

Zufall, daß das Bild der damaligen Reformen so vielseitig und ausführlich entworfen worden ist; es soll den einheitlichen Charakter aller dieser Willens- und Meinungsäußerungen der Kurie beweisen. So bekundet sich im Gregorbande aufs neue v. P.s Leitmotiv. Im Grunde wollte er, als er an sein Papstwerk ging, darin die Entstehung des modernen Katholizismus schildern und fragen, in welchen Beziehungen die einzelnen Päpste zu dieser ihnen vorgeschriebenen religiösen Erneuerungsaufgabe standen. Die Art, wie sie diese Aufgabe lösten, ist für v. P. der Maßstab, nach dem er die einzelnen Regierungen beurteilt, und die Zusammenhänge zwischen der Persönlichkeit der verschiedenen Päpste und dem ihnen gestellten großen Reformprogramm darzulegen, ist für sein Papstwerk das Thema mit Variationen. Daraus ergeben sich manche Vorzüge, aber auch Schwächen. Eine solche Auffassung nötigt zu einer einheitlicheren, strafferen Anschauung der großen kirchlichen Entwicklungslinien, zwingt aber zugleich der Betrachtung der einzelnen Stadien gewisse Einseitigkeiten auf.

## Das visionär-ekstatische Erleben der S. Teresa de Jesus in seiner Entwicklung

Von Lic. Dr. Walther Völker, Halle

Übersieht man Teresas innere Entwicklung, so bemerkt man sofort, wie spät das visionär-ekstatische Erleben eintritt. Von den vier Gebetsstufen, die sie in Kap. 10—22 ihrer Selbstbiographie unterscheidet und beschreibt, dem Gebet der Betrachtung, der Ruhe, der Vereinigung und der Verzückung, trägt nur letzteres einen derartigen Charakter. Das Gebet der Vereinigung, das ihr seit dem großen inneren Durchbruch von 1553<sup>1</sup> hin und wie-

1) Für diesen chronologischen Ansatz sprechen folgende Beobachtungen: a) vita, cap. 8: Vor 28 Jahren begonnen zu beten, davon 18 Jahre in diesem Streit zwischen Gott und Welt zugebracht. Von 1563, dem Jahr der Niederschrift von Kap. 1—36 ihrer vita, ab gerechnet, hätte der Streit 1535 begonnen, 1553 aufgehört; — b) vita, cap. 23: Von den 28 Jahren des Betens 18 Jahre mit Buch gebetet, was ebenfalls auf 1553 führt; — c) vita, cap. 23: Nachdem sie 20 Jahre gebetet hat, will sie es aus Angst vor den Visionen aufstecken; nach Kap. 25 widerstrebt sie diesen zwei Jahre lang: erst dann will sie infolge der Nutzlosigkeit eines Widerstrebens auf das Gebet verzichten. Auch diese Berechnung führt auf das Jahr 1553 als den Beginn eines Neuen in Teresas Leben. — Zöcklers



der<sup>1</sup> zuteil wurde, bildet die Grenze zwischen den natürlicheren und den übernatürlichen Gebetsgnaden, was Bechmann in seiner Analyse richtig gezeigt hat<sup>2</sup>. Es bedeutet zugleich, wie aus einer Stelle ihrer Selbstbiographie hervorgeht, den Beginn des visionären Lebens: „Ich habe vorher keine Gesichte oder Offenbarungen gehabt, bis mir der Herr aus lauter Güte das Gebet der Vereinigung verliehen hat, ausgenommen das erste Mal, . . . wo mir Christus erschienen ist“<sup>3</sup>. Teresa war ungefähr 40 Jahre alt, als ihr in einer Zeit großer innerer Fortschritte auch diese visionäre Fähigkeit geschenkt wurde. Wie ihr großer Schüler Johann vom Kreuz unterscheidet sie drei Arten von Visionen: solche mittels des körperlichen äußeren Sinnes (des Auges), die einfachsten und gewöhnlichsten, solche mittels des körperlichen inneren Sinnes (der Einbildung): die imaginativen Visionen, und solche ohne jeden körperlichen Sinn: die intellektuellen Visionen, die „nicht sehr gewöhnlich und diesem Leben nicht eigen sind“<sup>4</sup>. Ihre Eigenart beschreibt Johann vom Kreuz im „Aufstieg zum Berge Karmel“ ebenso kurz wie treffend: „Sie teilen sich der Seele ohne Wahrnehmung einer Form, eines Bildes oder einer Gestalt, sondern unmittelbar durch übernatürliche Wirkung mit“<sup>5</sup>. Eine solche intellektuelle Vision ist z. B. die für ihre innere Entwicklung bedeutsame Christusvision vom Jahre 1557<sup>6</sup>, in der sie zwar den Herrn nicht sieht, aber

Datierung von Teresas Zustand des Schwankens zwischen Gott und Welt: 1539 bis 1556 („Teresia v. Avila“, in „Zeitschrift für die gesamte lutherische Theologie und Kirche“, 1865, S. 80, 86) ist daher irrig; wie aus a) und b) hervorgeht, sind die 18 Jahre von 1535, nicht von 1539 ab zu berechnen.

1) vita, cap. 16: erst vor 5 bis 6 Jahren, d. h. also seit 1557/1558 erlebte sie dieses Gebet häufiger.

2) Bechmann, Evangelische und katholische Frömmigkeit im Reformationsjahrhundert dargestellt an Martin Luther und Teresa di Jesu, 1922, S. 75—77.

3) vita, cap. 25. Nach vita, cap. 26 fand die Bücherverfolgung vor ihren visionären Erlebnissen statt, nach vita, cap. 4 kann sie 18 Jahre lang nur mit Buch beten, was auf das Jahr 1553 führt.

4) Johann v. Kreuz, Aufstieg zum Berge Karmel, II, 24.

5) II, 23.

6) Nach vita, cap. 29 dauert die konstante Christusvision  $3\frac{1}{2}$  Jahre, seit drei Jahren führt sie der Herr auf anderem Wege. Von 1563 ab rückwärts gerechnet kommt man auf das Jahr 1557, was mit vita, cap. 27 übereinstimmt: zwei Jahre nach Eintreten der Verzückungen beginnt die konstante Christusvision. Die erste Verzückung erlebte Teresa, wie weiter unten gezeigt werden soll, im Jahre 1555. Dem chronologischen Ansatz von Zöckler: 1559 (S. 87) können wir nicht zustimmen.



trotzdem die deutliche Empfindung hat, er stehe an ihrer rechten Seite und sei Zeuge all' ihres Tuns und Lassens. Wie häufig derartige Erscheinungen gewesen sein müssen, geht aus einer Bemerkung ihrer Selbstbiographie hervor: „Ich sah einen Engel neben mir auf der linken Seite in leiblicher Gestalt, was ich sonst sehr selten zu sehen pflegte; obwohl mir des öfteren Engel erschienen, so geschah es doch, ohne daß ich es sah“<sup>1</sup>. Interessant ist Kap. 33 der *vita*, weil hier in einer Erscheinung eine intellektuelle Vision mit einer imaginativen verbunden ist. Während Teresa nämlich die Himmelskönigin deutlich erkennt und sogar ihr Alter feststellen kann, schreibt sie über Joseph: „Den glorwürdigen hl. Joseph habe ich nicht so deutlich gesehen, obgleich ich sah, daß er zugegen war nach Art der Erscheinungen, von denen ich gesagt habe, daß man sie nicht sehe“. Es kommt auch vor, daß eine intellektuelle Vision in eine imaginative übergeht, was wir gut an der konstanten Christusvision beobachten können. Nachdem Teresa die Anwesenheit des Herrn nur gefühlt hat, zeigt er ihr zunächst seine Hände, dann sein Gesicht, endlich seine volle Gestalt, wobei die Deutlichkeit des Bildes Schwankungen unterworfen ist<sup>2</sup>.

Wie wertet Teresa diese Gnade? Entscheidend sind ihre Ausführungen in der „Seelenburg“, wo sie mit einem festen Maßstabe, dem Erlebnis der „siebenten Wohnung“, an alle früheren Erfahrungen herantritt. Nachdem sie in VI, 4 das Verzückungsgebet, in VI, 6 den „Jubel“ beschrieben hat, schreibt sie in VI, 8 in Bezug auf die intellektuellen Visionen: „Obwohl ich einige der vorerwähnten Gnaden für größer halte als diese. . . . Sie hilft viel zu den oben erwähnten Gnaden, weil die Seele fast stets und ohne Unterlaß in wirklicher Liebe schwebt . . . , daher widerfahren ihr jene auch viel öfter“. Das visionäre Erleben bildet demnach den Vorhof für die Ekstase; es entzündet die Seele und erhebt sie zur Höhe des Verzückungsgebetes<sup>3</sup>.

Dieses selbst trägt ekstatischen Charakter. In drei verschiedenen Schriften beschreibt Teresa seine Eigenart: in der Selbstbiographie (Kap. 18—22), in den „Gedanken von der Liebe Gottes“ (Kap. 6) und in der „Seelenburg“ (Wohnung VI, 4). Wir halten es für einen

1) *vita*, cap. 29, cf. auch cap. 38: die Erscheinung der abgeschiedenen Nonne.

2) *vita*, cap. 28, cf. Höfding, Erlebnis und Deutung, 1923, S. 66 ff.

3) Verzückung nach solchen Visionen häufig: „Seelenburg“, VI, 9.



Mangel der bisherigen Darstellungen von Teresas Gebetsleben, daß sie sich ausschließlich an die Selbstbiographie halten. So schreibt Zöckler: „unter Zugrundelegung der ausführlichen Schilderung, die sie selbst in Kap. 10—22 ihrer Selbstbiographie davon gegeben hat“<sup>1</sup>, ähnlich Bechmann: „und vor allem in ihrer Selbstbiographie“<sup>2</sup>. So lange man freilich dem Urteile Wilkens' über die „Seelenburg“ zustimmt: „ohne neue Aufschlüsse“<sup>3</sup>, kann man so verfahren. Schon ein flüchtiger Blick in dies tiefsinnige Alterswerk Teresas könnte uns indes eines Besseren belehren, sagt sie doch gleich im Eingang von sich, „daß ich etliche Dinge damals nicht so verstanden habe wie jetzt, besonders von den schwereren Punkten“<sup>4</sup>, und an einer anderen Stelle führt sie aus: „Dort (in der Selbstbiographie) habe ich geschrieben, so viel und so weit ich damals verstanden habe — und sind seitdem gegen 14 Jahre verflossen —; ich glaube jetzt etwas mehr Licht und Kenntnis in den Gnaden zu haben, die Gott einigen Seelen zu erteilen pflegt“<sup>5</sup>. Sie bemerkt jetzt zwischen den vier Stufen des inneren Gebets feinere Übergangsstadien<sup>6</sup>; sie erfährt die Eigenart bestimmter Zustände genauer und läßt sie nicht mehr wie früher in anderen untergehen<sup>7</sup>; sie differenziert mit geschärftem psychologischen Blick in 11 Kapiteln ihre ekstatischen Erlebnisse und tritt, wie bereits erwähnt, mit einem festen Wertmaßstab an sie heran<sup>8</sup>. Ihr früheres Wort: „Ja so gut geübt muß die Seele sein, daß sie auf den höchsten Gipfel des Gebetes gelangt sein muß, um solches zu verstehen“<sup>9</sup> — findet erst in der „Seelenburg“ seine

1) Zöckler, S. 81.

2) Bechmann, S. 67. In Wirklichkeit wird die „Seelenburg“ ignoriert, was eine Prüfung der Anmerkungen 124—182 (S. 99f.) bestätigt.

3) C. A. Wilkens, Zur Geschichte der spanischen Mystik. Teresa de Jesus (in Hilgenfelds Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1862), S. 172.

4) „Seelenburg“, I, 2.

5) „Seelenburg“, IV, 1.

6) Z. B. das „Gebet der Versammlung“, was nicht, wie Zöckler, S. 82 anzunehmen scheint, mit dem Gebet der Ruhe identisch ist, sondern dieses als Bindeglied zwischen Stufe I und II vorbereitet („Weg der Vollkommenheit“, Kap. 28 und „Seelenburg“, IV, 3).

7) cf. die Behandlung des „Jubels“ in „Gedanken von der Liebe Gottes“, Kap. 7 und „Seelenburg“, VI, 6.

8) Z. B. die verschiedene Beurteilung der „großen Pein“ in vita, cap. 20 und „Seelenburg“, VI, 11.

9) vita, cap. 14.



Erfüllung. Unsere Aufgabe besteht darin, unter Zugrundelegen aller Quellen, jedoch mit Bevorzugung der „Seelenburg“, das ekstatische Erleben Teresas in seiner Mannigfaltigkeit zu charakterisieren und in seiner fortschreitenden Bedeutung zu ordnen. Dabei muß man eine Schwierigkeit im Auge behalten, die sich aus der schriftstellerischen Manier Teresas ergibt. Höfding<sup>1</sup> wie Bechmann<sup>2</sup> sehen in der „Seelenburg“ eine „systematische“ Darstellung von Teresas Innenleben. Eine solche zu liefern, war ihrer impulsiven Art, die sich ganz dem Augenblicke hingab, unmöglich, und sie hat diesen Mangel selbst lebhaft empfunden. Zwar zeigt die „Seelenburg“ im Vergleich zu anderen Schriften eine größere Geschlossenheit und Abrundung. Aber was Teresa im Eingang zum „Weg der Vollkommenheit“ sagte: „Weil ich selbst nicht weiß, was ich sagen soll, darum kann ich es auch nicht ordentlich vorbringen, weshalb ich es für besser halte, es ohne Ordnung vorzubringen“, das wiederholte sie in der „Seelenburg“: „Ich werde es nicht in der Ordnung erzählen, wie es sich nacheinander zuträgt, sondern wie es mir einfällt und in den Sinn kommt“<sup>3</sup>. Diese Worte sind um so mehr zu beachten, weil sie die Serie von Kapiteln eröffnen, die sich mit den ekstatischen Erlebnissen unserer Mystikerin beschäftigen.

Die unterste Stufe nehmen der „Flug des Geistes“ und die „Liebesantriebe“ ein. Das sieht man bei ersterem daran, daß die Vernunft noch bei sich selber ist<sup>4</sup>, was eine Abwehr dieser Gnade ermöglicht. In einem Briefe an Rodericus Alvarez charakterisiert sie sie mit den kurzen Worten: „Der Flug des Geistes ist ein Ding, das ich nicht beschreiben kann. . . . Es scheint, als entwische das Vöglein aus dem Elend dieses Fleisches“ Es handelt sich um eine plötzliche, schnelle Bewegung der Seele, so daß der Geist gewaltsam in die Höhe gerissen wird wie ein Strohalm von einem Riesen, wie ein Schiff von einer mächtigen Wasserwoge. In diesem plötzlichen Auftrieb stimmt das Erlebnis mit der „großen Pein“ überein; während aber bei dieser eine vollkommene Isolierung von allem Irdischen eintritt, bleibt bei jenem der Zusammenhang mit der Seele gewahrt. Teresa erklärt sich dieses merkwürdige Phänomen mit

1) Höfding stellt die „Seelenburg“ als „systematische“ Darstellung der vita des öfteren gegenüber.

2) Bechmann, S. 67: „systematisch in der Schrift, die Seelenburg.“

3) „Seelenburg“, VI, 1.

4) „Seelenburg“, VI, 6.



Hilfe von Naturbeobachtungen: die Sonne sendet ihre Strahlen zur Erde, die trotzdem mit ihrem Ausgangspunkte verbunden sind, das Feuer wirft Flammen über sich hinaus, die doch zu ihm gehören. Daraus und aus der Möglichkeit eines Widerstehens ersieht man, daß es sich beim „Flug des Geistes“ nicht um eine ausgeprägte Ekstase handeln kann; einen ekstatischen Charakter wird man diesem Erlebnis bei einem Vergleich mit der „großen Pein“ und hinsichtlich seiner Aufnahme in die VI. Wohnung der „Seelenburg“ nicht absprechen können.

Die „Liebesantriebe“ bedeuten einen Fortschritt auf das Ziel zu einer reinen Verzückung hin. Eine Abwehr dieser Gnade ist nicht mehr möglich und in den Begleiterscheinungen erkennt man die charakteristischen Merkmale der Ekstase: der völlig empfindungslose Körper, der einen Blutverlust nicht merkt, die Steifheit der Glieder, das Umsinken, die Unmöglichkeit des Sprechens<sup>1</sup> usw. Daß wir aber auch bei diesem Erlebnis noch von einer ausgesprochenen Ekstase entfernt sind, zeigt ein Doppeltes. Zunächst der Zeitpunkt seines Auftretens. In den Schlußworten von Kap. 29 ihrer Selbstbiographie weist Teresa ausdrücklich darauf hin, daß es ihr vor den Verzückungen und vor der „großen Pein“ zuteil geworden sei, eine Bemerkung, die mit den Endausführungen des bereits erwähnten Briefes an Rodericus Alvarez übereinstimmt. Die „Liebesantriebe“ bilden also ein Bindeglied zwischen Staffel III, dem Gebet der Vereinigung, und Staffel IV, dem Gebet der Verzückung. Diese Einsicht wird durch die unsystematische Anlage der *vita* erschwert, bespricht doch Teresa die „Liebesantriebe“ erst in Kap. 29, während sie die zeitlich später liegenden Verzückungen bereits in Kap. 18—22 beschreibt. Durch die kurze chronologische Angabe in Kap. 29 und das Hinzuziehen der „Seelenburg“ wird sie indes gesichert; denn aus VI, 2 gewinnen wir einen wertvollen Aufschluß über die innere Verfassung des Mystikers bei diesem Erlebnis: „hier sind alle Sinne und Kräfte ohne Vertiefung und Verzückung“, d. h. die Intensität der Vertiefung, das völlige Abgestorbensein ist noch nicht eingetreten, wenn auch weiter fortgeschritten als im Gebet der Vereinigung. Das ist der zweite Grund, der uns dazu veranlaßt, die „Liebesantriebe“ als eine Vorstufe zur Verzückung zu werten.

1) „Gedanken von der Liebe Gottes“, Kap. 7.



Die Eigenart dieses Zustandes<sup>1</sup> besteht darin, daß plötzlich wie ein Blitz oder Donnerschlag an die Seele der Ruf Gottes ergeht. Sie fühlt sich in Liebe verwundet, gleichsam in das göttliche Feuer geworfen; ein Funke setzt ihre Seele in Brand. Sie glaubt, ein glühender Pfeil dringe in ihr Inneres und drücke sich ihr etlichemal ins Herz, so daß es ganz in Liebe entzündet ist. Ein süßer Schmerz durchdringt dabei ihren ganzen Körper, eine Mischung von Pein und Wonne. Es wallt in ihrer Seele auf und ab, wie das Quellwasser den Sand in die Höhe schleudert; selbst ganz trunken von dieser Liebe verlangt sie, daß auch andere an ihr teilnehmen<sup>2</sup>. In der „Lebendigen Liebesflamme“ hat Johann vom Kreuz diesen ekstatischen Zustand noch klarer beschrieben als seine geistliche Mutter:

„Es kann geschehen, daß die von Liebe... entflamte Seele einen Seraph mit einem ganz entzündeten, wohlgestrichenen Liebespfeil in sich eindringen fühlt, wobei jene entzündete Kohle oder richtiger gesprochen, jene Flamme sie in erhabener Weise brennend durchdringt. Während die Seele von diesem Brande durchdrungen wird, lodert die Flamme auf und steigt plötzlich mit Gewalt in die Höhe, wie die Flamme und das Feuer in einem stark geheizten Ofen... Da fühlt dann die Seele in dieser Wunde eine Wonne über alle Beschreibung... Sie fühlt es, wie die Liebe so sehr wächst, überhand nimmt und sich vervollkommnet, daß Meere der Liebe in ihr zu sein scheinen, die alles überströmen.“<sup>3</sup>

Aus der „Seelenburg“ erfahren wir, daß Teresa einige Jahre hindurch diese heftigen „Liebesantriebe“ erfahren hat; sie haben aufgehört, als durch die „große Pein“, die mit jenen manche Ähnlichkeit aufweist, ihr Innenleben eine ungeahnte Steigerung erfuhr<sup>4</sup>.

Waren der „Flug des Geistes“ und die „Liebesantriebe“ Zustände, die fast ekstatischen Charakter trugen, so haben wir in der Verzückung, die Teresa in der vierten Gebetsstaffel beschreibt, ein ausgesprochen ekstatisches Erlebnis vor uns. Wir sind in der Lage, die Zeit seines Auftretens zu bestimmen. Als terminus post quem haben die Verhandlungen mit ihren Beicht-

1) Als Quellen dienen: vita, cap. 29; „Gedanken“, cap. 6f. und „Seelenburg“, VI, 2.

2) vita, cap. 30.

3) „Lebendige Liebesflamme“, zu Strophe II, Vers 2.

4) vita, cap. 20: „Jetzt widerfährt mir zwar zuweilen auch dergleichen, meistens aber empfinde ich diese Pein.“



vätern Padranos und Franz von Borgia zu gelten. Diese fanden im 20. Jahre ihres Betens statt, als sie schon auf das innere Gebet verzichten wollte<sup>1</sup>, was auf das Jahr 1555 führt<sup>2</sup>. Den terminus ante quem gewinnen wir aus Kap. 27 der vita: „Nachdem zwei Jahre verlaufen (nämlich nach Eintreten der Verzückung) . . . hat sich dieses zugetragen. . .“ Teresa erzählt das Eintreten der konstanten Christusvision, das im Jahre 1557 erfolgt sein muß, wie sich aus vita, cap. 29 ergibt<sup>3</sup>. Unmittelbar auf die Zeit innerer Verzweiflung, als Teresa gewaltsam den göttlichen Gnadenerweisen widerstrebte, also noch im Jahre 1555, hat sie das erste ekstatische Erlebnis, als sie beim Beten des Hymnus „veni, creator spiritus“ in Verzückung gerät.

An drei Stellen ihrer Schriften beschreibt es Teresa: Selbstbiographie, Kap. 18—22; „Gedanken von der Liebe Gottes“, Kap. 6 und „Seelenburg“, VI, 4. Ein Vergleich zwischen vita, cap. 20 und „Seelenburg“ VI, 11 zeigt uns, daß vita, cap. 20 hier z. T. auszuscheiden hat, da die „große Pein“, wie weiter unten gezeigt werden soll, ein besonderes Erlebnis für sich ist. Bei der Schilderung der Verzückung, die Teresa eine „Vermählung“ nennt<sup>4</sup>, können wir uns kurz fassen, weil diese Form ihrer ekstatischen Erlebnisse ausschließlich und immer im Anschluß an ihre Selbstbiographie beschrieben ist, zuletzt von Bechmann<sup>5</sup>, dessen Darstellung freilich manches Angreifbare enthält. So erklärt sich aus dem Nichtbenutzen der „Seelenburg“ das Vermischen der „großen Pein“ mit der Verzückung<sup>6</sup> und die Bezeichnung dieser Ekstase als des „Schlußsteines ihres Gebetes“<sup>7</sup>. Nicht genügend beachtet ist ferner die an Digressionen reiche schriftstellerische Art Teresas, die oft nicht zusammenhängende Dinge miteinander verknüpft. Bechmann erwähnt die Anfechtungen, auf Grund deren Teresa ein Jahr lang vom betrachtenden Gebet abließ. Aus einer Bemerkung in Kap. 19 ihrer vita (vor 21 Jahren aufgehört zu beten) läßt sich hierfür das Jahr 1542 errechnen, was durch die Feststellung des Todesjahres

1) vita, cap. 23.

2) Daß von 1535, dem Jahre der Profess, ab zu rechnen ist, ergibt sich aus cap. 8: vor 28 Jahren begonnen zu beten, cf. S. 433, Anm. 1.

3) cf. S. 434, Anm. 6.

4) „Seelenburg“, VI, 4.

5) Bechmann, S. 77—82.

6) Bechmann, S. 80.

7) S. 79.



ihres Vaters aus vita, cap. 7: 1543 bestätigt wird<sup>1</sup>. Da Teresa ihre erste Verzückung im Jahre 1555 erlebte, ist es unrichtig, wenn Bechmann schreibt: „Zunächst allerdings ist auf dieser Stufe der Ballast der Hemmungen, der Skrupel größer wie je zuvor. . . . Und wirklich, ein Jahr lang ließ sie ab von jedem betrachtenden Gebet.“<sup>2</sup> Irrig bezieht Bechmann den Einspruch der Beichtväter, daß Gott nur durch seine Gnade, nicht persönlich in der Seele anwesend sei, auf die Verzückung<sup>3</sup>; die Bedenken richteten sich gegen die konstante intellektuelle Christusvision. Deswegen soll sie ihr auch widerstreben, ja zum Schutz das Kreuz schlagen, da es sich nur um teuflisches Blendwerk handle, und noch in der „Seelenburg“ spürt man den Nachhall dieser inneren Kämpfe: „Wenn ein Maler noch so böse wäre, so soll man darum nicht unterlassen, seinem Bilde die gebührende Achtung zu erweisen, wenn er nämlich Christus, unser höchstes Gut, abbildet.“<sup>4</sup> Der Verlauf und die Begleiterscheinungen dieser Ekstase sind von Bechmann richtig beschrieben worden: das völlige Erstorbenessein gegenüber der Außenwelt, die Unempfindlichkeit gegen jeden Schmerz und die restlose Konzentration auf das Übersinnliche. Die Seele verliert ihr Eigensein, zergeht, um besser in Gott eindringen zu können, wie Wolken dünste von der Sonne aufgesogen werden. In einem Augenblick eint sich der Geist, der obere Seelenteil, mit Gott, so daß aus zwei verschiedenen Dingen ein Ding wird<sup>5</sup>, so daß der menschliche Wille im Göttlichen eine unbegrenzte Freiheit und Ausdehnung gewinnt wie ein Fluß, der nach seiner Mündung ins Meer dessen Bewegung annimmt<sup>6</sup>. Diese höchste Vereinigung aller drei Seelenkräfte dauert nur verhältnismäßig kurze Zeit; dann lösen sich Gedächtnis und Verstand aus dieser Umklammerung, sind aber immer noch wie unsinnig und betört<sup>7</sup>. In der Auffassung des ekstatischen

1) Im Beginn ihrer Krankheit, also ungefähr im Jahre 1537, gewinnt sie ihren Vater für das fromme Leben, in 5—6 Jahren macht er große Fortschritte, während bei ihr die Welt immer mehr die Oberhand bekam. Bald darauf stirbt er. Da Teresa nach seinem Tode sofort wieder mit dem inneren Gebet beginnt, stützen sich die chronologischen Angaben in cap. 7 und 19 gegenseitig.

2) Bechmann, S. 78.      3) S. 79.

4) „Seelenburg“, VI, 9.      5) vita, cap. 18.

6) Vgl. die schönen Ausführungen der Madame Guyon: „Zwölf geistliche Gespräche“, übers. von N. Hoffmann, 1911, S. 171.

7) vita, cap. 40.



Erlebnisses selbst glaube ich von Bechmann abweichen zu müssen, weil jener Moment der Einigung nicht in „eisiger, erhabener Einsamkeit“<sup>1</sup> stattfindet, weil wir dabei mit nichten an „das heilige Nichts“<sup>2</sup> denken dürfen. Dem widerspricht schon die hohe Wertschätzung, deren sich das Hohelied bei Teresa erfreut. Ihm dankt sie ja die intuitive Erkenntnis, daß sie trotz aller Anfeindungen, trotz innerer Nöte und Zweifel auf dem rechten Wege sei. Sie kann auch im Anschluß an einige allegorisch ausgelegte Verse dieses Lieblingsbuches aller christlichen Mystik eine Übersicht über die Entfaltung ihres Gebetslebens geben<sup>3</sup>. Auf das Gebet der Verzückerung weist der Vers: „Der König hat mich in den Weinkeller geführt und die Liebe in mir geordnet.“ Legt schon dieses ausgiebige Benutzen des Hohenliedes den Gedanken nahe, daß Teresa der Brautmystik nicht so ferne gestanden haben kann, wie Bechmann annimmt, so wird das noch mehr der Fall, wenn wir bedenken, daß Teresa in der „Seelenburg“ die Verzückerung eine „Vermählung“ nennt<sup>4</sup>, und daß sie sich des üblichen Bildes aller Brautmystiker bedient, indem sie in der Seele eine Braut sieht, die als ein armes Bauer-mädchen mit Gott, ihrem Geliebten, hochzeitet<sup>5</sup>. Liest man endlich den „Geistlichen Gesang“ des Johann vom Kreuz, der im ganzen Aufbau eine gewisse Ähnlichkeit mit den „Gedanken von der Liebe Gottes“ verrät und in Übereinstimmung mit Teresas „Seelenburg“ die Verzückerung mit einer „Vermählung“ vergleicht<sup>6</sup>, so erkennt man, daß der Unterschied zwischen diesen beiden so engverwandten Mystikern nur darin besteht, daß Teresa in dem fraglichen Punkte

1) Bechmann, S. 81.

2) S. 81.

3) In dem Traktat: „Gedanken von der Liebe Gottes“. Mit den Bezeichnungen: süße Liebe (Kap. 4), standhafte Liebe (Kap. 5), starke Liebe (Kap. 6), Gipfel der Liebe (Kap. 7) deutet sie selbst die allmähliche Steigerung von Gebetsstaffel I—IV und von der Verzückerung zur Liebestat an. Zöcklers Meinung, Teresa lege die angeführten Verse so aus, „daß sie dieselben auf ihre höchste Stufe des Gebetslebens, auf die Vermählung der entzückten Seele mit dem dreieinigen Gott (die 7. Wohnung der „Seelenburg“) bezieht“ (S. 296), halten wir deshalb für irrig. Damit fällt auch Zöcklers chronologischer Ansatz: 1577/78 (S. 296).

4) „Seelenburg“, VI, 4.

5) „Gedanken von der Liebe Gottes“, Kap. 3.

6) „Geistlicher Gesang“, zu Strophe 22. Die weitgehende Übereinstimmung zwischen Teresa und Johann macht gerade diese Stelle deutlich, vgl. S. 449.



ihrer Natur gemäß eine größere Zurückhaltung übt als ihr selbst vor Bedenklichkeiten im Ausdruck und Bild nicht zurückschrecken-der geistlicher Freund. Das ekstatische Erlebnis der Verzückerung ist für Teresa also nicht ein „heiliges Nichts“, kein „eisiger“ Moment, sondern ein von größter innerer Wonne erfüllter, wo die Seele in Gott ruhend ihren künftigen Zustand auf Augenblicke vorweg nimmt. Man kann mit Bechmann auch nicht sagen: „vollkommen bildlos ist dieser Zustand“<sup>1</sup>; denn schon nach wenigen Minuten stellen sich Visionen ein, die der Seele himmlische Nahrung geben. Man lese nur, um ein Beispiel anzuführen, den Verlauf einer Ekstase, die Teresa wahrscheinlich Pfingsten 1559 erlebte, und die durch die Vision der Taube gekrönt wurde<sup>2</sup>.

Aus der „Seelenburg“ lernen wir zwei weitere ekstatische Gnaden kennen: das „verstandesmäßige Gesicht“ und den „Jubel“, deren Gewinn in die Zeit von 1555—1560 fällt, d. h. zwischen die Verzückerung und die „große Pein“. Das „verstandesmäßige Gesicht“<sup>3</sup> ist von der intellektuellen wie von der imaginativen Vision zu unterscheiden, insofern die Seele hier eben nichts sieht, sondern ihr nur eine geheime Erkenntnis aufblitzt — Unterschiede, die sich schwer in Worte fassen lassen, zumal Teresa an dieser Stelle selbst sehr kurz ist. Sie gewinnt ein plötzliches Verständnis für irgendeine göttliche Wahrheit, wie Gott z. B. alles in sich beschließt, wie er als Dreieiniger zu denken ist usw., für eine Wahrheit, die ihr vorher trotz alles Grübelns verborgen war, oder an die sie bislang überhaupt noch nicht gedacht hatte. Es handelt sich also um eine in der Ekstase gewonnene intuitive Erkenntnis, die an Klarheit sich mit jeder logisch-wissenschaftlichen messen kann. Johann vom Kreuz hat im „Aufstieg zum Berge Karmel“ diesen Zustand deutlicher beschrieben als Teresa:

„Diese Erkenntnisse betreffen geradezu Gott selber. Man wird in erhabenster Weise irgendeine seiner Eigenschaften gewahr, bald seiner Allmacht, bald seiner Stärke, bald seiner Güte und Lieblichkeit, und so oft man solches wahrnimmt, prägt es sich der Seele ein. . . . Diese erhabenen, liebeseligen Erkenntnisse kann nur jene Seele haben, die zur Einigung mit Gott gelangt, denn sie sind die Einigung selbst“<sup>4</sup>.

1) Bechmann, S. 81.    2) vita, cap. 38.    3) „Seelenburg“, VI, 10.

4) „Aufstieg zum Berge Karmel“, II, 26. Vgl. auch die Erklärung der Worte: „ihr Feuerlampen“ in Strophe 3 der „Lebendigen Liebesflamme“. Unter den „Lampen“ versteht Johann die erhabenen Erkenntnisse.



Verbunden mit einem wunderbaren Gebet erfährt die Seele zuweilen die Gnade des „Jubels“ und inneren Frohlockens. Teresa sieht hierin die höchste Vereinigung der Seelenkräfte und unterscheidet diesen Zustand von der Verzückung dadurch, daß jene nicht entschlafen sind, sondern die Freiheit besitzen, diese Freude zu genießen. Ein innerer Friede erfüllt die Seele, gewaltig ist der Antrieb zum Preise Gottes: „Es ist der Seele zumute wie einem, der viel getrunken hat, doch nicht so viel, daß er von Sinnen wäre“<sup>1</sup>. Sie kann nicht schweigen; es geht ihr wie Franz von Assisi, der als Herold Gottes auf offenem Felde mit lauter Stimme rief, oder wie Petrus von Alcantara, den die Leute ob dieser törichten Trunkenheit für verrückt erklärten<sup>2</sup>.

Teresa unterscheidet beide Erlebnisse von der Verzückung. Denn im „verstandesmäßigen Gesicht“ wie im „Jubel“ herrscht eine durch nichts getrübt freudige Stimmung, während der Zustand der Verzückung durch eine Mischung von Freude und Leid charakterisiert ist. Tritt hier eine völlige Ausschaltung des Bewußtseins ein, so ist dort gerade das Gegenteil der Fall — sicher beim Jubel, vielleicht auch (wenigstens zum Teil) beim „verstandesmäßigen Gesicht“ —, ohne daß beide Erlebnisse deswegen aufhörten Ekstasen zu sein. Ob sie Teresa höher wertet als die Verzückung, wage ich nicht zu entscheiden, zumal sie sich selbst nicht ausdrücklich darüber geäußert hat; daß sie zu den höchsten Gnaden gehören, ist zweifellos und wird auch durch einen Vergleich mit den hier deutlicheren Ausführungen Johanns vom Kreuz bestätigt.

Eine Steigerung über die Verzückung bedeutet jedenfalls die sogenannte „große Pein“, die Teresa in Kap. 20 ihrer Selbstbiographie und in Kap. VI, 11 der „Seelenburg“ beschreibt. Die Darstellungen von Zöckler<sup>3</sup> und Bechmann<sup>4</sup> vermischen sie mit der Verzückung, obwohl Teresa ausdrücklich versichert, sie sei „mehr als eine Verzückung“<sup>5</sup>, und trotz ihrer Bemerkung in der „Seelenburg“, die „große Pein“ werde der Seele durch eine Ver-

1) „Seelenburg“, VI, 6.

2) Vgl. für diese Stimmung Johann vom Kreuz: „Lebendige Liebesflamme“, III, 1 und „Geistlicher Gesang“, zu Strophe 39 (die Erklärung der Worte: „der Nachtigallen Freudensang“).

3) Zöckler, S. 85.

4) Bechmann, S. 80.

5) vita, cap. 20.



zückung genommen<sup>1</sup>. In Kap. 29 ihrer vita erzählt sie, daß der Herr sie seit drei Jahren auf einem anderen Wege führe, nachdem sie  $3\frac{1}{2}$  Jahre lang die konstante Christusvision gehabt habe. Ein Vergleich mit einigen anderen Stellen der Selbstbiographie macht es wahrscheinlich, daß sie mit dieser Andeutung die „große Pein“ meint:

„Das ist zu beachten, daß dies (die „große Pein“) mir jetzt zuletzt widerfahren ist nach all den Erscheinungen und Offenbarungen und nachdem mir der Herr im Gebet sehr große Ergötzlichkeiten und Tröstungen erteilt hat. Jetzt widerfährt mir zuweilen auch dergleichen, meistens aber empfinde ich diese Pein. . . Sie ist bald größer, bald kleiner“<sup>2</sup>.

Wiederholt betont Teresa in Kap. 20 der vita, daß dies der Stand sei, in dem Gott ihre Seele jetzt erhalte, in Kap. 11 sagt sie, daß Gott sie durch innere Tröstungen geführt habe, damit sie „etliche Beschwerlichkeiten“ ertragen könne, die ihr der Herr jetzt sende, und in Kap. 29 weist sie darauf hin, daß die „große Pein“ erst nach den Liebesantrieben und den großen Verzückungen gekommen sei. All diese Angaben stimmen mit einer Bemerkung in der „Seelenburg“ völlig überein: „Diese große Pein . . . pflegt zu kommen, wenn man schon in die siebente Wohnung eingehen will“<sup>3</sup>. Seit 1560 hatte Teresa also dieses ekstatische Erlebnis, dessen Eigenart man erkennt, wenn man es mit früheren Gnaden vergleicht. Als sie im Jahre 1563 ihr Leben beschrieb, erfuhr sie es häufig, und erst am Schluß ihres Daseins verlor es sich, um der „siebenten Wohnung“ Platz zu machen.

Die „große Pein“ hat eine gewisse Verwandtschaft mit den „Liebesantrieben“. Teresa selbst setzt beide in Beziehung zueinander<sup>4</sup>. Dort wie hier fühlt sich nämlich die Seele im innersten Grunde von einem glühenden Pfeile getroffen<sup>5</sup>, was ihr eine süße Pein bereitet, die sie gern leiden möchte, nur daß hier alles gesteigert ist. Hinsichtlich des Entstehens der „großen Pein“ ist bereits auf die Ähnlichkeit mit dem „Flug des Geistes“ hingewiesen. Beide Erlebnisse beginnen damit, daß die Seele von einem heftigen Verlangen erfüllt ist, sich hoch über alles erhebt und gleichsam in der Luft schwebt, zwischen Himmel und Erde. Nur ist bei der „großen Pein“ die Isolierung eine viel vollkommenere, jeder Zu-

1) „Seelenburg“, VI, 11.

2) vita, cap. 20.

3) „Seelenburg“, VI, 2.

4) vita, cap. 29.

5) „Seelenburg“, VI, 11.



sammenhang mit dem Irdischen ist zerrissen, weil es in Staub und Asche zerfällt. Wie in der Verzückerung sind hier alle Seelenkräfte sofort gebunden; im Unterschiede zu ihr fehlt hier jedes Gefühl der Wonne und Freude, man empfindet nur Pein<sup>1</sup>. Der Gegensatz zum „Jubel“ ist ein vollkommener, weil sich die Seele in der „großen Pein“ von Gott verlassen sieht, vom Himmel keinen Trost empfängt, von der Erde keinen will. In dieser Marter, die Teresa mit den Todesängsten vergleicht, fühlt sie sich wie der Apostel der Welt gekreuzigt und bezieht Psalm 102, 8 auf ihre Lage: „Ich wache und bin wie ein einsamer Vogel auf dem Dach“<sup>2</sup>. Dieser Zustand währt in der Regel 3—4 Stunden, zuweilen auch nur  $\frac{1}{4}$  Stunde, und macht sie für die nächsten zwei oder drei Tage zu jeder Arbeit untauglich, da sie an allen Gliedern wie zerschlagen ist. Die Begleiterscheinungen sind die bei einer Ekstase üblichen. Es ist ein Weg des Kreuzes, aber gerade deswegen will Teresa ihn gehen und nicht mit all' den bisher empfangenen Tröstungen vertauschen. Hatte sie in der Selbstbiographie diese Pein noch ganz allgemein als irdisches Fegfeuer hezeichnet, so gaben ihr die letzten inneren Erfahrungen des Alters auch hierfür einen Maßstab: „die große Pein“ ist das Fegfeuer für die, welche in die „siebente Wohnung“ eingehen wollen<sup>3</sup>.

Diese bedeutet den Schlußstein ihrer ekstatischen Erlebnisse, die völlige Einigung mit Gott. „Seliger Zustand, seliges Leben, glückliche Seele, die dahin gelangt“, jubelt Johann vom Kreuz in seinem „Geistlichen Gesang“<sup>4</sup>; ist hier doch jeder Wunsch erfüllt. Der

1) Aber auch dies Empfinden der Pein verursacht eine geheime Freude.

2) Zöckler, S. 85: „Es ist, als ob die Seele . . . , nachdem (!) sie lange wie ein einsamer Sperling auf dem Dache gesessen (Psalm 102, 8), auf einmal mit Riesenkraft in die Lüfte erhoben und auf Adlersfüßchen gen Himmel entführt würde; als ob der Leib keineswegs hinter ihr zurückbleibe, als ob vielmehr auch er an jenem erhabenen Fluge des Geistes Anteil nähme.“ — Zöckler hat zwei völlig verschiedene innere Erlebnisse, von denen Teresa in Kap. 20 der vita berichtet, zusammengeworfen und in ihrer zeitlichen Reihenfolge umgekehrt. Die Levitation des Körpers ist eine Begleiterscheinung der Verzückerung und wurde ihr nach Kap. 20 im Jahre 1563 nicht mehr zuteil; die „große Pein“ dagegen — Psalm 102, 8 — war der Zustand, in dem sie sich bei der Niederschrift ihrer vita befand. Die Levitation des Körpers stellte sich erst später wieder ein (1571 bis 1574).

3) „Seelenburg“, VI, 11.

4) „Geistlicher Gesang“, zu Strophe 28.



Geist der Seele ist jetzt ein Ding mit Gott und nicht von ihm zu unterscheiden. Wie Regen vom Himmel in einen Brunnen fällt, so daß man irdisches und himmlisches Wasser nicht mehr trennen kann, wie ein Bach sich mit dem Wasser des Meeres mischt, so hier Gott mit der Seele<sup>1</sup>. Daher stirbt hier der Seidenschmetterling voll höchster Wonne. Ein Dreifaches ist für die Charakteristik dieses Zustandes von Bedeutung. Zunächst das Überwinden des ständigen Schwankens zwischen mystischer Freude und Seelenacht. Möglich ist jetzt höchstens eine unbedeutende Intensitätsminderung<sup>2</sup>, weil der Mensch sich nicht dauernd in diesen letzten Höhen aufhalten kann; aber die Seele ruht still wie der höchste Himmel. Sehr richtig und schön sind die von Höffding bestrittenen Ausführungen von Delacroix: „Wir sehen die hl. Teresa die siebente Wohnung, diesen letzten und definitiven Zustand, eine Synthese der vorhergehenden erreichen. Er ist ein Äquivalent für die Ekstase, indem er über die ganze Seele und das ganze Leben das ausbreitet, was die Ekstase in einem ewigen Augenblick gesammelt hatte, der sozusagen hoch über dem Leben gelebt wurde. Die siebente Wohnung ist die Apotheose des Lebens“<sup>3</sup>. Aus diesem dauernden Zustand erklärt sich die zweite charakteristische Eigenschaft der „siebenten Wohnung“: die Vereinigung von Tat und Beschaulichkeit. Während die übrigen Seelenkräfte oft Kampf und Streit haben, bisweilen Widerwärtigkeiten empfinden, ruht ihr Geist still im Zentrum, ohne seinen Frieden zu verlieren „Glaubt mir darum, Maria und Martha müssen beisammen sein, wenn man den Herrn beherbergen und stets bei sich haben will“<sup>4</sup>. Die Eigenart dieses Erlebnisses unterscheidet sich hier von der aller bisher besprochenen. Bei diesen war ja gerade die restlose Konzentration auf das Übersinnliche bedeutsam, die zu einer Ausschaltung aller seelischen Funktionen führte, weil nur die volle Abkehr vom Ich das Zustandekommen eines „ewigen Augenblicks“ ermöglichte. Hier dagegen genießt die Seele dauernd die Früchte eines „ewigen

1) „Seelenburg“, VII, 2.

2) Teresa deutet das durch ihr Bild von den heruntergelassenen Fensterläden an, die zwar die Helligkeit im Zimmer etwas mindern, ohne jedoch damit die in diesem befindlichen Gegenstände unkenntlich zu machen.

3) Bulletin de la Société Française de Philosophie, 26. Oktober 1905 („Le développement des états mystiques chez Sainte Tèreze“), bei Höffding, S. 76.

4) „Seelenburg“, VII, 4.



Augenblicks“, ohne sich dabei in ihrem sonstigen Leben stören zu lassen. Bedeutet das gegen früher einen Rückschritt, oder — wenn man die Ekstasen als den Gipfelpunkt ihrer inneren Entwicklung ansieht — trägt das Erlebnis der „siebenten Wohnung“ ekstatischen Charakter? Delacroix bejaht die letzte Frage und verneint die erste, Zöckler sieht ebenfalls in der „siebenten Wohnung“ „die höchste Stufe des Gebetslebens“<sup>1</sup>, Bechmann, der die „Seelenburg“ ignoriert, erwähnt in seinem Abschnitt über „das Gebet Teresas“ die „siebente Wohnung“ überhaupt mit keinem Wort und sieht in der Verzückerung den „Schlußstein ihres Gebetes“<sup>2</sup>. Höfding kommt in seinem Buch „Erlebnis und Deutung“ zu einem genau entgegengesetzten Resultat wie Delacroix, indem er in der „siebenten Wohnung“ einen „Abstieg“ zu erkennen glaubt<sup>3</sup>. Auf den ersten Blick scheint manches für Höfding zu sprechen. Die großen Verzückerungen und Liebesantriebe haben aufgehört, das Ergebnis einer Entwicklung, die wir schon seit der Gründung des St. Joseph-Klosters in Avila (25. August 1562) beobachten können, nämlich die Abnahme ihrer inneren Erlebnisse an Heftigkeit<sup>4</sup>. Aber Teresa empfindet das nicht als Rückschritt, in den sie sich mit Resignation ergeben müsse; sie empfindet es als eine Gnade: „Dies Aufhören der Verzückerungen, wovon ich rede, muß verstanden werden hinsichtlich der äußeren Zeichen und Wirkungen, daß man nämlich die Empfindlichkeit der Sinne und die natürliche Wärme verliere. ... Die Verzückerungen selber aber hören nicht auf, weil das Innerliche zunimmt.“<sup>5</sup> Sie steigern sich vielmehr, denn die Erscheinungen der „siebenten Wohnung“ können mit nichts verglichen werden<sup>6</sup>. Und wie wenig Teresa in ihr einen Abstieg sieht, zeigen ihre Aus-

1) Zöckler, S. 296.

2) Bechmann, S. 79.

3) Die Ekstasen hören „in ihren alten Tagen“ (S. 78) auf, „hier herrscht eine ruhige und versöhnte Alterstimmung“ (S. 79), „voll Friede und Resignation“ (S. 79), wobei sie „mit Wehmut an die Zeit der großen Erlebnisse denkt“ (S. 79).

4) Von den drei Graden der *siccitas*, die Teresa in cap. 30 ihrer *vita* beschreibt, erleidet sie den intensivsten, die Verbindung größter innerer und äußerer Schmerzen bei völliger Unfähigkeit zum Guten, im Jahre 1563 nicht mehr so häufig wie früher (*vita*, cap. 30; vgl. cap. 38). Aus *vita*, cap. 20 ergibt sich, daß ihr die stürmischen Verzückerungen, die sie in aller Öffentlichkeit überfielen und während derer ihr Körper emporschwebte, ebenfalls nicht mehr widerfuhr.

5) „Seelenburg“, VII, 3.

6) „Seelenburg“, VI, 9.



fürungen über das Verhältnis von „großer Pein“ und „siebenter Wohnung“:

„Recht und billig ist es, daß viel auch viel koste; und besonders, wenn die Seele dadurch soll gereinigt werden, um in die siebente Wohnung einzugehen, wie die, welche in den Himmel eingehen sollen, vorher in dem Fegefeuer gereinigt werden.“<sup>1</sup>

Johann vom Kreuz stimmt auch hier mit seiner geistlichen Mutter völlig überein. Er unterscheidet wie sie zwischen einer „geistigen Vermählung“ (Terasas VI. Wohnung) und einer „geistigen Ehe“ (Terasas VII. Wohnung), von denen letztere „ohne Vergleich vornehmer“ und „der höchste Stand ist, zu dem man in diesem gegenwärtigen Leben gelangen kann“<sup>2</sup>. Wie Teresa behauptet er den ekstatischen Charakter dieses Erlebnisses, obgleich sich die sonst üblichen Begleiterscheinungen hier nicht einstellen. Nachdem er im „Geistlichen Gesang“ von den heftigen Verzückungen gesprochen hat, bei denen der Leib ohne Gefühl bleibt, keinen Schmerz empfindet usw., fährt er fort:

„Diejenigen, welche die Vollkommenheit schon erreicht haben, empfangen alle Mitteilungen in Frieden und in süßer Liebe, und es hören jene Verzückungen auf, welche nur Mitteilungen waren, die zu diesen hier vorbereiten sollten.“<sup>3</sup>

Das ekstatische Element verschwindet also nicht, es wird nur zur Höhe der „siebenten Wohnung“ emporgehoben und dem Zustande des stillen Friedens angepaßt<sup>4</sup>.

Wir haben versucht, im Anschluß an Teresas Schriften ein Bild von ihrem ekstatischen Erleben zu zeichnen, indem wir es uns in seiner Mannigfaltigkeit und in seiner Entwicklung<sup>5</sup> vor Augen führten

1) „Seelenburg“, VI, 11.

2) „Geistlicher Gesang“, zu Strophe 22.

3) „Geistlicher Gesang“, zu Strophe 13.

4) Höffding hat sich vielleicht zu sehr von seiner Deutung der modernen Mystikerin Cécile beeinflussen lassen, er überschreibt ja auch Abschnitt 5 von cap. IV: „Céciles, ... siebente Wohnung“ (S. 105—113). Bei ihr wurden allerdings die Ekstasen immer seltener, bis sie schließlich ganz ausblieben. „Es ging Teresa, wie ich zu zeigen gesucht habe, ähnlich“ (S. 110). „Céciles Mystik ist also ... nur eine vorübergehende Phase in ihrem geistigen Leben gewesen. Vielleicht ist es bei allen Mystikern so“ (S. 111). „Der Entwicklungsgang Céciles ist kein fortschreitender, ebensowenig wie der Teresas“ (S. 112), nein, „eine Dämpfung“ (S. 112).

5) Über „Terese de Jesus in ihrer inneren Entwicklung“ überhaupt vgl. meinen Aufsatz in Theol. Blätter 1926, S. 283 ff.



Nach einem fast 20 Jahre währenden Schwanken zwischen Gott und Welt erfolgte plötzlich, wenn auch nicht ganz unvorbereitet<sup>1</sup>, im Jahre 1553 ein radikaler Bruch mit der Vergangenheit verbunden mit einer gewaltigen Steigerung des Innenlebens. Teresa hat ein deutliches Empfinden für das Neue, das jetzt anhebt: „Was jetzt folgt, ist ein anderes neues Buch, ein anderes neues Leben, sage ich. Das Leben, das ich bisher geführt habe, ist mein Leben, in dem Leben aber, das ich seitdem geführt . . ., hat Gott in mir gelebt“<sup>2</sup>. Die nächsten 10 Jahre sind charakterisiert durch leidenschaftliche Angriffe ob der Eigenart ihrer Frömmigkeit, durch heftige innere Zweifel, ob ein Gefäß göttlicher Gnade oder satanischen Truges, und durch sich förmlich überstürzende und stets sich steigernde visionär-ekstatische Erlebnisse. Sofort nach dem Durchbruch wird ihr, zunächst noch selten, das Gebet der Vereinigung zuteil, das visionäre Leben beginnt, die der Ekstase nahe kommenden Gnaden des „Geistesfluges“ und der „Liebesantriebe“ folgen. 1555 gerät sie zum erstenmal in den Zustand der Verzückung, von 1557—1560 hat sie die konstante Christusvision, die abgesehen von aller Bedeutung für ihre innere Entwicklung den Empfang hoher Gnaden erleichtert. Daraus erklärt sich zum Teil die erneute Steigerung des ekstatischen Erlebens: die heftigen Verzückungen, das „verstandesmäßige Gesicht“ und der „Jubel“. Mit 1560 beginnt eine neue Phase, in der die Ekstasen einen noch höheren Grad an Intensität gewinnen: die „große Pein“, vor der alles übrige zurücktritt. Erst im hohen Alter wurde ihr das Erlebnis der „siebenten Wohnung“ zuteil, das die im Jahre 1577 entstandene „Seelenburg“ schildert. Mit der Ekstase verbindet sich die Vision, die teils jener vorangeht und ihr Eintreten erleichtert bzw. ermöglicht, teils unmittelbar auf den höchsten ekstatischen Augenblick folgt, teils aber auch in diesem selbst eintritt, was vielleicht bei dem schwer verständlichen „verstandesmäßigen Gesicht“ der Fall ist, obwohl es sich hierbei eigentlich um keine Vision, sondern um eine intuitive Erkenntnis handelt, die geschaut wird.

1) Die Lektüre von Augustins *confessiones* (vita, cap. 9), das Gebet ohne das Konzentrationsmittel des Buches und das Gebet der Versammlung, das ein Bindeglied zwischen dem Gebet der Betrachtung und dem der Ruhe ist („Weg der Vollkommenheit“, cap. 28; „Seelenburg“, IV, 3); vgl. S. 436 Anm. 6.

2) vita, cap. 23.



Eine Wertung dieses visionär-ekstatischen Erlebens ist abhängig von der Beantwortung der Frage, ob es isoliert dasteht, oder ob es einen Einfluß auf die Gestaltung der mystischen Frömmigkeit ausgeübt hat. Leugnet man ihn, wie es z. B. Wilkens getan hat<sup>1</sup>, so sieht man sich genötigt, zwischen einer „Frömmigkeit“ und einer „plastischen Tätigkeit der Phantasie“<sup>2</sup> zu unterscheiden und das gesamte ekstatische Erleben als ein „phantastisches Element“<sup>3</sup>, von „krankhafter Einseitigkeit“<sup>4</sup> hervorgerufen und der „religiösen Phantasie“<sup>5</sup> angehörig zu charakterisieren. So lautet ein Endurteil über Teresas Innenleben bei Wilkens sehr bezeichnend folgendermaßen: „Es zeugt für die Kraft ihrer Frömmigkeit, daß das hineinspielende phantastische Element sie nicht gehemmt hat.“<sup>6</sup> Den Widerspruch Teresas gegen diesen Deutungsversuch glaubt Wilkens mit der Bemerkung abtun zu können, daß es auf einem „Irrtum“ beruhe, wenn unsere Mystikerin die Bedeutung des visionär-ekstatischen Elementes für ihre innere Entwicklung so hoch veranschlage, eine Verlegenheitsauskunft, die um so eigenartiger wirkt, weil Teresa als eine scharfe Beobachterin psychologischer Zustände bewundert wird. Gibt man aber in Übereinstimmung mit Teresa und Johann vom Kreuz<sup>7</sup> eine Gestaltung der „Frömmigkeit“ durch das visionär-ekstatische Erleben prinzipiell zu, so wäre es Aufgabe einer weiteren Untersuchung, Eigenart, Umfang und Grenzen dieser Gestaltung im einzelnen nachzuweisen. Das ist möglich, weil Teresa selbst hierfür bedeutsame Fingerzeige gibt<sup>8</sup>, weil ein Vergleich zwischen der Steigerung der Ekstasen und der Entwicklung des sittlichen Lebens Übereinstimmungen zeigt und weil sich der Durchbruch von der Kontemplation zur Tat im Schatten dieser Erlebnisse vollzog. Ohne dem Resultat einer derartigen Abhandlung, wie ich sie plane, vorgreifen zu wollen, kann darauf doch schon jetzt hingewiesen werden, daß

1) Wilkens, S. 143.

2) Wilkens, S. 136.

3) Wilkens, S. 137.

4) Wilkens, S. 180.

5) Zöckler, S. 90.

6) Wilkens, S. 137.

7) Johann vom Kreuz: „Aufstieg zum Berge Karmel“, II, 16; III, 12.

8) Vgl. z. B. das über die Wirkungen der Verzückung in vita, cap. 20 u. 21



bei einem günstigen Ausfall das visionär-ekstatische Erleben Teresas anders gewertet werden müßte, als es Wilkens tut. Vielleicht bewahrheiten sich auch hier die schönen Worte, die Plotin über die Bedeutung der Ekstase findet, die zwar ein Augenblick hoch über dem gewöhnlichen Leben ist, aber doch mit ihm in unlöslicher Verbindung steht und es in entscheidendem Sinne beeinflußt und gestaltet: „Dort ruht die Seele aus, entrückt den Übeln, geflüchtet hinauf zum Orte, der frei ist vom Bösen. . . . Dort ist das wahre Leben. Denn das Jetzt und das Dasein ohne Gott ist nur eine Spur von Leben, die jenes nachahmt, dort aber leben ist Erfüllung des Denkverstandes, in der Erfüllung erzeugt die Seele Götter in aller Ruhe durch die Berührung mit jenem, zeugt Schönheit, zeugt Gerechtigkeit, zeugt Tugend. Damit geht die Seele schwanger, die voll ist von Gott. . . . Wer es gesehen hat, weiß, was ich sage, daß die Seele ein anderes Leben erhält, wenn sie dann hinzutritt, ja wenn sie Fuß gefaßt hat und an ihm teil hat.“<sup>1</sup>

## Zum Aufkommen des Begriffs „Wesen des Christentums“

Von Heinrich Hoffmann, Bern

Der uns heute geläufige, ja für die theologische Arbeit grundlegende Begriff „Wesen des Christentums“ ist in früheren Zeiten nicht gebraucht worden. Seiner Entstehungsgeschichte nachgehen, bedeutet mehr, als Wortgeschichte treiben: Es fallen dabei Lichter auf grundlegende Wandlungen der Christentumsauffassung. Troeltsch hat ausgeführt, daß der Begriff der Geschichtsphilosophie des Idealismus entstamme<sup>2</sup>. Mulert ist der Frage, wo der Ausdruck erstmalig nachweisbar sei, nachgegangen und hat als älteste ihm bekannte Stelle Schleiermachers berühmte Neujahrspredigt von 1807 genannt<sup>3</sup>. Es unterliegt kaum einem Zweifel,

1) Plotin, Enneaden, VI, 9, 9.

2) Was heißt „Wesen des Christentums?“ In: Gesammelte Schriften, 2. Bd., 1913, S. 386 ff.

3) ZKG. NF. 8, 1926, S. 117: Wann kam der Ausdruck „Das Wesen des Christentums“ auf?