

GEISTERFAHRUNG ALS GRUNDERFAHRUNG CHRISTLICHER EXISTENZ BEI TERESA VON AVILA

SUMMARIUM. - Doctrina S. Teresiae abulensis super praesentiam Spiritus Sancti in vita christiana argumentum est quod fundamentalem significantiam in theologia gratiae habet. In praesenti articulo, bibliografica notitia praemissa, Divini Paracliti experientia supernaturalis et mystica S. Teresiae demonstratur, atque doctrinalis eiusdem intima compago brevi compendio describitur: indirecte, velut experientia tertiae Divinae Personae in sinu Trinitatis, directe, velut functio Spiritus Sancti in qualitate mediatoris inter Deum et hominem. Unde patet maximum momentum quod, in vita atque doctrina spirituali S. Teresiae, actioni divini Paracliti in ascensione animae ad Deum tribuendum est.

Man kann die mystische Erfahrung der hl. Teresa von Avila in eine Frühzeit, in der eine ausgesprochene Christuserfahrung vorherrscht, und in eine Reifezeit einteilen, die vorwiegend durch eine Dreifaltigkeitserfahrung charakterisiert wird. Der Übergang wird in der Erkenntnis des Christus- und Gott-erfüllten « Ichs » vollzogen: die menschliche Seele als Stätte trinitarischer Gegenwart. Dieses Bewußtsein, durch die Selbstmitteilung Gottes in der Liebe des Geistes in das Geheimnis des dreifaltigen Lebens eingebettet zu sein, dürfte ohne Zweifel für Teresa die tragende Grundlage ihres christlichen Selbstverständnisses und zugleich der zentrale und fruchtbarste Ausdruck ihrer theologischen Mystik¹ gewesen sein.

Teresa deutet die Glaubenswahrheit des dreipersönlichen Gottes von der eigenen, im Geist gewirkten Erfahrung her, wobei sie sich für deren theologische Darstellung Bilder und Vergleiche wählt, die sowohl ihrer mystischen Erfahrung entspringen wie auch deren tra-

¹ « La idea teológica más profunda en la mente de Santa Teresa de Jesús fue la idea de Dios uno y trino » (EULOGIO DE SAN JUAN DE LA CRUZ, *Principios teológicos fundamentales en la doctrina teresiana*, in: *Revista de Espiritualidad* 87-89 (1963), S. 526.

ditionellen, oft symbolischen Ausdruck aufnehmen. Jedoch die vorwiegend affekt-beetonte Struktur ihres mystischen Erlebens und Denkens bewirkt, daß sie zu keinen abstrakten Reflexionen vordringt. Ihre wenigen theologischen Aussagen über das Trinitätsmysterium reduzieren sich auf immanente Auffassungen. Wenn sie über die innertrinitarischen Beziehungen spricht, so geschieht das im Bewußtsein, darin einbezogen zu sein, weil sie die Selbstmitteilung Gottes als Vater, Sohn und Hl. Geist so erfahren hat. Darum kann sie sagen, daß bei deren mystischen Schau « eine Mitteilung der drei Personen geschieht », die durch ihr Kommen sich « wahrheitsgetreu » (por cierta manera de representación de la verdad) — also nicht bildhaft — « erkennen » lassen, indem sie den menschlichen Geist, der in Liebe aufflammt, in ihr trinitarisches Sein hereinholen und an ihren gegenseitigen Beziehungen teilnehmen lassen. Dies ereignet sich im Tiefinnersten der Seele — « en lo muy muy interior de su alma » —, als ständige Gegenwart aufgrund einer Erfahrungserkenntnis, die Teresa als ein Leben in « göttlicher Gesellschaft » empfindet (7M 1, 7-8) ².

Die ganze Tiefe dieses Geschehens wurde Teresa im Licht des Hl. Geistes bewußt. Das « Kommen » des dreifaltigen Gottes in die liebende Seele, dieses Sich-Selbst-Mitteilen Gottes als Liebe, das zugleich als offenstehende Liebe des Menschen die Aufnahme seiner Mitteilung bewirkt, ist Gottes eigenster Seinsvollzug, ein Vorgang, der nichts anderes ist als der Hervorgang des göttlichen Pneuma. In ihm, als innertrinitarische Person erfaßt, erkannte sie den Mittler oder das Band der Liebe zwischen Gott und Mensch, und in ihm erfuhr sie auch die bewegende Kraft der Selbstmitteilung Gottes an den Menschen, die zur Begegnung führt und mit dem trinitarischen Sein und Leben Gottes verbindet.

² Für die Schriften der hl. Teresa von Avila benütze ich die Ausgabe: EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS — OTGER STEGGINK, *Santa Teresa de Jesus, Obras completas*, BAC, Madrid, 1962 und verwende für die einzelnen Zitate die dort auf S. 1135 angegebenen Siglen: CC = *Cuentas de Conciencia* (Gewissensberichte); in anderen Ausgaben auch mit R = *Relaciones* bezeichnet. CE = *Camino de perfección de El Escorial* (Weg der Vollkommenheit nach dem Ms des El Escorial). CV = *Camino de perfección* (Weg der Vollkommenheit nach dem Ms von Valladolid). Cta = *Carta* (Brief). E = *Exclamaciones* (Ausrufe, auch Rufe der Seele zu Gott genannt). F = *Fundaciones* (Gründungen). M = *Moradas del castillo interior* (Seelenburg). MC = *Meditaciones sobre los Cantares* (Betrachtungen zum Hohenlied, auch als Gedanken über die Liebe Gottes bezeichnet). P = *Poesias* (Gedichte). V = *Vida* (Leben).

Zur Konfrontation der Texte habe ich teilweise die Ausgabe von TOMÁS DE LA CRUZ, *Santa Teresa de Jesús, Obras*, Burgos 1971 herangezogen. Für die *Seelenburg* die dtsh. Übersetzung von FRITZ VOGELSSANG, *Die innere Burg*, Stuttgart 1966.

Das erklärt, warum die Heilige besonders in den Jahren der Reife sich immer wieder bemühte, sich der Wirkweise des Hl. Geistes von innen her zu öffnen. Ihre Überzeugung, daß der Hl. Geist nicht so sehr als eine « für sich » zu erfassende Wirklichkeit, sondern als eine « in ihr die Vollendung bewirkende » erfahrbar ist, hat wohl dazu beigetragen, daß es nur sehr wenige Pheumaphanien in ihrem Leben gibt, jedenfalls im Vergleich zu den Erscheinungen Christi, und daß diese heilsgeschichtliche Bedeutung haben. Wichtig für die Geisterfahrung der Heiligen sind darum nicht so sehr die mystischen Phänomene als solche, sondern ihre Deutung als Gnadenprinzipien und die von ihnen ausgehende Dynamik, aus der sich jeweils eine neue Sicht der Dinge für Teresa ergab.

I. THEMATISCHE ANSÄTZE

1. Bereits *P. Silverio de S. Teresa* hatte die Bedeutung des Hl. Geistes im Leben der Heiligen von Avila klar erkannt. Wenn auch nur kurz, so bemerkt er doch zutreffend, daß « die Betrachtung der erhabenen Sendung des Hl. Geistes in der Kirche und auf dem Heiligungsweg der Seelen, sein unvergleichliches Hervorgehen als Liebe des Vaters und des Sohnes, sowie jener Seiten des Evangeliums, die sich auf die Taufe Christi und vor allem auf das Pfingstfest beziehen, die Heilige in ein Meer unbeschreiblicher Wonne untertauchen ließ. Pfingsten war eines ihrer bevorzugten Feste, und mehrmals verbrachte sie es in fortwährender Liebeserhebung. Wenn sich auch über ihrem Haupt keine Feuerzungen zeigten, wie bei den Aposteln und den im Abendmahlssaal versammelten Jüngern, so kann man dennoch ruhig behaupten, daß sich im Herzen Teresas ähnliche Wirkungen bemerkbar machten »³. Dies waren vor allem die reichen Gaben und Charismen, die ihr Reformwerk begleiteten.

³ « La sublime misión que se le atribuye en la Iglesia y en la santificación de las almas, su inefable procesión por amor del Padre y del Hijo, las páginas evangélicas referentes al bautismo de Jesús, y, sobre todo, a la Pentecostés, sumían en un mar de delicias indecibles a la Santa. Su fiesta era una de las más regaladas, y muchas veces la pasó en amoroso y continuado deliquio. Si sobre su cabeza no llamearon lenguas de fuego como sobre los Apóstoles y demás discípulos de Jesús reunidos en el Cenáculo, no será irrespetuoso el afirmar que el corazón de Teresa sintió en estas festividades del divino Parecieto efectos semejantes [...] Muy devota fué del Espíritu Santo la Reformadora del Carmen, y bien se lo pagó haciendo de su corazón depósito riquísimo de sus mejores dones y carismas, con una prodigalidad verdaderamente divina » (SILVERIO DE SANTA TERESA, *Historia del Carmen Descalzo en España, Portugal y América*, t. II, Burgos 1935, 435-436).

Der wichtigste und ausführlichste Beitrag zum Thema ist ein Artikel von JOSEPH BAUDRY, *La place du Saint-Esprit dans la spiritualité de Thérèse d'Avila*⁴. Der Verfasser versucht die Frage zu beantworten: « dans quelle mesure Thérèse a-t-elle été « consciente » de rôle primordial de l'Esprit dans sa vie? »⁵. Er bemüht sich, trotz « ungenügender quantitativer und statistischer Kriterien [...] die grundlegende Bedeutung sowohl der Person wie der Wirksamkeit des Hl. Geistes in der teresianischen Spiritualität » herauszuarbeiten⁶.

Der erste Teil seiner Ausführungen, der der *Person* gewidmet ist, enthält genaue Untersuchungen der mystischen Gnaden, vor allem der Pneumaphanien, die Teresa in direkte Verbindung mit dem Hl. Geist gebracht haben. Er kommt dabei zum Ergebnis, daß die Heilige kraft der von ihr selbst beschriebenen Geisterfahrungen (Visionen, innere Erleuchtungen, « physische » Einwirkungen) zu einer « connaissance vivante et personnelle du Saint-Esprit » gelangt ist, besonders seit dem Augenblick « ou elle se voit plongée de façon presque permanente dans l'abîme du mystère trinitaire »⁷. Er schließt daraus, daß die mystischen Erfahrungen des dreifaltigen Gottes eine wesentliche Bereicherung ihres Geist-Begriffes bedeuten, auch wenn es ihr schwer fällt in Worte zu kleiden, wie sie die innertrinitarische Sendung der dritten göttlichen Person « versteht ». Dennoch scheint sie deutlich (nettement) die Relation erfaßt zu haben, « qui existe entre l'Esprit-Saint et l'amour, essence même de ce mystère »⁸. Als Beweis zitiert er E 7, wo die Heilige von der Liebesglut (inflamación) spricht, die den Hl. Geist mit dem Vater und dem Sohn verbindet, und wo sie auch feststellt, daß keine der Personen sich dieser Liebe entziehen kann.

Nach Herausarbeitung dieses wichtigen Ansatzpunktes dringt Baudry im zweiten Teil seiner Arbeit zur *Wirksamkeit* des Hl. Geistes vor. Teresa hat die Fortschritte im inneren Leben ganz diesem Wirken zugeschrieben: « la Sainte comprend sa vie « spirituelle » comme étant le fruit en elle de l'action de l'Esprit-Saint »⁹. Er zeigt auf, in welchem Maß sie sich der Wirksamkeit des Geistes anvertraut hat und sich deren bewußt wurde (objektiver Aspekt: Schrift und Kirche; subjektiver Aspekt: gnadenerweise, persönliche Heiligung, spirituelle Vollendung in der Liebe), woraus folgt, daß ohne Zweifel der

⁴ in: *Carmen* (Avrillé 1975) n. 23, 59-82.

⁵ S. 59.

⁶ S. 60.

⁷ S. 68.

⁸ S. 65.

⁹ S. 68.

Hl. Geist die « Quelle ihres gesamten mystischen und charismatischen Lebens » gewesen ist. Nur ihre tiefgreifende Erfahrung der « Einheit von Natur und Wirken im Schoß der Trinität » habe sie daran gehindert, « de réserver de manière trop rigide à la seule Personne du Saint-Esprit l'oeuvre de la sanctification humaine »¹⁰.

Dieselben Ergebnisse finden sich im Aufsatz von GODFRIED VANDENHENDE, *De Heilige Geest in het leven van Teresia van Avila (1515-1582)*¹¹. Mit Baudry, dem er fast wörtlich folgt, beleuchtet er die pneumatischen Gnaden und Erfahrungen der Heiligen, zeigt ihre religiösen Haltungen auf (in Bezug auf liturgische und persönliche Frömmigkeit) und vertieft sich in den « historischen Aspekt » ihrer Geisterfahrung (Schöpfung, Menschwerdung, Schrift, Kirche) sowie in deren « persönlichen Aspekt » (Heiligung, Charismen).

Die Ausführungen Baudrys liegen ebenfalls einem Aufsatz von EULOGIO PACHO zugrunde, der sich mit der « *Pneumatischen Mystik in der Tradition* »¹² beschäftigt und einige Seiten der Geisterfahrung der hl. Teresa widmet. Er benützt sie als Exemplifikation der die Mystiker charakterisierenden Haltung, den Hl. Geist um besonderen Beistand zu bitten, um innere Erfahrungen zum Ausdruck zu bringen (vgl. 4M 1, 1), und betont gleichzeitig, daß sie kraft der « Sicherheit, die mit der pneumatischen Inspiration verbunden ist, auch die Fähigkeit besitzen, diese tatsächlich in theologisch fundierte Worte und Bilder zu kleiden »¹³. Selbstverständlich handelt es sich um Privatoffenbarungen, bei denen jedoch die Mystiker biblischen Symbolen begegnen, mittels derer ihnen das göttliche Mysterium mitgeteilt wird. Dafür sind die Pneumaphanien der hl. Teresa ein sprechendes Beispiel (V 38, 9-10 und 12). Im Vordergrund steht dort die Taube « als sichtbares Symbol der innerlich empfangenen Mitteilungen des Hl. Geistes »¹⁴, die direkt und auch indirekt erfolgen können, d.h.

¹⁰ S. 80.

¹¹ In: *Innerlijk Leven* 30 (Kortrijk 1976), 357-381. Der Verfasser hebt hervor, daß seine Arbeit « een vrije en vereenvoudigde bewerking van een studie door Joseph BAUDRY » ist (S. 380, Anm. *).

¹² *La mistica pneumatica nella tradizione*, in: AA.VV., *Lo Spirito Santo nella vita spirituale*, Edizioni del Teresianum, (Collana « Fiamma viva », 22), Roma 1981, 209-237.

¹³ Die Mystiker « non pretendono identificare la [...] particolare ispirazione con quella degli agiografi, ma sono persuasi di possedere una certa garanzia contro errori o deformazioni della verità; anzi, credono che se sono riusciti a trovare forme espressive appropriate, ciò è dovuto all'azione diretta dello Spirito Santo » (*La mistica pneumatica...*, loc. cit., S. 215).

¹⁴ « Anche se la Santa insiste nel dire che si trattava di una colomba molto diversa « dalle nostre », evidentemente il simbolismo chiave della liturgia, cristallizzato nella liturgia della Pentecoste, gioca un ruolo determinante nella sua

mittels « menschlicher Mediation » (ausgedrückt im Symbol der größeren Ausbreitung des von den Flügeln der « Taube » ausgehenden Glanzes. Daraus ergibt sich für Teresa und für die Mystiker, daß der « geistliche Leiter als Mittler zwischen der Seele und Gott eine dem Hl. Geist ähnliche Funktion ausübt »¹⁵.

2. In diesem Zusammenhang sei auch auf Beiträge hingewiesen, die die Geisterfahrung der hl. Teresa im Rahmen ihrer Trinitäts-erfahrung aufnehmen oder sich ihrer visionären Mystik widmen.

Es sei an erster Stelle eine Studie von EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS genannt, die den Titel trägt: *Doctrina y vivencia de Santa Teresa sobre el misterio de la Santísima Trinidad*¹⁶. Von einer genauen Beschreibung der sicheren und durchdringenden Erkenntnisse der Heiligen ausgehend, zeigt Efrén, wie ihr « mystisches Schauen » der drei göttlichen Personen nicht im Sinn einer gewöhnlichen intellektuellen oder imaginären Vision geschieht, sondern eine « *visión que no es visión* » ist und als Wahrheitserkenntnis oder « *representación de la verdad* » bezeichnet werden muß. Teresa selbst berichtet in Bezug auf die Gnade vom 29. Mai 1571, ihre Seele hätte « *por cierta manera de representación, como figura de verdad* » (CC 14), Gott in drei Personen erkannt. Derselbe Ausdruck findet sich in 7M 1, 7 und wird von Efrén als Typ « introspektiver » Visionen verstanden¹⁷, also « reiner Geisterkenntnisse », die nicht plötzlich, sondern « progressiv », mit steigender Intensität, geschehen¹⁸. Seine Klärungen sind wichtig zum Verständnis der Pneumaphanien der Heiligen.

In Bezug auf die Geisterfahrungen hat Efrén sehr treffend darauf hingewiesen, daß die Bemerkung Teresas, sie könne « eine jede der

visione. La figura della colomba apparsa nel battesimo di Gesù (Mt 3, 13-17) si trasforma in simbolo visibile delle comunicazioni interiori dello Spirito Santo » (*ibid.*, S. 217).

¹⁵ « Per la Santa il direttore spirituale esplica una missione simile a quella dello Spirito Santo come mediatore » (*ibid.*, S. 217, Anm. 14; mit Hinweis auf ME 5, 5). — Vgl. auch seinen bereits erwähnten Aufsatz: *Principios teológicos fundamentales en la doctrina teresiana*, besonders. I, 1-2: *Principio de la inhabitación unitaria y trinitaria de Dios en el alma* und: *Principio de la gracia y de la hermosura del alma*, *loc. cit.*, 526-548.

¹⁶ in: *Revista de Espiritualidad* 87-89 (1963), 756-772, ausschließlich das letzte Kapitel: *Santísima Trinidad*, 768-772. Vgl. auch seinen Aufsatz: *La Sma. Trinidad, sol del mensaje teresiano*, in: *Estudios Trinitarios* 13 (Salamanca 1979) 255-265.

¹⁷ « ...esas formas de visión son de tipo introspectivo », (*ibid.*, S. 769).

¹⁸ « Este modo de conocer en puro espíritu no se realiza de improviso, ni se lleva a cabo con perfección desde el primer momento, sino tras cierto adiestramiento, progresivamente. Es un entrar mar adentro desde la playa, poco a poco, hasta que nos falta la tierra y nos echamos en brazos del agua » (*ibid.*, S. 770).

drei göttlichen Personen unterschiedlich schauen und sprechen hören » (vgl. CC 60, 2-4; auch CC 36, 2; 54, 21), für den Hl. Geist nicht als ein Hören von « Worten » zutreffe. Dieser teilt sich als innere und bewegende Kraft mit. Sein « Wort » ist das Wirken umgestaltender Liebe, sich selbst wegschenkender Liebe, in der Seele sich als « inflamación, mociones, amor » bemerkbarmachender Liebe¹⁹. Und Teresa hat diese Liebe « geschaut » und « gehört », um so eine für ihr inneres Leben entscheidende Vorstellung der dritten göttlichen Person zu gewinnen.

Für eine Erarbeitung des Bedeutungsinhaltes der Geisterfahrung der Heiligen im Rahmen ihrer Trinitätserfahrungen darf die Studie von ANGEL MARIA GARCÍA ORDAS: *La Persona divina en la espiritualidad de Santa Teresa*²⁰ nicht übersehen werden. Obwohl der Verfasser nicht direkt die dritte göttliche Person als Erfahrungsinhalt behandelt, bieten seine Ergebnisse doch thematische Ansatzpunkte, die auf den Hl. Geist hin weiterentwickelt werden können. Wenn er betont, daß Teresas mystische Erfahrungen der trinitarischen Inhabitation jeweils mit einer « infusión divina en el alma » begannen, die ihre Seele mit glühender Liebe erfüllten (« comenzó a inflamarse mi alma... ») (vgl. CC 14), so ist damit gesagt, daß ihre Erfahrungen der Wirkmacht des Hl. Geistes zuzuschreiben sind²¹. Auch sein Hinweis, daß für Teresa « die göttlichen Personen nicht Gegenstand einer fortwährenden Vision, sondern eines fortwährenden Besitzes » waren, und daß Teresa sich bemühte, in ständigem Kontakt mit einer jeden göttlichen Person zu leben, kann in Bezug auf den Hl. Geist gedeutet werden²². Die Heilige « besaß » den Hl. Geist und lebte in und aus seiner Gegenwart. Ihr gesamtes Wachstum im inneren Leben bis zur höchsten mystischen Vereinigung mit Gott ist diesem « Besitz » zu verdanken. Wenn darum für die Gegenwart einer jeden göttlichen Person im Innersten des Menschen gilt, die « entscheidende Wirklichkeit » im Aufstieg zu Gott zu sein²³, so ist dieses Prinzip unbedingt auf die Gegenwart des Hl. Geistes anzuwenden. Den Ausführungen des Verfassers folgend kommt man deshalb

¹⁹ « Conoce qué persona de las tres le habla; pero advierte que una no la habla nunca [...] Era el Espíritu Santo. Su presencia produce inflamación, mociones, amor... », (*ibid.*, S. 771).

²⁰ Edizioni del Teresianum, Roma 1967 (Series II: Studia, vol. 5).

²¹ Vgl. *op. cit.*, S. 93.

²² Vgl. *ibid.*, S. 105.

²³ « La Presencia de la Persona divina es la realidad decisiva en la experiencia teresiana » (*ibid.*, S. 138) [...] El merito de la Santa está en haber concentrado todo el mecanismo de la transformación del alma en un encuentro con la Persona divina » (*ibid.*, S. 104).

leicht der tiefgreifenden Bedeutung nahe, die sich für die Heilige mit der Gegenwart des Hl. Geistes in ihrer Seele verbindet und auf der ihr Reifewerk, die *Seelenburg*, aufbaut, und von der es durchdrungen ist²⁴.

Im Hinblick auf die trinitarische Inhabitation als theologisches Prinzip in der Spiritualität der Heiligen ist noch heute der Aufsatz von GABRIELE DI SANTA MARIA MADDALENA, *L'inabitazione in S. Teresa di Gesù*²⁵ wertvoll ohne joch bemerkenswerte Ansätze zum Thema der Geisterfahrung zu bieten.

Eine gewisse Bedeutung hat die Arbeit von MAURICIO MARTIN DEL BLANCO: *Visiones místicas en Santa Teresa de Jesús*²⁶, selbstverständlich innerhalb der Grenzen des behandelten Themas. In Bezug auf die mystischen Visionen der Heiligen stellt er sich die Frage, welche Finalität und Wirkung dieselben auf sie gehabt haben. Abgesehen von einer inneren, intellektuellen und affektiven Bereicherung bewirkten sie: « Selbsterkenntnis, Hilfe bei eigenen oder anderen Bedürfnissen, Kräftigung der eigenen Schwäche »²⁷, wie es Teresa selbst feststellen konnte: « ...y aún procuraba Su Majestad dar-me a entender cosas para ayudarme a conocerme » (Gott ließ mich Dinge erkennen, um mir zur Selbsterkenntnis zu verhelfen) (V 22, 11). Eine solche Selbsterkenntnis ist tatsächlich Effekt ihrer Pneumaphanie in V 38, 9-10.

Die folgenden Seiten wollen versuchen, an Hand dieser thematischen Ansätze und deren Ergebnisse weiterzufragen, welchen Sitz im Leben die Geisterfahrungen der hl. Teresa von Avila gehabt haben. Die einzelnen Texte in den Schriften der Heiligen sollen chronologisch analysiert werden, um in phänomenologischer und psychologischer Sicht die zunehmende Intensität dieser Erfahrungen aufzuzeigen. Im zweiten Teil sollen dann die ausdrücklichen *Geisterfahrungen der Heiligen* beleuchtet werden, um im dritten Teil aufzuzeigen, welche *Bedeutung dem Wirken des Hl. Geistes im Leben*

²⁴ « Estas ideas están magistralmente expuestas en el libro de las *Moradas* » (*ibid.*, S. 104). Der Verfasser weist hier auf TOMÁS DE LA CRUZ, *Introduzione alla lettura delle Mansioni* (Note pro auditoribus), Roma s.a., hin. Vgl. dazu seine Ausführungen in: *Santa Teresa de Jesús contemplativa*, in *Ephemerides Carmeliticæ* 13 (1962), 9-62.

²⁵ in: *Realizzazioni, Vita carmelitana* 5 (1943), 26-44, besonders 26-33. — Vgl. auch die Aufsätze von SEVERINO GONZÁLEZ, *El misterio de la inhabitación del Espíritu Santo*, in: *Estudios Eclesiásticos* 13 (1934), 287-315 und von H. MÜHLEN, *Mysterium — Mystik — Charismatik*, in: *Geist und Leben* 46 (1973), 247-256 sowie sein Buch: *Der Heilige Geist als Person in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: Ich-Du-Wir*, ³Münster/Westf. 1968.

²⁶ in: *Monte Carmelo* 76 (1968) 3-59; 367-427.

²⁷ *ibid.*, S. 378.

und Werk der großen Mystikerin zukommt und wie sie dessen Wirken als Ausdruck christlicher Grunderfahrung gelebt hat.

II. DIE GEISTERFAHRUNGEN DER HL. TERESA VON AVILA

Es ist zweckmäßig, von der Grundbedeutung des Wortes « Erfahrung » in den Schriften der Heiligen auszugehen. Sprachliche Äußerungen sind immer etwas Lebendiges und können nicht von der Person und ihrem inneren Wachstum getrennt werden. Sie gehören darum zum Existenzvollzug des Menschen und sind gerade im religiösen Leben untrennbar von seinem Verlangen nach Unmittelbarkeit im Glaubensvollzug²⁸.

Als Frau des 16. Jahrhunderts besaß Teresa keine theologische Bildung. Ihre theologischen Kenntnisse entnahm sie Büchern oder Aufklärungen, die sie von Theologen oder Beichtvätern erhielt. So belehrte sie z.B. P. Domingo Báñez über die Art der Einwohnung Gottes in der Seele des Gerechten und befreite sie damit von allen Unsicherheiten bezüglich des Inhalts ihrer mystischen Erkenntnisse²⁹. Seit der « Bekehrungsgnade » von 1554 suchte Teresa zur Gotteserfahrung zu gelangen auf dem Weg eines unmittelbaren, nach Möglichkeit « sinnlich » vermittelten Umgangs mit Jesus Christus, den sie sich wie eine gegenwärtige Person vorstellte. Sie half sich dabei mit einem langsam meditierten Schrifttext oder auch mit einem Bild oder Symbol, von dem sie sich angesprochen fühlte. Auf diese Weise öffnete sie sich den göttlichen Mitteilungen, die ihr aus der Gewißheit zukamen, die Gegenwart Christi « tatsächlich » erfahren zu haben. Das bedeutete für sie, in den von Christus versprochenen und im Erlösungsoffer erwirkten personalen Bezug einzutreten und diesen im Ausdruck bräutlicher Liebe zu leben.

In der Offenheit einer solchen liebenden Christuserfahrung ereignete sich in ihr jenes tiefe Wissen um Gott und um seine Gnadenführung, das kaum etwas von theoretischer Erkenntnis besitzt, sondern gerade von der Erfahrung der göttlichen Person — Jesus Christus — abhängig und vom Verhältnis zu dieser (Gemeinsamkeit, Hingabe, Vereinigung) abzulesen ist. In der zunehmenden Intensivierung eines solchen vertrauten Umgangs mit Christus reifte

²⁸ Vgl. S. KAMBARTEL, Art. « Erfahrung », in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. RITTER, Bd. 2, Basel 1972, 609.

²⁹ « Un gran letrado de la Orden del glorioso Santo Domingo, me quitó de esta duda, que me dijo estar presente, y cómo se comunicaba con nosotros, que me consoló harto » (V 18, 15).

sie dann zur Erfahrung des dreipersönlichen Gottes heran, bei der es sich genauso wie bei ihrer Christuserfahrung, nicht um ein theoretisches, feststellendes Erkennen handelte, sondern um ein tiefes Bezugnehmen zum Erkannten in bewußter, gnadenhafter Gemeinsamkeit. Die von Teresa wiederholt gebrauchten Verben: « *entender* » und « *ver* » (verstehen und sehen) müssen in diesem Sinn verstanden werden, d.h. als personengebundene Erfahrungen, als Ausdruck eines zutiefst empfundenen Daseins gegenüber der Wirklichkeit Gottes, die sich dynamisch auswirkt. Es sind « geistige » Wahrnehmungen, die den Menschen bis in seine emotionalen Tiefen hineintreffen und denen gegenüber eine rein intellektuelle Kenntnisnahme nicht möglich ist. Entscheidend ist dabei das « Kommen » Gottes (Joh 14, 23), das mystisch zu einer Art wechselseitiger Inexistenz führt³⁰, soweit die zwischen Geschöpf und Schöpfer möglich ist.

1. *Christus als Weg zur Geisterfahrung*

Der christliche Glaube lehrt, daß gemäß dem Worte des Evangeliums ein jedes « Erkennen » Gottes an die Offenbarung Jesu gebunden bleibt. Er allein hat der Vater wirklich gesehen und uns den Hl. Geist gesandt, damit wir in diesem Geist an seiner Gotteserfahrung teilnehmen. In diesem Sinn hat auch Teresa festgehalten, daß Jesus von Nazaret kein Hindernis sein kann auf dem Weg der Gotteserkenntnis, einschließlich der höheren Stufen, was zur Zeit der Heiligen einige Theologen bezweifelten. Mit dem feinen Gespür des Mystikers erkannte sie gerade in dem Glauben an Jesus, den die Apostel durch das innere Betroffensein des Pfingstgeschehens (vgl. Apg 2, 37) im Herzen trugen, den direkten Weg zur Gotteserfahrung, und nicht nur am Anfang des geistlichen Lebens, sondern auch dann, wenn die Gotteserfahrung immer mehr mitvollziehende Teilnahme an Jesu Gotteserfahrung wird. Aus diesem Grund konnte sie nicht deren Meinung teilen und wie sie Joh 16, 7: *Expedit vobis ut ego vadam*

³⁰ Vgl. dazu CC 66, wo Teresa sich auf Joh 14, 23 beruft und betont, dieses Kommen und Einwohnen der drei göttlichen Personen würde sie nicht nur « sólo por gracia », sondern tatsächlich, im Empfinden ihrer Gegenwart bemerken: « sino porque quiere dar a sentir esta presencia », und fast ununterbrochen (« casi ordinario ») als dynamische Realität, in der sie ihre Existenz eingebettet wußte. Dazu bemerkt García Ordas: « En este estado el alma vive en Dios de un modo misterioso. La presencia divina es poseida y vivida en plenitud fecunda. Las relaciones y contactos personales, ya connaturales, han alcanzado su fin. Todo esto demuestra la *dinamicidad* de la presencia divina » (*op. cit.*, S. 106).

als Ausschluß der Menschheit Christi als Mittler im geistlichen Leben interpretieren. Für sie war sie der Weg, um den Hl. Geist zu empfangen, der als Geist Jesu sowohl in das Gott-Mensch-Sein des Sohnes einführt wie auch verdeutlicht, daß Gotteserfahrung nicht auf menschlicher Weisheit beruht, sondern Teilnahme am Geiste Jesu und an seiner Selbsterfahrung ist³¹.

Die Heilige hat sich deshalb energisch gegen jene Theologen und ihr oben angeführtes Beweisargument gewendet: Es ist wohl wahr, daß der Herr vor seiner Himmelfahrt den Aposteln den Hl. Geist an seiner Stelle versprochen hat. Aber gerade bei der Gotteserkenntnis wäre nach ihrer Meinung den Aposteln « die Gegenwart Christi » — der sichtbare Jesus von Nazaret — « kein Hindernis gewesen, wenn sie wie nach der Herabkunft des Hl. Geistes geglaubt hätten, daß Christus Gott und Mensch zugleich ist » (V 22, 1)³².

Dieser Satz, den Teresa im Jahre 1565 schrieb, also acht Jahre später und im Rückblick auf ihre damals eingenommene Position gegen die Anfechter der Bedeutung der Menschheit Christi im höheren Gnadenleben, zeigt deutlich ihre Überzeugung, daß die Erkenntnis des Gott-Mensch-Seins des Herrn im Hl. Geist geschieht. Der Pfingstglaube der Apostel, der auch ihr Christusverhältnis bestimmte, steht am Anfang ihrer Geisterfahrten und erklärt wohl, daß diese zumeist um die Zeit um Pfingsten herum zu verlegen sind. Im Pfingstglauben dürfte sie den inneren Antrieb des Geistes gespürt haben, sich der Menschheit Christi anzuvertrauen und so zur Vereinigung mit Gott emporzusteigen. Vielleicht kann man auch sagen, daß sie schon damals sein Wirken in der Liebe Christi erkannt hat, als

³¹ Dazu bemerkt Baudry: « La Sainte sait parfaitement que le Christ a promis à ses Apôtres de leur envoyer l'Esprit-Saint après son départ (Jn 16, 7). Elle sait que ce même Esprit leur a été donné à prolusion au matin de la Pentecôte et qu'il est l'auteur de la foi de l'Eglise naissante. C'est lui qui permit aux Apôtres de découvrir la vérité toute entière sur la véritable identité du Christ, « à la fois homme et Dieu » [...] », (*loc. cit.*, S. 70, Anm. 43).

³² Bezüglich des in der Diskussion angeführten Textes von Joh 16, 7 (zusammen mit 2 Cor 5, 16: « Wenn wir ehemals Christus dem Fleische nach gekannt haben, so kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr so »), bemerkt P. Tomás Alvarez: « Una estría de difidencia respecto a la componente corporal y, de rebote, respecto a la mediación de la humanidad de Cristo, surca todo el medioevo, [...] hasta llegar a los autores espirituales leídos por la Santa ». Diese waren mit größter Wahrscheinlichkeit Francisco de Osuna (*Terzer Abecedario espiritual*; ed. BAC 333, Madrid 1972, 126-127) Bernardino de Laredo (*Subida del Monte Sión*, I; ed. BAC 44, c. 2, S. 43 und c. 4, S. 314 = *Místicos Franciscanos Españoles*, t. II) und Bernabé de Palma (*Via spiritus*), den Teresa mehrmals indirekt angreift. (*Jesu Cristo en la experiencia de Santa Teresa*, in: *Monte Carmelo* 88 (1980) S. 344-347).

personhafte Liebe, die zutiefst ins Innere dringt. « Gott hat den Geist seines Sohnes — die Liebe — in unsere Herzen gesandt » (Gal 4, 6). Darum gilt:

« Immer, wenn wir an Christus denken, müssen wir uns auch der Liebe bewußt werden, mit welcher er uns so viele Gnadenbeweise geschenkt hat [...] Hat uns einmal der Herr die Gnade erwiesen, diese Liebe in unser Herz hineinzusenken, dann wird alles leicht werden. In kurzer Zeit und ohne große Mühe gelangen wir zur Beschauung » (V 22, 14).

Obwohl Teresa nicht ausdrücklich zur Identifizierung von Geist und Liebe vordringt, so klingt doch aus ihren Worten bereits jene Hinwendung zu der vom göttlichen Pneuma ausgehenden Dynamik auf, die zu den wichtigsten Gnadenprinzipien ihrer Spiritualität gehört.

Die mystischen Gnaden jener Zeit sowie die gegen sie vorgebrachten Anschuldigungen, nicht auf dem rechten Weg zu sein, bewegten sie, zu seiner genauen Überprüfung ihres Gebetslebens vorzuschreiten. Sie fragte sich, ob in ihr wirklich der Hl. Geist wirksam war, wenn ihre zunehmenden Christuserfahrungen immer mehr der Raum ihrer Gotteserfahrung wurden. Die Antwort erhielt sie von P. Diego de Cetina, dem sie Rechenschacht ablegte. Er versicherte sie, man könne in ihr deutlich den Geist Gottes erkennen: « Dijo ser espíritu de Dios muy conocidamente » (V 23, 16), und forderte sie auf, den begonnenen Weg fortzusetzen, täglich über das Leiden Christi zu meditieren und sich niemals von seiner Menschheit zu entfernen. Damit hatte er ihr auch gesagt, daß die Ausrichtung auf die Menschheit Christi nicht im Gegensatz zur Gotteserfahrung steht oder diese behindert. Sie ist in ihrer Erlebnisart organisch in das Gesamte der Gotteserfahrung eingefügt und damit nicht von der Bewegung auf Gott zu trennen.

Teresa erkannte in seinen Worten das Wirken des Hl. Geistes. « Alle seine Worte drangen so in mich, daß ich meinte, der Hl. Geist rede durch ihn, um meine Seele zu heilen » (V 23, 16). Die ihr durch das Wort des geistlichen Leiters geschenkte Gewißheit, zu der sie aus eigenem Bemühen nicht gelangte, war für sie eine indirekte, aber wirkliche Geisterfahrung, die ihr inneren Frieden und Sicherheit schenkte.

Derartige « objektive » Vermittlungen einer Geisterfahrung haben sich im Leben der Heiligen wiederholt, wie wir noch sehen werden. Hier sei nur darauf hingewiesen, daß sie Teresa die innere Sicherheit gaben, in jenen Jahren mittels ihrer großen Christusvisionen zum

Eigentlichen ihrer christlichen Existenz gekommen zu sein. Wenn sie aber von ihrer, durch die Christuserfahrungen erfolgten tiefgreifenden inneren Bekehrung berichtet und bezeugen kann, daß sich ihr Leben radikal geändert hat, so war sie sich auch bewußt, daß dies dem Wirken des Geistes Christi zuzuschreiben ist: « ...no me conocía, y vía *ser cosa dada* y no ganada por trabajo » (CC 1, 32). Es ist bezeichnend, daß sie sich von nun an bewußter dem Hl. Geist zuwendete und anvertraute.

2. Die *Pneumaphanie* von 1563

Teresa berichtet im folgenden Kapitel ihrer Autobiographie (V 24, 6-7) von der Schwierigkeit, sich von einer Privatfreundschaft zu lösen, da ihr dies als Undankbarkeit vorkam. Um zur Klarheit zu gelangen, besprach sie sich mit P. Juan de Prádanos, der ihr vorschlug, einige Tage lang das *Veni Creator* zu beten. Sie befolgte seinen Rat und beim Beten des Hymnus wurde ihr tatsächlich eine göttliche Erleuchtung zuteil. Die Mitteilung des Hl. Geistes ergriff sie mit solcher Macht, daß ihr ganzes Gefühlsleben in Bewegung gebracht wurde. Sich selbst genommen in der Ekstase (« *vinome un arrebatamento tan súpito que casi me sacó de mi* »; V 24, 7), empfing sie die göttliche Willensbotschaft: « Ich will, daß du von nun an nicht mehr mit Menschen, sondern mit Engeln umgehst » (*ibid.*). Das ekstatische Erleben, das unmittelbare Befreiung bewirkt hatte und sie innerlich völlig umformte³³, war ein unmittelbares Erfahren und Erleben des Hl. Geistes im konkreten und fortdauernden Einwirken.

Die folgenden Jahre sind im Leben der Heiligen eine Zeit mystischen Phänomene, die oft überwältigend und bezwingend in ihr Dasein einfallen. In Ekstasen und Visionen empfängt sie Offenbarungen und Gnadenerweise von ständig wachsender Intensität, die im Zuge des mystischen Aufstiegs zwar noch Durchgangsstadien sind, aber dennoch starke Momente freien Eingehens auf das umgestaltende Wirken Gottes ausmachen. In diese Zeit fallen auch ihre imaginär erfaßten *Pneumaphanien*, die sie selbst genau beschreibt, vor allem jene von Pfingsten 1563 oder 1564:

« Einmal, am Vorabend des heiligen Pfingstfestes, begann ich in einem Buch, das ein Karthäuser verfaßt hat, über dieses Fest zu

³³ « Desde aquel día yo quedé tan animosa para dejarlo todo por Dios, como quien había querido en aquel momento — que no me parece fue más — dejar otra a su sierva, así que no fue menester mandármelo más » (V 24, 9).

lesen und fand dort die Kennzeichen, aus denen die Anfänger, die Fortgeschrittenen und die Vollkommenen entnehmen können, ob der Hl. Geist mit ihnen sei. Nachdem ich über diese drei Stände gelesen hatte, schien es mir, durch Gottes Güte beurteilen zu können, daß der Geist immer bei mir gewesen sei. Als ich ihn dafür pries, erinnerte ich mich aber auch einer anderen Zeit, in der ich dasselbe gelesen hatte und von all dem noch weit entfernt war. Das erkannte ich deutlich, da ich jetzt das Gegenteil in mir feststellen konnte. Daraus ersah ich, es war eine große Gnade, die mir der Herr gewährt hatte » (V 38, 9-10).

Dieser Feststellung folgt eine Betrachtung über den Ort (der ewigen Verdammnis), den Teresa wegen ihrer Sünden verdient zu haben glaubte. Eine solche übernatürlich von der Gnade getragene Betrachtung öffnete sie für das Licht von oben. Sie fühlte in sich unwiderstehlich einen mächtigen Antrieb (« era ímpetu tan excesivo »), anders wie sie es gewöhnlich erfahren hatte (diferente de otras veces), dem ihre körperlichen Kräfte nicht gewachsen waren. In der Ekstase wurde dann dynamisch und seinschaft erhebend ihr Geistesleben auf das intentional erfaßte Objekt ihrer Betrachtung gerichtet: den Hl. Geist, dessen ungegenständliche Wirklichkeit sie im biblischen Symbol der Taube « sichtbar » erkennen konnte, oder besser ihr « gegeben » wurde. Sie setzt deshalb im Bericht fort:

« Während dieser Betrachtung sah ich über meinem Haupte eine Taube, die von den hiesigen Tauben aber recht verschieden war, da ihre Flügel anstatt der Federn hellglänzende kleine Muscheln aufwiesen. Sie war auch größer als die gewöhnlichen Tauben, und es schien mir, das Rauschen ihrer Flügel zu hören. Sie schwebte über mir ungefähr ein Ave Maria lang » (V 38, 9-10).

Dann verlor sie sie aus dem Blick. Ganz gegen ihre Erwartung bewirkte diese Vision ein stilles Ruhen in der Gegenwart des göttlichen Gastes, das die ganze Zeit ihrer Ekstase andauerte.

« Von jenem Tag an gewahrte ich in mir ein großes Wachstum in der Liebe Gottes und fühlte eine besondere Kräftigung in den Tugenden » (V 38, 11).

Diese abschließenden Worte der Heiligen bestätigen, daß ihre Pneumaphanie ein nicht übersehbarer Augenblick ihres inneren Lebens gewesen ist. Sie hat ihn als « una grandísima merced », als eine « übergroße Gnadenstunde » bezeichnet, deren bloße Erinnerung sie mit unbeschreiblicher Dankbarkeit erfüllte. Das bezeugt ein Bericht vom Pfingstabend 1579. Während ihres Aufenthalts im St. Josephs-

Kloster zu Avila begab sie sich in ein Oratorium, « ...considerando en una grandísima merced que nuestro Señor me había hecho en tal día como éste, veinte años había — poco más a menos »³⁴. Bei Beginn ihrer Pfingstbetrachtung war sie geistig, existentiell und bewußtseinsmäßig von der Erinnerung an die Gnade von 1563 erfüllt.

Terasas Beschreibung dieser Gnade wird durch eine Meditation eingeleitet, die anfänglich dem Wunsch und Gebrauch der Heiligen entsprach, sich auf das Pfingstfest vorzubereiten. Wir haben damit ein Beispiel ihrer « Methode »: Lesung, Reflexion, Anwendung auf das eigene Leben. Diese Methode praktizierte sie im inneren Geöffnetsein auf das Wirken des Hl. Geistes. Damit ist aber auch gesagt, daß sie sich durch eigene Willensanstrengung den Mitteilun- auf das eigene Leben. Diese Methode praktizierte sie im inneren gen des göttlichen Pneumas zur Verfügung gestellt und tatsächlich Licht und Klarheit erhalten hat. Nach der eigentlichen Vision folgt die Beschreibung der Wirkungen ihrer, im traditionellen Symbol erfolgten Pneumaphanie, aus denen man die Kennzeichen des freien Gnadenwaltens des Geistes erkennen kann.

Teresa benützte für ihre Betrachtung die *Vita Christi* des Karthäusers Ludolf von Sachsen, die ihr in der spanischen Übersetzung von Ambrosio Montesino³⁵ im Kloster der Menschwerdung in die Hände fiel. Sie dürfte dieses Werk oft verwendet und hoch eingeschätzt haben, da sie es an erster Stelle der für die geistliche Lesung ihrer Schwestern vorgeschlagenen Bücher nennt. Es ist ohne Zweifel, abgesehen von Gesprächen mit Theologen und Beichtvätern, die

³⁴ CC 59 und F 27, 24. Baudry macht sehr richtig darauf aufmerksam, daß « une telle expérience va la marquer durablement tout au long de sa vie » (*loc. cit.*, S. 62). Das scheint auch das Zeugnis von Anna vom Heiligen Augustinus zu bestätigen, demzufolge eine junge Schwester im Kloster zu Malagon im Augenblick der Kommunion eine Taube über dem Haupt der Heiligen schweben sah (*ibid.*, S. 62, Anm. 13 mit Hinweis auf BMC t. 18/1, S. 510). Dazu kommt das Zeugnis der ältesten Ikonographie. Auf zahlreichen Bildern wird die Heilige mit eine Taube über ihrem Kopf oder seitlich ihres Kopfes dargestellt, was eine allgemeine Überzeugung voraussetzt, die Heilige wäre mit dem Grund ihres Daseins ständig auf den Hl. Geist hin ausgerichtet und Gegenstand eines unmittelbaren Wahrnehmens seiner Mitteilungen gewesen. Darum kann Baudry sagen: « ...nous sommes en droit de supposer que la grâce du Pentecôte 1563 a dû se répéter dans la vie de Thérèse et que cela était su des Carmélites » (*ibid.*, S. 62). (Vgl. auch CC 30, 1).

³⁵ Bezügl. der Übersetzung und der damit verbundenen liturgischen Neubearbeitung der *Vita Christi* des Franziskaners Ambrosio de Montesino, sowie deren erste Druckausgaben in zwei und dann in vier Bänden, vgl. TOMÁS ALVAREZ, *Jesucristo en la experiencia...*, S. 338-339 mit Anm. 12. Teresa benützte die Ausgabe von Sevilla, 1537-1544, von ihr einfach als « Los Cartujanos » bezeichnet. Dieses Werk war und sollte in ihren Klosterbibliotheken vorhanden sein. Sie selbst las es bis zum Ende ihres Lebens.

hauptsächliche Quelle ihrer theologischen, biblischen und liturgischen Kenntnisse gewesen. Die *Vita Christi* hat ein gut angelegtes Kapitel *De Pentecoste*³⁶, das sie an jenem Vorabend des Pfingstfestes 1563 oder 1564 gelesen hatte. Von einer früheren Betrachtung her, für die leider keine Datierung möglich ist, war ihr dasselbe Kapitel schon bekannt. In den dort angegebenen drei « Zeichen » fand sie die entscheidende Antwort auf ihre Frage, ob und in welchem Maß der Hl. Geist in ihr wirksam war³⁷. Sie vermochte festzustellen, den Stand der Vollkommenen erreicht zu haben. Der Hl. Geist war in ihr mit der Fülle seiner Gaben.

Ihre imaginäre Vision, die psychologisch eng mit der aus einer solchen Feststellung hervorquellenden inneren Freude und Dankbarkeit verbunden war, muß nicht unmittelbar erfolgt sein³⁸.

Baudry mißt ihrem Bildinhalt wenig Bedeutung zu: Die Taube « n'est là que pour servir du support imaginaire à une expérience beaucoup plus profonde, celle du Saint-Esprit présent et agissant dans l'âme de Thérèse »³⁹. Diese Bemerkung ist unbedingt richtig. Doch müßte hinzugefügt werden, wie Teresa diese Gegenwart und dieses Wirken des göttlichen Pneumas spürte. Sehr wahrscheinlich war sie sich der Verbindung dieses Symbols mit der Gnade Christi bewußt, die uns im Geiste und mittels des Geistes gegeben wird. Das konnte sie in der *Vita Christi*⁴⁰ lesen und das erfuhr sie in einer anderen Vi-

³⁶ Von App 2 ausgehend bietet das Kapitel zunächst eine theologisch biblische Erklärung der Geistsendung und kommt dann auf die « Zeichen » (signa) zu sprechen, aus denen man « per effectum » auf die Gegenwart des Geistes im Gerechten schließen kann.

³⁷ Teresa konnte auf sich das dritte Zeichen anwenden: « Tertium signum est desiderium dissolutionis: ut videlicet homo ex vehementia divini amoris cupiat dissolvi et esse cum Christo: quia Spiritus sanctus levat mentem ad desiderium supernorum » (*Vita Christi per Ludolphum Saxonium Sacri Ordinis Carthusiensium: ex evangeliiis, et scriptoribus orthodoxis, excerpta*, Venetiis MDLXVI, S. 817 A). — Zu dem Einfluß der *Vita Christi* auf Teresa von Avila vgl. WALTER BAIER, *Untersuchungen zu den Passionsbetrachtungen in der « Vita Christi » des Ludolf von Sachsen*, *Analecta Cartusiana*, Bd. I, 186-188. Der Verfasser betont sehr richtig, daß « für manche Spanier des 16. Jhs., so auch für Theresia, die V[ita] C[hristi] die einzige Quelle war, um die Evangelien kennenzulernen » (S. 187).

³⁸ Mit Berufung auf das Zeugnis von Schwester Petronila Bautista glaubt Baudry, die Vision wäre zur Stunde erfolgt, als die Kommunität, « réunie pour l'office de Tierce, se met à réciter le « Veni Creator » (*loc. cit.*, S. 61-62). Vgl. EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, *Tiempo y vida de Santa Teresa*, Madrid 1968, S. 195, Anm. 106.

³⁹ *loc. cit.*, S. 62.

⁴⁰ In der oben zitierten lat. Ausgabe, S. 815, kommt Ludolf auf die Sendung des Hl. Geistes zu sprechen, der uns als Gnade Christi und Erleuchtung erreicht: « ...quia gratia Christi, quae datur per Spiritum sanctum, derivanda erat ad nos per propagationem gratiae in sacramentis. Et sic descendit in specie columbae, quae est animal fecundans » (S. 815 D).

sion. Sie sah nämlich einmal, kurz vor dem Kommunionempfang, eine ähnliche Taube, vom Geräusch der Flügel aufmerksam gemacht⁴¹. Diese Schau verdeutlicht, daß die Erlösungs- und Heiligungsgnade Christi den Menschen im Hl. Geist erreicht. Darum dürfte sie bei ihrer großen Pneumaphanie von 1563 im Symbol der Taube das von Christus ausgesandte Pneuma als Vermittler seiner überreichen Gnade und Liebe erfahren haben, was symbolisch wohl auch in ihrer Beschreibung des herrlichen Glanzes, der von den mit Muscheln bedeckten Flügeln der von ihr erschauten, übergroßen Taube ausging, zum Ausdruck kommt.

Eine solche Interpretation dürfte auch für Teresas Schau einer ähnlichen Taube zutreffen, die sie über dem Haupt des Dominikaner Pedro Bañez schweben sah. Sie selbst hat die Erscheinung heilsgeschichtlich als Zeichen gedeutet, er würde « viele Seelen zu Gott führen » (V 38, 12). Das Symbol der Taube hat damit für Teresa eine unterschiedliche Bedeutung im Vergleich zu anderen, von ihr gebrauchten Symbolen, z.B. Schatten, Wolke⁴², Feuer, Wasser, Licht. Es kann nicht übersehen werden, daß der Hl. Geist als Taube auch über dem Haupt des Priesters Francisco de Salcedo gerade in dem Augenblick schwebte, da er ihr die Kommunion reichte, wodurch die sakramentale Dimension der pneumatischen Fruchtbarkeit der Gnade Christi beleuchtet wird.

Zuletzt der dynamische Aspekt ihrer Pneumaphanie von 1563. Wie ein Widerschein starken psychischen Erlebens wurde Teresas staunendes Bewundern der Großtaten Gottes und seines Wirkens im Geist zum Genießen innerer Freude. Diese Freude durchdrang ihr Gefühlsleben und vertiefte damit die Ausrichtung ihrer Gottesliebe und ihres Tugendlebens.

So darf man sagen, daß im Leben der Heiligen die Jahre der « sechsten Wohnung » oder der « mystischen Verlobung » unter dem Wirken des Hl. Geistes standen und daß dieser sie, als Geist Christi und Gnadenträger, zur « mystischen Vermählung » und damit in die « siebente Wohnung » führte, um sich ihr dort im Geheimnis des dreifaltigen Gottes zu offenbaren. Diese Jahre sind durch weitere Gnaden und mystische Erkenntnisse des Hl. Geistes⁴³ gekennzeichnet.

⁴¹ CC 14, 6. Die Heilige berichtet von der Erscheinung am 29. Mai 1571 und gibt an, sie hätte sie kurz vor (poco antes) ihrer Trinitätsvision gehabt.

⁴² « ...et per doctrinam, et sic [Spiritus Sanctus] descendit in nube lucida [super nos] », (ed. cit., S. 815 D).

⁴³ Wahrscheinlich hatte Teresa einmal den Hl. Geist mystisch als schönen, jungen Mann gesehen (« mancebo muy hermoso »), wenn man der FR. DIEGO DE YEPES bisher fälschlich zugeschriebenen *Vida, virtudes y milagros de la Bienaventurada Virgen Teresa de Jesús* Glauben schenken kann (vgl. L.I, c. 18, Valen-

3. Im Licht der Geisterfahrung

An dieser Stelle muß darauf hingewiesen werden, daß eine übernatürliche Erfahrung, trotz des Einbruchs von oben und der Dominanz des Vertikalen und Unmittelbaren, immer auch das persönliche Mitwirken im Sich-darauf-Vorbereiten voraussetzt. Teresa dachte dabei nicht nur an Tugendübungen und gute Werke, sondern an innere Haltungen und besondere Frömmigkeitsübungen, die in direkter Beziehung zur dritten göttlichen Person stehen. Gerade diese entsprachen ihrem Drang, eine korrespondierende Antwort so zu formulieren, daß ihr ganzes Leben eine existentielle Deutung vom Angesprochenensein des göttlichen Pneumas her finden konnte.

Bezeichnend dafür ist ihr Bemühen, die liturgischen Gebete, z.B. das *Veni Creator* und die anderen Pfingsthymnen, in der Sehnsucht nach innerer Annäherung und erlebter Wirkmacht der Gaben des Hl. Geistes zu beten. So wollte sie vor allem Pfingsten als Fest liebender Begegnung mit dem Paraklet in stundenlanger Betrachtung begehen⁴⁴. Maria de San José bezeugt, daß Teresa in diesen Tagen « mostraba bien encendido amor que a este divino Espíritu tenía »⁴⁵. Wie stark ihr Gefühlsleben durch eine solche « glühende Liebe » erfaßt

cia 1876, S. 126). — Die Vision erinnert an damalige Darstellungen der hlst. Dreifaltigkeit im Bild von drei Männerköpfen mit scheinbar einem einzigen Körper, der von Feuerwolken bedeckt war. Teresa kannte solche Dargestellungen, wie aus CC 60, 2 zu entnehmen ist: « las Personas de la Santísima Trinidad todas tres están — como lo vemos pintado — en una Persona, a manera de cuando se pinta en un cuerpo tres rostros », hielt aber fest, sie würde die drei Personen « unterschiedlich » sehen. Demzufolge ließ sie eine jede als menschlichen Körper malen: den Hl. Geist als schöner, jungen Mann, den Sohn als Auferstandenen mit den Zeichen der Passion, den Vater mit einem ehrwürdigen Antlitz (vgl. SILVERIO, *Historia del Carmen Descalzo*, t. 2, S. 432-433 mit Anm. 1: *Escolios y Adiciones zur Vida* der Heiligen des RIBERA, (cit. in: MIGUEL MIR, *Santa Teresa de Jesús*, t. 1, S. 313), in denen Gracián bezeugt, dieses Bildchen gesehen zu haben. Teresa hob es in ihrem Brevier auf, da es, wie Maria von Toledo ausgesagt hat, ihr den Gedanken an die göttliche Person erleichterte: « ...para mejor poderlo pensar » (cit. in: GARCIA ORDAS, *op. cit.*, S. 96. Anm. 167). Vgl. auch BAUDRY, *loc. cit.*, S. 63 mit Anm. 16 und S. 67 mit Anm. 35. Vom kritischen Standpunkt aus könnte jedoch Teresas Vision eines schönen jungen Mannes ein Produkt der apologetischen Tendenzen der *Vida* sein und aus CC 60, 2 ihren Ursprung nehmen. Die Tatsache, daß sie im Brevier eine so ungewöhnliche Darstellung des Hl. Geistes aufhob und dieses Bildchen später in die Hände von Maria de Toledo und dann des Herzogs Ferdinand von Alba kam, mußte der damaligen Mentalität zufolge mit einer mystischen Herkunft aufgewertet werden.

⁴⁴ z.B. in den Einsiedeleien ihrer Klöster (St. Josef zu Avila), oder in der Sakristei von Ecija. Sie empfing besondere Gnaden, wie CC 23 (Avila 1572) bezeugt: « Octava del Espíritu Santo mi hizo el Señor una merced... ».

⁴⁵ Vgl. dazu das *Libro de recreaciones*, Recr. 9, in: *Humor y espiritualidad en la escuela teresiana primitiva*, Archivo Silveriano, 20 Burgos 1966, S. 317.

und in Bewegung gebracht wurde, verrät ihr Verlangen, « dem Hl. Geiste immer neue Dienste zu erweisen », wie dieselbe Schwester aussagt. « Dienste » bedeuteten für sie Akte der Selbsthingabe und Selbstverleugnung mit betont heilsgeschichtlichen Zielen. In diesem Sinne konnte sie auch Bindungen eingehen, wie das von ihr 1575 ausgesprochene Gehorsamsgelübde⁴⁶, ein für uns heute schwer verständlicher « Dienst », bei dem sich aber ihre Ganzhingabe an das göttliche Pneuma sprechend erhellt.

Diesem Gelübde war eine mystische Gnade vorausgegangen, in der Christus sie aufgefordert hatte, ihr ganzes Leben lang P. Gracián an seine Stelle zu setzen und diesem zu gehorchen⁴⁷. Der anfängliche innere Widerstand der Heiligen wurde durch zwei mystische Versicherungen des Herrn, sie « brauche nichts zu fürchten »⁴⁸, beseitigt, so daß sie sich Ende April entschloß, ihm Gehorsam zu versprechen. Ungefähr einen Monat später, am Pfingstmontag (23. Mai 1575), als sie sich auf der Reise von Beas nach Sevilla befand, sprach sie dann das Gehorsamsgelübde bei einem Mittagsaufenthalt in Ecija, in der Stille der kleinen Sakristei, unter der unwiderstehlichen Erfahrung des Einwirkens göttlicher Macht aus. Sie formulierte es « im Gedanken an die große Gnade, die ihr der Hl. Geist [einmal] am Vorabend des Pfingstfestes erwiesen hatte » (CC 30, 1), im Verlangen, dem Hl. Geist einen besonderen Dienst zu erweisen (CC 30, 4 und der Bericht von Maria de José)⁴⁹. Dann bemühte sie sich, ihr Gelübde in schriftlicher Form festzulegen und P. Gracián davon in Kenntnis zu setzen⁵⁰. Ein nochmaliger Eingriff des Herrn, der ihr bestä-

⁴⁶ Bezügl. des Gehorsamsgelübdes vgl. TOMÁS DE LA CRUZ (ALVAREZ), *El voto 'de obediencia' de Santa Teresa*, in: *Ephemerides Carmeliticæ* 15 (1964) 155-176. Der Verfasser bietet den Originaltext der drei Redaktionen des Gelübdes (ms. von Puebla, Consuegra, Chichester) in textkritischer Wiedergabe mit Einführung und Erläuterungen. In der von mir benützten Ausgabe der Werke der Heiligen (BAC 1962) wurde zuerst der Text von Consuegra (2. Hälfte) veröffentlicht (CC 30), den auch Maria de San José (Salazar) kannte und für ihr *Libro de recreaciones* benützte. P. Tomás hebt hervor, daß in diesem Text « no es el « voto » el centro temático del relato, sino las gracias místicas que lo motivan » (*ibid.*, S. 165). Dann findet sich dort unter CC 31 der kurze Text von Puebla.

⁴⁷ « ...que tome a Gracián en su lugar [de Dios] toda mi vida » (*ibid. cit.*, S. 156; Text ms. von Chichester).

⁴⁸ Der Herr sagte ihr « otras dos veces que no temiese » (*ibid. cit.*, S. 156; Text ms. von Chichester).

⁴⁹ Vgl. Anm. 45; « ...se empleó bien buscando nuevos servicios que hacer al Espíritu Santo ».

⁵⁰ Sie hatte das Gelübde ohne dessen Einverständnis und Kenntnis abgelegt. P. Tomás bemerkt dazu, daß dieser Akt für sie un « suceso íntimo » bedeutete. Trotzdem « le interesaba fijar su recuerdo con fidelidad detallista » (*ibid.*, S. 157).

tigte, daß durch dieses Versprechen der Hl. Geist verpflichtet wäre, P. Gracián Erleuchtung zu geben (CC 30, 3) und daß es sich nicht auf schwerwiegende Dinge (« cosas graves ») beziehe, beruhigte ihre Zweifel. Sie hatte im Licht der Gnadenwirkung gehandelt. Gerade die Dynamik der erfahrenen Wirklichkeitsfülle des Hl. Geistes hatte sie dazu gedrängt, auf die Forderung Christi einzugehen und ihr konkret, trotz innerer Schwierigkeiten im Vollzug der Ganzhingabe zu entsprechen.

Im Sinn eines persönlichen Mitwirkens kann auch die Gewohnheit der Heiligen gedeutet werden, ihre Briefe mit dem Wunsch zu beginnen, der Hl. Geist möge mit dem Empfänger sein, ihm Beistand geben und erleuchten. Das gilt auch für ihre, an den Hl. Geist gerichteten Bitten um Beistand, die sich am Anfang der 4. 5. und 6. Wohnung der Seelenburg finden: « Es ist unablässig, daß ich mich jetzt dem Hl. Geist empfehle und ihn bitte, von nun an selbst durch mich zu reden » (4M 1, 1); « ...denn wenn Seine Majestät und der Hl. Geist nicht meine Feder führen, werde ich kaum etwas von diesen schwierigen Dingen erklären können » (5M 4, 12). « Wir wollen nun mit der Hilfe des Hl. Geistes von der sechsten Wohnung sprechen » (6M 1, 1). Hier reduziert sich das Mitwirken vor allem auf die Offenheit, sich vom Hl. Geist erleuchten zu lassen.

Auf diese Weise bemühte sich Teresa, ihr Leben immer tiefer in das Licht der Geisteserfahrung einzubetten. Es war ihre liebende Antwort auf das beglückende Wort des Herrn, das sie 1570 in Toledo vernommen hatte: « Mein Vater hat seine Freude an dir, und der Hl. Geist liebt dich » (CC 10).

II. DIE BEDEUTUNG DES HL. GEISTES IN DER TERESIANISCHEN SPIRITUALITÄT

Es wäre falsch, wenn man in den Schriften der hl. Teresa von Avila eine Theologie des Hl. Geistes suchen wollte. Wie bereits gesagt, das göttliche Pneuma war für sie niemals Gegenstand einer abstrakten, theologischen Aussage. Es hat sie nie die Frage interessiert, *wer* der Hl. Geist ist, sondern nur die Frage, *was* der Hl. Geist für sie und den gottliebenden Menschen bedeutet und *wie* sie seine Selbsterschließung erfahren kann. In der dritten göttlichen Person trat ihr die heilsdynamische Gnade Gottes entgegen, die durch den Sohn belebend in die Schöpfung verströmt (vgl. CC 60, 4-5) und in seiner Menschwerdung heilsökumenisch sichtbar wird (CC 15, 4), um so dem Menschen das Ausgerichtetsein im Geist durch den Sohn zum Vater hin zu ermöglichen.

Terasas « pneumatologische » Spiritualität bewegt sich deshalb auf dem Gebiet der *Gnadentheologie*. Jene « Gnade », die den Menschen der « göttlichen Natur « con tanta perfección » teilhaftig macht » (E 17), ist der Spiritus vivificans. Er bewirkt die Teilhabe an und damit das Leben in der Gemeinsamkeit mit Gott, um ihn und seine Liebe zu genießen (vgl. *ibid.*), im Empfinden seiner Gegenwart im Innersten der menschlichen Existenz, die durch das Aufleuchten seiner wirk-samen Gnade in der mystischen Erfahrung des « Kommens » in drei Personen immer mehr transparent erfaßt wird.

Um die gnadentheologische Grundlage der teresianischen Spiritua-lität richtig zu verstehen, muß man deshalb von ihrer Geister-fahrung im Trinitätsmysterium ausgehen und bei dieser nicht so sehr die Einzelerfahrung herausarbeiten, wie es bisher zumeist ver-sucht wurde, sondern sie im Sinn einer « Wir »-Erfahrung deuten, im innergöttlichen Geheimnis, in direktem Bezug auf das innere Leben⁵¹.

1. Der Hl. Geist im innergöttlichen Geheimnis

Teresa war schon einige Zeit vor ihrer großen Pneumaphanie von 1563 zu einer ihr im Innersten der Seele geschenkten Erfahrung des Trinitätsmysteriums gelangt⁵². In V 27, 9 spricht sie von einer « klaren » Erkenntnis der Trinität, ermöglicht durch Eingießung über-natürlicher Weisheit (« ...se ve el alma en un punto sabia »), ohne « Worte » zu vernehmen (« Dios enseña el alma y la habla sin hab-lar ») und ohne « bildliche Form (« ...sin imágenes ni forma de pala-bras ») (V 27, 6). Eine ähnliche erfahrungsmäßige Erkenntnis wurde ihr dann nochmals, einige Jahre später, am Dreifaltigkeitssonntag zuteil. « Als ich das *Quicumque* betete, wurde mir ganz deutlich ein-gegeben (« se me dio a entender [...] tan claro »), wie ein Gott in drei Personen ist ». Der Gedanke an diese Gnade half ihr, « besser

⁵¹ Die von Heribert Mühlen aufgebraachten personalen Kategorien zur Er-fassung des innergöttlichen Geheimnisses, wo der Geist als personhaftes « Wir » jenseits des Ich-Du von Vater und Sohn als deren liebende Einigung erscheint, entsprechen einer Grunderfahrung der Mystiker und lassen sich auch in der mystischen Erfahrung der hl. Teresa finden, ohne jedoch reflexiv, theologisch gedeutet zu werden. Sie entspringen ihrem und den Mystikern gemeinsamen Bewußtsein, die Trinität heilsökumenisch nur im Wirken des Geistes erreichen zu können.

⁵² Eine Zusammenstellung der Trinitätserfahrungen der Heiligen findet sich in C. ORELLA, *Formas de la Presencia de Dios en S. Teresa*, Roma 1957 (tesis ad lauream, pro ms.).

Gottes Größe und seine Wunder zu erkennen » und trug zu einem tieferen Verständnis des Trinitätsmysteriums bei: « ...cuando pienso se trata de la Santísima Trinidad, parece entiendo cómo puede ser » (V 39, 25).

Dieser Bericht ist wichtig, weil er zeigt, daß Teresa sich wiederholt der Betrachtung Gottes in drei Personen hingegeben hat. Ausgangspunkt ihrer Erwägungen war aber nicht eine theologische Reflexion mittels eines Buches, sondern ein Zurückgehen auf das Wissen, welches sie der Erleuchtung des Hl. Geistes (« ...me se dio a entender ») in den Stunden kontemplativen Betens zu verdanken hatte. Sie ist also nicht von außen, sondern von innen her dem Sein Gottes in drei Personen nähergekommen. Auf diese Weise wurde ihr das Geheimnis Gottes immer mehr thematisch. Gerade das Gesameltsein ihrer übernatürlichen Tendenzen auf den Dreieinigen hin öffnete ihre Existenz für die Mitteilung Gottes, die sie tatsächlich empfing, weit über die einfache Glaubenserkenntnis hinaus, im Schauen und mystischen « wahrheitsgetreuen » Erkennen der drei göttlichen Personen (CC 14, 15, 36, 60, 66).

Diese Erkenntnis schreibt sie einem « inneren Aufleuchten » und einem « klaren Licht » von oben zu, dessen Ganz-anders-Wirken sie eindeutig von einem Erkennen im Glauben unterscheidet. Das « klare Licht », das in ihr aufleuchtet und ihr das göttliche Geheimnis vergegenwärtigt, ist der Hl. Geist. Sie ist sich deutlich seines Wirkens bewußt, das ihr « Erleuchtung » — « tanta luz » (CC 42) — schenkt, um « ganz klar zu verstehen » (« me dio a entender muy claramente ») (CC 60, 1), wie Gott in drei Personen ist und wie sie seine Anwesenheit im Innersten ihrer Existenz begreifen und mitleben könne (vgl. CC 14, 15, 42; 7M 1, 6-7).

Dieses Erleben der göttlichen dreipersonlichen Anwesenheit war Inhalt ihrer ersten großen Trinitätsvision vom 29. Mai 1571. In ihrem Bericht spricht die Heilige von einem « Sehen » und « Schauen », das ihr gnadenhaft gegeben wurde. Mit diesem Sehen und aufgrund dieses Schauens (« ...porque las vía) gelangte sie zum Verständnis der Worte des Herrn in Joh 14, 23: « ...estarán con el alma que está en gracia las tres divinas Personas » (CC 14, 1; vgl. CC 66, 10; 7M 1, 7). Deutlich vermochte sie die Gegenwart von drei Personen zu unterscheiden, die sie sprechen hörte und die ihr je eine besondere Gnade verhießen (*ibid.*). Sie fühlte sich aufgefordert, in ihrer « göttlichen Gesellschaft » (CC 14, 4) zu verweilen und an ihrem innergöttlichen Sein teilzuhaben: « wie sie sich gegenseitig lieben, mitteilen und erkennen » (CC 60, 3). Und das nicht mittels einer psychologischen und in Begriffen ausgedrückten Reflexion über diese Erkenntnis, sondern im Sich-Hingeben und völlig Überantworten an das

Wirken des Hl. Geistes. Durch dieses wurde Teresa in die personalen Kategorien eines Ich-Du-Verhältnis gegenüber den drei göttlichen Personen eingeführt. Das « Wir » Gottes wurde so für sie ein « Ich », dem sie im Geiste begegnete, wenn sie am Ende ihrer Trinitätsvision vom 30. Juni 1571 die Worte vernahm: « Bemühe dich nicht, mich in dir zu suchen, sondern dich in mir » (CC 15, 3). Ein Suchen in bedingungsloser Auslieferung an den dreipersönlichen Gott, das vom Menschen ein Sich-Übersteigen, Sich-Verlassen und Eingehen in den göttlichen Partner voraussetzt.

Zu einer solchen direkten Antwort sich ganz hinschenkender Liebe, deren Verwirklichung und Verlebendigung einzig dem Geist zuzuschreiben war, fühlte sich Teresa aufgerufen, und nicht nur unmittelbar nach ihren Trinitätsvisionen. Infolge der ihr erteilten, habituellen Gnade war sie « fast ununterbrochen » — « de manera que dure » (CC 66, 10) — in das Geheimnis bewußt empfundener göttlicher Einwohnung eingetaucht. So wie Teresa die Gegenwart Christi an ihrer Seite gespürt hatte, so lebte sie in den letzten Jahren ihres Lebens in einer zutiefst gespürten Gegenwart der drei göttlichen Personen, « con esta compañía que trayo siempre en el alma » (CC 41, 1; 66, 10: « ...es casi ordinario »). Denn der Hl. Geist hatte ihre Seele seit der Taufgnade « zum Ebenbilde » Gottes gemacht, eine Tatsache, die ihr bei einer späteren Trinitätsvision voll bewußt wurde (vgl. CC 41, 2)⁵³. In diesem Ebenbilde vollzog sich nun mittels « personhafter » Gnade das trinitarische Leben, in Gemeinsamkeit mit dem Vater und dem Sohn, in jener Gemeinsamkeit, die der Geist selbst ist in seinem Verhältnis zum Vater und zum Sohn.

Daraus ergibt sich aber, daß es für Teresa im Trinitätsmysterium nicht so sehr um die Beziehung zur Person des Hl. Geistes als Einzelperson geht, sondern um ein Erfassen, Erkennen, Sich-Versenken in seine Person als Träger einer Wir-Erfahrung⁵⁴. Wenn so ihre

⁵³ Vgl. 1M, 1, 1; 7M 1, 1 und pass. Die Seele als Ebenbild Gottes ist einer der Grundgedanken ihrer *Seelenburg*.

⁵⁴ Wo Teresa betont, sie könne an keine der drei göttlichen Personen denken, ohne sich ihre Dreiheit zu vergegenwärtigen (vgl. CC 36, 2 und 60, 4), erschließt sich ihr diese im Hl. Geist. So erfährt sie auch, wie Gott in einer dreipersönlichen Beziehung und Gemeinsamkeit in eine schöpferisch sich mitteilende Beziehung zur Welt tritt: « ...las tres Personas se comunicavan a todo lo criado » (CC 15, 4). In gleicher Weise erkennt sie, wie im Menschwerdungsgeheimnis sich Gottes trinitarische Seinsweise in seiner ganzen Tiefe und Dynamik enthüllt. « Ich weiß, daß bei diesem Werk wunderbar alle drei [Personen] mitgewirkt haben » (CC 60, 5). Wenn sie sich dann glaubend und liebend der Betrachtung dieser Wahrheit hingibt: « más lo creo e me hace mayor devoción » (CC 60, 5), ohne ihr reflexiv näherkommen zu wollen, wird ihre Haltung durch eine pneumatische Dimension bestimmt. Im Hl. Geist gewinnt sie Zugang zur erkannten Wahrheit und vertieft sie in seiner Liebe.

Trinitätserfahrung eine Wir-Erfahrung im Geiste und damit eine Geisterfahrung war, so bedeutete das für sie, im göttlichen Pneuma die personhafte Ursache der Gemeinsamkeit von den göttlichen Personen und damit auch ihre Gemeinsamkeit mit ihnen zu erkennen. Eine Gemeinsamkeit in Erkennen und Lieben, die sie gerade in den arbeitserfüllten Jahren ihrer Klostergründungen in sich wahrnehmen konnte. Diese Tatsache dürfte wohl das sicherste Zeichen sein, daß wohl ihre innere Ausrichtung auf das trinitarische Geheimnis vom Hl. Geist gewirkt wurde und vor allem sich in der « Liebe » vollendete, jener Liebe, die in der göttlichen Natur personhaft vom Vater und Sohn ausgeht⁵⁵.

Darum hatte Teresa bereits im *Weg der Vollkommenheit* die Notwendigkeit eines unerläßlichen Suchens seines « *compañía* » im Innersten der eigenen Existenz betont (vgl. CV 29, 5) und gewollt, daß dieses zu einer Art Gewohnheit werde. Nur wenn der Mensch von der Dynamik des göttlichen Pneumas getragen ist, vermag er sich liebend in das Trinitätsmysterium zu versenken. Denn nur im Hl. Geist kann er Gott so lieben und erkennen, wie es ihm zukommt⁵⁶. Menschliche Liebe wird immer ungenügend sein, genauso wie menschliches Erkennen nie über die Distanz kreatürlicher Erkenntnis hinauskommt.

2. *Spiritus vivificans*

Selbstverständlich ist sich Teresa nicht nur bei ihren mystischen Gnadenprivilegien des Wirkens des Hl. Geistes bewußt geworden. Wenn auch nicht in direkten Bezug auf den *Spiritus vivificans*, so sprechen doch ihre Schriften von der gelebten Überzeugung, daß das gesamte übernatürliche Leben von seiner Gnade abhängig ist. In der Gnade neigt sich Gottes Geist dem Menschen zu, beschenkt ihn mit seinen Gaben und schenkt in ihnen sich selbst. Sehr richtig wurde dies von Baudry hervorgehoben, wenn er schreibt: « La Sainte comprend sa vie « spirituelle » comme étant le fruit en elle de l'action de l'Esprit-Saint »⁵⁷, und so wie sie es erfahren hatte, wollte sie es auch weitergeben. Eine richtige Deutung ihrer Spiritualität setzt deshalb ein Einbeziehen der verschiedenen Einwirkungen des Spi-

⁵⁵ « ...la inflamación con que el Espiritu Santo se junta con ellos » (E 7).

⁵⁶ Vgl. V 37, 7.

⁵⁷ E 7: « Alégrate, ánima mía, que hay quien ame a tu Dios cómo El merece. Alégrate, que hay quien conoce su bondad y valor ». « Quien » ist die personhafte Liebe, der Hl. Geist.

ritus vivificans auf die Existenz des Menschen voraus. Wie sich diese gezeigt haben — und sich immer im übernatürlichen Leben des gottsuchenden Menschen zeigen werden—, ist die Frage, der wir uns jetzt zuwenden wollen. Eine Antwort darauf erhebt keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit, da im Rahmen des bisher Gesagten nur ein Ausblick auf einige wesentliche Aspekte möglich ist.

Wie hat Teresa das Gnadewirken des Hl. Geistes erkannt?⁵⁸ Welche Bedeutung hat der Hl. Geist für sie auf dem Weg zur Gottvereinigung gehabt?

Vielleicht ist es zweckmäßig, hier von einer Gegenüberstellung von « *durch Vermittelndes* » und « *unmittelbar* » auszugehen, was weniger « schematisch » ist als Baudry Einteilung in « *aspect objectif* » und « *aspect subjectif* »⁵⁹, die ihn selbst nicht befriedigt hat. An ihr hat sich offenbar auch Vandenhende gestoßen, da er zu einer Einteilung in einen « *historischen und persönlichen Aspekt* » übergeht⁶⁰. Auf jeden Fall ist es aber richtig, in Teresas Leben und Lehre einerseits von einer « *durch Vermittelndes* », d. h. von einer objektiven oder historischen Begegnung mit dem Hl. Geist zu sprechen und andererseits dies von einem unmittelbaren Begegnen mit dem Geist zu unterscheiden, also den « *subjektiven oder persönlichen Aspekt* » herauszuarbeiten, was in Baudrys Aufsatz nur andeutungsweise geschehen ist. Teresa hat sowohl bei der einen wie bei der anderen Begegnung den Hl. Geist heilsgeschichtlich erlebt, da sie seine wunderbare Sprache (« *...este lenguaje [...] dicho por el Espíritu Santo* »)⁶¹ nicht nur in der Stille des Gebets vernahm, sondern sie auch in den Worten der Schrift, der Kirche, des Priesters⁶², der Ordensoberen und des Beichtvaters hörte. Sie erkannte sie sogar in einer einstimmig ausgefallenen Kommunitätsentscheidung⁶³ und damit sein Wirken in einer religiösen Gemeinschaft.

⁵⁸ In diesem Zusammenhang geht es nur um die Frage einer Erfahrung des Wirkens des Geistes im « *gewöhnlichen* » übernatürlichen Leben. Von « *ausserordentlichen* » Phänomenen wird abgesehen.

⁵⁹ Baudry ist sich voll bewußt, « *qu'une pareille terminologie est parfaitement étrangère à la Sainte* ». Er fügt aber hinzu: « *Nous croyons cependant qu'elle traduit de manière correcte, quoique peut-être un peu trop systématique, la pensée personnelle de Thérèse* » (*loc. cit.*, S. 69, Anm. 37).

⁶⁰ *De Heilige Geest...*, S. 368 und 370 (Titel).

⁶¹ ME 1, 4.

⁶² « *...oir aquella lengua divina en quien parece hablava el Espíritu Santo* » (V 34, 17; vgl. V 23, 16: « *En todo me parecía hablava en él el Espíritu Santo* »).

⁶³ « *...cuando es de esa suerte interviene el Espíritu Santo* » (Cta 80-2A (305) vom 1.2.1580, an M. Maria de San José).

Begegnung durch Vermittelndes

Baudry hat von der « grande leçon » gesprochen, die uns die Heilige gegeben hat, indem sie zeigt, « qu'on ne peut séparer, ni moins encore opposer, ce que dit l'Esprit par l'Écriture et par son Église »⁶⁴. Ausgehend von dem in ihr lebendigen Pfingstglauben, hat Teresa ohne Zweifel die Schrift im Licht des von Christus verheißenen Paraklet gelesen, im Sinn von Joh 14, 26, als des vom Vater ausgesandten Helfers und Geistes der Wahrheit, der uns zum Verstehen des Wortes und der Liebe Gottes führt.

Ein Beispiel dafür ist ihre Auslegung des *Hohenlieds*. In den dort berührten Geheimnissen hörte sie den Klang des Wortes des Hl. Geistes, vernahm sie seine göttliche Sprache. Was sie beim Lesen einiger Seiten dieser Schrift empfunden und was ihr der Herr dabei zu verstehen gegeben hatte, das wollte sie ihren Schwestern übermitteln, ohne deswegen zu einer « theologischen » Interpretation vorzuschreiten. Nicht im reflexiven Annähern an den Text, sondern im inneren Erleben des ihr im Text « geheimnisvoll » geschenkten Inhalts schrieb sie deshalb ihre Auslegungen, und was sie so erkannt und erfahren hatte, schien ihr eine Gabe des Hl. Geistes zu sein, eine jener Gaben, die sie für sich und für die anderen wünschte (ME 1, 8). Mit anderen Worten ist damit gesagt, daß Teresa durch den Text des Hohenlieds — als « Vermittelndes » — dem Geist begegnete und ihn in seiner « Gabe », als Gnadenträger, d.h. als Impuls innerer Bereicherung, als Ansporn zur Entsprechung, als Bereitschaft zu korrespondierender Antwort spürte.

Ähnliches läßt sich auch in ihrer Haltung gegenüber der *Kirche* zeigen. Nicht nur die Überlegungen des Glaubens ließ sie in der Kirche das Wirken des Geistes erkennen. (Diese waren ihre Grundhaltung, die kraft der Taufgnade so von ihr gelebt wurden, daß sie wiederholt darauf bestand, nur das sagen zu wollen, was mit der Lehre der Kirche übereinstimmt). Es war auch und nicht zuletzt die eigene Erfahrung, durch das « Wort » der Kirche — des Theologen und Beichtwaters — Licht vom Hl. Geist empfangen zu haben (vgl. V 23, 16), um den eigenen Weg zu erkennen und um im Tugendleben fortzuschreiten. Das erklärt auch, warum die Heilige ein großes Bedürfnis nach Seelenleitung zeigte. Im persönlichen Vollzug begegnete sie — durch das « vermittelnde » Wort der Kirche — dem Gnadewirken des Geistes.

⁶⁴ *loc. cit.*, S. 81.

Unmittelbar

Neben dem Öffentlichkeitsraum hat die innere Dimension der Begegnung mit dem Hl. Geist eine weitgehende Bedeutung für die Heilige gehabt. Gerade die « unmittelbaren » Begegnungen haben die persönlichen Erfahrungen Teresas mit zunehmender Intensität durchdrungen, so daß man mit Recht den « Saint-Esprit » als « auteur de sa charité et de sa vie mystique »⁶⁵ bezeichnen kann.

Wie hat Teresa selbst über diese pneumatologische Dimension ihres übernatürlichen und mystischen Lebens gesprochen?

Auch hier muß festgehalten werden, daß sie uns keine theologisch eindeutige Erklärung gemacht hat. Ihre Schriften bieten nur Ansatzpunkte zur Ausarbeitung ihrer unmittelbaren Erfahrungen eines Einwirkens oder Einflusses des göttlichen Pneumas. Doch lassen sich in ihnen verschiedene Aspekte erkennen, die entweder die vertikale oder die horizontale Wirkungsweise des Geistes im inneren Leben erhellen. Aus ihnen allen ergibt sich, daß die Heilige die Mitteilungen der göttlichen (geschaffenen) Gnade nicht nur als Mittel zur Realisierung der Tugenden, also im moralischen Sinn gesehen hat, sondern in ihnen vor allem ein Geschenk der unendlichen Liebe erblickte, das dem Menschen erlaubt, sich Gott ganz hinzugeben, weil Gott ihn über sein endliches Wirken hinaus erfaßt und in seinen Selbstbezug, in sein göttliches Leben, aufgenommen hat.

« Der Hl. Geist steht zwischen dem Vater und dem Sohn », schreibt sie im *Weg der Vollkommenheit* (CE 45, 3; CV 27, 7). Das bedeutet aber, daß er auch zwischen Gott und dem Menschen steht, oder genauer, zwischen dem Vater und der menschlichen Seele und zwischen dem Sohn und der menschlichen Seele. Er ist somit der *Mittler*, der den Willen zu großer Gottesliebe bewegt, weit über die natürlichen Möglichkeiten hinaus.

Diesen Gedanken vertiefte Teresa bei ihrer Auslegung oder den *Betrachtungen zum Hohenlied*, und er liegt auch ihren Ausführungen der 6. und 7. Wohnung der *Seelenburg* zugrunde. In ME 5, 6 heißt es deshalb:

« Mir scheint, daß der Hl. Geist *medianero* (der Mittler) zwischen der Seele und Gott sein muß, daß er es ist, der sie bewegt, indem er in ihr ein glühendes Verlangen (*deseo*) erweckt, und der bewirkt, daß sie sich am göttlichen (*soberano* = erhaenen) Feuer entzündet, dem sie so nahe steht ».

⁶⁵ BAUDRY, *ibid.*, S. 73.

Aus diesen Worten, die die übernatürliche Erfahrung der Heiligen zum Ausdruck bringen, klingt deutlich das Bewußtsein, daß vom Geist eine Bewegung ausgeht, die unmittelbar ins Innere des Menschen dringt, um ihm die Antwort auf Gottes Anruf zu ermöglichen. Von der mehr oder weniger großen Intensität seines Bewegens und dem Mitschwingen des Menschen hängt der progressive Aufstieg zur Vereinigung mit Gott ab.

Als « Mittler » ist der Geist aktiv. Sein Einfluß macht sich im Willen und im Gefühl bemerkbar. So erwacht im Innersten ein « glühendes Verlangen » zur vollkommenen Hingabe an Gott, zu seiner größeren Ehre, zur Rettung der Seelen⁶⁶, für die Kirche, um ihm « größere Dienste » zu erweisen (V 40, 1), in welcher Weise auch immer er sich des Menschen bedienen will⁶⁷. Durch dieselbe Einwirkung des Geistes verwirklicht sich ein solches Verlangen dann auch im Zusammenwirken mit dem Geist, gewissermassen in personeller Verbundenheit mit dem Mittler, dessen Wirkmacht an den inneren Impulsen erkannt wird und der der Mensch sich überliefern muß. Das geschieht, wenn er sich von ihm, wie von dem « Feuer auf dem glühenden Kohlenbecken » Gottes (vgl. 6M 2, 4) ergreifen und verzehren läßt.

Die Heilige hat wiederholt für den Hl. Geist und sein Wirken das Bild des *Feuers* oder der hell lodernden *Flamme* verwendet, vielleicht unbewußt in einem nach rückwärts bezogenen typologischen Zusammenhang mit Pfingsten⁶⁸. Als brennende Liebe Gottes ergreift das Feuer die Seele, läutert sie, überformt sie und erhebt sie mit befreiender Macht⁶⁹. Oft genügt für jene, « die diesem Feuer nahe stehen », daß « ein Funke auf sie überspringt », um ganz in « Flammen aufzugehen »⁷⁰, d.h., es werden ihnen sämtliche Hindernisse genommen, die ihren Weg zur inneren Vereinigung mit Gott hemmen könnten. Wo ein solcher Funke zündet, geht durch das ganze Wesen des Menschen die Erfahrung, von Gott erfaßt worden zu sein. Gottes

⁶⁶ Vgl. dazu vor allem: *Weg der Vollkommenheit*, 1, 1-5.

⁶⁷ 6M 4, 15. « Deseo » ist im teresianischen Wörterbuch ein Grundbegriff. Gottes Anruf erweckt im Menschen « großes Verlangen » zur völligen Hingabe an sein in konkret geschichtlicher Bindung gelebtes Interesse. Wenn es zur Realisierung gelangt, ist es Ausdruck intensivster Entsprechung, die von der Erfahrung getragen wird und nach höchsten Zielen strebt.

⁶⁸ In dem für Pfingsten geschriebenen Kapitel der *Vita Christi* (ed. cit., II, cap. 84) konnte die Heilige vom « Feuer des Geistes » lesen, das die Jünger ergriff. « In igne Spiritus apparuit » (S. 816 A); « Spiritus enim sanctus instar ignis » (S. 816 B). Das Symbol des Feuers wird besonders von der Pfingstliturgie (Hymnen) gebraucht (mit biblischen Referenzen), hat aber auch eine auf Christus bezogene symbolische Bedeutung in der Karsamstagsliturgie.

⁶⁹ Vgl. CV 19, 3-4; E 9, 1-2.

⁷⁰ Vgl. CE 47, 4; CV 28, 8.

Liebe « durchglüht » ihn, ja, « verzehrt » (consumar) ihn (E 9, 21) im faktischen Übergang in die unterschiedslos erlebte Einheit mit Gott. Durch dieses Erfahren des Geistes als Feuer wird der Mensch sich selbst ganz genommen und in Gott eingetaucht. Eine solche Einigung der Seele mit Gott mittels des « leuchtend aufscheinenden Feuers » (vgl. CE 69, 4; CV 40, 4) gehört zur höchsten und letzten Erfahrung des inneren Lebens. Teresa kann sagen:

« Jetzt ist mein Geliebter mein, und ich bin sein. Wer könnte zwei so lodernde Feuer trennen oder auslöschen wollen? Es wäre vergebliche Mühe; diese beiden Feuer sind jetzt in einem vereinigt » (E 16, 4).

So wie das Feuer vertikal die Bewegung des Geistes markiert, so wird die Seele vertikal zu Gott emporgezogen. Darum gilt für Teresa die Notwendigkeit, sich diesem Feuer immer mehr zu nähern und es mit allen Kräften zu suchen, besonders dann, wenn es geschehen sollte, daß sie es nicht mehr brennen spürt (vgl. 6M 7, 8)⁷¹.

Neben dem Bild des Feuers kennt Teresa auch das Symbol des *Schattens* in enger Anlehnung an HL 2, 3: « Sub umbra illius quem desideraveram sedi, et fructus eius dulcis gutturi meo ». Sie benützt das Bild der schattenspendenden Wirksamkeit des Geistes, um die daraus entquellende innere Glückseligkeit (deleite) des Menschen, den Gott zur Einigung erhoben hat, zu beschreiben. Es scheint, daß « der Schatten der Gottheit sich ganz über ihn breitet und ihn in eine Wolke (dunklen Erkennens) hüllt »⁷². Aus diesem Schatten fließt Gottes Liebe und wird im stillen Genießen empfangen. « Wie himmlisch ist dieser Schatten », ruft sie aus! « Wer vermöchte zu sagen, was der Herr damit [dem Menschen] zu verstehen gibt »! (ME 5, 2). Und sie erinnert an die Überschattung Mariens, um zu sagen, daß sich ein ähnliches Geheimnis im Menschen vollzieht, wenn sich über ihn der Schatten Gottes ausbreitet und der Geist ihn mit « köstlichem Tau » befruchtet. Er empfängt unmittelbar Gottes

⁷¹ In 6M 2, 4 spricht Teresa von der Liebespein, dem « wonnevollen Schmerz », den die Seele empfindet, wenn sie die göttlichen Funken berühren, ohne sie vollständig zu verzehren. Das göttliche Feuer schlägt unheilbare Wunden (E 16, 2), ein Ausdruck, den Teresa benützt, um die Tiefe der Erlebnisweise des göttlichen Wirkens zu umschreiben. Der Mystiker fühlt sich in einem solchen Maß von der Liebe Gottes betroffen, daß er sich verwundet fühlt. Ohne Leid und Schmerz zu empfinden kann er sich nicht das radikale Einwirken Gottes vorstellen (vgl. 7M 3, 4 ss.). Vgl. Anm. 77.

⁷² « Parece que [el alma...] se siente estar toda engolfada y amparada con una sombra y manera de nube de la Divinidad » (ME 5, 4). Vgl. 7M 1, 7: « ...a manera de una nube de grandísima claridad ».

Gnade. Zugleich wird sein Leben von der Sicherheit erfüllt, sich unter besonderem « Schutze » zu befinden. Der Herr hat ihn « in so erhabener Weise beschattet, daß er mit vollem Rechte sich niederlassen und sicher fühlen kann »⁷³.

Im Gegensatz zum Bild des Feuers wird hier die horizontale Dimension der Geistwirkung hervorgehoben. Der Schatten bewirkt eine neue Existenzweise im « Frieden der Wahrheit », in der selbst die « zeitlichen Dinge eine ganz andere Bedeutung gewinnen ». Es ist die Erfahrung des Ruhens in Gott, des stillen Ausharrens unter seinem wohlthuenden Schatten, der alle Bereiche des menschlichen Daseins umfaßt. Wenn es sich auch nicht um ein unmittelbares Schauen Gottes handelt, der durch die Wolke verhüllt immer der ganz andere und verborgene Gott bleibt (vgl. 7M 1, 3), so kommt hier doch ein wesentliches Element des höheren kontemplativen Lebens klar zum Ausdruck⁷⁴.

Ein anderes Bild für den Hl. Geist ist das *Licht oder die Erleuchtung*, die vom göttlichen Licht ausgeht. Wenn Teresa es verwendet, könnte eine Reminiszenz an die Pfingsthymnen mitschwingen⁷⁵, in denen die Kirche bittet, der Geist möge den Verstand mit dem « Licht ewiger Weisheit » erhellen und durchdringen. Diese Bitte findet sich wiederholt in den Schriften der Heiligen: « Señor..., darne luz » oder ähnliche Formulierungen⁷⁶.

Selbstverständlich ist Licht für die Heilige ein Terminus, der verschiedene Bedeutungen haben kann und nicht immer auf das von oben geschenkte Licht des Geistes bezogen werden darf. Dazu kommt, daß sie nur in 6M 7, 6 von Christus als dem Licht spricht. Sie zitiert Joh 8, 12: *Ego sum lux*. Eine ausdrückliche Identifikation mit dem Hl. Geist fehlt, weshalb man von Aussageinhalt ihrer Texte ausgehen muß, um jeweils im Licht ein Bild der Wirkung des göttlichen Geistes zu erkennen.

Teresa hat besonders bei ihren mystischen Gnadenprivilegien die

⁷³ « Que amparada se ve un alma cuando el Señor la pone en esta grandeza! Con razón se puede asentar y asegurar » (ME 5, 2).

⁷⁴ Teresa kennt diese Erfahrung besonders in der höchsten Stufe des mystischen Lebens. Ein solches Ruhen wächst unmittelbar aus der Vereinigung mit Gott, ja, es bedeutet ein Einbeziehen des Menschen in das Leben Gottes selbst. Im Aufstieg ist der Mensch am Ziel angekommen. Dennoch trennt ihn von Gott die undurchdringliche Wolke.

⁷⁵ z.B. Termini wie: *Igni vibrante lumine*, *De Patris ergo lumine*, oder Anrufungen wie: *Veni lumen cordium*, *O lux beatissima*, *Emitte caelitus Lucis tuae radium*.

⁷⁶ Vgl. V 2, 16; 3, 5, 2; 7, 6; 10, 8; 13, 11; 21, 7; 22, 5; 23, 3; 24, 5; 3.18; 30, 3 und zahlreiche Stellen in der *Seelenburg* und in ihren *Gewissensberichten*. Siehe den Art.: *luz* in: *Concordancias*, Burgos 1965.

Gegenwart eines Lichtes von oben festgestellt. Von diesem Licht fühlte sie sich innerlich erleuchtet, in verschiedener Intensität, je nach dem Grad oder der Stufe des mystischen Aufstiegs und entsprechend des ihr mitgeteilten Gegenstandes. Diese Erleuchtung bezog sich jedoch nicht auf eine Steigerung ihrer menschlichen Erkenntnisfähigkeit, sondern öffnete ihr inneres Auge für das Wahrnehmen eines nicht einfachhin aufhellbaren Geheimnisses, dessen Nähe gerade das Licht verbürgte. Sie gesteht, « en lo interior se me representó una luz (CC 45), « una luz tan grande interior » (CC 34), in das sie ganz plötzlich, ohne eigenes Zutun, eingetaucht wurde. Dieses konnte verschiedene Wirkungen haben. Oft war es die Bedingung, um zum übernatürlich « Geschauten » vorzudringen. So sah sie den dreifaltigen Gott « por una luz tan clara » (CC 36) und « con tanta luz » (CC 42), so daß das Licht nicht mehr von ihrer mystischen Erkenntnis zu trennen war.

Damit ist das Licht für Teresa deutlich der mystischen Erkenntnisfähigkeit zugeordnet. Alles das, was den Menschen von der übernatürlichen Welt her erleuchtet und nicht aus der eigenen Erkenntniskraft erwächst, ist dem Wirken dieses Lichtes zuzuschreiben und damit eine Mitteilung des göttlichen Geistes. Wie unmittelbar es das Innerste des Menschen trifft und wie deutlich es die Heilige von dem Licht der natürlichen Erkenntnis abgesetzt hat, beweist folgender Text der V 28, 5:

« Es ist dies ein Licht, das vom irdischen Licht ganz verschieden ist. Im Vergleiche mit diesem Licht verdunkelt sich selbst die Klarheit der Sonne, so daß man ihretwegen gar nicht die Augen öffnen möchte. Dieses Licht ist wie ein klares Wasser, das über einem Spiegel fließt und in dem die Sonne widerstrahlt, während das irdische Licht einem trüben, mit dichtem Nebel bedeckten Wasser gleicht, das über den Erdboden fließt. Nicht als ob sich die Sonne zeigte oder als ob dieses Licht von oben wie das Sonnenlicht wäre, das hier wie ein künstliches gegenüber einem natürlichen Licht erscheint. Es ist ein Licht, das keine Nacht kennt, sondern immer leuchtet und durch nichts verdunkelt wird. Die besten Erkenntnisfähigkeiten des Menschen würden nicht ausreichen, um sich vorzustellen, wie dieses Licht ist. Gott zeigt es so plötzlich, daß man nicht einmal die Zeit hätte, um die Augen aufzutun, wenn dies notwendig wäre. Wenn es Gott will, dann sehen wir es auch gegen unseren Willen ».

Teresa schrieb diese Sätze, um das Licht zu beschreiben, das eine ihrer imaginären Visionen der Menschheit Christi begleitete. Christus, der Auferstandene, teilte sich ihr in diesem Lichte mit. Gleichzeitig vermittelte er ihr ein unmittelbares « Sehen » in dem-

selben Lichte, in dessen Glanz sie eingetaucht war. Das heißt aber mit anderen Worten, daß Teresa Christi verklärte Menschheit im Licht des Geistes sah. Licht ist damit ein Bild mystischer Begnadigung, das auf die Erkenntnisfähigkeit des Menschen einwirkt, um das Übernatürliche unmittelbar wahrzunehmen.

An wenigen Stellen wird Licht von der Heiligen gebraucht, um die Vereinigung und die mystische Vermählung zu veranschaulichen. So die Verbindung des Lichtes zweier zusammengefügtter Wachskerzen oder das Einfallen eines Lichtes durch zwei Fenster in ein Zimmer, wo dieses zu einem einzigen Lichte wird (7M 2, 4). Beides sind Bilder, die das Einssein der Seele mit Gott verdeutlichen, ähnlich wie das ebenfalls von Teresa gebrauchte Symbol des Wassers, des « *agua celestial* », mit dem das Innerste der Seele (*el verdadera espíritu de ella*) (7M 2, 12) eins geworden ist. Der Mensch spürt dies, weil im Inneren « jemand ist, der Pfeile entsendet und ihrem Leben Leben gibt, weil dort eine Sonne glänzt, aus der ein großes Licht hervorquillt, das, aus ihrem Inneren kommend, sich auf alle Seelenvermögen ausgießt » (7M 2, 8). Der Mensch empfängt dieses Licht — das göttliche Pneuma — nicht von außen her, sondern es strömt von dem im Inneren wohnenden, dreifaltigen Gott aus. Hier taucht wieder der Gedanke der lebenspendenden Inhabitation Gottes auf, gewissermaßen als Prinzip inneren Erleuchtung.

Das Wirken des Hl. Geistes, Gottes Gnade und Liebe, stellt den Menschen damit unmittelbar vor das unfaßbare Geheimnis Gottes, um ihn an diesem teilnehmen zu lassen. Durch die von Teresa gebrauchten Symbole wird das Band der Einheit und die lebendig wirkende Kraft erhellt, durch die dieses dort geknüpft wird, wo der Mensch sich selbstlos seiner « *secreta merced* » (7M 3, 9) ausliefert.

Das gilt auch dort, wo die Heilige das Einwirken des Geistes in Ausdrücken des Angesprochenenseins von Gott liest.

Dazu gehört im *gewöhnlichen übernatürlichen Leben* ein jedes heilsbedeutsam erfaßtes Streben nach Vollkommenheit und persönlicher Heiligung, das besonders im inneren Drang nach reiner, hingebender Gottes — und Nächstenliebe aufscheint. Die zentrale Stellung, die in Teresas Schriften der Aktivierung des Willens zukommt, um in immer vollkommener Liebe auf Gottes Gnade zu antworten, setzt eine pneumatisch gelebte Dimension der christlichen Existenz voraus, deren ganzen Umfang sie zumindestens mitbestimmt.

Im *mystischen Leben* wird dieses Einwirken im Bild der *Verwundung* empfunden⁷⁷, wie ein fast gewaltsames Einwirken, dem

⁷⁷ Die Vorstellung der Liebeswunde geht bei den Mystikern auf Hl 4, 9 zurück: « *Vulnerasti cor meum* ».

gegenüber man sich nicht wehren kann. Teresa erlitt es im Bild eines glühenden Pfeils, der schmerzvoll, aber zugleich auch beglückend ihr Herz durchbohrte (V 29, 10-11; 6M 11, 2), so daß ihr Gefühlsleben ihr Herz durchbohrte (V 29, 10-11; 6M 11, 2), so daß ihr Gefühlsleben zutiefst durchdrungen wurde. Von der Intensität des Empfindens und Erlebens erfaßt, geriet sie außer sich. Ein solches Einwirken macht sich ebenfalls bemerkbar in all den *übernatürlichen Anregungen* (impulso), die « con gran suavidad » vom « Inneren der Seele ausgehen, ohne sich auf den Gedanken oder auf das Gedächtnis zurückführen zu lassen, ohne Beitun der Seele » (7M 3, 8). Sie haben ihre Ursache einzig in den « lieblichen und durchdringenden Berührungen der Liebe » (7M 3, 8-9), im « toque tan delicado » des Geistes, den Teresa mit einem von Gott geschriebenen « recaudo » (Scheckbriefchen) vergleicht, das nur der Empfänger lesen und einlösen kann (vgl. 7M 3, 9). Damit gibt sie dem « Persönlichen » dieser Einwirkungen Ausdruck, zu denen im allgemeinen alle großen, übernatürlichen « Sehnsuchtswünsche » (deseos) des Menschen gehören. Ihrem Inhalt nach entspringen sie der erlebten Wirkmacht des göttlichen Pneuma. In ihnen senkt sich Gottes Gnade umformend und erhebend über das Geschöpf, um seine « Schwachheit zu stärken » und um ihm das « wahre Leben » zu schenken, jenes « Leben, das dem seines geliebten Sohnes gleichförmig ist » (7M 4, 4).

Charismen

Ein weiterer Gesichtspunkt für die Bedeutung des Hl. Geistes im Leben und Werk der Heiligen von Avila ist der ihr gnadenhaft erteilte Besitz der Fülle seiner *Gaben*. In ihnen wird das Mitteilen Gottes in der konkreten Existenz des Menschen sichtbar. Ohne die Gabe des Verstandes und der Weisheit erhalten zu haben, hätte Teresa niemals ihre *Seelenburg* verfaßt⁷⁸ und ohne die Gaben des Starkmuts und der Klugheit hätte sie kaum ihr Reformwerk durchführen können. Wenn in ihr nicht die Gabe des Rats lebendig und sichtbar gewesen wäre, hätten sich nicht so viele Leute, selbst Priester und Theologen, an sie gewendet, um ihren erleuchtenden Worten zu folgen. Und wenn die Gaben der Gottesfurcht und der Frömmigkeit nicht in ihr die innere Offenheit zum Empfang der wirksamen und heiligmachenden Gnade geprägt hätten, wäre Teresa

⁷⁸ Baudry bemerkt sehr richtig: « Elle « sait bien que ce travail est au-dessus de ces forces », qu'il lui faut donc demander à l'Esprit-Saint « de diriger sa plume » et de « parler désormais à sa place » » (*loc. cit.*, S. 80).

wohl kaum zu den Höhen der mystischen Kontemplation emporgestiegen.

Es besteht kein Zweifel, daß der Besitz der Gaben im Leben der Heiligen eine starke Aktivierung ihrer Kräfte bedeutete. Diese Gaben drängten in ihr zum Durchbruch, um sich in den charismatischen Grunddimensionen der *actio* und *contemplatio* zu betätigen. Teresa ließ sich von ihnen in allen Realisierungen tragen, nach außen hin, d.h. in ihrer Aktivität als Reformatorin und Gründerin, als Priorin und in der Seelenleitung, und nach innen, in allen Strukturen ihrer von ihr selbst gelebten Lehre des geistlichen Lebens, so wie sie diese ihren Schwester weitergegeben hat. Ein solches Bewußtsein entsprang einer Gnadenerfahrung, die sich in allen ihren Seelenkräften auswirkte und sie zum Handeln im Hl. Geist und durch den Hl. Geist anspornte.

Teresa schreibt einmal, gewissermaßen zur Rechtfertigung ihrer Klostergründungen:

« Ohne die Gnaden (*mercedes*), die ich vom Herrn empfangen habe, hätte ich wohl niemals den Mut gehabt, die Werke durchzuführen, die ich zu Ende gebracht habe, und wohl auch nicht die Kraft, um die Widersprüche und Kritiken zu ertragen, die damit verbunden waren. Seit den ersten Klostergründungen [...] hatte ich die Gewißheit, daß Gott in mir wirkte. Und so unternahm ich die schwierigen Gründungen [...] Wenn unser Herr die Ursprünge dieses Ordens wiedererwecken und mich dazu als Mittel erwählen wollte, mußte er mir auch alle die dazu fehlenden Eigenschaften verleihen » (CC 62), womit deutlich bestätigt wird, daß sie ohne diese Gaben dazu unfähig gewesen wäre: « ...*havía Su Majestad de poner lo que faltava, que era todo, para que huviese efecto* » (*ibid.*).

Die Heilige hatte also die Gewißheit, daß Gott durch sie zur Erneuerung und zum « Aufbau » (vgl. 1 Kor 14, 26) sowie zum « Nutzen » (1 Kor 12, 7) ihres Ordens wirken wollte. Diese Gewißheit überschritt weithin die Möglichkeiten eines nur menschlich estrebten Versuches, aus eigenen Kräften ein derart umfassendes Reformwerk abzusichern. In der Tatsache, daß ihr dies gelungen ist, kann man im Sinn von 1 Kor 12, 7 ein « Zeichen », ein « Charisma », sehen, in dem die « Offenbarung des Geistes » eindeutig hervortritt.

Man hat deshalb mit Recht das Charisma der Heiligen betont, und nicht nur als charismatische Befähigung zum Dienst und Nutzen ihres Ordens und damit der ganzen Kirche, sondern auch als Heiligungs- und Prophetengabe⁷⁹ und vor allem als Charisma einer für

⁷⁹ Vgl. BAUDRY, *loc. cit.*, S. 78.

die christliche Spiritualität grundlegenden Doktrin⁸⁰. Gerade hier handelt es sich ja um « un magistère de type « charismatique », différent du magistère « ministériel » des hommes d'Eglise »⁸¹. Ihre keinerlei Irrtümer aufweisende Lehre ist ein sprechendes Angebot der Geistgegenwart Gottes, das zunächst in ihren Schwestern und dann im ganzen Orden und in der Kirche wirksam wurde, jedenfalls in dem Masse, wie sich der einzelne davon persönlich ansprechen ließ.

Abschließend kann deshalb gesagt werden, daß bei Teresa die charismatische Dimension der Geistmitteilung zur Solidarität mit Gott, Kirche, Welt und Mensch führt. Ihre pneumatologische Spiritualität umfaßt nicht nur das Gottesverhältnis des Menschen und seine Aktualisierung. Sie bezieht sich auch auf die geschichtliche Bedingtheit des Menschseins, auf die volle Bereitschaft, auch für Gott zu wirken, für seine Interessen selbstlos verfügbar zu sein. Gerade die vom göttlichen Pneuma gewirkte Innigkeit der Beziehungen des Menschen Gott drängt zum völligen Einsatz, in dem eine solche intensive Kommunikation heilsgeschichtlich « sichtbar » wird.

Ein charismatisches Verständnis der teresianischen Spiritualität befreit deshalb von allem Individualismus. Es zeigt, wie die Heilige der geschichtlichen Realität der menschlichen Existenz gerecht wurde, da eine in die Welt dringende und in der Welt sich abspielende Tätigkeit zum Heil des Nächsten nicht im Gegensatz zur unmittelbaren Erfahrung Gottes steht⁸². Geisterfahrung gehört somit zu den Strukturen der christlichen Existenz und kann niemals von ihrem Lebensraum getrennt werden. Diese Grundwahrheit unseres Glaubens kann vom Leben und der Lehre der großen Mystikerin Teresa von Avila abgelesen werden.

GIOVANNA DELLA CROCE, ocd

⁸⁰ z.B. JESÚS CASTELLANO, *Santa Teresa y la renovación carismática*, in: *Vida Espiritual* n. 58 (Bogotá 1978), 15-31; JUAN SAERA, *El carisma teresiano, nuestro vino nuevo*, in: *Vida Espiritual*, n. 54 (Bogotá 1977), 11-21.

⁸¹ BAUDRY, *loc. cit.*, S. 79, Anm. 81.

⁸² Vgl. auch zum Thema: JOSEF SUDBRACK, *Erfahrung einer Liebe. Teresa von Avilas Mystik als Begegnung mit Gott*, Freiburg 1979. — IDEM, (Hrsg.), *Zeugen christlicher Gotteserfahrung*, Mainz 1981. — IDEM (Hrsg.), *Das Mysterium und die Mystik. Beiträge zu einer Theologie der christlichen Gotteserfahrung*, Echter-Verlag 1974.