

Hans-Joachim Tambour

„Beten ist wie sprechen mit einem Freund“ –

„Die innere Burg“ von Teresa von Ávila als spirituelles Handbuch für heute

I – Suche nach Spiritualität

„Ich will eine Vermisstenanzeige aufgeben“, so sagte der Mann auf der Polizeiwache. „Wer wird denn vermisst?“ fragte der Kommissar und bekam zur Antwort: „Ich. Meine Frau, die Kinder, mein Chef, meine Kollegen – da weiß ich, wo ich sie finde. Aber ich selbst. Ich habe mich irgendwann verloren. Keine Ahnung wann und wo. Ich weiß nicht, was ich mache, wo ich bin. Meine Frau sagt, ich bin pathetisch. Aber wenn man jemand so gut kannte, vermisst man ihn schon, oder?“¹

Den Anforderungen der Arbeits- oder Familienwelt ausgeliefert, und ihrer eigenen Mitte nicht bewusst, fühlen sich viele Menschen gedrängt, sich den an sie herangetragenen Ansprüchen und Erwartungen zu unterwerfen. Dabei kann es passieren, dass man den Kontakt zu sich selbst verliert. *Heidegger* spricht von der „*Verfallenheit an das Man*“, in der der Mensch sich fremd geworden ist, und er spricht vom Gewissen, das den Menschen zurückruft in seine „*Eigentlichkeit*“.² Mit der Erfahrung von Entfremdung wächst der Wunsch nach einem alternativen Leben, in dem das Einzigartige, Fremde und Andere geschützt und gefördert wird.

Das Ideal, achtsam zu leben, sensibel nicht nur für das eigene Selbst, sondern auch für die Einbindung des eigenen Lebens in personale, soziale, kosmische und spirituelle Zusammenhänge, gewinnt an Überzeugungskraft. *Hans-Joachim Höhn* spricht von „*religionsproduktiven Tendenzen der Postmoderne*“³; nach den Modernisierungs- und Emanzipationsschüben des 20. Jahrhunderts werde nun das Bedürfnis nach einer neuen Beheimatung und spirituellen Verortung virulent, um die Bedeutsamkeit des eigenen Lebens zurückzugewinnen. Religionsproduktive Tendenzen bedeuten nun aber gerade keine Restauration alter Strukturen und Traditionen – auch wenn fundamentalistische Strömungen um den Preis des Rigorismus und der Dialogverweigerung dem Pluralismus eine Eindeutigkeit entgegensetzen wollen. Neu an der Religiosität in der Postmoderne ist die Orientierung an der Erfahrung des Einzelnen und der Autonomie, sich frei für bestimmte Praktiken und Traditionen zu entscheiden. Anders als in traditionellen Gesellschaften muss die Tradition erst ihre Lebensdienlichkeit aufweisen, um akzeptiert zu werden.⁴

¹ Sendung vom 16. April 2010, KDD – Kriminaldauerdienst, Staffel 3, Quelle: ZDF, Volker Rollof.

² Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 15. Aufl. 1979, S. 268ff.

³ Hans-Joachim Höhn, *GegenMythen – Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart*, Freiburg i. Brsg., 1994, S. 19.

⁴ Ders., *Zerstreuungen – Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt*, Düsseldorf, 1998, S. 68.

Die neue Suche nach Religion geht dabei weitgehend an den Kirchen vorbei. Die von der katholischen Kirche in Auftrag gegebene Sinusstudie⁵ zeigt, dass vor allem die die Kirche bisher tragende Mittelschicht den Kontakt zur Kirche verliert. Die Schicht der aufgeklärten liberalen Mittelschicht, die sogenannten Postmaterialisten, sind nach Einschätzung dieser Studie zwar offen für spirituelle Themen, doch suchen sie Antworten eher in östlichen Religionen und religiösen Praktiken wie Yoga, Tai Chi oder Zen. Welche Gründe in diese Wahl auch immer mit hinein spielen und ob alles, was unter dem Stichwort „Spiritualität“ verhandelt wird, wirklich zu einem inneren Wachstum beiträgt, sei dahingestellt.⁶ Auf jeden Fall scheint es, man traue dem Christentum seine spirituelle Kompetenz nicht mehr zu. An diesem Punkt entscheidet sich damit das Schicksal des Christentums, zumindest in den westlichen Gesellschaften: eine Zukunft wird es nur haben, wenn es sich auf *Jesu Auftrag* besinnt, Menschen mit Gott in Beziehung zu bringen und eine neue Form von Gemeinschaft zu stiften. So mahnte schon vor längerer Zeit *Karl Rahner*, dass der Christ der Zukunft ein *Mystiker* sein müsse, sonst würde das Christentum nicht überleben. „Alle gesellschaftlichen Stützen des Religiösen sind in dieser säkularisierten und pluralistischen Gesellschaft immer mehr am Wegfallen, am Absterben. Wenn es trotzdem wirkliche, christliche Frömmigkeit geben soll, dann kann sie sich nicht lebendig und stark erhalten durch Hilfen von außen, auch nicht durch Hilfen kirchlicher Art, nicht einmal durch Hilfen – unmittelbar und für sich allein genommen – sakramentaler Art, sondern nur durch eine letzte unmittelbare Begegnung des Menschen mit Gott.“⁷

Die dringlichste Aufgabe christlicher Theologie ist es, mystische Erfahrungen zu ermöglichen und zu unterstützen. So gilt es die Sinnressourcen und die spirituelle Weisheit der 2000jährigen Überlieferung neu zu erschließen und suchenden Menschen zur Verfügung zu stellen. Große Schätze liegen brach in der christlichen Tradition: differenzierte theologische Reflexionen, vor allem aber der Erfahrungsschatz unzähliger *Mystiker und Mystikerinnen* warten nur darauf, gehoben zu werden.

II – Christliche Mystik

In der Mystik geht es nicht um ein Gefühl verschwommener Irrationalität, das sich vom nüchternen Realismus rationalen Denkens abhebt. Vielmehr ist Mystik experimentelle Theologie⁸, eine Theologie also, die durch eigene Erfahrungen eine Vertrautheit mit Gott gewinnt. Glaube entsteht dann in erster Linie nicht durch die Auseinandersetzung mit rationalen Konzepten, sondern durch eine existentielle Suche nach Gottes Wirklichkeit in der eigenen Lebensgeschichte. Dahinter steckt die Annahme, dass der Mensch schon längst von Gott berührt ist.⁹

⁵ Vgl. Medien-Dienstleistung GmbH, München (Hg.), Milieuhandbuch „Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus® 2005“, München / Heidelberg, 2005.

⁶ Monika Renz, Grenzerfahrung Gott – Spirituelle Erfahrung in Leid und Krankheit, Freiburg i Brsg., 2010, S. 25-29.

⁷ Paul Imhof / Hubert Biallowons (Hgg.), Karl Rahner im Gespräch II: 1978-1982, München, 1983, S. 34.

⁸ Johannes Gerson (+ 1429) definiert Mystik kurz und knapp als *cognitio dei experimentalis*: ein auf Erfahrung begründetes Wissen um Gott, vgl. Johannes Gerson, *De mystica theologia* (hg. v. A. Bombes), Lugnano, 1958, S. 38f.

⁹ Vgl. Mirjam Schambeck, *Mystagogisches Lernen – Zu einer Perspektive religiöser Bildung*, Würzburg, 2006, S. 284.

Das Grunddilemma jeder Mystik besteht darin, die Worte zu finden, die die persönliche Erfahrung adäquat beschreiben und zugleich fähig sind, sie anderen verständlich zu machen. Vor dieser Schwierigkeit steht man schon bei der Vermittlung rein immanenter Erfahrungen, verstärkt aber, wenn es sich dabei um Erfahrungen Gottes handelt, der nicht eine Wirklichkeit neben anderen, sondern der Möglichkeitsgrund allen Seins ist.¹⁰ Es braucht eine einzigartige Sprache für außergewöhnliches Erleben. Das ist der Grund, warum Mystiker wortschöpferisch sind und in ihrer Darstellung Poesie, Gleichnisse, Paradoxien oder Bildern bevorzugen.¹¹ *Hilde Domin* spricht von Lyrik als „*Nichtwort—ausgespannt zwischen Wort und Wort*“¹² – eine Beschreibung, die auch die Eigenart mystische Texte trifft. Berichte über mystische Erfahrungen zielen auf diesen Raum, der sich jenseits des Gewohnten auftut. Die Worte der Mystiker wollen eine Erfahrung schildern, die gerade die rationalen Kategorien und eingeschliffenen Denkmuster übersteigt. Dabei ist der Mystiker allerdings darauf angewiesen, Worte bzw. andere Zeichen zu verwenden, deren Bedeutung durch eine bestimmte Sprache und Kultur festgelegt ist.¹³ Eine unmittelbare, nicht durch Zeichen vermittelte Erfahrung ist demnach gar nicht möglich. *Ludwig Wittgenstein* widerlegt im *Privatsprachenargument* die Möglichkeit, ohne sprachliche Formen, kulturelle Prägungen und gemeinschaftlich geteilte Konzepte eigene Erfahrungen, wie etwa den Schmerz überhaupt machen zu können.¹⁴ Ein Widerfahrnis im Inneren muss gedeutet werden und erst in diesem Deutungsprozess entstehe die Erfahrung. Um die Widerfahrnisse im Inneren zu deuten, greifen Mystiker auf die Erklärungsmuster zurück, die ihnen zur Verfügung stehen und erweisen sich damit eingebunden in einen Strom der Tradition. In der Auseinandersetzung mit den Mystikern trifft man damit nicht nur auf ein persönliches Zeugnis eines Menschen, sondern zugleich auf ein Beispiel gelebter Spiritualität einer bestimmten Tradition. In der *Biographie* wird der Geist der Religion sichtbar.

Viele Mystiker haben nicht nur ihre Erfahrungen geschildert, sondern systematisch reflektiert, was Mystik überhaupt ist. Außerdem haben sie sich Gedanken gemacht, wie sie andere Menschen an ähnliche Erfahrungen heranführen könnten. Um die unterschiedlichen Diskurse klarer zu fassen, bietet es sich an, zwischen Mystik, Mystologie und Mystagogie zu unterscheiden.¹⁵

Mystagogie, so könnte man es sagen, ist eine Anleitung zur Mystik. Ziel geistlicher Übungen ist es, Menschen für die Begegnung mit dem „Ganz Anderen“ vorzubereiten. Auf diesem Weg müssen alle Hindernisse beseitigt, ungesunde Fixierungen überwunden und aller Ballast abgeworfen werden. Aber die Vorstellung, Gottes Nähe ließe sich erarbeiten, würde ihn zu einem Objekt degradieren. Mystische Erfahrung ist Begegnung zweier Freiheiten. Die

¹⁰ Vgl. Hans Kessler, *Evolution und Schöpfung in neuer Sicht*, Kevelaer, 2009, S. 125.

¹¹ Vgl. Klaus Bayer, *Religiöse Sprache*, Münster, 2004, S. 32.

¹² *Hilde Domin*, *Hier – Gedichte*, Frankfurt a. M., 1990, S.7.

¹³ Vgl. dazu ausführlicher die Auseinandersetzungen mit dem kulturell-sprachlichen Ansatz in: Hans-Joachim Tambour, *Theologischer Pragmatismus – Semiotische Überlegungen zu George A. Lindbecks kulturell-sprachlichem Ansatz*, Münster, 2003.

¹⁴ Vgl. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in: ders., *Werkausgabe Bd. 1*, 225-580, Frankfurt a. M., 10. Aufl., 1995, S. 356ff.

¹⁵ Vgl. Hans-Urs von Balthasar, *Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik*, in: ders., *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Einsiedeln, 1974, S. 298-324, S. 307; Irene Behn, *Spanische Mystik. Darstellung und Deutung*, Düsseldorf, 1957, S. 760ff.

Unverfügbarkeit des Anderen ist somit eine entscheidende Grenze, die keine asketische Übung zu überwinden vermag. Gerade diesen Punkt betont *Teresa von Ávila* immer wieder. Für eine intensivere Beschäftigung mit Teresa von Ávila zu diesem Thema lassen sich weitere Gründe nennen. Zum einen ist sie dank ihrer eigenen mystischen Erlebnisse dazu in besonderer Weise qualifiziert, Substantielles zum Thema beizutragen. Zum anderen aber hat sie diese Erfahrungen in zahlreichen Schriften reflektiert und den Prozess spirituellen Wachstums differenziert dargestellt. Dabei entwickelt sie Kriterien, die bei der Unterscheidung der Geister, also der Differenzierung zwischen lebensbehindernden und lebensförderlichen Phänomenen eine große Hilfe darstellen.

Teresa schreibt nicht ohne Voraussetzung. Sie ist, wie nicht anders zu erwarten, geprägt von Theologen ihrer Zeit, deren Ansichten sie entweder durch Lektüre oder durch persönliche Begegnung kennenlernte. Diese Autoren sind wiederum Teil des breiten Stroms christlicher Mystik. Die Quellen, die Teresas Werk direkt oder indirekt speisen, aufzudecken, wäre eine lohnende Aufgabe¹⁶, ist aber nicht Ziel dieses Artikels. Auch die Rekonstruktion ihrer Biographie wäre ein spannendes Unterfangen, das hier aber – bis auf eine kurze Charakterisierung der Gesellschaft ihrer Zeit – nicht geleistet werden kann.¹⁷ Vielmehr konzentriere ich mich auf das Modell spirituellen Lebens, das Teresa in ihrem Werk „*Castillo interior o las moradas*“ entwickelt hat. Motiviert von dem Wunsch, andere Menschen auf ihrem spirituellen Weg zu begleiten, entwickelte sie eine Mystagogie, die nicht nur auf eine große Wirkungsgeschichte in der Vergangenheit zurückschauen kann, sondern auch heute an Aktualität nichts eingebüßt hat.

III - Teresa von Ávila

In der patriarchalen Gesellschaft Spaniens im 16. Jahrhundert gab es für Teresa als Frau keine Möglichkeit, eine universitäre Ausbildung zu erlangen. Ihr Vater aber legte viel Wert auf die Bildung seiner Tochter. Bücher bestimmten ihr Leben. Schon als Kind las sie, Bücher waren lange Zeit ihre einzigen Ratgeber¹⁸, und nicht zuletzt schrieb sie selber Bücher.

Im Goldenen Zeitalter Spaniens blühte Spaniens Kultur auf. Doch gleichzeitig wurde ein bedeutsamer Teil des kulturellen Erbes vernichtet. Juden und Muslime standen vor der Alternative, das Land zu verlassen oder sich zum Christentum zu bekehren. Da man zudem der Aufrichtigkeit der Zwangsgetauften nicht traute, wurde die spanische Inquisition gegründet, deren Aufgabe es war, die sogenannten „Neuchristen“ zu kontrollieren und jeden Glaubensabfall zu sanktionieren. Auch Teresa hatte jüdische Wurzeln und war allein schon aufgrund ihrer Herkunft der Inquisition suspekt. Ihre Schriften über mystische Erfahrungen machten sie zudem verdächtig, den sogenannten „*Alumbrados*“ (= die Erleuchteten)

¹⁶ Vgl. die ausführliche Darstellung von Irene Behn, aaO.

¹⁷ Vgl. dazu Maria Antonia Sondermann, *Teresa von Ávila begegnen*, Augsburg, 2007; Jodi Bilinkoff, *Ávila de Santa Teresa*, Madrid, 1993.

¹⁸ In den ersten Jahren ihres Gebetslebens hatte für Teresa ein damals weitverbreitetes Buch von Francisco de Osuna über das innere Gebet elementare Bedeutung. Vgl. Francisco de Osuna, *ABC des kontemplativen Betens* (hg., ausgewählt und übersetzt von Erika Lorenz), Freiburg i. Brsg., 1994.

anzugehören, einer Bewegung des 16. Jahrhunderts in Spanien, die von der Kirche als häretisch eingestuft und streng verfolgt wurde.¹⁹

Zu Lebzeiten wurden Teresas Werke deswegen nicht veröffentlicht²⁰; es wäre zu gefährlich gewesen. Aber es kursierten so zahlreiche Abschriften ihrer Werke, so dass sie in der Öffentlichkeit zu einer bekannten, gefeierten aber vor allem auch umstrittenen Frau wurde. Ihre Manuskripte wurden zensiert oder auf den Index verbotener Bücher gesetzt und ihre Visionen teils als Teufelswerk verurteilt. Teresa musste sich sogar persönlich vor einem Inquisitionstribunal rechtfertigen. Das Misstrauen, das ihr entgegenschlug, lässt sich angesichts der späteren Ehrungen und Würdigungen Teresas kaum erahnen.

In vielen Einzelschriften, aber vor allem in vier Hauptwerken entfaltet Teresa ihre mystische Theologie. Das „Buch meines Lebens“²¹ (1562) zeichnet ihre innere geistliche Entwicklung nach, ähnlich den *Confessiones* des Augustinus. Wenige Jahre später schreibt sie das Buch „Weg der Vollkommenheit“²² (1566), indem sie ein Idealbild kontemplativen Lebens entwirft. Im „Buch der Gründungen“ (1576)²³ erzählt sie von ihren konkreten Erfahrungen bei den Neugründungen von Karmeliterklöstern und verdeutlicht dabei ihre Vorstellungen eines kontemplativen Lebens. „Die innere Burg“²⁴, innerhalb kürzester Zeit 1577 verfasst, ist ihr letztes und reifstes Werk, das bereits behandelte Themen aufgreift, vertieft und weiterführt. Diesem letzten Werk widmet sich der vorliegende Aufsatz. Er versucht, die innere Linie dieses Buches nachzuzeichnen.²⁵

IV – Die innere Burg oder die Wohnungen der Seele

Terasas Brüder suchten ihr Glück in der Ferne, in den gerade entdeckten Ländern Lateinamerikas. Mit gleicher Leidenschaft machte auch Teresa sich auf Entdeckungsreise –

¹⁹ Die Bewegung der *Alumbrados* wurzelte in den kirchlichen Reformbewegungen der Franziskaner. Auch kirchliche loyale Männer wie Francisco de Osuna oder Ignatius von Loyola wurden verdächtig und mussten sich gegenüber der Inquisition verteidigen. Vgl. J. Vincke, Art. Alumbrados, in Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 1, Sonderausgabe, Freiburg i. Brsg., 2. Aufl., 1986, S. 407.

²⁰ Die Erstveröffentlichung nach dem Tod Teresas im Jahre 1588 stammt von dem salamantinischen Professor Luis de Leon; vgl. Erika Lorenz, Die Töchter und die Bücher – zu Fray Luis de Leons Erstausgabe der Werke Teresas von Ávila, in: Christliche Innerlichkeit 17, 1982, Heft 2-4, S. 27-34.

²¹ Vgl. Teresa von Ávila, Libro de la Vida, in: Alberto Barrientos (Hg.), Santa Teresa de Jesus, Obras Completas, Madrid, 1984, S. 3-309; deutsche Übersetzung von Ulrich Dobhan und Elisabeth Peeters in: Teresa von Ávila – Das Buch meines Lebens, Freiburg i. Brsg., 3. Aufl., 2001.

²² Vgl. Teresa von Ávila, Camino de Perfección, in: S. 522-828; deutsche Übersetzung von Ulrich Dobhan und Elisabeth Peeters, Weg der Vollkommenheit, Kodex von El Escorial, Freiburg i. Brsg., 2003.

²³ Vgl. Teresa von Ávila; Libro de Fundaciones, in: Alberto Barrientos (Hg.), aa0., S. 314-516; deutsche Übersetzung von Ulrich Dobhan und Elisabeth Peeters, Das Buch der Gründungen, Freiburg i. Brsg., 2007.

²⁴ Vgl. Teresa von Ávila, Castillo interior o las moradas, in: Alberto Barrientos (Hg.), aa0., S. 834-997; deutsche Übersetzung von Fritz Vogelsang in: Teresa von Ávila, Die innere Burg, Zürich, 1979.

²⁵ Bei der Darstellung beziehe ich mich auf die deutsche Übersetzung von Fritz Vogelsang; um eine Überfülle an Fußnoten zu vermeiden, füge ich in Klammer im laufenden Text die jeweilige Seitenzahl ein.

eine Reise in die Welt der Seele.²⁶ In immer wieder neuen Anläufen analysiert sie ihre mystischen Erfahrungen und die Wege, die sie geführt wurde. In ihrem letzten Werk entwickelt sie ein Modell, in der sie die Phasen eines geistlichen Prozesses detailliert darstellt.

Von den zahlreichen Metaphern, die sie entwickelt, um über das Unsagbare zu sprechen, möchte ich zu Beginn das Bild herausheben, das das ganze Werk gliedert. Teresa vergleicht die Seele mit einer *Burg*, die aus *sieben Wohnungen* besteht. Sechs Wohnungen würden sich um die mittlere, innerste Wohnung gruppieren, in der Gott wohne und auf die Begegnung mit dem Menschen warte. Es ist die Wohnung, so Teresa, „wo die tief geheimnisvollen Dinge zwischen Gott und der Seele vor sich gehen“ (22).

Die sieben Wohnungen²⁷ der Seelenburg sind für Teresa gleichbedeutend mit *sieben Phasen* geistlichen Wachstums. Gleichzeitig betont sie, dass die tatsächliche Realität einer spirituellen Biographie viel komplexer als das Modell wäre. Deshalb erweitert sie das Anfangsbild: „War hier nur von sieben Wohnungen die Rede, so umschließt doch jede einzelne von ihnen – oben, unten und zu allen Seiten – deren viele, mit hübschen Gärten und Brunnen und labyrinthischen Wandelgängen.“ (217) Um die Wirklichkeit nicht auf ein Schema zu reduzieren, mahnt sie, „die Fülle und Weite und Größe der Seele“ (29) nicht zu übersehen. Deshalb dürfe man auf sich selbst oder in der Begleitung der Seele keinerlei Zwang ausüben (vgl. 30). So erinnert sie nochmals am Ende ihres Werkes: „Freilich könnt ihr nicht in alle Wohnungen durch eigene Kraft gelangen (...), wenn nicht der Burgherr euch selbst hineinführt. Darum rate ich euch, nie irgendwie gewaltsam vorzugehen, wenn ihr auf ein Hemmnis stößt (...).“ (216)

Unter Berücksichtigung dieser Einschränkungen hat Teresa eine Landkarte der Seelenlandschaft entworfen, die noch heute Orientierung zu geben vermag, geistliche Prozesse einzuschätzen und zu unterstützen. Deshalb sollen im Folgenden die einzelnen Phasen des spirituellen Lebens, die sie mit den sieben Wohnungen der Seelenburg vergleicht, in ihren Grundlinien nachgezeichnet werden.

Die erste Wohnung

Wenn man in die Seelenburg einträte, so Teresa, beginne der geistliche Weg. Dieser erste Schritt macht den entscheidenden Unterschied aus, der dem Leben eine neue Richtung gibt. Sie bedauert, dass viele Menschen diesen Schritt nicht vollziehen würden, entweder weil sie es nicht gelernt hätten, also nicht könnten, oder aber nicht oder nur halbherzig wollten. Die Achtsamkeit dieser Menschen gelte nach ihrer Beobachtung allein den äußerlichen Dingen, der „Ringmauer der Seelenburg“ (22). Gefangen von den Sorgen, fixiert auf bestimmte Dinge, so Teresa, bleiben sie ohne inneres Wachstum, erstarrt wie Lots Weib (vgl. 24; Gen. 19, 26), blind geworden für das Licht der Sonne, das im Inneren strahlt (vgl. 26). Sie weiß aus eigener Erfahrung, wie schwierig es ist, diese Wende zum Selbst zu vollziehen. In ihrer Autobiographie berichtet sie von ihren inneren Kämpfen und kann im Nachhinein selbst nicht mehr verstehen, wie sie diese Zerrissenheit aushalten konnte. Doch durch die Auseinandersetzung mit sich selbst komme der Mensch mit Gott in Berührung, und diese Berührung verändere den Umgang mit den Menschen. Teresa fordert keine moralischen

²⁶ Zum Begriff der „Seele“ vgl. Hans-Dieter Klein (Hg.), *Der Begriff der Seele in der Religionswissenschaft*, Würzburg, 2002; ders. (Hg.), *Der Begriff der Seele in der Philosophiegeschichte*, Würzburg, 2005.

²⁷ Nach biblischer Zahlensymbolik bedeutet die Zahl 7 die bereits antizipierte Vollendung. Vgl. Jürgen Werlitz, *Das Geheimnis der heiligen Zahlen – Ein Schlüssel zu den Rätseln der Bibel*, Wiesbaden, 2004, S. 91ff.

Anstrengungen und asketischen Leistungen. Vielmehr lädt sie ein, sich dem „Bach der Gnade Gottes“ (27) zuzuwenden und den Lebensfluss durch sich hindurchfließen zu lassen. Die Werke, so Teresa, werden dann durch diese Quelle des Lebens bewirkt (vgl. 27). Das ist auch der Grund, warum ein Mensch sich auf seine Verdienste nichts einbilden sollte. Teresa spricht von der Demut als derjenigen Haltung, die darum weiß, dass alle guten Taten „ihren Ursprung nicht in uns selber (...), sondern in der Quelle“ (28) haben.

Wie aber nimmt man Kontakt mit der eigenen Seele und mit Gott, der in der Seele wohnt, auf? Teresa beobachtet, dass am Anfang die Sehnsucht nach einem vertieften Leben steht, die oft durch eine Krise ausgelöst wird. Der Weg führe in die Auseinandersetzung mit sich selbst. Die Selbsterkenntnis hält Teresa für das wichtigste Instrument im geistlichen Leben (vgl. 25). Ihr geht es dabei nicht um eine quälende Selbstanalyse, sondern darum, das eigene Leben nüchtern vor Gott zu bringen. So fordert sie auf, nicht nur auf sich selbst zu schauen, sondern auf Christus, um sich von ihm inspirieren zu lassen (vgl. 32), und schreibt: „Nach meiner Erfahrung sind das Gebet und die Andacht das Tor, durch das man die Burg betreten kann.“ (24)

Teresa ist realistisch. Sie weiß, dass mit diesem ersten Schritt zwar eine Richtung eingeschlagen wird, die eigentliche Auseinandersetzung aber erst nach dieser Entscheidung folgt. Wenn Menschen auf dem Weg nach innen aufbrechen würden, meldeten sich bald die alten Sorgen. Sie spricht von „Gewürm“, das mit den Menschen in die Burg eintritt und sie daran hindert, „dass sie weder die Schönheit der Burg zu sehen vermögen, noch zur Ruhe kommen können.“ (25)

Die große Herausforderung der Anfangsphase sei es, an dem getroffenen Entschluss festzuhalten, und sich nicht von den gewohnten Dynamiken wieder aus dem Prozess herauszuziehen zu lassen. Die Sinne und Geisteskräfte, die sie als „Vasallen der Seele“ bezeichnet, die ihr dienen sollten, sind noch ungeordnet und haben nicht die nötige Kraft, sich auf das Wesentliche hin zu orientieren (vgl. 32).

Die zweite Wohnung

In der zweiten Wohnung sind die Gewichte verlagert. Der erste Schritt ist getan und man ahnt, wohin der Weg führen könnte. Doch jetzt gilt es, in Schwung zu kommen und sich der Dynamik wirklich zu überlassen. Im Unterschied zur ersten Wohnung, so Teresa, hörten die Seelen schon „die Rufe, welche der Herr an sie richtet“ (37f.), da sie ihm schon näher gekommen seien (vgl. 38). Diese „Rufe des Herrn“ empfangen der Mensch vor allem durch Anregungen von außen (z. B. Lehrer, Bücher, Ereignisse, Krankheiten, Freunde), für die er nach der Startphase nun empfänglich geworden sei.

Diese Phase ist gekennzeichnet von Ambivalenzen. Die Menschen sind sich nach Teresas Erfahrung unsicher, ob sie weitergehen oder in die erste Wohnung zurückweichen sollen (vgl. 39). Zwar hätten sie mit dem Verstand eingesehen, dass der Weg richtig sei, aber die Gewöhnung an die Dinge und innere Bequemlichkeit (40) werfe sie zurück. Teresa deutet diese Regressionsimpulse – wie in der asketischen Literatur ihrer Zeit üblich – moralisch. Man könnte aber auch einfach feststellen, dass Veränderungsprozesse sich nur langsam vollziehen. Schließlich geht es bei einem solchen Prozess darum, sich seinen eigenen Schatten zu stellen, Illusionen aufzudecken, um Verlorenes zu trauern oder eigene Schuld einzugestehen.

In dieser Phase liegen die Seelenkräfte miteinander im Streit. Diese Situation mache den Menschen zerrissener als einen Menschen, der diese Einladung überhaupt nicht vernehme. Teresa spricht – ganz im Sinne der Tradition – von einem geistlichen Kampf und malt ihn phantasiereich aus: „Doch die Schlacht, welche die Dämonen uns hier mit tausenderlei Waffen liefern, ist entsetzlich und schmerzlicher für die Seele als alles zuvor; denn damals waren wir stumm und taub – zumindest hörte sie wenig und leistete wenig Widerstand (...). Hier dagegen ist die Vernunft lebendiger, die Geisteskräfte sind wendiger, und die Hiebe sausen so heftig hernieder, die Geschütze donnern so mächtig, dass die Seele es nicht überhören kann.“ (38f)

Das wichtigste in dieser Phase ist es nach Teresas Einschätzung, sich mit Entschlossenheit und Mut nicht von dem eingeschlagenen Weg abbringen zu lassen. Von „Rückfällen“ solle man sich nicht entmutigen lassen; gerade dann solle man seine Aufmerksamkeit auf Jesu Leben und Leiden richten und sich mit Vorbildern geistlichen Lebens beschäftigen (vgl. 41). Modern gesprochen, rät Teresa zu einer Veränderung der Perspektive, die den Fokus nicht mehr auf die Probleme, sondern auf die bereits vorhandenen Lösungen richtet. Ziel des mystischen Weges ist es ihrer Einschätzung nach, den eigenen Willen dem Willen Gottes anzugleichen. Der spirituelle Weg führt also nicht zu einer narzisstischen Selbstbestätigung, sondern bewirkt das Hineinwachsen in noch nicht gelebte Möglichkeiten.

Den Menschen, die gerade in dieser Phase immer wieder an ihre Grenzen stoßen und sich Anfechtungen ausgesetzt fühlen, ruft Teresa in Erinnerung, dass Gott diesen Prozess unterstützt und „nicht aufhört, uns wieder und wieder zu rufen, damit wir ihn finden“ (38). Sie spricht von dem „wahren Liebhaber, der die Seele nie verlässt, sie treu begleitet, ihr Leben und Wesen schenkt“ (39). Die Menschen sollten deshalb auch wertschätzend mit sich selber umgehen. „Nicht gewaltsam müsst ihr vorgehen, wenn ihr euch zu sammeln beginnt“, mahnt sie, „sondern mit Sanftheit“ (43). Mit der Aufforderung, sanft zu verfahren, setzt Teresa einen eigenen Akzent. Sie unterscheidet sich darin wesentlich von vielen asketischen Schriften ihrer Zeit, die den Menschen anhalten, rigoristisch mit sich umzugehen. Sie spricht sich gegen die darin enthaltene Überforderung und Härte aus, die kontraproduktiv für die Entwicklung von Glaube und Liebe sei.²⁸

Die dritte Wohnung

Bleibe man beharrlich und weiche von dem eingeschlagenen Weg nicht ab, so Teresa, werde sich nach und nach immer mehr Ruhe einstellen. Die Zeiten der Zerrissenheit gehen nach ihrer Erfahrung vorüber und man gewinnt immer mehr Freiheit gegenüber den Dingen und alten Gewohnheiten. Teresa beschreibt das Verhalten der Menschen in dieser Phase des spirituellen Lebens so: „Sie machen einen guten Gebrauch von ihrer Zeit, üben sich in Werken der Nächstenliebe, sind sehr zuchtvoll in ihrem Reden, ihrer Kleidung und ihrer Art, in der sie ihr Haus verwalten, falls sie eines haben.“ (47f) Dieses Verhalten und die darin steckende Lebenseinstellung, klassisch die Tugenden, seien sehr anerkennenswert und an ihrer Vertiefung sei zu arbeiten. Doch lauere in einem tugendhaften Leben die Gefahr, selbstzufrieden zu werden und damit den Prozess zu noch größerer Lebendigkeit und Liebe anzuhalten. Es komme darauf an, nicht nur Ideale zu kultivieren und viel zu denken, so Teresa, sondern zu lieben (vgl. 62). Sie verweist auf die biblische Geschichte vom reichen Jüngling, der Jesus fragte, was nötig sei, um vollkommen zu sein (vgl. 48; Matth. 19, 16-22 Parr.). In dieser Perikope lobe Jesus das moralische Verhalten des Mannes, schlage ihm aber

²⁸ Vgl. Art. Sanftheit, in: Teresa von Ávila, Weg der Vollkommenheit, aa0., S. 332.

vor, wenn er weiter wachsen wolle, alles zu lassen und ihm zu folgen. Der Jüngling, dem noch alle Chancen des Lebens offen stehen, so könnte man weiter denken, steht durch Jesu Wort vor der Entscheidung, sich auf seinen Besitz zu verlassen und ererbte Wege zu gehen, oder alles loszulassen, um in einer großen inneren Freiheit den Weg zu beschreiten, den Gott mit ihm beginnen will. In jedem geistlichen Leben kommt nach Teresas Erfahrung der Moment, das Erreichte zu lassen, um innerlich weiter zu kommen. Gelingt das nicht, und würden die Menschen auf dieser Entwicklungsstufe stehen bleiben, bestehe die Gefahr, dass sich alles Gute in's Schlechte wende. Diese Menschen sind nach Teresas Urteil zu abgewogen, zu maßvoll und riskieren nicht mehr das Ganze (vgl. 54). Sie befürchtet Selbstzufriedenheit, Anmaßung, Arroganz und Stolz (vgl. 49). Die kleinste Krise und Prüfung, so ihre Erfahrung, könnten Menschen aus der Bahn werfen. Der Grund dieser Verirrung liegt in der Selbsttäuschung zu meinen, dass bisher Gewachsene allein aus eigener Kraft erreicht zu haben anstatt Gottes verborgenes Wirken wahrzunehmen (vgl. 51). Diesen Menschen fehle eine realistische Selbsteinschätzung, oder anders gesagt, die Demut, die für Teresa die wichtigste Grundhaltung auf dem geistlichen Weg ist. Die eigenen Grenzen und Möglichkeiten zu kennen und die Absichten und Stärken anderer würdigen zu können, ist nach ihrer Meinung grundlegend, um innerlich weiter zu wachsen. So fordert Teresa Menschen in dieser Phase auf, bereit zu sein, loszulassen und sich Gott anzuvertrauen (vgl. 54).

Die vierte Wohnung

In der Anfangsphase geistlichen Lebens komme es besonders auf die Entschiedenheit des *Menschen* an. Spirituelle Praktiken und geistliche Übungen, d. h. Askese, sind nach Teresas Erfahrung notwendig, um das Leben auf Gott hin auszurichten. Der Akzent der ersten drei Phasen liege auf dem Anteil, den der Mensch zu einer lebendigen Gottesbeziehung beitragen kann und soll. In der vierten Wohnung der Seelenburg ändert sich die Perspektive: Jetzt wird deutlich, wie sehr *Gott* am Menschen wirkt und wirken will. Nach Teresa hat das Erleben eine andere Qualität. Um diesen graduellen Sprung zu fassen, unterscheidet sie zwischen „Freuden (contentos)“ und „Wonnen (regalos)“ (vgl. 60). „Freuden“ ergeben sich nach dieser Definition als Resultat eigener Arbeit. „Sie entstammen unserer Natur. (...) Sie sind die Frucht, die unmittelbar aus einem tugendhaftem Werk erwächst, das wir vollbringen; und es scheint, dass wir sie durch unsere Mühe selber erworben haben.“ (60) „Wonnen“ hingegen sind unverdienter Trost, der in Gott seine Ursache hat (vgl. 61). Um das Gemeinte zu verdeutlichen, solle man sich zwei Brunnen vorstellen, deren Becken sich auf verschiedene Weise mit Wasser füllen:²⁹ „Bei dem einen kommt das Wasser von weither durch viele Röhren, mittels kunstvoller Vorrichtungen; das andere aber ist unmittelbar dort erbaut, wo das Wasser entspringt, und es füllt sich völlig lautlos.“ (67) Die langen Anwege, durch die das Wasser in das Becken geleitet wird, gleichen nach Teresa den Übungen, durch die sich der Mensch dem göttlichen Leben nähert. Die Wirkung seien die „Freuden“, die durch Mühe erlangt werden, „denn wir leiten sie mittels Gedanken herbei, indem wir uns in der Beschauung der erschaffenen Dinge bedienen und dabei den Verstand ermüden“ (67f.). Das Wasser, das „unmittelbar vom Quellort (...) nämlich von Gott“ (68) zuströme, bewirke dagegen die „Wonnen“. „Dieses Wasser, so schreibt sie, „quillt (...) friedvoll und mit größter Ruhe und Sanftheit aus dem tiefsten Inneren unseres eigenen Wesens empor – ich weiß weder

²⁹ Ein ähnliches Bild findet sich schon in Teresas Autobiographie, in der sie vier Bewässerungsarten unterscheidet. Vgl. Teresa von Ávila, *Das Buch meines Lebens*, aaO., S. 186ff.

wo noch wie“ (68). Es durchströme den Menschen, breite sich in ihm aus und bringe auf diese Weise viel Gutes hervor (vgl. 69).

Um diese Gnade zu erlangen, dürfe man sie paradoxerweise gerade nicht erstreben. Sie weiß, dass sie nicht zu erzwingen ist: „Wir mögen uns noch so sehr der Meditation hingeben, bis zur Erschöpfung ringen und noch so viele Tränen vergießen, so fließt dieses Wasser nicht hervor.“ (71) Die erfahrenen „Wonnen“ bewirkten im Menschen Ruhe und Trost. Es stelle sich Vertrautheit mit Gott und Sanftheit im Umgang mit sich selbst und anderen ein (vgl. 75f.). Teresa warnt jedoch davor, sich in diesen Zustand zu verlieben (vgl. 79). Für die Weiterentwicklung sei es notwendig, an der Ruhe nicht um jeden Preis festzuhalten, sondern sich neuen Herausforderung zu stellen (vgl. 80).

Die fünfte Wohnung

Die vierte Wohnung der Seelenburg, die Phase der Ruhe, bildet das Bindeglied zwischen der stärker von Askese und der stärker von Mystik geprägten Phasen geistlichen Lebens. Von diesem Moment an übernehme Gott die Aktivität. Die Aufgabe des Menschen sei es, das Wirken Gottes zuzulassen und sich durch die immer inniger werdende Beziehung umformen zu lassen. Diesen Transformationsprozess verdeutlicht Teresa durch das Gleichnis von der Seidenraupe, die sich in einen Schmetterling verwandelt (vgl. 88ff.). Die Raupe, so führt sie aus, sei leblos bis zu dem Moment, in dem die Blätter des Maulbeerbaums wachsen. Dann fräße sie ununterbrochen. Sie nehme an Größe zu bis zu dem Tag, da sie sich einen Kokon spinne. In diese Hülle schließe sie sich ein und ihre alte Gestalt sterbe. Aus der gleichen Hülle schlüpfe dann kurze Zeit später ein Schmetterling hervor. Jede Entwicklungsstufe des Seidenspinners ist für Teresa gleichnishaft: Der Mensch sei so lange regungslos, bis er beginne, die Mittel zu gebrauchen, die ihm zum geistlichen Wachsen zur Verfügung stehen. Er nähre sich von guter Meditation, Lektüre, Gebet und Gottesdienst, bis diese Art von Frömmigkeit an ihre Grenzen gestoßen sei (vgl. 89). Dann fange die Seele an, einen Kokon zu weben, einen Ort, an dem die alte Gestalt sterbe und alles, woran sie sich festgehalten habe, loslassen könne. Teresa sieht in der Hülle ein Symbol für Christus, in den hinein der Mensch sterbe. Sei der Mensch bereit, alles zu lassen, könne ihm eine mystische Erfahrung geschenkt werden.

Eine solche Gotteserfahrung schildert Teresa so: „Dabei verbindet sich Gott selber mit dem Inneren dieser Seele, so dass sie, wenn sie wieder zu sich kommt, keinesfalls daran zweifeln kann, dass sie in Gott war und Gott in ihr.“ (86) Diese Erfahrung verwandle den Menschen von Grund auf, so wie auch die Raupe in den Schmetterling gewandelt werde (vgl. 91). Wie ein Schmetterling flattere die Seele ruhelos umher, ohne zu wissen, wo sie sich niederlassen könnte. Nach der Gotteserfahrung fände sie keinen Trost mehr in dem, was vorher Trost schenkte, und sie sei ratlos, wo nach dieser großen Erfahrung ihre wirkliche Heimat sei (vgl. 91).

Teresa ist nüchtern und klar genug zu wissen, dass mystische Erfahrungen auch eingebildete Erfahrungen sein können. Deshalb ist sie bemüht, Merkmale einer echten Mystik zusammenzustellen und sie von anderen Phänomenen abzugrenzen. Das sicherste Kriterium der Unterscheidung der Geister ist für Teresa die Wirkung der *Erfahrung*. Echte Mystik mache den Menschen weder hochmütig, noch leichtsinnig oder stolz. Vielmehr fache sie die Liebe an (vgl. 99). Die *Liebe*, genauer die Nächstenliebe, wird somit zum Prüfstein wahrer Mystik. „Denn ob wir Gott lieben, kann man nicht wissen (...), aber ob wir den Nächsten lieben, das merkt man. Und ihr dürft mir glauben: Je mehr ihr hierin Fortschritte macht, umso

tiefer ist eure Liebe zu Gott.“ (99) Und so mahnt sie, nicht bei den frommen Gefühlen stehen zu bleiben und in Betroffenheit zu verweilen, sondern sich für andere Menschen ganz konkret einzusetzen und den Alltag voll Liebe zu leben. „Wenn ich Seelen erblicke, die sich emsig bemühen, das Gebet zu erfassen, und mit niedergeschlagenen Augen und fest verschlossenen Gesicht darin verharren“, kritisiert sie ihre Schwestern, „so zeigt mir das, wie wenig sie von dem Weg wissen, auf dem man zur Vereinigung gelangt. Sie glauben, hierin bestehe die ganze Arbeit, die von ihnen erwartet wird. Nein, Schwestern, nein! Werke will der Herr! Und wenn du eine Kranke siehst, der du eine Linderung verschaffen kannst, sollst du dir nichts daraus machen, dass es dich deine Andacht kostet, sondern dich ihrer erbarmen.“ (101)

Teresa führt in der Beschreibung der fünften Wohnung eine zweite Metapher ein, die wie eine Klammer diese mit den folgenden Phasen zusammenhält. Sie vergleicht die mystische Beziehung zu Gott mit der Beziehung zweier Liebender. Inspiriert ist sie dabei vom alttestamentlichen Hohelied, das Lied, das die menschliche Liebe zwischen Sulamith und Salomo besingt. Ganz der Tradition entsprechend legt Teresa dieses Liebeslied allegorisch aus und sieht in der Braut und dem Bräutigam ein Gleichnis für die Seele und Christus, die sich nach einer Vereinigung sehnen.³⁰ Im weiteren Verlauf entfaltet Teresa den Vergleich, um so die Dynamik des mystischen Prozesses zu erläutern. Die fünfte Wohnung, der Moment einer besonderen Gotteserfahrung, gleiche dem Moment, in dem eine Berührung, ein Wort oder Blick die Liebe zwischen Mann und Frau wecke und entbrenne. Verliebt sein, das sich im intensiven Verlangen nach dem Partner äußert, ist die Initialzündung einer Beziehung. Doch nur wenn der Mensch an dieser Phase nicht festhalte, könne die Verliebtheit sich zu einer tieferen Liebe entwickeln. So folgt nach Teresas Beschreibung, wie in einer idealen Liebesgeschichte, dem Verliebtsein, die mystische Verlobung und schließlich die mystische Hochzeit.

Die sechste Wohnung

Nach den ersten mystischen Erfahrungen, die den Menschen völlig umwandeln würden, kommt nach Teresa eine Phase weiterer, intensiverer Gotteserfahrung, die von außergewöhnlichen Phänomenen begleitet seien. „Gott will, dass die Seele ihn noch mehr erkenne, dass sie – wie man so sagt – Auge in Auge einander begegnen, und vereint sich mit ihr“ (104), beschreibt Teresa diesen Zustand. Sie vergleicht die Phase mit einer Verlobung, also der Zeit, in der das Paar sich besser kennenlernt und prüft, ob es in der Ehe endgültig vereint werden will. „Es geht hier, wie bei irdischen Verhältnissen, wenn zwei heiraten sollen, zunächst darum, ob sie zueinander passen und dass beide die Verlobung wollen. Sie besuchen sich, um immer größeren Gefallen aneinander zu finden. So ist es auch hier“ (103), sagt sie. In diese Phase der geistlichen Verlobung fallen ekstatische Phänomene wie Visionen oder Auditionen. Was sie darunter versteht, macht sie durch einen Vergleich deutlich: „Der Herr kann gegenwärtig sein wie ein Edelstein in einer Schmuckschatulle. Ohne dass man ihn sieht, gibt ihm der Edelstein Kraft und Gewissheit (...). Es kann aber auch sein, dass sich die Schatzkiste öffnet, dann ist eine noch viel größere Freude, sie bleibt klarer und eindringlicher im Gedächtnis.“ (169f)

³⁰ Vgl. Othmar Keel, Das Hohelied, Zürcher Bibelkommentare, 2. Aufl. 1992, Zürich, S. 17ff. Der bereits erwähnte Luis de Leon, der Herausgeber der Erstausgabe der Schriften Teresas, war wegen seiner spanischen Übersetzung des Hohelieds fast fünf Jahre in Untersuchungshaft der Inquisition gefangen gehalten worden. Vgl. Karl Vossler, Luis de Leon, München, 1946, S. 14f.

Da Ekstasen die normale Alltagswahrnehmung durchbrechen, stößt die Beschäftigung mit diesem Thema meist entweder auf Befremden oder auf Sensationslust. Umso wichtiger ist es, ihre Bedeutung und ihre Relevanz zu bestimmen. Mit Ekstase (von griech. $\kappa\omicron\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ = das Außersichgeraten) ist ein tranceartiger Bewusstseinszustand gemeint, in dem das Gefühl von Raum und Zeit zurücktritt und die Seele über sich hinaus zu einer Einheitserfahrung geführt wird. Nach Mircea Eliade finden sich solche Erfahrungen in der ganzen Menschheit, sind also ein universales Phänomen.³¹ Teresa befasst sich ausführlich und differenziert mit den verschiedenen ekstatischen Formen, die sie selbst erlebt hat, und entwickelt Kriterien, die beim Umgang mit diesen helfen. Hier seien die drei Hauptformen von Visionen bzw. Auditionen stichwortartig genannt.³²

Teresa unterscheidet verschiedene Arten von Bildern resp. Worten und Mischformen davon, die im Bewusstsein auftauchen können:

- (1) Bilder, die mit den leiblichen Augen wahrgenommen werden.
- (2) Imaginative innere Bilder, die man sich vorstellt.
- (3) Geistige, intellektuelle Bilder, d. h. intuitive Einsichten oder Erleuchtungen ohne jede bildhafte Vorstellung.

Eine echte Vision zeichne sich durch ihre Wirkung auf den Menschen aus. Die in der Vision erfahrene Nähe Gottes intensiviere die Beziehung – und zwar existentiell, intellektuell und affektiv. Sie schenke Trost, inneren Frieden, Klarheit, Gewissheit anstatt Verwirrung, Unruhe oder Lärm (vgl. 124f). Ganz selbstverständlich ist für sie, dass eine Privatoffenbarung nur dann von Gott herkommen könne, wenn sie mit der Schrift übereinstimme (vgl. 124).

Für Teresa sind diese Phänomene lediglich Mittel zum Zweck und deshalb zu relativieren. Sie rät, die außergewöhnlichen Erfahrungen nicht zu wichtig zu nehmen und vor allem keine Rückschlüsse auf die Heiligkeit einer Person zu schließen. Visionen und ähnliche Phänomene sind für sie eine *Möglichkeit*, mit der Gott bestimmte Menschen an sich ziehe (168). Der Sinn einer Vision sei es, die Liebe zu Gott weiter zu entfachen. „Alles trägt dazu bei, dass die Seele sich noch mehr danach sehnt, sich des Bräutigams zu erfreuen.“ (132) So warnt sie davor, bei diesen Erfahrungen stehenzubleiben oder nur den mit dieser Erfahrung verbundenen Genuss zu suchen. Das könnte zum Stillstand des inneren Wachstums führen. Ein solches Verhalten sei ein Indiz, dass die Vision eine Selbsttäuschung oder sogar Symptom einer psychischen Krankheit sei (vgl. 122). Denn es gehe auf dem spirituellen Wege nicht um die Suche nach religiösen Gefühlen, sondern um eine selbstlose Beziehung mit Gott. Wahre Mystik hält nach Teresas Erfahrung nicht an der eigenen Erfahrung fest, sondern sucht die Begegnung mit dem Anderen. So schreibt sie: „Das Beste ist es, zunächst nichts darauf zu geben, denn wenn es von Gott kommt, trägt dies umso mehr dazu bei, dass man vorwärts gelangt, und es nimmt eher zu, wenn es auf die Probe gestellt worden ist.“ (123)

Das zentrale Kriterium, anhand dessen man Täuschungen und wahre Visionen unterscheiden kann, ist für Teresa das Kriterium der *Fruchtbarkeit*. Eine von Gott geschenkte Privatoffenbarung zeichne sich dadurch aus, dass sie den Menschen in seiner Gesamtentwicklung und seiner Kommunikation positiv beeinflusse. Für sie ist dabei entscheidend, wie der praktische Umgang mit dem Mitmenschen sich verändere, da man sich

³¹ Vgl. Mircea Eliade, Schamanismus und archaische Ekstasetechnik, Frankfurt a. M., 14. Auflage, 1975; William James, Die Vielfalt religiöser Erfahrungen, Frankfurt a. M., 1997, S. 383-424.

³² Vgl. Art. Vision, in: Teresa von Ávila, Das Buch meines Lebens, aa0., S. 642.

bei der Gottesliebe sehr wohl selbst täuschen könne. Um solchen Illusionen nicht aufzusitzen, rät Teresa, die Erfahrungen mit einem geistlichen Begleiter zu besprechen (vgl. 128).

Die siebte Wohnung

Die siebte Wohnung ist für Teresa Symbol für die innerste Mitte der Seele, in der Gott – wie ein Bräutigam auf seine Braut – warte, um sich mit der Seele in der mystischen Hochzeit zu vereinen. Sie betont, wie schwierig es ist, über diese Einheitserfahrung zu sprechen und versucht es doch: „Das Entzücken, das die Seele dabei empfindet, ist so übermächtig, dass ich es mit nichts anderem vergleichen kann als der Seligkeit im Himmel, die der Herr ihr durch diesen Augenblick offenbaren will, und zwar in erhabenerer Weise als bei irgendeiner sonstigen Vision.“ (195) Sie verweist auf das neutestamentliche Zeugnis des Paulus (z. B. in Phil. 3, 1; Gal. 2, 20) und Johannes (z. B. Joh. 14), die ebenfalls von dieser mystischen Erfahrungen der Einheit berichteten (vgl. 197).

Im Unterschied zur geistlichen Verlobung in der sechsten Wohnung halte der Zustand der Verbundenheit an (vgl. 195). Um die Gewichtsverlagerung verständlich zu machen, entwickelt Teresa einen Vergleich. Die Vereinigung der Seele mit Gott in der Phase der geistlichen Verlobung gleiche zwei Kerzen, die man so dicht aneinander hält, dass beide zusammen eine Flamme und ein Licht bildeten: „Danach aber kann man leicht eine Kerze von der anderen trennen, so dass es wieder zwei Kerzen sind (...).“ (196) Die Erfahrung der mystischen Hochzeit gleiche dagegen der Situation, wenn es auf einen Fluss regnen würde. Das Wasser von oben und von unten würde eine solche Einheit eingehen, dass man es nicht mehr voneinander trennen und unterscheiden könne (vgl. 196).

Dabei weiß Teresa, dass dieses Einheitsgefühl nicht vollkommen sein wird, solange wir leben (vgl. 194). Und dennoch verändere diese Erfahrung das ganze Lebensgefühl. „Es geht der Seele wie jemandem, der mit anderen in einem sehr hellen Raume ist, wo plötzlich die Fenster geschlossen werden, so dass er im Dunkeln steht. Auch wenn das Licht verschwunden ist und er die anderen nicht erblicken kann, bevor das Licht wieder erscheint, weiß er doch noch immer, dass sie zugegen sind (vgl. 192).

Erstes Kriterium für die Echtheit einer Einheitserfahrung ist für Teresa die aus ihr erwachsende innere Ruhe (vgl. 207). Zwar gäbe es nach wie vor Bedrängnisse und Leiden, aber der Mensch würde sie nicht mehr als bedrohlich erleben. So schreibt sie: „Mag es in den anderen Wohnungen noch so toben und wimmeln von wildem, giftigem Getier, dass der Lärm überschallt, so dringt doch nichts in den innersten Bereich.“ (199) Diese Ruhe, die die Seelen im Inneren erfahren, werde ihr geschenkt, damit sie im alltäglichen Leben umso weniger Ruhe benötigen und umso leichter darauf verzichten könne (vgl. 211).

Das zweite entscheidende Kriterium echter Mystik ist für Teresa der Zuwachs an Liebe und Bereitschaft, sich für andere zu engagieren (vgl. 201). Echte Mystik löse Selbstvergessenheit aus. Die Seele wolle nicht mehr nur die schönen Gefühle genießen, sondern habe den Wunsch, anderen Seelen zu dienen (vgl. 202). So erinnert Teresa ihre Schwestern: „Das wird nicht geschenkt, um sich schlafen zu legen: ‚Nein, nein, nein!‘“ (211) „Ich sage es nochmals: allein mit Gebet und Beschauung könnt ihr euer Fundament nicht legen. Wenn ihr nicht nach Tugenden trachtet und euch nicht tätig darin übt, werdet ihr immer Zwerge bleiben.“ (210) Stehenbleiben aber bedeute Rückschritt: „Wer nicht wächst, schrumpft ein. Ich halte es für unmöglich, dass die Liebe sich damit begnügt, ständig auf der Stelle zu treten.“ (211)

Bei den Werken der Liebe, so rät sie, solle man darauf achten, auf dem Boden zu bleiben. Der Teufel gaukle einem große Werke vor, anstatt das Nächstliegende zu ergreifen (vgl. 214). „So versäumen wir es, Gott mit dem Möglichen zu dienen, und begnügen uns am Ende damit, dass wir das Unmögliche ersehnen. Vom Gebet einmal abgesehen, mit dem ihr viel helfen könnt, solltet ihr nicht gleich der ganzen Welt beistehen wollen, sondern denen, die mit euch zusammenleben.“ (214)

V – Schlussfolgerungen

Terasas *Seelenburg* bietet ein eindrucksvolles Modell des mystischen Weges. Dieses Modell differenziert geistliche Wachstumsstufen, benennt außergewöhnliche Phänomene und gibt Kriterien an die Hand, die Geister zu scheiden. So stellt es eine große Hilfe dar, geistliche Prozesse zu imitieren und Menschen zu eigenen Glaubenserfahrungen zu führen. Teresa macht implizit dabei auch das *spezifisch Christliche* der Mystik deutlich. An drei Punkten sei dies zum Schluss angedeutet.

Askese und Mystik

Für Teresa sind Mystik und Askese untrennbar miteinander verbunden. Geistliche Übungen und die Bereitschaft zur Konfrontation mit sich selbst sind die Bedingungen der Möglichkeit eines spirituellen Wachstumsprozesses. Die christliche Tradition bietet verschiedene Anleitungen, Selbstfixierungen zu überwinden und für die Begegnung mit Gott frei zu werden. Der Mensch muss zu seiner Herzensbildung seinen Beitrag leisten – das steht für Teresa außer Frage. Und doch betont sie in der *Seelenburg* in besonderer Weise den Beitrag *Gottes* in diesem Prozess. Gott wirkt am Menschen, und die Herausforderung des Menschen ist es, sich diesem Wirken Gottes anzuvertrauen. Mystik reduziert Teresa deshalb gerade nicht auf bestimmte spirituelle Methoden wie Stundengebet (*oratio*), Betrachtung (*meditatio*) oder stilles Gebet (*contemplatio*). Mystik ist ein Beziehungsgeschehen zwischen Mensch und Gott, in welcher der Mensch immer liebesfähiger wird. Durch die Rückbindung an die Quelle des Lebens und die Bereitschaft, sich von ihr verwandeln zu lassen, kommt der Mensch zu sich selbst und werden noch nicht gelebte Potentiale freigesetzt.

Unio mystica

Für Teresa gipfelt der mystische Weg in der Einheitserfahrung. Doch was genau versteht sie darunter? Das zu klären ist notwendig, um ihre Mystik innerhalb des theologischen Diskurses zu verorten. Dahinter verbirgt sich die m.E. zentrale Aufgabe heutiger Theologie, die spezifisch christliche Form von Mystik von anderen Formen wie z. B. dem Buddhismus zu unterscheiden und zu bestimmen, was ihnen gemeinsam ist.³³ Die dabei entscheidende Frage ist, wie man das Verhältnis von Einheit und Vielheit bestimmt.

³³ Vgl. dazu Ursula Baatz, *Erleuchtung trifft Auferstehung – Zen-Buddhismus und Christentum. Eine Orientierung*, Stuttgart. 2009.

Prinzipiell sind zwei Konzepte möglich: Man kann die Einheitserfahrung *monistisch* deuten, im Sinne einer Verschmelzung, in welcher der Mystiker mit dem Seinsgrund eins wird und so zwischen Gott und Seele nicht mehr zu unterscheiden ist. Man kann die Einheitserfahrung aber auch *dialogisch* deuten als eine Begegnung zweier Freiheiten, die sich so nahe kommen, wie es Personen möglich ist, die sich aber gerade dadurch in ihrem Selbststand stärken.

Teresa scheint in dem oben geschilderten Gleichnis, in der sie die Einheit zwischen Gott und Mensch in der mystischen Hochzeit mit dem Regen vergleicht, der sich zu einer untrennbaren Einheit mit dem Fluss vereinigt, zunächst der *monistischen* Deutung zuzuneigen. Doch mit dem aus dem Hohelied entnommenen Bild, das das Verhältnis zwischen Seele und Gott mit dem von Braut und Bräutigam vergleicht, entwickelt sie eine Liebes-Mystik. Zu dieser *dialogischen* Form von Einheit gehört, dass sich zwei Personen zwar sehr nahe kommen, dabei jedoch der Unterschied zwischen Ich und Du gerade nicht aufgehoben wird. Die Personen bleiben, um die christologische Formel von *Chalcedon* aufzugreifen, *unvermischt und ungetrennt*. Mystik, das macht Teresa immer wieder deutlich, ist eine Form von Liebe. „Denn meiner Meinung nach“, so schreibt sie in ihrer Autobiographie „ist inneres Beten nichts anders 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.“³⁴

Kampf und Kontemplation

Mystik sieht sich immer wieder dem Vorwurf ausgesetzt, sich durch die Wende nach innen den Problemen der Welt zu entziehen. Die Beschäftigung mit Teresa zeigt, dass diese Alternative zwischen Kontemplation und sozialem Engagement nicht wirklich besteht. Das ausschlaggebende Kriterium für die Echtheit einer mystischen Erfahrung ist nach ihrer Einschätzung die *praktische Wirkung* der frommen Erfahrung. Zu den Früchten echter Mystik gehören nach ihrer Beobachtung zum einen innere Empfindungen wie Ruhe oder Trost, vor allem aber das Wachsen der Liebe. Teresa betont immer wieder, dass sich die Liebe vor allem in der Nächstenliebe zeige, da man sich in der Gottesliebe selber etwas vormachen könne.

Ethisches Handeln, Nächstenliebe, Einsatz für eine bessere Welt – für Teresa sind das die entscheidenden Anzeichen dafür, dass in den mystischen Phänomenen Gott am Wirken ist. Durch ihre Biographie beweist sie, wie Mystik und Tat Hand in Hand gehen können. Beharrlich, intelligent und mit praktischem Sachverstand gründete sie insgesamt siebzehn Kommunitäten in ganz Spanien und reformierte teils gegen erhebliche Widerstände den Karmeliterorden. „Wenn ihr verpflichtet seid, ‚äußere‘ Aufgaben zu übernehmen“, schreibt sie, „so bedenkt, dass euch der Herr auch in der Küche inmitten der Kochtöpfe nahe ist und euch sowohl innerlich wie äußerlich beisteht.“³⁵ Diese Weltzugewandtheit macht Teresas Mystik anschlussfähig an ein Leben, das sich mitten in der Welt vollzieht.

³⁴ Teresa von Ávila, Das Buch meines Lebens, aaO., S. 156f.

³⁵ Teresa von Ávila, Das Buch der Gründungen, aaO., S. 137.