
›Das nenne ich‹

Terasas Lehramt

von Mariano Delgado

Teresa von Ávila gehört zu jenen Gestalten der Kirchengeschichte, die als »geistiges Weltkulturerbe« oder als »eine Ehre für das Menschengeschlecht«,¹ wie Gabriela Mistral über Bartolomé de Las Casas sagte, zu betrachten sind. Ihre Schriften haben inner- und außerhalb des katholischen Raumes große Aufmerksamkeit geweckt, weil sie in einer neuen spirituellen Sprache voller origineller Alltagsmetaphern und zugleich mit der analytischen Schärfe eines gesunden – von der weiblichen Intuition geprägten – Menschenverstandes »das« Grundthema menschlicher Existenz (vgl. *Gaudium et spes* 22) behandeln und beleuchten: die göttliche Berufung des Menschen und den inneren Zusammenhang von Gottes- und Selbsterkenntnis. Es scheint, dass für ihre Wirkungsgeschichte dasselbe gilt, was sie von sich selber sagte: Gott habe ihr die Gnade gegeben, »dass ich überall, wo ich hinkam, Sympathie hervorrief, und so war ich sehr beliebt« (V 2,8).²

Diese Beliebtheit erreichte 1614 anlässlich ihrer Seligsprechung einen ersten Höhepunkt und ist seitdem ungebrochen. Im Herbst jenes Jahres nahm Miguel de Cervantes an einem Poesie-Wettbewerb zu Ehren Teresas teil und hob in der letzten Strophe treffsicher die »Demut« als spirituelle Grundtugend hervor. Im selben Jahr arbeitete er am zweiten Teil seines *Don Quijote*, der 1615 erscheinen sollte, und auch darin fand Teresa – hundert Jahre nach ihrer Geburt – in einer literarisch verfremdeten Form Eingang, was bis heute kaum beachtet wurde. Sancho Panzas Frau, die im ersten Teil (*Quijote* I,8) Juana oder Mari Gutiérrez bzw. Panza hieß, sagt nun selbstbewusst: »Teresa bin ich getauft: nichts dahinter, nichts davor, und ohne Getue mit Don und mit Doña« (*Quijote* II, 5).

Und dieser Teresa, die auf die Luftschlösser ihres Mannes stets mit bauerlicher Schläue antwortet, legt Cervantes einen wahrhaft »teresianisch« klingenden Spruch über die Männer in den Mund: »denn wir Weiber sind nun schon

1 Gabriela Mistral, *Escritos políticos*, México 1994, 195.

2 Die Werke Teresas werden nach dieser Ausgabe zitiert: *Teresa von Ávila*, Werke und Briefe. Gesamtausgabe. 2 Bände. Hg. v. Ulrich Dobhan/ Elisabeth Peeters, Freiburg 2015. – Für das spanische Original vgl. Santa Teresa de Jesús, *Obras completas*. Eds. Efrén de la Madre de Dios/Otger Steggink, Madrid 1997. – Die Werke werden in der üblichen Weise abgekürzt mit dem ersten

Buchstaben des spanischen Originals: V (Libro de la vida/Buch meines Lebens), M (Moradas del Castillo interior/Wohnungen der Inneren Burg), CE (Camino de perfección: El Escorial/Weg der Vollkommenheit), CV (Camino de perfección: Valladolid/Weg der Vollkommenheit), F (Libro de las Fundaciones/Buch der Klostergründungen), C (Cartas/Briefe), CC (Cuentas de Conciencia/Die geistlichen Erfahrungsberichte).

einmal mit der Last geboren, dass wir unsern Männern zu gehorchen haben, wären sie auch noch so große Esel« (Quijote II, 5).

Ja, die Werke Teresas von Ávila sind gespickt mit kritischen Beobachtungen und Klagen über die Männer und versprühen die Sehnsucht nach einer Zeit, in der den Frauen keine Fesseln angelegt sein werden. Teresa wartet darauf, dass wir sie – jenseits der barocken Rezeption, die sie als Heilige gefeiert und ihr zugleich den Stachel gezogen hat – als »Frau« in der Nachfolge Jesu entdecken.

Der Salamanca-Theologe Luis de León (1527-1591) musste im Vorwort der ersten Ausgabe ihrer Werke 1588 (zu Lebzeiten durfte Teresa nichts publizieren) ein rhetorisches Kunststück vollbringen, um Teresa Lehrautorität zu bescheinigen. Zunächst schickt er den kirchlichen und gesellschaftlichen Konsens der Zeit voraus, es sei sonst nicht Sache einer Frau zu lehren, »sondern belehrt zu werden, wie der Apostel Paulus schreibt« (1 Kor 14,34). Dann bezeichnet er es als »etwas ganz Neues und Unerhörtes«, ja als List Gottes zur besonderen Demütigung und Beschämung des Teufels, dass gerade »eine arme und einsame Frau [...] so weise und geschickt« die Ordensreform vorangetrieben und dabei die Herzen aller gewonnen hat. Anschließend bescheinigt er Teresa höchste Lehrautorität: »Ich halte für sicher, dass an vielen Stellen der Heilige Geist aus ihr spricht, der ihr Hand und Feder führte«. Teresa, so Luis de León weiter, bringe immer wieder »Licht in dunkle Sachen« des geistlichen Lebens.³

Mir scheint, dass ihr »Lehramt« vor allem dort durchschimmert, wo sie sich selbstbewusst auf die eigene Erfahrung beruft und in der Ich-Form spricht. Und es betrifft m. E. nicht nur den erwähnten Beitrag zur Klarstellung »dunkler Sachen« des geistlichen Lebens, sondern auch ihr kluges Verhalten als (Ordens-) Frau in Kirche und Gesellschaft in den »schweren Zeiten« (V 33,5),⁴ in denen sie lebte, und es betrifft nicht zuletzt auch ihre Sprache als literarische Schöpfung.

**1 »Obwohl ich so bin, wie ich bin«
(Con ser la que soy: V 21,2 u. a.)**

Die erste Lehre, die wir aus Teresa ziehen können, richtet sich an die Frauen in der Kirche. Denn ihre Sehnsucht, dass Frauen »lehren und predigen« dürfen, ist noch nicht ganz erfüllt. Daher wäre ihr Rat heute: nicht verzagen oder verbittern, weil die Kirche noch nicht so weit ist, sondern das Beste daraus machen und sich Freiräume klug erkämpfen! Derselbe Luis de León, der 1588 Teresa höchste Lehrautorität bescheinigte, weil er von ihren Schriften letztlich begeistert war, hatte 1583 in seinem Buch *La perfecta casada* (Die vollkommene Ehefrau), eine Art Ehefrauenspiegel, das Frauenbild seiner Zeit verteidigt. Darin sagt er über die Frauen u. a.: »Es gehört sich, dass alle sich des Schweigens rühmen, sowohl diejenigen, denen es gut stünde, ihr geringes Wissen damit zu verbergen, als auch diejenigen, die ohne Scham offenbaren könnten, was sie

wissen«. ⁵ Ähnliches galt in der Kirche: »Die höchsten Kirchenvertreter wollten die Frauen daran hindern, wenn nicht zu denken, so mindestens, dass sie ihre Meinung laut und öffentlich äußern, und noch weniger schriftlich.« ⁶

Teresa hat die Lehren aus ihren »schweren Zeiten« gezogen und praktiziert die »Kunst der Verstellung« in frommer Absicht. Sie war eine gebildete Frau, ja, gebildeter als man gemeinhin annimmt, aber zugleich können wir sie mit dem französischen Historiker Joseph Pérez betrachten als »ein bewundernswertes und wahrscheinlich einzigartiges Beispiel für eine gebildete Frau, die dies geistreich verbirgt, um mit den Vorurteilen ihrer Zeitgenossen leben zu können« ⁷. Mit der immer wieder benutzten Redewendung »obwohl ich so bin, wie ich bin« gibt sie zu verstehen, dass sie es gerne anders hätte, statt die Flügel einzuziehen. So etwa wenn sie in ihrer Autobiographie von ihrer Gebetserfahrung spricht und diese in die ganze Welt hinausschreien möchte: »O mein Herr! Wenn du mir Gelegenheit gäbest, das hinauszuschreien, würde man es mir nicht glauben, wie man es vielen antut, die es noch ganz anders auszudrücken vermögen als ich; aber zumindest empfände ich Genugtuung. [...] Aber *obwohl ich so bin, wie ich bin*, überkommen mich so heftige Antriebe, um den Machthabern das zu sagen, dass es mich zerreißt. Wenn ich dann nicht mehr kann, wende ich mich an dich, mein Herr, um dich für alles um Abhilfe zu bitten« (V 21,2). ⁸

Diese und ähnliche Klagen sind als »inszenierte Rhetorik« zu verstehen. Denn Teresa kann darüber schreiben und im Kreis ihrer Schwestern lehren, ja sie »belehrt« selbstbewusst zwischen den Zeilen auch die Theologen, die sie begleiten und kontrollieren, von denen sie dank ihrer natürlichen Sympathie erreicht, dass sie letztlich tun, was sie will, dabei aber glauben, dass sie es mit einer armen, einfachen Frau zu tun haben, die auf ihren Rat angewiesen ist. Das ist die Kunst der Verstellung in frommer Absicht. Einige wenige Beispiele mögen hier genügen:

In Kapitel 10 ihrer *Vida* wendet sie sich an den Dominikaner García de Toledo und bekundet die von den Frauen erwartete Unterwerfung und Demut, damit sie doch ihr Werk schreiben kann: »[...] da unterwerfe ich mich. *Und so werde ich sagen, was ich erlebe*« (V 10,8). Und an einer anderen Stelle schreibt sie, dass sie sich zwar irren mag, »lügen aber nicht, denn durch Gottes Erbarmen

3 Eine deutsche Version des Widmungsschreibens findet sich in: Erika Lorenz, Teresa von Ávila. Licht und Schatten, Schaffhausen 1982, 140-151, 142 u. 145. Vgl. oben in diesem Band 112.

4 Vgl. dazu oben in diesem Band 101-118.

5 Luis de León, La perfecta casada. Ed. Javier San José Lera, Madrid 1992, Kap. 16.

6 Joseph Pérez, Teresa de Ávila y la España de su tiempo, Madrid 2007, 186.

7 Pérez, Teresa de Ávila (Anm. 6), 186.

8 Alle Hervorhebungen bei den Zitaten stammen von M.D.

nähme ich lieber tausend Tode auf mich; *ich sage das, was ich verstehe*« (4M 2,7). Mit diesen rhetorischen Floskeln erreichte Teresa trotz der gestutzten Flügel ein Doppeltes: einerseits »in Freiheit« zu schreiben, andererseits die kirchliche »Domestizierung« ihrer Person und ihres Werkes zu ermöglichen, um ihre Reform in jenen »schweren Zeiten« zu retten.

An einer anderen Stelle wendet sie sich an die studierten Theologen mit unverkennbarer Ironie: »Mehr richten hier ein paar Strohhalmchen aus, die in Demut aufgelegt werden (und wenn wir sie auflegen, werden sie noch weniger als Halme sein), und die tragen mehr dazu bei, das Fünkeln zu entzünden, als viele unserer Meinung nach sehr gelehrte Holzscheite von Begründungen zusammen, die es schon in einem Credo ersticken würden. *Dies passt für die Gelehrten, die mich beauftragen, dies zu schreiben; denn durch Gottes Güte gelangen alle bis hierher, und es könnte ja sein, dass ihnen die ganze Zeit mit der Anwendung von Schriftstellen vergeht.* Auch wenn es die Wissenschaft bei ihnen vorher und nachher nicht an Nutzen fehlen lassen wird, so gibt es in diesen Zeiten des inneren Betens meines Erachtens nur wenig Bedarf dafür, höchstens um den Willen mit seinen Empfindungen lau werden zu lassen. Das Erkenntnisvermögen befindet sich dann nämlich, weil es sich dem Licht so nahe weiß, in einer so großen Klarheit, dass sogar ich, *obwohl ich doch die bin, die ich bin, mir wie eine andere vorkomme*« (V 15,7).

Ein anderes Beispiel dafür, wie Teresa es versteht, die widrige Situation der Frauen so günstig wie möglich zu gestalten, betrifft die Art und Weise, wie sie einerseits das Frauenbild ihrer Zeit kritisiert und andererseits ihren Schwestern beibringt, wie sie das mündliche Beten des Vaterunsers mit innerem Beten begleiten könnten.

Nach dem Gutachten des Dominikaners Melchior Cano 1559, das die Vorbehalte gegen die Frauen bekräftigte, ihnen die Bibellektüre verbot und statt des inneren Betens den Rosenkranz vorschrieb,⁹ hielt der Jesuit Pedro Navarro in einem Brief an seinen General Diego Laínez ironisch fest: »Wir leben in einer Zeit, da man predigt, die Frauen müssten ans Spinnrad und sollten den Rosenkranz beten und dürften sich nicht mit anderen Frömmigkeitsformen befassen.«¹⁰ Bevor er, ähnlich wie Luis de León, von Teresa »eingenommen wurde«, beklagte auch der Salamanca-Professor Bartolomé de Medina, der Vater des Probabilismus, in Anspielung an Teresa und ihre Gefährtinnen, dass es einfache Frauen (*mujercillas*) gebe, die von Stadt zu Stadt gehen, obwohl sie am besten zu Hause bei Rosenkranz und Spinnrad bleiben sollten.¹¹ Ein Echo dieses Zeitgeistes sowie die kluge, von einer feinen Ironie geprägte Reaktion Teresas finden wir in CE 35,2: »Um nun aber zu denen zurückzukehren, die

⁹ Vgl. oben in diesem Band 107-109.

¹⁰ Monumenta Historica Societatis Jesu: Litterae quatrimestres, vol. VI, 354.

¹¹ Vgl. Pérez, Teresa de Ávila (Anm. 6), 186.

von diesem Wasser des Lebens trinken und den Weg gehen möchten, bis sie zur Quelle selbst vorstoßen, wie die also beginnen sollen, dazu sage ich (auch wenn ich in einem Buch, ja sogar in mehreren, gelesen habe, wie gut es ist, damit anzufangen, glaube ich, dass es nichts wegnimmt, es hier zu sagen), dass viel, ja alles an einer großen und ganz entschlossenen Entschlossenheit gelegen ist, um nicht aufzuhören, bis man zur Quelle vorstößt, komme, was da kommen mag, passiere, was passieren mag, sei die Mühe so groß, wie sie sein mag, lästere, wer da lästern mag, mag ich dort ankommen, mag ich unterwegs sterben oder nicht beherzt genug sein für die Mühen, die es auf dem Weg gibt, ja mag die Welt untergehen; wie so oft, heißt es dann: ›Da drohen Gefahren‹, ›Lieschen Müller ist auf diesem Weg ins Verderben gestürzt‹, ›Hinz ist einer Täuschung verfallen‹, ›Kunz, mit seinen vielen Gebeten, ist gefallen‹, ›das schadet der Tugend‹, ›das ist nichts für Frauen, denn da kommen ihnen Illusionen‹, ›die sollen lieber spinnen‹, ›solche Leckerbissen brauchen die nicht‹, ›es reicht das Vaterunser und das Ave-Maria‹.

Und nach dieser kritischen Anspielung an den Zeitgeist macht Teresa das Beste daraus: »Das sage ich allerdings auch, Schwestern: Und ob das reicht! Es ist immer etwas sehr Gutes, euer inneres Beten auf Gebete zu gründen, die von solchen Mündern gesprochen wurden. In diesem Punkt haben sie recht, denn wenn unsere Schwäche nicht so schwach und unsere Frömmigkeit nicht so lau wäre, bräuchte es keine weiteren Gebetstexte, und es bräuchte auch keine weiteren Bücher, noch wären andere Gebete erforderlich« (CE 35,3). Es folgen 30 mystagogische Kapitel über die Verbindung vom mündlichen und inneren Beten beim Vaterunser.

2 »Ich weiß von einer Person«

(Yo sé de una persona: 1 M 2,2 u. a.).

Eine zweite Lehre Teresas betrifft die Art und Weise, wie sie aus der Alltagssprache und -metaphorik ein allgemein verständliches Instrument zur Mitteilung ihrer mystischen Erfahrung macht, abseits von den Technizismen und Formalismen der scholastischen Sprache. In ihrer Feder erweist sich das Spanische als ein so klares Kommunikationsvehikel, dass Thomas Merton (1915-1968) nach der Lektüre Teresas voller Bewunderung sagte, die Dinge der Seele könne man wohl am besten auf Spanisch ausdrücken. Sie beherrscht die Kunst, ihre Erfahrung so zu versprachlichen, dass sowohl die gelehrten Theologen wie die einfachen Laienchristen oder die nur literarisch und psychologisch Interessierten großen Nutzen aus ihrem spirituellen Weg ziehen können. Aber ihre Sprache ist auch »Literatur« im wahrsten Sinne des Wortes. Das will heißen, dass Teresa als eine »Schriftstellerin« ernst zu nehmen ist, die sich der Topik, des Schreibstils und auch der Kunstgriffe der Literatur ihrer Zeit kreativ bedient.

Ihre Warnung vor der Melancholie oder ihre Kritik an spirituellen Pathologien leitet Teresa immer wieder mit der Bemerkung ein: »*Ich weiß von einer Person*« – und meint damit doch sich selbst. Mit dieser Anonymisierung ihrer eigenen Erfahrung wirkt sie beim Leser überzeugender, als wenn sie immer nur direkt von sich reden würde. Denn man hat den Eindruck, dass dies, was sie da berichtet und analysiert, auch in unserer Nähe passieren könnte.

An einer anderen Stelle vernebelt sie den Ursprung der Burgmetapher mit einem kryptischen Hinweis, wo sie sonst über die Herkunft anderer, wie die der Seidenraupe und des Schmetterlings, bereitwillig Auskunft gibt: »Als ich heute unseren Herrn anflehte, er möge durch mich reden – weil mir nicht so richtig einfiel, was ich sagen, noch wie ich mit der Erfüllung dieses Gehorsamsauftrags beginnen sollte –, *bot sich mir an*, was ich jetzt sagen will, sozusagen als eine Art Ausgangspunkt, nämlich unsere Seele als eine gänzlich aus einem einzigen Diamanten oder sehr klaren Kristall bestehende Burg zu betrachten, in der es viele Gemächer gibt, so wie es im Himmel viele Wohnungen gibt (Joh 14,2). Denn wenn wir es recht bedenken, Schwestern, so ist die Seele des Gerechten nichts anderes als ein Paradies, in dem er, wie er selbst sagt, seine Freuden erlebt (Spr 8,31)« (1 M 1,1).

Teresa sagt also, dass sich ihr die Burgmetapher beim Beten »anbot« und verweist auf die Bibel als erste Interpretationsquelle. Das entspricht dem mystischen Diskurs, kann aber die heutige Forschungsneugierde nicht befriedigen. So finden sich allerlei Theorien über die Herkunft der Burgmetapher, auch die, dass Teresa sie aus islamischen Quellen haben könnte,¹² obwohl dies zu ihrer Zeit keinerlei Anstoß erweckt zu haben scheint. Sich über diese Frage den Kopf zu zerbrechen, ist nicht so wichtig und auch wenig zielführend. Denn man darf nicht vergessen, dass Teresa allen Metaphern, gleich woher sie kommen mögen, den eigenen Stempel aufdrückt. Die Versprachlichung mystischer Erfahrung gleicht dem Entstehungsprozess der Dichtung: Die Dichter schöpfen aus ihren eigenen Lektüren und dem, was in der Luft ist, um die Sprachbilder und Figuren ihrer Texte zu gestalten, und dabei lassen sie zu meist die Quellen ihrer Inspiration in der Schwebe (nicht zuletzt, weil sie nicht imstande sind, diese ganz genau zu identifizieren). Genauso verhält es sich auch mit den Mystikern. Dass wir letztlich die Quellen der »inneren Burg« Teresas

12 Eine Übersicht über die Erklärungsversuche findet sich bei *Luce López-Baralt*, *Teresa de Jesús y el Islam. El símil de los siete castillos concéntricos del alma*, in: *Pablo Beneito* u. a. (Hgg.), *Mujeres de luz. La mística femenina y lo femenino en la mística*, Madrid 2001, 53–76, hier 54–58. Vgl. dazu auch die Einführung der Hgg. in: *Teresa von Ávila, Werke und Briefe* (Anm. 2), Bd. 1, 1641–1678, hier 1656–1663. Vgl. dazu *Mariano Delgado*, *Islamische Spuren bei Teresa von Ávila und Johannes vom Kreuz? Diskussionsstand und kritische Anmerkungen* (im Erscheinen).

13 Vgl. *Isacio Pérez Fernández*, *Don Quijote de la Mancha y Don Quijote de las Indias. Fray Bartolomé de Las Casas, clave histórica de la obra inmortal de Cervantes*, Sevilla 2002.

14 Vgl. oben in diesem Band 101–118.

nicht kennen, ist nicht verwunderlich, wissen wir doch auch nicht, woher Miguel de Cervantes seinen *Don Quijote* genommen hat, auch wenn darin viele Analogien mit diesem und jenem Ritterroman oder historischen Gestalten wie Bartolomé de Las Casas zu finden sind.¹³ Das »*bot sich mir an*« Teresas über die Herkunft der Burgmetapher sollten wir einfach so verstehen wie Cervantes' Rede von einem Dorfe der Mancha, »auf dessen Namen ich mich nicht besinnen mag« (Quijote I,1): Es ist ein legitimer literarischer Kunstgriff.

3 »Das nenne ich« (llamo yo: 6M 7,10 u. a.)

Am interessantesten ist Teresas Lehramt dort, wo sie Licht in jene Sachen des geistlichen Lebens bringt, die seit den *alumbrados* umstritten waren.¹⁴ Hier zeigt sich, dass Teresa wirklich die drei Gnaden empfangen hat, von denen sie selbstbewusst berichtet: »Denn ein Gnadengeschenk ist es, wenn der Herr die Gnade schenkt, ein weiteres, zu verstehen, was für eine Gnade und welcher Segen das ist, und noch ein weiteres, sie beschreiben und verständlich machen zu können, von welcher Art sie ist« (V 17,5). Teresa wusste, dass im mystischen Erkenntnisvorgang Erfahren, Verstehen und Beschreiben zusammenhängen, und zeigt dabei nicht nur eine begnadete Sprachbegabung, sondern auch einen scharfen analytischen Verstand, verbunden mit der Entschlossenheit, sich gewisse Grundprinzipien ihrer Erfahrung nicht ausreden zu lassen.

Die *alumbrados* neigten dazu, in Jesus Christus ein allen direkt zugängliches, lebendiges Buch zu sehen, das innere Beten zu verabsolutieren, die kontemplative Betrachtung der Gottheit Christi bzw. eine bildlose Theozentrik anzustreben und die gegenständliche Meditation über dessen Menschsein und Leidensgeschichte zu relativieren. Wenn man am Ende des Weges angekommen sei, brauche man nicht nur keine Kirchengesetze mehr, sondern auch kein Beten und keine diskursive Meditation. Einige geistliche Autoren der *recogidos* (etwa die Franziskaner Francisco de Osuna oder Bernardino de Laredo) waren auch der Meinung, dass im Verlauf des mystischen Weges eine Phase erreicht werden könne, in der die Meditation »über die Geheimnisse der allerheiligsten Menschheit unseres Herrn Jesus Christus« (6M 7,5) nicht mehr nötig sei. Nun, Teresa spricht auch vom Herrn als lebendigem Buch, aber die Mittel, um darin lesen zu können, sind das aufmerksame (innere) Beten und die diskursive Meditation seiner »heiligsten Menschheit« auf der Grundlage des Glaubens der Kirche. Gerade in diesen Fragen beansprucht Teresa selbstbewusst aufgrund ihrer Erfahrung eine Lehrautorität – und sie erklärt sich auch bereit, mit den Theologen und geistlichen Autoren ihrer Zeit zu disputieren, weil der Herr sich ihr als »lebendiges Buch« gezeigt hat.

Erstmals spürte sie dies im Zusammenhang mit der Konfiskation von geistlichen Büchern in der Volkssprache, die Großinquisitor Fernando de Valdés in seinem Index von 1559 angeordnet hatte: »Als viele in der Volkssprache geschriebene Bücher weggenommen wurden, damit sie nicht mehr gelesen würden, litt ich sehr darunter, denn es verschaffte mir Erholung, manche von ihnen zu lesen, aber das konnte ich nun nicht mehr, weil man sie nur noch auf Latein zuließ. Da sagte der Herr zu mir: *Sei nicht betrübt, denn ich werde dir ein lebendiges Buch geben* (*No tengas pena, que Yo te daré libro vivo*). Ich konnte nicht verstehen, warum mir das gesagt worden war, denn damals hatte ich noch keine Visionen. Nachher aber, nur ganz wenige Tage später, verstand ich es sehr wohl, denn da fand ich in dem, was ich vor mir sah, soviel zum Nachdenken und zur Sammlung, und der Herr erwies mir soviel Liebe, um mich auf vielfältigste Weise zu unterweisen, dass ich nur mehr ganz wenig oder gar keinen Bedarf an Büchern hatte. *Seine Majestät war das wahre Buch, in dem ich die Wahrheiten sah*« (V 26,5).

»Seine Majestät«, »der Herr«, wie Teresa Jesus Christus in dieser untrennbaren Einheit von Vertrautheit und Respekt nennt, die wir auch bei den Kindern Israels – nicht zuletzt beim guten Milchmann Tevje im Musical *Anatevka* – finden, ist Teresa zum lebendigen Buch geworden, aber vor allem so wie er auf Erden weilte, in seiner Menschwerdung »für uns«, »für mich«, »für Teresa«. Darauf ist ihr inneres Beten orientiert.

Wenn sie es in genialer Einfachheit definiert »als Verweilen bei einem Freund, mit dem wir oft allein zusammenkommen, einfach um bei ihm zu sein, weil wir sicher wissen, dass er uns liebt« (V 8,5), so meint sie damit, dass wir nicht vergessen, was er aus Liebe »für uns« auf sich genommen hat, und dass wir ihm nicht zuletzt im Garten Getsemani »Gesellschaft« leisten als Ausdruck unserer Freundschaft. Inneres Beten ist also nichts Anderes als »Freundschaftspflege« im Bewusstsein der Verwandtschaft und des Unterschiedes zwischen Gott und Mensch. Das ist es, was sie mit der berühmten Stelle am Anfang der *Wohnungen der inneren Burg* meint: »Denn ein Beten, das nicht darauf achtet, mit wem man spricht und was man erbittet, wer der Bittsteller ist und von wem er es erbittet, *das nenne ich* kein Gebet, auch wenn man dabei noch so sehr die

15 Zum inneren Beten bei Teresa von Ávila vgl. Reinhard Körner, Was ist inneres Beten?, Münsterschwarzach 2002. Im Zusammenhang mit der heute aktuellen Frage nach multi- oder interreligiösem Beten vgl. Mariano Delgado, Gemeinsames Beten bei interreligiösen Begegnungen. Impulse aus der Gebetserfahrung der Mystikerin Teresa von Ávila, in: George Augustin / Sonja Sailer-Pfister / Klaus Vellguth (Hg.), Christentum im Dialog. Perspektiven christlicher Identität in einer pluralen Gesellschaft (Theologie im Dialog 12), Freiburg 2014, 257-269.

Lippen bewegt« (1M 1,7). Von ihrer Gebetserfahrung war Teresa so überzeugt, dass sie, »*obwohl ich nur die bin, die ich bin*«, am liebsten laut aufschreien und mit denen disputieren würde, »die behaupten, dass betrachtendes Beten nicht erforderlich sei. Gewiss erkenne ich daran, dass ihr euch nicht auskennt und nicht wisst, was betrachtendes Beten ist, ja nicht einmal, wie man das mündliche zu verrichten hat, und auch nicht, was Kontemplation ist« (CE 37,2).¹⁵

Zur Zeit Teresas rang man um die Unterscheidung zwischen dem, was heute gegenständliche und ungegenständliche Meditation genannt wird. Teresas Beitrag besteht einerseits in der grundsätzlichen Betonung, dass es beim inneren Beten nicht darum geht, »viel zu denken, sondern viel zu lieben« (4M 1,7), weshalb es auch nichts Mühsames sein soll. Daher hält sie wenig davon, »den Atem anzuhalten« (4M 3,6). Andererseits protestiert sie energisch gegen das Aufgeben oder das Relativieren der Betrachtung der »heiligsten Menschheit« Jesu in irgendeiner Phase des spirituellen Weges: »Und schaut, ich wage sogar zu sagen, dass ihr jemandem, der euch auch etwas andres sagt, nicht glauben sollt« (6M 7,5).

Teresa verweist auf Jesus als den Weg zum Vater (Joh 14,6.9) und das Licht (Joh 8,12) und die Wahrheit, »die nicht lügen kann« (6M 10,5). Sie betont, dass wir mit ihm »in einer zu guten Gesellschaft« sind (6M 7,13), und dass wir mit der gegenständlichen Betrachtung seines Lebens nicht aufhören sollten: »Ich glaube, damit ist klar geworden, wie wichtig es ist – mögen sie noch so spirituell sein –, dass man vor Gegenständlichem nicht flieht oder sogar meint, die heiligste Menschheit würde Schaden anrichten. Dazu verweisen sie auf das, was der Herr zu seinen Jüngern sagte, dass es gut sei, dass er weggehe (Joh 16,7). So etwas kann ich nicht ausstehen! Denn – verflixt noch mal! – zu seiner heiligsten Mutter hat er das nicht gesagt, da sie im Glauben fest stand, denn sie wusste, dass er Gott und Mensch war. [...] Ich sage euch, Töchter, dass ich es für einen gefährlichen Weg halte, und dass der Böse daherkommen und bewirken könnte, dass man die Verehrung für das Allerheiligste Sakrament verliert« (6M 7,14).

Die kluge Teresa weiß aufgrund der Alumbradokrise, wohin eine vom Geheimnis der Menschwerdung losgelöste Theozentrik führen kann. Daher empfiehlt sie nachdrücklich die Meditation des Lebens Jesu und sagt uns, mit Anklängen an die *Geistlichen Übungen* des Ignatius von Loyola (1491-1556), was sie unter Meditation versteht: »Meditation *nenne ich* ein ausführliches Nachsinnen mit dem Verstand, und zwar so: Wir fangen an, über die Gnade nachzudenken, die uns Gott erwiesen hat, indem er uns seinen einzigen Sohn schenkt, bleiben aber nicht dabei stehen, sondern gehen weiter zu den Geheimnissen seines ganzen glorreichen Lebens; oder wir beginnen mit dem Gebet im Garten und es hört der Verstand nicht auf, bis er ans † geschlagen ist; oder wir nehmen eine Station der Leidensgeschichte – sagen wir etwa die Gefangennahme – und dringen in dieses Geheimnis ein, indem wir in allen Einzelheiten

die Dinge betrachten, die es da zu überdenken und zu erspüren gibt, sowohl das mit dem Verrat des Judas wie der Flucht der Apostel und alles weitere. Das ist ein wunderbares und sehr verdienstvolles Gebet« (6M 7,10).

Aber das ist, wie Ulrich Dobhan unten in diesem Band (S. 309) sagt, nur ein Vorschlag und die Betonung liegt nicht auf dem diskursiven Nachsinnen über einzelne Betrachtungsthemen, »sondern auf der Beziehung zu Christus und dem schlichten, zweckfreien ‚Anschauen‘ Christi: ›Schau, er schaut dich an!«, schreibt sie (V 13,22). Und damit das leichter fällt, ermutigt sie zur freien Themenwahl je nach Gemütslage des konkreten Menschen und besteht in keiner Weise auf einem rigiden Schema, wie es damals üblich war.«

Erst im Verlauf des 17. Jahrhunderts entwickelt sich in der mystischen Sprache (*le langage des mystiques*, wie die Franzosen sagen) eine Sprachregelung, die zwischen gegenständlicher und ungegenständlicher Betrachtung deutlich unterscheidet. Ein Ausdruck davon ist das Werk *Guía espiritual* (1675) des Miguel de Molinos (1628-1696). Darin wird das (ungegenständliche) Ruhegebet definiert als »ein Offensein für die ewige Wahrheit, ein einfach Da-Sein und Geschehenlassen«. ¹⁶ Das betrachtende Nachsinnen (die diskursive Meditation) über das Leben Jesu kann auch hilfreich sein, aber es ist von der im Gebet der Ruhe anzustrebenden »Theozentrik« verschieden: »Wenn auch vielen Menschen der irdische Jesus zum höchsten Weg und Vermittler aller Gnaden und Gaben geworden ist, so besteht doch zwischen diesem kontemplativen Weg und dem Gebet der Ruhe ein Unterschied. Während des Ruhegebets richtet sich der Betende auf das höchste Gut aus: Gott, der gleichzeitig Vater, Sohn und Heiliger Geist ist, Jesus Christus hat als Mensch und Gottes Sohn seinen irdischen Weg durch die Passion und das Kreuz vollendet. Er wurde erhöht und ist beim Vater in der ewigen Herrlichkeit«. ¹⁷ Molinos hat die Konsequenzen aus einem theozentrischen spirituellen Trend gezogen, der bei den *alumbrados* ansetzt und bei einigen *recogidos* des 16. und 17. Jahrhunderts zu finden ist. Er hat aber den »Protest« Teresas gegen das Aufgeben oder das Relativieren der Betrachtung der »heiligsten Menschheit« Jesu in irgendeiner Phase des spirituellen Weges ignoriert.

¹⁶ Peter Dyckhoff, *Finde den Weg. Geistliche Weisungen nach Miguel de Molinos*, München 2003, 24.

¹⁷ Dyckhoff, *Finde den Weg* (Anm. 16), 25.

¹⁸ Vgl. www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19700927_multiformis-sapientia_it.html (Stand: 29.12.2014).

¹⁹ *Santa Teresa de Jesús*, *Obras completas* (Anm. 2), 670.

²⁰ Vgl. dazu Mariano Delgado, »Teresa bin ich getauft«. Zum 500. Geburtstag der Mystikerin und Kirchenlehrerin Teresa von Ávila (1515-1582), in: *Stimmen der Zeit* 233 (3/2015) 147-160.

4 Teresa von Jesus

Ist das innere Beten als Ausdruck der Freundschaft mit Jesus und Meditation seiner Menschwerdung »für uns« der Dreh- und Angelpunkt von Teresas Lehramt, so darf man andere Aspekte nicht gering schätzen. Bei der Erhebung zur ersten Kirchenlehrerin nannte sie Paul VI. »einzigartig in der Kontemplation und unermüdlich in der Aktion«. ¹⁸ In der Tat gehört die Entschlossenheit (*determinación*), mit der sie zum Beispiel ins Kloster eintritt, immer konsequenter den Weg der Nachfolge Jesu geht und ihre Ordensreform kraftvoll anpackt, nachdem sie diese als Gottes Willen erkannt hat, zu den prägenden Merkmalen Teresas. Sie hat Jesu Einladung angenommen, sich seinem nicht-drückenden Joch und seiner leichten Last (Mt 11,28.30) anzuvertrauen; sie hat sich entschlossen, seine zärtliche Liebe zu erwidern und ermutigt uns ebenfalls zu einem solchen Entschluss (V 11,15), den wir nie bedauern werden, gibt Gott doch »schon in diesem Leben hundert zu eins« (V 22,15). Ihren Schwestern empfiehlt sie auf dem Weg des inneren Betens pleonastisch eine »sehr entschlossene Entschlossenheit« (*muy determinada determinación*: CE 35,2). Mit einer biblisch geerdeten Spiritualität sieht sie in der Nächstenliebe den besten Ausdruck der Gottesliebe.

Zu ihrem Lehramt gehört auch die Weisheit, mit der sie Demut (*humildad*) und Geduld (*paciencia*) als Grundtugenden des geistlichen Lebens immer wieder empfiehlt, oder die Klugheit, mit der sie vor den Pathologien desselben warnt, außergewöhnliche Phänomene (wie etwa Visionen und Auditionen, Verzückungen, Ekstasen und Entrückungen) relativiert und mit beißender Ironie wie sprachlicher Genialität zwischen »*Arrobamientos*« (Verzückungen) und »*Abobamientos*« (Verdummungen) unterscheidet (4M 3,11).

Nicht zuletzt gehört zu Teresas Lehramt die Gelassenheit oder große Zuversicht, mit der sie jede Trübsal überwindet und sich bei Gott geborgen fühlt. Sie weiß, dass er bei ihr Wohnung genommen hat und »nicht weggehen wird«, dass er sie »nicht im Stich lassen wird« (7M 1,8), dass nur er ihre Sehnsucht stillen kann: »*sólo Dios basta*«. Aber das teresianische »*solus Deus*« schließt das »*solus Jesus (Christus)*« ein. Auf ihn, den sie als guten Hirten erfahren hatte, der uns mit seinem »zarten Pfeifen« (4M 3,2) mitten im Alltag zum inneren Beten einlädt, richtete sich ihre brennende Sehnsucht. Sie wusste, dass diese nur nach Überschreiten der letzten Schwelle in Erfüllung gehen kann (Ex 33,20). Daher dichtete sie: »Dich mögen meine Augen sehen/süßen, guten Jesus/Dich mögen meine Augen sehen/ich mag alsbald sterben.« ¹⁹

Sie war Teresa getauft. Aber ihr Programm und ihr Vermächtnis sind im Namen ausgedrückt, den sie als Ordensfrau wählte: *Teresa von Jesus*. Zu IHM, dem guten Hirten und Herrn der »inneren Burg«, will sie uns hinführen. ²⁰

Zusammenfassung

Teresa von Ávila beherrscht die Kunst, so zu schreiben, dass sowohl die gelehrten Theologen wie die einfachen Laienchristen oder die nur literarisch und psychologisch Interessierten großen Nutzen aus ihrem spirituellen Weg ziehen können. Sie war sich bewusst, dass im mystischen Erkenntnisvorgang Erfahren, Verstehen und Beschreiben zusammenhängen: »Denn ein Gnadengeschenk ist es, wenn der Herr die Gnade schenkt, ein weiteres, zu verstehen, was für eine Gnade und welcher Segen das ist, und noch ein weiteres, sie beschreiben und verständlich machen zu können, von welcher Art sie ist« (V 17,5). Teresa bringt immer wieder »Licht in dunkle Sachen« des geistlichen Lebens. Ihr »Lehramt« schimmert vor allem dort durch, wo sie sich selbstbewusst auf die eigene Erfahrung beruft und in der Ich-Form spricht. Der Beitrag nennt einige Beispiele dafür.

Abstract

Teresa of Ávila mastered the art of writing in such a way that the learned theologians as well as the simple lay Christians or those who were only interested in terms of literature and psychology could all derive great benefit from her spiritual way. She realized that experiencing, understanding and describing are connected in the mystical process of cognition: »For it is one grace to receive the Lord's favor; another, to understand which favor and grace it is; and a third, to know how to describe and explain it« (*The Collected Works of St. Teresa of Ávila*, Volume One, *The Book of Her Life*, 17:5, p. 154). Over and over again Teresa shed »light on dark matters« of the spiritual life. Her »magisterium« shone through above all where she self-confidently invoked her own experience and spoke in the first person singular. The article cites some examples of this.