

REZEPTION DER SCHRIFTEN DER HEILIGEN THERESIA VON AVILA IN FRANKREICH VON DEN ANFÄNGEN BIS INS 19. JAHRHUNDERT

CORNELIA HELFRICH

Innerhalb der Spiritualität der Karmeliter stellt die heilige Theresia von Avila den Beginn der sogenannten theresianischen Schule dar. Sie gehört zu den berühmtesten Autoren, die die moderne Literatur in reichem Maße beeinflusst haben.

In der Tat kann der theresianische Einfluß auf die spirituelle Literatur als beträchtlich bezeichnet werden. Schon im 17. Jahrhundert entsteht in Frankreich eine Schule der Spiritualität, die auf die Lehren der Reformatorin zurückgeht. Henri Bremond¹ bezeichnet diesen neuen Lebenswind in der Spiritualität, der in Frankreich aufkommt, als "invasion mystique".

Die bedeutendste Untersuchung über die Verbreitung der theresianischen Lehre in der französischen Klassik wurde von Alphonse Vermeylen² durchgeführt. Darin gibt er eine Besch-

¹ Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France, depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, Paris, A. Colin, 1967.

Band 1: *L'Humanisme dévot*.

Band 2: *L'invasion mystique*.

Band 3: *La Conquête mystique. L'Ecole française*.

Band 4: *La Conquête mystique. L'Ecole de Port-Royal*.

Band 5: *La Conquête mystique. L'Ecole du père Lallemant*.

Band 6: *La Conquête mystique. Marie de l'incarnation - Turba Magna*.

Band 7: *La Métaphysique des saints*.

Band 8: *La Métaphysique des saints*.

Band 9: *La vie chrétienne sous l'Ancien Régime*.

Band 10: *La Prière et les prières de l'Ancien Régime*.

Band 11: *Le Procès des mystiques*.

² ALPHONSE VERMEYLEN, *Sainte Thérèse au XVII^e siècle, 1600-1660*. Louvain, 1958. Als weitere einführende Literatur sollen erwähnt sein: LOUIS COGNEL, *La spiritualité moderne: Sainte Thérèse d'Avila*, in: *Histoire de la spiritualité chrétienne*, t. 2. Paris, 1966. p. 71-100. RODOLPHE HOORNAERT, *Sainte Thérèse écrivain, son milieu, ses facultés, son oeuvre*, Lille, Desclée de Brouwer et Cie. 1925. JEAN ORCIBAL, *La Rencontre du Carmel thérésien avec les mystiques du Nord*, Paris, P.U.F., 1959.

reibung, wie die große Mystikerin vielen Schriftstellern die geheimnisvollen Wege gezeigt hat, die zur reinen Liebe Gottes führen.

1. *Die Übersetzungen des 17. Jahrhunderts und der Einfluß Theresens in der französischen Klassik*

Schon wenige Jahre nach dem Erscheinen der ersten thesianischen Werke in Spanien Mitte des 16. Jahrhunderts (die Erstausgabe erschien in Salamanca. 1588. Fr. Luis de León, O.S.A., - *Los libros de la Madre Teresa de Jesús fundadora de los monasterios de monjas y frayles Carmelitas Descalços de la primera regla*) kommt in vielen Ländern ein großes Interesse für ihre Spiritualität auf. Auf welche wundersame Weise konnten sich ihre mystischen Erfahrungen in der ganzen Welt verbreiten trotz aller Hindernisse in ihrem Vaterland! Nicht nur in Spanien wurde der Reform ihres Ordens und ihrer Lehre vor dem begeisterten Empfang Mißtrauen entgegengebracht; dank ihrer starken Persönlichkeit wurde Therese bald auch jenseits der Pyrenäen bewundert und in die meisten europäischen Sprachen sowie ins Japanische, Chinesische, Arabische, Griechische, etc. übersetzt.

Wie uns die Karmelitinnen von Paris³ in ihrem Vorwort zu ihrer Übersetzung der thesianischen Werke mitteilen, erschien die erste lateinische Version der Autobiographie 1603.

Italien ist eines der ersten Länder, das mehrere Schriften der spanischen Kirchenlehrerin in die Landessprache übertrug. 1599 werden die *Esclamazioni* oder *Meditazioni dell'anima a Dio* und die *Avvisi di spirito* in Florenz gedruckt; das Buch *La Vita della M. Teresa di Gesù* erscheint 1600 in Rom; drei Jahre später folgen der *Cammino di perfezione* und *Il Castello interiore*.

1608 wurden die Gesamtwerke in Antwerpen in flämischer Sprache veröffentlicht. Die polnische Fassung erschien 1610. Aus religiösen Gründen konnten Deutschland und England ihre Übersetzungen im Vergleich zu den anderen Ländern nur mit Verspätung veröffentlichen (1649 in deutscher Sprache; 1662 in englischer Sprache).

³ Sainte Thérèse de Jésus. *Oeuvres complètes*, traduction nouvelle par les Carmélites du premier monastère de Paris, Paris 1962.

Obwohl es sicher mehr als interessant wäre, in einer Studie diese zahlreichen Übersetzungen zu vergleichen um darzustellen, wie Therese in verschiedenen Ländern zu unterschiedlichsten Epochen rezipiert wurde, wollen wir unsere Analyse auf die Rezeption Theresens in Frankreich beschränken.

Um dem Leser ein wenig zu verdeutlichen, welche Resonanz die spanische Mystikerin im 17. Jahrhundert in Frankreich fand, wollen wir in kurzen Zügen die wichtigsten Einflüsse zusammenfassen. Dieser Überblick soll auch dazu beitragen, die Wirkung Theresens um die Jahrhundertwende (19.-20.Jh.) deutlicher werden lassen. Wir wollen hier nur in knappen Hinweisen auf die bedeutendsten Persönlichkeiten aufmerksam machen, die an der Verbreitung des thesesianischen Geistes teilnahmen. Den Anfang soll Brétigny machen, da er den entscheidenden Beitrag geleistet hat, dem französischen Leser den Einblick in die Werke Theresens zu ermöglichen. Mme Acarie spielt als einflußreiche Dame dabei eine besondere Rolle. Den zweiten wichtigen Übersetzer, Arnauld d'Andilly, werden wir dann im Zusammenhang mit dem Jansenismus und Port-Royal behandeln, bevor wir auf den Einfluß von Franz von Sales und seinen "Schülern" eingehen. Abschließend wollen wir anhand von Pierre Nicole die Periode der Anti-Mystik erwähnen, um im Streit zwischen Bossuet und Fénelon den Quietismus nicht außer Acht zu lassen.

Die französische Klassik verdankt einen großen Teil ihrer katholischen Erneuerung Jean Quintanadoine de Brétigny, der es sich 1589 zur Aufgabe macht, die Autobiographie Theresens ins Französische zu übersetzen. Außerdem setzt er sich dafür ein, den spanischen Karmel in Frankreich einzuführen. Trotz einiger Schwierigkeiten, wie zum Beispiel dem Widerspruch der Liga (1601) erreicht Brétigny durch Vermittlung des Heiligen Vaters und der Prinzessin von Longueville, daß sich am 17. Oktober 1604 mehrere spanische Schwestern im Kloster von Notre-Dame-des-Champs einquartieren können. Mit Hilfe von Anne de Jésus, die lange Zeit mit Therese zusammengelebt hatte, werden die französischen Schwestern schnell mit der Reinheit der thesesianischen Tradition bekannt gemacht. Schon ab 1605 entstehen in verschiedenen Städten Niederlassungen, deren Ausbreitung so rasch vor sich geht, daß der französische Karmel 1644 mehr als 55 Klöster zählt.

Was die politische Beziehung zwischen Spanien und Frankreich angeht, wissen wir, daß die Stärkung der politischen und religiösen Einheit Spaniens unter Philipp II. Auswirkungen auf Frankreich hatte. Während in Spanien durch die Inquisition alle religiösen Spaltungen beseitigt waren und damit die katholische Einheit gesichert war, blieb das französische Königreich gespalten zwischen dem Katholizismus und dem Protestantismus.

Nicht nur die Lehre Luthers, die ab 1520 in das Land dringt schafft Schwierigkeiten, vor allem die Religionskriege, die mehr als dreißig Jahre dauern (1562-1598) fügen dem Königreich Schaden zu. Um Frankreich vor einem protestantischen Fürsten zu bewahren, wandte sich die Liga an Philipp II. Doch trotz der Vereinbarung von Vervins, die 1598 zwischen Heinrich IV. und Philipp II. unterzeichnet worden war und die theoretisch der religiösen Frage eine Lösung gab, blieb die Beziehung zwischen den beiden Königreichen gespannt. Erst unter Ludwig XIII., der 1615 die Tochter Philipps II. heiratete, entspannte sich das Verhältnis, denn dank dieser menschlichen Verbindung fanden auch die beiden Länder immer mehr zueinander.

Wie sieht nun die Einstellung des französischen Lesers zum spanischen Volk, seiner Zivilisation und letztlich auch zu den religiösen Werken aus zu dem Zeitpunkt, als 1601 die Übersetzung der Werke der heiligen Therese von Brétigny erscheint⁴?

Nach den langen religiösen Auseinandersetzungen, die dem Königreich durch große Verluste, Epidemien und die Armut einen schweren Schlag versetzt hatten, sehnt sich das Volk nach einem politischen und religiösen Frieden. Die geschickte Politik Heinrichs IV. leitet eine stabile Wirtschaftspolitik ein. Die Erhabenheit des Königs veranlaßt eine Erneuerung der Monarchie und ermöglicht zwischen 1606 und 1610 einen inneren Frieden im Lande. Nach der Welle der Gewalt kommt jetzt das Verlangen nach Ordnung auf; daher entsteht eine ungewöhnliche Lebendigkeit und ein Interesse für das religiöse

⁴ Cf allgemein den Artikel von PIERRE JOBIT, "L'Espagne et la littérature française au XVII^e ème siècle", im *Dictionnaire des Lettres Françaises*, (ed. Cardinal Georges Grente), Le Dix-septième siècle, Paris, 1954, p. 389-404; neue Auflage: Paris, Fayard, 1992, *Le XVII^e ème siècle*, 1996.

Leben. Die Aufmerksamkeit wird immer stärker auf den Menschen gerichtet. Die Bekehrung Heinrichs IV. zum Katholizismus im Jahre 1592 und das Edikt von Nantes 1598 trugen dazu bei, den Frieden wiederherzustellen und begünstigten den Aufschwung in der Wirtschaft und im geistlichen Leben.

Dieses Bemühen um eine geistliche Erneuerung hatte eine wichtige Auswirkung auf die Literatur. Die Werke spiritueller Natur blühen auf. Die Bedeutung der Übersetzungen religiöser Schriften kann nicht geleugnet werden, wenn man berücksichtigt, daß nach J. Huyben⁵ in Frankreich von 1550 bis 1610 von 450 Veröffentlichungen geistlicher Werke nur 60 keine Übersetzungen sind. Diese Tendenz läßt sich während der ganzen ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts beobachten. In Paris, unter Heinrich IV., versammelt Madame Acarie, die Frau eines Conseiller am Rechnungshof, die Mystiker und Reformer um sich. Sie ist eine der ersten Leserinnen der Übersetzung von 1601 und hatte die thesesianische Lehre durch den Personenkreis kennengelernt, der regelmäßig bei ihr einkehrte und bei ihrem Besuch die Schriften Theresens hoch gepriesen hatte. Trotz aller anfänglichen Schwierigkeiten gelingt es Mme Acarie, durch ihren Einfluß am Hof zur Gründung des französischen Karmel und zur Verbreitung der Übersetzungen der Hauptwerke viel beizutragen. Als Marie de l'Incarnation wird sie nach dem Tod ihres Mannes ihre letzten Lebensjahre im Karmel verbringen, um dort dem thesesianischen Geist aktiv zu folgen.

Die berühmteste Übersetzung der thesesianischen Werke der französischen Klassik stellt sodann mit Sicherheit die Arbeit von Robert Arnauld d'Andilly⁶ dar. Von seiner Kindheit an wird Robert im Hause der Arnauld, später unter dem Einfluß von Ludwig XIII. und Marie de Médicis mit dem Leben am Hof vertraut gemacht. Von seinen vierzehn Geschwistern werden einige in das Kloster von Port-Royal eintreten. Auch d'Andilly wird sich ab 1644, nach dem Tod seiner Frau, in Port-Royal zurückziehen, wo er sich mit der christlichen Poesie anfreundet und zahlreiche spirituelle und mystische Werke, wie die

⁵ Zitiert in: Vermeylen A., *op. cit.*, p. 19.

⁶ *Les oeuvres de Sainte Thérèse*, divisées en deux parties de la traduction de monsieur Arnauld d'Andilly, Paris, Pierre le Petit, 1670.

Confessiones des hl. Augustinus (1649) oder die Werke Theresens (1670), übersetzt.

Als Ludwig XIV. 1661 seine persönliche Herrschaft antritt, durchlebt Frankreich eine große Veränderung. In der Überzeugung, daß er seine Macht direkt von Gott empfangen habe, gemäß der Theorie der absoluten Monarchie, machte der König das französische Königtum zu einer wirklichen absoluten Monarchie. Nach dem dreißigjährigen Krieg war Frankreich schon als die erste europäische Macht hervorgegangen, doch mit der Thronbesteigung Ludwigs XIV. übt das Land in Europa eine Vormachtstellung aus. Der König strebte nach Ruhm, und da er die Vorherrschaft seiner Krone vor allen anderen betonen will, bereitet Ludwig XIV. die Nachfolge seines Schwagers Karls II. vor, der ab 1665 in Spanien regieren wird.

Die königliche Macht bemüht sich ebenfalls darum, das geistliche Leben wieder in die Hand zu nehmen, das vom Rationalismus dominiert wird und zum Unglauben und zur Ausschweifung tendiert. Die epikureische Tradition, die sich in der Literatur wiederfindet, bringt Traurigkeit und Pessimismus mit sich und steht sehr dem weltlichen Lebensgeist nahe, der sich am Hof verbreitet.

In der Literatur äußert sich die Ausschweifung in Form einer Apologie der Liebe und der Lust. Der christliche Stoizismus geht mehr und mehr zurück, d.h., daß die Generation der Klassik weniger den Lehren Senecas Gehör schenkt als den Schriften des Augustinus und Epikurs.

Der Jansenismus, der die Rolle der Gnade und der menschlichen Freiheit für das Heil neu interpretierte und die Bedeutung der göttlichen Vorsehung deutlich einengte, lockte durch seine starke moralische Strenge viele Personen an. Die jansenistische Lehre fand in Port-Royal große Begeisterung und konnte sich dort schnell verbreiten. Sie verteidigte die Theologie des Augustinus der verdorbenen menschlichen Natur, wobei der Nachdruck auf den Folgen der Erbsünde, des Egoismus und des Verlangens lag. Ihre Strenge legt die augustiniische Theologie auf eine pessimistische Weise aus; daher stellten die Jansenisten die Schwäche der Menschen vor Augen, die ganz den Leidenschaften und dem Egoismus verfallen seien.

Mit Recht müssen wir uns nun fragen, wie der Leser des 17. Jahrhunderts die demütige und einfache Schreibweise Theresens in der "weltlichen" Version d'Andillys wiedererkennen konnte. Wie konnte er die theresianische Mystik kennenlernen, wenn er

die jansenistische Interpretation las, die an vielen Stellen große Veränderungen gegenüber dem Original aufwies? In der Tat schrieb d'Andilly für einen Personenkreis, der durch eine besondere äußere und moralische Haltung gekennzeichnet war, nämlich die der Mode und des "guten Geschmacks" des Hofes. Und hierfür sind die Überschwenglichkeit der Phantasie und des Stiles charakteristisch. Da die übertriebene Sprache Arnaulds genau diese "perfection classique"⁷ widerspiegelt, hatte seine Version einen großen Erfolg bei den Lesern unter Ludwig XIV.

Eine andere Übersetzung, die vielleicht besser die Einfachheit und Demut Theresens wiedergegeben hätte, wäre sicher nicht gelesen worden, denn sie hätte den Erwartungen der rationalen Denkweise und den rhetorischen Stilprinzipien der höfischen Gesellschaft nicht entsprochen. Außerdem ist es für den weltlichen Menschen des 17. Jahrhunderts von größerer Bedeutung, auf welche Weise eine Erfahrung dargelegt wird, als das Erlebnis selbst. Die Stellung des Erzählers in der Schilderung ist wichtiger als der Inhalt seines Berichtes; seine "Inspiration" gilt mehr, als daß alles der Wahrheit entspricht.

Einer der herausragendsten spirituellen Autoren der französischen Klassik, dessen Schriften den thesianischen Geist in Frankreich einführen, ist der heilige Franz von Sales. Nach einigen Priesterjahren in Savoyen lernt er in Paris 1602 mit fünfundreißig Jahren die kleine Gruppe kennen, die sich regelmäßig im Salon von Mme Acarie trifft, wo das religiöse Leben wieder zum Leben erweckt wird. Im Hôtel Acarie entdeckte Franz mit Hilfe von Bérulle, Benoît de Canfield und Barbe Acarie die wunderbare Beziehung die zwischen ihrem geistlichen Leben und den mystischen Schriftstellern bestand. Als zeitweiliger Beichtvater von Mme Acarie fühlte sich der Bischof von Genf sogleich zu dem Projekt der Gründung des französischen Karmel hingezogen. Aus diesem Grund richtet er am 2. November 1602 einen Brief an Papst Klemens VIII. mit der Bitte, er möge die Ankunft der thesianischen Schwestern in Frankreich ermöglichen.

In seinen zwei Hauptwerken, *L'Introduction à la Vie Dévote* und *Le Traité de l'Amour de Dieu*, stellt Franz von Sales die

⁷ Cf. L. COGNET, *Le Jansénisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991 / *Crépuscule des mystiques*, Tournai. Paris. Desclée. 1958.

verschiedenen Stufen des Gebetes dar, indem er immer wieder auf der Grundlage der Übersetzung von Brétigny auf die Bilder und Darlegungen Theresens zurückgreift⁸.

Während die spanische Mystikerin jedoch in erster Linie für den kleinen Kreis ihrer Mitschwester schreibt, liegt dem Bischof von Genf daran, daß nicht nur seine Freulnde und die ihm Nahestehenden seine Schriften lesen, sondern daß alle Menschen - am Hof und in der Welt - verstehen, was es bedeutet, ein frommes Leben im Alltag zu führen. Deshalb ist es verständlich, daß Therese den Gipfel des geistlichen Aufstieges in der mystischen Vermählung sieht, wohingegen der französische Autor die Beziehung zwischen der Seele und Gott unter dem Aspekt der geistlichen Kindheit erklärt, so daß es für jeden begreiflich wird.

Dank der Version Brétignys und der aus ihr hervorgehenden Schriften zahlreicher Autoren konnte Frankreich, wie H. Bremond⁹ mit Recht bemerkt, eine "invasion mystique" verzeichnen.

Nachdem Franz von Sales den Grundstein gelegt hatte, führten seine Schüler den Bau des theresianischen Tempels in Frankreich weiter.

Einer der bekanntesten Architekten hierbei war Jean-Pierre Camus (1583-1652), der die Reinheit des Herzens herausstellt im Hinblick auf die Vollkommenheit der Liebe. In seinem Werk *Théologie Mystique* widmet er ein Kapitel den Visionen und Offenbarungen Theresens, wobei er die innere Bereitschaft über die äußeren Erscheinungen stellt.

Zu den Autoren, die nur auf indirekte Weise auf die theresianischen Schriften Bezug nehmen, gehört der Kapuziner Yves de Paris (1588-1678). Er beteiligte sich auch mit anderen Humanisten am Kampf gegen die ersten Jansenisten und nahm Stellung in der Kontroverse zwischen Port-Royal und den Jesuiten. In *Les Progrès de l'amour divin* (1623) beschreibt er die verschiedenen Stufen der Liebe, die die Seele auf mystische Weise durchschreitet. Sie fassen unserer Ansicht nach die vier Stufen des Gebetes zusammen, die Therese uns nahebringt.

⁸ Cf. Manfred Tiesz, Saint François de Sales "Traité de l'amour de Dieu" (1616) und seine spanischen Vorläufer, Wiesbaden, Steiner, 1973(Mainzer romanische Arbeiten, Bd 10).

⁹ Bremond H., *loc. cit.*, t. 2, Colin, Paris, 1967.

Der spanische Einfluß in der Spiritualität, der sich zu Anfang des 17. Jahrhunderts in Frankreich ausgebreitet hatte, ging in der zweiten Hälfte langsam zurück. Ab 1660 beruft man sich nicht mehr auf Franz von Sales, wenn man über das geistliche Leben spricht, sondern man zieht es vor, auf Port-Royal und Bossuet zurückzugreifen. In der Tat tritt der asketische und mystische Aspekt in den Hintergrund. Antoine Arnauld und die Gruppe der Jansenisten werden eine Lehre vertreten, die einen Bruch darstellt in der familiären Beziehung mit Gott und die die Gleichgültigkeit vorbereitet, die die Quietisten kennzeichnete.

Einer der ersten, der eine Frömmigkeit vertritt, die auf einer intellektuellen Ebene basiert, ist Pierre Nicole. Da er sich dem cartesianischen Geist entsprechend gegen das mystische Gebet ausspricht, leitet er sozusagen die Anti-Mystik ein. *Les Visionnaires* (1665), *Le Traité de la Prière* (1694) und *La Réfutation des Quiétistes* (1695) machen diese Entwicklung deutlich.

Sein Eifer für die Moral und die vernunftmäßige Anschauung machen Nicole zu einem wirklichen Vertreter dieses "moralisme chrétien, qui va dominer pendant la seconde moitié du XVIIe siècle"¹⁰, und der über die Mystik des vorhergehenden Zeitabschnittes siegen wird.

Er kündigt schließlich auch die pro- oder antiquietistische Bewegung an, die Bossuet und Fénelon in Konflikt bringen und mit dem Rückzug sowohl der Quietisten als auch der Mystiker enden wird.

Der Anti-Mystik schließt sich gegen Ende des 17. Jahrhunderts der Streit über die reine Liebe "la querelle du pur amour" an.

Der Jansenismus hatte, wie wir wissen, seine ganze Spiritualität auf die Gnade gesetzt, ohne die menschliche Bemühung miteinzubeziehen, d.h. ohne die notwendige Mitarbeit des Menschen im Heilsgeschehen zu berücksichtigen.

Der Quietismus zieht daraus nun die, wie seine Vertreter argumentieren, logische Konsequenz, wenn er die vollkommene Passivität zur Grundlage seiner Lehre macht. Die Lehre der reinen Liebe hatte sich durch das Buch *Guia espiritual* (1675) des Priesters Miguel de Molinos (1628-1692) zunächst stark in

¹⁰ *Ibd.*, t. 4, p. 489.

Spanien verbreitet und fand dann bald auch in Frankreich fruchtbaren Boden, wo es zu einem langen Streit zwischen Fénelon und Bossuet kam.

Nach der Begegnung mit Mme Guyon im Jahre 1688, die bei Fénelon das Interesse für das mystische Leben weckte, wird er zu einer ihrer treuesten Schüler. Sie lehrt ihn ihre Auffassung von Mystik: Ihrer Ansicht nach besteht die Vollkommenheit in einer völligen Hingabe an Gott, in einer "reinen Liebe", die ganz passiv und ohne jegliches Selbstinteresse ist. Mit dieser Haltung erreiche man einen Ruhezustand, der den Menschen von jeder Bemühung befreie und das Verlangen nach dem Heil, unsere Heiligung, und die Abtötung überflüssig mache.

Nach und nach freundete sich Fénelon mit den Lehren Mme Guyons an, die auch die Schriften des hl. Francois de Sales, des hl. Johannes vom Kreuz und die Theresens gelesen hatte.

Auf den Rat von Mme de Maintenon hin, die ihre Ansichten für gefährlich hielt, sollte ihre Lehre einem Gericht unterworfen werden, dessen Oberhaupt Bossuet, der Bischof von Cambrai war. Als die Werke Mme Guyons in den Verhandlungen von Issy (1694-95) verurteilt wurden, lehnte Fénelon diese Entscheidung ab, da er fürchtete, damit würden auch die spanischen Mystiker zu verurteilt. Während Bossuet dachte, daß jede neue Lehre die Autorität der Kirchenväter und der Tradition bedrohte, argumentierte Fénelon, daß die Auflehnung gegen die falschen Mystiker auch die Lehre der großen Mystiker und die Mystik selbst bedrohe.

Trotz der Verurteilung von Mme Guyon ging die Diskussion zwischen den zwei Prälaten weiter und endete mit dem traurigen Streit über die "reine Liebe".

Hier wollen wir nur darauf hinweisen, daß sich sowohl Fénelon als auch Bossuet während ihrer Argumentation oft auf die thesesianischen Schriften beziehen, um ihre unterschiedlichen Thesen zu bekräftigen. Außerdem können wir feststellen, daß sogar solche Formulierungen Fénelons verurteilt wurden, die sich konkret auf bestimmte "thesesianische" Wendungen stützen; diese waren jedoch so sehr durch den Übersetzer geprägt und vom Rezipienten verändert worden, daß es in der Diskussion zwischen den beiden Prälaten stets zu einer Eigeninterpretation vieler "thesesianischer" Ausdrücke kam.¹¹

¹¹ Cf. CORNELIA HELFRICH, *La réception de Sainte Thérèse de Jésus en*

Doch zum Schluß können wir sagen, daß weder Fénelon noch Bossuet im Geist der spanischen Mystikerin argumentierten, für die sich die Kontemplation nicht nur auf die reine und ausschließliche Wirkung des Glaubens oder nur auf die reine Gnade beschränkt, sondern die uns lehrt, daß wir zur Beschauung gelangen, wenn wir unseren Glauben, unsere Hoffnung und die Liebe entwickeln und dabei in möglichst hohem Maße unsere Fähigkeiten des Verstandes, des Gedächtnisses und des Willens gebrauchen. Wir wagen sogar zu behaupten, daß weder Fénelon noch Bossuet die wahre Therese kennengelernt hatten; da man sich nur der jansenistischen Interpretation bediente, wurde die Heilige und auch die Mystik während dieser großen Auseinandersetzung, die mit der Verurteilung von M. de Cambrai endete, zum größten Teil mißverstanden. Zudem sprechen die beiden Antagonisten von einer reinen Liebe, die sie in keiner Weise erfahren zu haben scheinen, weder in einem passiven Zustand noch durch die aktive Mithilfe der Tugenden, so daß sie die Schriften Theresens wie eine theologische Abhandlung verstehen, während sie doch vor allem ein vertrautes Geständnis ihrer persönlichen Erfahrungen sein wollen.

Diese kurze Darstellung der Rezeption Theresens im 17. Jahrhundert hat uns gezeigt, wie sehr die spanische Kirchenlehrerin die französische Literatur der Klassik geprägt hat. Die französische Fassung Brétignys läßt die Empfindsamkeit seines Herzens durchscheinen, mit der es ihm gelingt, beim Leser eine Liebe für das mystische Leben zu entzünden. Damit breitet der erste französische Übersetzer, indem er sich auf den Glauben stützt, vor seinen Lesern die himmlischen Regionen aus, die das Anliegen Theresens erfüllen sollen: in der Sorge um den Glauben in Frankreich eine katholische Erneuerung zu fördern.

Während also Brétigny die authentische Liebe zu vermitteln versucht, die nach der Einheit mit Gott, nach völliger Hingabe und nach grenzenloser Treue dürstet, kündigt der Freund Port-Royals schon die Einstellung der Romantiker an, die Therese als ein gefühlsbetontes Genie im Streben nach reiner Affektivität

preisen werden, ohne ihre Abhängigkeit von Gott als sein geliebtes Kind zu berücksichtigen.

2. Das 18. Jahrhundert

Nicht die Demut oder den in Prüfungen geschmiedeten Willen werden die Leser des 18. Jahrhunderts durch die Version Arnauld d'Andillys von 1670 zu Gesicht bekommen, sondern den Schauer des göttlichen Genusses und die Wollust des Glaubens am Körper einer Frau, die vor Freude in den Armen ihres Gottes stirbt. In der Tat müssen wir bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts warten, um uns (dank Marcel Bouix) einer neuen Übersetzung erfreuen zu dürfen.

Auch wenn man während des 18. Jahrhunderts, im Zeitalter der Aufklärung, aufgrund des rationalen Denkens nur äußerst selten auf derartige Analysen des inneren Lebens zurückgreift, so ist dennoch die Einzigartigkeit der thesesianischen Ausdrucksfähigkeit, wie Ramón Menéndez Pidal¹² betont, nicht ohne Echo geblieben. So stellen wir zum Beispiel fest, daß Voltaire in seinem *Dictionnaire philosophique* ein Zitat von Malebranche übernimmt, wo dieser auf einen Abschnitt aus der *Autobiographie* Theresens eingeht. An jener Stelle hatte Therese im Bezug auf die Einbildungskraft folgende Bemerkung gemacht:

“El postrer remedio que he hallado, (...) es lo que dije en la oración de quietud, que no se haga caso de ella más de un *loco*, sino dejarla con su tema, que sólo Dios se la puede quitar (...)”¹³.

Einige Jahre später kommt Therese, viel reicher an Erfahrung, in den “*Quatrièmes Demeures*” wieder ausführlich auf dieses Thema zurück. Hier trifft sie eine deutliche

¹² R. MENÉNDEZ PIDAL, El estilo de Santa Teresa, in: *Mis páginas preferidas*. Madrid, Gredos, 1957, p. 198-221.

¹³ Santa Teresa de Jesús, *Libro de la Vida*, Madrid, Catedra, Dámaso Chicharro, 1990, ch. 17,2. “Le seul remède que j’aie trouvé après plusieurs années de fatigues, est celui dont j’ai parlé dans l’oraison de quiétude, c’est de n’en faire pas plus de cas que d’une *folle*, et de l’abandonner à sa fantaisie, car Dieu seul peut la lui enlever. “*Vie écrite par elle-même*, traduite par le R.P. Grégoire de Saint-Joseph, t.1, Desclée 1926.

Unterscheidung zwischen der Einbildungskraft und dem Verständnis:

“(...) y habrá poco más de cuatro años que vine a entender por experiencia que el *pensamiento u imaginación*, porque mejor se entienda, no es el *entendimiento* (...)”¹⁴.

Die ganze Verwirrung, sagt sie, kommt daher, daß wir in der Finsternis die Einbildungskraft mit den Fähigkeiten der Seele verwechseln, so daß wir nicht erkennen, daß wir in uns selbst eine wunderbare innere Welt tragen, deren Transzendenz wir in keiner Weise leugnen können; denn das Denken im Sinne von einer “*puissance de l’âme*” kann ganz in Gott gesammelt sein, während das Denken als Einbildung völlig ungeordnet bleibt. Deshalb sind es gerade diese Einbildungen, diese unnützen Gedanken, die uns daran hindern, unseren Willen und unseren Verstand handeln zu lassen.

Malebranche nun faßt dieses Kapitel des *Châteam de l’âme* folgendermaßen zusammen: “*L’imagination est la folle du logis*”. Da Voltaire diesen Ausdruck sehr originell findet, zitiert er ihn am Ende seines Artikels <Apparition> in seinem *Dictionnaire Philosophique*¹⁵.

Othon Gerlac bemerkt, daß die “*folle du logis*” von Malebranche stammt, der diesen Ausdruck im zweiten Buch der *Recherche de la Vérité*¹⁶ benutze. Schließlich lesen wir auch im *Dictionnaire national de la langue française*¹⁷: “*L’imagination est la folle du logis, mot de sainte Thérèse qui signifie que l’imagination est de toutes les facultés la plus sujette à s’égarer quand la raison ne lui sert point de guide.*”

Wenn wir die Eintragung unter Mystik in der *Encyclopédie*

¹⁴ 4 M, 1, 8, p. 383: “il n’y a pas beaucoup plus de quatre ans que j’ai reconnu par ma propre expérience que la mouvement de la pensée - ou, pour parler plus clairement, l’imagination - ce n’est pas la même chose que l’entendement” (Zit. frz. Übers.), op. cit., p. 64.

¹⁵ “Adorons les secrets de la Providence; mais défions-nous des écarts de l’imagination que Malebranche appelait la *folle du logis*” VOLTAIRE, *Dictionnaire Philosophique*. t. 1 Paris, Garnier Frères, 1878, p. 337.

¹⁶ NICOLAS DE MALEBRANCHE, *De la Recherche de la Vérité*. Livre second: De l’imagination Paris. C. Delagrave, 1885.

¹⁷ L.-N. BESCHERELLE, aîné, *Dictionnaire national de la langue française*, t. 2, Paris, Garnier Freres, 1856.

von Diderot et Jean d'Alembert¹⁸ betrachten, dürfen wir zunächst zu unserer Überraschung feststellen, daß wir auf eine längere Ausführung treffen, die über das Verständnis von Mystik im 18. Jahrhundert Auskunft gibt. Zu Anfang wird die Mystik als allegorische Erklärung eines Ereignisses, einer Rede oder eines Abschnittes aus der heiligen Schrift definiert. Hier können wir erkennen, daß in erster Linie das Rätselhafte und Geheimnisvolle im Vordergrund steht, das hinter Symbolen und Bildern verborgen ist, so daß die theresianische Mystik der fassbaren Realität im Leben des Menschen gar nicht berücksichtigt zu sein scheint. Von der Tradition innerhalb der Geschichte ausgehend, es werden die Ägypter, die Griechen und die Platoniker erwähnt - unterstreicht der Autor, wie diese Philosophen ihre Wissenschaft unter rätselhaften Zeichen verborgen hielten. Im Gegensatz dazu stehe die Offenbarung Jesu-Christi, der den Aposteln den mystischen Sinn der Schrift erschlossen habe.

In einem zweiten Abschnitt wird nun weiterführend die Mystik deutlich vom "Spiel" der Einbildungskraft abgegrenzt, indem der Autor herausstellt, welchen hohen Wert die Mystik bei der Auslegung der Schrift¹⁹ hat. Wenn die Bilder nur durch menschliches Gedankengut erläutert würden, käme der eigentliche Sinn, der verborgen sei, d.h. die mystische Bedeutung, nicht zum Ausdruck.

Auch heute noch übt Therese von Avila sowohl als Meisterin des geistlichen Lebens als auch als Autorin der Mystik einen gewaltigen Einfluß auf eine Reihe von Schriftstellern aus, die aus den unterschiedlichsten Gebieten innerhalb und außerhalb Spaniens kommen. Angesichts der geringen Anzahl der Monographien, die zu diesem Thema existieren²⁰ erscheint es

¹⁸ *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers*, Nouvelle impression en facsimilé de la première édition de 1751-1780, Stuttgart, Bad Cannstan, vol. 10, 1966, p. 923-24 (art. mystique).

¹⁹ "Dès que les dons miraculeux eurent cessé, les allégoes ne furent plus que des pensées humaines qui n'ont aucune certitude, et qui pour la plupart ne sont qu'un jeu de l'imagination" *ibd.*, p. 924.

²⁰ Wir wollen hier nur eine Auswahl nennen, die uns wichtig erscheint: J. ORCIBAL, *La rencontre du Carmel thérésien avec les mystiques du Nord*, P.U.F., 1959. PIERRE SEROUËT, *De sainte Thérèse d'Avila à saint François de Sales*, Desclée de Brouwer, 1958. Gabriel de Sainte Marie-Madeleine, O.C.D., *Ecole thérésienne et problèmes mystiques contemporains*, Bruxelles, Ed. Univ., 1936.

uns als eine wichtige Aufgabe, mit höchster Sorgfalt die Rezeption der heiligen Therese in der neueren französischen Literatur zu untersuchen, denn in der Tat geben zahlreiche Autoren von ihr Zeugnis.

Für unsere methodische Vorgehensweise werden wir dem außergewöhnlichen Beispiel Alphonse Vermeylens in seiner eingangs erwähnten Untersuchung der Rezeption Theresens im 17. Jahrhundert folgen, wobei wir uns auf die modernen Autoren (des XIX. und XX. Jahrhunderts) konzentrieren wollen, deren Schriften enge Beziehungen zu denen der spanischen Mystikerin aufweisen. Gleichzeitig wird uns die Arbeit von G. Etchegoyen²¹, dessen Untersuchung über den theresianischen Wortschatz für uns von großem Wert ist, dabei helfen, unsere Nachforschungen über die geistlichen und literarischen Beziehungen zwischen Therese und den modernen Autoren zu erleichtern und zu vertiefen.

Der erste Hinweis, der uns auf ihr großes Ansehen in der modernen französischen Literatur aufmerksam machte, ist uns durch das Werk von E. Renault²² gegeben worden, der in einem Kapitel einen kurzen Abriß über den theresianischen Einfluß in der Welt gibt. Wenn wir auch einige interessante Studien über die theresianische Lehre besitzen, so fehlt es doch noch an Untersuchungen der Frage, in welchem Maße Therese die modernen Autoren beeinflußt hat. Dazu werden wir uns überwiegend mit folgenden Fragestellungen beschäftigen: Welche Werke wurden vor allem rezipiert? Welche Beziehung besteht zwischen den Symbolen der modernen Autoren und den theresianischen Bildern? Die Analyse der Besonderheit der symbolischen Sprache wird uns dazu führen, die Originalität der Autoren des Symbolismus gegenüber ihrer Quelle aufzuzeigen.

Wir beobachten zum Beispiel, daß die Mehrzahl der Autoren, die sich auf Therese beziehen, die gleichen Bilder übernehmen, um sie in ihren Text einzugliedern. Wir werden uns fragen, durch welche Bilder unsere Autoren vorwiegend angesprochen wurden und aus welchem Grund ihre Vorliebe

²¹ GASTON ETCHEGOVEN, *L'amour divin. Essai sur les sources de sainte Thérèse*, Bordeaux, Fetet et fils, 1923.

²² Le P. EMMANUEL RENAULT, *Sainte Thérèse d'Avila et l'expérience mystique*, Bourges, Ed.; du Seuil, Maîtres spirituels, 1970, p. 132-149.

gerade auf jene Bilder fiel. Jeder Autor, wie wir feststellen werden, drückt seine persönliche Erfahrung und Botschaft durch sein künstlerisches Talent auf besondere Weise aus.

3. "Renouveau catholique"

Nach der literarischen Epoche der "esthètes décadents" und der positivistischen und wissenschaftlichen Richtung des 19. Jahrhunderts, die durch das Werk und den Einfluß von Taine und Renan gekennzeichnet ist, erleben wir ab dem Jahr 1890 eine tiefe Erneuerung des christlichen Denkens. Sie wird eine außergewöhnliche Folge auf die literarische Entwicklung Europas haben; Jules Sagaret²³ nennt diese Bewegung "vague mystique".

Das Werk von Ernest Hello²⁴, das den positivistischen Rationalismus Renans einer zugleich polemischen und philosophischen Kritik unterworfen hatte, und das in den fünfziger Jahren des 19. Jahrhunderts keinerlei Echo gefunden hatte, erfährt ein starkes Wiederaufleben. Seine Begeisterung für die Mystik führt ihn dazu, die Heiligengeschichte der *Physionomies de saints*²⁵ zu verfassen und sich an die Übersetzung der bedeutendsten Mystiker, wie zum Beispiel Angelina de Foligno und Ruysbroeck zu wagen. Hello war damit einer der ersten, der zum geistlichen Wiederaufleben am Ende des 19. Jahrhunderts beitrug, indem er den Mystikern in der Literatur wieder einen Wert gab.

F. Paulhan²⁶ bemerkt in seinem Buch, das ganz dem "renouveau catholique" gewidmet ist, die mystischen Bestrebungen "sont une réaction contre le naturalisme et le pessimisme"²⁷ und daß dieser neue Geist den Wunsch nach "harmonie dans le monde, d'une harmonie non seulement

²³ JULES SAGARET, *La vague mystique*, Paris, Flammarion, 1920.

²⁴ ERNEST HELLO, *M. Renan, l'Allemagne et l'athéisme au XIXème siècle* (1858). Hello stellt darin eine Verbindung her zwischen dem Denken Renans und dem deutschen Idealismus, insbesondere auch Hegel. Cf. STANILAS FUMET, *Hello, le drame de la lumière* (1928), Paris, L.U.F., Fribourg, Egloff, 1945. E Hello, *M. Renan et <la vie de Jésus>*, 1863.

²⁵ E. Hello, *Physionomies de saints*, 1875.

²⁶ JEAN PAULHAN, *Le Nouveau mysticisme*, Paris, F. Alcan, 1891.

²⁷ *Ibid.*, p. 6.

philosophique, mais pratique et morale" in sich trägt.

Im selben Jahr 1891 veröffentlicht Jules Huret²⁸ die Ergebnisse seiner Umfrage, die er bei zahlreichen zeitgenössischen Autoren gemacht hatte; sein Buch stellt ein wichtiges Dokument dar, das über den christlichen Humanismus Auskunft gibt, dessen literarischer Ausdruck zu jener Zeit stark expandiert.

Wie Maurice Blondel²⁹ aufzeigt, war das «christliche Wiederaufleben" von einem philosophischen Aufschwung begleitet den A. Fouillée³⁰ beschreibt. Für die meisten Philosophen, sagt er, war das Wort "Mystik" genauso wenig klar wie die Bedeutung von "Idealismus", denn wenn sie es in den Mund nahmen, dachten sie nicht an die authentischen Ekstasen der christlichen Mystiker, sondern vielmehr an die Existenz von etwas Unbekanntem.

Hier sei auch das Werk von Victor Charbonnel³¹ erwähnt, der die "renaissance de l'idée religieuse" zu erhellen versucht, unter anderem unter Heranziehung des Einflusses des russischen Romans. In seinem Prolog übernimmt er den schönen Satz von Sarcey: "Je ne sais quel vent de mysticisme souffle sur la France!"

4. Die neuen Übersetzungen in Frankreich

Auch für die moderne Rezeption der theresianischen Schriften in Frankreich sind ihre Übersetzungen in die französische Sprache von großer Bedeutung. Wir werden erkennen, wie jede Epoche ihre eigene Interpretation vorgestellt hat, die ihr Verständnis Theresens widerspiegelt.

In diesem Jahrhundert sind wir Zeugen eines Aufblühens der theresianischen Lehre, denn die Veröffentlichung

²⁸ J. HURET, *L'évolution littéraire. Enquete sur le déclin du naturalisme et l'avenir du symbolisme naissant* (1891).

²⁹ MAURICE BLONDEL, *L'Action, essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, 1893.

³⁰ ALFRED FOUILLÉE, *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive*, 1895.

³¹ Victor Charbonnel, *Les Mystiques dans la littérature présente*, Paris, Mercure de France, 1897.

verschiedener Ausgaben der thesesianischen Werke³² steigt ständig weiter an. diese ist verbunden mit der raschen Zunahme ihrer Übersetzungen.

Nach einem Jahrhundert des Stagnierens, in dem die zahlreichen Ausgaben der jansenistischen Version von d'Arnauld d'Andilly³³ als einziger Referenzpunkt dienten, erscheint Mitte des 19. Jahrhunderts eine neue Übersetzung der thesesianischen Werke, die von P. Marcel Bouix³⁴ geschaffen wurde.

Das Aufblühen der Übersetzungen im Laufe des 20. Jahrhunderts ist mit der Entwicklung vergleichbar, die sich in der französischen Klassik abzeichnete. 1910 erscheint die schon erwähnte neue französische Version, angefertigt von den Karmelitinnen aus Paris³⁵. Ihr folgt die Übertragung des Grégoire de Saint-Joséph³⁶. Noch bevor Marcelle Auclair³⁷ sich daran macht, die gesamten Werke Theresens zu übersetzen, deren Arbeit auch heute noch die "modernste" Interpretation der thesesianischen Lehre darstellt, hinterläßt uns Louis Bertrand im Jahre 1938 die französische Fassung der Autobiographie. Der neueste Text der *Demeures* wurde von J. Poitrey³⁸ vorgelegt.

Angesichts der großen Vielfalt der Übersetzungen wollen

³² Die Allsgaben ihrer Werke belaufen sich in den Jahren 1950-1967 auf erstaunliche 183. Bis heute sind weitere zahlreche Ausgaben erschienen; man kann sagen, daß dem Leser mindeslens jedes Jahr eine neue Ausgabe zur Verfügung gestellt wurde.

³³ *Les oeuvres de Sainte Thérèse*, divisées en deux parties de la traduction de monsieur Arnauld d'Andilly, Paris, Pierre le Petit, 1670; diese Übersetzung hatte über fünfzehn Auflagen, deren letzte 1851 erschien.

³⁴ *Oeuvres de Sainte Thérèse*, traduites d'après manuscrits originaux par le P. Marcel Bouix, de la Compagnie de Jésus, Paris, Julien Lanier et Cie, éditeur, 1852-1856, 3 vol.

³⁵ *Oeuvres complètes de Sainte Thérèse de Jésus*, traduction nouvelle par les Carmélites du premier monastère de Paris, avec la collaboration de Mgr. Manuel-Marie Pólit, évêque de Cuenca (Equateur), ancien supérieur des Carmélites de Quito, Paris, Beauchesne et Cie - Victor Retaus, 1907-1910, 6 vol.

³⁶ *Sainte Thérèse de Jésus (...)* Traduction nouvelle par le R.P. Grégoire de Saint-Joseph. Carme Déchaussé, Paris, Editions de la "Vie Spirituelle", Librairie Desclée et Cie, 8 vol., Réédition: Seuil, 1948 (1928-1930).

³⁷ *Thérèse d'Avila, Oeuvres complètes*, Bibliothèque européenne, Desclée de Brouwer, 1964, 1 vol., rééditions 1979/1989.

³⁸ THÉRÈSE D'AVILA, *Les Demeures*, texte traduite par Jeannine Poitrey, Montsûr, Résiac, 1990.

wir in einem kurzen Kapitel analysieren, welche Auswirkungen die verschiedenen Interpretationen auf die Autoren gehabt haben, die sich mit der heiligen Theresese auseinandergesetzt haben. Wir müssen uns in der Tat die Frage stellen, welchen Bezug jeder Übersetzer zum Originaltext aufgebaut hat und mit welchem Ziel er seine Arbeit durchgeführt hat. Dabei spielt ebenfalls die Weiterentwicklung der Sprache und der persönliche Stil eines jeden Übersetzers eine wichtige Rolle.

Grundsätzlich gilt, daß je nachdem welche Übersetzung sie konsultierten, die Autoren einen anderen Eindruck von der spanischen Mystikerin bekamen. Mithilfe einiger lexikalischer und semantischer Beobachtungen versuchen wir die Konsequenzen aufzuzeigen, die die Abweichung zwischen dem Originaltext und der Übersetzung auslösen kann.

Wenn wir verschiedene Übersetzungen miteinander vergleichen, um zu sehen, welcher Geist von ihnen ausgeht und welche Aspekte sie besonders hervorheben, stellen sich eine Reihe von Fragen: In welchem Maße trägt jeder Übersetzer dazu bei, die thesesianische Lehre für den Leser anschaulicher zu machen? Welche neuen Erkenntnisse vermittelt er? Welcher Ausdruck oder welcher Gedanke wird in den Vordergrund gestellt?

Es ist selbstverständlich, daß - je nach Kultur oder im Zusammenhang mit der Entwicklung der Sprache und abhängig vom persönlichen Stil des Autors - die unterschiedlichen Interpretationen jeweils ein anderes Bild der Heiligen vermitteln, wobei jeder Autor einer neuen Version davon überzeugt ist, daß seine Interpretation in jeder Hinsicht besser ist als die vorhergehenden.

Als Robert Arnauld d'Andilly 1670 seine Übersetzung der thesesianischen Werke vorstellt, macht er den Leser in seiner Einleitung darauf aufmerksam, daß er es mit einem äußerst erhabenen Thema zu tun hat. Er nimmt sich deshalb vor, die zentralen Gedanken, die ihm etwas undeutlich erscheinen, zu erhellen, damit der Leser verstehe, um was es sich handle. Zu diesem Zweck führt er uns ein Verzeichnis vor Augen, in dem er alle Begriffe erklärt, die dem Leser schwierig erscheinen könnten. Damit möchte er zum besseren Verständnis des thesesianischen Gedankenganges beitragen.

Hinsichtlich des Buches *Le château de l'âme* stellt der Autor

eine besondere Schwierigkeit heraus³⁹, die von ihm große Bemühungen forderte, den richtigen Sinn ausfindig zu machen. Nach seinen eigenen Worten ist es ihm tatsächlich gelungen, diese Hürde zu überwinden, denn einige Zeilen später unterstreicht der Übersetzer seine Treue gegenüber dem Original: "il est difficile d'être plus religieux que je l'ai été à rapporter le sens de la sainte"⁴⁰. Die Tatsache, daß er sich hin und wieder einige Freiheiten genommen hat rechtfertigt er damit, daß "l'une des règles la plus importante, dans la traduction... c'est qu'en plusieurs endroits les copies surpassent les originaux"⁴¹. Darin bestand das Anliegen des Autors von Port-Royal dessen Interpretation der thesesianischen Lehre die Franzosen fast zwei Jahrhunderte lang begleitete.

Die nächste Übersetzung der Werke Theresens erscheint erst in der Mitte des 19. Jahrhunderts, als Marcel Bouix sich aus einer neuen Perspektive an die heikle Arbeit machte. Seine Version, die noch heute gelesen wird, wäre genauso berühmt geworden wie die Arnaulds, wenn sich nicht im Laufe des Jahrhunderts noch andere der gleichen Aufgabe gewidmet hätten.

In seiner Praefatio erweist M. Bouix der spanischen Mystikerin große Ehre, indem er die Bedeutung ihrer Werke für das Apostolat in der Kirche unterstreicht. Als "propriété sacrée de l'Eglise" verdienen die thesesianischen Schriften höchste Achtung. Aus diesem Grund sollte man sie in ihrer Gesamtheit auch in der eigenen Sprache wiedergeben.

Um seine neue Version zu rechtfertigen, wirft Pater Bouix seinem Vorgänger vor, das thesesianische Gedankengut ganz entwürdigt⁴² zu haben, indem er es ständig verfälscht habe. Da d'Andilly mit der spanischen Ausgabe von Antwerpen (1649) gearbeitet habe, die als verstümmelt gilt und falsche Abschnitte enthalten soll, habe er dem Leser nichts weiter als einen "texte tronqué et même falsifié"⁴³ präsentiert. Außerdem habe er sogar

³⁹ "je n'ai jamais rien trouvé de si difficile, tant par les choses en elles-mêmes, que par la manière d'écrire de la sainte (...)", *Oeuvres de sainte Thérèse*. traduites en français par ARNAULD D'ANDILLY, Lyon, Matheron, 1818, p. 11.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 11.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Er verwendet das Verb "profaner".

⁴³ *Oeuvres de Sainte Thérèse*, traduites d'après manuscrits originaux par le P. Marcel Bouix, de la Compagnie de Jésus, Paris, Julien Lanier et Cie, éditeur, 1852-1856, t. 1, p. 10.

diese verstümmelte Fassung verändert, "quand l'esprit de la secte le demandait"⁴⁴. Um aufzuzeigen, daß die Doktrin Theresens in dieser Übersetzung entstellt ist, führt uns M. Bouix einige Beispiele vor Augen, wobei er die jansenistische Version dem Originaltext gegenüberstellt. Angesichts der zahlreichen Verfälschungen in der Version von 1670 kündigt M. Bouix dem Leser eine von ihm angefertigte Übersetzung an, welche "fidèlement le texte et la doctrine de sainte Thérèse"⁴⁵ wiedergebe. Der Übersetzer unterstreicht, daß er, in der Absicht, in höchster Sorgfalt eine "fidélité parfaite" zum Originaltext zu bewahren, die besten spanischen Ausgaben konsultiert und mit den Originalmanuskripten verglichen habe. Dazu sei er durch ganz Spanien gereist.

Die Schwierigkeiten, die hinsichtlich der unterschiedlichen spanischen Ausgaben und im Zusammenhang mit der spanischen Sprache auftreten können, werden ebenfalls von Manuel-Marie Pólit, dem Bischof von Cuenca, angeführt. Er hatte das Vorwort verfasst zur Übersetzung der theresianischen Werke der Karmelitinnen von Clamart⁴⁶, bei der er auch mitgearbeitet hat. In seinen einleitenden Worten verdeutlicht er uns das Problem, daß zwischen dem Originaltext und der Übersetzung eine Zeitspanne von mehr als drei Jahrhunderten liegt. Wie kann man heute die spanische Mystikerin den Franzosen verständlich machen oder sie gar verstehen, wenn es sogar ihren Landsleuten in der heutigen Zeit schwer fällt, ihren erhabenen Gedanken zu folgen? Auf welche Weise sollte man den Stil Theresens wiedergeben? Wie sollte man die langen, in "familiärer" Sprache geschriebenen Satzgefüge oder die elliptischen Sätze zum Ausdruck bringen, die für französische Ohren völlig fremd klingen⁴⁷?

Bevor Pólit die Version von M. Bouix kritisch betrachtet, zählt er die früheren Übersetzer auf, deren verdienstvoller Arbeit er seine höchste Anerkennung schenkt. Da sie in einer Epoche lebten, die nicht so weit von der Zeit Theresens entfernt war, sei ihnen der Zugang zu ihren Werken leichter gefallen. Doch trotz

⁴⁴ *Ibd.*, p. 10.

⁴⁵ *Ibd.*, p. 15.

⁴⁶ CARMÉLITES DE PARIS, *Oeuvres complètes de sainte Thérèse*, Paris, Beauchesne et Cie, 6 vol., 1907-1910.

⁴⁷ *Ibd.*, p. 8.

einer "intelligence assez parfaite du texte"⁴⁸ hätten sie nicht in ausreichendem Maße der Eigentümlichkeit der zwei Sprachen Rechnung getragen, so daß ihre Übersetzung zu wörtlich, zu schwerfällig geworden sei, "calquant trop souvent le texte espagnol"⁴⁹.

Die Übersetzung von Pater Bouix, der durch seine Arbeit die Fehler seiner Vorgänger beheben wollte, bewertet der Bischof von Cuenca als "atrayante" für diejenigen, die den Originaltext nicht kennen. Wer jedoch der spanischen Sprache mächtig sei, werde sofort die "liberté excessive"⁵⁰ bemerken, die sich der Übersetzer eingeräumt habe. Damit werde seine Version als Paraphrase angesehen, die wirkliche Sinnveränderungen aufweise.

Aus diesem Grund sei eine Übersetzung vonnöten gewesen, die "plus fidèle, plus intime" sei und die sich die neue spanische Ausgabe von Don Vicente de la Fuente⁵¹ zunutze mache. Da die Karmelitinnen nicht nur mit den Werken und der Praxis der thesesianischen Lehre vertraut waren, sondern auch mit ihren Redewendungen und ihrem persönlichen Stil, ist Pólit davon überzeugt, daß "la nouvelle traduction est parfaitement fidèle". Nach dem Beispiel von Pater Bouix, fügt er hinzu, hätten die Karmelitinnen in ihrer Übersetzung den Namen Thérèse von Jésus beibehalten und genau die Art ihres Stils berücksichtigt, wobei sie ebenso auf ihre familiäre Einfachheit wie auf ihr praktisches Können achteten. Wenn auch keine Übersetzung ihren unübertrefflichen Charme und ihr intimes Gespräch mit dem Herrn gänzlich widerspiegeln könne, so diene die Version der Pariser Karmelitinnen zumindest dazu, den klaren Sinn des Originaltextes an der Stelle wiederzufinden, wo dieser ein wenig zweideutig erscheine. Erkennen wir hier nicht die Idee d'Andillys wieder, der sagt, die Übersetzungen sollten das Original übertreffen?

Zwanzig Jahre nach der Interpretation der Karmelitinnen, die bis heute die einzige von Ordensschwwestern, - d.h. von

⁴⁸ *Ibd.*, p. 9.

⁴⁹ *Ibd.*, p. 9.

⁵⁰ *Ibd.*, p. 13.

⁵¹ D. VICENTE DE LA FUENTE, *Obras de Santa Teresa de Jesús*, Novísima edición corrigida y aumentada conforme a los originales y a las últimas revisiones y con notas aclaratorias por don Vicente de la Fuente, Madrid, Compañía de impresores y libreros del reino, 6 vol., Madrid, 1881.

Experten des monastischen Lebens - erarbeitete Version darstellt, wird die neue Übersetzung von Pater Grégoire de Saint Joseph⁵² veröffentlicht. Ihm liegt daran, "la simplicité de langage" sowie "les nuances de ce langage", die den Stil Theresens prägen, genau wiederzugeben. In dieser Absicht habe er, wie er selbst unterstreicht, sich streng an gewisse thesesianische Ausdrücke gehalten, wie zum Beispiel "il me semble", "Sa Majesté" oder Worte wie "gloire", dessen authentische Bedeutung er uns nahelegen möchte. Durch die Weiterentwicklung der spanischen Ausgaben, deren ständige Verbesserung von großer Bedeutung ist für die Aktualität des Originaltextes, lernt der Leser eine der größten Schwierigkeiten für die Übersetzer kennen.

Bei der Betrachtung der Ergebnisse seiner französischen Vorgänger von Brétigny⁵³ an bis zu den Karmelitinnen bedauert er, daß seit der letzten Ausgabe von Migne⁵⁴ "aucune édition des Oeuvres de la sainte ne nous donne la *Manière de visiter les couvents*"⁵⁵. Schließlich lobt Pater Gregoire die Feinheiten der thesesianischen Sprache, wobei er uns einige wichtige Stellungnahmen dazu vor Augen führt (Luis de Léon, Pater Ribera, Pater Jérôme Gratian)⁵⁶.

Nach ihm wagt es Marcelle Auclair, dem Leser eine modernere Version vorzustellen. In dem Nachwort zu ihrer Übersetzung der *Oeuvres complètes*⁵⁷ rechtfertigt sie ihr Unternehmen, indem sie behauptet, daß die Hauptwerke der Weltliteratur in regelmäßigem Abstand übersetzt werden sollten, denn "tout traducteur a tendance à infliger à un auteur une

⁵² GRÉGOIRE DE SAINT-JOSEPH O.C.D., *Sainte Thérèse de Jésus*. Traduction nouvelle par le R.P. Grégoire de Saint-Joseph Carme Déchaussé. Paris, 1928-1930. Editions de la "Vie Spirituelle", Librairie Desclée et Cie, 8 vol.; neue Auflage: Seuil, 1948.

⁵³ JEAN DE BRÉTIGNY, *Oeuvres de la Mère de Jésus*, Paris. Guillaume de la Noüe, 1601.

⁵⁴ Edition Migne, *Oeuvres très complètes de sainte Thérèse*, traduites par Arnauld d'Andilly. Mlle de Maupeou et Dom La Taste, l'abbé Chanut, Villefore, Chappe-de-Ligny, F. Pélicot et J.-A. Emeri. Paris, rue d'Ambroise, hors la Barrière d'Enfer, 1840-1845 4 vol.

⁵⁵ GRÉGOIRE DE SAINT-JOSEPH, O.C.D., - *Sainte Thérèse de Jésus*, op. cit., p. 7.

⁵⁶ *Ibid.*, 12-14.

⁵⁷ MARCELLE AUCLAIR, *Thérèse d'Avila. Oeuvres complètes*. Bibliothèque européenne, Desclée de Brouwer, 1964. 1 vol., Neuauflagen: 1979/1989.

déformation celle du style de son temps"⁵⁸. Die Autorin führt einige Beispiele ihrer Vorgänger an: Die familiäre Bezeichnung "mi enamorada", d.h. "mon amoureuse", die Pater Gratian der Jungfrau Maria gibt und die im klassischen Stil d'Andillys die Gestalt von "ma maîtresse" annimmt, und die in der frommen Sprache des 19. Jahrhunderts, die Pater Bouix verwendet, zu "ma céleste bienaimée" wird, zeigt eine dieser "inquiétantes transpositions"⁵⁹ auf, die Marcelle Auclair umgehen möchte.

Im Vorwort zur *Correspondance* der heiligen Theresese, auf das uns die Übersetzerin schließlich verweist, verdeutlicht sie uns, auf welche Art und Weise sie die Übersetzungsschwierigkeiten zu lösen versucht hat:

"J'ai tenu à garder les heurts et les cahots de l'improvisation, sans jamais adoucir, ni enjoliver. Dans ma traduction comme dans l'original, les répétitions s'entre-choquent"⁶⁰.

Was die fieststehenden Ausdrücke betrifft, hielt sie es für besser, an den im Spanischen üblichen Redewendungen festzuhalten; daher übersetzt sie zum Beispiel in einem Moment "restez avec Dieu", um auf die wichtige Rolle des Willens zu verweisen, während andere Autoren den Ausdruck "Dieu soit avec vous" bevorzugen, der als geläufige französische Redewendung nicht in vollem Maße den Sinn des theresianischen Gedankens wiedergebe: Der Mensch muß auf bewußte Weise die Beziehung mit Gott aufrecht erhalten, während Gott allein durch die Gnade im Menschen zugegen ist.

Die Interpretation von Marcelle Auclair stellt noch heute - was die Übersetzung der Gesamtwerke Theresens betrifft - die aktuellste Version dar, denn nach 1964 sind nur noch Teile ihrer unermesslichen Schriften übersetzt worden. Hier sei nur die lobenswerte Arbeit von Jeannine Poitrey erwähnt, deren französische Version der *Demeures*⁶¹ die modernste Interpretation ist.

⁵⁸ *Ibd.*, p. 1139.

⁵⁹ *Ibd.*, p. 1140.

⁶⁰ THÉRESE D'AVILA, *Correspondance*, texte français par Marcelle Auclair. Desclée. 1959. p. 7.

⁶¹ JEANNINE POITREY, *Les Demeures de sainte Thérèse*, Résiac, Monsûrs, 1990.