

VISIO UND ACTIO

Mystik, Gottesschau und Tatkraft der Teresa de Jesus

Professor Dr. theol. habil Ernst A. Schering ist Ordinarius für evangelische Theologie und Didaktik der Glaubenslehre und Direktor des ev. theol. Seminars der Universität Giessen.

Geboren am 7. Juli 1914 in Frankfurt/Oder, studierte Theologie, Philosophie und Pädagogik, promovierte 1940 zum Dr. theol. und 1943 zum Dr. theol. habil. 1943 ordiniert, wurde er 1945 Pastor in Hannover, 1951 Leiter der Diakoniefachschule Hannover und 1961 Leiter der Ev. Stiftung Ginsterhof. 1964 wurde er Oberstudienrat an der Hochschule für Erziehung in Gießen, 1965 a. o. Professor und 1970 o. Professor an der Universität Giessen.

Veröffentlichungen (außer zahlreichen Aufsätzen): Erneuerung der Diakonie in einer veränderten Welt, 1958; Mystik und Tat. Therese von Jesu, Johannes vom Kreuz und die Selbstbehauptung der Mystik, 1959; Sternstunde der Sozialpädagogik. J. F. Oberlin, 1959; Kirchengeschichte im Unterricht, 1963, Der Gemeindediakon, 1965; Leibniz und die Versöhnung der Konfessionen, 1966.

I

Fast jeder Papst der Neuzeit hat einen bedeutenden Heiligen zum Kirchenlehrer erhoben. Von Clemens XI. (1700-1721) bis heute regierten 20 Päpste; in diesem Zeitraum wurden 20 Theologen, oft Ordensmänner, zu *doctores ecclesiae* proklamiert¹. Wenn nun Papst Paul VI. die gleiche Würde auch Teresa de Avila zuerkannt hat, so ist dies um so bemerkenswerter, als zum ersten Mal in der Kirchengeschichte eine Frau zum Kirchenlehrer erhoben wurde. Noch bedeutsamer dürfte es wohl sein, daß in unserem intentional rationalen Jahrhundert gerade eine der größten Mystikerinnen als Repräsentantin theologischer Lehre und kirchlichen Lebens verherrlicht wird.

Gewiß, die Klosterfrau aus Avila wurde bereits seit mehr als drei Jahrhunderten hoch verehrt. Bereits am 24. April 1614 wurde sie von Papst Paul V. selig gesprochen und am 12. März 1622 von Papst Gregor XV. zusammen mit Isidor von Sevilla, Ignatius von Loyola, Francesco Xaver und Philippo Neri zur Heiligen

¹ Vgl. *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 6. Sp. 229 ff. Es würde m. E. aufschlußreich sein, einmal zu untersuchen, ob und inwieweit die Erhebung dieser Heiligen zum Kirchenlehrer auch (nicht nur allein) eine Antwort auf den jeweiligen Zeitgeist darstellt.

erklärt. Die Heiligsprechungszeremonie in der Peterskirche zu Rom fand damals erstmalig in jener erhabenen Feierlichkeit statt, die von da an zur Tradition wurde. Seit mehr als drei Jahrhunderten wird Teresa de Avila als die große spanische Heilige verehrt; sie wurde neben dem Heiligen Jakobus zur Schutzpatronin ihres Landes erhoben². Ihre Frömmigkeit und Glaubenskraft, ihre Tatkraft und asketische Selbstüberwindung, ihre mystischen Schriften, ihre Autobiographien und ihr umfangreicher Briefwechsel, ihr gewinnendes Wesen und ihre großartige Organisationsgabe sichern ihr für alle Zeiten einen besonderen Platz in der Geschichte der Christenheit. Sie fand auch bei Angehörigen anderer Konfessionen hohe Anerkennung. Deshalb ist es nur zu verständlich, daß ihr Leben und Wirken sowohl in älter Zeit wie in der Gegenwart — von Francesco de Ribera, Diego de Yepes, Julian de Avila und Luis de León bis hin zu Giorgio Papisogli, Hildegard Waach, Marie Auclair, Silverio de Santa Teresa und Walter Nigg — immer wieder beschrieben und gewürdigt wurde. Einige Autoren hoben ihre Intelligenz und Umsicht hervor³; andere betonten ihren Charme und ihre Klugheit im Umgang mit Menschen⁴; andere bewunderten ihre Energie und Tatkraft; und wiederum andere stellten ihr organisatorisches und diplomatisches Geschick heraus, das sie befähigt hätte, ein Königreich zu regieren. Literaturhistoriker priesen die Natürlichkeit und Eleganz ihrer Sprache, die ihr einen Ehrenplatz unter den Prosaisten Spaniens einräumte⁵; Geisteswissenschaftler rühmen ihre Lebensbeschreibung, die durchaus ebenbürtig in die Reihe der großen Autobiographien von Augustinus über Petrarca bis Rousseau und Goethe einzuordnen ist⁶. Auch auf ihre Bedeutung für die Entfaltung der Mystik wurde wiederholt aufmerksam gemacht⁷.

Wenn alle diese Aspekte durchaus gültig sind, so besteht Teresas Einzigartigkeit gerade darin, daß sich in ihr charismatische Regung, scharfe Selbstbeobachtung und hohe schriftstellerische Fähigkeit, mit denen sie ihre Erlebnisse zu deuten

² E. CASTRO, *Spanien. Vision und Wirklichkeit*, 1957, S. 191 ff.

³ A. LEPEÉ, *Sainte Thérèse et le réalisme chrétien*, o. J.

⁴ G. FRENCK, *Liebensmüdig als Mensch und als Heilige*. Aus dem Leben der hl. Theresé von Avila, 1937.

⁵ L. PFANDL, *Geschichte der spanischen Nationalliteratur in ihrer Blütezeit*, 1929.

⁶ G. MISCH, *Geschichte der Autobiographie*, Bd. II, 1955.

⁷ J. VON GÖRRES, *Die christliche Mystik*. 1836 ff.: M. FLORISSONE, *Esthétique et mystique d'après Sainte Thérèse d'Avila et Saint Jean de la Croix*, 1956.

und darzustellen wußte, vereinigten. So hat sie nicht nur ihre Seele, sondern die Seele überhaupt entdeckt. Hinzu traten Lebensweisheit, Charme und Mut, die sie und ihr Werk zum Siege führten. Dabei darf man jedoch nicht meinen, derartig glücklich Veranlagten sei alles in den Schoß gefallen; man darf nicht die Klippen übersehen, an denen sie beinahe gescheitert wäre, und man muß die harten Kämpfe, die sie zu bestehen hatte, stets im Blick behalten.

Ihre mystischen Erfahrungen werden jedoch in unserem intentional rationalen Jahrhundert kaum zur Kenntnis genommen, geschweige denn recht gewürdigt. Wenn etwas Irrationales geschieht, bemüht man sich heute eifrig, es möglichst rasch und unauffällig « als unerwünschten, störenden Hokuspokus » aus der Welt zu schaffen, wie es Bruce Marshall in seinem Roman « Das Wunder des Malachias » prachtvoll dargestellt hat⁸. Der Gesamtbereich charismatischen Lebens stößt heute auch bei Gelehrten und Theologen weithin nicht nur auf Skepsis, sondern auch auf Mißverständnis und Ablehnung. Jedoch kann man die Bedeutung der Mystik für den Gang der Kirchengeschichte nicht leugnen, denn zu allen Zeiten haben gerade die Charismatiker in hervorragendem Maße Glaube und Frömmigkeit ihrer Zeit geprägt sowie kirchlicher Lehre und christlichem Handeln ihr Signum aufgedrückt.

Daß die Mystik aus der Geschichte des Christentums einfach nicht fortzudenken ist, wird einem sofort einsichtig, wenn man einmal — nur rein theoretisch — den eigentlich unmöglichen Versuch unternehmen wollte, alle Mystiker und Mystikerinnen aus der Geschichte des Christentums zu streichen. Dessen ungeachtet weiß man heute mit den Erscheinungsformen charismatischen Lebens nicht Rechtes anzufangen. Deshalb versucht man immer wieder die Widerfahrnisse und Erlebnisse der Mystiker im Sinne moderner Wissenschaften, insbesondere der Psychologie, Tiefenpsychologie und Medizin zu « erklären ». In diesem Sinne deklariert man dann, Visionen seien nur Halluzinationen, Auditionen nur aus dem Unterbewußten aufsteigende Antriebe, Gebetserfahrungen nichts anderes als Stufen der Versenkung, Entrückungen und Geistesflug lediglich epileptische oder kataleptische Anfälle⁹. Mit derartigen « Erklärungen » ist im Grunde wenig anzufangen; sie gehen am Kern der Sache

⁸ Vgl. E. BENZ, *Vision und Führung in der christlichen Mystik*, in: Eranos Jahrbuch, 1962, S. 135.

⁹ H. THURSTEN, *The physical phenomena of mysticism*, 1952.

vorbei. Eine lediglich psychologische Umdeutung kann nicht verstehbar machen, in welchem inneren Zusammenhang die mystischen Widerfahrnisse mit der aktiven, klugen und beherrschten Tätigkeit Teresas und anderer Mystiker stehen. Für den, der für das Übernatürliche kein Organ hat, mag es bei einer derartigen Zurechtlegung, die jedoch angesichts der Wirklichkeit versagt, sein Bewenden haben. Wer tiefer in den Sachverhalt eindringen will, muß sich zunächst einmal klar machen, daß Teresa diese mystischen Erlebnisse keineswegs gesucht hat und ihnen stets sehr skeptisch gegenüberstand. Nicht uninteressant ist auch, daß sie ihre frühen Ohnmachtsanfälle, die sie in den ersten Jahren im Kloster Encarnación erlebte, keineswegs religiös deutete, sondern als körperlich bedingte Erkrankungen auffasste¹⁰.

Wir Heutigen können uns die mystischen Widerfahrnisse freilich kaum dadurch nahebringen, daß wir sie nach dem Vorbild von Wilhelm Dilthey nach geisteswissenschaftlicher Methode « verstehen », d. h. nach eigenem Erleben uns verständlich machen wollen. Wir müssen vielmehr begreifen, daß es sich um eine Begnadung handelt, die nur einer ungewöhnlichen Persönlichkeit zuteil wird. Wir haben nicht von unserem eigenen Erlebnis, sondern von dem des Mystikers auszugehen. Sodann können wir versuchen, das Ganze zu begreifen, indem wir darauf achten, welche Wirkungen die Visionen und andere mystische Erlebnisse auf Teresa selbst ausgeübt haben¹¹. Daß jedoch in unserer Zeit immer wieder der Versuch unternommen worden ist, Visionen und andere mystische Erfahrungen geisteswissenschaftlich, psychologisch oder medizinisch zu erklären, läßt klar erkennen, wie man heute weithin der Mystik verständnislos und ablehnend gegenübersteht. Man kann geradezu von einer mystikfeindlichen Haltung des heutigen Menschen, auch des Gebildeten sprechen. Es ist hier nicht der Ort, jene geistesgeschichtlichen und theologischen Motive aufzuweisen, die zu diesem negativen Urteil geführt haben. Es soll vielmehr hervorgehoben werden, daß die Zeit, in der Therese lebte, eine Blütezeit der Mystik darstellt. Bevor wir uns jener Epoche zuwenden, ist es angebracht, nach Wesen und Erscheinungsformen der Mystik zu fragen. Theologen meinen heute

¹⁰ *Obras de Santa Teresa de Jesús*, ed. Silverio de Santa Teresa, Burgos 1949. *Sämtliche Schriften der hl. Theresia von Jesu*, hg. von A. Alkofer, 1952, Bd. I, 49.

¹¹ Vgl. E. SCHERING, *Mystik und Tat. Therese von Jesu, Johannes vom Kreuz und die Selbstbehauptung der Mystik*, München 1959.

oft, Mystik sei ungezügelter Schwärmerei, nur ein Erbe neuplatonischer Philosophie, ein Element natürlicher Religion und deshalb Widerspruch gegen die Offenbarung Gottes, unerlaubte Selbstvergottung des Menschen, gefühlsselliger Pantheismus oder gar etwas Pathologisches. Derartige pauschale Urteile tragen nichts aus; man muss präziser nach dem Wesen der Mystik fragen.

II.

Überblickt man nun die Kirchengeschichte, so treten einem recht unterschiedliche Formen und Ausdrucksweisen der Mystik entgegen. Deshalb hat man seit dem Mittelalter immer wieder versucht, die echte Mystik von der falschen, die auch Mystizismus genannt wurde, abzugrenzen. Dieser Mystizismus führt dogmatisch zur Ketzerei, entschlägt sich der Gnadenmittei der Kirche, traut der eigenen Intuition oder dem persönlichen Gefühl und endet schließlich in Gefühlsseligkeit. Dieser Mystizismus war zu Teresas Zeiten stark unter den Alumbrados vertreten; wir müssen jedoch bedenken, daß das Wort Alumbrados eine Sammelbezeichnung für recht verschiedene Richtungen war. Der wahren Mystik geht es um Aneignung und Erfahrung des geoffenbarten Glaubens. Bei dem Bemühen, das Wesen der Mystik zu erfassen, ging man in neuerer Zeit von der Erkenntnis aus, daß es sich bei der Mystik um eine seelische Erscheinung handelt. Man versuchte, von der Seite des Erlebens her, die Mystik zu erfassen und meinte deshalb, gewisse Typenlehren herausstellen zu können. Ernst Troeltsch unterscheidet in Anlehnung an die oben genannte, tradierte Abgrenzung zwischen der Mystik im weiteren und engeren Sinne des Wortes. Unter der ersten Form versteht er das Drängen auf Unmittelbarkeit, Innerlichkeit und Gegenwärtigkeit des religiösen Erlebens; dabei wird zwar das Persönliche sehr stark hervorgehoben, hat jedoch die Objektivierung des religiösen Lebens in Dogma und Kultur zur Voraussetzung. Die zweite Form hingegen strebt nach Vergottung und Gotteinigung; diese Übersteigerung gipfelt im Pantheismus und hebt letztlich sowohl die Religion wie die Persönlichkeit auf. Adolf Deißmann geht pragmatisch vom Verhalten des Menschen aus und spricht von einer agierenden und reagierenden Grundhaltung des Menschen und stellt der anabatischen Mystik der Leistung die katabatische Mystik der

Gnade gegenüber. Friedrich Heiler setzt phänomenologisch bei den seelischen Kräften des Menschen ein und stellt einen kontemplativ-ästhetischen und einen affektiv-ethischen Typus gegenüber. Ähnlich ist die Konzeption des Dogmenhistorikers Reinhold Seeberg, der die voluntaristische von der spekulativ-kontemplativen Mystik unterscheidet und die theozentrischen vom anthropozentrischen Ansatz abhebt. Die letztere ist eine Verfallserscheinung; die voluntaristische hingegen, bei der der menschliche Willen vom göttlichen bestimmt wird, ist die dem Christentum entsprechende. In ähnlichem Sinn will auch Irene Behn die Liebesmystik von der Erkenntnismystik, die letztlich auf den Neuplatonismus zurückgeht, trennen. Nathan Söderblom geht dagegen vom Inhalt und dessen Verschiedenartigkeit aus und grenzt die Offenbarungsmystik von der Übungsmystik, die Persönlichkeitsmystik von der vom Gefühl bestimmten Unendlichkeitsmystik ab. Rudolf Otto hebt in seinem grossen Werk über west-östliche Mystik die personale Gottesmystik von der unpersonalen Unendlichkeitsmystik ab. Auch Albert Schweitzer verwirft dieses « unmittelbare Einswerden », das « Untergehen im Ozean der Unendlichkeit », denn hier wird eine Identifizierung erstrebt, die schon der Apostel Paulus verurteilt hat. Die wahre Christusmystik hingegen ist streng ethisch ausgerichtet. Bei diesen Typologien geht es letztlich um die Frage der Ethik, das Tun des Menschen, theologisch gesprochen: es geht um die Askese. Von hier aus ist es verständlich, daß Reginal Garrigou-Lagrange mystische und asketische Grundhaltung als Gegensätze herausgearbeitet hat. Jedoch haben viele Mystiker und nicht zuletzt die des Karmel erwiesen, daß voluntaristische Mystik und Askese sehr wohl zu vereinen sind. Vom historischen Standpunkt aus betont Erich Seeberg, daß man die echte, die selbst erlebte Mystik von der mystischen Theologie abzuheben habe; die mystische Theologie schöpft nicht aus eigenem Erleben, sondern verarbeitet die Erfahrungen anderer, um ein System zu entwerfen. Diese Gedanken hat Irene Behn aufgegriffen und zugleich hervorgehoben, daß die Schriften der Mystiker weithin als Andachtsbücher gelesen wurden. Deshalb unterscheidet sie das « mystische Dokument », das von eigenen Erfahrungen berichtet, die « Mystologie », die die Erfahrungen anderer systematisch auswertet, und die « Mystagogie », die die mystischen Erfahrungen für die Seelenführung auswerten will. Aufs Ganze gesehen läßt sich sagen, daß diese Typologien gewisse Unterscheidungen und Grenzen deutlich machen, aber das Wesen der Sache nicht recht erheben können.

Die genannten Typologien sind, für sich genommen, nicht hinlänglich, da sie zu stark beim Bewußtsein der Mystiker einsetzen und Bewußtsein und Bewußtmachung nicht ausreichend differenzieren. Es ist doch so, daß alle Mystiker immer wieder versucht haben, sich über das, wie sie im mystischen Prozeß erfahren haben, klar zu werden. Dabei griffen sie häufig auf das tradierte neuplatonische System von Entleerung, Reinigung, Erleuchtung und Einigung zurück, ohne immer ausreichend erwogen zu haben, ob diese Begriffe mit den eigenen Erfahrungen übereinstimmten. Der Ausweg wurde oft in einer Neuinterpretation der neuplatonischen Stufen gesucht. An diesem Unterfangen wird zunächst einmal deutlich, daß das Leben selbst und das Erleben, d. h. die Reflexion über die mystischen Erfahrungen grundsätzlich zweierlei sind. Der Unterschied liegt in der Unmittelbarkeit, die nur das Leben, das Widerfahrnis besitzt und die es von der Reflexion über die Erfahrungen deutlich trennt. Hält man diesen Unterschied fest, so erkennt man, daß es den Mystikern primär um das Leben geht. Deshalb ist Mystik als Drang und Zwang zur Verinnerlichung des Glaubens zu bestimmen. Verinnerlichung ist jedoch nicht in jenem Sinne gemeint, wie dieses Wort später im Rationalismus verstanden wurde und praktisch eine Privatisierung des religiösen Lebens und eine Verflüchtigung ins Sentimentale meinte. Die wahren Mystiker kennen diese « Innerlichkeit » nicht. Sie glauben an den dreieinigen Gott, und wenn sie von Verinnerlichung sprechen, so geht es ihnen um das Wahre, das Innere oder, wie Augustinus sagt, um das « Innerste vom Inneren ». In der später vollzogenen anthropologischen Deutung reflektierten dann manche mystische Theologen über den Seelengrund, den Abgrund oder den Seelenfunken. Primär ist jedoch die Erfahrung der unmittelbaren Anwesenheit Gottes. Mystik ist Begegnung.

Damit ist zugleich die Trennlinie gegenüber der rein psychologischen, naturalistischen Interpretation der Erfahrungen der Charismatiker gezogen. Früher meinte man oft, Visionen und andere mystische Widerfahrnisse nur psychologisch verstehen zu sollen: sie seien Bilder, die aus dem Unterbewußtsein aufsteigen, sie seien demzufolge von der Seele hervorgebrachte Erlebnisse. Nach dieser auf Immanuel Kant zurückgehenden Auffassung ist nur das wirklich, was körperlich greifbar, naturwissenschaftlich exakt meßbar ist, also die Lichtwellen, die im Bewußtsein als Farben empfunden werden. Diese idealistische Interpretation ist insofern nicht allzu fern von der materialistischen, als nur das Greifbare, Meßbare, naturwissenschaftlich

Kontrollierbare als wirklich ausgegeben wird.

Nun wird aber in der Philosophie heute nicht mehr der kritische Idealismus Kants vertreten, der meinte, daß wir erst durch unsere Denkkategorien die Gegenstände als Gegenstände erzeugen; vielmehr hat sich nach Nicolai Hartmann der kritische Realismus durchgesetzt, der davon ausgeht, daß unsere Denkkategorien und die Kategorien des Seienden sich — vorsichtig ausgedrückt — wenigstens teilweise decken. Unsere Erkenntnis ist also nicht, wie Kant annahm, darin begründet, daß wir die Gegenstände als bloße Erscheinung konstituieren, sondern daß dem Denken das Seiende in Wirklichkeit zum Teil entspricht. Dieser Realismus ist kritisch; er ist sich bewußt, daß wir nicht einfach Denkendes und Seiendes gleichsetzen dürfen. Andererseits können wir nicht mehr mit Kant annehmen, daß das, was uns als Sinneswahrnehmung begegnet, nur ein Chaos sei. Analog sind die Erfahrungen des Charismatikers zu begreifen. Es würde ein idealistisches oder auch ein naturalistisches Mißverständnis bedeuten, etwa zu meinen, diese Widerfahrnisse zeigen ein bloßes Chaos, aus dem der Visionär seine Gegenstände einfach erzeuge. Auch in diesem Bereich gilt *mutatis mutandis*, die Grundkonzeption des kritischen Realismus. Der Charismatiker erzeugt also nicht seine Gegenstände im Schauen, sondern er erblickt sie tatsächlich; die Visionen sind nicht etwa im Unbewußten oder im Unterbewußten erzeugt, um dann ins Bewußtsein zu treten, vielmehr entspricht ihnen etwas Wirkliches, das gleichzeitig « überformt » wird, um einen an Aristoteles erinnernden Terminus der Kategorialanalyse von Nicolai Hartmann aufzugreifen. Dabei gilt es auch zu bedenken, daß Martin Heidegger, Karl Jaspers und Gabriel Marcel einsichtig gemacht haben, daß zur Erfassung der menschlichen Existenz nicht die Kategorien, im Sinne Kants genommen, sondern andere Denkformen, Existenziale anzuwenden sind. Visionen sind eben etwas anderes als Vorstellungen, Begriffe oder Denkkategorien. Im Sinne des kritischen Realismus ist also zu sagen, daß den Visionen etwas Wirkliches entspricht.

Das, was der Visionär erblickt, ist jedoch nicht unabhängig von seiner Vorstellungswelt. In jedem Vorgestellten ist stets das Denken tätig. Das gilt auch für den Charismatiker. Das Geschaute ist aber nicht vom Visionär erzeugt, sondern der Erscheinung entspricht das, was hinter der gedeuteten Erfahrung steht. Das, was das Visionäre auszeichnet, ist nicht das Geschaute in der Bedeutung einer Sinneswahrnehmung, sondern das leibhaft Gegenwärtige. Das, was anschaulich vor dem Cha-

rismatiker erscheint, liegt in der Richtung dessen, was Teresa damit umschreibt, sie habe in « unanschaulichen Visionen » Christus gegenwärtig erfahren^{11 a}; sie vergleicht es damit, wie man im Dunkeln die Gegenwart einer Person verspürt, ohne sie zu sehen oder zu berühren. Das ist selbstverständlich nur ein Vergleich, der nicht psychologisch ausgewertet, also nicht mit den Kategorien einer Empfindung oder haptischen Sensation umschrieben werden sollte. Das, was das Visionäre auszeichnet, ist nicht das Geschaute in der Bedeutung einer rein naturalistisch zu befragenden Sinneswahrnehmung, sondern das leibhaftig Gegenwärtige. « Gott ist gegenwärtig », ist eine der Grundaussagen der Mystik, eine Aussage, die nicht unter die Kategorien des « Was » oder « Wie », sondern unter die Kategorie des « Daß » fällt, womit gemeint ist, daß das Wirkliche wirklich ist. Das ist nicht ein Erlebnis, sondern eine Begegnung, ist Begegnung. Deshalb treten zu den Visionen mit innerer Notwendigkeit die Auditionen hinzu; es ist aufschlußreich, daß in den späteren Lebensjahren Teresas die Visionen gegenüber den Auditionen ganz zurücktreten.

Mystik als Begegnung ist Gespräch, ist eine Antwort auf die an den Menschen gerichtete Frage, die von dem gestellt wird, der dem Menschen begegnet. Das Widerfahrnis des Mystikers ist nicht als ein Monolog, sondern dem Inhalt nach nur als ein Gespräch aufzufassen. Dieser Sachverhalt wird jedoch dadurch verborgen und kann deshalb zu psychologischen Mißdeutungen führen, als das Gespräch selbst nicht unmittelbar in Erscheinung tritt, sondern nur die von der Seele gegebene und daher recht seelisch bedingte Antwort: die Erscheinung in der Vision, das Wort in der Audition, die Leichtigkeit in dem Geistesflug, das Schwinden der Sinne in der Verzückung. Zu Grunde liegt jedoch immer ein Gespräch. Wir dürfen uns nicht dadurch täuschen lassen, daß Teresa und andere Mystiker entsprechend alter Tradition den Sachverhalt umgekehrt darstellen; sie schildern es so, als ob der Mensch fragt und Gott antwortet.

Jedoch muß hier mit Nachdruck hervorgehoben werden, daß dieses Gespräch durchaus nicht bei allen Mystikern in einer sinnlich erfaßbaren Weise, etwa in der Form einer Vision oder Audition, geschehen muß. Nur wenige sind auf diese Weise zur Antwort gerufen. Weit zahlreicher sind jene Menschen, die auf eine nicht sinnlich spürbare Weise, aber doch direkt auf sie zukommend, vor den Anspruch Gottes gestellt sind, und die sich

^{11 a} V, 207 ff; I, 138; I, 459 ff.

gerufen wissen, in ihrem Leben Antwort zu geben. So hat auch Johannes vom Kreuz mit allem Nachdruck vor sinnfälligen mystischen Erlebnissen gewarnt¹². Teresa de Jesu war der eidetische und Juan de la Cruz der konstruktive Typus des Mystikers. Einzelheiten können hier nicht entfaltet werden; nur so viel sei in aller Kürze gesagt: Der Eidetiker schaut die ihm be-
 gegnende Wirklichkeit unmittelbar, die Erscheinung ist nur kurz, hinterläßt einen unvergleichlich tiefen Eindruck und wird durchaus als fremdartig und von außen kommend empfunden; sie ist schon deshalb radikal vom Erlebnis der unio mystica geschieden¹³. Der Nichteidetiker, der konstruktive Typus, schaut keine Visionen; er muß sich den geistigen Raum dadurch zu eigen machen, daß er geistige Gehalte zunächst analysiert, daraus gewisse Wesenszüge abstrahiert und dann logische, theologische Begriffe zu einem Ganzen zusammenfügt¹⁴. Für den Eidetiker ist das Widerfahrnis grundlegend, für den Nichteidetiker die abstrakt gewonnene Erkenntnis. Beiden geht es um die göttliche Wahrheit, die rechte Innerlichkeit, die Reinigung der Seele und die Gestaltung christlicher Lebensführung. Deshalb konnten Teresa und Juan zusammen arbeiten, auch wenn sie zwei verschiedene Typen der Mystik repräsentieren.

Mit dem soeben angesprochenen asketischen Lebensideal tritt uns ein weiteres Charakteristikum der christlichen Mystik entgegen: sie strebt nach Realisierung des Erfahrenen. Christliche Mystik ist durch eine ungemein aktive Tendenz gekennzeichnet; der lebendige Glaube will die Welt neu gestalten. Wendet sich der Glaube der inneren Welt zu, so führt er zur Wiederentdeckung des asketischen Ideals. Die aktive Tendenz der Mystik kann sich auch dem äußeren Leben zuwenden. Es sei an die cluniacensische Reform, die das Problem päpstlicher oder kaiserlicher Weltherrschaft aufwarf, wie an Bernhard von Clairaux, den geistigen Vater des zweiten Kreuzzuges, erinnert. Die gleiche Tatkraft finden wir bei Franziskus von Assisi, den gewaltigen Reformator der Kirche und der Gesellschaft seiner

¹² *Obras completas de San Juan de la Cruz*, ed. Silverio de Santa Teresa, Burgos 1953; *Des Heiligen Johannes vom Kreuz sämtliche Werke*, hg. von Ambrosius a S. Theresia, 1952, Bd I, 181; 241; 217; II, 70 u. ö.

¹³ Ausführliche Belege in *Mystik und Tat*, S. 42 ff. Eidetische Veranlagung hängt mit dem Glauben keineswegs zusammen. Goethe z. B. war ein ausgesprochener Eidetiker, Schiller hingegen ein Feind aller «Ideen, die sichtbar werden». So erklären sich viele Kontroversen und Streitgespräche der beiden Dichter. Auch unter den Naturwissenschaftlern gibt es Eidetiker; man erinnere sich der visionären Schau des Benzolringes durch Graf Kekulé.

¹⁴ Vgl. *Mystik und Tat*, S. 261 ff, 296 ff.

Zeit, wie bei Katharina von Siena, die den Papst bewegte, nach Rom zurückzukehren und dadurch eine Kirchenreform anbahnte. Auch Hildegard von Bingen, Birgitta von Schweden, Raymundus Lullus, Ignatius von Loyola und viele andere wären zu nennen. Es soll auch nicht Johanna von Orléans unerwähnt bleiben, die, von ihren Auditionen getrieben, 17 Jahre alt, allein Frankreich gerettet hat.

Es ist keineswegs so, daß die mystische Versenkung zum praktischen Handeln in dieser Welt untauglich macht. Man meint häufig, Mystiker haben ihre Verzückungen, schauen Gesichte, hören Stimmen, spinnen sich in ihre Erlebnisse ein und verlieren dadurch den Blick für das wirkliche Leben. Gewiß gab es auch Mystiker, die sich nichts davon versprochen haben, in das Getriebe dieser Welt einzugreifen. Aber das ist kein Wesenszug der Mystik, denn auch unter den übrigen Menschen gibt es sowohl aktive wie passive Naturen, und unter den « Realisten » des 20. Jahrhunderts gibt es erschreckend viele, die den Dingen ihren Lauf lassen. Man darf Mystik nicht mit dem sogenannten Quietismus identifizieren, wobei allerdings noch zu vermerken wäre, daß die quietistische Mystik des 17. Jahrhunderts keineswegs passiv war, denn Fénelon erstrebte nichts weniger als einen völligen Neubau der Monarchie; als dies entdeckt wurde, wurde er vom Hof verbannt. Mystik will das Leben — das innere oder äußere — neu gestalten. Häufig haben erst die mystischen Erfahrungen verzagten Menschen zur Entschiedenheit getrieben und ihnen dadurch Tatkraft zum Handeln verliehen. Askese schlägt häufig in Welteroberung um; Kultur- und Kirchenkritik führt zur Reform; Weltkritik läuft auf Weltverbesserung hinaus.

Ein Rückblick auf die Geschichte des Abendlandes macht fernerhin deutlich, daß Mystik oder zumindest mystische Tendenzen fast immer in jenen Übergangszeiten auftreten, wenn das Denk-, Moral- und Gesellschaftssystem einer Epoche problematisch wird. Wir stoßen schon bei Augustinus auf eigentümliche Wechselwirkung von Mystik und Skepsis. Bernhard von Clairvaux, und Abälard, Teresa und Giordano Bruno, Fénelon und Bayle, Swedenborg und Kant waren nicht zufällig sowohl Zeitgenossen wie Antipoden. Diese innere Berührung von Mystik und Skepsis zeigt sich auch darin, daß ein Cartesier wie Poiret plötzlich den « Eitelkeiten der Vernunft » absagt und bei der Schwärmerin Antoinette Bourignon die Wahrheit findet. Andere Männer jener Zeit, wie etwa Thomasius, kehrten der Mystik den Rücken und wurden Wegbereiter der Aufklärung. Wenn uns

Mystik und Skepsis als die ungleichen Geschwister der gleichen Epoche begegnen, so stellen die mystischen Tendenzen den Versuch dar, die einsetzende rationale Kritik zu vertiefen und die negativ beurteilten Tendenzen der Zeit aufzuheben. So führt dann auch diese geistige Auseinandersetzung mit Skepsis und Agnostizismus zur Erneuerung des geistigen Lebens und damit zur Tat.

Schließlich muß noch bei aller Variationsbreite mystischen Lebens und Erlebens das allen Gemeinsame hervorgehoben werden, das in reicher Tradition der Mystik gründet. Die Mystik ist eben nicht bloß seelisch, sondern auch geistig zu deuten. Alle Mystiker schöpfen nicht nur aus ihrem Leben und Erleben, sondern nicht minder aus der schriftlich und mündlich überlieferten Deutung. Sie haben oft die gleichen Schriften gelesen bis hin zu den Kirchenvätern, insbesondere Augustin, den Pseudo-Areopagiten und die Mystiker des Mittelalters. Hinzu treten die Erbauungsbücher und die Bücher der Bibel, vor allem Canticus Canticorum, nach alter auf Origines zurückreichender Überlieferung im Sinne der Mystik interpretiert. So originär daher im Widerfahrnis des Mystikers der Drang nach Verinnerlichung des Glaubens auch ist, so kommt es doch zum Erleben, zur deutenden Bewußtmachung erst mit Hilfe der geistigen Überlieferung und deren Deutung. Insofern hat Saint-Martin schon recht, wenn er sagt, daß die Mystiker alle die gleiche Sprache reden und aus dem gleichen Lande stammen. Zur rechten Interpretation der Schriften des jeweiligen Mystikers muß beständig gefragt werden, ob derjenige, der sich der überlieferten Begriffe und Bilder bedient, auch das meint, was die durch Tradition festgelegten Vorstellungen und Worte aussagen. Geist ist im wesentlichen Tradition. Einer schöpft aus dem Gedanken gut des anderen. Das Entscheidende ist der jeweilige Vollzug der Aneignung; durch sie wird sich der Mensch dessen bewußt, was er selber, wenn auch unbewußt, schon weiß. Die Tradition, die im Schrifttum greifbar ist, betrifft die Form. Es gilt sie transparent zu machen, um der Erfahrungen des Mystikers ansichtig zu werden.

III.

Wie stark die Tradition der Mystik eine Epoche zu prägen vermag, tritt uns besonders deutlich bei den großen spanischen Mystikern des 16. Jahrhunderts entgegen. In der ersten Hälfte

des 16. Jahrhunderts wurde Spanien Weltmacht und erlebte eine geistige Blütezeit, die man später das « Goldene Jahrhundert » nannte. In jener Zeit, da die Dichtung eine unerreichte Höhe erklimmte, wurde auf der iberischen Halbinsel viel geschrieben und gedruckt. Eine wahrhafte Flut mystischer Schriften ergoß sich über Spanien. Kardinal Francisco Ximénez de Cisneros, berühmt durch die Reform verderbter Franziskanerklöster wie durch seine Tätigkeit als Großinquisitor hatte gleichzeitig mit der für Gelehrte gedruckten Polyglottenbibel viele mystische Schriften wie die *Imitatio Christi*, Schriften und Briefe des Kirchenvaters Augustinus, der Katherina von Siena, Angela von Foligno und Mechthild von Magdeburg sowie die Werke von Johannes Climacus, Ludolph von Sachsen, Raimundes Lullus u. a. für das Volk ins Spanische übersetzt und in vielen Ausgaben drucken lassen¹⁵. Von den Niederlanden her, die mit Spanien unter der Habsburger Krone vereinigt waren, gelangten die Schriften niederländischer und deutscher Mystiker, insbesondere von Meister Eckhardt, Johannes Tauler, Heinrich Seuse, Jan van Ruysbroeck und der Brüder vom gemeinsamen Leben, nach der iberischen Halbinsel und wurden dort immer wieder aufgelegt. Hinzu kam der große Einfluß islamitischer und jüdischer Mystik¹⁶. So wuchs in Spanien eine Blüte der Mystik heran, deren Frucht unzählige Schriften, Traktate und Andachtsbücher waren. Menendez y Pelayo schätzt, daß es damals an die dreitausend mystische Schriftsteller gab¹⁷, die sich häufig zu Konventikeln zusammenschlossen, was sie in den Verdacht brachte, zu den *Alumbrados* zu gehören¹⁸. Die noch heute bekanntesten mystischen Theologen jener Zeit waren die Dominikaner Luis de Granada und Juan de Santo Tomás, die Franziskaner Pedro de Alcántara, Alonso de Madrid, Francisco de Osuna, Bernardino de Laredo und Juan de los Angeles, die Jesuiten Inigo de Loyola und Alonso Rodriguez sowie die Augustiner Alonso de Orozco und Luis de León¹⁹.

Dieses überaus reichhaltige mystische, erbauliche und asketische Schrifttum wurde in den Klöstern, von denen es damals neuntausend in Spanien gab, immer und immer wieder gelesen, meditiert und besprochen. Teresa de Avila wurde davon sicher-

¹⁵ C. J. HEFEL, *Der Kardinal Ximénez*, 1844, S. 157 ff.

¹⁶ E. A. PEERS, *Studies on the Spanish Mystics*, Bd. I, 1351; R. M. PIDAL, *Die Spanier in der Geschichte*, o. J.; A. CASTRO, a. a. O.

¹⁷ L. PFANDL, a. a. O. S. 171.

¹⁸ B. LORCA, *Die spanische Inquisition und die Alumbrados*, 1934.

¹⁹ Vgl. J. BEHN, *Die spanische Mystik. Darstellung und Deutung*, 1957.

lich beeinflußt. Wenn sie auch in ihren Schriften Autoren nur gelegentlich namentlich nennt, so hebt sie doch hervor, sie habe « viel gelesen »²⁰, Bücher hätten ihr oft « mehr gegeben als Seelsorger »²¹.

Den Quellen, aus denen Teresa schöpfte, sind G. Etche-goyen²² und R. Hoornaert²³ nachgegangen, haben jedoch die « literarische Abhängigkeit » derartig stark hervorgehoben, so daß schließlich nichts Eigenes mehr übrig blieb. P. Groult und J. Orcibal haben das Verdienst, diese Überspitzungen von Etche-goyen korrigiert zu haben²⁴. Wir dürfen auch nicht übersehen, daß Teresa kein Akademiker war, dessen Bibliothek stets griffbe-reit steht. Als Mystikerin war sie vor allem Praktikerin; es ging ihr nicht darum, ein System zu entwerfen, sondern das zu schildern, was sie erfahren hatte, was ihr gewiß war. Das Gelesene diente ihr vor allem dazu, das Erfahrene und Erlebte zu reflektieren und sich selber zurechtzulegen, wobei ihre Er-fahrungen sich nicht immer mit dem Gelesenen zur Deckung bringen ließ²⁵. Die Schriften anderer waren nicht Quellen ihrer charismatischen Widerfahrnisse, sondern verhalfen zur Deu-tung. « Ich begann die Bekenntnisse des hl. Augustinus zu le-sen. Dabei kam es mir vor, als sähe ich mich darin selbst ge-schildert, und ich fing an, mich diesem glorreichen Heiligen zu empfehlen. Als ich zur Schilderung seiner Bekehrung kam und las, wie er jene Stimme im Garten hörte, da meinte ich nicht anders, als daß der Herr die nämliche Stimme auch mich in meinem Herzen vernehmen ließ »²⁶. Nach der Lektüre des « Le-bens Jesu Christi » von Ludolph von Sachsen stellte auch sie Reflexionen über das Gebetsleben an: « Ich fand hier die Kenn-zeichen angegeben, woran die Anfänger, die Fortgeschrittenen und die Vollkommenen erkennen können, ob der Heilige Geist mit ihnen sei. Nachdem ich das über diese drei Stände dort Gesagte durchgelesen hatte, schien es mir, daß durch Gottes Güte, und so weit ich das beurteilen konnte, der Heilige Geist in mir sei »²⁷. Literarische Abhängigkeiten sind nicht zu leugnen,

²⁰ Bd. I, 192, S. 136, 292 u. ö.

²¹ I, 50.

²² G. ETCHEGOYEN, *L'amour divin*. Essai sur les sources de Sainte Thérèse, 1923.

²³ R. HOORNAERT, *Sainte Thérèse écrivain*, 1935.

²⁴ P. GROULT, *Les Mystiques des Pays et la littérature espagnole*, 1927; J. ORCI-BAL, *Le rencontre du Carmel thérésien avec les mystiques du nord*, 1959.

²⁵ I, 55; I, 251; I, 264 f.; V, 203; V, 126.

²⁶ I, 96.

²⁷ I, 386.

sie sollen jedoch nicht überschätzt werden. Das zeigt ihre Stellung zu den Abecedarios Franciscos de Osuna, die sie bereits vor ihrem Eintritt ins Kloster Encarnación kannte. Das zweite und das dritte Abecedario sind erfüllt von jener Passionsmystik, die von Bernhard von Clairvaux geprägt wurde und dann in den Andachtsbüchern des Mittelalters einen festen Platz einnahm. In Teresas Werken fehlt eine ausgeprägte Passionsmystik; man vermißt auch Meditationen der Kreuzwegstationen, obwohl der von ihr sehr geschätzte Pedro de Alcántara in seinem *Tratado de la Oración* eine ebenso ausführliche wie feinsinnige Betrachtung der Leidensstationen geboten hat. Die literarische Abhängigkeit ist wie alles Erkennen und jede geistige Arbeit ein Auswahlakt, der seine Bestimmung und Richtung von der betreffenden Persönlichkeit und der Grundtendenz ihres geistigen Seins erhält. Es kommt nicht so sehr darauf an, diese oder jene Verbindungslinie herzustellen, entscheidend ist vielmehr, was sich ein Mensch aneignet, weil er es sich aneignen konnte. Die literarische Abhängigkeit erstreckt sich auf die Deutung, nicht auf die mystische Erfahrung selbst.

IV.

Ihre primären Erfahrungen waren die Visionen, die sie als junge Nonne im Kloster Encarnación erlebte, in dem die Ordensregel sehr gemildert war, sodaß die Klosterfrauen ihre gesellschaftlichen Beziehungen aufrecht erhalten, Verwandte und Freunde in der Stadt aufsuchen und im Sprechzimmer des Klosters Besuche empfangen konnten. Dort wurden « philosophische Ideen, politische Ereignisse und literarische Neuerscheinungen » besprochen²⁸; alles, was sich in der Stadt, am Hofe oder in der weiten Welt zutrug, wurde eingehend erörtert²⁹. Man trug Gedichte und Gesänge vor³⁰ und beköstigte die Gäste. Bemerkenswerterweise erfuhr Teresa ihre erste Vision gerade im Sprechzimmer von Encarnación: « Es erschien vor mir Christus mit sehr ernstem Antlitz und gab mir zu verstehen, daß ihn so etwas sehr verdrieße. Ich sah ihn mit den Augen der Seele, und

²⁸ H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Bd. 4, S. 229; R. HOORNAERT, a. a. O., S. 41.

²⁹ R. HOORNAERT, a. a. O., S. 151.

³⁰ L. BERTRAND, *Sainte Thérèse*, 1927, S. 111.

zwar viel deutlicher, als ich ihn mit leiblichem Auge hätte sehen können. Seine Gestalt blieb mir so tief eingepägt, daß es mir jetzt nach mehr als sechsundzwanzig Jahren immer so ist, als sähe ich ihn gegenwärtig. Ich war darüber sehr erschrocken und bestürzt und wollte mit der Person, mit der ich mich unterhielt, nicht mehr verkehren »³¹. Diesen Entschluß hatte sie nicht verwirklicht. Sie versuchte zwar, ein frommes Leben zu führen und sich Gott ganz hinzugeben, aber sie erlag doch immer wieder den Lockungen des gesellschaftlichen Lebens. Auch der Tod ihres Vaters im Jahre 1543 änderte daran nichts. Fast zwanzig Jahre lang trieb sie « auf einem ungestümen Meer herum, beständig fallend und sich wieder erhebend »³².

Zur ersten Wende ihres Lebens kam es erst 1553, als sie bereits 38 Jahre alt war. Dieser Entschluß mit dem monastischen Leben ernst zu machen, war nicht durch eine Vision, sondern durch den Anblick einer Holzplastik ausgelöst, die das Kloster zu einem Fest entliehen hatte³³. Diese Darstellung Christi an der Martersäule, die noch heute in Encarnación gezeigt wird, erschütterte sie und gab ihr zugleich den Mut, ihr « ganzes Vertrauen auf Gott » zu setzen³⁴. Bald darauf erfuhr sie viele Visionen. Sie war deshalb davon überzeugt, Gott habe nur darauf gewartet, daß sie sich ihm zuwende, damit er sie mit Gnaden überschütte. Mit Schrecken und fasziniert erblickte sie eines Tages nicht die Gestalt, sondern nur die Hände Christi, « die in so wunderbarer Schönheit erglänzten », daß sie es später « nicht aussprechen konnte »³⁵. Wenige Tage hernach schaute sie das Angesicht Christi, worüber sie « vor Staunen ganz außer sich zu geraten schien »³⁶. Bald darauf erblickte sie den Herrn selbst in voller Gestalt; der Eindruck war so stark, daß sie ihn kaum wiederzugeben vermochte³⁷. In den Monaten nach ihrer « Bekehrung » von 1553 wurden ihr so zahlreiche Visionen zu Teil, daß sie nicht alle aufzuzählen vermochte. Fast immer erschien ihr Christus in der Gestalt seiner Auferstehung, seltener sah sie ihn mit der Dornenkrone oder am Kreuz hängend³⁸. Teresa hatte das unbeschreibbare, aber sichere Gefühl der unmittelbaren Ge-

³¹ I, 74 f.

³² I, 86.

³³ I, 93.

³⁴ I, 94.

³⁵ I, 261; vgl. I, 375.

³⁶ I, 261.

³⁷ I, 262.

³⁸ I, 274.

genwart Christi; das Wort Gefühl ist jedoch nicht im sentimental oder romantischen Sinne zu verstehen, sondern meint eine unumstößliche Gewißheit, von der sie sich nicht abbringen ließ. mochten die übrigen Klosterfrauen von Encarnación noch so sehr darüber lästern, sie wolle wohl als eine « Heilige » gelten³⁹, und ihre ersten Seelsorger die Echtheit der Visionen bestreiten⁴⁰.

Pater Gaspar Daza und Francisco de Salcedo erklärten ihr nach reiflicher Überlegung, sie sei teuflischen Gaukeleien erlegen⁴¹; sie solle die Einsamkeit meiden und versuchen, sich zu zerstreuen; man sah in ihr eine « Hysterikerin » und suchte sie entsprechend zu behandeln. Am einfachsten wäre es gewesen, sich diesem Urteil zu unterwerfen; aber der Eindruck der Visionen war zu stark. Auch die Jesuiten Ripalda, Araoz und Alvarez erklärten die Erscheinungen — im Sinne paulinischer Warnungen⁴² — für Spiegeleien des Teufels und befahlen ihr beim Auftauchen einer Vision die « Feige zu machen »⁴³, mit der Faust zu drohen. « Solch ein Befehl war für mich eine sehr schmerzliche Prüfung »⁴⁴. Sodann wurde ihr geboten, sich bei den nächsten Erscheinungen zu bekreuzigen⁴⁵. Sie unterwarf sich, wurde aber in dem Glauben an die Echtheit ihrer Visionen nicht erschüttert. « Würde man mich in Stücke gehauen haben, so hätte ich doch in dem Augenblick, da ich ihn gegenwärtig sah, unmöglich glauben können, es sei der Teufel. Um aber das Kreuzeszeichen nicht gar so oft machen zu müssen, hielt ich ein Kreuz in der Hand. Ich bat ihn, er möchte mir die ihm zugefügte Schmach nicht als Sünde anrechnen, sondern sie mir verzeihen, weil ich ja im Gehorsam gegen seine Stellvertreter handele. Er sagte mir, ich solle unbekümmert sein, denn ich tue wohl daran, daß ich gehorche; er werde die Wahrheit schon ans Licht bringen »⁴⁶. So litt sie Jahre lang am Konflikt zwischen ihren mystischen Erfahrungen und dem kirchlichen Gehorsam. Der Glaube allein konnte diese Krisis nicht lösen, denn der christliche Glaube weiß auch von arglistigen Täuschungen. Schon der Apostel Paulus warnte die Charismatiker

³⁹ I, 174.

⁴⁰ I, 220.

⁴¹ I, 239 f.

⁴² Gal. 1, 7; vgl. E. Benz, a. a. O.

⁴³ I, 244; Zur Deutung dieser Geste vgl. A. FLACHSKAMP, *Spanische Gebärdensprache*, in: *Romanische Forschungen*, 1938, S. 241 ff.

⁴⁴ I, 275.

⁴⁵ II, 73.

⁴⁶ I, 276.

zu Korinth: « Der Satan verstellt sich zum Engel des Lichts »⁴⁷. Der kirchliche Gehorsam brachte auch keine Lösung, weil gerade die Beichtväter von teuflischen Illusionen sprachen. Was sie befähigte, aufrecht zu bleiben, war die Kraft der mystischen Erfahrungen und ihr persönlicher Mut. « Denn obgleich der Fahnenträger im Treffen nicht mitkämpft, so ist er doch in großer Gefahr, und innerlich leidet er vielleicht mehr als alle anderen, da er als Fahnenträger sich nicht verteidigen kann und sich eher in Stücke hauen lassen muß, als die Fahne aus seinen Händen zu geben. Ebenso müssen die Beschaulichen die Fahne der Demut hoch halten und alle Schläge aushalten, die auf sie fallen, ohne einen dagegen zu tun; ihr Amt ist es zu leiden, wie auch Christus gelitten hat, das Kreuz hoch zu halten und es nicht aus der Hand zu lassen, von wie vielen Gefahren sie sich auch umringt sehen, noch im Leiden eine Schwachheit zu verraten. Deshalb ist ihnen ein so ehrenvolles Amt übertragen »⁴⁸. So hielt sie Jahre lang den Anfeindungen statt. Erst später hinzugezogene Beichtväter der Societas Jesu, insbesondere der später heilig gesprochene Pater Francisco de Borgia, der erst wenige Jahre zuvor auf seine Herzogwürde verzichtet hatte und Jesuit geworden war⁴⁹, billigten sie und erklärten ihre Visionen für echt⁵⁰.

V.

Diese jahrelangen Anfeindungen sind über das Biographische hinaus aufschlußreich und bedeutungsvoll. Zunächst erkennen wir, daß man auch in den Blütezeiten der Mystik den charismatischen Begabungen durchaus skeptisch gegenüberstand. So sehr die Ordensleute des Karmel die Verinnerlichung des Glaubens erstrebten, so dachten sie nie daran, sich in Erlebnisse hineinzusteigern oder gar mystische Erfahrungen künstlich zu züchten. Teresa kennt grundsätzlich nicht jene mystische Technik, die Erlebnisse herbeiführen soll. Dies ist vielmehr der Weg der indischen Mystik, die durch Rauschgift und Äther, durch Meditation, Konzentration und Selbsthypnose ekstatische Zustände und Halluzinationen herbeiführen will⁵¹. Der

⁴⁷ 2. Kor. 11, 13.

⁴⁸ VI, 98.

⁴⁹ O. KARRER, *Der hl. Franz von Borja*, 1921. H. BECKER, *Die Jesuiten. Gestalt und Geschichte des Ordens*, 1951.

⁵⁰ I, 228 f.

⁵¹ J. H. LEUBA, *Die Psychologie der religiösen Mystik*, 1927, S. 7 ff.

christlichen Mystik liegt dies fern. Teresa hat immer wieder die Spontanität ihrer Erfahrungen betont⁵². « Durch eigene Anstrengungen aber können wir in diesen Weinkeller nicht eindringen »⁵³, sagt sie in Auslegung des bekannten Bildes aus dem Canticum Canticorum. Visionen und andere mystischen Erfahrungen sind Widerfahrnis; H. Delacroix nannte sie zutreffend Theopathie⁵⁴. Teresa stand wie viele andere Charismatiker ihren eigenen Erlebnissen zunächst sehr lange Zeit höchst skeptisch gegenüber.

Besonders skeptisch war die Madre Fundadora gegenüber Klosterfrauen, die durch übertriebene Bußwerke entkräftet waren und eine « Art von Besinnungslosigkeit » erlebten. « Diese halten sie für Verzückerung; ich aber nenne es Stumpfsinn, weil es nichts anderes ist Zeitvergeudung und Zerstörung der Gesundheit »⁵⁵. Wenn sich Klosterfrauen mit « Entzückerungen » meldeten, gab sie die Anweisung: « Man schicke sie ins Krankenzimmer! »⁵⁶. Diese eingebildeten « Erfahrungen » sind besonders gefährlich, wenn die Melancholie, die alte Mönchskrankheit, hinzu kommt⁵⁷. Den Oberinnen schärft Teresa ein, die nötige Strenge anzuwenden und die eigene Autorität geltend zu machen⁵⁸. Resolut schrieb sie: « Wenn ich da wäre, würden sich solche außerordentliche Dinge im Kloster nicht ereignen »⁵⁹. Die Unglücklichen sollten zerstreut und mit Klosterämtern reichlich beschäftigt werden, « damit sie keine Zeit haben, ihren Eibildungen nachzugehen »⁶⁰. Die Melancholikerinnen dürfen sich nicht mit ihrem Willen durchsetzen. Henri Joly stellt zu Recht fest, Teresa habe lange vor der modernen Medizin die Melancholie recht erkannt⁶¹; im Umgang mit jenen Frauen, die früher Melancholikerinnen hießen und die man heute Psychopathinnen nennt, hat sie jene Behandlungsmethoden entwickelt, an denen die moderne Psychiatrie festhält.

Ihre seelischen Anfeindungen führten zu seelischen Entdeckungen. Sie wurde sich ihrer visionären Erfahrungen bewußt und verstand es, ihre Erkenntnisse von denen der Nichteide-

⁵² I, 101; I, 144; I, 236 f.; V, 101.

⁵³ V, 93.

⁵⁴ H. DELACROIX, *Les grands mystiques chrétiens*, 1938.

⁵⁵ V, 82 f.

⁵⁶ II, 86.

⁵⁷ II, 56.

⁵⁸ II, 66.

⁵⁹ Brief an Maria von Joseph vom. 4.6.1578.

⁶⁰ XI, 70.

⁶¹ H. JOLY, *Psychologie des Saints*, 1929.

tiker abzugrenzen und sie ebenso mutig wie klug zu verteidigen. « Es ist ein Irrtum, wenn wir meinen, nach Verlauf von Jahren das zu verstehen, was durchaus nur durch Erfahrung gewonnen werden kann. Darum irren viele, die die Geister verstehen wollen, ohne selbst im Geistesleben erfahren zu sein. Ich sage nicht, daß ein Gelehrter, der diese Erfahrungen nicht besitzt, solche, die sie besitzen, nicht leiten können. Wenn er in äußeren und inneren Dingen, die innerhalb der Grenzen des Natürlichen liegen, die Vernunft, und in übernatürlichen Dingen die Heilige Schrift zu Rate zieht, so wird er dazu wohl im Stande sein. Im übrigen aber quäle er sich nicht und schmeichle sich auch nicht. Dinge zu verstehen, die er nicht versteht, und ängstige nicht die Seelen; denn diese leitet schon ein anderer, höherer Herr, so daß sie nicht ohne Oberen sind. Er wundere sich nicht über Dinge, die da vorkommen, und halte sie nicht für unmöglich: denn dem Herrn ist alles möglich. Er bemühe sich, stark zu sein im Glauben und sich zu demütigen, wenn der Herr einem alten Weiblein in dieser Wissenschaft vielleicht mehr Erkenntnis verleiht als ihm, wie hochgelehrt er auch sei »⁶².

In Konfrontation mit dem sie umgebenden Mißverständnis gelangte sie zu der fundamentalen Erkenntnis, die Echtheit mystischer Erfahrungen erweise sich an den Wirkungen im Herzen des Menschen. Dabei weiß sie genau zu differenzieren. Eingeübte Erlebnisse können der Seele an sich nicht schaden⁶³; sie verleihen weder « Gewißheit, noch Friede, noch innere Freude »⁶⁴. Man kann sie vor allem daran erkennen, daß der Mensch willkürlich das Geschaute oder Gehörte verändern kann⁶⁵. Halluzinatorische Schauungen machen stolz, verleihen ein falsches Selbstgefühl⁶⁶ und machen das Herz unruhig⁶⁷. Auf die damals weit verbreitete Furcht vor Betrügereien arglistiger Illuminaten geht sie nicht ausführlich ein; immerhin erwähnt sie mit Abscheu die Klarissin Magdalena de la Cruz⁶⁸, die sogar die Kaiserin Isabella, den Großinquisitor Alonso Manrique und den Franziskanergeneral Quinones täuschte, bis man sie als Betrügerin entlarvte⁶⁹. Beruhen die Erfahrungen auf Gott, so hinter-

⁶² I, 239 f.

⁶³ V, 178.

⁶⁴ V, 136.

⁶⁵ I, 233.

⁶⁶ VI, 196 f.

⁶⁷ I, 237.

⁶⁸ I, 182; 216.

⁶⁹ B. LLORCA, *Die spanische Inquisition und die Alumbrados*, 1934, S. 41 ff.; R. HOORNAERT, a. a. O., S. 45 f.

lassen sie « außerordentliche Wirkungen ⁷⁰; der Mensch erfährt die Macht Gottes, wird seines eigenen Unwertes bewußt und entschließt sich zu einem neuen Leben. Die Furcht vor bösen Geistern ist dahin ⁷¹, Friede und Gewißheit ziehen im Herzen ein; der Mensch hat Mut und Kraft, « um Gottes Willen alles zu verlassen » ⁷² und die Gültigkeit seiner Erfahrungen gegen jedermann zu verteidigen ⁷³. Was moderne Psychologie erkannt hat, wußte bereits Teresa aus eigenen Erfahrungen zu beschreiben: psychische Erfahrungen werden Tatsachen.

Der erhabene Wert ihrer Schriften besteht nicht zuletzt darin, daß sie beschreibt und analysiert, was sie erfahren hat und keineswegs ein System der mystischen Theologie entwerfen will. Die Mystik hat schon Jahrhunderte vor der modernen Naturwissenschaft der Erfahrung (experimentum) den Vorrang gegenüber der bloßen Theorie und der gedanklichen Deduktion gegeben. Erst jene Theologen, die selber keine Erlebnisse hatten, suchten dann die verschiedenen charismatischen Gaben in ein System zu bringen, das heute noch die Vorstellungen vieler Menschen bestimmt. So meint man häufig, im ekstatischen Zustand würden die Mystiker wundersame Gesichter erblicken und fremde Stimmen vernehmen ⁷⁴. Teresa erlebte und betonte das Gegenteil: « Man muß nämlich wissen, daß man meines Erachtens Erscheinungen nicht sieht und göttliche Ansprachen nicht vernimmt in der Zeit, in der die Seele in der Verückung selbst mit Gott vereinigt ist; denn in dieser Zeit verlieren sich alle Lebenskräfte gänzlich, und man kann weder sehen, noch hören, noch verstehen » ⁷⁵. Teresa unterscheidet klar zwischen dem vorekstatischen, dem eigentlich ekstatischen und dem nach-ekstatischen Zustand.

So führten eigene Zweifel und Anfeindungen Teresa dazu, sich mit dem auseinanderzusetzen, was sie erfahren hatte. Dabei wurde sie sich nicht nur über bestimmte psychologische Phänomene klar, sondern entdeckte neue seelische Kräfte; diese erkennen, bedeutet zugleich, sie in Tätigkeit zu setzen und wir-

⁷⁰ I, 183.

⁷¹ I, 243.

⁷² I, 231.

⁷³ I, 254.

⁷⁴ In einer Seitenkapelle der Kirche S. Maria della Vittoria steht Berninis bekannte Marmorplastik « Die Verückung der hl. Teresa ». In eindringlicher Weise ist Schmerz und Wonne der Heiligen wiedergegeben, an deren Seite ein Engel steht, der sich anschickt, ihr Herz mit einem Wurfspieß zu durchbohren (vgl. I, 280 ff.; V, 193).

derung widerspricht schon der lange Zeitraum zwischen der inneren Wandlung und dem Beginn des Reformwerks. Zudem betont sie selber, in jener Zeit steigerte sich ihr Überdruß an dem weltförmigen Leben im Kloster Encarnación sowie das Bewußtsein, ihre Schuld Gott gegenüber zu sühnen⁷⁹. Reue ist etwas anderes als moralisches Schuldgefühl. Schon Graft Keyserling erkannte, christliche Demut dürfe nicht mit dem Minderwertigkeitsgefühl der Moderne, die den Glauben verloren hat, verwechselt werden. Echte Demut ist existenzieller religiöser Dienstwille. « Wir erkennen, wie wir selbst gar nichts sind und wie Gott allein alles ist »⁸⁰. Demut ist die andere Seite des Bewußtseins der Erwählung. Der Demütige weiß sich als ein Werkzeug Gottes und handelt in dessen Auftrag⁸¹.

Teresa bekräftigt mit ihren Worten, was E. Underhill in Abwehr der Identitätsmystik hervorgehoben hat und was bei einer oberflächlichen Betrachtung der Mystik oft übersehen wird, daß selbst bei der innigen Vereinigung mit Gott nicht die Verschmelzung Gottes und der Seele stattfindet⁸², sondern daß vielmehr Gott als der Allmächtige immer das Gegenüber des Menschen ist. Teresa nennt ihn gern den « Herrn », die « heilige Majestät », der sich die Seele nur in Demut nähern kann. Die oft verdächtige « Vereinigung » ist bei der spanischen Heiligen und den christlichen Mystikern nicht ein « Erlebnis », sondern ein auf Richard von St. Victor und Bernhard von Clairvaux zurückreichender Terminus⁸³, der die Beanspruchung des Menschen bildhaft ausdrücken will.

Nachdem Teresa erwogen hatte, ob sie sich in ein strengeres Kloster in Frankreich oder Flandern zurückziehen sollte, begegnete ihr in Francisco de Alcántara, der einen strengeren Zweig des Franziskanerordens geschaffen hatte, das Idealbild der Heiligung in « außerordentlicher Armut und Abtötung »⁸⁴. Die Idee nun, selber ein Kloster zu gründen, wurde ihr nicht durch diesen Franziskaner, sondern durch ein Gespräch mit einigen Nonnen im Kloster Encarnación nahe gebracht⁸⁵. Wer den

⁷⁸ I, 242.

⁷⁹ I, 294; vgl. V, 129.

⁸⁰ VI, 170.

⁸¹ H. DELACROIX, a. a. O. S 55.

⁸² E. UNDERHILL, *Mysticism*, dt. Ausgabe 1928.

⁸³ A. STOLZ, *Theologie der Mystik*, 1936; E. UNDERHILL, a. a. O., S. 183; D. C. BUTLER, *Western Mysticism*, S. 161; A. NYGREN, *Eros und Agape*, Bd. II, 1937, S. 433 ff.

⁸⁴ I, 258 f.

⁸⁵ I, 315.

entscheidenden Anstoß gab, ist nicht leicht auszumachen. Bedeutsamer ist, daß der Wille zur Tat und damit zur entscheidenden Lebenswende nicht durch eine Vision hervorgerufen wurde. Insofern gleicht der zweite Wendepunkt in ihrem Leben in erstaunlicher Weise dem ersten, als sie auch damals keine mystische Erfahrung im engeren Sinne des Wortes erlebte. War der Entschluß zum Reformwerk nicht durch eine Vision oder Audition hervorgerufen, so wurde er doch hinterher bestätigt. « Als ich nun eines Tages kommuniziert hatte, gebot mir der Herr ernstlich, mit allen Kräften diese Angelegenheit zu betreiben »⁸⁶. Diese nachträgliche Audition war insofern innerlich notwendig, als sie eben als Eidetikerin charismatisch geführt wurde. Nichteidetiker werden auf dem Wege des Erkennens vor ihre Aufgaben gestellt. Daß sich die göttliche Führung verschieden äußert, beim Eidetiker in Form von Visionen, beim Nichteidetiker in der Gestalt gedanklicher Entwicklung, bleibt ein Geheimnis, das zu achten ist. Weil Nichteidetiker Visionen nicht kennen, haben sie doch nicht das Recht, derartige Erfahrungen als Illusionen oder Halluzinationen abzutun. Menschen werden auf verschiedene Weise geführt. Wesentlich ist nicht die Art, sondern die Wirklichkeit, daß sie geführt werden, sowie Bereitschaft und Glauben, das Gebotene zu tun.

Neugeboren schmachtete Teresa « vor Verlangen, sich in den Kampf zu stürzen »⁸⁷. Die Schwierigkeiten, die sich der Neugründung entgegenstellten, bis schließlich nach zwei Jahren im Kloster San José am 24. August 1562 die erste Messe gelesen werden konnte, brauchen hier nicht wiedergegeben zu werden. Wichtiger ist die Erfüllung der Mystik durch die Tat. Man meint oft, Mystik und Askese, beschauliches und aktives Leben als Gegensätze bewerten zu sollen. Diese Unterscheidung von beschaulichem und tätigem Leben ist alt, reicht auf altkirchliche Tradition zurück. Jedoch erkannten schon Augustinus und Gregor der Große, Thomas von Aquin, Bernhard von Clairvaux und die *devotio moderna* das « vollkommene Leben » in der Verbindung von Gottesschau und Tat. In Anlehnung an die bekannte biblische Geschichte wurde von der Vereinigung von Maria und Martha gesprochen. Teresa griff dieses Bild auf; das Herz müsse sich mit Gott vereinen, während die « anderen Kräfte des Menschen, der Verstand und das Gedächtnis, Gott den Dienst der Martha

⁸⁶ I, 316.

⁸⁷ I, 331.

erweisen »⁸⁸. Teresa wußte sehr wohl, ebenso wie Johanna von Orléans und Katharina von Siena, die beiden « großen Politikerrinnen der Mystik », in ihrem aktiven Leben ihren scharfen Verstand und ihr erstaunliches Gedächtnis einzusetzen. Das *sacrificium intellectus* ist durchaus nicht ein Wesenszug der Mystik schlechthin, wie man mitunter meinte. Wer in der Welt handelt, muß all seine Kräfte einsetzen.

Man kann im Leben Teresas von einer doppelten Lebenswende sprechen; die erste bestand in der Hinwendung zu Gott, die zweite in der Hinwendung zu den Menschen, zur Welt. Beide sind insofern eins, als die zweite Kehre innerlich auf der ersten aufbaut. Teresa hat beide mit Ernst ergriffen und in Selbstüberwindung vollzogen. Es sind wohl verschiedene Wege, die beschritten werden, aber es ist das gleiche Herz, der gleiche Glaube, der die Entscheidung fällt. In sinnentsprechender Weise ist eine doppelte Lebenswende im Leben vieler Männer und Frauen der Kirchengeschichte zu konstatieren. Es möge auch nicht übersehen werden, daß Aktivität und Passivität nur dann, wenn sie als menschliche Verhaltensweisen begriffen und beurteilt werden, als Gegensätze, als polare Einstellungen zur Umwelt erscheinen. Vom Glauben an Gott her gesehen, sind die passive Kontemplation über Gottes Geheimnis und Offenbarung sowie das Ergreifen seines Willens die Wurzel der Aktivität. Begnadung ist Berufung zur Tat. Wichtig ist jedenfalls, daß weder die erste noch die zweite Wende im Leben Teresas unmittelbar durch eine Vision herbeigeführt wurde.

Zur Charakterisierung ihrer Mystik ist fernerhin hervorzuheben, daß sie keine Offenbarungsvisionen kannte, die bei den Illuminaten unter den Alumbrados eine hervorragende Rolle spielten; diese meinten, ihnen seien durch innere Erleuchtung neue Erkenntnisse geschenkt worden, die dann den Konflikt mit der Inquisition herbeiführten. Bei Teresa hatten die Visionen eine ganz anderen theologischen Stellenwert. Offenbarung war für sie allein das Wort Gottes und die kirchliche Lehre⁸⁹. Davon wollte sie nicht im geringsten abweichen. « Nach meiner Einsicht und Erfahrung darf man nur dann glauben, daß eine Offenbarung von Gott komme, wenn sie mit der Heiligen Schrift übereinstimmt; wiche sie aber auch nur im mindesten davon ab, so würde ich unvergleichlich fester glauben, sie komme vom Teufel, als ich jetzt glaube, daß die mir geschenkten Offenba-

⁸⁸ VI, 158.

⁸⁹ I, 320.

rungen von Gott sind »⁹⁰. Es war sicherlich nicht nur Klugheit oder gar Furcht vor der Inquisition, die sie bestimmten, ihre völlige Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift und den Lehren der Kirche hervorzuheben⁹¹, vielmehr erkennen wir an der Abgrenzung den geistigen und geistlichen Ort ihrer mystischen Erfahrungen. Das oft untersuchte Problem nach der Relation zwischen der allgemeinen Offenbarung Gottes in seinem Wort und den privaten Offenbarungen⁹² stellte sich ihr überhaupt nicht. Das hängt damit zusammen, daß sie, der die « erforderliche [Wissenschaft fehle », wie sie oft betonte⁹³, kein System der mystischen Theologie entwerfen, sondern ihre Widerfahrnisse darlegen wollte. Ihre mystischen Erfahrungen enthüllten ihr eben nicht etwas über das Sein Gottes, sondern über ihr eigenes Sein; sie bereicherten nicht ihren Glauben durch neue Offenbarungen, sondern befestigten ihren kirchlichen Glauben. Es ging ihr darum, angenommen zu sein und als ein Werkzeug Gottes zu handeln.

Der große Schritt in die Weite wurde vom Ordensgeneral Juan Bautista Rubeo erschlossen, der ihr 1567 Vollmachten zur Gründung weiterer Klöster erteilte⁹⁴. Sie sollte auch die einzige Frau in der Kirchengeschichte sein, die Männerklöster errichtet hatte. In rascher Folge wurden Jahr für Jahr ein oder zwei Klöster gegründet. Immer mußte sie selbst unterwegs sein, um die notwendigen Verhandlungen zu führen und Widerstände zu beseitigen. So reiste sie, die das 50. Lebensjahr längst überschritten hatte, in einem Planwagen oder auf einem Maultier reitend fast 15 Jahre lang kreuz und quer durch Spanien. Die Beschwerden waren enorm; Teresa berichtet darüber ausführlich in ihren Briefen. Bald verirrte man sich in der einsamen Sierra Morena und bald trieb man auf einem losgerissenen Floß den Guadalquivir hinunter, bald brach die Achse des Wagens und bald hatte man nichts zu essen, bald geriet man in einen Schneesturm und bald war man am Verdursten, bald stand man vor den Degen wilder Banditen und bald wurde man in Spelunken von angetrunkenen Landstreichern belästigt, bald wollten die Maultiertreiber nicht weiter ziehen und bald widersetzten sich Städte und kirchliche Obere der Neugründung. Durch

⁹⁰ I, 239.

⁹¹ V, 17; VI, 18.

⁹² R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Des Christen Weg zu Gott*, Bd. II, 1955, S. 1020; A. MAGER, *Mystik als seelische Wirklichkeit*, 1946, S. 40.

⁹³ I, 136.

⁹⁴ II, 26 f.; 219; 395 f.

diese Beschwerden ließ sie sich aber keineswegs abhalten; ihrer Aktivität, ihrer Klugheit und ihrer richtigen Selbsteinschätzung widersprach es, etwa andere mit diesen Fahrten zu betrauen. Sie behielt die Leitung und Ordnung der Klöster in der Hand; und wenn sie etwa später, als der harte Kampf um die Existenz der Unbeschuhten auf dem Höhepunkt war, selber nicht aktiv wirken konnte, da sie das Kloster von Toledo nicht verlassen sollte, so zeigte es sich zumeist, daß die Beauftragten versagten, die Klugen wußten oft keinen Rat, die Umsichtigen verloren die Übersicht und die Entschlossen ihren Mut. Nur sie war es, die den Kopf oben behielt. Die große Sache der Reform des Karmeliterordens wurde erst gerettet, als Teresa wieder eingriff und an König Philipp II. appellierte⁹⁵. Auch in diesen Aktionen war sie die Bannerträgerin, deren Standhaftigkeit den Sieg errang.

In diesen Kämpfen zeigte sie ihre Überlegenheit, und zwar nicht nur ihrer Person, sondern auch der Sache, um die es ging. Gewiß wußte sie durch ihre Klugheit und ihren Charme die maßgeblichen Männer, die ihr anfangs ablehnend oder gar feindlich gegenüberstanden, für ihre Sache zu gewinnen. Aber man darf bei ihren oft erstaunlichen Erfolgen nicht übersehen, daß die Männer sich nicht nur von ihrer persönlichen Lauterkeit, sondern noch stärker von der Sache, um die es ging, überzeugen ließen, indem sie Teresas Schriften eingehend prüften, die von ihr gegründeten Klöster visitierten und durch die dort herrschende Lebensführung beeindruckt wurden. Im Grunde ist es also zweierlei, was zur Selbstbehauptung der Mystik geführt hat; einerseits die ganz eigenartige Persönlichkeit Teresas, andererseits die Aktivität, die sie entfaltete und die sich ebenso in ihrer unermüdlichen Reisetätigkeit, in ihren Klostergründungen, ihrer umfangreichen Korrespondenz und in den Verhandlungen mit kirchlichen und weltlichen Oberen widerspiegelt.

VII.

Hinzu kam noch ein weiteres, was zwar nicht zur Überwindung der Schwierigkeiten beitrug, aber doch zur Ausbreitung der teresianischen Mystik von entscheidender Bedeutung war: das sind ihre Schriften. Teresa gehört zu den wenigen Heiligen, die ein umfangreiches Schrifttum hinterlassen haben, das sowohl

⁹⁵ III, 572 ff.

nach seiner Form wie nach seinem Inhalt als klassisch zu bewerten ist. Zwar hat sie ihre « Vida » sowie ihr reifstes Werk « Castillo Interior », « Die Seelenburg », auf Geheiß ihrer Oberen geschrieben, doch stellen diese Bände etwas Eigenartiges und Unerreichtes dar. Wir schauen wie durch einen Kristall in die Entwicklung einer Seele, die sich über die mystischen Erfahrungen wie über die eigene innere Entfaltung klar werden will. Diese Schilderung ist weder aus einem selbstgefälligen oder imponieren wollenden Interesse an der eigenen Person, noch aus dem Bedürfnis, sich entschuldigen oder andere belasten zu wollen, geboren, sondern ist aus dem Bemühen entstanden, Gottes Handeln an ihr und ihren Weg zu Gott aufzuweisen und zu deuten.

Zwar setzten in Spanien der Index des Fernando de Valdés und die folgenden Indices der reichen Flut mystischer Schriften einen Damm entgegen⁹⁶. Doch wurden ihre Werke sehr bald ins Lateinische, der allgemeinen Gelehrtensprache übersetzt und in ganz Europa gelesen; besonders stark wirkte sie nach Frankreich hinein, so daß Bremond die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts als die Zeit der « Invasion der Mystik » charakterisierte⁹⁷. Die Schriftsteller von Port Royal gaben bemerkenswert gute Übersetzungen spanischer Mystiker heraus; selbst Voltaire bekundete seine Hochachtung vor der Klosterfrau aus Avila⁹⁸. In Deutschland lassen sich im 17. Jahrhundert über 350 Ausgaben mystisch-asketischer Schriften spanischen Ursprungs nachweisen⁹⁹.

Bischof J. M. Sailer machte seine Zeitgenossen in Auseinandersetzung mit der Aufklärung auf die große Heilige aufmerksam¹⁰⁰. Dem deutschen Protestantismus wurde die spanische Mystik durch P. Poiret¹⁰¹, G. Arnold¹⁰² und A. H. Francke¹⁰³ ver-

⁹⁶ H. REUSCH, *Der Index der verbotenen Bücher*, 1883, S. 584 ff.

⁹⁷ H. BREMOND, a. a. O., Bd. II; vgl. BRUNO DE J.-M., *La belle Acarie*, 1942; M. HENRY-COUANNIER, *St. François de Sales*, 1955.

⁹⁸ A. VERMEYLEN, *Sainte Thérèse en France au 17. siècle*, 1958.

⁹⁹ H. TIEMANN, *Das spanische Schrifttum in Deutschland von der Renaissance bis zur Romantik*, 1936, L. S. 80; A. SCHNEIDER, *Spaniens Anteil an der deutschen Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts*, 1968; W. STAMMLER, a. a. O., S. 473 f.

¹⁰⁰ C. A. WILKENS, *Zur Geschichte der spanischen Mystik*, Z. wiss. Theol. 1862.

¹⁰¹ M. WIESER, *Peter Poiret. Der Vater der romanischen Mystik in Deutschland*, 1930; E. SCHERING, *Glaube und Geschichte bei P. Poiret*, 1954.

¹⁰² E. SEEBERG, *Gottfried Arnold, Die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit*, 1923; H. DÖRRIES, *Geist und Geschichte bei Gottfried Arnold*, 1963.

¹⁰³ H. STRAHL, A. H. FRANCKE, 1939; E. BEYREUTHER, A. H. FRANCKE, 1961.

mittelt. Gelehrte wie G. W. Leibniz, der versicherte, dem Castillo interior die Konzeption seiner Monadologie zu verdanken¹⁰⁴ studierten ihre Werke. Anthropologie und Persönlichkeitsideal von Pietismus, Klassik und Idealismus sind von ihren Gedanken geprägt¹⁰⁵. Ihre Schriften wurden vor allem seit den Übersetzungen von G. Tersteegen und Matthias Claudius in weiten Kreisen zur Andacht und Erbauung gelesen. Die Erfahrungen, die Teresa schildert, wurden den Lesern Wegzeichen auf dem Pfad der Verinnerlichung, Hilfen, sich mit den Widerwärtigkeiten ihres Lebens zurecht zu finden und ihr wahres Ich zu entdecken. Anderen zum wahren Selbstverständnis zu verhelfen, ist wohl einer der wichtigsten Diensten, die ein Mensch dem anderen erweisen kann.

Hinzu trat bei Teresa, ebenso wie bei anderen Verfassern bedeutender Autobiographien, eine weitere Legitimation und Bedeutung; sie waren wirkliche Persönlichkeiten die bereits durch ihr Leben und Wirken hohe Anerkennung besaßen. Die Wahrheit ihrer Schriften wirkt deshalb so überzeugend, weil man wußte und weiß, wer sie war und was sie vollbracht hatte. So ist es nicht verwunderlich, daß ihre Werke gerade in jenen geistigen Krisenzeiten wirksam wurden, in denen der Mensch genötigt war, sich ernsthaft auf sich selbst, auf seine Bestimmung, auf seine göttliche Berufung zu besinnen und das Notwendige zu tun. Teresas Aufruf zur Verinnerlichung und zur Bewährung des Glaubens durch die Tat will in der Gegenwart neu vernommen und verwirklicht werden.

PROF. DR. ERNST A. SCHERING
Universität Giessen

¹⁰⁴ G. HUBER, *Leibniz*, 1951, s. 102; D. MAHNKE, *Unendliche Sphäre und Ailmitelpunkt*. Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mystik, 1937; E. SCHERING, *Leibniz und die Versöhnung der Konfessionen*, 1966.

¹⁰⁵ M. V. WALDBERG, a. a. O.