

## Auf Jesus schauen – Teresas von Ávila „Lehramt“

Von Mariano Delgado

Teresa von Ávila gehört zu jenen Gestalten der Kirchengeschichte, die als „geistiges Weltkulturerbe“ oder als „eine Ehre für das Menschengeschlecht“,<sup>1</sup> 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).<sup>2</sup> Diese Beliebtheit erreichte 1614 anlässlich ihrer Seligsprechung einen ersten Höhepunkt und ist seitdem ungebrochen, wie das letzte Jubiläum 2015 gezeigt hat. Mir scheint, dass ihr „Lehramt“ ein vielfältiges ist. Wir können darin grundsätzlich von einem kleinen und einem großen Lehramt sprechen.

### 1. Das kleine Lehramt

Das kleine Lehramt schimmert zunächst in der Art und Weise durch, wie Teresa als Frau in jenen „schweren Zeiten“ (V 33,5), die vom gesellschaftlichen und kirchlichen Mysoginismus oder Misstrauen gegenüber den Frauen geprägt waren, nicht verbittert, sondern ihren Weg geht. Ein gutes Beispiel dafür ist, wie sie immer wieder Zuflucht beim Herrn findet und sein Verhalten gegenüber den Frauen mit dem der „Richter“ dieser Welt kontrastiert. Hatte 1486 Heinrich Kramer (Institoris) in seinem *Malleus Maleficarum* (Hexenhammer) geschrieben, dass die Frau „immer geringeren Glauben hat und wahr, und zwar von Natur aus“<sup>3</sup> – so lässt Teresa mit diesem Stoßgebet aufhorchen, das auch als implizite Anspielung auf den *Hexenhammer* zu verstehen ist: „Du, Herr meiner Seele, dir hat vor den Frauen nicht gegraut, [...] du hast sie immer mit großem Mitgefühl bevorzugt und hast bei ihnen genauso viel Liebe *und mehr Glauben* gefunden als bei den Männern“ (CE 4,1; H.M.D.). Und wurde Teresa unter Berufung auf den Apostel Paulus (1 Kor 14,33-34 und 1 Tim 2,11-15) immer wieder in die Schranken gewiesen, auch durch den Nuntius Filippo Sega, der sie 1578 beschrieb als „ein unruhiges, herumvagabundierendes, ungehorsames und verstocktes Weibsbild, das unter dem Vorwand von Frömmigkeit falsche Lehren erfand, und gegen die Anordnung des Konzils von Trient und der Oberen die Klausur verließ, und wie eine Lehrmeisterin andere belehrte, ganz gegen das, was der hl. Paulus lehrte, als er anordnete, dass Frauen nicht lehren sollen“<sup>4</sup> – so kann Teresa das alles ertragen, weil sie 1571 in einer inneren Audition vom Herrn diese Worte vernommen hatte: „Sag ihnen, dass sie nicht nur auf einem Text der *Schrift* herumreiten, sondern auch andere anschauen sollen, und ob sie mir denn die Hände binden könnten“ (CC 16). Wir spüren schon an diesen zwei Beispielen, aus welcher innigen Jesus-Beziehung Teresa lebte. Doch bevor wir auf diese Jesus-Zentrierung zu sprechen kommen, wollen wir andere Aspekte erwähnen. Sie zeigen uns, dass sie als kluge „Frau“ in der Nachfolge Jesu immer neu zu entdecken ist.

So richtet Teresa an die Frauen in der Kirche von heute dieselbe Botschaft wie zu ihrer Zeit: nicht verzagen oder verbittern, weil die Kirche noch nicht so weit ist, dass die Frauen auf allen Ebenen der Kirchenleitung an der apostolischen Sendung teilnehmen können, sondern sich klug Freiräume, erkämpfen. Teresa praktiziert z.B. die „Kunst der Verstellung“ in frommer Absicht. Sie war eine gebildete Frau, ja, gebildeter als man gemeinhin annimmt, aber zugleich verbirgt sie dies geistreich, „um mit den Vorurteilen ihrer Zeitgenossen leben zu können“<sup>5</sup>. 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; H.M.D.).

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 tun, was sie letztlich 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. Ein Beispiel mag hier genügen:

In V 10,8 wendet sie sich an den Dominikaner García de Toledo und bekundet die von den Frauen zu erwartende Unterwerfung und Demut, damit sie doch ihr Werk frei schreiben kann: „Im übrigen reicht es schon, Frau zu sein, *dass mir die Flügel herunterfallen*, um wieviel mehr noch Frau und erbärmlich. Was also mehr wäre als nur einfach der Bericht über mein Leben, das behalten Euer Gnaden für sich – denn Ihr habt mich ja so sehr bedrängt, eine Darstellung der Gnadenerweise zu geben, die mir Gott beim inneren Beten schenkt –, wenn es nur mit den Wahrheiten unseres heiligen katholischen Glaubens übereinstimmt, und wenn nicht, dann verbrennen es Euer Gnaden sogleich; da unterwerfe ich mich. *Und so werde ich sagen, was ich erlebe*“ (H.M.D.). Mit diesen rhetorischen Floskeln erreichte Teresa trotz der gestutzten Flügeln 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. Aber für intelligente Leser, die zwischen den Zeilen zu lesen vermögen, ist sie ein Stachel in Kirche und Gesellschaft ihrer und unserer Zeit geblieben.

Eine weitere 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. 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 sie z.B. immer wieder mit der Bemerkung ein: „*Ich weiß von einer Person*“ (u.a. 1M 2,2; H.M.D.) – und meint damit doch sich selber. 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. Das ist es, was die Literaturwissenschaftler „Sprache der Nähe“, wie in den mündlichen Erzählungen, gegenüber der „Sprache der Distanz“ oder der Schriftlichkeit nennen.<sup>6</sup>

## 2. Das große Lehramt

Das alles und vieles mehr gehört aber zum kleinen Lehramt Teresas. Am interessantesten ist Teresas Lehramt aber, wenn wir ihren mystischen Weg als Paradigma des christlichen Weges verstehen. Das wird möglich, wenn wir ihren mystischen Weg nicht nach dem klassischen Schema von von *via purgativa* (Reinigungsweg), *via illuminativa* (Erleuchtungsweg) und *via unitiva* (Einungsweg) interpretieren, sondern eher als Weg von der *humilitas* (Demut als Anerkennung der *conditio humana* im Lichte des Glaubens) über die *conformatio* (Verwandlung oder Christusförmigkeit) zur *actio* (Nachfolge Jesu als neuer Mensch und Mitarbeit an der Verwandlung/Christusförmigkeit von Kirche und Welt) verstehen. So gesehen hätten wir bei ihr – wenn wir von der Fülle an außergewöhnlichen Phänomenen wie Visionen, Auditionen, Ekstasen

und Entrückungen absehen, mit denen sie beschenkt und beglückt, aber auch verwirrt wurde, und die nicht notwendig zur mystischen Erfahrung gehören – den christlichen Weg zu Gott schlechthin, „der die für alle normative Gotterfahrung enthält“.<sup>7</sup> Gerade dies macht sie wirklich zu einer „Kirchenlehrerin“.

## 2.1 Der Verstehenshorizont

Teresa wusste, 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). Mystische Texte sind eher solche, deren Autoren diese drei „Gnaden“ empfangen haben. Der Kern mystischer Erfahrung ist uns nicht zugänglich, sondern nur deren Versprachlichung vor dem Hintergrund der Glaubenstradition bzw. der Religionslogik oder des „Verstehenshorizonts“ der jeweiligen Mystiker.

Jenseits der Feststellung, dass die Mystiker aller Religionen sich einer paradoxalen Sprache und einer quasi-archetypischen Metaphorik (Licht und Dunkel, Feuer und Wärme, Friede und Mitleid, Ruhe und Gelassenheit, Einheit der Geliebten, Weite und Enge, Wissen im Nicht-Wissen, nicht-begriffliches Verstehen) bedienen, lässt sich die Frage nach der gemeinsamen Mitte der mystischen Erfahrung letztlich nicht beantworten. Hingegen lässt sich mit Gershom Scholem sagen, „dass es ja Mystik als solche, als ein Phänomen oder eine Anschauung, die unabhängig von anderem in sich selber besteht, in der Religionsgeschichte im Grunde gar nicht gibt“.<sup>8</sup> Anschließend hält er fest: „Es gibt nicht Mystik an sich, sondern Mystik *von* etwas, Mystik einer bestimmten religiösen Form: Mystik des Christentums, Mystik des Islams, Mystik des Judentums und dergleichen. Gewiss, es steckt etwas Einheitliches in diesen mannigfachen historischen Phänomenen. Dies Einheitliche, dies ‚Objekt‘ aller Mystik, zeigt sich eben in der Analyse der persönlichen Erfahrung der Mystiker. Aber es ist der modernen Zeit vorbehalten geblieben, so etwas wie eine abstrakte Religion der Mystik überhaupt zu erfinden“.<sup>9</sup>

Man muss also bedenken, dass auch in der Mystik das Sein das Bewusstsein bestimmt, also dass das religiöse Vorverständnis das Verstehen und das Beschreiben bedingt. Denn religiöse Erfahrung ist immer „interpretierte Erfahrung“ vor dem Hintergrund der eigenen Religionslogik, des Verstehenshorizonts oder des Wirklichkeitsmodells: „Heil erfahren ist Erfahrung und Interpretation zusammen“<sup>10</sup> und zwar in einem dialektischen Geschehen: „Die Erfahrung beeinflusst dabei die Interpretation und ruft sie hervor, aber auch die Interpretation beeinflusst die Erfahrung [...] Wir erfahren interpretierend, ohne dass wir dabei das Moment der Erfahrung und das Moment der Interpretation säuberlich voneinander trennen können“.<sup>11</sup> Die moderne Erfahrungstheorie bestätigt im Grunde Teresas Rede von den drei „Gnaden“ (Erfahren, Verstehen, Beschreiben) der Autoren mystischer Texte. Das will aber auch heißen, dass die philologische Mystikforschung kombiniert sein müsste mit der (mystischen) Theologie der jeweiligen Religionen – wenn sie in die Tiefe vordringen möchte. Und dabei müsste man immer „Gesagtes und Gemeintes unterscheiden“.<sup>12</sup> Auch wenn die Sprache der Mystik in den Religionen ähnlich klingen mag, so ist immer davon auszugehen, dass die Mystiker das Erfahrene vor dem Hintergrund des eigenen Verstehenshorizonts interpretieren und versprachlichen.

Das Christentum hat ein eigenes Heilsnarrativ, das den Verstehenshorizont mystischer Erfahrung bildet. Im „religiösen“ 16. Jahrhundert, zur Hochzeit der sogenannten „mystischen Fabel“ (Michel de Certeau), gehörte er zum Allgemeinwissen. Johannes vom Kreuz (P 1) hat dies meisterhaft in seinen „Romanzen“<sup>13</sup> ausgedrückt, die eine Art „Laienbibel“ in Versform darstellen: Die Dreifaltigkeit wird als Liebesgemeinschaft verstanden, die Schöpfung ist Ausdruck der Dynamik der göttlichen Liebe nach außen, wobei der Mensch als Braut des Sohnes geschaffen wurde, ihm ähnlich (Bild Gottes), damit wir ihn lieben können:

„da sie dir also sehr ähnelt,  
auch zu dir wird sie gut passen“.

So lässt Johannes vom Kreuz Gottvater zum Sohn sprechen. Der geniale Michelangelo hat dies im berühmten Fresko der Sixtinischen Kapelle festgehalten, in dem Gott und Adam einander berühren wollen, wobei die Dynamik, die Bewegung der Liebe von Gott ausgeht. Die Menschwerdung ist eine Neuschöpfung, mit der der Sohn den Menschen als seine gefallene Braut zur ursprünglichen Würde wieder erhebt und ihm seinerseits im Fleisch ähnlich wird – gemäß dem Gesetz der Liebe.

Und dabei passt sich Gott jedem Menschen an: „denn Gott führt jeden auf unterschiedlichen Wegen“ (LB 3,59), so dass es so viele Wege zu Gott gibt, wie es Menschen gibt. Oder mit den Worten Teresas: „Da er Herr ist, bringt er die Freiheit mit, und da er uns liebt, passt er sich unserem Maß an“ (CE 48,3). Johannes vom Kreuz hat das auf diese prägnante Formel gebracht: „Wenn die Menschenseele Gott sucht, so sucht sie ihr Geliebter noch viel dringlicher“ (LB 3,28). Gott, der uns für sich erschaffen hat, hat uns zuerst geliebt (vgl. Joh 15,16), gesucht (*buscado*), berührt (*tocado*), und verwundet (*herido*, *llagado*) mit dem natürlichen Verlangen nach ihm, schon im Mutterleib, wie der Psalm 139,13 sagt. Mit anderen Worten: Es geht im Christentum um das zarte Liebeswerben eines Gottes, der, weil er die immer sprudelnde Quelle der Liebe und der Gnade ist, die Initiative ergriffen hat, als guter Hirt bei uns zu wohnen und mit unendlicher Geduld und Barmherzigkeit auf die freiwillige Hingabe unserer Liebe zu warten. Denn als sein Ebenbild sind wir zur Freiheit und zur „Liebesheirat“ mit ihm berufen! In *Evangelii gaudium* hat Papst Franziskus neuerdings dieses christliche Narrativ eindrücklich in Erinnerung gebracht.<sup>14</sup>

Ebenso hatte dies das Zweite Vatikanische Konzil in seinem zentralen mystischen Text getan, wenn es in *Gaudium et spes* 22 heißt: „Denn er, der Sohn Gottes, hat sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt“. Das Konzil betont weiter: „Das gilt nicht nur für die Christgläubigen, sondern für alle Menschen guten Willens, in deren Herzen die Gnade unsichtbar wirkt. Da nämlich Christus für alle gestorben ist und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche, müssen wir festhalten, dass der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein.“ Das Heilsnarrativ des Christentums und die darauf basierende Erfahrung der Mystiker führen in die Universalität und Weite der Erlösung hinein, da für alle Menschen gilt: dass der Sohn Gottes in seiner Menschwerdung sich mit uns vereinigt hat, dass die letzte Berufung des Menschen die göttliche ist, die Christusförmigkeit, und dass diese allen Menschen geheimnisvoll möglich ist – nicht zuletzt dank der Wirkung der Kirche als „Heilssakrament“, d.h. Zeugnis für Christus als „Licht der Welt“. Johannes vom Kreuz hat in einem Gedicht (P 4) von der Quelle göttlicher Gnade geschrieben, dass diese auch die Hölle erreicht:

„Ich weiß, gewaltig strömen ihre Fluten,  
dass sie bewässern Hölle, Himmel, Völker,  
auch wenn es Nacht ist.“<sup>15</sup>

Für christliche Mystik ist der Gedanke der „Vergöttlichung“ (*théosis*) des Menschen durch Teilhabe an Gottes Sein (nicht durch Setzung des Menschen anstelle Gottes) grundlegend. Johannes vom Kreuz hat es auf den Punkt gebracht: „Was Gott beansprucht, ist, uns zu Göttern durch Teilhabe zu machen, wie er es von Natur aus ist, so wie das Feuer alle Dinge in Feuer verwandelt“ (D 106; vgl. u.a. auch CB 39,6 und 2 N 20,5). Mag dieser zentrale Gedanke der Vätertheologie (Athanasios, Gregor von Nyssa, Pseudo-Dionysius Areopagita) formell durch den Neuplatonismus beeinflusst worden sein: Durch die Menschwerdung und die Lehre von der hypostatischen Union der zwei Naturen in Jesus Christus hat er eine genuin christliche Prägung erhalten, die für die christliche Mystik von zentraler Bedeutung ist. So verweist Johannes vom Kreuz ausdrücklich auf die Korrelation zwischen der hypostatischen Union „der menschlichen Natur mit dem göttlichen Wort“ und der „Vereinigung der Menschen in Gott“ (8 CB 37,3). Bei der Menschwerdung findet „der wunderbare Tausch“ statt, von dem die Vätertheologie sprach und den Johannes vom Kreuz in seinen Romanzen so ausdrückt:

„Dann die Menschen plötzlich sangen,  
und die Engel musizierten,  
weil sie feierten die Hochzeit,

die von beiden dort vollzogen;  
aber Gott in seiner Krippe  
weinen und auch seufzen musste,  
denn das waren die Juwelen,  
die sein' Braut zur Hochzeit brachte;  
und die Mutter musste staunen,  
als sie diesen Tausch betrachtet':  
wie im Gott des Menschen Weinen,  
Gottes Freud' im Menschen wurde,  
was dem einen wie dem andren  
äußerst fremd bisher erschienen“.

Vor diesem theandrischen und christologischen Hintergrund sind die Verse in der 5. Strophe des Gedichtes „Die dunkle Nacht“ des Johannes vom Kreuz (P 5) verständlich:

„O Nacht, die du geführt hast,  
o Nacht, voll Liebreiz mehr als Morgenröte!  
O Nacht, die du verbunden  
Geliebten und Geliebte,  
Geliebte dem Geliebten gleichgestaltet!“<sup>16</sup>

Johannes vom Kreuz und Teresa von Ávila haben die *conformatio* als Liebesvereinigung mit Gott erfahren, aber sie beschreiben dies, wie es dem christlichen Sprachspiel entspricht: Indem sich der Geliebte in der Menschwerdung der Nacht zu Bethlehem mit der Geliebten vereinigte, ermöglichte er die Gleichgestaltung dieser mit dem Geliebten. Nicht zuletzt aus diesem Grund spielt die Betrachtung des Menschgewordenen bei Teresa eine so zentrale Rolle. Und beide drücken den wunderbaren Tausch der *théosis* mit dem Stilmittel des Chiasmus aus, wie dies auch im Hohelied der Fall ist:

„Ich bin meines Geliebten  
mein Geliebter ist mein“ (Hld 6,3).<sup>17</sup>

Die mystischen Schriften des Johannes vom Kreuz oder der Teresa von Ávila wollen nicht so sehr die Luther bewegende Frage beantworten, wie wir denn einen gnädigen Gott bekommen, sondern wie wir von der wesenhaften Gotteinung, an der wir als Menschen durch den freien Schöpfungsakt Gottes und die Menschwerdung seines Sohnes immer schon teilhaben, da „Gott in jeglicher Menschenseele, und sei es die des größten Sünders der Welt, wesenhaft wohnt und gegenwärtig ist“, zu jener Gotteinung oder Umformung in Gott gelangen können, „die nicht immer gegeben ist, sondern nur wenn es dazu kommt, dass es eine Verähnlichung aus Liebe gibt. [...] Sie gibt es, wenn Wollen und Empfinden von beiden, nämlich des Menschen und Gottes, miteinander ganz übereinstimmen, so dass es in dem einen nichts mehr gibt, das dem anderen widerstrebt“ (2 S 5,3). Und sie sagen uns, dass der „Glaube“ (bei Teresa die „Demut“ oder die „Geduld“ als Chiffre auch für den Glauben, s.u.) der Weg zu dieser zweiten, übernatürlichen Vereinigung ist, zur bewussten Annahme der Einladung zur *conformatio* oder Hochzeit mit dem Sohn, weil nur der Glaube uns Gott vorstellt, wie er wirklich ist: „Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott, und Gott bleibt in ihm“ (1 Joh 4,16).

Dies kann auch so verstanden werden: Immer wenn wir aus lauterer Liebe zu Gott die Vaterunser-Bitte „Dein Wille geschehe“ bewusst beten und nicht aus fatalistischer Ergebung in die Hand Gottes, vollzieht sich die Gotteinung durch Verähnlichung, die Umformung in Gott durch Liebe. Es ist bestimmt kein Zufall, dass Teresa von Ávila die sieben Bitten des Vaterunser im Sinne ihres Verständnisses des inneren Betens ausführlich kommentiert hat (vgl. CE 43-73), und dass Johannes vom Kreuz das Vaterunser als einzig wirklich nötiges Gebet eines Christen nachdrücklich empfiehlt, denn darin ist „alles enthalten, was Gottes Wille ist, und alles, was uns frommt“ (3 S 44,4).

## 2.2 Humilitas: Demut als Fundament

Auf der einen Seite spricht Teresa vielfach von der Demut (und dem Gehorsam) in der spirituell-asketischen Tradition, die Benedikt mit seiner Regel geprägt hatte. Auf der anderen Seite bricht bei ihr immer wieder eine neue Sprache und ein neues Verständnis der Demut durch: „wahre Demut“ ist für sie, oft im Zusammenhang mit „Selbsterkenntnis“, die spirituelle Grundtugend. Sie ist unentbehrlich, um vor Gott die Frage „Wer bin ich?“ zu beantworten: „Beim Anblick seiner Größe mag uns unsere Unzulänglichkeit aufgehen, und beim Anblick seiner Reinheit werden wir unseren Schmutz sehen; bei der Betrachtung seiner Demut sehen wir, wie viel uns fehlt, um demütig zu sein“ (1M 2,9). Demut ist eine Chiffre für unsere Erlösungsbedürftigkeit („meine Erbärmlichkeit“, sagt Teresa immer wieder), für unsere Angewiesenheit auf die Liebe und Gnade Gottes, aber auch für die Anerkennung unserer Würde und unserer Berufung zur Gottesfreundschaft: „Was ist der Mensch, dass du an ihn denkst, des Menschen Kind, dass du dich seiner annimmst? Du hast ihn nur wenig geringer gemacht als Gott, hast ihn mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt“ (Ps 8,5-6). Demut ist auch eine Chiffre für den Glauben, der uns zu Gott führt. Wenn Teresa Demut als „in der Wahrheit leben“ definiert, so meint sie damit die Wahrheit unserer menschlichen Existenz: „Ich ging einmal mit dem Gedanken um, warum unser Herr wohl so sehr Freund der Tugend der Demut sei, und da kam mir – meines Erachtens ganz plötzlich, ohne Überlegung – dies: Weil Gott die höchste Wahrheit und Demut leben in der Wahrheit ist“ (6M 10,7). Anderswo hat es Teresa so ausgedrückt: wahre Demut ist „zu erkennen, was er [Gott] vermag, und was ich vermag“ (CC 64, s. auch V 40,1-4) – also sich der Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf bewusst zu werden.

Die Demut ist für Teresa das „Fundament“ der inneren Burg (7M 4,8) und so auch des christlichen Lebens ist. Demut ist auch ein Synonym für die Geduld (oder den Glauben), die „alles“ erreicht, d.h. die uns auf dem Weg der Christusförmigkeit voranbringt: „die Demut wirkt nämlich immer wie die Biene, die im Stock den Honig bereitet (denn ohne das ist alles umsonst)“ (1M 2,8), die Demut ist „die Salbe für unsere Wunden“ (3M 2,6), mangelnde Demut ist „der Haken bei denen, die nicht vorankommen“ (3M 2,8) auf dem Weg der Christusförmigkeit. Als „Freund der Demut“ (M Nachwort 2) lässt sich Gott durch Demut „alles abringen, was wir uns nur von ihm wünschen“ (4M 2,9). Daher gibt es für uns „nichts Wichtigeres als die Demut“ (1M 2,9), solange wir auf Erden weilen.

Demut ist anerkennen, dass wir von Gott kommen und zur Gemeinschaft mit ihm berufen sind, weil nur er uns retten kann: Er ist die „Quelle, an der unser Seelenbaum gepflanzt ist“, die Sonne, die uns „Wärme spendet“ (1M 2,5). Demut ist damit das Gegenteil von der Hybris der gefallenen Engel, das Gegenteil von der bleibenden Versuchung des Menschen, nicht in die Christusförmigkeit hinein wachsen, sondern wie Gott sein zu wollen. Demut ist das Gegenteil eines prometheischen (oder pelagianischen) Menschenverständnisses, das die Fähigkeiten menschlicher Natur überbewertet, ungeachtet unserer „Erbärmlichkeit“. Demut heißt „glauben“, dass der Sohn Gottes „für mich“ (pro me) ganz konkret Mensch geworden und gestorben ist, dass das Heil von ihm her kommt (extra nos), dass wir darauf angewiesen sind. Wenn jede mystische Gnade mehr Demut zurück lässt (6M 5,10; 8,4; 9,11), so bedeutet dies auch „mehr Glauben“, mehr Selbsterkenntnis, mehr Dankbarkeit und mehr Tugendhaftigkeit.

### **2.3 Conformatio: Christusförmigkeit durch inneres Beten als Weg der Vollkommenheit**

Terasas mystischer Weg steht und fällt mit ihrer Praxis des inneren Betens als Freundschaft mit Jesus zusammen. Inneres Beten im Bewusstsein unserer „Demut“ ist für sie nicht nur die Grundform des Betens überhaupt, also das, was wahres christliches Beten vom klappmühlenartigen „Gebete-Verrichten“ oder dem „Plappern wie die Heiden“ (Mt 6,7) unterscheidet, sondern der „Weg der Vollkommenheit“ schlechthin, d.h. „unser Beitrag“ zur *conformatio* oder Christusförmigkeit – wohlwissend, dass diese letztlich ein Gnadengeschenk ist und nicht das automatische Ergebnis des inneren Betens. Teresa hat das innere Beten (das mentale oder kontemplative Beten in der Sprache ihrer Zeit) nicht erfunden, wohl aber hat sie es mit eigenen Akzenten geprägt und damit eine unverwechselbar „teresianische“ Gebetsform geschaffen.

Inneres Beten war der große Trend in der spätmittelalterlichen Tradition der Verinnerlichung, und auch die Ordensschwester und das allgemeine Laienvolk fühlten sich dazu berufen. Spanien war zur Zeit Teresas ein spirituell hochproduktives, dem inneren Beten „ergebendes“ Land, wie Marcel Bataillon angemerkt hat.<sup>18</sup> Eine Fülle von geistlichen Büchern förderte diesen Trend. Die scholastischen Theologen und die Inquisition gingen dagegen vor, am deutlichsten etwa der Dominikaner Melchior Cano. Für ihn sollten Ordensfrauen und Laien Marta sein und nicht versuchen, es Maria nachzumachen.<sup>19</sup>

Unter diesem Misstrauen ging Teresa ihren Weg des inneren Betens. Sie definiert es als „*trato de amistad*“, einen „freundschaftlichen, vertrauten Umgang“ mit Gott, oder wie es in der neuen deutschen Ausgabe heißt: „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). Damit meint sie, dass wir nicht vergessen, was der Herr aus Liebe „für uns“ auf sich genommen hat, und dass wir ihm – nicht zuletzt im Ölgarten liebevolle „Gesellschaft“ leisten als Ausdruck unserer Freundschaft. Beim inneren Beten Teresas lassen sich zwei grundlegende Phasen unterscheiden:

(1) *Vor dem Klostereintritt*: Nicht zuletzt dank der religiösen Erziehung im Elternhaus (der von konvertierten Juden abstammende Vater brachte den Kindern Lesen und Schreiben bei, die Mutter betete mit ihnen den Rosenkranz, fromme Bücher fehlten im Haus nicht) fühlte sich Teresa von Kindesbeinen an zum Herrn hingezogen. Auch hatte sie einen Hang zum Alleinsein. So begann sie vor dem Klostereintritt 1535 „inneres Beten zu halten, ohne zu wissen, was das war“ (V 9,4): „Ich hatte folgende Art zu beten: Da ich mit dem Verstand nicht diskursiv nachdenken konnte, versuchte ich, mir Christus in meinem Innern vorzustellen, und – wie mir schien – ging es mir damit an jenen Stellen besser, wo ich ihn am einsamsten erlebte. Mir schien, dass er mich, wenn er einsam und niedergeschlagen war, als einer, der in Nöten ist, zu sich lassen müsste. Von diesen simplen Vorstellungen hatte ich viele. Besonders gut ging es mir mit dem Gebet Jesu im Ölgarten. Dort war es, wo ich ihn begleitete. Ich dachte an den Schweiß und die Not, die er dort durchgemacht hatte, sofern ich das konnte. Gern hätte ich ihm jenen Angstschweiß abgewischt. Aber ich erinnere mich, dass ich es niemals wagte, mich zu entschließen, das zu tun, da mir immer wieder meine großen Sünden in den Sinn kamen. Ich verweilte bei ihm, so gut es meine Gedanken zuließen, denn es waren viele, die mich da quälten. Viele Jahre lang dachte ich an den meisten Abenden vor dem Einschlafen, wenn ich mich zum Schlafen Gott empfahl, immer wieder eine Weile an diesen Abschnitt des Gebetes Jesu im Ölgarten, noch bevor ich im Kloster war, denn man hatte mir gesagt, dass man damit viele Ablässe gewinnen würde. Und ich bin überzeugt, dass meine Seele sehr großen Gewinn davon hatte, denn so begann ich, inneres Beten zu halten, ohne zu wissen, was das war, und die so eingespielte Gewohnheit bewirkte, dass ich das nicht unterließ“ (V 9,4).

Wir finden darin Kernelemente der anfänglichen Gebetspraxis Teresas: die Schwierigkeiten mit der diskursiven Meditation, die Liebe zum Menschgewordenen, besonders in der Einsamkeit seiner Leidensgeschichte, verbunden mit einem ausgeprägten Sündenbewusstsein, das gewisse (Heils-)Qualen hervor rief und bei ihr das Gefühl hinterließ, sie sei nicht würdig, sich zum leidenden Jesus zu gesellen.

(2) *Nach dem Klostereintritt* blieb Teresa jahrelang bei dieser Gewohnheit, denn auch im Kloster lernte sie nicht, „wie ich beim Beten vorgehen, noch wie ich mich sammeln sollte“ (V 4,7). Sie hatte „große Plage“ mit dem inneren Beten, „weil der Geist nicht als Herr, sondern als Sklave wirkte. So konnte ich mich nicht in mein Inneres einschließen (worin die ganze Methode bestand, die ich beim Beten hatte), ohne zugleich tausend Nichtigkeiten mit einzuschließen“ (V 7,17). Eine Hilfe bekam sie erst, als sie wegen ihrer Erkrankung 1537 zur Behandlung nach Becedas geschickt wurde, bei ihrem Onkel Pedro in Hortigosa vorbei schaute und von diesem das Buch *Tercer abecedario espiritual* des Franziskaners Francisco de Osuna zu lesen bekam, eines der meistgelesenen Autoren der Bewegung der *recogidos*. Darin wird der Weg der Sammlung, die augustinische Suche Gottes im inneren des Menschen nach Joh 14,23 befürwortet,<sup>20</sup> wobei der Weg dazu das schweigende, kontemplative Gebet unter Hintanstellung des Denkens und der Sinnentätigkeit ist: nichts zu denken („no pensar nada“), sondern für Gottes Geschenk empfänglich zu sein, lautet die Devise. Dieses Buch nahm Teresa als „Lehrmeister“, zumal sie, wie sie sagt,

zwanzig Jahre lang im Kloster trotz ihrer Suche keinen Beichtvater fand, „der mich verstanden hätte“ (V 4,7). Teresa fühlte sich nicht zuletzt zu Osuna hingezogen, weil er die Betrachtung der Menschheit Christi am Anfang des inneren Betens befürwortet. Gleichwohl wird Teresa später im Gegensatz zu ihm mit Nachdruck festhalten, dass dies in allen Stufen des inneren Betens nötig sei, auch auf der höchsten Stufe des Gebets der Ruhe.

Das bei Osuna Gelernte verinnerlicht und versprachlicht Teresa auf eigene Art, indem sie durch einige Krisen hindurch ihre eigene Form des inneren Betens findet: als „*un trato de amistad*“, bei dem man nicht viel denken, sondern viel lieben soll. Dies kommt ihren Schwierigkeiten mit der diskursiven Meditation der Menschheit Christi entgegen, wie sie in der Tradition der Franziskaner und der Jesuiten praktiziert wurde. Aber sie erlebt immer wieder Krisen. Sie war zwar zum inneren Beten entschlossen, aber sie gab es zeitweise auf, weil ihre Liebe noch nicht so stark war, ihr „ganzes Vertrauen auf Gott“ zu setzen (V 9,3), und weil sie warten wollte, „bis ich ganz von Sünden rein wäre. Auf was für einen Irrweg war ich mit dieser Hoffnung geraten!“ (V 19,11).

Trotz ihrer Schwierigkeiten mit dem inneren Beten befand sich Teresa in einem „Bekehrungsprozess“, den sie mit einer punktuellen Erfahrung aus dem Jahr 1554 illustriert. Die augustinischen Anklänge sind nicht zufällig, denn im selben Jahr gab man ihr die *Bekenntnisse* zu lesen: „Da geschah es mir, dass ich eines Tages beim Eintritt in den Gebetsraum ein Bild sah, das man zur Verehrung dorthin gebracht und für ein Fest, das im Haus gefeiert wurde, aufgestellt hatte. Es war das Bild eines ganz mit Wunden bedeckten Christus und so andachterweckend, dass es mich beim Anblick zuinnerst erschütterte, ihn so zu sehen, denn es stellte gut dar, was er für uns durchlitten hatte. Das, was ich empfand, weil ich mich für diese Wunden kaum dankbar gezeigt hatte, war so gewaltig, dass es mir war, als würde es mir das Herz zerreißen. Aufgelöst in Tränen warf ich mich vor ihm nieder und flehte ihn an, mir ein für allemal Kraft zu geben, ihn nicht mehr zu beleidigen. Ich war eine große Verehrerin der glorreichen Magdalena und dachte sehr oft an ihre Bekehrung, vor allem, wenn ich kommunizierte. Da ich nämlich wusste, dass der Herr dann sicher in mir weilte, fiel ich ihm zu Füßen, weil ich glaubte, dass es nicht möglich war, meine Tränen zurückzuweisen. Ich wusste da nicht, was ich sagte, denn derjenige, der zustimmte, dass ich sie seinetwegen vergoss, tat damit schon genug, weil ich diesen Schmerz immer wieder schnell vergessen habe. Ich empfahl mich dann dieser glorreichen Heiligen, damit sie mir Vergebung erlangte. Aber dieses letzte Mal, ich meine mit diesem Bild, scheint mir doch mehr genützt zu haben, denn ich hatte zu mir kaum noch Vertrauen, sondern setzte mein ganzes Vertrauen auf Gott. Ich glaube, ich habe ihm damals gesagt, dass ich von dort nicht mehr aufstehen würde, bis er tat, worum ich ihn anflehte. Ich glaube sicher, dass mir das geholfen hat, denn seitdem ging es viel besser mit mir“ (V 9,1-3).

Teresa entdeckt das *pro me* der Menschwerdung und Leidensgeschichte Jesu und zwar *experimentaliter* durch eine innere Erschütterung beim Anblick des Schmerzensmannes, nicht durch ein „Tag und Nacht währendes Nachsinnen“ über die Schriftworte Röm 1,17, wie dies bei Luther der Fall war.<sup>21</sup> Teresas Bekehrung folgt eher dem Muster der Magdalena: Sie fällt dem Herrn zu Füßen, weil sie weiß, dass er nun ihre „Tränen“ nicht zurückweisen wird (V 9,2). Sie darf sich nun zu Jesus im Ölgarten gesellen und ihm den „Angstschweiß“ abwischen (V 9,4). Das Ergebnis ist ähnlich wie bei Luther: Sie spürt eine Befreiung, weil ihre Last nun auf Jesus liegt, und setzt von nun an ihr „ganzes Vertrauen auf Gott“ (V 9,3). Die Heilsangst, mit der sie ins Kloster eintrat, weicht der Zuversicht, in ihrer „Erbärmlichkeit“ bei Gott geborgen zu sein.

Anders als Luther, für den der leidende Heiland vor allem unseren Glauben braucht, will ihn Teresa also auch „trösten“. Die Christusbeziehung gewinnt so den Charakter einer gegenseitigen Tröstung, wie dies in einer Freundschaft der Fall ist: „Wenn ihr in Nöten oder traurig seid, betrachtet ihn an der Geißelsäule, schmerzerfüllt, ganz zerfleischt wegen der großen Liebe, die er zu euch hat, von den einen verfolgt, von den anderen angespien, von wieder anderen verleugnet, ohne Freunde und ohne, dass irgendjemand für ihn einträte, vor Kälte zu Eis erstarrt, großer Einsamkeit ausgesetzt, wo ihr euch gegenseitig trösten könnt. Oder schaut ihn im Garten an, oder am Kreuz, oder damit beladen, wo sie ihn kaum verschmaufen ließen. Er wird euch mit seinen schönen, mitfühlenden, tränenerfüllten Augen anschauen, und auf seine eigenen Schmerzen vergessen, um



euch über eure hinwegzuträsten, und nur, weil ihr zu ihm kommt, um ihn zu trösten, und den Kopf wendet, um ihn anzuschauen“ (CE 42,5).

Terasas Mystik ist natürlich auch eine Glaubensmystik. Ihre Betrachtung des gegeißelten Jesus ist selbstverständlich durch die Meditation der Schrift mit den Augen des Glaubens geprägt. Aber sie zeigt die Konturen einer empathischen Liebe, die im Fortschreiten der ekstatischen *conformatio* die felsenfeste existentielle Erfahrung der unbegreiflichen Größe Gottes macht und die Rolle des Glaubens relativiert: „doch erkenne ich, dass dieser [liebenden] Seele einige Wahrheiten über die Größe Gottes so fest eingepägt bleiben, dass sie Gott von jenem Augenblick an als solchen anbeten würde, wie es Jakob tat, als er die Leiter sah (Gen 28,12), auch wenn sie keinen Glauben hätte, der ihr sagte, wer er ist, und dass sie verpflichtet sei, an ihn als Gott zu glauben“ (6M 4,6).

Gestärkt durch diese Erfahrung von 1554 wird Teresa zur Apostolin ihrer Form des inneren Betens: demjenigen, der mit dem inneren Beten begonnen hat, empfiehlt sie, es ja nicht mehr aufzugeben, „mag er noch so viel Schlechtes tun, denn es ist das Heilmittel, durch das er sich wieder bessern kann, während ohne es alles sehr viel schwieriger wird“ (V 8,5). Demjenigen, der mit dem inneren Beten noch nicht begonnen hat, den bittet sie, „um der Liebe des Herrn willen, sich ein so großes Gut doch nicht entgehen zu lassen. Hier gibt es nichts zu verlieren, sondern nur zu gewinnen (V 8,5). Ihre „Gebetslehre“ beschreibt sie – ohne Systematik, aber mit Blick auf das Wesentliche – in drei Werken nacheinander: *Buch meines Lebens* (1962/65), *Weg der Vollkommenheit* (1565/66) und *Wohnungen der inneren Burg* (1577). Das Wesentliche ist, inneres Beten als „*un trato de amistad*“ mit Gott zu verstehen, bei dem es auf die persönliche Beziehung zu Christus ankommt; es geht darum, innerlich den anzuschauen, „der mich anschaut“ (V 13,22), um die liebevolle Hinwendung zum Herrn – unabhängig von Orten und Zeiten, aber immer im Bewusstsein des Unterschiedes zwischen uns und ihm. Es ist ihr so wichtig, dass sie es immer wieder verteidigt, so etwa im *Weg der Vollkommenheit*: „Wer möchte denn behaupten, dass es falsch sei, beim Beginn des Betens des Stundengebetes oder des Rosenkranzes mit dem Nachdenken darüber zu beginnen, mit wem er spricht und wer der ist, der spricht, um zu sehen, wie er mit ihm umgehen soll? Ich sage euch, Schwestern, wenn man das Viele, das in Bezug auf diese zwei Punkte zu tun wäre, gut täte, dann würdet ihr, bevor ihr mit dem mündlichen Beten – also mit dem Verrichten des Stundengebetes oder des Rosenkranzes – anfangt, viele Stunden im inneren Beten verbringen“ (CE 37,3).

Teresa empfiehlt manchmal Betrachtungsweisen, vor allem des Leidens Jesu, aber sie ermutigt „zur freien Themenwahl je nach Gemütslage des konkreten Menschen und besteht in keiner Weise auf einem rigiden Schema, wie es damals üblich war“.<sup>22</sup> Terasas inneres Beten unterscheidet sich nach Ulrich Dobhan von vielen Meditationsübungen: „ihr kommt es nicht auf die Weitergabe bestimmter Gebetsmethoden, Übungen, Körperhaltungen oder auf geistreiche Erwägungen an, sondern auf die Ermutigung zur gelebten Liebesbeziehung zu Gott bzw. Christus. Alles, was dazu beiträgt, diese Beziehung zu vertiefen, dient dem geistlichen Fortschritt“.<sup>23</sup>

Im Grunde hat Teresa nach Klostereintritt und Bekehrungserlebnis 1554 die wesentliche kindliche Intuition ihrer Gebetspraxis vor dem Klostereintritt beibehalten, Jesu Gesellschaft leisten zu wollen, nun aber ohne die übertriebene Sünden- und Heilsangst und ohne die Annahme, man müsse dabei ein bestimmtes, diskursives Meditationsschema folgen. Nochmals mit Ulrich Dobhan gesagt: Teresa hat verstanden, „dass Beten nicht die Ableistung einer Pflicht ist, um Gott zu gefallen, und auch nicht ein punktuell Ereignis, das man möglichst oft wiederholen und ausdehnen sollte, sondern ein Beziehungsgeschehen, das sich nicht auf bestimmte Zeiten beschränken lässt, sondern das ganze Leben durchdringt. Von daher ist es absurd, das Leben in Zeiten des Betens (*contemplatio*) und des Tuns (*actio*) und die Menschen in Beter und solche, die dazu keine Zeit haben, aufzuteilen“. Wenn Beten eine Frage des Vertrauens und der Liebe und nicht der Zeit und des Ortes ist, so kann jeder ein Beter sein, „denn die Freundschaft mit Gott kann und muss jeder selbst leben“.<sup>24</sup> Das Ziel teresianischen inneren Betens ist, dass das ganze Leben zu einem Gebet wird, weil Gott, „ob wir nun wachen oder schlafen“ (1 Thess 5,10), bei uns ist und wir uns dessen bewusst geworden sind.

## 2.4 Actio: Nachfolge Jesu als Einsatz für das Reich Gottes

Die Nachfolge Jesu in der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe ist die naheliegende Wirkung der erfahrenen *conformatio* und zugleich das untrügliche Zeichen ihrer Echtheit. Wer die Christusförmigkeit erfahren hat, fühlt sich in die „Jüngerschaft“ des guten Hirten berufen. Dabei gibt es bei Teresa keinen Konflikt zwischen Aktion und Kontemplation. Denn die Aktion wird nicht verstanden als umtriebige Tätigkeit bzw. Aktivismus, sondern als Einsatz für das Kommen des Reiches Gottes in uns, in der Kirche und in der Welt aus dem inneren Beten heraus: „Marta und Maria müssen zusammengehen“ (7M 4,12).

(1) Auf den persönlichen Aspekt legt Teresa viel wert, denn die Christusförmigkeit soll zur Tugendhaftigkeit (zur „Stärkung in der Tugend“: 6M 9,11) und zur vermehrten Nächstenliebe als Ausdruck der Gottesliebe führen. Wie in den ersten Wohnungen das Mangeln an Demut und Nächstenliebe ein untrügliches Zeichen unserer Unvollkommenheit ist, so ist ihr vermehrtes Vorkommen in den letzten Wohnungen der beste Beleg für unsere Verwandlung in Jünger Christi.

Biblisch schreibt Teresa: „ob wir Gott lieben, kann man nie wissen (auch wenn es deutliche Anzeichen gibt, um zu erkennen, ob wir ihn lieben), die Liebe zum Nächsten erkennt man aber sehr wohl“ (5M 3,8). Sie lässt die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe nie aus dem Auge: „Begreifen wir, meine Töchter, dass die wahre Vollkommenheit in der Gottes- und Nächstenliebe besteht, und dass wir um so vollkommener sind, mit je größerer Vollkommenheit wir diese beiden Gebote halten“ (1M 2,17; vgl. auch 5M 3,7). Und sie ist mit augustinischen Anklängen davon überzeugt, dass „die Nächstenliebe in Vollkommenheit [...] aus der Wurzel der Gottesliebe erwächst“ (5M 3,9). Sehr präsent hat Teresa die Gerichtsrede aus dem Matthäusevangelium als „Ernstfall“: „Was ihr für einen dieser Geringsten getan habt, habt ihr für mich getan (Mt 25,40)“ (vgl. F 5,3).

Diese „Prinzipien“ verbindet Teresa mit einer praktischen Klugheit angesichts der ihr bekannten „Pathologien“ in ihren Klöstern und mit Ratschlägen zur Überwindung derselben. Sie, die immer wieder eine Neigung zum Alleinsein spürte, rät z.B. zugleich davon ab, sich zum inneren Beten immer wieder in die „Schlupfwinkel“ zurückziehen und das soziale Gemeinschaftsleben gering zu schätzen: „Denn ein Mensch, der immer zurückgezogen lebt, weiß doch nicht, selbst wenn er seiner Meinung nach noch so heilig sei, ob er Geduld oder Demut hat, noch hat er etwas in der Hand, um es zu wissen“ (F 5,15). Gegenüber denjenigen, die der Kontemplation ein zu großes Gewicht beimessen, rückt Teresa die Verhältnisse zurecht: „nicht die Länge der Zeit macht es aus, dass die Seele im inneren Beten vorankommt; denn wenn man sie ebenso gut auf Werke verwendet, so ist das eine große Hilfe, um in ganz kurzer Zeit eine bessere Voraussetzung zu haben, um in Liebe zu entflammen, als in vielen Stunden der Betrachtung“ (F 5,17). Teresa versucht, die krankhafte Suche der kontemplativen Wonnen zu Lasten der alltäglichen Arbeit zu korrigieren: „Wenn ich Seelen sehe, die darauf erpicht sind, die Gebetsweise zu erkennen, die sie üben, und dann, wenn sie darin verweilen, so verkrampft sind, dass sie, wie es aussieht, das Nachdenken weder anzurühren noch anzustoßen wagen, damit ihnen beim Verkosten der Wonne und Andacht nur ja nichts entgeht, dann sehe ich daran, wie wenig sie von dem Weg verstehen, auf dem man zur Gotteinung gelangt, wo sie glauben, das ganze Geschäft würde darin bestehen. Aber nein, Schwestern, nein! Werke will der Herr! Und wenn du eine Kranke siehst, der du ein wenig Linderung verschaffen kannst, dann mache es dir nichts aus, diese Andacht zu verlieren, und ihr dein Mitgefühl zu zeigen; und wenn ihr etwas wehtut, dann soll es dir wehtun, und wenn nötig, sollst du fasten, damit sie zu essen hat, nicht so sehr ihretwegen, sondern weil du weißt, dass dein Herr das möchte. Das ist die wahre Einung mit seinem Willen“ (5M 3,11). Das innere Beten bzw. die geistliche Vermählung dient dazu, „dass ihr immerfort Werke entspringen, Werke!“ (7M 4,6), d.h. für Teresa „wenn es sich anbietet“ (F 5,3) in unserem alltäglichen Leben. Und dabei kommt es „nicht so sehr auf die Größe der Werke“ an „als vielmehr auf die Liebe, mit der sie getan werden“ (7M 4,15).

Die letzte Aussage dürfte ein Echo der Gnadentheologie ihres Beichtvaters Domingo Báñez sein. Mit „nicht so sehr ... als vielmehr“ hat das Teresa sehr klug formuliert, um an den Klippen der Inquisition nicht zu stranden. Ihr Bewunderer Miguel de Cervantes war nicht so vorsichtig und ließ 1615 im zweiten Teil des *Quijote* der Herzögin von Alba zu Sancho sagen: „und Ihr Sancho

mochtet daran denken, dass die Werke der Nächstenliebe, die lau und nachlässig vollzogen werden, kein Verdienst nach sich ziehen und ganz wertlos sind.“<sup>25</sup> Diese Stelle wurde von der spanischen Inquisition beim Index des Kardinals Zapata von 1632 expurgiert. Cervantes' Bemerkung, dass solche gute Werke „kein Verdienst nach sich ziehen und ganz wertlos sind“ könnte als eine allgemeine Geringschätzung dieser Werke verstanden werden.

(2) Spätestens seit der Bekehrungserfahrung von 1554 denkt Teresa daran, wie sie eine andere, christusförmigere Art des Ordenslebens anstoßen könnte. Denn im 41. Lebensjahr wollte sie „fruchtbar“ sein. Neben ihrem Verständnis des inneren Betens sind die ab 1562 gegründeten Klöster ihr Beitrag zur Kirchenreform. Sie waren geprägt von einigen Merkmalen, die sie als einzigartigen Kontrast zu manchen Entwicklungen in Kirche und Gesellschaft ihrer Zeit verstehen lassen:

Sie waren kleine Gemeinschaften von Schwestern in kleinen Gebäuden („*estos palomarcitos*“, „diese kleinen Taubenschläge“, F 4,5, nennt sie Teresa), in denen ein Leben in der Einheit von Gebet, Handarbeit und Gemeinschaftssinn unter dem Primat der Demut entstehen sollte – gemäß den drei Punkten, die sie für die Lebensform hervorhebt: „Das Erste ist die gegenseitige Liebe, ein Weiteres das Loslassen alles Geschaffenen, und noch ein Weiteres wahre Demut, die, auch wenn ich sie an letzter Stelle nenne, die wichtigste ist und alle anderen umfasst“ (CE 6,1).

Die spanische Gesellschaft der Zeit war bei allem Bewusstsein des prinzipiellen Egalitarismus unter dem König („unter dem König sind wir alle gleich“, war ein geflügeltes Wort und ein Thema des Theaters des Siglo de Oro) eine Kastengesellschaft, in der die soziale Herkunft oder „die Ehre“ bzw. das Prestige (*la honra*) einer altchristlichen Abstammung ohne Vermischung mit jüdischem oder maurischem Blut eine wichtige Rolle spielte. Teresas Klöster hingegen sollten frei von Ständedünkel sein und nur das ehrenvolle Ansehen der wahren Armut anstreben: „ich meine, die, bei der es nur um Gott geht, und die es nicht nötig hat, jemanden zufriedenzustellen, außer ihn“ (CE 2,6). Ihre Klöster sollten auch für die Neuchristen jüdischer oder islamischer Herkunft offen sein, während die meisten anderen Ordensgemeinschaften unter Berufung auf die Statuten der *limpieza de sangre* (Blutsreinheit)<sup>26</sup> einen radikalen Ausschluss derselben verfügt hatten. Von dieser Ursprungsidee wird sich die Karmelfamilie allerdings wenige Jahre nach dem Tod Teresas entfernen. Unter dem sozialen Druck im damaligen Spanien werden die Jesuiten (1593) und die Karmeliter (1595) die Ausschluss-Statuten einführen, obwohl sie sich bis dahin standhaft geweigert hatten. Teresa hätte danach in ihren eigenen Orden nicht eintreten können!

Für die Frauen waren die Klöster „Freiheitsinseln“ in doppelter Hinsicht: zum einen, weil sie darin eine sinnvolle Alternative zu ihrem Schicksal in der Welt als dem Mann immer nach seinen Launen gehorchende und dienende Ehefrau fanden: „schaut, von welcher Unterordnung ihr euch befreit habt, Schwestern!“ (CV 26,4, vgl. auch F 31,46). Zum anderen, weil Teresa die Klausur als weiblichen Freiraum gegenüber dem Klerus versteht: „Es soll niemals einen Vikar [Ordensobere oder Bischof] geben, der den Auftrag hat, ein- und auszugehen und Aufträge zu erteilen, noch einen Beichtvater, der Aufträge erteilt, vielmehr sollen sie dazu da sein, um über den guten Ruf des Hauses und die innere und äußere Zurückgezogenheit zu wachen“ (CE 8,6; vgl. auch CV 5,6).

(3) Während seit der Bekehrungserfahrung von 1554 in Teresa der Wunsch nach Reform des Ordenslebens und der Kirche wuchs, wurde nach der Erfahrung der geistlichen Vermählung am 18. November 1572 die Sehnsucht nach apostolischem Wirken in der Welt immer dringender: „*Siehe diesen Nagel! Er ist das Zeichen, dass du von heute an meine Braut bist. Bis jetzt hattest du das nicht verdient; von jetzt an wirst du auf meine Ehre achten, nicht nur weil ich dein Schöpfer, dein König und dein Gott bin, sondern weil du meine wahre Braut bist: Meine Ehre ist bereits deine, und deine meine*“ (CC 25). Teresa erlebt das „nur Gott genügt“ und ist fortan nur um Gottes Ehre bemüht, um die es auch in ihren Klöstern gehen soll. Die Christusförmigkeit führt dazu, dass der „inwendige“ Mensch, wie Johannes Tauler meinte, am priesterlichen Amt Christi teilnehmen möchte. Während Luther diese mystische Weisheit „demokratisierte“ im Sinne der Lehre vom allgemeinen Priestertum aller, die „aus der Taufe“ gekrochen sind – was bekanntlich zum Systemumbruch in der Sozialgestalt des Christentums führte<sup>27</sup> –, blieb die katholische Kirche zur Zeit Teresas eine Standeskirche, in der die apostolische Tätigkeit nur dem Klerus zustand, nicht den Laien, den Ungebildeten oder *idiotas*.

In den letzten *Wohnungen der inneren Burg* stellt sie fest, dass sie und ihre Schwestern „sich am liebsten mitten in die Welt stürzen“ würden, „damit auch nur eine Seele Gott mehr lobte. Und wenn es eine Frau ist, reibt sie sich wund an der Fessel, die ihr ihre Natur auferlegt, da sie das nicht tun kann, und ist neidisch auf diejenigen, die die Freiheit haben, um mit lauter Stimme zu verkünden, wer dieser große Gott der Reiterscharen ist“ (6M 6,3). Da sie „weder lehren noch predigen“ dürfen, „wie es die Apostel taten“, wissen sie nicht wie sie dies tun könnten (7M 4,14). Teresa litt darunter, verzagte aber nicht, sondern verstand inneres Beten als eine Form des Apostolats und hatte in ihrem Gebet die grossen Ereignisse ihrer Zeit – die Kirchenspaltung in Europa und die Eroberung und Evangelisation der Neuen Welt – sehr präsent. Denn die Erfahrung der Christusförmigkeit ist immer missionarisch, auch wenn sie in der Klausur gelebt wird.

### 3. Teresa von Jesus

Ist das innere Beten als Ausdruck der Freundschaft mit Jesus und als Weg zur *conformatio* mit ihm 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“.<sup>28</sup> 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 nichtdrückenden 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 (vgl. 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 „nie 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 und zur *conformatio* mit ihm einlädt, richtete sich ihre brennende Sehnsucht. Sie wusste, dass diese nur nach Überschreiten der letzten Schwelle in Erfüllung gehen kann (Ex 33,20). Daher machte sie sich dieses Liebeslied aus dem Volk in göttlicher Wendung zu eigen:

„Dich mögen meine Augen sehen  
süßen, guten Jesus,  
Dich mögen meine Augen sehen,  
ich mag alsbald sterben.“<sup>29</sup>

## Anmerkungen

\* Die Werke der Teresa von Ávila 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 <sup>9</sup>1997. – Die Werke werden in der üblichen Weise (mit dem ersten Buchstaben des spanischen Originals) abgekürzt: CE (Camino de perfección: El Escorial / Weg der Vollkommenheit); CV (Camino de perfección: Valladolid / Weg der Vollkommenheit); CC (Cuentas de Conciencia / Geistliche Erfahrungsberichte); Ct (Cartas / Briefe); F (Libro de las Fundaciones / Buch der Klostergründungen); M (Moradas del Castillo interior / Wohnungen der Inneren Burg); MC (Meditaciones sobre los Cantares / Gedanken zum Hohenlied); P (Poesías / Gedichte); V (Libro de la vida / Buch meines Lebens); Ve (Vejamen / Neckerei). Die Werke des Johannes vom Kreuz nach dieser Ausgabe zitiert: Johannes vom Kreuz, Gesammelte Werke. Vollständige Neuübertragung. Hg. und übersetzt von Ulrich Dobhan / Elisabeth Hense / Elisabeth Peeters, Freiburg 1995ff. Werke, die darin noch nicht ediert wurden, werden nach der spanischen Originalausgabe zitiert: San Juan de la Cruz, Obras completas, ed. José Vicente Rodríguez / Federico Ruiz Salvador, Madrid <sup>5</sup>1993. Die Gedichte des Johannes vom Kreuz werden in meiner eigenen Übertragung zitiert. – Die Werke werden in der üblichen Weise (mit dem ersten Buchstaben des spanischen Originals) abgekürzt: CA (Cántico espiritual / Geistlicher Gesang, 1. Fassung); CB (Cántico espiritual / Geistlicher Gesang, 2. Fassung); D (Dichos de luz y amor / Worte von Licht und Liebe); Ep (Epistolario / Briefe); LA (Llama de amor viva / Liebesflamme, 1. Fassung); LB (Llama de amor viva / Liebesflamme, 2. Fassung); N (Noche oscura / Dunkle Nacht); P (Poesías / Gedichte); S (Subida del Monte Carmelo / Aufstieg auf den Berg Karmel).

<sup>1</sup> Gabriela Mistral, Escritos políticos, México 1994, 195.

<sup>2</sup> 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 <sup>9</sup>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).

<sup>3</sup> Heinrich Kramer (Institoris), Der Hexenhammer. Malleus maleficarum. Hg. und eingeleitet von Günter Jerouschek und Wolfgang Behringer, München <sup>6</sup>2007, 231 (1,6).

<sup>4</sup> Zit. nach: Ct 269 (780: dort auch Beleg).

<sup>5</sup> Pérez, Teresa de Ávila (Anm. 6), 186.

<sup>6</sup> Vgl. Peter Koch / Wulf Oesterreicher, Sprache der Nähe – Sprache der Distanz. Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Spannungsfeld von Sprachtheorie und Sprachgeschichte, in: Romanistisches Jahrbuch 36 (1985) 15-43.

<sup>7</sup> Hans Urs von Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Band 2: Fächer der Stile, Teil 2: Laikale Stile, Einsiedeln 1962, 528.

<sup>8</sup> Gershom Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Frankfurt am Main 1980, 6.

<sup>9</sup> Ebd., 6f.

<sup>10</sup> Edward Schillebeeckx, Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis, Freiburg i. Br. 1977, 25.

<sup>11</sup> Ebd., 26-27. Vgl. dazu auch ders., Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung (Quaestiones disputatae 78), Freiburg 1979, 19-28; ders., Erfahrung und Glaube, in: Karl Rahner (Hg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 25, Freiburg i. Br. 1980, 71-116.

<sup>12</sup> Vgl. Mariano Delgado, Gesagtes und Gemeinstes unterscheiden. Zur interreligiösen Hermeneutik mystischer Texte. In: Wolfgang Achtner (Hg.), Mystik als Kern der Weltreligionen? Eine protestantische Perspektive (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 23), Fribourg/Stuttgart 2017, 160-174.

<sup>13</sup> Vgl. meine eigene Übersetzung: Mariano Delgado, Der wunderbare Tausch. Die Romanzen über Dreifaltigkeit, Schöpfung und Menschwerdung des Johannes vom Kreuz – neu übersetzt (Teil 1). In: Christ in der Gegenwart 51 (1999) 53-54.

<sup>14</sup> Vgl. dazu Mariano Delgado, Papst Franziskus hat einen Traum: Die Revolution der zärtlichen Liebe, in: Schweizerische Kirchenzeitung 182 (51-52/2013) 786-789; ders., Die Kirche als fruchtbare Mutter, in: <http://www.euangel.de/ausgabe-2-2014/veraenderung-in-der-organisation-kirche-und-die-freude-des-evangeliums/die-kirche-als-fruchtbare-mutter/> (überprüft am 13.02.2017).

<sup>15</sup> Auszug aus dem Gedicht „Die Quelle“ ( P 4) in der Übersetzung von Günter Stachel und mir, zunächst erschienen in: Christ in der Gegenwart 52/1995, 430.

<sup>16</sup> Hier in der Übersetzung Günter Stachel und mir, erstmals publiziert in: Günter Stachel, In einer Nacht ganz dunkel. Die mystischen Gedichte des Johannes vom Kreuz – neu übersetzt, in: Christ in der Gegenwart 48 (8/1996) 61-62, 61.

<sup>17</sup> Diese Stelle wird von Teresa u.a. zitiert in MC 4,8.

<sup>18</sup> Marcel Bataillon, Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI. México <sup>3</sup>1986, 573.

<sup>19</sup> Vgl. Fermín Caballero, Conquenses ilustres. Vol. 2: Melchor Cano. Madrid 1871, 536-615, 577.

<sup>20</sup> Místicos franciscanos españoles II: Tercer abecedario espiritual de Francisco de Osuna. Introducción y edición preparada por Saturnino López Santidrián, Madrid 1998, 417 (16,1), ähnlich 271 (9,1).

---

<sup>21</sup> Luther beschreibt so sein „Turmerlebnis“ aus dem Jahr 1519: „Ich war von einer wundersamen Leidenschaft gepackt worden, Paulus in seinem Römerbrief kennenzulernen, aber bis dahin hatte mir nicht die Kälte meines Herzens, sondern ein einziges Wort im Wege gestanden, das im ersten Kapitel steht: ‚Die Gerechtigkeit Gottes wird in ihm [d.h. im Evangelium] offenbart‘ (Röm 1,17). Ich hasste nämlich dieses Wort ‚Gerechtigkeit Gottes‘, das ich nach dem allgemeinen Wortgebrauch aller Doktoren philosophisch als die sogenannte formale oder aktive Gerechtigkeit zu verstehen gelernt hatte, mit der Gott gerecht ist, nach der er Sünder und Ungerechte straft [...] Endlich achtete ich in Tag und Nacht währendem Nachsinnen durch Gottes Erbarmen auf die Verbindung der Worte, nämlich: ‚Die Gerechtigkeit Gottes wird in ihm offenbart‘, wie geschrieben steht: ‚Der Gerechte lebt aus dem Glauben‘ (Hab 2,4). Da habe ich angefangen, die Gerechtigkeit Gottes als die zu begreifen, durch die der Gerechte als durch Gottes Geschenk lebt, nämlich aus Glauben: ich begriff, dass dies der Sinn ist: Offenbart wird durch das Evangelium die Gerechtigkeit Gottes, nämlich die passive, durch die uns Gott, der Barmherzige, durch den Glauben rechtfertigt, wie geschrieben steht: ‚Der Gerechte lebt aus dem Glauben‘. Nun fühlte ich mich ganz und gar neugeboren und durch offene Pforten in das Paradies selbst eingetreten. Da zeigte sich mir sogleich die ganze Schrift von einer anderen Seite“. D. Martin Luthers Werke. 120 Bde., Weimar 1883-2009 [= WA], WA 54,185, 12-186,20. Zu Teresa und Luther vgl. Mariano Delgado, Teresa von Ávila und Martin Luther. Einige Gemeinsamkeiten und Unterschiede, in: *Catholica (M)* 70 (2016) 1-22; Jürgen Moltmann, Die Wendung zur Christumystik bei Teresa von Ávila. Oder: Teresa von Ávila und Martin Luther, in: *Stimmen der Zeit* 200 (7/1982) 449-463.

<sup>22</sup> Ulrich Dobhan, *Terasas Weg des inneren Betens*, in: Mariano Delgado / Volker Leppin (Hg.), „Dir hat vor den Frauen nicht gegraut“. *Mystikerinnen und Theologinnen in der Christentumsgeschichte (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 19)*, Fribourg/Stuttgart 2015, 295, 313, 309.

<sup>23</sup> Ebd., 302. Zum inneren Beten bei Teresa von Ávila vgl. auch 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 Avila*, 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.

<sup>24</sup> Dobhan, *Terasas Weg* (Anm. 13), 306.

<sup>25</sup> Vgl. Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*. Edición del Instituto Cervantes dirigida por Francisco Rico, con la colaboración de Joaquín Forradellas. *Estudio preliminar de Fernando Lázaro Carreter (Barcelona 1998)*, 930 (II,36).

<sup>26</sup> Vgl. dazu Mariano Delgado, *Das Spanische Jahrhundert. Politik, Religion, Wirtschaft, Kultur (1492-1659)*, Darmstadt 2016, 43-54.

<sup>27</sup> Volker Leppin, *Transformationen spätmittelalterlichen Mystik bei Luther*, in: Berndt Hamm / Volker Leppin (Hg.), *Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther*. Unter Mitarbeit von H. Munzert, Tübingen 2007, 163-185, 182.

<sup>28</sup> Vgl. [www.vatican.va/holy\\_father/paul\\_vi/apost\\_letters/documents/hf\\_p-vi\\_apl\\_19700927\\_multiformis-sapientia\\_lt.html](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19700927_multiformis-sapientia_lt.html) (überprüft am 13.02.2017).

<sup>29</sup> Santa Teresa de Jesús, *Obras completas*, 670.