

Gemma Hinricher

TERESA VON AVILA

(1515–1582)

„Der hl. Teresa von Jesus haben wir soeben den Titel Kirchenlehrer verliehen – oder besser gesagt: anerkannt, daß er ihr gebührt.“ So beginnt die Homilie Pauls VI. am 27. September 1970. Er nennt Teresa: „Literarischer Genius von unglaublicher Fruchtbarkeit, Lehrerin des geistlichen Lebens, kontemplativ wie kaum eine zweite und unermüdlich tätig. Eine große, eine einmalige und doch so menschliche und anziehende Persönlichkeit.“¹

I. Leben

Das Leben der Teresa de Ahumada gehört der glanzvollsten Periode der Geschichte Spaniens an, dem Siglo de Oro, dem „Goldenen Zeitalter“. Am 28. März 1515 wurde sie in Avila in Kastilien geboren. Es ist das Jahrhundert ungeheurer Machterweiterung Spaniens in Mittel- und Südamerika, nachdem 1492 Christoph Columbus den neuen Kontinent entdeckt hatte. Es ist auch das Jahrhundert gefestigter Herrschaft im Innern, die durch die Heirat Isabellas von Kastilien mit Ferdinand von Aragonien 1474 grundgelegt war. Nach Karl V., der als König von Spanien auch Erbe des Habsburgerreiches war (1519–1556), behielt Philipp II. nur die Herrschaft über die spanischen Reiche in Europa und Übersee (1556–1598). Er setzte seine Macht als absoluter Monarch ein zum Schutz der Kirche und des christlichen Abendlandes in den Türkenkriegen (1571 Seesieg von Lepanto) und in der Abwehr aller „ketzerischen“ Bewegungen an den Grenzen – in Frankreich tobten die Hugenottenkriege – und im eigenen Land. Nach dem Fall Granadas 1492 wurden die Muslim 1502 endgültig aus Spanien ausgewiesen; siebenhundert Jahre lang hatten die Mauren große Teile Spaniens beherrscht. Die Juden mußten sich zum Christentum bekehren oder auswandern. Die Inquisition wachte über die Erhaltung der religiösen Einheit. Philipp II. sah sich auch als Anwalt der Reformbestrebungen des Konzils von Trient (1545–1563). Teresa fand die Unterstützung des Königs in einer kritischen Etappe ihrer Ordensreform. Vier Briefe von ihr an den König sind erhalten.

Teresa war jüdischer Abstammung. Ihr Großvater väterlicherseits, ein wohlhabender Tuchhändler, war ein Converso, ein zum Christentum bekehrter Jude. Seine Söhne heirateten in adelige Familien ein. Teresas Vater, Don Alonso Sánchez de Cepeda, und die Mutter, Doña Beatriz de Ahumada, wachten über die religiöse Prägung des Familienlebens. Die Mutter starb früh. Teresa war von klein auf der Mittelpunkt unter ihren elf Geschwistern. Mit sechzehn Jahren wurde sie in das Internat der Augustinerinnen von Santa Maria de Gracia in Avila geschickt. Unter dem Einfluß einer Schwester begann sie, über die Berufung zum Ordensleben nachzudenken. Geistliche Lektüre, besonders die „Briefe des hl. Hieronymus“², halfen ihr zu ihrer Entscheidung, ins Kloster zu gehen. 1535 trat sie mit zwanzig Jahren in das Karmelitinnenkloster von der Menschwerdung (Encarnación) zu Avila ein.³ Teresa hat den inneren Kampf und die Motive, die den Ausschlag für ihren Eintritt in ein Kloster gaben, ausführlich und selbstkritisch beschrieben. Es waren Gedanken, die die Menschen ihres Jahrhunderts bewegten: die Nichtigkeit der Welt, der drohende Tod, die Unausweichlichkeit des Gerichtes, die Gefahr, für immer verlorenzugehen. Dazu kam die Einsicht, „daß der Ordensstand der beste und sicherste für mich sei“. Sie bemerkt dazu: „Jedoch scheint mich bei dieser Anregung zum Eintritt in den Ordensstand mehr knechtische Furcht als Liebe geleitet zu haben.“⁴

1537 erkrankte sie schwer; vermutlich war es ein physischer und nervlicher Zusammenbruch als Folge der Anspannung, mit der sie Gott so vollkommen wie möglich dienen wollte. Erst drei Jahre später wurde sie geheilt, aber ihre Gesundheit blieb geschwächt. In diese Zeit fällt die Begegnung Teresas mit einem Buch, das für sie wegweisend wurde: das „Tercer Abecedario“, das „Dritte (geistliche) ABC“ des Franziskaners Francisco de Osuna; es wurde ihre erste Einführung in das „innere Gebet“⁵. Es folgen Jahre der Schwierigkeiten im Gebet und der Halbheiten im Leben. Der Anblick einer Statue des Schmerzensmannes löst eines Tages eine tiefe Erschütterung in ihr aus, die zu ihrer Bekehrung führt. Teresas Weise zu beten ändert sich. Sie nennt es „übernatürlich“, um den Geschenkcharakter ihrer Gebetserfahrungen auszudrücken. Es ist der Anfang ihres mystischen Weges.

Ein kurzer Einblick in die religiösen Strömungen im Spanien des 16. Jahrhunderts ist für das Verständnis Teresas unerlässlich. Nicht nur politisch, sondern auch religiös gesehen war es eine Zeit außerordentlicher Vitalität. Ein starker Zug zur Verinnerlichung, zur Übung des „inneren Gebetes“ und zu den höheren Stufen des mystischen Lebens hatte viele erfaßt. Bereits vor der Reform des Tridentinischen Konzils hatte sich eine religiöse Wiedergeburt Spaniens angebahnt, besonders durch das Wirken des energischen, kämpferischen Kardinals Ximénes de Cisneros. Er unterstützte die Reformbestrebungen in den verschiedenen Orden und förderte die Übersetzung einer großen Zahl von Büchern des geistlichen Lebens. Bevor Teresa an die Reform ihres eigenen Lebens

und ihres Ordens ging, übten also bereits andere Reformbewegungen ihren Einfluß aus. Nur ein Name sei genannt: Inigo de Loyola und die „Gesellschaft Jesu“.

Unter dem Einfluß einer starken pietistischen Strömung in den Niederlanden sowie des apokalyptisch-visionären Franziskaners Savonarola in Florenz entwickelten sich in Spanien auch verschiedene illuministische Richtungen, die alle unter die Sammelbezeichnung „Alumbrados“ fallen.⁶ Sie treffen sich mit den Anhängern des Erasmus von Rotterdam im Kampf gegen eine veräußerlichte Frömmigkeit und in der Betonung der „Innerlichkeit“. Eine Gefahr lag bei manchen Gruppen in der Übertreibung und Einseitigkeit, mit der sie das Anliegen eines verinnerlichten Christentums verfochten. Manche kamen zu der Folgerung, daß Werke der Buße und der Caritas durch das innere Gebet überflüssig würden und daß die Vereinigung mit Gott durch den Gedanken an die Menschheit Christi gestört werde. In manchen illuministischen Kreisen herrschte geradezu eine Sucht nach außergewöhnlichen mystischen Phänomenen. Für die Inquisition lagen Luthertum und Illuminismus nahe beieinander. Wer das „innere Beten“ verteidigte oder sogar lehrte, machte sich der Häresie verdächtig. Vor allem den Frauen wurde die Fähigkeit zum inneren Gebet abgesprochen. Sie sollten sich mit dem mündlichen Gebet begnügen. Mehrfach beschäftigten sich Theologen der Inquisition mit Teresas Schriften, ohne aber darin einen Widerspruch zur Heiligen Schrift und zur Lehre der Kirche zu finden. Mit sicherem Instinkt grenzte sich Teresa von den Fehlentwicklungen der Alumbrados ab. Aber sie hielt unbeirrt an ihrer Lehre fest, daß alle Christen zum Weg des inneren Gebetes berufen seien.

II. Werk

Die letzten beiden Lebensjahrzehnte Teresas sind in ihrem äußeren Ablauf so beherrscht von ihrem Werk der Ordensreform und der schriftlichen Weitergabe ihres inneren Weges, daß der biographische Aspekt dem des Werkes untergeordnet werden kann. Die „Werke“ sind aber auch nach Teresas eigenen Worten Frucht und notwendige Folge des Gebetes. Das gilt sogar in besonderer Weise vom mystischen Gebet. Die Jahre größter Aktivität sind in Teresas Leben zugleich die Jahre höchster mystischer Begnadung.

1. Ordensreform

Hier können nur zwei Marksteine ihres Reformwerkes ins Auge gefaßt werden: die Gründung des ersten Reformklosters 1562 und der Schritt zur Ausweitung der Reform auf weitere Gründungen, auch auf den männlichen Ordenszweig, von 1567 bis zu ihrem Tod. Als erster Auslö-

ser der Reform kann die „Höllenvision“ gelten, die Teresa 1560 tief erschüttert. Sie erfährt ihre eigene Gefährdung und die vieler Menschen zwischen endgültigem Heil und endgültiger Verlorenheit. Der Wunsch, den Menschen in dieser letzten existentiellen Gefährdung zu Hilfe zu kommen, setzt ihr Leben in Bewegung. Sie beginnt bei sich selbst – sie will die Ordensregel auf möglichst vollkommene Weise erfüllen. Der entscheidende Anstoß zur Gründung eines Reformklosters geht von einem Gespräch in ihrer Klosterzelle aus, bei dem sich einige Nonnen und Laien über die Erneuerung des Ordenslebens Gedanken machen. Teresa greift nach einigem Zögern die Idee auf, ein kleines Kloster zu gründen, in dem die Bedingungen für ein Leben in Gebet und Buße besser zu schaffen seien als in dem übergroßen Konvent der Encarnación.

Trotz heftigen Widerstandes von vielen Seiten gelingt es Teresa zwei Jahre später, San José in Avila als erstes Kloster der Reform zu gründen. Sie nennt sich von nun an Teresa von Jesus. Eine Vision des leidenden Herrn bestimmt sie zu dem Entschluß, auf feste Einkünfte für das Kloster zu verzichten, um Christus in seiner Armut besser nachzufolgen. Die radikale Armutspraxis bleibt auch dann ihre Sehnsucht, als sie sie nicht mehr in gleicher Strenge für alle Gründungen durchsetzen kann.

Kernstück der Reform ist das „beständige Gebet“. Damit will Teresa die ursprüngliche Regel des Karmelordens erneuern⁷ und ebenso sehr ihrer eigenen Berufung folgen.

Im Jahr der Gründung von San José brechen in Frankreich die Hugenottenkriege aus. Teresa bezieht sich in ihrem Ende 1562 begonnenen Buch „Weg der Vollkommenheit“ auf Nachrichten von „diesen Lutheranern“ – es sind Calvinisten –, von der „immer stärkeren Ausbreitung dieser unheilvollen Sekte“. Von den Anliegen der Reformatoren und den politischen Hintergründen der Religionskriege wußte Teresa nichts. Aber was sie wußte, forderte ihre Antwort heraus. „Wenn wir alle es uns zur Aufgabe machten, für die Verteidiger der Kirche, für die Prediger und Gelehrten, die für sie streiten, zu beten, so würden wir dadurch nach unseren Möglichkeiten meinem Herrn helfen.“⁸ Die Fürbitte für die Kirche, für die Menschen, deren ewiges Heil auf dem Spiel steht, wird immer mehr zur treibenden Kraft in Teresas Reformdenken.

Der Bericht eines Franziskanermissionars im Jahre 1566 von seiner Arbeit unter den Indios Zentralamerikas löst in Teresa eine leidenschaftliche Resonanz aus. Der Gedanke an Millionen Menschen, die von Christus nichts gehört haben und darum verloren gehen müßten – so sah es ihre Zeit – erfüllt sie mit Schmerz. Kurz darauf erhält sie bei einem Besuch des Ordensgenerals Rubeo die Erlaubnis, so viele Klöster der Reform als möglich zu gründen, dazu zwei reformierte Männerklöster. Teresa ist mit kirchlichen Vollmachten ausgestattet wie wohl keine zweite Frau in diesem Jahrhundert. „Er erteilte mir die Vollmacht ungebeten, weil er aus meiner Gebetsweise entnahm, wie groß mein Verlangen war, wenigstens einige Seelen Gott näher zu bringen.“⁹

1567 gelingt es Teresa, durch Vermittlung der Jesuiten in Medina del Campo ihr zweites Reformkloster zu gründen. Sie trifft dort im gleichen Jahr mit dem Karmeliten Johannes vom Kreuz zusammen. Diese Begegnung leitet eine ungemein fruchtbare Zusammenarbeit mit dem wesensmäßig ganz verschiedenen, genialen Mystiker ein. An der Reform der Männerklöster ist er führend beteiligt.

Weitere Gründungen folgen in einem atemberaubenden Tempo. Von 1567 bis zu ihrem Todesjahr 1582 sind es siebzehn Frauen- und zwei Männerklöster.

Nach einer schweren Krise, die durch Differenzen zwischen dem reformierten und dem nicht-reformierten Teil des Karmelordens in Spanien entstanden war, werden schließlich 1579 die reformierten Klöster von der Leitung durch die nicht-reformierten unabhängig.¹⁰ Erstere erhalten die Erlaubnis, eine eigene Ordensprovinz zu gründen. 1593 erfolgt die völlige Trennung der reformierten Klöster vom Stammorden. Tatsächlich bringt Teresas Reform etwas Neues. Mit Klugheit und Kühnheit gelingt es ihr, aus dem bestehenden Rahmen heraus eine neue Lebensform für kontemplative Gemeinschaften zu entwickeln, indem sie sich gleichermaßen von den Anrufen ihrer Zeit wie von den Kräften der Tradition inspirieren läßt.

Teresa stirbt mit siebenundsechzig Jahren am 4. Oktober 1582¹¹ an völliger Erschöpfung. Ihre letzten Worte sind: „Am Ende bin ich immer noch eine Tochter der Kirche ...“.¹² 1622 wird Teresa durch Gregor XV. heiliggesprochen, zusammen mit Ignatius von Loyola und Franz Xaver.

Wollte man Teresas eigenen Beitrag zur Erneuerung der Kirche programmatisch zusammenfassen, so müßte er heißen: Erneuerung aus dem Gebet. Ihre Klostergründungen folgen dieser Idee, aber auch ihre Schriften, ohne die ihre Ordensreform nie zu solcher Fruchtbarkeit und Breitenwirkung hätte kommen können.

2. Schriften

1560–1562 schreibt Teresa ihr erstes großes Werk, das oft als Autobiographie bezeichnet wird, die „Vida“ („Leben“). Sie selbst nennt es „Buch der Erbarmungen Gottes“. Ihre Lehre von der Unbegrenztheit der göttlichen Gnade erwächst aus ihrer eigenen Lebensgeschichte. Teresa sieht sich selbst nicht als Ausnahme an, sondern als typischen Fall. So wird ihre Lebensgeschichte zur Lehre. Hauptthema des Buches ist letztlich nicht ihr Leben, sondern das „innere Gebet“. Ihre Erfahrungen im Gebet und ihre Lehre des Gebetes nehmen mehr als die Hälfte des Buches ein. Teresa ist sich bewußt, daß sie anders über ihr Leben nicht schreiben könnte als im Kontext dieses Themas. Wer sie verstehen will, muß sich bemühen, selbst tiefer in das innere Beten einzudringen. Die erste Fassung der „Vida“ ging bald verloren, so daß Teresa eine zweite erweiterte

Fassung schrieb, in die sie auch die Gründungsgeschichte von San José in Avila aufnahm.

Da das Manuskript der „Vida“ von einem Beichtvater Teresas aus theologischen Bedenken zurückgehalten wurde, drängten die Nonnen von San José, daß Teresa ein anderes Buch über das Gebet für sie schreibe. So beginnt Teresa Ende 1562 mit dem „Camino de la perfección“ („Weg der Vollkommenheit“); 1565 konnte sie das Buch abschließen. Es ist gleichsam ein Gespräch mit ihren Schwestern, in dem sie auf deren Fragen und Bedürfnisse eingeht und praktische Ratschläge und Weisungen erteilt, um sie in das Leben des Gebetes einzuführen. Einen großen Raum nehmen Betrachtungen zu den Vater-unser-Bitten ein. Eingebettet in diese Betrachtungen entfaltet Teresa eine Lehre des mündlichen und des inneren Betens und der mystischen Gotteserfahrung.¹³

Mit dem „Libro de las fundaciones“ („Buch der Klosterstiftungen“) führt Teresa von 1573 an auf Drängen ihrer Beichtväter den Bericht über die Gründung des ersten Reformklosters weiter. Sie berichtet – mit Unterbrechungen – über fünfzehn weitere Gründungen. 1581 schließt sie die Arbeit an dem Buch ab. Das Buch enthält eine Fülle anschaulicher Details zum Zeitkolorit. Die zahlreichen Exkurse zu Fragen der Moral, der Psychologie und des Ordenslebens geben dem Buch einen eigenen Wert, z. B. ihre Überlegungen zur Verbindung von Aktivität und beständigem Gebet oder ihre Analyse der Depression.

Der Inquisition verdanken wir Teresas Hauptwerk „Moradas del castillo interior“ („Wohnungen der inneren Burg“ oder einfach „Innere Burg“, „Seelenburg“). Zu der Zeit, als die „Vida“ der Inquisition vorlag und damit bestimmte Erklärungen mystischer Erfahrungen, die Teresa dort gegeben hatte, nicht erreichbar waren, gab ihr Pater Gracián, ihr Freund und Mitkämpfer bei der Reform, den Auftrag für ein neues Buch. Sie sollte darin in allgemeiner Form, ohne ausdrücklich auf ihre Person Bezug zu nehmen, ihre Gebetslehre darlegen.

Es ist das Jahr 1577. Teresa ist zweiundsechzig Jahre alt. In ihrer mystischen Erfahrung ist sie weit über das hinausgewachsen, was sie in ihrer „Vida“ hatte beschreiben können. Aber sie ist in einem Zustand völliger Erschöpfung und zermüht von den Streitigkeiten und Anfeindungen, die sich gegen sie und die Reform richteten. Um zu gehorchen, macht sie sich ans Werk. Sie vollendet dieses sublimste ihrer Bücher in zwei Monaten, mit einer Unterbrechung von fünf Monaten. Eine Augenzeugin berichtet im Heiligsprechungsprozeß: „... die Zeugin sah, daß sie (Mutter Teresa von Jesus) dieses Buch nach der Kommunion schrieb, und sie schrieb so schnell, und ihr Gesicht zeigte eine solche Schönheit, daß diese Zeugin voller Bewunderung war ... und verstand, daß sie bei allem, was sie schrieb und während sie schrieb, im Gebet war.“¹⁴

Der Titel des Werkes gibt das Bild an, das Teresa sowohl eine Zusammenschau ihrer geistlichen Lehre als auch deren Entfaltung ermöglicht. Die Burg ist das Bild der Seele, in deren Mitte Gott wohnt. Sieben

Wohnungen sind auf diese Mitte hingeordnet. Sie bilden zugleich die Haupteinteilung des Buches in sieben Kapitel. Die ersten drei Wohnungen zeigen den Zustand des Menschen, der sich Gott nähern will. Die übrigen vier Wohnungen schildern die passiven oder mystischen Elemente des geistlichen Lebens. Das geistliche Leben, das sich innerhalb der Burg vollzieht, ist ein komplexes Ganzes, in das die Fähigkeiten des einzelnen, die Vielfalt der Wege und des geistlichen Tiefgangs verwoben sind. Die sieben Wohnungen sind nicht in starrer Anordnung zu sehen, sondern „in jeder gibt es noch viele andere, darunter, darüber und an den Seiten, mit Garten und Springbrunnen und Labyrinthen – so herrliche Dinge, daß man aufgelöst sein möchte im Lobpreis des großen Gottes, der die Seele nach seinem eigenen Bild und Gleichnis geschaffen hat.“¹⁵ So sieht Teresa den Menschen. Er ist unendlich kostbar, weil Gott in ihm wohnt. Aber der Mensch selbst kann „außer sich“ sein. Es gibt Menschen außerhalb der Burg, Lahme und Krüppel, die einer besonderen Heilung durch Gott bedürfen. Teresas Aufmerksamkeit gilt denen, die bereits eingetreten sind. Das Eingangstor zur Burg ist das Gebet. Es schließt das Geheimnis Gottes auf und stellt die Verbindung mit ihm her. Am wichtigsten sind für Teresa die vier letzten Wohnungen. Hier spürt sie, daß sie aufgrund ihrer Erfahrung anderen hilfreich sein kann.

Die siebte Wohnung ist der Zustand der vollkommenen Vereinigung mit dem Herrn, für die Teresa auch das alte biblische Bild der Vermählung gebraucht. Damit wird die Untrennbarkeit der Verbindung und die Größe der Liebe zwischen Gott und Mensch ausgedrückt.

Im Prolog zu der „Inneren Burg“ nennt Teresa ihre Absicht, über das Gebet zu schreiben. In einem Brief vom 7. Dezember 1577, eine Woche nach Abschluß des Manuskriptes, drückt sie sich etwas anders aus. Es sei ein Buch über Gott – „es handelt nur davon, was er ist“. Diese Bemerkung zeigt sehr deutlich, daß für Teresa der Weg des Gebetes durch die innere Burg bis in ihr Zentrum nichts anderes ist als das wunderbare Werk der Liebe Gottes.

III. Bedeutung

Die Autorität, die Teresa auf dem Feld der Mystik zuerkannt wird, ist die der **Erfahrung** und der **Weitergabe von Erfahrung**. „Über das, was ich aus **Erfahrung** weiß, kann ich sprechen . . .“, so steht es in vielen Variationen in ihren Schriften.¹⁶ Die Kraft der persönlichen Erfahrungsgewißheit und der Reflexion machen Teresa zur berufenen Lehrerin des geistlichen Lebens, vor allem durch ihre Lehre vom Gebet. Was Teresa vom Gebet sagt, ist keine Theorie, kein Wissen „über“, sondern ein Wissen „aus“. Wie kaum jemand hat sie die Fähigkeit, das Erfahrene ins Wort zu bringen. Sie selbst empfindet diese Fähigkeit nicht als eine natürliche, ihr eigene, sondern als Gabe, als Geschenk Gottes. Sie sagt:

„Eine Gnade ist der Empfang der Gnade selbst, eine zweite die Erkenntnis dieser Gnade und eine dritte die Fähigkeit, die Gnade auch auszudrücken und anderen verständlich zu machen.“¹⁷

Wenn Teresa schreibend Zeugnis von ihrem inneren Erleben gibt, erfährt sie erneut das, was sie beschreiben will. So gehen Erlebtes, Erleben und das Berichten darüber oft untrennbar ineinander über. Für den Leser ergibt sich eine Unmittelbarkeit, die ihn selber ins Gebet zieht und an Teresas geistlicher Botschaft teilnehmen läßt. So wie Teresa selbst aus dem Gespräch mit Gott zum Leser kommt, so wird dem Leser geschenkt, durch ihre Erfahrung zum Gespräch mit Gott zu kommen.

Teresa hatte nicht einmal eine Bibel zur Verfügung; die geistlichen Bücher über das Gebet, die ihr geholfen hatten, ihre Erfahrungen zu deuten, wurden 1559 mit anderen Werken geistlicher Autoren in der Inquisition verboten.

„Da sprach der Herr zu mir: ‚Betrübe dich nicht, ich will dir ein lebendiges Buch geben‘ . . . Die göttliche Majestät selbst war das wahre Buch, in dem ich die Wahrheit schaute.“¹⁸

Die Erfahrung mit Gott ist also für Teresa Erfahrung und Deutung zugleich. Das erklärt auch ihre unantastbare und unbestreitbare Gewißheit über die Echtheit ihrer Erfahrung: „Aus Erfahrung weiß ich, daß das, was ich sage, wahr ist . . .“¹⁹ Dennoch war sie darum besorgt, daß das, was sie so untrüglich erfuhr, mit der Hl. Schrift in Einklang sei. Die Hl. Schrift und die Lehre der Kirche sind die Kriterien, die sie an ihre Erfahrung anlegt.

„Nach meiner Einsicht und Erfahrung darf man nur dann glauben, daß eine Offenbarung von Gott kommt, wenn sie mit der Hl. Schrift übereinstimmt.“²⁰

Sie befragt Beichtväter und Theologen; diese sind für sie Sprecher dessen, was die Kirche lehrt. Doch „sie alle haben nichts gefunden, was mit der Hl. Schrift nicht vollständig im Einklang steht.“²¹

Erfahrung im Gebet und Ermutigung zum Gebet – beides gehört für Teresa zusammen. „Inneres Gebet“ nennt sie ihre Weise der Begegnung mit Gott, für die sie viele gewinnen möchte. Der Ausdruck ist nicht von ihr geprägt, jedoch von ihr neu gefüllt. Im Unterschied etwa zu Francisco de Osuna versteht sie unter dem inneren Gebet nicht eine bestimmte Gebetsstufe, sondern eine innere Einstellung, die der personalen Beziehung zu einem ‚Du‘. Dabei ist die übliche Unterscheidung zwischen mündlichem und innerem Gebet – **mündliches Gebet** für die „einfachen Gläubigen“, inneres oder **kontemplatives Gebet** für „besonders Begnadete“ – in den Augen Teresas letztlich **unbedeutend**.

„Wißt, Töchter, daß sich das innere Gebet nicht dadurch vom mündlichen unterscheidet, daß ihr den Mund schließt. Wenn ich **mündlich bete** und mir **dabei voll bewußt bin**, daß ich mit Gott spreche und darauf mehr **meine Aufmerksamkeit** richte als auf die Worte selbst, so ist das **zugleich mündliches und inneres Gebet**.“²²

Nur das „innere Gebet“ verdient in den Augen Teresas wirklich den Namen „Gebet“. Zugleich enthält es die Elemente der höchsten Beschauung. Es ist das Bedenken, „wer der ist, mit dem ihr redet, und wer ihr seid . . .“²³ Dieses Bedenken ist bei Teresa immer schon Begegnung mit dem Herrn, der zugleich Freund ist. „Obwohl er der Herr ist, kann ich doch mit ihm umgehen wie mit einem Freund.“²⁴ Das ist der Kern ihrer Lehre vom Gebet.

„Das innere Gebet ist meiner Ansicht nach nichts anderes als Umgang und vertraute Zwiesprache mit einem Freund, mit dem wir oft und gern allein zusammenkommen, um mit ihm zu reden, weil wir wissen, daß er uns liebt.“²⁵

Gebet als ‚intimer Austausch‘, als Beziehung zwischen Freunden ist für Teresa zentral. Gebet ist Begegnung, freundschaftlicher Umgang mit Gott. Zur Freundschaft gehört, daß sie Geschenk ist. Das trifft um so mehr zu, wenn Gott dieser Freund ist.

„Wie wahr ist es: Wer deine Nähe nicht erträgt, den erträgst du! Was für ein treuer Freund bist du ihm, o mein Herr.“²⁶

Freundschaft hat bei aller Initiative von seiten Gottes den Charakter des Dialogs. Der Mensch darf sich ganz dieser Freundschaft hingeben, mit allem, was zu seinem Menschsein gehört: „... Ich kann mit ihm umgehen wie mit einem Freund ...“²⁷ Gott zum Freunde haben und Freund Gottes sein dürfen, ist nichts Punktuell, nicht etwas, das sich nur in den „Unterhaltungen“ der Freunde verwirklicht. Freundschaft umgreift die ganze Existenz, sie ist die Vertrauensbasis, auf der der Umgang mit dem Freund sich ausdrücken und vertiefen kann. Dabei spielt das affektive Moment eine vorherrschende Rolle.

„Will man auf diesem Weg (des Gebetes) gut vorankommen . . ., geht es nicht darum, viel zu denken, sondern viel zu lieben; darum sollt ihr das tun, was euch mehr zur Liebe anregt.“²⁸

Terasas außergewöhnliche menschliche Begabung zur Freundschaft ist eingegangen in ihre **Beziehung zu Gott, ohne daß sie etwas von ihrer menschlichen Spontaneität und Wärme verloren hat.**

Umgang haben mit dem Freund – das bedeutet nach Teresa: seine Nähe suchen, ihn anschauen, sich Jesus Christus vergegenwärtigen, für ihn gegenwärtig sein, die ganze Aufmerksamkeit auf ihn richten.

„... Die Seele kann sich in die Gegenwart Christi versetzen . . . sie kann mit ihm reden, ihm ihre Wünsche mitteilen, ihre Leiden klagen, sich mit ihm freuen, wenn es ihr gut geht . . . Dazu bedarf es keiner vorformulierten Gebete; es genügen ganz einfache Worte, die ihre Wünsche und Nöte ausdrücken.“²⁹

Ihr ganzes Bemühen ist, in der Gegenwart Gottes zu leben, sie in **ihrem Inneren** zu aktualisieren: „Jesus Christus an meiner Seite, bei mir, in mir gegenwärtig.“³⁰ **Notwendig für diese innere Aufmerksamkeit ist das Bewußtsein, daß Gott sehr nahe ist.** „... niemals wendet er seine Augen von euch ab.“³¹ Für Teresa ist dieses Bewußtsein von der Nähe

Gottes charakteristisch. Es ist wie eine Quelle, die ihr Leben täglich neu speist.

„Es geschah mir einige Male, wenn ich mir Christus vergegenwärtigte oder auch wenn ich las, daß mich plötzlich ein Gefühl der Gegenwart Gottes überkam, so daß ich ganz und gar nicht zweifeln konnte, er sei in mir oder ich sei ganz in ihn versenkt.“³²

Teresa liebt die Vielfalt der Möglichkeiten, für Christus gegenwärtig zu sein; in Freude mit ihm als dem Auferstandenen zu sein; in Versuchung und Traurigkeit mit ihm in seinem Leiden, so wie er uns in den verschiedenen Evangelien gezeigt wird. Alles kann eine Hilfe sein bei der Übung der Sammlung, des inneren Aufmerkens auf ihn.

Es wird oft die Frage gestellt, ob Teresa eine bestimmte Methode des Gebetes gelehrt habe. Versteht man unter Methode ein planmäßiges Vorgehen im Gebet, so müssen wir diese Frage verneinen. Da im Gebetsverständnis Teresas der Gedanke der „gratuidad“,³³ der Unverdientheit, des Beschenktwerdens, eine große Rolle spielt, meidet sie jeden Verdacht, man könne durch subtile Techniken die Nähe Gottes herbeiführen, ihn in den Griff bekommen. Ihr eigenes Gebet ist von großer Spontaneität: Bitte, Lobpreis, Anbetung, Danksagung – so wie sie innerlich bewegt ist.

Versteht man unter „Methode“ das Nachgehen eines Weges, dann können wir Teresas Gebetsweise der Vergegenwärtigung, der Anwesenheit als solch einen Weg des Gebetes verstehen. Zu ihrer Zeit war eine geläufige Gebetsmethode die der diskursiven Meditation, des Durchdenkens, des Nachsinnens. Teresa bietet ihren Weg denen an, die dieser Methode nicht folgen können; „... nicht viel denken, sondern viel lieben . . .“ Mit ihrer „Methode“ möchte Teresa denen helfen, deren Geist wie der ihre „wilden Pferde“³⁴ gleicht.

Um diesen Weg des inneren Gebetes zu gehen, bedarf es keiner subtilen Technik, keines geplanten Vorgehens, sondern anderer Voraussetzungen: Entschlossenheit, Jesus nachzufolgen, den Weg des Kreuzes zu gehen, das Bemühen um Demut und Wahrheit, echtes Loslassen, Geduld, Freiheit und Nächstenliebe, Offenheit für den Willen Gottes und für seine Geschenke, die niemand machen noch herbeiholen kann.

Der „Methode“ entspricht der „Inhalt“: Dasein vor *Ihm* mit allem, was den Beter bewegt.

„Alles diente mir dazu, Gott besser kennen zu lernen und ihn zu lieben und zu sehen, was ich ihm schuldete . . .“³⁵

Nicht nur die Selbsterkenntnis, sondern die ganze Heilsökonomie ist Inhalt des Gebetes. Gott und alles, was Gottes ist; nicht nur er in seinem göttlichen Geheimnis, sondern seine Anwesenheit in Christus, in der Kirche, in seinem Wort.³⁶

Aber auch menschliche Begegnungen, Situationen, Schwierigkeiten haben im Gebet ihren Platz. In allem und durch alles hindurch ist Teresa

der Mensch, der mit Gott im Gespräch ist. So ist die „Materie“ des Gebetes in die *Du*-Beziehung hinein verwandelt.

Jesus Christus ist die Mitte ihres Lebens und Betens. „Mein ganzes Leben lang war ich so sehr eine Verehrerin Christi.“³⁷ Wenn Teresa bemüht ist, sich im Gebet Szenen des Evangeliums zu vergegenwärtigen, so sucht sie darin Jesus und das, was ihn in seinem Leben und Leiden bewegt hat. Sie liebt ihn seiner Gottheit und Menschheit nach, vor allem sieht sie ihn als wahren Menschen.

„... Da ist nun Christus ein sehr guter Freund für uns; denn wir sehen ihn als Menschen, wir sehen ihn in Schwachheit und Leiden, wir haben ihn also zum Gefährten.“³⁸

„Die ‚Humanidad sacratissima‘ durchzieht die ganze Gebetserfahrung Teresas.“³⁹ Jesus ist seiner Menschheit nach die bleibende Vermittlung zum Geheimnis Gottes:

„Ich habe deutlich gesehen, daß wir durch diese Pforte (die Menschheit Jesu) gehen müssen, wenn wir wollen, daß die allerhöchste Majestät uns große Geheimnisse offenbart.“⁴⁰

Auch auf den höheren Stufen des inneren Gebetes wollte sie sich – entgegen der vorherrschenden theologischen Lehrmeinung ihrer Zeit – nicht davon abbringen lassen, die Gegenwart Jesu im Gebet zu suchen. Sie schreibt:

Man meint, „wenn man die Anfangsstadien (des geistlichen Lebens) bereits hinter sich habe, so sei es besser, über die körperlichen Dinge hinwegzugehen und sich nur mit der Betrachtung der Gottheit zu befassen; jedoch wird man mich nie dahin bringen zu behaupten, dieser Weg sei gut...“⁴¹

Nicht durch diskursive Betrachtung, sondern durch liebende Vergegenwärtigung sucht Teresa sich den Geheimnissen Christi zu nähern. Vor einem Bilde des leidenden, mit Wunden bedeckten Herrn erlebt sie 1554 ihre Bekehrung. Hier erfährt sie, daß die Vergegenwärtigung Christi überschritten wird zur Gegenwart Christi in ihrem Inneren. Die Erfahrung dieser Gegenwart bleibt der bestimmende Faktor ihres Lebens und Betens.

Alles, was ihr geschenkt wird an Gaben des inneren Lebens und Betens, ist nur noch eine Intensivierung dieser Gegenwart, bis hin zur erfahrenen Wirklichkeit des Paulus-Wortes: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir.“ (Gal 2,20) Für Teresa ist das Mysterium der Passion immer wieder Gegenstand des inneren Gebetes.

„Um nochmals auf das zurückzukommen, was ich von der Betrachtung Christi an der Säule sagte, so ist es gut, wenn man eine Weile darüber nachdenkt, welche Schmerzen er da gelitten und für wen er sie gelitten; wer der ist, der sie auf sich genommen, und mit welcher Liebe er sie erduldet hat. Man soll sich aber nicht immerfort mit solchem Nachdenken abmühen, sondern den Verstand auch ruhen lassen und so vor dem Herrn verweilen.“⁴²

Doch im Gegensatz zu der manchmal übertriebenen Passionsfrö-

migkeit ihrer Zeit ist die Christuserfahrung Teresas eine österliche. Für sie ist Christus auch als der gekreuzigte der lebendige, auferstandene, in der Herrlichkeit wohnende Herr, der ihr gerade so gegenwärtig ist.

„Fast immer zeigte sich mir der Herr in der Gestalt seiner Auferstehung...“⁴³
„Es ist kein toter Mensch, sondern der lebendige Christus, der sich als Gott und Mensch zugleich offenbart.“⁴⁴

Lebendigkeit und Intensität ihrer Erfahrung und ihres Verlangens, sich mitzuteilen, spiegeln sich in Sprache und Stil der teresianischen Schriften.⁴⁵ Die Vielfalt der Bilder und Gleichnisse zeigt die für Teresa charakteristische Weise, ihre Erfahrungen ins Wort zu bringen: den Vergleich. Die Natur ist eine Hauptquelle für ihre Bilder, ebenso der Bereich der menschlichen Beziehungen. Das hat für Teresa eine tiefe theologische Berechtigung. Die Natur als Schöpfung Gottes verweist auf die Transzendenz, und besonders der Mensch trägt das Bild Gottes in sich.⁴⁶

Bezeichnend ist, welche Bilder Teresa besonders liebt und welche sie als Grundstock zur Ausgestaltung einer allegorischen Erklärung benutzt. Vom Wasser sagt sie, daß nichts zur Erklärung geistiger Dinge geeigneter sei, „... weil ich dieses Element so liebe, daß ich es mit mehr Aufmerksamkeit betrachtet habe als andere Dinge.“⁴⁷ Das Bewässerungsgleichnis in ihrer „Vida“ dient ihr zur Verdeutlichung ihres Gebetsweges und als anschauliche Lehre des inneren Gebetes. Wasser und Garten, Brunnen und Schöpfen, die Mühen des Gärtners und der Regen vom Himmel – das sind nur einige der Bildelemente, die im Gleichnis vom Weg des inneren Gebetes zu einem Ganzen verschmolzen sind. Alte biblische Bilder mit einer langen Tradition in der geistlichen Literatur und neue aus Teresas Umwelt genommene Bilder sind miteinander verknüpft. Die Hauptelemente der Allegorie sind die vier Arten, einen Garten zu bewässern. Ihnen entsprechen vier Stufen des Gebetes. Die mühsamste Art ist das Schöpfen des Wassers aus einem Brunnen mit einem Eimer; ihr entspricht die diskursive Meditation oder das geduldige Wiederholen mündlicher Gebete. Wichtig ist auf dieser Stufe die Betrachtung des Lebens und Leidens Jesu, durch die der Anfänger im inneren Gebet zu Reue und Dank geführt wird und zum Ausharren auf dem begonnenen Weg. Das Schöpfen mittels eines mit Schöpfgefäßen versehenen Rades entspricht dem Gebet der Ruhe. Gott beginnt, sich dem Menschen mitzuteilen.

„Tief im Innersten fühlt die Seele diese Berührung Gottes, ohne zu wissen, woher oder wie sie gekommen ist...“⁴⁸ „Das Gebet der Ruhe ist ein Funke der wahren Liebe Gottes, die der Herr in der Seele zu entzünden beginnt.“⁴⁹

Noch weniger Mühe macht die Ableitung des Wassers aus einem Bach in den Garten. Diese Art entspricht dem Gebet, in dem der Mensch mit all seinen Kräften, mit Verstand, Wille, Gedächtnis und Einbildungskraft, die in ihrer Eigentätigkeit gleichsam aufgehoben sind, sich mit Gott vereint erfährt.

„Es ist, als ob der Seele das Wasser der Gnade bis an die Kehle reicht, so daß sie weder vor- noch rückwärts gehen kann...“⁵⁰

Die „beste Art“, die ohne irgend ein menschliches Bemühen zustande kommt, ist die Bewässerung durch einen reichlichen Regen. Mit diesem Bild ist das Gebet der Vereinigung gemeint. Teresa ringt darum, ihre Erfahrung auf dem Gipfel des mystischen Gebetes in Worte zu kleiden.

„... Man kann es nicht verstehen und noch viel weniger aussprechen... Als ich darüber nachdachte, was die Seele während dieses Gebetes tut, sprach der Herr diese Worte zu mir: Sie löst sich selbst von allem, Tochter, damit sie besser in mich eindringe. Es ist nun nicht mehr die Seele, die lebt, sondern ich (bin es, der lebt). Da sie nicht begreifen kann, was sie versteht, so ist es ein Verstehen ohne zu verstehen.“⁵¹

Die „Stufen“ des Gebetes von der großen Mühe bis zum reinen Geschenk zeigen, daß das Gebet als Prozeß gesehen werden muß. Der Ausdruck „Stufen“ oder „Grade“ darf nicht dazu verleiten, sich die verschiedenen Weisen des Gebetes als streng voneinander abgegrenzt vorzustellen und zu meinen, daß sie nur in einer bestimmten Reihenfolge zu erklimmen seien. Das Bild der „Stufen“ drückt auf seine Weise das aus, was Teresa an anderer Stelle „Weg“ nennt, oder was in ihrem Werk „Die innere Burg“ die sieben Wohnungen sind, die nicht in einem Nacheinander vorzustellen sind, sondern die sich untereinander durchdringen. Die Stufe des „vierten Wassers“ soll keinen Endzustand darstellen. Vielmehr bereitet sie den Leser vor, die mystischen Gnaden zu verstehen, von denen Teresa in den folgenden Kapiteln der „Vida“ berichtet: Ekstasen, Visionen, Auditionen, Verwundung des Herzens, eine neue Kraft der Liebe. Die Schilderung dieser Phänomene führt jedoch immer wieder über diese hinaus zu der Frage nach den Wirkungen, nach den „Werken“, wie Teresa häufig sagt. Diese sind nicht Leistung, sondern Geschenk, Frucht einer inneren Verwandlung.

„... Ich sehe klar, daß es der Herr ist, der in mir wirkt. ... Solche Seelen, die bereits erstarkt sind, erwählt der Herr, daß sie anderen nützen; doch haben sie ihre Stärke nicht aus sich selbst.“⁵²

Als Teresa dies niederschrieb, hatte sie bereits das erste Kloster der Reform trotz vieler Widerstände gegründet. Vor diesem Hintergrund sind ihre Worte zu lesen:

„Wenn einmal die Seele diese Stufe des Gebetes erreicht hat, hat sie nicht nur Wünsche Gott gegenüber; seine Majestät gibt ihr die Kraft, diese Wünsche in die Tat umzusetzen... Sie wagt sich an alles, wenn sie meint, Gott einen Dienst damit zu erweisen; sie tut nur, was Gott gefällt, da sie, wie schon gesagt, klar erkennt, daß alles andere keinen Wert hat.“⁵³

Terasas Lebensgeschichte ist ein beredtes Zeugnis für die Einheit von Mystik und Engagement, Gebet und Apostolat. Auch ihr reifstes mystisches Werk, „Die innere Burg“, endet an diesem Punkt: „Meine Schwestern, wie sehr wird eine Seele, die sich der Herr zu seiner besonderen

Wohnung erwählt, ihre eigene Ruhe vergessen...“⁵⁴ Die „Werke“ sind Frucht der mystischen Erfahrung und zugleich Kriterium für deren Echtheit.

IV. Wirkung

Sehr bald griff die Ordensreform über die Grenzen Spaniens hinaus. Es folgten Gründungen in Italien, Frankreich, Polen, in Flandern und in Deutschland. Die Bedeutung des Ordens für das kulturelle und religiöse Leben, besonders im Frankreich des 17. Jahrhunderts, bedürfte einer eigenen Darstellung.⁵⁵ Oft bereiten die Schriften Teresas neuen Gründungen den Weg. Bereits 1588 erfolgt die erste Ausgabe ihrer Werke durch Fray Luis de León.⁵⁶ Bis in die Gegenwart spielt die Aneignung der teresianischen Spiritualität auf dem Weg der Übersetzung eine bedeutende Rolle.

Bis 1967 sind 1212 Gesamtausgaben der Werke Teresas erschienen, allein in unserem Jahrhundert 528. Es gibt bisher Gesamtausgaben in 21 Sprachen. Die erste deutsche Übersetzung der Werke Teresas erschien 1649 in Köln.⁵⁷

Heute stellt der reformierte Orden der Karmelitinnen mit etwa 13.000 Mitgliedern in über 70 Ländern⁵⁸ den größten kontemplativen Orden der Kirche dar. Die Begegnung einer kontemplativen Lebensform im Geiste Teresas mit außereuropäischen Kulturen und Religionen kann zu neuen Ausprägungen christlichen Betens führen. Dieser Prozeß hat wohl erst begonnen. So gibt es Bemühungen, von Meditation im Stil des Zen zum mystischen Gebetsweg Teresas eine Verbindung zu finden – und umgekehrt.⁵⁹

Wie Teresa oft von sich gesagt hat, stand ihrem Denken der tätige Einsatz für die Kirche, besonders der Dienst der Verkündigung durchaus nahe. So ist es nicht erstaunlich, daß seit dem letzten Jahrhundert neue Ordensgründungen und Säkularinstitute mit apostolischer Zielsetzung entstanden sind, die sich als Erben des teresianischen Geistes verstehen.

Die Wirkungsgeschichte Teresas ließe sich wohl am eindringlichsten an den großen Gestalten ihres Ordens aufzeigen: Therese von Lisieux, Elisabeth von Dijon, Edith Stein.

Die Wirkungsgeschichte einer Idee wie eines Menschen umfaßt nicht nur die Vergangenheit. Lebendige Geschichte zeigt sich vielmehr darin, ob sie Perspektiven für die Zukunft entwickeln kann. Der Gedanke der Freundschaft mit Gott sagt den suchenden Menschen unserer Tage, daß Gott ein Gott der Nähe ist bei aller Erfahrung seiner Verborgenheit. Teresa will, wie sie an zentralen Stellen mehrfach sagt, „allen Christen“ Mut machen, den Weg nach innen zu gehen und das Gebet als ihren eigensten, tiefsten Lebensvollzug anzusehen. Viele suchen diesen Weg nach innen. Teresa erinnert auf jeder Seite ihrer Schriften daran, daß es

kein einsamer Weg ist, sondern ein Weg „an der Seite des Freundes“, der immer tiefer in das Geheimnis des nahen, gegenwärtigen Gottes hineinführt. Suchende und glaubende Menschen brauchen in unserer Zeit mehr denn je die Erfahrung, daß sie nicht allein sind. Für Teresa ist die Mitteilung von Glaubenserfahrung wesentlicher Vollzug des Glaubens selbst. Ihr Rat, daß Gleichgesinnte sich zusammentun und gegenseitig im Glauben stützen sollen, gilt besonders in der Situation einer Kirche, die sich von der Basis her erneuern muß.

Teresa verstand ihr Leben, ihre Berufung als Beitrag zur Erneuerung der Kirche. Sie ist Zeitgenossin des großen Reformkonzils von Trient. Das verbindet sie mit einer Zeit, in die wiederum die Ideen und Impulse eines Reformkonzils, des II. Vaticanum, hineinwirken sollen. Unsere Zeit lebt viel stärker als die Zeit Teresas von rationaler Planung und Programmen. Da kann Teresas Weg befreiend sein: Erneuerung aus der Kraft des Gebetes. Sie stand in Treue zur Lehre der Kirche und zu dem, was sie als ihren Auftrag erkannte. Es war oft für sie eine Gratwanderung. Aber sie hat niemals resigniert. Der vertraute Umgang mit dem lebendigen Christus war ihr eine unerschöpfliche Quelle der Kraft. Daß Teresa diese Erfahrung den zur Müdigkeit und Resignation versuchten Menschen unserer Zeit vermitteln kann, macht vielleicht ihre Aktualität als Lehrerin der Mystik aus.

Anton Mattes

FRANZ VON SALES

(1567–1622)

„Die Suche nach Gott und die Leidenschaft für die Menschen waren stets Mittelpunkt seines Tuns“, schreibt L. Cognet über Franz von Sales und rühmt ihm nach, daß der Heilige für heutige Historiker wie für seine Zeitgenossen die beherrschende Persönlichkeit der ersten zwei Jahrzehnte des 17. Jahrhunderts war. Vinzenz von Paul, der nicht zuletzt unter seinem Einfluß den Weg zur christlichen Nächstenliebe fand, drückte Louise de Marillac, der ersten der „vinzentischen“ Krankenschwestern, den „Traktat über die Gottesliebe“ in die Hand, damit sie dort über den Willen Gottes und die „Indifferenz“, die „Losgelöstheit“ (M. Eckhart übersetzte „Abgeschiedenheit“) des Menschen nachlese. Und er schrieb: „Monsignore von Sales war von dem glühenden Verlangen erfüllt, ein Abbild des Gottessohnes zu sein. Wie ich feststellen konnte, ist er diesem Vorbild in einem Maße nahegekommen, daß ich mich oft verwundert gefragt habe, wie ein einfaches Geschöpf in seiner ganzen menschlichen Gebrechlichkeit einen so hohen Grad der Vollkommenheit erreichen konnte.“

I. Leben und Werk

Am 21. August 1567 wird Franz auf Schloß Sales in Savoyen geboren. Es war ein Geschenk Gottes, daß er in einer Atmosphäre religiöser Festigkeit und Tiefe aufwuchs. Seine Mutter schreibt dazu: „Wäre ich nicht seine Mutter, so wüßte ich viel Wundersames über seine Kindheit zu offenbaren. Aber dies kann ich, ohne zu lügen, behaupten, daß der kleine Franz sich selber Seelenführer und sein eigener Lehrer der Frömmigkeit war, ganz in Gottes Liebe geborgen ... Ich habe ihn stets als einen Heiligen betrachtet, dessen Mutter zu sein ich nicht verdiente.“

Schon die Jahre des Schülers in La Roche und Annecy zeigen die ersten Spuren seines zukünftigen Werdens und Wesens. Er arbeitet zäh daran, seine impulsive Art, sein empfindsames, leicht erregbares Gemüt, seine wechselnden Stimmungen zu beherrschen. Er ist allen ein liebenswürdiger Freund. Wo der Wurzelgrund priesterlicher Berufung liegt, bleibt im Dunkel. 1578 empfängt er die Tonsur, das Zeichen des Klerikerstandes, und will Priester werden. Viele Jahre später gestand er Mater Angélique