

Zur Spiritualität des Karmel

Ulrich Dobhan

In diesem Aufsatz geht es nicht um eine geschichtliche Darstellung des Karmelitenordens.¹ Vielmehr wird das spirituelle Profil des Karmel aus seiner historischen Entstehung und seiner allmählichen Gestaltwerdung heraus dargestellt und gezeigt, wie es in seinen beiden großen Heiligen eine besondere Ausprägung gefunden hat. Ein Samenkorn wurde vor mehr als 800 Jahren – historisch kaum greifbar – am Berg Karmel in die Erde gelegt und hat sich zu einem weit verzweigten geistlichen Baum entwickelt, von dessen Früchten viele Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche zehren.²

I. Die Ursprünge

Die Entstehung des Karmelitenordens hängt eng mit der Kreuzfahrerbewegung zusammen, die nicht nur ein militärisches Unternehmen, sondern auch eine religiöse Bewegung war, sowie mit dem Aufblühen des Einsiedlerlebens im 11. und 12. Jh. Während des 12. Jh. war das Lateinische Königreich von Jerusalem entstanden, das sich in seiner Glanzzeit über ganz Palästina ausdehnte. Das 1104 eroberte Akkon wurde der wichtigste Hafen des Landes. Der Sieg Saladins bei Hattin 1187 drängte den Einfluss des Christentums zwar bald wieder zurück, doch blieb der Berg Karmel bis zum Ende des Lateinischen Königreiches mit dem Fall Akkons 1291 im fränkischen Machtbereich.³ Dieses kurze Aufblühen des Christentums am Berg Karmel hat gereicht, um eine religiöse Gemeinschaft entstehen zu lassen, die ihren Namen von dort erhielt.

Eine erste Erwähnung von abendländischen Einsiedlern am Berg Karmel bietet Jacques de Vitry, 1216–1228 Bischof von Akkon, in seiner *Historia Orientalis*:

¹ Eine vollständige Geschichte des Karmelitenordens (O.Carm.) bietet J. Smet, *The Carmelites*. 4 Bde., Darien (Ill.) 1975–1985 (davon der 1. Bd. in dt. Übersetzung: *Die Karmeliten*. Freiburg 1981). E. Boaga, *Come pietre vive (...) per leggere la storia e la vita del Carmelo*. Roma 1993. Zur Geschichte des Teresianischen Karmel siehe O. Rodríguez, *A History of the Teresian Carmel. An abridgement of its origins and development 1562–1979* [Darlington 1979]; P. Ortega, *Historia del Carmelo Teresiano*. Burgos 1996; I. Moriones, *El Carmelo Teresiano y sus problemas de memoria histórica*. Vitoria 1997.

² Eine Darstellung der Gemeinschaften des Karmel im deutschen Sprachraum siehe bei G. Benker (Hg.), *Die Gemeinschaften des Karmel. Stehen vor Gott – Engagement für die Menschen*. Mainz 1994; eine Darstellung des Teresianischen Karmel in Deutschland siehe bei U. Dobhan/V. E. Schmitt (Hg.), *Teresa von Avila – 400. Todestag. Karmel in Deutschland. Information – Reflexion*. München 1981.

³ J. Smet, *Die Karmeliten*, 1–11.

Heilige Männer entsagten der Welt und wählten entsprechend ihren verschiedenartigen Neigungen und Wünschen sowie ihrem religiösen Eifer Orte zum Wohnen aus, die ihrer Absicht und Frömmigkeit zusagten. Einige von ihnen, vom Beispiel des Herrn besonders angezogen, wählten jene ersehnte Wildnis aus, die Quarantena genannt wird, wo unser Herr nach seiner Taufe vierzig Tage gefastet hatte (Mt 4), um dort als Einsiedler zu leben (...) Andere führten in Nachahmung des hl. Anachoreten, des Propheten Elija, am Berg Karmel ein Einsiedlerleben, besonders in jener Gegend, die oberhalb der Stadt Porphyria liegt, die heute Haifa genannt wird, in der Nähe der Quelle, die Eliasquelle heißt, nicht weit weg vom Kloster der hl. Jungfrau Margarete, wo sie in bienenkorbähnlichen, bescheidenen Zellen, gleichsam als Bienen des Herrn, wie Honig geistliche Süßigkeit bereiteten.⁴

Damit sind, soweit bis heute bekannt, Kreuzfahrer oder deren Begleiter gemeint, die sich im wadi 'ain essiah niederließen, einem Tal, das auf der Westseite des Karmel zum Meer hin offen ist und etwa 3 km südlich des Karmelkaps liegt.⁵

Für Menschen, die in Zurückgezogenheit leben wollten, bot sich der Berg Karmel geradezu an: schwieriger Zugang von allen Seiten, viele Schluchten, Täler und Grotten, dicht bewachsene raue Abhänge, weiter Ausblick auf das Mittelmeer, und wohl auch deshalb, weil mit diesem Berg schon von alters her das Andenken an den großen Propheten Elija verbunden war. Die neuen Einsiedler stießen auf eine dort ansässige lange Eremitentradition, die sich am Propheten Elija inspirierte, während sie aus dem Abendland kamen, wo im 11. und 12. Jh. diese Lebensform in voller Blüte stand.⁶ So trafen sich am Berg Karmel zwei unabhängig voneinander entstandene Eremitentraditionen. Ins Licht der Geschichte traten sie, als sie den damaligen Päpstlichen Legaten und Patriarchen von Jerusalem (1206–1214), Albertus von Vercelli, baten, ihre Lebensweise in Form einer *regula vitae* aufzuschreiben. Als Jahr der Regelgebung wird oft, ohne besonderen Grund, das Jahr 1209 angegeben. Der in der Regel mit »B« angesprochene »prior inter pares« wird im Allgemeinen als Brocardus gedeutet.⁷

II. Geistliche Ausprägung

Drei geistliche Schwerpunkte gaben der Eremitengemeinschaft am Berg Karmel bereits in der Entstehungszeit ihr in seinen Grundzügen noch bis heute gültiges geistliches Profil: die Regel, der Prophet Elija und Maria.

⁴ Jacques de Vitry, *Historia orientalis sive Hierosolymitana*. In: J. Bongars (Hg.), *Gesta Dei per Francos*. Hanoviae 1611, t. 1, 1047–1124.

⁵ C. Kopp, *Elias und Christentum auf dem Karmel*. Paderborn 1929. Siehe dazu auch E. Friedman, *The Latin Hermits of Mount Carmel*. Roma 1979.

⁶ *L'Eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*. Milano 1965.

⁷ Früher sah man darin Berthold von Kalabrien, so auch das neue LThK, Bd. 5, Stichwort Karmel (I), Sp. 1252.

1. Die Regel des Karmel

a. Die Entstehung der Regel

Albertus berücksichtigte beim Abfassen seines Textes die von den Eremiten geführte Lebensweise, denn er schreibt: »Wir sollen euch eine euren Vorhaben (propositum) entsprechende Lebensordnung geben.«⁸ Er hatte eine reiche Erfahrung als Ordensmann, Oberer, Bischof und Gesetzgeber, da er vor seiner Ernennung zum Patriarchen von Jerusalem die Konstitutionen der Chorherren von Mortara und Biella und die Regel der Humiliaten, eine der ersten Mendikantenströmungen, verfasst hatte.⁹ So finden wir trotz der eremitischen Lebensweise der Adressaten eindeutig gemeinschaftsbezogene Vorschriften für wichtige Vorgänge in den Lebensvollzügen wie die demokratische Wahl des Priors, Suche nach einem geeigneten Ort für Niederlassungen, Zuweisung der einzelnen Zellen, Wechsel von Niederlassungen, gemeinsame Mahlzeiten und Gebet, gemeinsame Beratung und gegenseitiges Sich-Korrigieren, gemeinsames Eigentum, Fasten und Abstinenz, nächtliches Stillschweigen.

In der von Albertus stammenden Urfassung können wir zudem feststellen, dass es sich bei den Eremiten am Berg Karmel vorwiegend um eine Gruppe von Laien handelt:

Wer lesen und somit auch Psalmen rezitieren kann, soll zu den einzelnen Tagzeiten die beten, die nach der Anweisung der heiligen Väter und der von der Kirche gutgeheißenen Gewohnheiten auf die einzelnen Tagzeiten verteilt wurden.¹⁰

Das geistliche Programm, das er ihnen vorschreibt, besteht aus einer an der Spiritualität der Wüstenväter orientierten geistlichen Waffenrüstung.¹¹ Durch die Annahme der Regel wird aus den Laieneinsiedlern eine Gemeinschaft, bei der jeder in seiner eigenen *cellula* (Häuschen, Klausen) lebt. Sie weist bereits Züge der damals gerade entstehenden Mendikanten auf wie Verbot persönlichen Eigentums, bescheidener gemeinschaftlicher Besitz. Die Intervention Gregors IX. 1229 unterstreicht dies deutlich.¹²

Die schon angedeuteten Kriegsverhältnisse zwangen die Karmeliten ab ca. 1238 allmählich in den Westen überzusiedeln, von wo sie einst als Kreuzfahrer und Einsiedler ausgegangen waren. Zunächst versuchten sie, wieder als Einsiedlergemeinschaften zu leben und gründeten ihre Niederlassungen außerhalb ihres Entstehungslandes in der Einsamkeit: Fortamia auf Zypern, Hulne und Aylesford in England, Les Ayalades bei Marseille; das erwies sich aber bald als unmöglich. Inzwischen war nämlich in Europa – bedingt durch die allmähliche Verstädterung – an

⁸ Prolog der Regel.

⁹ B. Edwards, Die Regel des hl. Albert – Die Regel des Karmel. Würzburg 1979, 9; V. Mosca, Alberto. Patriarca di Gerusalemme. Tempo – vita – opere. Roma 1996.

¹⁰ Kapitel 8; B. Edwards, Die Regel des hl. Albert, a.a.O., 71 f.

¹¹ Siehe Kapitel 14–16.

¹² Bulle Ex officii nostri vom 6.4.1229, in: E. Monsignano, (Hg.), Bullarium Carmelitanum. Roma 1715, 2 Bde., I, 4 f. Siehe dazu B. Edwards, a.a.O., 15–17.

die Stelle der Eremitenbewegung eine abgeänderte Form des Ordenslebens getreten, und zwar das Leben in radikaler Armut mit Wanderpredigt. Seine bedeutendsten Vertreter sind Franz von Assisi mit seinen Minderbrüdern und Dominikus mit den Predigerbrüdern und ihrem Apostolat unter den Katharern und Albigensern Südfrankreichs gemäß dem Motto: »Leben wie die Ketzer, aber lehren wie die Kirche.«¹³ Das neue Ordensideal war zwar weiterhin das Leben in brüderlicher Gemeinschaft, ähnlich dem der vom Berg Karmel kommenden Einsiedlergemeinschaft, aber nun bereichert durch das Apostolat und durch das Leben mitten unter den Menschen, d. h. in den sich bildenden Städten in kleinen, unauffälligen Häusern (*domus*), der »*vita apostolica*«.

Dieser veränderten Situation mussten sich auch die Karmeliten stellen, wenn sie in ihrer neuen alten Heimat über- und weiterleben wollten. Deshalb baten sie 1247 Papst Innozenz IV. um eine Modifizierung, die der veränderten Situation gerecht werden sollte. Die beiden vom Papst beauftragten Dominikaner Hugo von St. Cher und Wilhelm von Antarados fügten in die Regel Alberts entsprechende Absätze ein¹⁴, die aus den Karmeinsiedlern, zumindest von ihrer Lebensregel her¹⁵, Mendikanten machten.

b. Die spirituelle Eigenart der Regel¹⁶

Offensichtlich besaßen die vom Berg Karmel nach Europa zurückkehrenden Einsiedler schon so viel spirituelles Selbstbewusstsein, dass sie an ihrer *formula vitae* festhalten wollten und sich nicht den wegen ihres gemeinsamen geistlichen Ursprungs nahe stehenden Dominikanern angeschlossen.¹⁷ So konnte sich die Karmelregel damals als eigenständiger geistlicher Text behaupten und hat bis heute seine Gültigkeit.

¹³ H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*. Darmstadt 1977, 102.

¹⁴ Das 2. Kapitel wird um den Zusatz erweitert, Niederlassungen außer in Einöden auch anderswo haben zu dürfen. Das Verbot des Eigentums im 9. Kapitel wird gemildert. Neu ist im 13. Kapitel der Einschub, »weil ihr aber, wenn ihr unterwegs seid, öfters betteln müßt«, mit einer entsprechenden Erlaubnis zum Fleischessen, was ein klarer Hinweis auf das Mendikanten-Wanderleben ist. (S. dazu O. Stegink, *Karmelregel*. Almelo 1978, 6 f.)

¹⁵ Im Leben des Ordens war diese Umstellung noch nach Jahren nicht widerspruchslös angenommen worden, wie der Brief *Ignea Sagitta* des damaligen Generalpriors Nicolaus Gallus zeigt; siehe dazu A. Staring (Hg.), *Nicolai prioris generalis ordinis carmelitarum Ignea sagitta*. In: *Carmelus* 9 (1962) 237–307. In diesen Kontext des Ringens um Identität passt die Datierung des wunderbaren Eingreifens Marias, der *patrona* der Karmeliten seit dem Berg Karmel, in einer Vision des Ordensgeneral Simon Stock im Jahr 1251. Er war zwar 1251 nicht Ordensgeneral, gleichwohl stand er in der Frühzeit des Ordens in hohem Ansehen und galt als großer Verehrer Marias. Diese Daten fanden ihren Niederschlag in den ältesten Berichten, in denen sein Name vorkommt, in Katalogen aus der 2. Hälfte des 14. Jh. Siehe dazu unten bei Maria.

¹⁶ Siehe dazu K. Waaijman, *Der mystische Raum des Karmels. Eine Erklärung der Karmelregel*. Mainz 1997.

¹⁷ Dominikus griff auf die Augustinusregel zurück, Albertus war selbst Augustinerchorherr.

Wichtigste Charakteristikum ist ihr ausgeprägter Christozentrismus, der gleich zu Beginn im *in obsequio Jesu Christi vivere – in der Gefolgschaft Jesu Christi leben* deutlich wird.

Bei Paulus¹⁸ heißt *in obsequio Jesu Christi vivere* die Waffenrüstung Gottes anlegen, wie es im 14. Kapitel der Regel beschrieben ist. Die einzelnen Waffen sind: der Gürtel der Keuschheit, der Panzer der Gerechtigkeit, der Schild des Glaubens, der Helm des Heiles, das Schwert des Geistes (= das Wort Gottes) – alles Worte, die aus der Hl. Schrift stammen und von Albertus aus Cassian übernommen wurden.¹⁹

Darüber hinaus erhält das *in obsequio Jesu Christi vivere* durch den geschichtlichen Kontext der Feudal- und Kreuzfahrerzeit, in der Albertus seine Regel gegeben hat, noch eine besondere Bedeutung. Damals lebte praktisch das ganze Volk *in obsequio*, d. h. stand im Dienst eines Landesherrn, dem es sich durch Eid oder Treuwort verpflichtet hatte.

Obsequium bezeichnete im Mittelalter die Beziehung, die den Vasallen an seinen Herrn band (...) Darin eingeschlossen waren die verschiedensten Dienste und Verpflichtungen (...) Arbeiten, Ehrendienste, Verteidigung, Teilnahme an Zusammenkünften.

Aufseiten des Vasallen stehen die Verpflichtungen des *auxilium*, d. h. dem Herrn mit den eigenen Mannen und auf eigene Kosten zu Hilfe eilen, und des *consilium*, d. h. das Recht und die Verpflichtung, besonders vor großen Unternehmungen, an den Beratungen teilzunehmen. Der Herr gewährte dafür die *protectio*, d. h. die Überlassung von Grund und Boden, von dem der Vasall leben konnte.²⁰

Eine weitere Bedeutung erhielt das Obsequium im Hinblick auf das damalige *negotium Christi*, nämlich die Rückeroberung des Hl. Landes, das als *patrimonium Jesu Christi*, als seine *hereditas*, als sein Reich auf Erden galt. Wer sich dort niederließ, wurde besonderer Untertan Christi, des Herrn des Ortes; wer dort lebt, befindet sich schon *in obsequio Jesu Christi*, ist es aber noch mehr, sobald er sich durch ein Gelübde oder Versprechen zu diesem verpflichtet. Dahinter verbirgt sich eine Spiritualität, die gekennzeichnet ist *vom Verlangen dort zu leben, wo der Herr gelebt hat, und ihm in seinem irdischen Leben nahe zu sein*.

Bedenken wir, dass dies in einer Zeit allgemeiner Mobilmachung in der Kirche geschehen ist, dann erhält das von Paulus verwendete Bild vom geistlichen Kampf einen neuen Sinn. Dieses zeitgebundene Verständnis von *obsequium*, das die Päpste, vor allem Innozenz III., unablässig betonten, liegt auch der Regel Alberts zugrunde. So waren die Karmelinsiedler in zweifacher Hinsicht dem Dienst Jesu Christi verpflichtet: einmal, da sie im *patrimonium Jesu Christi* lebten, obwohl es hier eher kriegerisch und unruhig war, zum anderen, da sie sich ihm entsprechend ihrem *propositum* geweiht hatten.

¹⁸ 1 Thess 5,8; Eph 6,10–11.14.16–17; 2 Kor 6,4–7; 10,3–6.

¹⁹ C. Cicconetti, *La Regola del Carmelo. Origine, natura, significato*. Roma 1973, 405–410.443–447.

²⁰ A.a.O. 447 f.

Von daher erhalten alle anderen christologischen Andeutungen in der Regel ihren tiefen Sinn, vor allem der Kernsatz der Karmelregel in Kapitel 7: »Tag und Nacht im Gesetz des Herrn betrachten und im Gebete wachen.« Im Land des Herrn hat sein Gesetz Geltung. Dieses zu betrachten, also die *meditatio legis Domini*, ist die erste Aufgabe dessen, der dort lebt. Diese Verpflichtung, exemplarisch vorgelebt vom großen Vorbild der Eremiten am Berg Karmel, dem Propheten Elija²¹, und dem ihrer Patronin, der Jungfrau Maria²², wird zur typischen geistlichen Übung oder Haltung des Karmel, nämlich dem *Wandel in der Gegenwart Gottes*. So wird das Hl. Land, wo die treuen Diener des Herrn leben, Eigentum Christi.

In dieser christologischen Ausrichtung sind auch die Ermahnungen zu verstehen. Die treuen Diener des Herrn sind mannigfachen Anfechtungen und Gefahren ausgesetzt, sowohl vonseiten »des Teufels, der wie ein brüllender Löwe umhergeht«, als auch aufgrund der damaligen Kriegsgefahr.

Die Regel schließt in eschatologischer Sicht: Wenn der Herr wiederkommt, dann wird er denen vergelten, die ihm gehorcht haben.

Das *in obsequio Jesu Christi vivere* durchzieht die Regel der Karmeliten wie ein Leitmotiv. Seinen Ursprung hat es bei Paulus und wurde über Cassian von Albertus aufgenommen, aber bekommt aufgrund der zeitlichen und lokalen Umstände eine spezifische Ausdeutung, die auch nach der Übersiedlung in den Westen ihre Gültigkeit behielt.²³

Ein wichtiges Element der Karmelregel ist ihre rechtliche Struktur, die nicht auf dem Vater-Sohn-Verhältnis, sondern auf der *Gemeinschaft von Brüdern* gründet:

Von den Funktionen, die die Regel dem Prior überträgt, beabsichtigt keine einzige, »Autorität« auszuüben (und dem Prior gegenüber Gehorsam zu fordern), sondern sie alle beziehen sich auf die Treue aller zur Entscheidung für das Leben in Gemeinschaft (...) Die Regel kombiniert die Gehorsamsauffassung der Wüstenväter mit der des Augustinus: dem Leben in der Fußspur [Gefolgschaft] Jesu die Treue halten.²⁴

Das gilt auch für das Verhältnis der Brüder zum Prior, was die Schlussanweisung verdeutlicht: »Ihr übrigen Brüder, ehrt demütig euren Prior und denkt dabei nicht so sehr an seine Person als an Christus, der ihn über euch gesetzt hat« (Kapitel 16, Bitte). Wer also den Prior ablehnt, lehnt letztlich das Leben *in obsequio Jesu Christi* ab und damit Christus selbst, der das Fundament dieses Lebens in Gemeinschaft ist.

An dieser Stelle der Regel geht es nicht um Untertänigkeit der Person des Priors gegenüber, sondern weit grundlegender um die Treue zum Leben in Gemeinschaft in der Fußspur [Gefolgschaft] Jesu.²⁵

²¹ Sein Bekenntnis: »Gott lebt, und ich stehe vor seinem Angesicht« (1 Kön 17,1), wird zum Wahlspruch des Ordens. Mehr dazu siehe unten.

²² Die Einsiedler hatten Maria eine Kapelle geweiht. Mehr dazu siehe unten.

²³ C. Cicconetti, *La regola del Carmelo*, a.a.O., 457–474.

²⁴ O. Stegink, *Karmelregel*, a.a.O., 17 f.

²⁵ A.a.O., 41.

Als drittes Charakteristikum der Regel sei ihre kluge Ausgewogenheit genannt, die bei den einzelnen Anweisungen zutage tritt. So soll bei Tisch aus der Hl. Schrift vorgelesen werden, »wo dies leicht geschehen kann«; »jeder soll in seiner Zelle bleiben (...) wenn er nicht durch anderweitige Beschäftigung rechtmäßig in Anspruch genommen wird«; »das Notwendige soll jedem (...) je nach Alter und Bedürftigkeit zugeteilt werden«; alle sollen täglich der hl. Messe beiwohnen, »wo dies leicht geschehen kann«; die Fehler der Brüder sind »in schonender Liebe zurechtzuweisen«; Krankheit oder körperliche Schwäche oder ein anderer rechtmäßiger Grund können »vom Fasten entbinden. Not kennt ja kein Gebot«; »um den Gastgebern nicht lästig zu fallen, ist es erlaubt, Fleisch zu essen«; wenn einer mehr tun will als in der Regel festgesetzt ist, »gehe er mit Klugheit vor, denn sie lenkt und leitet alle Tugend«.

Das Gleichgewicht darf sogar als typisch für diese Eremiten-in-Gemeinschaft bezeichnet werden. Einerseits wollen sie ja ihrer Eremitenspiritualität Gestalt verleihen, in der es im Sinne der Wüsten-Eremiten um geistliches Erwachsensein und geistliche Wehrfähigkeit in der Auseinandersetzung mit den bösen Mächten im Menschen und außerhalb des Menschen geht. Andererseits wollen sie ihrem Gemeinschaftsleben Form und Gestalt geben: zusammen essen, beten, Beratung untereinander, gegenseitige Treue. Beide Pole – Person und Gemeinschaft – halten sich im Lebensmodell des Albertus die Waage.²⁶

Seine im zweiten Teil der Regel gegebenen Anweisungen und Ermahnungen, die geistliche Tiefe, Weitsicht und Menschenkenntnis erkennen lassen, stammen weitgehend aus Texten der Hl. Schrift. Dies erklärt, warum die Regel des Karmel 800 Jahre lang vielen Männern und Frauen als Inspiration dienen konnte und auch heute noch aktuell ist.

2. Der Prophet Elija

a. Der geschichtliche Zusammenhang

Elija wird zwar im ältesten Dokument des Ordens, der Regel, nicht erwähnt²⁷, doch hatte der große Prophet von Anfang an eine besondere Bedeutung im Leben der Einsiedler aus dem Westen. Aus dem oben zitierten Text von Jacques de Vitry geht hervor, dass »andere [Männer] in Nachahmung des hl. Anachoreten, des Propheten Elija, am Berg Karmel ein Einsiedlerleben führten ...« Für den Palästinapilger galt also der Berg Karmel als der Ort, »wo Elija weilte«. Im damaligen Verständnis gehörten Elija und der Berg Karmel zusammen. Sein Aufenthalt und sein Wirken wird im AT geschildert.²⁸ Die ältesten noch erhaltenen Konstitutionen, verfasst 1281 auf dem Generalkapitel zu London, bezeugen:

²⁶ A.a.O., 9.

²⁷ Die Bezeichnung Quelle des Elija in der Regel ist jüngerem Datums.

²⁸ 1 Kön 17 bis 2 Kön 2. Dieses Bewusstsein kommt auch bei manchen Kirchenvätern zum Ausdruck; siehe J. Smet, *Die Karmeliten*, a.a.O., 24.

So sagen wir (...) daß seit den Zeiten der Propheten Elija und Elisa (...) einige hl. Väter des Alten und des Neuen Bundes (...) bei der Eliasquelle ununterbrochen in Heiligkeit und Buße gelebt haben. Zur Zeit Innozenz' III. sammelte Albertus (...) ihre Nachfolger zu einer Gemeinschaft zusammen und gab ihnen eine Regel ...²⁹

Die Behauptung der mittelalterlichen Karmeliten, dass es eine ununterbrochene Verbindung des Ordens mit Elija gibt, wurde im Lauf der Jahrhunderte zu Recht immer wieder bekämpft. Jedoch hat seine Gestalt bis heute inspirierende Kraft, sodass er als *dux et pater Carmelitarum* – als *Führer und Vater der Karmeliten* gilt.

b. Das spirituelle Erbe

Das Bild der *ruhenden Glut* und des *flammenden Eifers* zeigt die geistliche Eigenart des Elija, wie sie für die Karmeliten typisch wurde.³⁰ Ausgehend vom Kernsatz der Regel »Jeder soll Tag und Nacht im Gesetz des Herrn betrachten und im Gebete wachen« gewinnt dieses Bild an Konturen: Die Flamme muss immer wieder zur Glut zurückkehren, will sie nicht erlöschen; sie muss sich immer wieder an Gott entzünden. Das ständige Betrachten im Gesetz des Herrn soll das Herz des Menschen bereiten und die Glut der Gottesliebe entfachen, damit der göttliche Funke zu gegebener Zeit überspringen kann. Aus dieser Gottverbundenheit heraus trat Elija auf und schleuderte Achab Gottes Strafankündigung entgegen. Die daraus entstandene kontemplativ-apostolische Grundstruktur ist für den Karmel bis heute bestimmend.

III. Maria

Der bis heute noch offizielle Titel des Karmelitenordens »Brüder und Schwestern Unserer Lieben Frau vom Berge Karmel« zeigt, dass der Karmel ein Marienorden ist.

a. Geschichte der Marienverehrung im Karmel³¹

Der historische Ursprung der Marienverehrung im Karmel ist zu suchen in der für die Jahre 1220/1229 am Berg Karmel bezeugten, Maria geweihten Kapelle, dem Oratorium der Ordensregel. Maria ist von Anfang an die *Patronin* der Einsiedler vom Berge Karmel. Die Karmeliten hat-

²⁹ Analecta OCarmC 15 (1950) 203–245 (208).

³⁰ Siehe dazu O. Merl, in: A. Deckert/O. Merl (Hg.), *Karmel. Gesetz und Geheimnis*. Köln 1959, 34–41.

³¹ Siehe dazu N. Geagea, *Maria, Madre e decoro del Carmelo. La pietà mariana dei Carmelitani durante i primi tre secoli della loro storia*. Roma 1988; ders., *La spiritualità mariana del Carmelo nel suo organico sviluppo*. Roma 1997; E. Boaga, *Con Maria sulle vie di Dio. Antologia della marianità carmelitana*. Roma 2000; ders., *La Signora del luogo. Maria nella storia e nella vita del Carmelo*. Roma 2001.

ten zu Maria, als ihrer patrona, ein ähnliches Verhältnis wie der Vasall zu seinem Lehensherrn. Die Karmeleinsiedler hatten sich gegenüber Maria zur Treue und Verehrung verpflichtet, um ihre Ehre, ihr Ansehen und ihren Kult zu vermehren, vor allem aber, um eine besondere innerliche Beziehung zu ihr herzustellen und zu pflegen. So war Maria für sie schon immer das Vorbild eines Menschen, der das Wort Gottes hört und befolgt (Lk 8,21), wie es dem Kernsatz ihrer Regel entsprach: »Tag und Nacht im Gesetz des Herrn betrachten und im Gebete wachen.«

Das Bemühen um die Anerkennung als marianischer Orden hat für die Karmeliten noch eine praktische Seite: Es geht um ihre Identität angesichts der Krise, in der sie durch die Vertreibung und die Übersiedlung in den Westen geraten waren. So ist es nicht verwunderlich, in verschiedenen Schriften aus der 2. Hälfte des 13. Jh. – Päpstliche Bullen, Akten der Generalkapitel, Konstitutionen – diesen Gedanken immer wiederzufinden³², wie zum Beispiel in den Akten des Generalkapitels von Montpellier 1287: »Wir flehen die Fürsprache der glorreichen Jungfrau Maria an, der Mutter Jesu; ihr zu Dienst und Ehre wurde unser Orden vom Berge Karmel gegründet.«³³

Gegenüber dem Titel Patronin tritt bei der Bezeichnung *Mutter*, der in Provinzkapitelakten von 1333 auftaucht, der rechtliche Aspekt zurück; so werden die Karmeliten zu »Kindern Marias«. Der Engländer Thomas Scrope prägte den Titel, der für den Orden bestimmend werden sollte: Maria, Mater Carmeli – Mutter des Karmel. Maria als Mutter, also mit ihrem Kind auf dem Arm, ist schließlich auch das Marienbild des Karmel schlechthin geworden. Auch das Thema der *Unbefleckten Empfängnis* erfreut sich großer Beliebtheit. Außer den bereits genannten Autoren seien John of Hisdin, Michele Aiguani und Francisco Martí erwähnt.³⁴

Im Lauf des 14. Jh. fand diese besondere Art von Marienverehrung ihren Ausdruck in einem eigenen Fest, dem *Feierlichen Gedächtnis der Allerseligsten Jungfrau Maria vom Berge Karmel*, bis heute in allen karmelitanischen Gemeinschaften das Hauptfest. Erwähnt wird es zum ersten Mal in einem Kalender aus dem Jahre 1386. Wahrscheinlich wurde es schon früher gefeiert, als 1374 ein Disput an der Universität Cambridge für die Karmeliten positiv verlief: Der besondere Titel »marianisch« war ihnen streitig gemacht worden. Ein weiterer Grund lag bereits 100 Jahre zurück: In dankbarer Erinnerung an die Schlussitzung des Konzils von Lyon am 17. Juli 1274, bei der es nicht zur Aufhebung des Karmelitenordens kam, feierte man es zunächst am 17. Juli, verlegte

³² Bulle Innozenz' IV. vom 13.1.1252 Ex parte dilectorum, in: *Analecta OCarmC* 2 (1911–1913) 128; Konstitutionen von 1294, in: a.a.O., 18 (1953) 129–185 (184).

³³ G. Wessels (Hg.), *Acta capitulorum generalium Ordinis Fratrum B. V. Mariae de Monte Carmelo*. Roma 1912–1934, 2 Bde., I,7. Ähnlich in einem Brief des Ordensgenerals Pierre de Millau an König Edward I. von England: »Maria zu Lob und Ruhm wurde dieser Orden in überseeischen Gebieten gegründet«, in: A. Staring (Hg.), *Medieval Carmelite Heritage*. Rome 1989, 33–43.

³⁴ Siehe dazu J. Smet, *Die Karmeliten*, a.a.O., 90–93.

es dann aber später auf den 16. Zur vollen Anerkennung des Ordens, ähnlich den Franziskanern und Dominikanern, kam es allerdings erst 1326 durch Johannes XXII. Der Inhalt des Festes waren Dank und Huldigung an die Patronin und Mutter, der die Karmeliten ihr Überleben und ihre endgültige Bestätigung als Orden zuschrieben.³⁵ Das Fest hatte also ursprünglich nichts mit dem Skapulier zu tun, das erst viel später auftaucht.

Noch ein weiterer Titel, der eine besondere Beziehung zu Maria ausdrückt, verdient hier Erwähnung. In den Legenden um die Entstehung des Ordens, die in der zwischen 1370 und 1390 entstandenen Schrift des katalanischen Karmeliten Felipe Ribot *Decem libri de institutione primorum monachorum*³⁶ erzählt werden, ist von den engen Beziehungen zwischen Maria aus Nazareth und den Einsiedlern am Berg Karmel die Rede, die sie als ihre *Schwester* betrachteten. Dazu erklärt Ribot: Maria, die jungfräulich gelebt hat, und die Karmeliten, die in der Nachfolge des unter Männern als Urtyp für das Ideal der Jungfräulichkeit geltenden Propheten Elija lebten, sind aufgrund dieser jungfräulichen Lebensweise Geschwister. Der Ordensitel lautet: »Brüder und Schwestern der Allerheiligsten Jungfrau Maria vom Berge Karmel«.³⁷

Eine besondere Ausrichtung erhielt die Marienfrömmigkeit des Karmel durch das auf eine Marienvision zurückgeführte braune *Skapulier*. Danach überreicht Maria dem Ordensgeneral Simon Stock im Jahre 1251 das Skapulier als Zeichen ihres besonderen Schutzes. Diese und andere Visionen sind nicht historisch belegbar³⁸, wohl aber die fromme Überzeugung, dass der Orden stets Marias Hilfe erfahren hat. Sie durchzieht die gesamte Ordensgeschichte. Tatsächlich hat sich der Orden durch die Skapulierfrömmigkeit weit ausbreiten und viele mächtige Persönlichkeiten als Freunde gewinnen können.³⁹

b. Der Spiritualität der Marienverehrung im Karmel

Maria, die Patronin, Mutter, Schwester der Karmeliten und die Mutter Gottes, welche die Karmeliten mit ihrem Gewand bekleidet: Das sind wichtige Aussagen des geschichtlichen Überblicks. Alle diese Titel drücken eine große Vertrautheit mit Maria aus. Maria ist also nicht die

³⁵ L. Saggi (Hg.) Santi del Carmelo. Biografie da vari dizionari. Roma 1972, 118–122.

³⁶ Daniel a Virgine (Hg.), Speculum Carmelitanum. Antwerpen 1680, 4 Bde., I, 7–114; G. Wessels (Hg.), Pars ascetica regulae Joannis 44. In: Analecta OcarmC 3 (1914–1916) 346–380. In Deutsch gibt es nur das erste Buch dieses Werkes: C. Lapauw (Hg.), Buch der Mönche, aus dem Lateinischen übertragen von Hermine Geßl OCD, München 1980.

³⁷ Daniel a Virgine (Hg.), Speculum Carmelitanum, a.a.O., I, 60 Nr. 268; vgl. L. Saggi, Santi del Carmelo, a.a.O., 123 f.

³⁸ Siehe dazu L. Saggi, La Bolla sabatina. Roma 1967.

³⁹ O. Merl, Die Skapulierbruderschaft in Deutschland und ihre Bedeutung für das religiöse Leben des Volkes. In: Terra Carmeli 1 (1951) 65–76; G. Benker (Hg.), Die Gemeinschaften des Karmel, a.a.O., 18 f. und 31 f.

weit entrückte, fast zur Göttin erhobene Übergestalt, sondern sie wird als eine von uns empfunden, als Schwester. An ihr wollten die Karmeliten ablesen, wie man sich Gott öffnen und in bleibender Verbindung mit ihm leben kann: mit Maria und wie Maria vor Gott stehen. Die Verehrung Marias soll helfen, den hier oft zitierten Kernsatz der Karmelregel »Tag und Nacht im Gesetz des Herrn betrachten und im Gebete wachen« befolgen zu können. Mitte einer solchen Frömmigkeit ist aber stets Christus der Herr und das Leben in Gemeinschaft mit ihm.

Fortsetzung und Ausprägung findet diese marianische Spiritualität bei den großen Heiligen des Karmel.⁴⁰

Teresa von Avila (1515–1582) gehört zu den Heiligen, die Zeit ihres Lebens von großer Liebe zum Menschen Jesus von Nazareth getragen wurde⁴¹; sie ließ sich nie von der Verehrung der Menschheit Jesu abbringen. Das für sie typische innere Beten ist, wie sie selbst sagt, nichts anderes als

ein Verweilen bei einem Freund, mit dem wir oft und gern allein zusammenkommen, um bei ihm zu sein, weil wir wissen, daß er uns liebt.

Dieser Freund ist niemand anderer als der Jesus der Evangelien. Wenn sie sich ihn in seiner Armseligkeit und Verlassenheit vorstellte, dann fasste sie wieder Mut, dann konnte sie trotz ihrer Zerstreutheit beim Beten Hoffnung haben, denn »ich sah, daß er, der große Gott, doch auch Mensch war, der sich nicht entsetzt über uns, sondern Verständnis für uns hat.«⁴² Maria ist für sie »die Mutter meines Freundes« und auch ihre Mutter, der sie sich anvertraut, nachdem sie mit zwölf Jahren ihre eigene

⁴⁰ Die drei großen Heiligen des Karmel, zu Kirchenlehrern ernannt, stehen als Beispiel für viele andere.

⁴¹ Das ist in ihrem Leben beeindruckend belegt: Die Art ihres Betens (4,8; 9,4; 10,1); »Ich konnte an Christus nur als Menschen denken« (9,6). Nach ihrem Abtriften vom Beten »kehrte ich immer wieder zu meiner Gewohnheit zurück, mich an diesem Herrn zu freuen« (22,4); »ich begann wieder von neuem, Liebe zur heiligsten Menschheit zu empfinden« (24,3). Bei ihren mystischen Erfahrungen: Er »war immer an meiner Seite« (27,2); Jesus »der Sohn Marias« (27,4); »Christus selbst« (28,7); »der lebendige Christus« (28,8). Der Mensch Christus, als »Freund« (22,10); »in Schwachheit und Leiden« (ebd.); »mit ihm kann ich umgehen wie mit einem Freund« (37,5); »mit ihm kann man alles ertragen« (22,6); »mit Unrecht und falschen Zeugnissen belastet« (31,22); »er lebte ständig in Prüfungen« (22,11); »auf diesem Weg, den Christus ging, müssen auch die gehen, die ihm nachfolgen« (11,5); »Diener der Liebe zu sein« ist »nichts anderes, glaube ich, als wenn wir uns entschließen, auf diesem Weg des inneren Betens dem nachzufolgen, der uns so sehr geliebt hat« (11,1). Deshalb drängt sie bereits die Anfänger, »sich mit dem Leben Christi zu beschäftigen« (11,9); sie nennt den »glücklichsten, der ihn wirklich liebt und ihn immer neben sich hat« (22,7). Er ist das »höchste aller Güter« (21,5); der »Mittler« zum Vater (22,11), »das Hilfsmittel, um zur höchsten Kontemplation zu gelangen« (22, Titel); »durch die Hände dieser heiligsten Menschheit gewährt uns der Vater alle Güter« (22,6,7); das Aufgeben der Menschheit Christi ist der Grund, »weshalb viele Seelen nicht besser vorankommen« (22,5); er ist »Beweis der Liebe«, die der Vater uns entgegenbringt (22,14); er ist wahrer und einzigartiger »Herr« im Gegensatz zu den Herren dieser Welt (37,6).

⁴² Zitat: Leben 8,5; 37,6.

verloren hat.⁴³ Der erste Partner ihres Innersten aber ist der Mensch Jesus Christus. Je mehr ihr der Mensch Jesus zum Freund wird, desto mehr Bedeutung hat für sie seine Mutter. So kommt sie durch ihren Freund Jesus zu Maria!

Johannes vom Kreuz (1542–1591), der das Leben des Menschen als einen Angleichungsprozess an den Geliebten sieht, spricht nicht viel über Maria. Sie ist für ihn der Mensch, »der in seiner Seele nie das Bild eines Geschöpfes eingepägt trug, noch je durch ein solches bewegt wurde, sondern die Bewegung ging stets vom Heiligen Geist aus«⁴⁴, d. h. Maria war offen für das Wirken Gottes in ihr, ohne ihm Widerstand entgegenzusetzen. Maria ist für Johannes der Mensch, an dem sich seine gesamte Lehre in exemplarischer Weise vollzogen hat.

Therese von Lisieux (1873–1897) hat sich in einer Zeit, da die Marienfrömmigkeit sonderbare Blüten getrieben hat, als treue Tochter ihrer geistlichen Eltern und als gelehrige Schülerin der marianischen Tradition des Karmel erwiesen, wenn sie schreibt:

Wie gern wäre ich Priester geworden, um über die Jungfrau Maria zu predigen (...) Zunächst hätte ich gezeigt, wie wenig das Leben der hl. Jungfrau bekannt ist. Man sollte von ihr keine unwahrscheinlichen Dinge sagen, Dinge, über die man nicht genau Bescheid weiß (...) Damit eine Predigt über die hl. Jungfrau fruchtet, muß sie ihr wirkliches Leben darstellen, so wie das Evangelium es durchblicken läßt, und nicht, wie man es sich ausdenkt. Man errät leicht, daß ihr wirkliches Leben in Nazareth und später nur ganz einfach verlaufen konnte. »Er war ihnen untertan«! (Lk 2,51). Wie einfach ist das! Man stellt die hl. Jungfrau als unnahbar dar. Man sollte jedoch zeigen, daß sie nachahmbar ist und die verborgenen Tugenden übte; man sollte sagen, daß sie – wie wir – aus dem Glauben lebte; man sollte dafür Beweise aus dem Evangelium bringen ...⁴⁵

Den Heiligen des Karmel kam es auf die wirkliche Maria an. Nicht mit einer fromm gezeichneten Idealgestalt wollten sie leben, auch nicht mit einer in Privatoffenbarungen geschauten, sondern mit Maria aus Nazareth, wie sie die Evangelien uns nahe bringen. Auch hierin ist der Christozentrismus der Karmelregel wiederzufinden, der in ihrem Kernsatz mündet: »Tag und Nacht im Gesetz des Herrn betrachten und im Gebet wachen«. Und: Je mehr sich jemand auf den Menschen Jesus einläßt, desto wichtiger wird für ihn seine Mutter. So bringt uns die Marienverehrung im Karmel einen bedeutsamen Grundsatz nahe: Dem Christsein fehlte etwas Wesentliches, wenn es ohne Maria gelebt würde, doch wäre es eine Entstellung, wenn Maria sein Hauptinhalt wäre.

⁴³ »Da ich zu begreifen begann, was ich verloren hatte, ging ich todtraurig zu einem Bild Unserer Lieben Frau und bat sie unter vielen Tränen, meine Mutter zu sein. Obwohl ich das in aller Schlichtheit tat, glaube ich doch, daß es mir geholfen hat, denn offensichtlich habe ich bei dieser Jungfrau Gehör gefunden, wann immer ich mich ihr anempfohlen habe, und schließlich hat sie mich an sich gezogen« (Leben 1,7).

⁴⁴ 3 Aufstieg 2,10.

⁴⁵ Therese Martin, Ich gehe ins Leben ein. Letzte Gespräche der Heiligen von Lisieux. Leutesdorf ⁵1998, 177 f. (21. August).

Zusammenfassung

Drei Grundzüge zeigen sich im hier *präsentierten spirituellen Profil des Karmel*:

- Die Regel mit ihrem Grundgedanken, in obsequio Jesu Christi vivere – in der Gefolgschaft Jesu Christi leben;
- Der Prophet *Elija*, veranschaulicht im Bild von der ruhenden Glut und dem flammenden Feuer und seinem Ausspruch *Gott lebt, vor dessen Angesicht ich stehe*.
- *Maria* – Patronin, Mutter, Schwester der Karmeliten, die sie mit ihrem Gewand bekleidet (Skapulier).

Der gemeinsame Nenner ist: Verinnerlichung des Lebens, Hinführung zu Gott, Gemeinschaft und Vereinigung des Menschen mit Gott. In Maria sahen die Karmeliten dieses Grundanliegen in seiner Idealform verkörpert; der Prophet Elija verwirklicht ihre besondere Form des Apostolats, das nicht um seiner selbst willen geschieht, sondern vom Leben in der Vereinigung mit Gott ausgeht; die Regel mit ihrem Kernsatz: »Tag und Nacht im Gesetz des Herrn betrachten und im Gebete wachen« gibt den Rahmen und eine Art Handlungsanweisung für eine Gemeinschaft, die ein solches Leben führen will. In den schon erwähnten *Libri decem de institutione primorum monachorum*, der »ältesten umfassenden Darstellung der Karmelspiritualität«⁴⁶, wird diese kontemplative Grundausrichtung der Spiritualität des Karmel mit Hilfe von Symbolen und Mythen ausgeschmückt. Durch Übersetzungen ins Englische, Französische und Spanische und seine Drucklegung im Jahre 1507 fand es im Orden große Verbreitung; auch Teresa von Avila ist davon inspiriert worden. Aus dem Wort des Propheten Elija »Gott lebt, und ich stehe vor seinem Angesicht« (1 Kön 17,1) bildete sich die »Übung des Wandels in der Gegenwart Gottes« als die für den Karmel typische Frömmigkeitsübung heraus.⁴⁷

IV. Der Teresianische Karmel

Heute existiert der am Berg Karmel entstandene Orden in zwei rechtlich voneinander unabhängigen Zweigen, dem sog. Stammorden: Orden der Brüder der Seligen Jungfrau Maria vom Berge Karmel (O.Carm.) und dem Teresianischen Karmel: Orden der Unbeschuheten Brüder der Seligen Jungfrau Maria vom Berge Karmel (OCD). Bei dem von Teresa von Avila durchgeführten Gründungswerk handelt es sich nicht einfach um

⁴⁶ So Elisabeth Hense in: G. Benker (Hg.), *Die Gemeinschaften des Karmel*, a.a.O., 74. Siehe dazu den ganzen Artikel (a.a.O., 74–81).

⁴⁷ Heute am deutlichsten und bekanntesten bei Bruder Lorenz von der Auferstehung. *Gesammelte Werke*. Deutsche Ausgabe von A. Sagardoy u. A. Karl [Wien ca. 1995].

eine Re-Formatio im Sinne einer Rückführung von Misständen in ihre frühere als Ideal betrachtete Form⁴⁸;

es ist vielmehr eine Neuschöpfung und eine Gründung, die die Heilige unter die größten Gestalten der Kirche und der Gegenreformation einreicht. Ihr Wirken als Reformatorin scheint nur ein zweitrangiger Aspekt ihres Werkes zu sein.⁴⁹

Sie hat zusammen mit Johannes vom Kreuz die Ordensspiritualität bereichert und entfaltet. Der Teresianische Karmel verehrt sie als »geistliche Mutter« und Johannes vom Kreuz als »geistlichen Vater«.

1. Teresa von Avila⁵⁰

Aus dem bisher Gesagten geht hervor, dass Teresa bei ihrem Eintritt ins Karmelitenkloster ihrer Heimatstadt am 2. Nov. 1535 – sie war knapp 20 1/2 Jahre alt – auf eine bereits Jahrhunderte alte geistliche Tradition traf, die sich vor allem an der schon erwähnten Schrift *Libri decem de institutione primorum monachorum* orientierte. In den ersten Jahren ihres Ordenslebens hat dieses Buch keinen besonderen Einfluss auf sie ausgeübt, wie folgendes Bekenntnis zeigt:

Obwohl ich in diesem ersten Jahr gute Bücher gelesen hatte (...) ⁵¹ wußte ich doch nicht, wie ich beim Beten vorgehen, noch wie ich mich sammeln sollte.⁵²

Das mag für die geistliche Situation ihres Klosters symptomatisch sein, das erst allmählich seine spirituelle Gestalt annahm, da es sich aus einer Art Beginenhaus entwickelte, – aber auch für Teresa selbst. Ihre spirituelle Eigenart baute zwar auf der traditionellen Spiritualität des Karmel, dem *Leben in der Gegenwart Gottes*, auf, bildete sich aber weiter und eigenständig aus. Im Folgenden möchte ich einige typischen Eigenschaften der Spiritualität Teresas darstellen.

Ein erstes Merkmal ihrer Spiritualität ist ihre *Verehrung Jesu Christi*, was am deutlichsten in ihrer Art zu beten hervortritt; es bestand darin, »daß ich mir, so gut ich konnte, Jesus Christus, unser Gut und unseren

⁴⁸ Zu der im Stammorden nach Teresa von Avila durchgeführten Reform von Tournaine siehe M. Plattig, *Gebet als Lebenshaltung. Die spirituelle Gestalt der Reform von Tournaine in der Oberdeutschen Karmelitenprovinz*. Rom 1995.

⁴⁹ O. Steggink, *La reforma del Carmelo español*. Roma 1965, 448 (2^a ed. [corregida y aumentada], Avila 1993, 313).

⁵⁰ *Schriften Teresas von Avila: Aloysius ab Immac. Conceptione* (Hg.), 6 Bde., München 1933–41 u. ff.; *Die Innere Burg*. Stuttgart 1966 u.ö.; *Weg der Vollkommenheit*. Leutesdorf 1992; *Klostergründungen*. Wien 1998; *Das Buch meines Lebens*. Freiburg 2001, *Biographien über Teresa: Efrén de la Madre de Dios/O. Steggink, Tiempo y vida de Santa Teresa*. Madrid ³1996 (BAC maior 52). Dt.: M. Auclair, *Das Leben der hl. Teresa von Avila*. Zürich 1953; G. Papasogli, *Teresa von Avila*. München 1958; E. Lorenz, *Eine Biographie mit Bildern von Helmuth Nils Loose*, Freiburg 1994; W. Herbstrith, *Teresa von Ávila. Lebensweg und Botschaft*. München 1993.

⁵¹ Ihr erstes Jahr im Kloster. Unter diesen Büchern könnte auch die *Institutio primorum monachorum* gewesen sein.

⁵² *Das Buch meines Lebens*, 4,7.

Herrn, in meinem Innern vergegenwärtigte«. ⁵³ Bei dieser Art des Betens wurde sie durch das Buch *Tercer Abecedario espiritual* bestärkt ⁵⁴, das sie mit dem damals die Frömmigkeit bestimmenden »Weg der Sammlung« bekannt machte; allerdings hatte sie sich schon lange vorher angewöhnt, vor dem Einschlafen

an den Abschnitt des Gebets Jesu im Ölgarten zu denken, noch bevor ich im Kloster war; (...) und so begann ich, inneres Beten zu halten, ohne zu wissen, was das war. ⁵⁵

Offensichtlich entsprach ihr das mehr als das sonst in Klöstern übliche »Verrichten von Gebeten«. ⁵⁶ In *Leben* 2,8 berichtete sie, dass es ihr leicht fiel Freundschaften mit den Menschen zu knüpfen. Das wies auf ihre Veranlagung zum *trato de amistad*, der Freundschaft mit Gott.

Entgegen damals herrschenden Meinungen ⁵⁷, wonach der spirituelle Mensch im erhabenen mystischen Stadium sich nicht mehr der Betrachtung der Menschheit Christi als etwas Geschaffenem widmen dürfe, hielt sie an der Verehrung des Menschen Jesu fest:

Is es möglich, mein Herr, daß ich auch nur eine Stunde lang den Gedanken haben konnte, daß du mir für ein größeres Gut hinderlich wärest? Woher sind mir denn alle Wohltaten gekommen, wenn nicht von dir? (...) Ich bin überzeugt, daß der Grund, weshalb viele Seelen nicht besser vorankommen und zu einer sehr großen Freiheit des Geistes gelangen, sobald sie so weit kommen, das Gebet der Gotteinung zu erfahren, genau dieser ist.

Ich meine, daß es zwei Gründe gibt, auf die ich meine Behauptung stützen kann (...) Der erste Grund ist, daß da ein geringer, versteckter und verborgener Mangel an Demut mitspielt, was man nicht merkt. Wer ist, nachdem er sich sein ganzes Leben lang mit allen nur erdenklichen Bußübungen und Gebeten und Verfolgungen abgeplagt hat, so überheblich und erbärmlich wie ich, daß er sich nicht sehr reich und bestens vergolten vorkommt, wenn ihm der Herr erlaubt, mit dem hl. Johannes unter dem

⁵³ A.a.O., siehe dazu auch *Leben* 22,4.

⁵⁴ Sein Autor war der bekannte Franziskaner Francisco de Osuna, *Tercera parte del libro llamado Abecedario espiritual* (Dritter Teil des Buches, genannt das geistliche ABC), 1527 erschienen, eine Art geistlicher Bestseller. Der Autor gehört zur Gruppierung der *recogidos* (Gesammelten), die im Gegensatz zu den *dejados* (Gelassenen) nicht mit der Inquisition in Konflikt gerieten. Im Kloster San José zu Ávila wird ein Exemplar aufbewahrt, das nach alter Überlieferung Teresa gehört haben soll.

⁵⁵ *Leben* 9,4. Teresa hat also das innere Beten schon vor dem Eintritt ins Kloster praktiziert. Vielleicht hat sie es sich nach ihrem ersten Besuch bei ihrem Onkel Pedro de Cepeda in Hortigosa, um 1532–33, angewöhnt.

⁵⁶ Z. B. in Bezug auf die Augustinerinnen in *Leben* 3,2.

⁵⁷ So hat Teresa bei Bernabé de Palma (*Via spiritus* III) in der Überschrift von Kapitel 4 lesen können: »Wie wir uns in diesem dritten Stadium in bezug auf das Denken zu verhalten haben und wie wir den Verstand stilllegen sollen«. Auch bei Bernardino de Laredo (*Subida del Monte Sión* III, Kapitel 13) konnte sie lesen, wie man »den Verstand über einem Abgrund von Gnaden stillhalten« soll. Vergleichbare Ratschläge, bewusst das diskursive Denken einzustellen, finden sich auch immer wieder bei heutigen Meditationslehrern, zumal bei solchen, die sich an fernöstlichen Meditationstechniken orientieren (Stichwort: Gegenständliche und ungegenständliche Meditation). Wie Johannes vom Kreuz glaubt Teresa, dass Gott selbst den Augenblick bestimmt, wo das diskursive Betrachten der von ihm geschenkten Kontemplation zu weichen hat; bei beiden bleibt auch in der tiefsten Kontemplation die Du-Beziehung zu Christus bestehen.

Kreuz zu stehen? (Joh 19,26) (...) Um nun zum zweiten Punkt zurückzukehren: Wir sind keine Engel, sondern haben einen Leib. Uns zu Engeln aufschwingen zu wollen, während wir noch hier auf Erden leben – und dazu noch so sehr der Erde verhaftet, wie ich es war –, ist Unsinn, vielmehr braucht das Denken im Normalfall etwas, was ihm Halt gibt.⁵⁸

Teresa kannte also die Lehren spiritueller Meister, kommt aber aufgrund ihre Erfahrung zu einer anderen Meinung. Dabei geht es nicht um ein abstraktes Problem der Theologie, sondern um die Bedeutung der menschlich-natürlichen Dimension, die oft zugunsten des Geistes gering geachtet wird und einem neuplatonischen Dualismus zum Opfer fällt.

Damit ist ein weiterer wichtiger Punkt ihrer Spiritualität genannt: die *Bedeutung des Menschen und der gesamten menschlichen Dimension*. »Wir sind keine Engel, sondern haben einen Leib« macht Teresas Position klar. In seinem Kern ist dieses radikale Ernstnehmen des Menschen und seiner Fähigkeiten eine Frucht ihrer intensiven Gotteserfahrung. Im Leben mit dem Gott Jesu Christi geht der Mensch nicht unter, er wird nicht überflüssig, sondern »muß tun, was in ihm ist«, d. h. was ihm möglich ist.⁵⁹ Deutlich und klar hat sie diese Meinung am Ende der *Inneren Burg*, in der sie den Weg des Menschen bis zu den erhabensten Gotteserfahrungen beschrieben hat, ausgesprochen:

Der Herr sieht nicht so sehr auf die Größe der Werke als vielmehr auf die Liebe, mit der sie getan werden. Tun wir, was wir können, so wird Seine Majestät es uns schenken, daß wir jeden Tag mehr vermögen. Laßt uns nicht gleich müde werden, sondern die kurze Zeit, die dieses Leben noch währt, dem Herrn das Opfer darbringen, das wir ihm bieten können.⁶⁰

Der Text besagt, wie wichtig der Beitrag des Menschen ist, denn Gott wird ihn dem hinzufügen, was Jesus vollbracht hat; ohne einen solchen tut Gott nichts. Nach Teresa wird der Mensch Mitarbeiter Gottes, und sein noch so kleiner Beitrag hat unschätzbaren Wert. Er muss keine großen Leistungen erbringen, sondern das tun, was in seinen Kräften steht – keine aufsehenerregenden Bußübungen oder Frömmigkeitswerke, wie sie zur Zeit Teresas üblich waren und gefordert wurden.⁶¹ Wichtig ist die Liebe! Damit ist jeder Mensch vor Gott gleich und nicht aufgrund seines Standes, seiner Sprache oder Rasse usw. privilegiert, »denn der Herr sieht nicht so sehr auf die Größe der Werke als vielmehr auf die Liebe, mit der sie getan werden«.

M. E. ist das der entscheidende und Teresa am besten charakterisierende Punkt: Ihr ganzes Leben und somit ihre geistliche Erfahrung stand unter dem Zeichen der *Freundschaft*. Darin bestand ihr Beten, ihr Leben; darin lag für sie der Sinn. Der oft zitierte Kernsatz der Karmelregel »Tag

⁵⁸ Leben 22,4–10.

⁵⁹ Siehe dazu Leben 31,18; Weg der Vollkommenheit [Escorial] 31,2; 65,5; [Valladolid] 8,1; 17,7; 37,3.

⁶⁰ 7. Wohnung 4,15.

⁶¹ Siehe dazu U. Dobhan, Die Christin Teresa. In: Edith Stein Jahrbuch 5 (1999) 151–164.

und Nacht im Gesetz des Herrn betrachten und im Gebete wachen« ist für sie das Leben in der Freundschaft mit Gott. Ihr Beten ist »nichts anderes 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«. ⁶² Beten ist also nicht ein punktuell Ereignis oder eine von vielen Beschäftigungen, sondern wird zu einer Art Habitus, ähnlich einer Freundschaft, die immer und nicht nur zu bestimmten Zeiten besteht. Damit löst Teresa meisterhaft den so oft beschworenen Gegensatz zwischen *actio* und *contemplatio*, und selbst die Rechtfertigung des »besseren Teils«, den Maria gegenüber Martha erwählt habe (Lk 10,42), läßt sie nicht gelten:

Glaubt mir, Martha und Maria müssen beisammen sein, um den Herrn beherbergen zu können und ihn immer bei sich behalten; sonst wird er schlecht bewirtet sein und ohne Speise bleiben. Wie hätte Maria, die immer zu seinen Füßen saß, ihm etwas zu essen gegeben, wenn die Schwester ihr nicht beigeprungen wäre...? ⁶³

Auf diese Weise führt sie aber auch die Aufteilung der Kirche in einen aktiven und kontemplativen Stand, wobei die »Kontemplativen« dann für die »Aktiven« zu beten hätten, weil diese dafür keine Zeit haben, ad absurdum. Wenn Beten eine Freundschaft ist, dann besteht es immer oder es ist kein Beten.

Von daher wird leicht einsichtig, was der Inhalt der Gebete sein soll: Nichts anderes als das, was die beiden in Freundschaft verbundenen Personen bewegt, nämlich die Anliegen des Menschen, aber auch die Anliegen Gottes. ⁶⁴ Und da »Gott will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen« (1 Tim 2,4), wird ein solches Beten universal und ist in seinem tiefsten Kern apostolisch. Damit erhält das traditionelle Verständnis von *contemplatio* als *vacare Deo* (frei sein für Gott) einen neuen Akzent: Es ist Apostolat! Das verdeutlicht Teresa einmal sehr schön mit dem Bild der Burg, das bei ihr eine doppelte Bedeutung hat: Einmal meint sie damit die Kirche mit den treuen Freunden des Burgherrn, das sind »die Befehlshaber dieser Burg, die Prediger und Theologen« ⁶⁵, zum anderen betrachtet sie jeden Menschen als eine Burg, als Innere Burg, wenn sie sagt: »Unsere Seele ist eine Burg«. ⁶⁶ Die Grundidee ist, dass das Beten des Einzelnen, seine Freundschaft mit Gott – er selbst mit Gott in seiner innersten Tiefe – im Dienst der Kir-

⁶² Leben 8,5.

⁶³ 7. Wohnung 4,13. Zum richtigen Verständnis dieser Perikope, die immer wieder erhalten muss, um dem »Geistlichen« gegenüber dem »Irdischen« einen Vorrang einzuräumen und somit zur Aufteilung des Lebens führt, siehe M. Neubrand, Der gute Teil – Maria und Marta (Lk 10,38-42). In: Christliche Innerlichkeit 32 (1997) 58–63.

⁶⁴ Ein schönes Beispiel für dieses Beten in ihrem Anliegen bringt Teresa in Leben 34,8. Ein Beichtvater hatte sie gebeten, ihn sehr Gott zu empfehlen. »Ich erinnere mich, daß ich ihm folgendes sagte (...): »Herr, du darfst mir diese Gunst nicht abschlagen; schau, er ist gut, dieser Mensch, um unser Freund zu sein«.

⁶⁵ Weg der Vollkommenheit 3,2.

⁶⁶ 1. Wohnung 1,1.

che, im Dienst an den Mitmenschen und der ganzen Welt steht und nicht Pflege persönlicher geistlicher Interessen ist. Auf diese Weise hat Teresa – bewusst oder unbewusst – das kontemplativ-apostolische Erbe des Karmel aufgenommen und weitergegeben. Dem Beten Teresas, der teresianischen Mystik, kann nicht vorgeworfen werden, dass sie vom Engagement für die Welt abhalte oder einem wie auch immer gearteten Dualismus verfallen sei.

2. Johannes vom Kreuz⁶⁷

Mit Johannes vom Kreuz ist im Allgemeinen die Vorstellung eines strengen, welt- und menschenscheuen Asketen verbunden, der vor allem unerbittliche Forderungen von Buße und Verzicht an die Menschen stelle. Aufgrund neuerer Studien, vor allem auch durch die Aufwertung seines literarischen Werkes⁶⁸, wird immer deutlicher, dass Johannes vom Kreuz ein sehr einfühlsamer Mensch und – im Gegensatz zu den meisten Theologen seiner Zeit – besonders den Frauen gegenüber ein verständnisvoller geistlicher Begleiter gewesen ist.⁶⁹ Seine persönlichsten Erfahrungen hat er in einer in seiner spanischen Muttersprache unübertroffenen Poesie zum Ausdruck gebracht⁷⁰, was bis heute von allen spanischsprachigen Dichtern anerkannt wird. Ich möchte im Folgenden drei wichtige Merkmale seiner Spiritualität darstellen.

Mit dem Bildwort von der *Dunklen Nacht* ist Johannes vom Kreuz am bekanntesten geworden, er wurde geradezu zum »Lehrer der dunklen Nacht«, nicht zu seinem Vorteil! Worin besteht die dunkle Nacht? Johannes macht das mit einem sehr schönen Vergleich deutlich:

Man soll wissen: Wenn sich ein Mensch entschlossen dem Dienste Gottes zuwendet, zieht ihn Gott für gewöhnlich allmählich im Geist auf und verwöhnt ihn, wie es eine liebevolle Mutter mit einem zarten Kind⁷¹ macht. Sie wärmt es an ihrer warmen Brust, zieht es mit köstlicher Milch und leichten, süßen Speisen auf, trägt es auf dem Arm

⁶⁷ Schriften des Johannes vom Kreuz: U. Dobhan/E. Hense/E. Peeters (Hg.), *Sämtliche Werke*, 5 Bde., Freiburg 1995–2000; *Biographien über Johannes vom Kreuz: Efrén de la Madre de Dios/O. Steggink, Tiempo y vida de San Juan de la Cruz*. Madrid 1997; dt.: *Crisógono de Jesús Sacramentado, Doctor mysticus. Leben des heiligen Johannes vom Kreuz*. München 1961; U. Dobhan/R. Körner, *Johannes vom Kreuz. Die Biographie*. Freiburg 1992; R. Körner, *Johannes vom Kreuz. Gestalt – Begegnung – Gebet*. Freiburg 1993.

⁶⁸ Siehe z. B. L. López Baralt, *Asedios a lo Indecible. San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante*. Madrid 1998.

⁶⁹ Siehe seine deutlichen Invektiven gegen ungeeignete geistliche Begleiter in *Flamme* 3,30–62 und seine Briefe.

⁷⁰ Das wird oft nicht genügend berücksichtigt, während seine Prosaschriften immer wieder zur Grundlage von Studien genommen werden, oft genug losgelöst von der Poesie. Das führt nicht selten zu falschen Beurteilungen, z. B. Dualismus, Leibverachtung, Weltferne.

⁷¹ Der Vergleich des Anfängers mit einem Kind findet sich bei Johannes vom Kreuz an mehreren Stellen: 2 Aufstieg 2,14; 2 Aufstieg 2,17, 3 Aufstieg 28,7; 1 Nacht 5,1; 6,3; 6,6; 12,6. Wichtig ist, dass es die *mütterliche* Hand Gottes ist, die den Menschen in die dunkle Nacht führt.

und verwöhnt es. In dem Maße aber, wie es größer wird, hört die Mutter nach und nach auf, es zu verwöhnen, verbirgt ihre zarte Liebe und bestreicht ihre süße Brust mit bitterem Aloesaft. Sie läßt es von ihren Armen herab und stellt es auf die eigenen Füße. Es soll die Eigenheiten eines Kindes verlieren und sich größeren, wesentlicheren Dingen hingeben. Die Gnade Gottes, diese liebevolle Mutter, tut das gleiche mit dem Menschen, wenn sie ihn durch neue Wärme und neues Feuer für den Dienst Gottes wiedergebirt. Sie läßt ihn in allen Dingen, die mit Gott zu tun haben, ohne jegliche eigene Anstrengung süße und köstliche geistliche Milch finden und großen Geschmack an geistlichen Übungen. Hier gibt ihm nämlich Gott die Brust seiner zarten Liebe, ganz so wie einem zarten Kind (1 Petr 2,2–3).⁷²

Gott führt also den Menschen in die dunkle Nacht, zu seinem Wohl, damit er lernt, von den Bindungen an seine egoistischen Wünsche frei zu werden. Diese nämlich sind so stark, dass sie Gott noch in ihren Dienst nehmen. Das Ziel der dunklen Nacht ist, den Menschen in die Freiheit zu führen. Und Johannes hat Recht damit! Bedenken wir nur, wie oft Gott für die zwar geistlich erscheinenden, aber doch egoistischen Ziele des Menschen missbraucht wird. Der Entzug des Trostes, den fromme Übungen und überhaupt das Hängen des Menschen an seinen Wünschen und Vorstellungen verursachen, ist also ein wichtiger Bestandteil der Dunklen Nacht.

Der Weg zu Gott, mit den Worten des Johannes die *gottgewirkte Einnung* des Menschen mit Gott, ist das Ziel des ganzen Lebens. Daraufhin ist der Mensch nicht nur unterwegs, sondern sein Leben ist schon jetzt Leben in der Gotteinnung. Johannes vom Kreuz denkt ähnlich wie Teresa von Avila: Bei ihr meint *Weg der Gotteinnung* das für sie typische *innere Beten*:

Jemand, der mit dem inneren Beten begonnen hat, soll es ja nicht mehr aufgeben, 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.⁷³

Der *Weg der Gotteinnung* bzw. das innere Beten sind die Heilmittel, die weiterhelfen und unverzichtbar sind, um zum Ziel seines Lebens zu gelangen. Johannes spricht besonders in seinem *Aufstieg auf den Berg Karmel* über die Gotteinnung. Sie besteht darin,

... daß aus zwei ein Wille geworden ist, nämlich der Wille Gottes, und dieser Wille Gottes ist auch des Menschen Wille.⁷⁴

Es ist nicht eine durch eigene Werke und Anstrengungen verdiente Einnung, sondern »eine Verähnlichung aus Liebe«, die viel tiefer geht als noch so viele und konsequente Bemühungen, denn sie ereignet sich im Wesenskern des Menschen und ist dann gegeben,

⁷² 1 Nacht 1,2–3.

⁷³ Leben 8,5.

⁷⁴ 1 Aufstieg 11,3 bzw. 11,6.

wenn Wollen und Empfinden von beiden, nämlich von Mensch und Gott, miteinander ganz übereinstimmen, so daß es in dem einen nichts mehr gibt, das dem anderen widerstrebt. Und so ist der Mensch Gott durch Liebe gleichgestaltet, wenn er das, was dem Wollen und Empfinden Gottes widerstrebt und nicht mit ihm übereinstimmt, gänzlich von sich entfernt hat.⁷⁵

Die Liebe ist der Grund, warum der Mensch alles, was Gott widerstrebt, zum Sterben bringen muss; sie ist die einzige Macht und Motivation, die den Menschen verändern kann.

Die Gotteinung bedeutet *Gott durch Teilhabe* zu sein! Und damit klar sei, dass das keinesfalls und nicht doch irgendwie Menschenwerk sei, schreibt Juan:

Die Vorbereitung für diese Gotteinung (...) ist nicht das Verstehen, Verschmecken, Fühlen oder Vorstellen Gottes oder irgendeiner anderen Sache durch den Menschen, sondern die lautere Liebe, und die ist vollkommene Entblößung und Ledigwerdung vom einen wie vom anderen, nur für Gott.⁷⁶

Dieses *nur für Gott – sólo por Dios* schließt alle anderen Motivationen aus, nicht als Frucht eines hart abgerungenen Verzichts nach Art des Rigorismus, sondern selbstlos, radikal, um des Anderen – Gottes – willen, wie es der Liebe, der *advertencia amorosa – der liebenden Achtsamkeit*, zu Eigen ist.⁷⁷ Dadurch wird Gottes Größe und Einmaligkeit herausgestellt, aber auch die Größe und Einmaligkeit des Menschen, denn nichts ist ausreichend für ihn als *nur Gott: Sólo Dios basta – Nur Gott genügt!* Nicht Aufsplitterung des Menschen in verschiedenerlei Strebungen, Neigungen, Fühlungen und Schmeckungen ist angesagt, sondern Integration von all dem, Nicht-Aufteilung und Einung durch die Liebe. Der Mensch wird durch Liebe zur integrierten Persönlichkeit!

Was berechtigt oder motiviert Johannes vom Kreuz wohl, an einen solchen Gott zu glauben, der den Menschen durch Teilhabe zu Gott machen will? Es ist der Mensch *Jesus von Nazareth* selbst, das *Wort Gottes* schlechthin, in dem dieser uns alles gesagt hat, sodass wir keine Offenbarungen, Visionen, Botschaften und dergleichen mehr brauchen: »Wenn ich dir doch schon alles in meinem *Wort*, das mein Sohn ist, gesagt habe und kein anderes mehr habe« lässt Johannes vom Kreuz Gottvater zu den Menschen sprechen,

was könnte ich dir dann jetzt noch antworten oder offenbaren, was mehr wäre als dieses? Richte deine Augen allein auf ihn, denn in ihm habe ich dir alles gesagt und offenbart, und du wirst in ihm noch viel mehr finden, als du erbittest und ersehnt.⁷⁸

⁷⁵ 2 Aufstieg 5,3.

⁷⁶ 2 Aufstieg 5,4 bzw. 5,7 bzw. 5,8.

⁷⁷ Darauf weist Johannes vom Kreuz immer wieder hin (2 Aufstieg 14,6; 15,5; 1 Nacht 10,4; Lebendige Liebesflamme B 3,33; 3,34; 3,35; 3,65; Merksatz 81; 87). Das zeigt seine realistische Einschätzung der Möglichkeiten des Menschen, denn darum kann sich jeder – so gut es ihm möglich ist – bemühen.

⁷⁸ 2 Aufstieg 22, 5–6

Johannes vom Kreuz führt diesen Gedanken noch weiter aus und bringt Beweise aus dem Alten und Neuen Testament. Dadurch wird klar: Jegliche Art von christlicher Frömmigkeit muss sich auf den Menschen Jesus von Nazareth gründen. Auch in diesem wichtigen Punkt ist er bei aller Unterschiedlichkeit in der Darstellung und Argumentation – und das heißt auch in seiner Erfahrung – der gleichen Meinung wie Teresa.

Zusammenfassung

Beiden Heiligen ist ein sehr persönliches Gottesbild gemeinsam: Teresa erlebt Gott als Freund und definiert von daher Beten als »trato de amistad etc., d. h. Verweilen bei einem Freund, weil wir wissen, daß er uns liebt«; Johannes sieht das Ziel des menschlichen Lebens in der »gottgewirkten Einigung«, zu welcher der Mensch durch die »advertencia amorosa – die liebende Achtsamkeit« beitragen kann. Beide meinen damit ein dem Menschen mögliches Verhalten oder Bemühen darum. Dieses muss der Mensch immer wieder einsetzen, ohne sich durch seine Sünden, Fehler, Inkonsequenzen abbringen zu lassen, auch nicht durch die Auffassung, viele religiöse Werke und Verpflichtungen vollbringen zu müssen, um sich Gottes Liebe zu verdienen. Voraussetzung dafür ist allerdings die Überzeugung, von Gott bedingungslos angenommen zu sein und sich diese Liebe nicht erst verdienen zu müssen.

V. Schlussgedanken

Kann man angesichts dieser vielfältigen Erfahrungen, Meinungen und Traditionen von einem geistlichen Profil des Karmel sprechen, von einer Idee, Struktur oder Tradition, die sich die Jahrhunderte durch gehalten hat und als typisch für den Karmel gelten darf?

Von jeher gab es das Verlangen, in möglichst dichter Nähe zum Menschen Jesus zu leben – zu Beginn sogar dort, wo er gelebt hat. Die Schule des großen Elija führte zum »Leben in der Gegenwart Gottes«. Von Maria, der Mutter Jesu, Patronin, Mutter und Schwester, lernen die Einsiedler am Berg Karmel, wie dieses Leben »in der Gefolgschaft Jesu« konkret ablaufen kann: Im liebenden Hinhören, Bewahren und Bedenken entstehen innere Nähe, Vertrautheit und Freundschaft. M. E. haben Teresa und Johannes vom Kreuz – bewusst oder unbewusst – dieses Erbe aufgenommen. »Die Freundschaft mit Gott« lebt und erfährt Teresa im Beten und das »Leben in gottgewirkter Einigung«, das zur »liebenden Achtsamkeit« des Johannes vom Kreuz leiten soll, können als Weiterführung und Vertiefung dieses Erbes gesehen werden. Das setzt den Glauben an einen liebenden Gott voraus, der von den beiden Heiligen des Karmel als Freund oder liebende Mutter erfahren wird, in einer Zeit und einem spirituellen Kontext, wo die Menschen Angst vor Gott hatten und ihnen das auch noch gepredigt wurde.

