

Menschsein und Transzendenz: teresianische Mystik als anthropologische Skizze

Dominik Loy

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Loy, Dominik. 2017. "Menschsein und Transzendenz: teresianische Mystik als anthropologische Skizze." Augsburg: Universität Augsburg.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>





MENSCHSEIN UND TRANSZENDENZ

TERESIANISCHE MYSTIK ALS ANTHROPOLOGISCHE SKIZZE

Magisterarbeit
zur Erlangung des akademischen Grades Magister Theologiae

Universität Augsburg
Katholisch-Theologische Fakultät
Professur für Philosophie
Prof. Dr. Manfred Negele

Eingereicht von Dominik Loy, B.A.
geboren am [REDACTED] 1989
in Friedrichshafen, Matrikelnr. [REDACTED]

Augsburg, den 10. Juli 2017

INHALTSVERZEICHNIS

SIGLEN	4
1 ZEUGIN DER PHILOSOPHISCHEN GRUNDFRAGE	5
2 PROLEGOMENA.....	6
2.1 MYSTIK ALS GEGENSTAND DER PHILOSOPHIE	7
2.1.1 Philosophische Mystik.....	7
2.1.2 Heuristische Konturen eines teresianischen Mystikbegriffs	10
2.1.3 Mystik als Erkenntnisquelle der Anthropologie.....	12
2.1.4 Epistemische Überlegungen zur mystischen Phänomenologie	13
2.1.4.1 <i>Zum Wahrheitsanspruch mystischer Aussagen bei TERESA</i>	13
2.1.4.2 <i>Erkenntnisgehalt mystischer Aussagen</i>	16
2.2 ANTHROPOLOGISCHES KOORDINATENSYSTEM	18
2.2.1 Ich	18
2.2.2 Selbst	20
2.2.3 Person	22
2.2.4 Zusammenfassung und hermeneutische Rechtfertigung	23
3 DER WEG NACH INNEN	24
3.1 TERESA VON ÁVILA – KONTUREN EINER VITA.....	25
3.2 HISTORISCHER KONTEXT	25
3.3 WOHNUNGEN DER INNEREN BURG	27
3.3.1 Burgallegorie und Selbsterkenntnis – Erste Wohnungen	28
3.3.2 Aufnahme des Dialogs – Zweite Wohnungen	32
3.3.3 Exkurs: Transzendenz und dialogischer Ansatz.....	33
3.3.4 Wille und Trockenheit – Dritte Wohnungen	36
3.3.5 Grenzüberschreitungen – Vierte Wohnungen	38
3.3.6 Einheit des Willens, Gotteinung und Wandlung – Fünfte Wohnungen	42
3.3.6.1 <i>Phänomenologie der fünften Wohnungen</i>	42
3.3.6.2 <i>Die Seidenraupe – Sterben und Wandlung des Menschen</i>	44
3.3.6.3 <i>Auf dem Weg zur geistlichen Verlobung</i>	45
3.3.6.4 <i>Folgen für den Menschen: Fremdheit und doch Sozialität</i>	45
3.3.7 Zeitweilig im Empyreum – Sechste Wohnungen	46
3.3.7.1 <i>Göttliche Verwundung</i>	47
3.3.7.2 <i>Verzücktheit und geistliche Verlobung</i>	48
3.3.7.3 <i>Schon vereinigt? – Ekstase als Enstase</i>	49
3.3.7.4 <i>Wille und Autonomie</i>	50

3.3.8	Bleibende Einung – Siebte Wohnung.....	51
3.3.8.1	<i>Geistliche Vermählung</i>	51
3.3.8.2	<i>Die Art der Verbindung von Gott und Seele</i>	52
3.3.8.3	<i>Wirkungen der Vermählung</i>	54
3.4	INNERE ENTWICKLUNGEN.....	55
3.4.1	Jenseits von Identität und Differenz	55
3.4.2	Transformationen von Ich, Selbst und Person.....	60
3.4.3	Selbstverwirklichung.....	62
3.4.4	Angst, Tugend, soziales Gefüge	63
3.5	ERSTE UMRISSE EINER ANTHROPOLOGISCHEN SKIZZE	65
4	DER WEG NACH AUSSEN	66
4.1	TRANSFORMATIONEN DES MENSCHEN-, WELT- UND GOTTESBILDES.....	66
4.2	MYSTIK UND DAS VERHÄLTNISS VON <i>ACTIO</i> UND <i>CONTEMPLATIO</i>	67
4.2.1	Marta und Maria – Ethische und soziale Implikationen.....	67
4.2.2	TERESA als Exempel.....	69
4.2.3	Korrekturen am Begriff des Mystikers	69
5	WEITERE ANTHROPOLOGISCHE TOPOI	70
5.1	SELBSTERKENNTNIS UND <i>ANIMAL RATIONALE</i>	70
5.2	MENSCH ALS SOZIAL- UND FREIHEITSWESEN	72
5.3	INNERE BURG UND PLATONISCHE PHILOSOPHIE.....	74
5.3.1	Eros als anthropologisches Grunddatum	74
5.3.2	Εὐδαιμονία – personalistisch gedacht	76
5.3.3	Θεωρία.....	79
5.3.4	Sachhälfte des platonischen Höhlengleichnisses.....	80
5.3.5	TERESA als Philosophin.....	82
5.3.6	Exkurs in die Stoa.....	83
5.4	NOCH EINMAL BUBER	83
6	ERGEBNISSICHERUNG	85
6.1	IN DER ZUSAMMENSCHAU: EINE ANTHROPOLOGISCHE SKIZZE	86
6.2	DIE SKIZZE ALS SCHABLONE	88
6.3	THEOLOGISCHE UND PHILOSOPHISCHE ANKNÜPFUNGSPUNKTE	89
7	GESCHICHTE EINER LIEBE	93
	LITERATUR.....	94

SIGLEN

In den Anmerkungen werden für die Schriften der TERESA VON ÁVILA und des JOHANNES VOM KREUZ folgende, in der Forschung übliche, Siglen verwendet:

TERESA:

- CC Geistliche Erfahrungsberichte (*Cuentas de conciencia*)
- M Wohnungen der Inneren Burg (*Moradas del Castillo Interior*)
- V Das Buch meines Lebens (*Libro de la Vida*)

JOHANNES:

- CB Geistlicher Gesang (*Cántico espiritual*), 2. Fassung (B)
- S Aufstieg auf den Berg Karmel (*Subida del Monte Carmelo*)

Die Verweise beziehen sich auf die von ULRICH DOBHAN und ELISABETH PEETERS besorgten jeweiligen Werkausgaben (siehe Literaturverzeichnis), ausgenommen des *Geistlichen Gesangs* (CB) des JOHANNES VOM KREUZ. Dieser ist nach der Übersetzung von IRENE BEHN (Freiburg/Br. ⁴1992) angegeben, da er in der Dobhan'schen Werkausgabe nicht erschienen ist. Die Quellen antiker und mittelalterlicher Texte sind dem Literaturverzeichnis zu entnehmen.

„Σωκράτης: Τί ποτ' οὖν ὁ ἄνθρωπος;
Ἀλκιβιάδης: Οὐκ ἔχω λέγειν.“¹
PLATON

„Mirari hominem ad deos ire? Deus ad homines venit, immo
quod est proprius, in homines venit: nulla sine deo mens bona est.“²
SENECA

1 ZEUGIN DER PHILOSOPHISCHEN GRUNDFRAGE

Die philosophische Anthropologie steht unter den Zeichen von Paradoxa. Zuerst gilt der Philosophie die Frage als zentral, was der Mensch sei, bündeln sich nach IMMANUEL KANT in ihr doch die anderen philosophischen Grundfragen.³ Indes blieb sie lange kaum systematisch reflektiert, ja sogar vernachlässigt, und erlebte erst im frühen 20. Jahrhundert die Aufmerksamkeit, die ihrer Bedeutung angemessen erscheint. Zweitens gilt methodisch seit RENÉ DESCARTES und der Wende zum Subjekt das, was in der *inneren Erfahrung* – als Subjekt und Objekt zugleich – von sich selbst erfasst wird, als in höchstem Maße sicher. Da die philosophische Anthropologie den Vorzug genießt, dass der Mensch darin auf sich selbst reflektieren kann, Erkennendes und Erkanntes zusammenfallen, müsste sie doch sehr präzise und gesicherte Kenntnisse vermitteln. Offenbar ist sich der Mensch aber, was spätestens die Tiefenpsychologie herausstellt, selbst nicht so luzide, wie eine Wende zum Subjekt suggerieren könnte.⁴ Auch der Andere, der Mitmensch, ist offensichtlich mehr als die Projektion des eigenen Ich auf das Gegenüber. Daraus ergibt sich ein verwandtes, drittes Paradoxon. Es besteht zwischen Gegenstand und Anspruch bzw. Auftrag der Anthropologie. Ihr wichtigster und wesentlichster Auftrag besteht darin, auf das Wesen des Menschen reflektieren. Sie kann es aber doch nicht, weil sich der Mensch im Letzten verschließt und Geheimnis bleibt. Der Anthropologie bleibt daher nur, sich asymptotisch an das Phänomen Mensch anzunähern, dessen eingedenk, dass sie es nie ganz erschließen kann.

Eine solche Annäherung an das Menschsein besteht auch in den Berichten derer, die mit außerordentlicher – theologisch gesprochen gnadenhafter – Introspektion begabt sind. Man nennt sie Mystiker. Sie loten ein Stück jener Tiefe aus, die das Menschsein birgt und gleichen

¹ PLATON, Alkibiades I, 129 e.

² SENECA, Epistulae morales, 73, 16.

³ Vgl. KANT, IMMANUEL: Logik (Werke in sechs Bänden, Bd. 3, hg. v. WILHELM WEISCHEDER), Wiesbaden 2005, A 25. Oder noch eindringlicher MAX SCHELER: „In einem gewissen Verstande lassen sich alle zentralen Probleme der Philosophie auf die Frage zurückführen, was der Mensch sei und welche Stelle und Lage er innerhalb des Ganzen des Seins, der Welt und Gott einnehme.“ SCHELER, MAX: Anthropologie als metaphysische Fundamentaldisziplin (Schriften zur Anthropologie, hg. v. MARTIN ARNDT), Stuttgart 1994, S. 27.

⁴ Eine Einsicht, die sich aber schon bei AUGUSTINUS einstellt. Vgl. AUGUSTINUS, Confessiones, X, XVI.25.

Entdeckern auf der Reise in die *Terra incognita* des menschlichen Innern. Ihre Berichte kann die Anthropologie nicht ignorieren, sondern es kommt ihr zu, deren Erfahrungen zu reflektieren und zu interpretieren, um sie philosophisch für die Lehre vom Menschen nutzbar zu machen.

Unter den Mystikern ragt für dieses Ansinnen TERESA VON ÁVILA deutlich hervor.⁵ Wie wenige andere ist sie eine Meisterin der Selbstbeobachtung und versteht es vor allem in ihrem Spätwerk *Wohnungen der inneren Burg*, ihre Erfahrungen – insoweit möglich – anschaulich und umfangreich niederzuschreiben. „Es gibt nämlich kaum ein zweites Zeugnis der mystischen Literatur, wo die Selbstbeobachtung so nüchtern, so tiefführend und in solch psychologischer Genauigkeit wiedergegeben wird.“⁶ TERESA kann daher als Zeugin bei der Frage nach dem Menschen auftreten. Damit ist die Methode schon umrissen: Die spanische Mystikerin wird anhand der *Wohnungen der inneren Burg* nach ihrer Erfahrung hinsichtlich des Menschen, also nach ihrer Erfahrung mit sich selbst befragt. Daraus ergibt sich ein Dialog mit ihr bzw. ihrem Werk, dem einerseits tatsächlich Denkform, Intention und Praxis der Ordensfrau eignet, andererseits aber als klassische Form des Philosophierens vertraut ist. TERESA selbst verstand nämlich ihr Tun auch als einen Dialog zwischen ihrer Erfahrung und der Autorität von Theologie und Kirche, von denen sie sich Erklärung und Verifikation erhoffte. In dieser Arbeit soll jedoch nicht confirmierend oder korrigierend vorgegangen werden, sondern nach dem Ideal des sokratischen Dialogs in nachfragendem Hinhören auf das, was TERESA VON ÁVILA – oft implizit – über den Menschen zu sagen hat.

2 PROLEGOMENA

Ein solches Hinhören auf TERESAS Erfahrungen kann *ad hoc* nicht gelingen. Zunächst muss der Blick auf das, was Mystik sein soll, geschärft werden. Warum sie für die philosophische Betrachtung geeignet ist, bedarf zumindest einer Erklärung. Ebenso muss das methodische Vorgehen dargelegt und gerechtfertigt werden. Klärungen sind also notwendig.

⁵ Nach JOSEPH SCHUMACHER ist sie „wohl die genialste Vertreterin der christlichen Mystik, zumindest in der Neuzeit“. SCHUMACHER, JOSEPH: *Die Mystik im Christentum und in den nichtchristlichen Religionen*, Aachen 2016, S. 272.

⁶ SUDBRACK, JOSEF: *Erfahrung einer Liebe. Teresa von Ávilas Mystik als Begegnung mit Gott*, Freiburg/Br. 1979, S. 51. Gar wurde TERESA attestiert, dass ihre Beobachtungen „allen Anforderungen wissenschaftlicher Psychologie“ genügen. DOBHAN, ULRICH: *Gott – Mensch – Welt in der Sicht Teresas von Avila*, Frankfurt/M. 1978, S. 307 f. So weit wollen wir hier nicht gehen, aber die Zuschreibung spricht für die Begabung der Spanierin.

2.1 Mystik als Gegenstand der Philosophie

Ohne schon den Versuch zu unternehmen, den Mystikbegriff präziser zu fassen, ergibt sich schnell ein scheinbarer Widerspruch, wenn man wagen will, Mystik und Philosophie zusammenzubringen. Denn fast alle Definitionen von Mystik werden darin übereinkommen, dass es sich dabei um ein nicht-rationales, nicht-intellektuelles Geschehen handelt, wohingegen sich die Philosophie aber den Erfordernissen strenger Wissenschaft verpflichtet weiß. Bleibt diese Inkommensurabilität von Mystik und Philosophie bestehen, ist die Unternehmung, aus der teresianischen Mystik etwas für die philosophische Anthropologie zu gewinnen, *a priori* gescheitert. Hat also die Mystik ein Recht in der Philosophie?

2.1.1 Philosophische Mystik

Von den Anfangstagen an war die Philosophie geprägt von Erkenntnissen, die nicht aus dem diskursiven Denken gewonnen wurden, sondern durch *mystische Intuition*.⁷ Das Erkenntnisprinzip einer solchen intuitiven philosophischen Mystik lässt sich als eine nicht-rationale Erkenntnis und philosophische Grunderfahrung unmittelbarer Eigenart charakterisieren,⁸ die in einer Art Anschauung gewonnen wird. Diese Anschauung geschieht nicht im epistemologisch sonst üblichen Subjekt-Objekt-Schema, sondern in einer Art Begegnung, Berührung, Vereinigung oder gar Verschmelzung.⁹ Besonders ragt unter Erfahrungen dieser Art die Erkenntnis der Einheit allen Seins hervor, die sich erstmals bei HERAKLIT finden lässt¹⁰ und im philosophischen Denken immer wieder aufkommt, etwa bei PARMENIDES und XENOPHANES,¹¹ oder in der Moderne bei CAMUS.¹² Andere Topoi philosophischer Mystik sind die Erfahrungen der Gegenwart, die bei HEIDEGGER viel Beachtung erfuhr,¹³ des Glücks, etwa greifbar bei ROUSSEAU,¹⁴ der Liebe oder des Todes.¹⁵ Auch die Schriften PLOTINS oder die apophatische Theologie des PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, die sich in radikaler Paradoxalität ausdrückt, lassen auf Erkenntnisse aus mystischen Erfahrungen schließen, die jenseits rationaler Erkenntnisprinzipien liegen und die der Mystik in der Philosophie weiter die Bahn gebrochen haben. Diese Erfahrungen „brechen mit der Autorität des nicht-mystischen oder

⁷ Das diagnostiziert NIETZSCHE schon bei THALES. Vgl. NIETZSCHE, FRIEDRICH: Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen (Werke in sechs Bänden, Bd. 5, hg. v. KARL SCHLECHTA), München u. Wien 1980, S. 361.

⁸ Vgl. WENDEL, SASKIA: Christliche Mystik. Eine Einführung, Kevelaer 2011, S. 10.

⁹ Vgl. ALBERT, KARL: Einführung in die philosophische Mystik, Darmstadt 1996, S. 4–6.

¹⁰ Vgl. HERAKLIT, DK 22 B 50.

¹¹ Vgl. ALBERT, Einführung in die philosophische Mystik, S. 8.

¹² Vgl. ebd., S. 28.

¹³ Vgl. ebd., S. 29 f.

¹⁴ Vgl. ebd., S. 42–47.

¹⁵ Vgl. ebd., S. 53–70.

rationalen Bewußtseins, das allein auf dem Verstand und den Sinnen basiert“.¹⁶ THOMAS VON AQUIN, der Repräsentant spekulativen Denkens der hochmittelalterlichen Scholastik schlechthin, räumt doch ohne Scheu neben einer rationalen Form der Erkenntnis durchaus eine „*cognitio affectiva seu experimentalis*“¹⁷ ein.¹⁸ Da diese Erkenntnisform notwendig subjektiver Eigenart ist, kann die Mystik sogar als Vorläufer der Subjektphilosophie angesehen werden.¹⁹ Zuletzt wurde die Mystik gar als Gegengewicht zu überzogenen Rationalitätsansprüchen in der Aufklärung und gegen den Szientismus der Moderne in Stellung gebracht.²⁰ Das zeigt, dass nicht-spekulative Erkenntnis durch Intuition und Erfahrung durchaus in der Philosophie Heimat und einflussreiche Tradition haben, sogar bei ihren prominentesten Vertretern. Eine solche philosophische Mystik kann aber dennoch als spekulativ-rational gelten, wenn sie aus einem philosophischen System folgt und daher oft weniger erfahrungsgesättigt ist, etwa bei PLOTIN und besonders bei MEISTER ECKHART.²¹

Wie aber ist eine solche *cognitio affectiva seu experimentalis* ins Wort zu bringen und mitzuteilen? Nur schwer lässt sie sich adäquat festhalten und damit in den philosophischen Diskurs einbringen. Schon FRIEDRICH NIETZSCHE machte in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, dass die Eigenart der Erfahrung dem Anspruch der präzisen und vollständigen Artikulation, die sonst in der Philosophie angestrebt und eingefordert wird, generell zuwiderläuft.

„Der Philosoph sucht den Gesamtklang der Welt in sich nachtönen zu lassen und ihn aus sich herauszustellen [...]. Was hier der Vers für den Dichter ist, ist für den Philosophen das dialektische Denken: nach ihm greift er, um sich seine Verzauberung festzuhalten, um sie zu petrifizieren. Und wie für den Dramatiker Wort und Vers nur das Stammeln in einer fremden Sprache sind, um in ihr zu sagen, was er lebte und schaute und was er direkt nur durch die Gebärde

¹⁶ JAMES, WILLIAM: Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur (übers. v. EILERT HERMS u. CHRISTIAN STAHLHUT), Berlin 2014, S. 418.

¹⁷ THOMAS VON AQUIN, II-II, q. 97, a. 2 ad 2. Damit geht die Formel nicht, wie SASKIA WENDEL meint, auf JOHANNES GERSON zurück, der aber wohl Mystik erstmals so explizit definiert hat. Vgl. WENDEL, Christliche Mystik, S. 25; TAMBOUR, HANS JOACHIM: „Beten ist wie sprechen mit einem Freund“. „Die innere Burg“ von Teresa von Ávila als spirituelles Handbuch für heute, in: Ders./POPP, FRIEDERIKE IMMANUELA (Hg.): Geschichten verändern Gesichte. Perspektiven der Unerschöpflichkeit des Biblischen Wortes (FS FRIEDRICH ERICH DOBBERAHN), Wambach 2010, S. 349–371, hier S. 351, Anm. 8.

¹⁸ Man kann die Erkenntnismethode der Erfahrung mit gutem Recht und mit Gewinn noch weit in den metaphysischen Bereich hinein ausdehnen. Siehe hierzu ALBERT, KARL: Die ontologische Erfahrung, Kastellaun 1974.

¹⁹ So wagt der namhafte Hegel-Schüler KARL ROSENKRANZ gar die These, die „ältere Deutsche Mystik“, vor allem aber JACOB BÖHME, sei eine „Vorbegründerin der deutschen Philosophie“. Vgl. ROSENKRANZ, KARL: Hegel als deutscher Nationalphilosoph (Nachdruck der Ausg. Leipzig 1870), Darmstadt 1965, S. 5–13. Sie dokumentiert eindrucksvoll die Offenheit ggü. der Mystik innerhalb der Philosophie. Tatsächlich sieht auch KLAUS MÜLLER in der *Deutschen Mystik* erste Ansätze der autonomen Vernunft. Vgl. MÜLLER, KLAUS: Glauben – Fragen – Denken. Band II. Weisen der Weltbeziehung, Münster 2008, S. 44 f. Siehe außerdem zum Begriff der philosophischen Mystik die Studie BERNHART, JOSEPH: Die philosophische Mystik des Mittelalters. Von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance, München 1922.

²⁰ Vgl. LANGER, OTTO: Christliche Mystik im Mittelalter, Mystik und Rationalisierung – Stationen eines Konflikts, Darmstadt 2004, S. 13–32.

²¹ So ist bei MEISTER ECKHART umstritten, was bzw. wie er etwas dessen *erfahren* hat, was er schildert. Seine Mystik ist als spekulative zuerst Ergebnis intellektueller Durchdringung. Vgl. SUDBRACK, JOSEF: Wege zur Gottesmystik, Einsiedeln 1980, S. 96 f.

und die Musik verkünden kann, so ist der Ausdruck jeder tiefen philosophischen Intuition durch Dialektik und wissenschaftliches Reflektieren zwar einerseits das einzige Mittel, um das Geschaute mitzuteilen, aber ein kümmerliches Mittel, ja im Grunde eine metaphorische, ganz und gar ungetreue Übertragung in eine verschiedene Sphäre und Sprache.“²²

Bleibend schreibt NIETZSCHE damit der philosophischen Mystik, ja sogar jeder Art von Erfahrung überhaupt, ins Stammbuch, dass die Schilderung stets hinter dem Erlebten und Erfahrenen zurückbleibt und zurückbleiben muss, auch wenn das Erlebte ins dialektische Denken und in wissenschaftliche Reflexion eingebracht wird.²³ Diese Einsicht, die später von der Hermeneutik ernst- und angenommen wird, ist damit auch für TERESA und die Interpretation ihrer Schriften bedeutsam. Damit wird aber auch deutlich, dass in diesem Zusammenhang Erfahrung immer das Primäre und das Anzustrebende ist, nicht allein die Berichte darüber. Erfahrungsberichte werden oft erst durchsichtig, wenn der Rezipient selber ähnliche Erfahrungen gemacht hat.²⁴ Dennoch drängt es den Mystiker, das Erlebte zu berichten. Das lässt sich mit ROLF SILLER, der dies vor dem Hintergrund der Einheitserfahrung MEISTER ECKHARTS formuliert, präzisieren:

„Die Grund-Erfahrung [der Einheit von Gott und Mensch; D.L.] ist zwar von der Metaphysik nicht einholbar und somit auch nicht in philosophischer Begrifflichkeit einzufangen, wohl aber sucht sie sich sprachlich mitzuteilen. Das Wort hat keine Macht über das Erfahrbare, vielmehr ist es erst zu sich selbst ermächtigt aus der Erfahrung. Nicht das Wort begreift und erfasst den Grund, der Grund ergreift, umfaßt, ermächtigt und begründet das Wort. Dieses sichert sich nicht durch immanente Gesetze der Logik ab, sondern verweist auf den unerschütterlichen Grund seiner Ermöglichung.“²⁵

Das Wort bleibt das Sekundäre, das Hilfsmittel. Die Erfahrung aber ist das Eigentliche und doch Uneinholbare, nur Umreißbare. „Doch es drängt in den reflexiven Nachvollzug, in den Prozess diskursiver Praktiken, weil es vermittelt werden muss.“²⁶ Dies hat ALOIS HAAS das „mystische Paradox“ genannt: Die mystische Erfahrung drängt zur Mitteilung, die aber doch nie adäquat gelingen kann.²⁷ Das gilt jedoch für jede Erfahrung im Allgemeinen.

²² Vgl. NIETZSCHE, Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen, S. 364 f.

²³ Von hierher wird verständlich, warum die analytische Erkenntnistheorie die Mystik als Erkenntnisort mit großer Skepsis betrachtet. Schließlich lassen sich mystische Erfahrungen nicht vollständig oder überhaupt nicht auf den Begriff oder auf einen propositionalen Gehalt bringen und oft gar nur in paradoxaler Ausdrucksweise artikulieren. Somit gerät die logisch-sprachphilosophische Methode an ihre Grenzen. Im Standardwerk zur analytischen Erkenntnistheorie von THOMAS GRUNDMANN kommt der Begriff „Mystik“ konsequenterweise nicht vor. Vgl. GRUNDMANN, THOMAS: Analytische Einführung in die Erkenntnistheorie, Berlin 2008. Andererseits erfreut sich die Mystik in der analytischen Religionsphilosophie ausgesprochener Beliebtheit. Vgl. SCHÄRTL, THOMAS: Glaubensüberzeugung. Philosophische Bemerkungen zu einer Erkenntnistheorie des christlichen Glaubens, Münster 2007, S. 111.

²⁴ TERESA weist oft darauf hin, dass sie glaube, dass ihre Schilderungen nur jemandem verständlich sein könnten, der ähnliche Erfahrungen selbst schon gemacht habe. Vgl. etwa 4M 1,2.

²⁵ Vgl. SILLER, ROLF: Zur Ermöglichung von Freiheit bei Meister Eckhart, Augsburg 1972, S. 183.

²⁶ Vgl. WENDEL, Christliche Mystik, S. 20.

²⁷ Vgl. HAAS, ALOIS M.: Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik, Frankfurt/M. 2007, S. 127–171.

„Wenn schon im Reden über Welt der Charakter dieses Redens ein Paradox ist, dann um so mehr im mystischen Diskurs, da hier zur Immanenz der Welt noch die weit unbekanntere Dimension der Transzendenz und deren unitive Erstreckungen auf die Immanenz hinzutreten – eine Steigerung des Inkommunikablen, das weit über die normale ‚Unabbildbarkeit psychischer Vorgänge im Medium der Kommunikation‘ hinaus als Wahrgenommenes in der Form der Paradoxie schockartig kommuniziert – und meist eben nicht verschwiegen – wird.“²⁸

Werden aber entsprechende Erfahrungen mitgeteilt, bedürfen sie der Deutung. Allerdings wurde bisher ganz unkritisch der Erfahrungsbegriff verwandt. Da es sich hierbei – mit GADAMER gesprochen – um einen der wohl schwierigsten Begriffe überhaupt handelt,²⁹ und diese Arbeit nicht den Anspruch verfolgt, etwas zu seiner Klärung beitragen zu können, begnügen wir uns mit dem Hinweis, was im Folgenden darunter verstanden werden soll.³⁰ Erfahrung ist demnach gedeutetes Erleben. Erleben darf indes nicht allein sinnlich verstanden werden. Erfahrung ist zugleich das Widerfahrnis eines Subjekts und insofern wesentlich subjektiv. Mystische Erfahrung ist eine Erfahrung, die das Subjekt-Objekt-Schema hinter sich lässt. Damit sind die Basiskategorien einer mystischen Erkenntnistheorie vorgezeichnet, die eingangs schon anklangen: „Subjekt, Objekt, deren Differenz und ihre Aufhebung“.³¹ D.h., ein Subjekt erlangt einen Erkenntnisgewinn bzgl. des Objekts, indem die Differenz zwischen beiden aufgehoben wird, indem das Subjekt das Objekt – im Sinne des augustinischen *atingere*³² – berührt bzw. Subjekt und Objekt – zumindest partiell – zusammenfallen, was im Modus des (mystischen) Erfahrens gewahrt wird. Mystik wird so zu einer epistemischen Einstellung, wenngleich eigenen Rechts.³³ Zusammenfassend lässt sich somit sagen, dass Mystik als Erfahrungsgeschehen und als Erkenntnisquelle eine Tradition und ein Recht in der Philosophie hat.

2.1.2 Heuristische Konturen eines teresianischen Mystikbegriffs

Es ist also legitim, dass sich die Philosophie mit der Mystik beschäftigt, wiewohl TERESA VON ÁVILA der philosophischen Mystik nicht zuzuordnen ist. „Derartige Typisierungen mögen in gewissem Umfange heuristisch nützlich sein, sie brauchen dennoch gegenüber den Phänomenen Gewalt und suggerieren die Möglichkeit einer absolut präzisen Unterschei-

²⁸ HAAS, Mystik als Aussage, S. 132.

²⁹ Vgl. ALBERT, Einführung in die philosophische Mystik, S. 17; SUDBRACK, Wege zur Gottesmystik, S. 9.

³⁰ Vgl. zu einer umfassenden Erörterung zum Erfahrungsbegriffs, die besonders auch die religiöse Erfahrung miteinbezieht, die umfangreiche Studie SCHAEFFLER, RICHARD: Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung, Freiburg/Br. u. München 1995.

³¹ MÜLLER, KLAUS: Glauben – Fragen – Denken, S. 41.

³² Nach AUGUSTINUS reicht die Verstandeskraft des Menschen nicht aus, um Gott zu umfassen, aber er könne berührt oder angerührt werden: „*Attingere aliquantum mente Deum; magna beatitudo est: comprehendere autem, omnino impossibile.*“ Vgl. AUGUSTINUS, Sermo 117, III, 5 (PL 38, 663 ed. MIGNE).

³³ Vgl. MÜLLER, KLAUS: Glauben – Fragen – Denken, S. 42 f.

dung.³⁴ Zwar wäre es daher sinnvoller, auf das teresianische Opus zu verweisen und zu sagen, dass das teresianische Mystik sei und für sich spreche. Allerdings wird dabei schon ein Mystikbegriff vorausgesetzt, so dass eine zumindest heuristische Definition zum Verständnis nötig und für den Fortgang geboten scheint. Wir nehmen dabei gewiss nur die teresianische Mystik in den Blick. Eine Klärung des unübersehbar weiten Begriffs der Mystik im Allgemeinen ist hier weder möglich noch intendiert. Daher lassen wir die Pluralität und Diversität mystischer Formen und Ausprägungen notwendig außer acht.³⁵ Die Definition von SASKIA WENDEL scheint für unsere Überlegungen sehr brauchbar:

„Mystik ist eine besondere Form der Erkenntnis meiner selbst und darin zugleich des Anderen meiner selbst, insbesondere des absolut Anderen meiner selbst. Dieses absolut Andere meiner selbst wird jedoch zugleich als das Innerste meiner selbst und damit als das Nicht-Andere meiner selbst erlebt. Jenes ‚nicht-andere Andere‘ bzw. ‚andere Nicht-Andere‘ trägt im monotheistischen Kontext den Namen ‚Gott‘.“³⁶

Diese Grunddefinition bedarf noch der spezifisch-teresianischen Erweiterung, auch wenn wir der Untersuchung damit vorgreifen:

Die mystische Erkenntnis hat Erfahrungs- und Wegcharakter und ist spezifisch religiös.³⁷ Die Erfahrung des Nicht-Anderen hat dabei die Form der liebenden Begegnung und führt schließlich zur partiellen Vereinigung in einer *unio mystica*.

Zwischen WENDELs Grunddefinition und unserer Erweiterung ergibt sich eine Spannung, die implizit die *Wohnungen der inneren Burg* und auch diese Untersuchung durchzieht und später auch explizit thematisiert und aufgelöst werden wird: Einerseits ist jenes *Nicht-Andere* das, oder besser der immer gegenwärtige Innerste meiner selbst, andererseits ist man nach TERESA erst auf dem Weg zu diesem Innersten und wird schließlich erst mit diesem *Nicht-Anderen* vereint. Einstweilen müssen wir dies so stehen lassen.

Überdies ist die teresianische Mystik typologisch freilich in den Bereich der theistischen, näherhin der christlichen Mystik einordbar. Darin zählt sie zur affektiven Mystik, also zur Erfahrungsmystik, die sich als Braut- oder Liebesmystik ausprägt, aber doch auch spekulative Elemente enthält.³⁸ Die Einordnung in eine Begegnungs- oder Vereinigungsmystik müssen wir ebenfalls auf später verlegen.

³⁴ BEIERWALTES, WERNER: Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt/M. 1985, S. 127.

³⁵ So JOSEF SUDBRACK *cum grano salis*: „Jede halbwegs gut gearbeitete Auseinandersetzung mit Mystik oder mit verwandten Fragen bricht irgendwo einmal in die Klage aus, daß die Vielfalt der Umschreibungen und Begriffsbestimmungen von Mystik unübersehbar sei.“ SUDBRACK, Wege zur Gottesmystik, S. 9.

³⁶ WENDEL, Christliche Mystik, S. 14. WENDEL greift hier, ohne es übrigens kenntlich zu machen, auf den Terminus des *Nicht-Anderen* [*non-aliud*] des NIKOLAUS VON KUES zurück, auf die wir noch zurückkommen werden.

³⁷ Vgl. MCGINN, BERNARD: Die Mystik im Abendland. Band 1: Ursprünge, Freiburg/Br. 2010, S. 14–16.

³⁸ Vgl. WENDEL, Christliche Mystik, S. 25 f. WENDEL behauptet an dieser Stelle, TERESA würde ekstatische Erfahrungen ablehnen und sei daher der spekulativen Mystik zuzuordnen. Das ist *mindestens* unpräzise. TERESA

2.1.3 Mystik als Erkenntnisquelle der Anthropologie

Ist eine mystische Erfahrung also ein Erkenntnisgewinn aus der Transzendierung der Subjekt-Objekt-Dichotomie in der Selbsterfahrung bzw. der Erfahrung im eigenen Innern, wird die Mystik zur geeigneten Erkenntnisquelle der Anthropologie. Denn alle Erkenntnisse, die hierbei gewonnen werden, stammen aus dem innersten Kern des Menschen und werfen ein Licht auf dessen Struktur und Eigenart. Gerade von Seiten systematischer Theologie, resp. theoretischer Philosophie, kann gegen die Mystik eingewandt werden, dass sie material keine neuen Erkenntnisse über Gott als Erkenntnisobjekt liefere. Das, was Mystiker schildern, sei ggü. der spekulativen (theologischen) Wissenschaft nichts Neues.³⁹ An der Berechtigung der Frage, wie sich der Mensch in der mystischen Erfahrung selbst erlebt bzw. was er von sich erlebt, ändert dies jedoch nichts. Im Gegenteil wird sie dann, wenn es über Gott nichts Neues zu erfahren gibt, umso interessanter, wenn sich etwas über den Menschen lernen lässt. Denn mystische Erfahrung ist notwendig Selbsterfahrung und im Umfeld theistischer Mystik Selbsterfahrung im Beziehungsfeld zu Gott. Theistische Mystik deckt somit gewissermaßen *sub specie Dei* auf, was der Mensch ist, auch wenn sie keine neuen Kenntnisse über Gott liefert. Damit wird die klassische Fragerichtung einer theistischen Mystik – „Wie wird Gott vom Menschen erfahren?“ – in die Form „Was erfährt der Mensch über sich bzw. wie erfährt er sich, wenn er in seinem Innern Gott begegnet?“ invertiert und so von der theologischen zur anthropologischen Frage transformiert. Auf diese Weise wird gleichermaßen dem Vorwurf entgangen, eine Betrachtung der Mystik sei – allein schon der Prämissen wegen – Aufgabe der Theologie. Der Umstand – wir greifen vor –, dass im menschlichen Innern Gott vorgefunden wird, ist dabei zwar das Erstaunliche, das Faktum bleibt aber nichtsdestotrotz ein anthro-

lehnt freilich ekstatische Erfahrungen als das Eigentliche und Anzustrebende ab, nicht aber derlei Erfahrungen *per se*. Womöglich offenbart dies eine mangelnde Kenntnis des Materials, da WENDEL gerade jene Stelle (4M 3,11) als Beleg anführt, in denen sich TERESA gegen einen *falschen, biologisch verursachten Mystizismus* wendet. Für WENDEL besteht außerdem der Unterschied zwischen affektiver und spekulativer Mystik lediglich in Ablehnung oder Annahme von Ekstasen usw. Beiden Formen konzidiert sie einen breiten Raum für mögliche Erfahrungen. Damit wird aber, und das zeigt das Beispiel TERESAS, die Differenzierung untauglich. Sinnvoller ist es demnach, affektive Mystik als eine vor allem erfahrungsbezogene Mystik zu fassen, spekulative hingegen eine auf Rationalität und Intuition (als unmittelbare Erkenntnis) bauende Form, die gezielt einem philosophischen System folgt, wobei beide Varianten nie in Reinform auftreten können. So ist TERESAS Mystik nicht zuerst von der Reflexion, sondern von der Erfahrung geprägt, die dann – nach ihren Möglichkeiten – spekulativ eingeholt wird. Damit ist das affektive Moment – anders als bei MEISTER ECKHART oder PLOTIN – gegenüber dem spekulativen primär. Allerdings stimmt es auch, dass TERESA die finale *unio mystica* nicht in Vision oder Ekstase erfährt. Aber das ist eben der Punkt – sie *erfährt* sie. Sie ist nicht Gegenstand der Spekulation oder momenthafter Intuition, sondern *unmittelbarer und andauernder Erfahrung*. Gegen WENDEL, Christliche Mystik, S. 59 f.

³⁹ Vgl. BACK, ANDREAS: Das mystische Erlebnis der Gottesnähe bei der heiligen Theresia von Jesus. Eine religionspsychologische und religionsphilosophische Untersuchung, Würzburg 1930, S. 112. Allerdings berücksichtigt der Vorwurf die existentielle Bedeutung für das Subjekt mystischer Erfahrungen nicht. Auch wird der Mystik – und namentlich auch TERESA VON ÁVILA – von ANSELM STOLZ vorgeworfen, sie verliere sich in psychologischer Selbstreflexion und „vernachlässige die theologische Deutung“. SCHUMACHER, Die Mystik im Christentum und in den nichtchristlichen Religionen, S. 55.

pologisches. Da Mystik zumeist in (irgendwie) religiösen Kontexten stattfindet, wird mitunter als Argument ins Feld geführt, dass sie eine Art der religiösen Erfahrung sei und daher Gegenstand der Theologie sein müsse.⁴⁰ Selbst, wenn Mystik eine Form der religiösen Erfahrung ist, verbietet sich deshalb aber nicht die philosophische Reflexion.

2.1.4 Epistemische Überlegungen zur mystischen Phänomenologie

Das Potential der Mystik als epistemische Einstellung scheint enorm, wenn sie dem Menschen Räume erschließt, die sinnlich und intellektuell *prima vista* unzugänglich sind: Das Innere des Menschen (hinsichtlich seiner unbewussten Anteile und seiner metaphysischen Grundstruktur) sowie die Sphären der Transzendenz, die den Menschen im mystischen Geschehen berühren. Dennoch wird man die Berichte mystischer Erfahrungen nicht einfach unkritisch übernehmen können, erst recht nicht, wenn ihre Gehalte in Allgemeinaussagen übersetzt werden sollen. Berechtigterweise stellt sich die Frage nach Wahrheit und intersubjektiver Relevanz. Sind die Erfahrungen der TERESA VON ÁVILA wirklich wahr und damit wirklich übernatürlichen Ursprungs, ist also der transzendente Bereich berührt? Können die daraus folgenden Erkenntnisse überhaupt verallgemeinert werden?

2.1.4.1 Zum Wahrheitsanspruch mystischer Aussagen bei TERESA

Da mystische Phänomene sich – von Levitationen udgl. einmal abgesehen⁴¹ – im subjektiven Erleben ereignen, gestaltet sich eine objektive Verifikation grundsätzlich schwierig.⁴² Sie ist dennoch geboten, und war es auch zu Zeiten TERESAS, in denen es an charismatischen Gestalten, die zu eigenem Vorteil mystische Erlebnisse vortäuschten, nicht mangelte.⁴³ Daneben trieb TERESA auch eine intrinsische Motivation an, die Echtheit ihrer Erlebnisse zu verifizieren. Denn nur das, was tatsächlich von Gott stammt, führt für sie auf dem Weg ins Innere der Burg, auf dem geistlichen Weg, weiter. Der Unterscheidung der Geister verpflichtet entwickelt sie eine Kriteriologie, die im Inneren auf Evidenz basiert, im Äußeren auf Kohärenz.⁴⁴ Zunächst zur inneren Kriteriologie: Für TERESA sind mystisch-gnadenhafte, personale Gotteserfahrungen unbedingt luzide, nicht nur im aktuellen Erlebnis, sondern auch in der nachfolgenden Deutung und damit jenseits der Subjektivität.⁴⁵ In einer überzeugenden Analyse zeigt sie auf, dass die von ihr geschilderten Gotteserfahrungen derart sind, dass sie nicht von

⁴⁰ Vgl. WENDEL, Christliche Mystik, S. 12.

⁴¹ Diese sind tatsächlich historisch verbürgt. Vgl. SUDBRACK, Erfahrung einer Liebe, S. 53.

⁴² So auch TERESA. Vgl. 5M I,7.

⁴³ Vgl. SCHERING, ERNST: Mystik und Tat. Therese von Jesu, Johannes vom Kreuz und die Selbstbehauptung der Mystik, München u. Basel 1959, S. 148.

⁴⁴ Beide Kriterien finden sich auch schon im 11. Kapitel der *Didache*. Vgl. BERGER, KLAUS/NORD, CHRISTIANE (Hg. u. Übers.): Das Neue Testament und frühchristliche Schriften, Frankfurt/M. u. Leipzig 2005, S. 308.

⁴⁵ Vgl. den Einwand RICHARD SCHAEFFLERS in 2.1.4.2.

der Imaginationskraft menschlichen Geistes generiert werden können und dem Menschen eine tiefe, innere und anhaltende Gewissheit über den Ursprung der Erfahrungen bleibt.⁴⁶

Im Äußeren sucht sie seit jungen Jahren den Dialog mit Theologie und Lehre der Kirche ihrer Zeit; sie will ihre Erfahrungen deuten lernen und deuten lassen, gerade auch wegen ihrer Konflikte mit dem zeitgenössischen theologischen Verständnis. Dabei ist ihr auch und vor allem die Heilige Schrift *norma normans*.⁴⁷ Man könnte sagen, es geht um die Prüfung der Kohärenz zum Glauben der Kirche und zum vorherrschenden theologisch-philosophischen Paradigma.⁴⁸ JOSEF SUDBRACK deutet dieses Verhalten verallgemeinernd so:

„Jede Ich-Erfahrung ist in der Tiefe getragen von einem Wir-Bezug. Es gibt kein monomantisches Privat-Überzeugtsein, sondern jede Einzelerfahrung – auch und gerade die mystische – ist geprägt durch ein über-privates Bezugssystem. Und wo sich eine Erfahrung protestierend gegen das über-private Bezugssystem stellt, ist sie am allertiefsten im System verfangen. Ein ehrlicher Erfahrender stellt sich dieser Einsicht.“⁴⁹

Tatsächlich hält TERESA dieser Kohärenzprüfung, die sie selbst permanent anstrebte, sogar durch die spanische Inquisition stand. Nimmt man die Prüfung im Selig- und Heiligsprechungsverfahren hinzu, wird die kohärentistische Absicherung teresianischer Aussagen noch breiter, denn diese nimmt auch den Lebenswandel in den Blick und untersucht, ob es zwischen Leben und Lehre einen Hiatus gibt. Offensichtlich hat dies die kirchliche Prüfung nicht ergeben.⁵⁰

Beiden Kriterien ist gemein, dass sie von TERESA rational eingeholt werden. Auch das Evidenz-Argument – wenngleich Evidenz selbst nicht-diskursiv ist – wird *ex post* rational reflektiert. Keinesfalls kann man TERESA daher eine Vernunftskepsis, Vernunftfeindlichkeit oder eine naive epistemische Grundeinstellung unterstellen, oder dass sie der (mystischen) Erfahrung allein Wert beimessen würde. Im Gegenteil, denn ist Erfahrung gedeutetes Erleben, ist

⁴⁶ Vgl. 5M 1,9; 6M 3,7. Besonders psychologisch feinsinnig ihre Analyse in 6M 2,7 sowie 6M 3,10. Vgl. auch die Wirkung des Trostes und der Ruhe als Echtheitskriterium in 6M 3,5 f. Dazu die Überzeugung ROLF SILLERS (in Hinblick auf ECKHART, die hier appliziert werden kann): „Die Grund-Erfahrung kennt keine Bedingungen oder Kriterien außer sich selbst. [...] Die erfahrene Grund-Wahrheit braucht keiner Vergewisserung, sie ist in sich evident.“ SILLER, Zur Ermöglichung von Freiheit bei Meister Eckhart, S. 183.

⁴⁷ Vgl. V 32,17; V 25,13; DOBHAN, ULRICH: Ist Mystik objektiv? Überlegungen zur mystischen Erfahrung Teresas von Ávila, in: LANGNER, DIETLIND/SORACE, MARCO A./ZIMMERLING, PETER (Hg.): Gottesfreundschaft. Christliche Mystik im Zeitgespräch, Fribourg u. Stuttgart 2008, S. 187–203, hier S. 200–203.

⁴⁸ Vgl. 5M 1,7 f. Eine *Virtue Epistemology* würde einer Überzeugung hohe Dignität beimessen, die eine Person besitzt, die sich um epistemische Tugendhaftigkeit bemüht. TERESAS Wahrheitsliebe und ihre lebenslange Suche nach Dialog und (wissenschaftlicher) Auseinandersetzung kann als eine solche Haltung verstanden werden. Vgl. SCHÄRTL, THOMAS: Wahrheit und Gewissheit. Zur Eigenart des religiösen Glaubens, Kevelaer 2004, S. 153.

⁴⁹ SUDBRACK, Wege zur Gottesmystik S. 19.

⁵⁰ Dieses Kriterium bedarf noch einer Ergänzung, um nicht mit später Gesagtem in Konflikt zu geraten. TERESA erklärt mehrfach, dass Gott sich, resp. seine Gnadengaben, auch solchen Menschen schenkt, die dafür wenig disponiert sind, d.h. einen unorthodoxen Lebenswandel führen, da er ganz frei ist (vgl. etwa 5M 1,8). Damit scheint jener Hiatus zwischen Lebenswandel und geistlicher Erfahrung möglich. Indes wird man nicht umhin können zu konstatieren, dass der (andauernde) geistliche Fortschritt des aktiven Tuns des Menschen bedarf einerseits und dass andererseits solche Erfahrungen gerade zum orthodoxen Leben hinführen sollen. Bleibt diese Umkehr aus, aber dauern die mystischen Erfahrungen angeblich an, ist dies zu hinterfragen.

die rationale Reflexion auf dieses Erleben Teil der Deutung, die das Erleben zur Erfahrung macht.

Ein klassisches Kriterium wissenschaftlicher Erkenntnis ist die Reproduzierbarkeit. Dies scheint im subjektiven (und übernatürlich-gnadenhaft verursachten) mystischen Erleben *per se* nicht gegeben. Immer wieder insistiert TERESA jedoch darauf, worauf später noch näher einzugehen ist, dass ihr Erleben nicht singulär und elitär ist, sondern von allen erlebt werden kann, die entsprechende Bereitschaft zeigen. Wiewohl TERESAS persönlicher Weg nicht detailgetreu nachgegangen werden kann, ergibt sich somit aber für alle ein Zugang zum Grundphänomen, welches so epistemisch nachvollziehbar wird. Insofern ist das Kriterium der Reproduzierbarkeit in gewisser Hinsicht gegeben.⁵¹

Allerdings muss, wenn es um einen Wahrheitsanspruch geht, der Eigenart mystischer Erfahrungsberichte Rechnung getragen werden. Da mystisches Erfahren sich dem abschließenden und präzise Sagbaren entzieht, gebrauchen Mystiker eine narrative, analoge oder allegorische und oft paradoxe Sprache. Bei diesen sprachlichen Ausdrücken im Einzelnen nach Wahrheitswerten zu fragen – wie es eine analytische Epistemologie verlangen würde – ist aussichtslos. Ihnen ist *a priori* zu eigen, dass sie die Wirklichkeit nicht vollständig abbilden können. Erst im Zusammenklang der einzelnen mitunter widersprüchlichen Aussagen – etwa in der Allegorie der kristallinen inneren Burg – ergibt sich ein Bild, das man als wahr bezeichnen kann. Hier gilt das geflügelte Wort des HANS URS VON BALTHASAR: Die Wahrheit ist symphonisch.

Dennoch bleibt – notwendig – ein letzter Zweifel. Mystisches Erleben ist ein subjektives Geschehen, das nur das Erfahrungssubjekt sicher verifizieren kann.⁵² Kritiker machen diesen strukturell bedingten Zweifel gegen die Mystik stark. AUGUSTINUS steht in seinen *Confessiones* unter demselben Rechtfertigungsdruck:

„Und wenn sie von mir etwas über mich hören – woher wollen sie denn wissen, ob ich die Wahrheit sage, wo doch kein Mensch weiß, was im Menschen vorgeht, außer der Geist des Menschen, der in ihm ist?“⁵³

Dieser Skepsis ist entgegenzuhalten, dass kein Erkenntnisakt frei ist von letztem Zweifel.⁵⁴ Ein Diskurs kann jedoch nur gelingen, wenn die Diskurspartner generell in einem Vertrau-

⁵¹ Als der niederländische Psychiater PIET C. KUIPER einen Bericht seiner schweren Depression herausgab, löste das in der Fachwelt dankbare Begeisterung aus, da hier ein Experte seine Innenansicht fachlich adäquat darstellte. Vgl. KUIPER, PIET C.: Seelenfinsternis. Die Depression eines Psychiaters, Frankfurt/M. ¹²2013. Die Reproduktion seiner pathologisch verursachten Erfahrungen ist allerdings nicht möglich, was man ihm jedoch nicht zum Vorwurf gemacht hat. Man sollte der Innenansicht TERESAS daher auch nicht mit unangebrachter Skepsis begegnen; zumal sie ebenfalls durchaus als Expertin ihres Bereichs, der Spiritualität, gelten kann.

⁵² Für TERESA erlangt man als Subjekt – trotz aller Unsicherheiten zu Beginn – am Ende absolute Sicherheit darüber, dass das, was dem Menschen da wiederfährt, wahr und göttlichen Ursprungs ist.

⁵³ AUGUSTINUS, *Confessiones*, X, III.3.

ensvorschluss, in epistemischer Freigiebigkeit und Großherzigkeit, die Überzeugungen des Anderen anerkennen, was dennoch kein Abrücken von Wahrheitsliebe und sinnvollen, bewährten Rationalitätsstandards bedeutet.⁵⁵ So kann auch AUGUSTINUS letztlich nur um jene epistemische Freigiebigkeit und Großherzigkeit werben, die jedem Diskurs, daher auch der Betrachtung TERESAS, vorausgehen müssen:

„Ich kann ihnen nicht beweisen, dass meine Bekenntnisse wahr sind; aber die, denen die Liebe die Ohren für mich öffnet, werden mir glauben.“⁵⁶

2.1.4.2 Erkenntnisgehalt mystischer Aussagen

Aufgrund der generellen Subjektivität der Erfahrung im Allgemeinen und der mystischen Erfahrung im Besonderen können zwei weitere kritische Anfragen an die Möglichkeit, aus mystischen Erfahrungen theoretische Erkenntnisse zu extrapolieren, gestellt werden: Enthält das durch und durch subjektive Erleben eines mystischen Vorgangs überhaupt noch verallgemeinbare oder intersubjektiv relevante Erkenntnisse? Wie können Erfahrungen überhaupt intersubjektiv gerechtfertigt und nutzbar gemacht werden? Dazu gibt RICHARD SCHAEFFLER zu bedenken:

„Das Erlebnis ist für den, dem es widerfährt, von einer Selbstevidenz, die keiner Kritik zugänglich, aber auch keiner Kritik bedürftig ist. Wer sich auf sein Erleben beruft, ist insofern unwiderleglich. Aber diese Selbstevidenz des Erlebten beruht gerade auf seiner reinen Subjektivität: Das Erlebte kann nicht ‚falsch‘ sein, aber nur deswegen, weil es auch nicht ‚objektiv gültig‘ sein kann. Der erlebte Inhalt ist so innig an den Akt des Erlebens gebunden, daß die Frage, was das Erlebte ‚außerhalb‘ des Erlebens sei, zur sinnlosen Frage wird. Das Erlebnis kennt als solches zwar Grade der Intensität, aber keine Differenz des Wahren und Falschen. Erst das zur Erfahrung transformierte Erlebnis ist ‚wahrheitsdifferent‘.“⁵⁷

Wird SCHAEFFLERS Einwand so gelesen, dass mystisches Erleben, und Erleben überhaupt, prinzipiell nicht intersubjektiv fruchtbar gemacht werden kann, weil es ein nur für das Subjekt einen Sinn hat, ist der Versuch, aus mystischen Erfahrungen Allgemeinaussagen zu extrapolieren, von dieser Seite aus *a priori* gescheitert. Diese Bedenken wurden bereits von WILLIAM JAMES formuliert: Mystische Erfahrungen genießen bei dessen Subjekt höchste Autorität, die jedoch für Andere nicht gegeben ist.⁵⁸

Ohne Zweifel mag das Caveat, dass mystisches Erleben keine intersubjektiven Sinnzusammenhänge begründen kann, auf apersonale mystische Erfahrungen zutreffen, etwa in der Ein-

⁵⁴ Sieht man vielleicht einmal vom cartesischen *Cogito* ab, das transzendental und existentiell zwar bedeutsam ist, aber an verwertbarer Erkenntnis nicht viel einbringt.

⁵⁵ Vgl. SCHÄRTL, Wahrheit und Gewissheit, S. 151–155.

⁵⁶ AUGUSTINUS, Confessiones, X, III.3.

⁵⁷ SCHAEFFLER, Dialog mit der Wirklichkeit, S. 418.

⁵⁸ Vgl. JAMES, Die Vielfalt religiöser Erfahrung, S. 418–422.

heitserfahrung FRIEDRICH HÖLDERLINS im *Hyperion*.⁵⁹ Sie ist vom Träger nicht zu trennen. Auf welchen propositionalen Gehalt sind diese Erfahrungen jenseits der Beschreibung, dass es sich um eine ganz subjektiv geprägte Erfahrung der Einheit handelt, denn auch zu bringen?⁶⁰ TERESAS Erfahrungen zeigen jedoch als lebendiges Begegnungsgeschehen aufgrund ihrer personalen Eigenart eine ganz andere Dynamik und einen ganz anderen Charakter auf, wie im Verlauf noch deutlich werden wird. „Mystische Erfahrung ist – christlich gesehen – niemals in sich gegenstandslose Erfahrung ohne Objekt, sondern Glaubenswissen im Status der Unmittelbarkeit, d.h. mit einer alten Formel: *cognitio Dei experimentalis* [...] in Form einer Vereinigung mit ihm.“⁶¹ Nicht zuletzt können die Inhalte von imaginativen Visionen, Auditionen und mancher körperlichen Manifestationen, bis hin zur Levitation, durchaus auf einen propositionalen Gehalt gebracht werden. Damit ist TERESAS Erleben als Erfahrung durchaus intersubjektiv zugänglich bzw. vermittelbar.

SCHAEFFLER weist allerdings auf etwas Richtiges und Wichtiges hin. Erst die Erfahrung, also das gedeutete Erleben, kann mitgeteilt werden. Damit wird aber die Frage nach dem Erlebten außerhalb des Erlebens gerade nicht zur sinnlosen Frage, sondern das Erlebte findet seinen Sinn gerade in der Deutung und in der Mitteilung, die dann – so SCHAEFFLER wiederum richtig – auf Wahrheit hin befragt werden kann. „Man muß sogar sagen: Gerade weil sich die Mitte der Mystik dem rationalen Zugriff entzieht, gerade weil vieles an dieser Erfahrung so persönlich und intim ist, muß Mystik gewogen und gemessen werden an wissenschaftlichen Einsichten und Lebensweisheiten.“⁶²

Zuletzt muss man gleichwohl fragen, ob subjektives Erleben oder Subjektivität eine wissenschaftstheoretische Hypothek oder nicht sogar ein Vorzug für die Epistemologie der Anthropologie ist. MARTIN BUBER favorisiert Letzteres:

„Der philosophische Anthropolog aber muß nicht weniger als seine leibhafte Ganzheit, sein konkretes Selbst einsetzen. Und mehr noch. Es genügt nicht, wenn er sein Selbst als *Objekt* des Erkennens einsetzt. Die *Ganzheit* der Person und durch sie die Ganzheit des *Menschen* erkennen kann er erst dann, wenn er seine *Subjektivität* nicht draußen läßt und nicht unberührter Betrachter bleibt. Mit anderen Worten: [...] er muß sich also alledem aussetzen, was einem widerfahren kann, wenn man wirklich lebt.“⁶³

Diesem Leitwort, dass in dem Hinweis, dass in der Anthropologie Subjekt und Objekt in gewisser Hinsicht zusammenfallen, eingangs schon angeklungen ist, weiß sich diese Untersu-

⁵⁹ Vgl. HÖLDERLIN, FRIEDRICH: *Hyperion* (Gesammelte Werke, hg. v. HANS JÜRGEN BALMES), Frankfurt/M. 2008, I, 1 [S. 316 f.].

⁶⁰ Und doch muss man einräumen, dass auch diese Erfahrungen ein *fundamentum in re* haben. Sie sind nicht *reine* Subjektivität, sondern Erfahrung einer objektiven Wirklichkeit.

⁶¹ HAAS, *Mystik als Aussage*, S. 43 f.

⁶² SUDBRACK, *Wege zur Gottesmystik*, S. 18.

⁶³ BUBER, MARTIN: *Das Problem des Menschen*, Gütersloh 2007, S. 20 [Hervorh. M.B.].

chung verpflichtet. Mystik ist faktisch eine Facette menschlichen Lebens, der hier nachgegangen wird, freilich beachtend, dass nicht die eigene Erfahrung, sondern die TERESAS reflektiert wird.

2.2 Anthropologisches Koordinatensystem

TERESA VON ÁVILA ist Mystikerin, aber (scheinbar) keine Philosophin. Sie gilt allerdings als meisterhafte Beobachterin des eigenen Seelenlebens. Ihre Reflexionen sind in erster Linie geistlicher Art und daher weder streng psychologisch noch philosophisch im Charakter. Das aber muss kein Nachteil sein. „Unbehindert durch die Saulsrüstung theologischer Apriori konnte sie, als unbekümmerter David, ihrem Anliegen und ihrer Erfahrung freien Raum geben.“⁶⁴ Um ihre Erfahrung für die philosophische Anthropologie nutzbar zu machen, bedarf es aber doch eines begrifflichen Schemas, in das TERESAS Schilderungen eingeordnet werden können und das zugleich als Koordinatensystem hinsichtlich der Frage nach dem Menschen aussagekräftig ist. Geeignet hierfür scheinen die Begriffe *Ich*, *Selbst* und *Person* nach den Überlegungen C.G. JUNG'S. Ihn ziehen wir auch heran, um ein verbreitetes Defizit in der Mystik zu unterlaufen. Denn fehlen Angaben zur inneren Struktur des Menschen, muss unklar bleiben, inwiefern sich dieser in der Mystik verändert oder sich gar mit Gott vereint. „Ebenso ungeklärt bleibt häufig die Bedeutung des Selbst in der Mystik, insbesondere dann, wenn die *unio* mit der Auflösung des Individuums in Gott gedacht wird. Für den christlichen Kontext folgt daraus vielfach der Ausfall der Verhältnisbestimmung von Freiheit bzw. Natur und göttlicher Liebe und Gnade.“⁶⁵ Mit Hilfe TERESAS präzisen Selbstbeobachtungen vor dem Hintergrund des Jung'schen Begriffssystems wird diese Gefahr leicht umgangen, denn JUNG'S Schema, wie die Untersuchung zeigen wird, hilft, implizit vorgenommene Unterscheidungen bei TERESA zu explizieren. Besehen wir uns dazu die Terminologie.

2.2.1 Ich

Auf das Ich beziehen sich nach JUNG alle Bewusstseinsinhalte, es bildet die Mitte und das Zentrum des Bewusstseins oder Bewusstseinsfeldes, mit dem das Ich nicht kongruent, sondern verschieden ist. „Bewußtsein ist der Zustand der Wachheit – in seinem Mittelpunkt befindet sich das ‚Ich‘.“⁶⁶ Somit „ist das Ich [...] Subjekt aller persönlichen [*sic*] Bewußtseinsakte“.⁶⁷ Das Ich wird durch somatische *und* psychische Faktoren grundgelegt, weswegen

⁶⁴ SUDBRACK, Erfahrung einer Liebe, S. 30.

⁶⁵ WENDEL, Christliche Mystik, S. 13.

⁶⁶ STEIN, MURRAY: C.G. Jungs Landkarte der Seele, Ostfildern ⁶2015, S. 23.

⁶⁷ JUNG, CARL GUSTAV: Aion. Beiträge zur Symbolik des Selbst (Gesammelte Werke, Bd. 9/II), Ostfildern ³2011, S. 12.

es auf keines der beiden reduziert werden kann.⁶⁸ Sein ontologischer Status bleibt allerdings unklar.⁶⁹ Es bildet lediglich den bewussten Anteil der Persönlichkeit, jedoch nicht die gesamte Persönlichkeit, oder gar den ganzen Menschen ab, da diesem auch unbewusste Persönlichkeitsanteile inhärieren.⁷⁰ Dennoch ist das Ich, „soweit sich dies überhaupt feststellen läßt, eine individuelle Einmaligkeit, die in einem bestimmten Maße sich selber identisch bleibt“.⁷¹ Tatsächlich kann sich das Ich im Rahmen der Persönlichkeitsentwicklung jedoch stark verändern,⁷² das Bewusstsein erweitern.⁷³ Das ursprüngliche Ich ist dann aber mit dem veränderten Ich noch immer numerisch identisch, wodurch das Ich als Kontinuante bezeichnet werden kann. Das Ich hat „eine zentrierende, ordnende, einende Funktion“.⁷⁴ Willen und Wollen sowie andere – klassisch gesprochen – Seelenvermögen wie Denken und Empfinden sind hier angesiedelt, die JUNG „Ichfunktionen“ nennt.⁷⁵ Somit bezieht sich „Ich“ „auf die Erfahrung unserer selbst als ein Zentrum des Wollens, Wünschens, Denkens und Agierens“,⁷⁶ aber auch des Gefühls, der Empfindung und der Intuition.⁷⁷ „Das Ich will leben und geliebt werden, das Ich ist Ausdruck menschlichen Eros“.⁷⁸ Damit ist das Ich jedoch auch Zentrum von Ichsucht⁷⁹ und zeichnet sich als Ego-Istisch in Tendenz aus.⁸⁰

Bedeutsam ist das Ich vor allem als Erfahrung der Ichheit und des Subjekt-Seins mit FICHTE als Abgrenzung zum Nicht-Ich.⁸¹ Nach JUNG geht das Ich generisch aus der Konfrontation mit dem Nicht-Ich in der Umwelt hervor, das dadurch zum Konstituenten des Ich wird,⁸² denn in dieser Abgrenzung von der Welt und vom Andern liegt bereits eine Erfahrung von Welt und

⁶⁸ Vgl. JUNG, Aion, S. 12 f.

⁶⁹ Vgl. STEIN, C.G. Jungs Landkarte der Seele, S. 29.

⁷⁰ Vgl. JUNG, Aion, S. 14.

⁷¹ Ebd., S. 15.

⁷² Vgl. ebd.

⁷³ Vgl. STEIN, C.G. Jungs Landkarte der Seele, S. 28.

⁷⁴ Ebd., S. 190.

⁷⁵ Vgl. ebd.

⁷⁶ Ebd., S. 25.

⁷⁷ Vgl. ebd., S. 43.

⁷⁸ MÖLLER, JOSEPH: Mensch sein: ein Prozeß. Entwurf einer Anthropologie, Düsseldorf 1979, S. 321.

⁷⁹ Vgl. STEIN, C.G. Jungs Landkarte der Seele, S. 30.

⁸⁰ MÖLLER, Mensch sein: ein Prozeß: ein Prozeß, S. 321. Das ist das, was BUBER das „Eigenwesen“ nennt. Vgl. BUBER, MARTIN: Ich und Du, Stuttgart 2016, S. 62 f.

⁸¹ Vgl. FICHTE, JOHANN GOTTLIEB: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. Als Handschrift f. seine Zuhörer 1794, Hamburg 1979, I, § 1 sowie II, § 4, A 1 u. A. 2; MÖLLER, Mensch sein: ein Prozeß, S. 323.

⁸² Vgl. JUNG, Aion, S. 14; MÖLLER, JOSEPH: Zum Thema Menschsein, S. 57 f. Das meint wohl auch MARTIN BUBER, wenn er schreibt: „Es gibt kein Ich an sich, sondern nur das Ich des Grundworts Ich-Du und das Ich des Grundworts Ich-Es.“ BUBER, Ich und Du, S. 4. Das Ich tritt also nur als ein Relatum zum Anderen und zu den Gegenständen auf. So anderswo noch deutlicher: „Der Mensch wird am Du zum Ich. Gegenüber kommt und entschwindet, Beziehungsereignisse verdichten sich und zerstieben, und im Wechsel klärt sich, von Mal zu Mal wachsend, das Bewußtsein des gleichbleibenden Partners, das Ichbewußtsein.“ Ebd., S. 28 f. Vgl. auch BUBER, Das Problem des Menschen, S. 168.

Gegenüber zugrunde.⁸³ Damit öffnet sich das Ich und ist zugleich verschlossen, abgeschlossen.⁸⁴ Es ist dennoch „nicht korrekt, sich das Ich als Äquivalenz der ganzen Person vorzustellen“,⁸⁵ es ist auch nicht der Mittelpunkt des Menschen, dieser liegt im Selbst.⁸⁶ Und doch: „Das Selbst schillert. Es ist nicht zu fassen.“⁸⁷

2.2.2 Selbst

Was ist nun dieses Selbst, dieser Mittelpunkt des Menschen? Das Selbst ist die stets nie ganz zu fassende Gesamtpersönlichkeit in seinen bewussten und unbewussten Teilen. Das Ich ist ihm als (bewusster) Teil untergeordnet.⁸⁸ Das Selbst ist ferner der primäre – und damit apriorische – Archetyp.⁸⁹ Es geht dem Ich also als dessen Bedingung der Möglichkeit voraus, das der uns einzig bekannte Teil des Selbst ist.⁹⁰ „Für Jung ist das Selbst transzendent, das heißt, es wird nicht durch den psychischen Bereich definiert und ist nicht in ihm enthalten, sondern liegt jenseits von ihm und definiert ihn seinerseits.“⁹¹ Damit ist das Selbst mehr als Subjektivität allein, die der Begriff „selbst“ alltagssprachlich nahelegt und auch nicht mit dem Ich identisch,⁹² wie es in der analytischen Philosophie Usus ist.⁹³

Dem Selbst entspricht nach JUNG als Äquivalent auf symbolischer Ebene Ganzheit oder Einheit, die sich empirisch-psychologisch einfangen lassen und somit objektiv auf ein ursprüngliches, zugrundeliegendes Sein hindeuten.⁹⁴ Dieses Sein, das mit dem Selbst identifiziert wird, entzieht sich jedoch als „Ding an Sich“ in Kant'schem Sinne, muss aber als metaphysisches Postulat und nicht zuletzt aufgrund des empirischen Befundes⁹⁵ dennoch angenommen wer-

⁸³ Vgl. MÖLLER, JOSEPH: Metaphysik. Denkvollzug der Freiheit (Spektrum Philosophie, Bd. VI), Würzburg 2005, S. 139.

⁸⁴ Vgl. MÖLLER, Mensch sein: ein Prozeß, S. 221.

⁸⁵ STEIN, C.G. Jungs Landkarte der Seele, S. 45.

⁸⁶ Vgl. JUNG, Aion, S. 15; MÖLLER, Zum Thema Menschsein, S. 56 f.

⁸⁷ MÖLLER, Mensch sein: ein Prozeß, S. 273.

⁸⁸ Vgl. JUNG, Aion, S. 14.

⁸⁹ Vgl. ebd., S. 17; STEIN, C.G. Jungs Landkarte der Seele, S. 187.

⁹⁰ Vgl. JACOBI, JOLANDE: Die Psychologie von C.G. Jung (mit einem Geleitwort von C.G. JUNG), Frankfurt/Main¹⁸2001, S. 130.

⁹¹ STEIN, C.G. Jungs Landkarte der Seele, S. 181.

⁹² Vgl. ebd., S. 181 f.

⁹³ Vgl. dazu *pars pro toto* LOWE, EDWARD JONATHAN: Subjects of Experience, Cambridge 1996. Oder etwa bei JOHN LOCKE, der bereits Selbst und Person miteinander identifiziert. Vgl. LOCKE, JOHN: An Essay concerning Human Understanding, Oxford 2008, II, 27, § 26.

⁹⁴ Vgl. JUNG, Aion, S. 40; STEIN, C.G. Jungs Landkarte der Seele, S. 188.

⁹⁵ JUNG geht hier den induktiven Schritt von der Empirie (als ἐμπειρία, als Erfahrung, nicht als naturwissenschaftliches Experiment) zur Theorie des Selbst. Da das Selbst allerdings verschlossen bleibt, kann die Theorie des Selbst deduktiv nicht verifiziert, bestenfalls die ursprünglichen Erfahrungen reproduziert werden. Sie als positives Ergebnis der Deduktion zu werten, wäre ein infinites Regress. Man muss sich hier wissenschaftstheoretisch wohl bescheiden. JUNG entdeckt – auch bei sich selbst – sich wiederkehrende Symbole der Einheit und Ganzheit, die sich interkulturell nachweisen lassen. Es handelt sich demnach um Erfahrungen von Einheit und Ganzheit, ausgedrückt etwa im Mandala, die sich verallgemeinern lassen, deren Herkunft aber unklar bleibt, zumindest im (empirischen) Rahmen der Psychologie. Es bleibt daher beim Postulat des Selbst.

den.⁹⁶ Was das Selbst eigentlich sei, kann in der Vorstellung nicht gefasst werden, da sie selber ein Teil des Selbst ist und das Teil das Ganze nicht zu übersteigen vermag.⁹⁷ Das meint das Wort vom schillernden Selbst. Da für JUNG „[a]lle Aussagen über das Gottesbild [...] also ohne weiteres für die empirischen Symbole der Ganzheit [gelten]“,⁹⁸ muss das Selbst als transzendent verstanden werden, da es diese Symbole hervorbringt, und auch, da es eine nicht-psychische und nicht-somatische Entität darstellt.⁹⁹ Da für JUNG zwischen Selbst und *imago Dei* nicht mehr unterschieden werden kann,¹⁰⁰ „trägt jeder Mensch das Gottesbild, den Stempel des Selbst, in sich“. ¹⁰¹ Der τύπος der ἀρχή wird dem Menschen eingeprägt, was dem Menschen wiederum auf Transzendenz hin offen macht, die sich hinsichtlich des Selbst in der Ganzheit ausdrückt.¹⁰² Funktional ist das Selbst das basale, einheitsstiftende und stabilisierende Moment der Psyche¹⁰³ und damit der Kulminationspunkt des Menschseins, seine echte Mitte und sein Zentrum. Es „reguliert alle für die körperliche und seelische Gesundheit wichtigen Funktionen aus dem Hintergrund des Bewusstseins“. ¹⁰⁴ Dieser Wesen bedingende Nukleus ist „als gesetztes Ziel [...] eben auch ein ethisches Postulat, ein Verwirklichungsziel“. ¹⁰⁵ D.h. das Selbst muss werden und sich entwickeln. „Als Selbst konstituiert sich der Mensch in seiner Eigentlichkeit“. ¹⁰⁶ Integrierte Erfahrungen prägen das unbewusste Selbst aus, sodass sich sagen lässt, dass die „Konfrontation mit dem Anderen [...] die Grundlage für die Entwicklung des Selbst“¹⁰⁷ ist.

Was JUNG hier beschreibt, lässt sich in traditioneller philosophischer Terminologie als Seele fassen,¹⁰⁸ die „– ontologisch – sowohl den Bereich des Bewußtseins wie das Reich des Un-

⁹⁶ Vgl. JACOBI, Die Psychologie von C.G. Jung, S. 132. Ähnliche Andeutungen finden sich in der platonischen Tradition. Vgl. PLATON, Alkibiades I, 130 d. Die Frage nach der Echtheit des *Alkibiades I* mag uns hier nicht weiter beschäftigen. Für uns genügt die Sicherheit, dass er aus dem platonischem Umfeld stammt und daher ebensolches Gedankengut transportiert.

⁹⁷ Vgl. JACOBI, Die Psychologie von C.G. Jung, S. 130.

⁹⁸ JUNG, Aion, S. 41.

⁹⁹ Vgl. STEIN, C.G. Jungs Landkarte der Seele, S. 188. JUNG außerdem: „Das Selbst endlich erweist sich vermöge seiner empirischen Eigenschaften als das eidos (Idee) aller supremen Ganzheits- und Einheitsvorstellungen, wie sie vorzüglich allen monotheistischen und monistischen Systemen eignet.“ JUNG, Aion, S. 43.

¹⁰⁰ Vgl. JUNG, Aion, S. 41.

¹⁰¹ STEIN, C.G. Jungs Landkarte der Seele, S. 189.

¹⁰² Vgl. ebd.

¹⁰³ Vgl. ebd., S. 190.

¹⁰⁴ KUHLE, JULIUS: Spirituelle Intelligenz. Glaube zwischen Ich und Selbst, Freiburg/Br. 2015, S. 46. JULIUS KUHLE exemplifiziert dies sehr anschaulich: „Irgendetwas“ behüte uns (unbewusst!) davor, dass wir nicht die Treppe hinunter fallen. Gleiches gilt für die täglich unzähligen Prozesse, die nicht der bewussten Entscheidung des Ich zugrunde liegen, aber dennoch auf unser Wohl hin ausgerichtet sind. KUHLE nennt dies „unsichtbare Fürsorge“, die vom Selbst betrieben werde. Vgl. ebd.

¹⁰⁵ JACOBI, Die Psychologie von C.G. Jung, S. 132.

¹⁰⁶ MÖLLER, Zum Thema Menschsein, S. 67. Vgl. MÖLLER, Mensch sein: ein Prozeß, S. 274.

¹⁰⁷ Vgl. KUHLE, Spirituelle Intelligenz, S. 44.

¹⁰⁸ So auch MUMMENDEY, HANS DIETER: Selbstkonzept, in: FREY, DIETER/GREIF, SIEGFRIED (Hg.): Sozialpsychologie. Ein Handbuch in Schlüsselbegriffen, München 1983, S. 281–285. Man beachte, dass philosophiegeschichtlich ein Bruch zwischen einer klassischen Vermögenstheorie (der Seele) und einer Selbstbewusstseins-

bewußten erst ermöglichen kann“.¹⁰⁹ Da das Selbst (als Nicht-Psychisches) nicht nur Mitte des Psychischen, sondern des ganzen Menschen ist, kann der Leib vom Selbst als Seele durchformt und bestimmt gesehen werden.¹¹⁰ Dennoch ist diese Seele – anders als bei PLATON – nicht der ganze Mensch.¹¹¹

Das Schillern, das JOSEPH MÖLLER dem Selbst attestiert hat, wird auch von JUNG ins Bewusstsein gerufen. Denn nach den bisherigen detaillierten Ausführungen scheint es nicht schwer, das Selbst auf den Begriff zu bringen. Aber das Selbst – erinnern wir uns – ist nach dieser Umschreibung transzendent einerseits und doch ein Erfahrungsbegriff andererseits.

„Der Schatten, die Syzygie [das Anima-Animus Paar; D.L.] und das Selbst sind psychische Faktoren, von denen man sich nur auf Grund einer mehr oder weniger vollständigen Erfahrung ein genügendes Bild machen kann. Wie diese Begriffe aus dem Erleben der Wirklichkeit hervorgegangen sind, so können sie auch nur wieder durch die Erfahrung verdeutlicht werden. Eine philosophische Kritik wird an ihnen alles auszusetzen haben, wenn sie nicht vorher merkt, daß es sich um *Tatsachen* handelt, und daß der sogenannte Begriff in diesem Fall nichts anderes als eine abgekürzte Beschreibung oder Definition derselben bedeutet. Dem Gegenstand kann sie ebensowenig anhaben wie eine zoologische Kritik dem Schnabeltier. Es handelt sich nicht um den Begriff; er ist ja nur ein Wort und ein Rechenpfennig und hat nur darum Bedeutung und Verwendung, weil er die Erfahrungssumme repräsentiert.“¹¹²

Ich und Selbst stehen miteinander nicht nur in einer Teil-Ganzes- oder einer Abhängigkeitsbeziehung. Im Selbst sind als Wesenskern des Menschen seine (unbewussten) inneren Ziele und Bedürfnisse verankert. Das Wollen jedoch ist im (bewussten und analytischen) Ich verortet, sodass sich als Ziel menschlicher Entwicklung eine anzustrebende Kongruenz von Ich und Selbst ergibt. Das gegenläufige Phänomen kann als Entfremdung oder Selbstentfremdung bezeichnet werden.¹¹³ Kurzum: Das Ich muss zum Selbst werden.

2.2.3 Person

Als Person lässt sich nach JUNG zunächst die Außenseite des Menschen beschreiben, gemäß den *personae* – den Masken im antiken Schauspiel – also die sichtbare Persönlichkeit, aber auch die Gestalt. Sie generiert die psychosoziale Identität eines Menschen.¹¹⁴ „Die Persona ist die Person, zu der wir durch Enkulturation, Erziehung und Anpassung an unsere phy-

theorie mit DESCARTES, KANT und FICHTE vorliegt, bei der das Ich das ὑποκείμενον der Person darstellt. Zumindest KANT lässt sich mit der Jung'schen Konzeption wohl versöhnen, da sein *transzendentes Ich* ungefähr dem Selbst JUNGs und das *empirische Ich* dem Jung'schen Ich entspricht. Somit ist der Graben zwischen klassischer Seelenlehre, die JUNG in gewisser Weise aufgreift, und dem idealistischen Grundansatz ein wenig überbrückt.

¹⁰⁹ MÖLLER, Zum Thema Menschsein, S. 55.

¹¹⁰ Vgl. ebd., S. 56.

¹¹¹ Vgl. MÖLLER, Mensch sein: ein Prozeß, S. 218.

¹¹² JUNG, Aion, S. 42 f.

¹¹³ Vgl. KUHL, Spirituelle Intelligenz, S. 45; STRUBEL, ROBERT: Das Ich, das Selbst und – Gott. Wie sieht die Psychologie die Seele?, in: Zeitwende 58 (1987), S. 193–209, hier S. 199 und 208.

¹¹⁴ Vgl. STEIN, C.G. Jungs Landkarte der Seele, S. 132.

sikalische und gesellschaftliche Umwelt werden.“¹¹⁵ Demnach ist die Person lebenslang Wandel und Entwicklung je nach äußeren und inneren Gegebenheiten unterworfen.¹¹⁶ Jedoch muss hier noch über JUNG hinausgegangen werden. Wiewohl das Selbst das innere Einheitsprinzip und die Mitte des Menschen bildet, so ist die Person der Mensch als Ganzheit und Einheit und damit auch als Geschlossenheit. Zugleich ist der Mensch als Person offen, offen für das Du, das Sein und die Transzendenz. Diese Offenheit gilt es zu realisieren. Dadurch geschieht Selbstüberstieg. Mit dieser Grundaufgabe des Menschen weist er bereits über sich hinaus.¹¹⁷ Die Bezogenheit auf Gott und Welt bedingt die Person als ethische Größe. Die Person handelt.¹¹⁸ Sie kann dies, weil sie sich selbst besitzt und über sich selbst verfügt. Insofern ist sie eigenständig, einzigartig, unersetzbar, unveräußerlich und verantwortlich.¹¹⁹ Persönlichkeit vollzieht sich in Wesensakten, epistemologisch in der Erkenntnis der Wahrheit, ethisch in der Freiheit zum Guten.¹²⁰ Persönlichkeit ist unaufhebbar, „jedem Menschen gegeben und bleibt sein unveräußerliches Recht. Sie ist ihm aber auch auferlegt und bleibt seine Aufgabe, die er nicht abschütteln, ja sein Schicksal, dem er nicht entinnen kann.“¹²¹ Die Person ist daher kurzgefasst „die Weise, wie der Mensch – und, in der uns zugänglichen Welt, er allein – besteht und sich verhält“.¹²²

2.2.4 Zusammenfassung und hermeneutische Rechtfertigung

Fassen wir das Begriffsschema bis hierher zusammen. Mitte des Menschen ist das Selbst, das den Menschen ausmacht, die eigentliche Persönlichkeit darstellt und Erfahrungen integriert und dadurch auf Entwicklung hin offen ist. Ihm gehört das Ich als bewusster Anteil an, durch das sich der Mensch als Subjekt erfährt und gegenüber dem Nicht-Ich abgrenzt. Das Ich ist der Ort der bewussten Seelenvermögen wie Denken, Fühlen, vor allem aber des Willens. Die Person stellt das Gesamt des Menschen in seiner Individualität und Unveräußerlichkeit dar. Als Person wirkt der Mensch nach außen und tritt als Handelnder in Erscheinung; als Person ist er zwar abgeschlossen für sich, zeigt aber zugleich eine Offenheit.

¹¹⁵ STEIN, C.G. Jungs Landkarte der Seele, S. 133.

¹¹⁶ Vgl. ebd., S. 146.

¹¹⁷ Vgl. MÖLLER, Zum Thema Menschsein, S. 41–51.

¹¹⁸ Aufschlussreich ist hier die Praxis des ethischen Diskurses. Wiewohl man das Ich als Zentrum des Wollens und das Selbst als Personenkern des Menschen ausmachen kann, ist dennoch – selbst da, wo Ich, Selbst und Person miteinander identifiziert werden – stets davon die Rede, dass Personen handeln und sich verhalten, keine „Ichs“ oder „Selbste“ (auch die Schwierigkeiten der Pluralbildung zeigt dies an).

¹¹⁹ Vgl. GUARDINI, ROMANO: Ethik. Vorlesungen an der Universität München (hg. v. HANS MERCKER), Bd. 1, Mainz u. Paderborn 1993, S. 200. Wir folgen hier bewusst dem Personenbegriff GUARDINIS, da sich seine Methode dadurch auszeichnet, dass sie sich v.a. dem Phänomen verpflichtet weiß.

¹²⁰ Vgl. GUARDINI, Ethik, S. 201–205.

¹²¹ Ebd., S. 210.

¹²² Ebd., S. 200.

Ist damit aber nicht schon *ex ante* eine Anthropologie entworfen, die der Blick auf die teresianische Mystik nur mehr verifiziert und konfirmiert? Müsste an TERESA nicht voraussetzungs-frei herangegangen werden? Das scheint schlichtweg nicht möglich. *Immer* begleiten vorausgehende Vorstellungen und Überzeugungen Lektüre und Interpretation eines Textes. Indem diese hier explizit gemacht werden, geben wir uns nicht nur Rechenschaft über unsere hermeneutischen Voraus-Setzungen, sondern bieten auch eine hermeneutische Hilfestellung zum Verständnis TERESAS, die aber freilich eben das bleibt – ein Hilfsmittel. Auch könnte man kritisch einwenden, warum man eine teresianische Anthropologie nicht aus dem Denken und den Begriffen TERESAS gewinnt, sondern ein modernes Schema anlegt. Dieser Versuch wäre redlich und aus historischer Sicht geboten. Allerdings verschwimmen bei TERESA neuplatonische und scholastische Denkmuster, die den Interpreten schon rasch zu hermeneutischen Entscheidungen zwingen würden. So erscheint es aus systematischer Sicht legitim, einen Denkrahmen „von außen“ an die teresianische Mystik anzulegen.

Wird aber durch das psychologische Begriffsschema, das der Interpretation vorausliegt, die Untersuchung der teresianischen Erfahrungen psychologischer Art sein? Das ist nur dann problematisch, wenn man die neuzeitliche, strenge Dichotomie zwischen der Philosophie als rationaler und der Psychologie als empirischer Wissenschaft vertritt. Wenn es die Psychologie – auch aufgrund empirischer Befunde – vermag, geeignete Begrifflichkeiten in den philosophischen Diskurs einzubringen – und JUNGs Begriffe sind geeignet –, so ist kein Grund ersichtlich, diese rundheraus abzulehnen, zumal die Methode der Arbeit ja eine philosophische ist. Das ist sogar ein besonderer Vorzug des Jung'schen Systems: Es bietet nicht nur eine (relativ) präzise Darstellung der menschlichen Innenstruktur, sondern ist mit Theologie und Philosophie kommensurabel. Da ferner psychologische Begriffe gerade aus der Erfahrung gewonnen werden, scheinen sie außerdem besonders brauchbar, die Erfahrungen TERESAS einzufangen, um sie philosophisch auszudeuten. Die Gefahr einer Psychologisierung liegt also nicht vor.¹²³

3 DER WEG NACH INNEN

Durch die Klärungen der Vorrede sind wir legitimiert, nun einen Schritt weiter zu gehen, einen Schritt ins Innere TERESAS. Wer aber ist eigentlich diese TERESA VON ÁVILA, von der wir Erhellung in der Frage nach dem Menschen erhoffen? Ehe wir den Weg in ihr Inneres

¹²³ Für eine rein psychologische Deutung der *Inneren Burg* nach JUNG sei auf die Arbeit des prominenten amerikanischen Karmeliten JOHN WELCH verwiesen, die wegen ihrer psychologischen Methode andere Wege geht als die vorliegende Untersuchung. Vgl. WELCH, JOHN: *Spiritual Pilgrims. Carl Jung and Teresa of Avila*, New York u. Mahwah, 1982.

beginnen, bedarf sie unbedingt der Vorstellung, denn Hermeneutik lebt von Kontextualisierung und auch Mystik ist kein kontextloses Phänomen.¹²⁴ Ein umfassendes Portrait wäre nötig, ein rundes Bild der spanischen Mystikerin zu zeichnen. Eine solche Begegnung mit ihrer Person und Persönlichkeit kann hier nicht geleistet werden. Wir müssen uns daher mit ein paar Strichen zu ihrem Leben und ihrer Zeit begnügen, ehe wir uns mit ihr auf den Weg machen.

3.1 TERESA VON ÁVILA – Konturen einer Vita

TERESA VON ÁVILA wurde als TERESA DE CEPEDA Y AHUMADA am 28. März 1515 im spanischen bzw. kastilischen Ávila in eine Kaufmannsfamilie niederen Adels hineingebo-
ren.¹²⁵ 1535 tritt sie bei den Karmelitinnen in Ávila ein und bemüht sich ab 1560 durch eigene Klostergründungen um die überfällige Reform des Karmeliterordens. Nach zahlreichen Gründungen und massivstem innerkirchlichem Widerstand gelingt ihr, u.a. mit Hilfe des JOHANNES VOM KREUZ, in den 1570er und 1580er Jahren die Konsolidierung des Reformzweigs der Unbeschuheten Karmeliter. Seit jungen Jahren macht sie mystische Gebetserfahrungen, die sie intensiv und kritisch reflektiert und in ihren Werken festhält, um sie für ihre Mitschwestern fruchtbar zu machen: *Weg der Vollkommenheit (Camino de Perfección)*, *Das Buch meines Lebens (Libro de la Vida)*, *Wohnungen der inneren Burg (Moradas del Castillo Interior)*. Überdies verfasst sie neben dem *Buch der Gründungen (Libro de las Fundaciones)* theologische Schriften – etwa einen Hoheliedkommentar –, Gedichte und wirkt durch umfangreiche briefliche Korrespondenz. Sie stirbt am 4. Oktober 1582. 1614 wird sie seliggesprochen, 1622 erfolgt die Heiligsprechung. Im Jahr 1970 wird sie durch Papst PAUL VI. zur Kirchenlehrerin erklärt.¹²⁶

3.2 Historischer Kontext

Das Wirken der Reformerin fällt in eine religiös-theologisch äußerst unruhige Zeit. Die kirchliche Landschaft im Spanien der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts radikalisierte sich zum einen durch konfessionelle Auseinandersetzungen zusehends, da man dem Protes-

¹²⁴ Vgl. MCGINN, Die Mystik im Abendland, S. 13 f.; WENDEL, Christliche Mystik, S. 11 f. Zu einem in diesem Umfang unerreichten Überblick zu TERESAS Welt und Weltsicht vgl. die Studie DOBHAN, Gott – Mensch – Welt.

¹²⁵ Die Spekulation um die Implikationen ihrer jüdischen Wurzeln sollen hier nicht weiter aufgegriffen werden. Vgl. dazu ausführlich SONDERMANN, MARIA ANTONIA: Teresa von Avila begegnen, Augsburg 2007, S. 9–19 oder DOBHAN, Gott – Mensch – Welt, S. 18–40.

¹²⁶ Umfassendere Beschreibungen TERESAS und ihrer Vita findet sich bei SONDERMANN, Teresa von Avila begegnen; RENAULT, EMMANUEL: Die Heilige Teresa von Avila und die mystische Erfahrung, Trier 2012 oder in der gut recherchierten, aber doch populären Biographie des ALOIS PRINZ: Teresa von Ávila. Die Biographie, Berlin 2015.

tantismus kämpferisch entgegentrat.¹²⁷ Zum anderen geriet die Spannung zwischen Mystik und innerlicher Spiritualität als Glaubenserfahrung einerseits und der Theologie als Glaubenswissenschaft andererseits zu einer offenen Frontstellung.¹²⁸ Die Atmosphäre war so geladen, dass „die Inquisition im Spanien des 16. Und 17. Jh. [...] dazu [neigte], jede spirituelle Erneuerung dem Illuminismus gleichzusetzen“,¹²⁹ einer Bewegung, die meinte, ohne kirchliche Vermittlung den Weg der Vollkommenheit und Erleuchtung gehen zu können. Innere Glaubensvollzüge und (vermeintlicher) Individualismus standen sofort im Verdacht des Protestantismus und des individualistischen Spiritualismus.¹³⁰ Hieran wird ein Grundkonflikt sichtbar, der seit den Tagen der frühen Kirche immer wieder aufkeimt: Die Konkurrenz von Charisma und Amt.¹³¹ So wurden theologische und kirchliche Autoritäten wiederholt auf TERESA aufmerksam, denn sie entsprach mit ihren Glaubenserfahrungen und ihrem Reformstreben nicht den Maßgaben von Orthodoxie und Orthopraxie des vorherrschenden scholastischen Paradigmas. Sie reagierte darauf offensiv, indem sie zeitlebens ihre mystischen Erfahrungen – die sie modern in der Landessprache niederschrieb – ihren Beichtvätern, Seelenführern und anderen Theologen, die sie für geeignet hält, zur Prüfung vorlegte und nach wissenschaftlicher Reflexion ihres Erlebens suchte. Sie sah darin die Möglichkeit, ihre Erfahrungen zu beurteilen und zu klären. Mit Recht lässt sich sagen: „Zwei und nicht eine Säule hat ihre Gottesbegegnung: die eigene Erfahrung und der Gesprächspartner der kirchlichen Lehre. [...] Das ist Gotteserfahrung als Dialog.“¹³² Damit schlug sie eine Brücke zwischen den untereinander verfeindeten Verteidigern der Glaubenserfahrung und der Theologie als Wissenschaft. TERESA zeigte immer wieder und unermüdlich auf, dass Spiritualität bzw. Glaubenserfahrung und die Theologie aufeinander verwiesen und angewiesen sind. Es besteht ein wechselseitiges und sich gegenseitig bereicherndes Verhältnis. Mystik kann demnach als *locus theologicus* und als Konkretion dessen verstanden werden, was Theologie lehrt und worauf sie reflektiert.¹³³ Denn ohne intellektuelle Durchdringung wäre „die religiöse und mystische Erfahrung [...] nichts anderes [...] als gewöhnliche oder gnostische Sentimentalität“. ¹³⁴ Motiv ihres Stre-

¹²⁷ Vgl. DELGADO, MARIANO: Mystik in harten Zeiten. Zum historischen Kontext der Mystik von Teresa de Avila und Juan de la Cruz, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte (111. Bd., Vierte Folge XLIX, 2000), S. 56–69, hier S. 56–59.

¹²⁸ Vgl. STEGGINK, OTGER: Erfahrung und Realismus bei Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz, Düsseldorf 1976, S. 134–137.

¹²⁹ DELGADO, Mystik in harten Zeiten, S. 59.

¹³⁰ Vgl. ebd., S. 69; SCHERING, Mystik und Tat, S. 148 f.

¹³¹ Vgl. STEGGINK, Erfahrung und Realismus, S. 136.

¹³² SUDBRACK, Erfahrung einer Liebe, S. 40.

¹³³ Vgl. STEGGINK, Erfahrung und Realismus, S. 144–152.

¹³⁴ Ebd., S. 151.

bens war für TERESA VON ÁVILA dabei stets die Wahrheit, die Suche nach ihr und das Leben in ihr.¹³⁵

Untersuchung und Zensur ihrer Werke bilden denn auch den Anlass zur Abfassung der *Wohnungen der inneren Burg*. Da die Inquisition ihre *Vida* einstweilen nicht freigegeben wollte, fehlte TERESAS Schwestern eine geeignete Einführung ins Gebetsleben, woraufhin sie 1577 von JERÓNIMO GRACIÁN¹³⁶ und ALONSO VELÁSQUEZ¹³⁷ bewegt wurde, ihre Gebetserfahrungen neuerlich festzuhalten.¹³⁸ Dem kam sie zwischen Anfang Juni und Ende November 1577 in Toledo und Ávila unter größten Schwierigkeiten nach.¹³⁹ Die *Innere Burg* ist somit das letzte, aber auch das reifste und systematischste Werk TERESAS von großer symbolischer Dichte,¹⁴⁰ das sich zu Recht als ihr Hauptwerk bezeichnen lassen kann.¹⁴¹ „In lehrhafter Gestalt beschreibt Teresa den Weg ihres eigenen geistlichen Weges bis zur Fülle des christologischen und trinitarischen Lebens.“¹⁴² Es wurde 1588 postum im Druck veröffentlicht.

3.3 Wohnungen der inneren Burg

Nähern wir uns also endlich dem teresianischen Hauptwerk, ihrer „mystischen Biographie“. ¹⁴³ Jede Art von Mystik, es wurde schon angesprochen, steht vor dem Problem, das ins Wort bringen zu müssen, was sich dem Vermögen des Intellekts und der Ausdrucksmöglichkeit der Sprache entzieht, weil es beides übersteigt. TERESA, die sich dieser Problematik manchmal bis zur Verzweiflung hin bewusst war, bedient sich daher Allegorien, die ihr helfen, Erlebtes und Erfahrenes zu strukturieren, zu interpretieren und zu tradieren. Ihr Hauptwerk stützt sich auf die Allegorie einer kristallinen Burg. Allegorien erschließen Sachgehalte in der Bildwelt. Da ihnen die Schärfe des Begriffs mangelt, bleiben sie stets offen. Ferner bleiben allegorische Deutungen immer unabgeschlossen. Das erschwert das hier versuchte Unterfangen einer Deutung der *Inneren Burg*. Da überdies der mystische Sachgehalt dessen, was im Bild ausgedrückt wird, die Fassungskraft des menschlichen Geistes übersteigt und daher oft

¹³⁵ Vgl. V 16,6; 25,21; 26,1; STEGGINK, Erfahrung und Realismus, S. 141.

¹³⁶ Erster Provinzial des teresianischen Karmels, Schüler und enger Mitarbeiter TERESAS. Vgl. DOBHAN/PEETERS: Anhang II zu M, S. 393.

¹³⁷ TERESAS Beichtvater, Professor in Alcalá, später Bischof von Soma und ab 1583 Erzbischof von Santiago de Compostela. Vgl. DOBHAN/PEETERS, Anhang II zu M, S. 398.

¹³⁸ Vgl. M prol. 1 u. 3.

¹³⁹ TERESA war gesundheitlich sehr stark angeschlagen. Hinzu kamen ihre administrativen Verpflichtungen. Mehr noch aber mag die Verfolgung ihrer Unbeschulten Karmeliten sie belastet haben. Vgl. SONDERMANN, Teresa von Avila begegnen, S. 85 f. Es ist daher mehr als erstaunlich, dass TERESA dieses Werk – bei allen systematischen Schwächen (Exkurse, Wiederholungen, etc.) – in so kurzer Zeit fertig gestellt hat. Zu einer ausführlichen Darstellung des Entstehungskontextes vgl. DOBHAN/PEETERS, Einleitung zu M, S. 12–28.

¹⁴⁰ Vgl. SONDERMANN, Teresa von Avila begegnen, S. 116f.

¹⁴¹ Vgl. DOBHAN/PEETERS, Einleitung zu M, S. 11.

¹⁴² SONDERMANN, Teresa von Avila begegnen, S. 117.

¹⁴³ SUDBRACK, Erfahrung einer Liebe, S. 78.

paradoxal geschildert wird, potenziert sich die hermeneutische Herausforderung. Nicht zuletzt auch, da TERESA in ihren Schilderungen bisweilen wenig Systematik erkennen lässt.¹⁴⁴ Nichtsdestotrotz verlangen ihre Schilderungen eine Interpretation. Dieser Versuch soll nun unternommen werden.

3.3.1 Burgallegorie und Selbsterkenntnis – Erste Wohnungen

Auf den ersten Seiten der *Inneren Burg* skizziert TERESA die für das Werk leitende Allegorie. Man müsse die „ganze menschliche Innerlichkeit“¹⁴⁵ oder die – teresianisch – Seele [*alma*]¹⁴⁶ „als eine gänzlich aus einem einzigen Diamanten oder sehr klaren Kristall bestehende Burg [...] betrachten“.¹⁴⁷ Diese Burg beherbergt zahllose Gemächer oder Wohnungen [*moradas*],¹⁴⁸ die *nicht aufgereiht (!), sondern schalenartig* angeordnet sind.¹⁴⁹ Die Ringmauer der Burg ist der Leib,¹⁵⁰ der ja die Außenseite eines Menschen darstellt. Da die Ringmauer selber zur Burg gehört, ist der Leib hier im Seelenbegriff eingefasst. Auch aufgrund dieser Inklusion kann TERESA mit „Seelen“ den ganzen Menschen bezeichnen.¹⁵¹ Im Innersten der Burg, in der Mitte, liegt die vornehmsten Wohnung. Das ist der Ort, in dem Gott mit der Seele verkehrt, ja in dem Gott wohnt.¹⁵² „Hier klingt die erhabenste Aussage Teresas über den Menschen bereits deutlich an: Der Mensch wird zum Wohnort Gottes!“¹⁵³ In der Burg bewegt sich die Seele in den zahllosen Wohnungen.¹⁵⁴ TERESA selbst ist die Widersprüchlichkeit ihres Bildes aufgefallen: Wie mag sich die Seele in der Burg bewegen, die doch die Seele selber ist? Sie löst den terminologischen Widerspruch nicht auf.¹⁵⁵ Man muss sich die Seelen, die sich in der Burg bewegen, als konkrete Seelen bzw. Menschen denken, die Wohnungen der Burg hingegen als Seins- oder Zustandsweisen der Seele sowie als Räume, die noch nicht im

¹⁴⁴ Einen anderen Eindruck hat ERIKA LORENZ: „Dieser Stil ist die mikrostrukturelle Entsprechung einer Denkform.“ [so HELMUT HATZFELD; D.L.] Meines Erachtens braucht diese Denkform die Zusammenfassung oder Umklammerung so vieler Über- und Unterordnungen, weil Teresa stets Himmel und Erde, Gott und den Mitmenschen im Auge hat, vergleicht, zusammenführt.“ LORENZ, ERIKA: Die Praxis des mystischen Weges, in: Dies.: Teresa von Avila. Licht und Schatten, Freiburg/Br. 1982, S. 21–56, hier S. 28.

¹⁴⁵ LORENZ, Die Praxis des mystischen Weges, S. 22.

¹⁴⁶ Hinsichtlich der von TERESA gebrauchten originalen spanischen Begriffe folgen wir der Ausgabe TERESA VON ÁVILA (TERESA DE JESÚS): Las Moradas Del Castillo Interior (hg. v. DÁMASO CHICHARRO), Madrid 2015.

¹⁴⁷ 1M 1,1.

¹⁴⁸ Vgl. 1M 1,1; 1M 1,3; 1M 2,12.

¹⁴⁹ Vgl. 1M 2,8. TERESA gibt ebenda zu bedenken: „[D]ie Dinge der Seele muss man sich immer in Fülle und Weite und Größe vorstellen, was sie nicht aufbauscht, weil sie viel mehr fasst, als wir uns vorzustellen vermögen“. Deutlich mag man hier die Struktur der Seele nach JUNG wiedererkennen, die das weite Feld des Unbewussten miteinschließt.

¹⁵⁰ Vgl. 1M 1,2.

¹⁵¹ PLATON meint mit „Seele“ ebenfalls den ganzen Menschen, aber gerade in Abgrenzung zum Leib. Vgl. PLATON, Alkibiades I, 130 c f. Hier ergibt sich eine Differenz zu JUNG, wenn man Selbst mit Seele synonym setzt.

¹⁵² Vgl. 1M 1,3.

¹⁵³ DOBHAN, Gott – Mensch – Welt, S. 304.

¹⁵⁴ Vgl. 1M 2,8.

¹⁵⁵ Vgl. 1M 1,5.

Bewusstsein liegen.¹⁵⁶ Wie die Seele vom einen in den anderen Zustand gleitet, so verlässt und betritt sie die Räume der Burg, die aber doch alle von der Mitte, dem Gemach des großen Königs, mit Licht beschienen werden.¹⁵⁷ „Die Burg in der Vielgestaltigkeit und Schönheit ihrer Gemächer ist für TERESA ein Spiegelbild für die unaussprechlichen Geheimnisse, denen der Mensch in seiner Seele begegnen kann, wenn er den Mut hat, sich auf die Reise in sein Innerstes zu gehen.“¹⁵⁸ Zugleich sind die verschachtelten Wohnungen „ein Bild für dieses Sich-Einlassen und Sich-Versenken in Gottes Wirklichkeit“.¹⁵⁹ Da die Wohnungen schalenartig angeordnet sind, sind in den inneren Wohnungen die je äußeren integriert. Die Bewegungen der Seele in der Burg sind äußerst dynamisch. „Kann man sich also die Wohnungen, die den Weg ausmachen, etwa wie konzentrische Kreise um einen Mittelpunkt vorstellen, muß man doch wissen, daß man das nicht zu stark schematisiert sehen darf. Solange der Mystiker nicht im ruhenden Mittelpunkt angelangt ist, gibt es ein Hin und Her, Vor und Zurück.“¹⁶⁰

Über die Vorbilder der teresianischen Burgallegorie und über die Einflüsse auf TERESAS Denken überhaupt kann viel spekuliert werden. Für Bedeutung und Aussagekraft der Allegorie und ihrer Schilderungen ist dies aber wenig ertragreich.¹⁶¹ Das Bild der Seelenburg gibt TERESA die Möglichkeit, (ihre) Seelenzustände systematisch – die Siebenzahl ist eine solche, freilich symbolisch aufgeladene, Systematisierung, da es ja unzählige Wohnungen gibt – einzufangen, zu ordnen und bildhaft darzustellen und so mitzuteilen. Dennoch will sie damit kein strenges System vorgeben.¹⁶²

Auf der Deutungsebene entspricht der Burg und dem zentralen Gemach des Königs das Innere des Menschen und der (innerste) Grund der Seele, der von den Seelenvermögen jedoch

¹⁵⁶ So auch LORENZ: „Überhaupt wird in diesem großen Werk immer wieder deutlich, daß das Gleichnis der Burg ja den ganzen geistig-seelischen Menschen meint, daher erstens alle Wohnungen oder Stufen zumindest potentiell gegenwärtig bleiben und zudem man im Grunde ja nur entdeckt, was man besitzt. Denn es kann ja nicht die Seele in die Seele eintreten. Wohl aber kann sich das menschliche Bewußtsein erweitern, um einen modernen Ausdruck zu gebrauchen.“ LORENZ, Die Praxis des mystischen Weges, S. 31 f.

¹⁵⁷ Vgl. 1M 2,8.

¹⁵⁸ SONDERMANN, Teresa von Avila begegnen, S. 169.

¹⁵⁹ SUDBRACK, Erfahrung einer Liebe, S. 42.

¹⁶⁰ LORENZ, Die Praxis des mystischen Weges, S. 23.

¹⁶¹ Dazu JOSEF SUDBRACK bspw.: „Auch Teresas von Majestät und Erhabenheit geprägtes Gottesbild stammt nicht so sehr aus der ritterlichen spanischen Umwelt, sondern ist Spiegelbild ihrer Erfahrung, die Gott in allem zwar als den Größeren und Anderen erfuhr – aber ihr *erfuhr*.“ SUDBRACK, Erfahrung einer Liebe, S. 38. Vgl. außerdem zu ihren Quellen SCHUMACHER, Die Mystik im Christentum und in den nichtchristlichen Religionen, S. 278; VON BROCKHUSEN, GERDA: Art. Seelenburg (und -stadt), in: DINZELBACHER, PETER (Hg.): Wörterbuch der Mystik, Stuttgart ²1998, S. 454; BACK, Das mystische Erlebnis, S. 39–68; Vgl. auch WINTER, ROSEMARIE: Wo hast Du Dich verborgen, Geliebter? Klassische spanische Mystik und ihr philosophisches und arabisch/persisches Gedankengut, Marburg 2015. Hier wird eine breite, wenngleich nur sehr oberflächliche und daher enttäuschende Übersicht geboten, die TERESA und ihre Ideengeber weitgehend nur zitiert und paraphrasiert. Dagegen solide und umfassend bei DOBHAN, Gott – Mensch – Welt, S. 56–126.

¹⁶² Vgl. DOBHAN/PEETERS, Kommentar zu M, S. 94, Anm. 32.

verschieden ist.¹⁶³ Besonders bemerkenswert ist die kristalline Beschaffenheit der Burg. Sie erzeugt Transparenz zwischen den Wohnungen, und wirkt entgrenzend. Das kann jedoch die Orientierung in der Burg auch erschweren.¹⁶⁴ Bedeutsam ist hingegen, dass die Wände der Wohnungen so auf das Licht aus der Mitte hin durchlässig werden. Daher stehen alle im Schein jenes Lichts, das das Innere des Menschen bestimmt und auf diese Weise wiederum Orientierung gibt. Diese Durchlässigkeit kann für TERESA durch die Sünde vermindert werden, die wie Pech am Kristall haftet und das Licht aus der Mitte verdunkelt.¹⁶⁵

Dass die Wohnungen zahllos sind, verdient Beachtung. TERESA ist hier ganz undogmatisch hinsichtlich ihrer Erfahrung. Sie kennt zwar nur ihre Seelenwohnungen, und dabei eben nur die, die sie bisher betreten hat. Nur diese kann sie ihren Lesern als Weg ins Innere der Burg vorstellen. Aber sie werden von der Karmelitin nicht verabsolutiert, sondern der Raum der Möglichkeiten wird als Pluralismus geöffnet. Das wirkt geradezu modern, sogar postmodern. TERESA rechnet mit einer unüberschaubaren Zahl an Möglichkeiten, wie sich die Wohnungen gestalten können. Daher zeigt sich der Weg ins Innere von Mensch zu Mensch als ein je anderer. Die Seele erscheint bei TERESA in unerschließbarer Weite, eine alte philosophische Intuition, die bereits bei HERAKLIT durchbricht: „Der Seele Grenzen wird er nicht ausfindig machen, auch wenn er jeden denkbaren Weg begeht: So unerschöpflich ist, was sie zu sagen hat.“¹⁶⁶ Und doch ist allen Wohnungen die Zentrierung auf die Mitte gemein. Diese Mitte aber ist für TERESA der *einzig* Wohnort Gottes in der Seele.¹⁶⁷

Da sich viele Menschen mit Äußerlichkeiten und dem äußeren Leben beschäftigen, würden sie nach TERESA gar nicht erst in die Wohnungen der Burg eintreten, sondern am uneigentlichen Ort der Ringmauer – womöglich sogar dauerhaft, wenn sie ihre Fixierungen nicht lösen – verweilen.¹⁶⁸ Das Mittel, um in die Burg einzutreten, ist nach TERESA das *innere Beten* [*oración*] und die Betrachtung [*consideración*].¹⁶⁹ Betrachtung oder Meditation ist nach DOBHAN und PEETERS bei TERESA ein aktiver, diskursiver Vorgang menschlichen Intellekts,¹⁷⁰ wohingegen das *innere Beten* – ein Kernbegriff teresianischer Spiritualität – eine Haltung der Offenheit, des Hinhörens und der personalen Zuwendung darstellt.¹⁷¹ Dem folgt

¹⁶³ Vgl. WENDEL, Christliche Mystik, S. 58.

¹⁶⁴ Vgl. LORENZ, Die Praxis des mystischen Weges, S. 23.

¹⁶⁵ Vgl. 1M 2, 1–4.

¹⁶⁶ HERAKLIT, DK 22 B 45.

¹⁶⁷ Vgl. 7M 1,5.

¹⁶⁸ Vgl. 1M 1,5; 1M 1,6. TERESA geht sogar so weit, dass manche Menschen – wie die Wächter – nicht nur kein Interesse hätten, ins Innere der Burg hineinzugehen, sondern sie seien auch gänzlich ohne Kenntnis, was sich darin befände.

¹⁶⁹ Vgl. 1M 1,7.

¹⁷⁰ Vgl. DOBHAN/PEETERS, Anhang I zu M, S. 385.

¹⁷¹ Vgl. ebd., S. 383.

TERESAS berühmte und gleichermaßen prägnante Definition, *inneres Beten* sei das Verweilen bei einem Freund.¹⁷²

Betrachtung und *inneres Beten* können spiritualitätstheologisch umfassend analysiert und diskutiert werden.¹⁷³ In unserem Kontext genügt die Feststellung, dass es sich dabei um eine Umwendung vom Äußeren zum Inneren handelt, die in eine personale, dialogische Begegnung mündet. Für eine solche Umwendung wirbt TERESA, indem sie stets dazu aufruft, sich selbst zu erforschen.¹⁷⁴ Sie greift damit die Mahnung auf, die bereits CHILON¹⁷⁵ in ältester Zeit der Philosophie mitgegeben hat: Γνῶθι σαυτόν.¹⁷⁶ Auch HERAKLIT lehrte bereits, dass Selbsterkenntnis allen Mensch gegeben sei,¹⁷⁷ wiewohl schon THALES bemerkte, dass es durchaus schwer ist, sich selbst zu erkennen.¹⁷⁸ Dennoch, so die platonische Überzeugung, müsse sich der Mensch um Selbsterkenntnis bemühen, um sich zu entwickeln, allein schon, weil er sonst nicht weiß, was das Ziel seiner Entwicklung sei.¹⁷⁹ Dazu reicht aber die bloße Kenntnis der äußeren Dinge des Menschseins, etwa die leiblichen, nicht aus.¹⁸⁰ Der Blick muss nach Innen gerichtet werden. Der Mensch also – zurück zu TERESA – muss den Blick von der Ringmauer von draußen ins Innere lenken, um gewahr zu werden, dass er nicht nur Leib ist, sondern eine Seele hat.¹⁸¹ So beginnt der Weg ins Innere, fortgesetzt durch *inneres Beten* und Betrachtung. TERESA nennt daher die ersten Wohnungen „Räume der Selbsterkenntnis“.¹⁸² Sie betont: „[U]ns selbst zu erkennen, ist so wichtig, dass ich nicht möchte, dass es diesbezüglich jemals ein Nachlassen gibt, *so hoch ihr auch in den Himmeln sein mögt*“.¹⁸³ Selbsterkenntnis und das Ausrichten auf Gott markiert den Eingang in die Burg und zugleich den ersten Schritt aus der Ichbezogenheit und der Verstrickung und Verlorenheit in Äußerliches.¹⁸⁴ In den ersten Wohnungen muss es sodann darum gehen, die Affekte und Seelenvermögen, zu ordnen, denn hier werden vor allem die Sinne, und so die Konzentration, durch

¹⁷² Vgl. V 8,5.

¹⁷³ Es gilt zu beachten, dass TERESA die *Innere Burg* auch und gerade als eine Handreichung für das Gebetsleben verfasst. Dieser Untersuchung aber geht es nicht darum, ihre Gebetslehre wiederzugeben oder zum Gegenstand zu machen. Freilich sind aber ihre Erfahrungen von den jeweiligen Gebetsweisen kaum zu trennen.

¹⁷⁴ Sehr eindringlich mahnt sie beispielsweise: „Nun also, zu meinen, wir würden in den Himmel kommen, ohne in uns einzutreten, indem wir uns kennen lernen [...], das wäre Unsinn.“ 2M 1,11.

¹⁷⁵ Den Streit, ob das Wort von der Selbsterkenntnis am delphischen Apollontempel nun von CHILON, THALES, BIAS oder einem anderen angebracht wurde, wollen wir hier nicht ausfechten. Ohnehin handelt es sich hier um eine hellenistische Rekonstruktion delphischen Gedankenguts.

¹⁷⁶ Vgl. SNELL, BRUNO: *Leben und Meinungen der Sieben Weisen*, München³ 1952, S. 100.

¹⁷⁷ Vgl. HERAKLIT, DK 22 B 116.

¹⁷⁸ Vgl. SNELL, *Leben und Meinungen der Sieben Weisen*, S. 100.

¹⁷⁹ Vgl. PLATON, *Alkibiades I*, 129 a.

¹⁸⁰ Vgl. ebd., 131 a.

¹⁸¹ Vgl. 1M 1,2.

¹⁸² 1M 2,8.

¹⁸³ 1M 2,9 [Hervorh. D.L.]. Siehe auch 1M 2,11.

¹⁸⁴ Vgl. 1M 2,10. Äußerliches kann hier wörtlich aufgefasst werden, also das, was außerhalb der Ringmauer stattfindet, oder gar außerhalb der Wohnungen, was deren Einfassung, die Mauer, miteinschließt.

äußere Ablenkungen gebunden.¹⁸⁵ Das Licht vom Palast des Königs im Innern der Burg, das Orientierung gibt, leuchtet hier nämlich nur schwach. Ein Weitergehen ist angezeigt. Der Übergang zu den zweiten Wohnungen ist aber erst möglich, wenn der Mensch nicht nur den Blick nach innen gewandt, sondern sich auch der äußeren Dinge entledigt, losgelassen hat.¹⁸⁶ In Hinblick auf das im vorigen Kapitel umschriebene Jung'sche Begriffsraster lässt sich sagen, dass es in den ersten Wohnungen darum geht, hinsichtlich des Ich die Ich-Tendenz des Menschen, die Ich-Sucht, zurückzulassen und auch den Fokus von den äußeren Dingen, die sich vor allem in der Person als Außenseite und Rolle festmachen kann – Ruhm und Anerkennung etwa –, zu lösen. Das aber ist ein Prozess, der nicht allzu rasch abgeschlossen ist, und der in den zweiten Wohnungen seine Fortsetzung findet.

3.3.2 Aufnahme des Dialogs – Zweite Wohnungen

Wer Fortschritte macht im Ablassen von den äußeren Dingen und das *innere Beten* pflegt, der kann in die zweiten Wohnungen gelangen. Es geht hier um das Hinhören auf das Rufen und Antworten Gottes, das in diesem Stadium vor allem vermittelt (durch Andere, Literatur, Predigten),¹⁸⁷ aber auch „unmittelbar“ im *inneren Beten* verstärkt vernehmbar wird, da Störfaktoren der äußeren Welt und der Affekte zunehmend ausgeschaltet wurden.¹⁸⁸ „Die Verinnerlichung wächst, es ist leichter, sich zu sammeln und die Aufmerksamkeit nach Innen [*sic*] zu lenken.“¹⁸⁹ Nun beginnt sich der Austausch zwischen Gott und der Seele zu entfalten. Zentral ist hier also der echte, personale Dialog im *inneren Beten*. Zugleich gilt es, sich ganz an Gott und seinem Willen auszurichten.¹⁹⁰ TERESA identifiziert böse Geister, den Teufel oder Satan und die Sünde als jene Mächte, die den Dialog zwischen Gott und der Seele und deren Fortschritt auf dem Weg in der Burg zu stören versuchen, auch in den zweiten Wohnungen. „Es prasselt Schläge und Geschützdonner mit solcher Wucht, dass die Seele sie nicht überhören kann“,¹⁹¹ so TERESA. Die Seele soll dadurch wieder auf das Äußere gelenkt werden. Reflexion und Standhaftigkeit sind für TERESA die ersten Mittel dem zu entgegnen,¹⁹² doch das allein reicht nicht.

„Ach, mein Herr, hier braucht es deine Hilfe, denn ohne sie kann man nichts tun! [...] Gib ihr [*sc. der Seele*] Licht [...]“¹⁹³

¹⁸⁵ Vgl. 1M 2,4; 1M 2,12.

¹⁸⁶ Vgl. 1M 2,14.

¹⁸⁷ Hier wird bereits deutlich, dass teresianische Mystik kein individualistisches Unterfangen ist.

¹⁸⁸ Vgl. 2M 1,3.

¹⁸⁹ LORENZ, Die Praxis des mystischen Weges, S. 34.

¹⁹⁰ Vgl. 2M 1,8.

¹⁹¹ 2M 1,3.

¹⁹² Vgl. 2M 1,4.

¹⁹³ 2M 1,6.

„Sie [sc. Anfänger] sollen auf das Erbarmen Gottes vertrauen und keinesfalls auf sich selbst; dann werden sie erleben, wie Seine Majestät [sc. Gott] sie von den einen Wohnungen zu den nächsten führt“.¹⁹⁴

Entgegen der immer wieder zu lesenden These, dass die ersten drei Wohnungen der *Inneren Burg* vor allem von der Aktivität des Menschen geprägt seien,¹⁹⁵ zeigt sich hier vielmehr, dass Gott es ist, der dem Menschen schon hier immer wieder zur Hilfe kommt und der ihn von Wohnung zu Wohnung führt. Wenn das Fortschreiten der Seele von Wohnung zu Wohnung einen Fortschritt, also eine Weiterentwicklung darstellt, die der Mensch nur mit göttlicher Hilfe vermag, geht er über sich hinaus, so übersteigt sich die Seele schon hier, in diesem frühen Stadium des mystischen Weges, selber. Der Mensch transzendiert sich mit göttlicher Hilfe. Wie das geschehen kann, ist womöglich mit Hilfe eines dialogischen Ansatzes, etwa bei MARTIN BUBER, zu beleuchten.

3.3.3 Exkurs: Transzendenz und dialogischer Ansatz

Das *innere Beten* kann – wie Beten überhaupt – als dialogisches und damit durchaus bidirektionales Geschehen aufgefasst werden. Auch wenn einer der Dialogpartner Gott ist, gelten dennoch (oder vielleicht gerade deshalb besonders) die inneren Gesetzmäßigkeiten, die dem Dialog eigen sind. Für TERESA VON ÁVILA ist das *innere Beten* unbedingt ein solches dialogisches Geschehen. Sie nimmt Gott als ihr Gegenüber personal wahr. Das übrigens unterscheidet sie von den Erfahrungen der philosophischen Mystik, etwa bei PARMENIDES, PLOTIN oder HÖLDERLIN. Diese machen apersonale, und daher letztlich diffuse und allgemeine Erfahrungen von Ganzheit, Endlichkeit oder Einheit. TERESA hingegen weiß sich Gott bzw. Christus gegenüber, den sie eben personal gewahrt.¹⁹⁶ *Innere Beten* versteht sie als personale Gegenwart und personalen Austausch¹⁹⁷ – es entsteht Beziehung. Beziehung aber, so MARTIN BUBER, ist kein für uns machbares Geschehen, sondern ereignet sich aus gegenseitigem Willen und Gnade als freie Zuwendung.¹⁹⁸ „Beziehung ist Gegenseitigkeit“¹⁹⁹ und „[a]lles wirkliche Leben ist Begegnung“.²⁰⁰ Wirklichkeit ist für BUBER nur in Beziehung zu denken, und

¹⁹⁴ 2M 1,9.

¹⁹⁵ Vgl. DOBHAN/PEETERS, Kommentar zu M, S. 133, Anm. 19.

¹⁹⁶ Wir nehmen TERESAS Erfahrung eines personalen Gottes, um den aktuellen Diskurs vor allem in der analytischen Religionsphilosophie wissend, an, ohne darauf einzugehen, inwiefern die Vorstellung oder Erfahrung eines personalen Gottes möglich ist oder inwiefern ein personaler Gott gedacht werden kann.

¹⁹⁷ Für TERESA ist Beten sprechen mit *jemandem* und sie schärft ein, dass man sich bewusst machen solle, *mit wem* man da spreche, sonst sei es kein Gebet. Vgl. 1M 1,7.

¹⁹⁸ Vgl. BUBER, Ich und Du, S. 7.

¹⁹⁹ Ebd., S. 8.

²⁰⁰ Ebd., S. 12.

damit in reiner Gegenwärtigkeit.²⁰¹ Entgegen unserer bisherigen Taxonomie wendet sich BUBER dagegen, dass das Du erfahren werden kann – es begegnet.²⁰² „Das Du begegnet mir. Aber ich trete in die unmittelbare Beziehung zu ihm. So ist die Beziehung Erwähltwerden und Erwählen, Passion und Aktion in einem.“²⁰³ In dieser personalen Begegnung treffen sich also Freiheit und Freiheit. Sie ist reine Gegenwart,²⁰⁴ in der eine gegenseitige Wesensschau geschieht,²⁰⁵ die Welt der Sinne ist dagegen nur eine Scheinwelt.²⁰⁶ Jede echte Begegnung hat dabei transzendenten Charakter auf Gott hin, jede Begegnung ist ein Durchblick zum „ewigen Du“.²⁰⁷ Je mehr sich der Mensch in solche Begegnungen hineinbegibt, umso mehr zeigt er sich als Mensch.²⁰⁸ Das Ich nimmt durch sie Teil am Sein als solches,²⁰⁹ aber auch und vor allem an dem des Gegenüber. Es findet hier somit ein ontisches Geschehen statt, da das Ich dem Seienden des Du-Selbst und das Du dem Seienden des Ich-Selbst begegnet und beide aneinander Anteil haben.²¹⁰ Ich und Du erfahren so einen Seinsüberstieg, werden durch das dialogische Beziehungsgeschehen transzendiert und zwar durch das, was zwischen ihnen geschieht – die Begegnung. BUBER nennt diesen Raum das „Reich des Zwischen“.²¹¹

Zurück zu TERESA. Wir greifen dabei der Darstellung ihres Weges vor. Ihre Erfahrung ist eine Gottesbegegnung. Diese Begegnung drückt sie als Erfahrung aus, d.h. in der gegenständlichen,

²⁰¹ Vgl. CASPER, BERNHARD: Das Dialogische Denken. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber, Freiburg/Br. u. München ²2002, S. 266 u. 269. „Reine Gegenwärtigkeit“ heißt beachtenswerterweise eigentlich nichts anderes als die teresianische Formel „Verweilen bei einem Freund“!

²⁰² Vgl. BUBER, Ich und Du, S. 9.11. „Was erfährt man also vom Du? Eben nichts. Denn man erfährt es nicht.“ Ebd., S. 11.

²⁰³ Ebd.

²⁰⁴ Vgl. ebd., S. 12 f.

²⁰⁵ Vgl. BUBER, Ich und Du, S. 38. BUBER zeigt an dieser Stelle auf, dass dieses Gegenüber in Reflexion und Beschreibung am Ende aber doch nur wieder als Es gefasst werden kann. Er trifft hier auf die Grundschwierigkeit der Mystik und der Gottesrede an sich. Eben darum muss TERESA sich allegorisch, paradoxal und fragmentarisch ausdrücken. „Daß das Allgemeine gedacht wird, ist nur eine Abwicklung des knäuelhaften Ereignisses, da es im Besondern, im Gegenüber geschaut wurde. Und nun ist dieses in der Esform der begrifflichen Erkenntnis eingeschlossen.“ Ebd.

²⁰⁶ Ebd., S. 73.

²⁰⁷ Ebd., S. 71.

²⁰⁸ Vgl. ebd., S. 63.

²⁰⁹ Vgl. ebd., S. 61 f.

²¹⁰ Vgl. CASPER, Das Dialogische Denken, S. 274. CASPER macht hier (Ebd., S. 276–279) darauf aufmerksam, dass bei BUBER ein wesentlicher Unterschied zur platonischen μέθεξις-Lehre (vgl. PLATON, Timaios, 29b u. 92c) und zu dessen thomasischer Weiterentwicklung (vgl. THOMAS VON AQUIN, Summa theologiae, I, q. 6 a. 4; q. 105 a. 5) besteht, da es bei BUBER nicht um die Teilhabe am *summum bonum* geht, sondern (nur) um die Teilhabe am Andern. Dieser Hinweis entfällt jedoch, wenn das Du das *summum bonum* ist. Genau das aber liegt bei TERESA vor. Bzgl. der *Gotteinung* schreibt sie ausdrücklich: „Er [sc. Gott] gibt ihr [sc. der Seele] von dem, was er hat, und das ist das, was sein Sohn in diesem Leben hatte; eine größere Gnade kann er euch nicht erweisen.“ 5M 2,13. Diese scheinbare christologische Einschränkung ist freilich notwendig. Wie sollte ein Mensch jenseits dessen erhoben werden, was der inkarnierte Gott ist?

²¹¹ Vgl. BUBER, Das Problem des Menschen, S. 167. So kann dieses Zwischen sogar als primär aufgefasst werden. „Im Anfang ist die Beziehung“. BUBER, Ich und Du, S. 18. An ihr und durch sie wird der Mensch zum Menschen. Vgl. CASPER, Das Dialogische Denken, S. 273. Kritisch kann man hier freilich anfragen, wie ein Zwischen, das als Unmittelbares (vgl. BUBER, Ich und Du, S. 12) keine Konstituenten hat, außer die beiden Relata, dieselben irgendwie bedingen soll.

uneigentlichen Sprache der Es-Welt. Wie kann sie auch anders? „Die Erfahrung erfährt ‚etwas‘, den Gegenstand. Aber dieses Etwas ist nicht das andere selbst, sondern nur das, was ich wahrnehme, d.h. mir zur Wahrheit nehme.“²¹² Oder mit BUBER gesagt: „Nur Es kann geordnet werden. Erst indem die Dinge aus unsrem Du zu unsrem Es werden, werden sie koordinierbar. Das Du kennt kein Koordinatensystem.“²¹³

In diesem von TERESA erfahrenen dialogischen Begegnungsgeschehen geht der Mensch bzw. dessen Selbst über sich hinaus, wird über sich erhoben, und so von Gott in die jeweils nächste Wohnung der inneren Burg transzendiert und ihm zugleich verähnlicht. Auch mit JUNG ist dieser Gedanke bereits vertraut: Das Selbst entwickelt (und übersteigt) sich in der Konfrontation oder Begegnung mit dem Anderen, der hier aber der Ewige ist. Bedenkt man die ontologische Differenz zwischen beiden, kann man diese Transzendierung kaum gering genug denken.²¹⁴ Oder mit TERESAS eigenen Worten: „Es ist wahr, dass ihr aus eigener Kraft nicht in alle Wohnungen eintreten könnt, falls euch der Burgherr nicht selbst hineinversetzt, auch, wenn ihr meint, große Kräfte zu haben.“²¹⁵ Wenn Gott aber nach TERESA in der Mitte der Seele wohnt, wie ist er da noch der Andere? Er ist ja einer, der „mir näher ist als mein Ich“.²¹⁶ BUBER hat diesen Einwand erkannt: „Gewiß ist Gott ‚das ganz Andere‘; aber er ist auch das ganz Selbe: das ganz Gegenwärtige.“²¹⁷ Befriedigend ist diese Antwort indes nicht. Vorerst müssen wir die Überlegungen BUBERS für unsere Untersuchung so stehen lassen, bis im Fortgang klarer wird, wie sich das Verhältnis von Mensch und Gott in den inneren Wohnungen der Burg entwickelt. An dieser Stelle aber hilft BUBERS dialogisches Denken, die Transzendierungsprozesse zu verstehen, die im Übertritt der Wohnungen geschehen.

TERESA jedoch würde einwenden, dass diese Transzendierung durch die Gnade geschieht und ermöglicht wird.²¹⁸ Gnade ist ein theologisches Phänomen, das sich dem philosophischen Zugriff eigentlich entzieht. Wird aber Gnade mit ROMANO GUARDINI als personale Begegnung und Austausch mit dem trinitarischen Gott im Innern des Menschen aufgefasst,²¹⁹ die

²¹² CASPER, Das Dialogische Denken, S. 270.

²¹³ BUBER, Ich und Du, S. 30.

²¹⁴ BUBER selbst hat seine Konzeption ja nach der Begegnung mit einem Baum entwickelt, auf den er exemplarisch in *Ich und Du* häufiger zu sprechen kommt. Vgl. EHLEN, PETER/HAEFFNER, GERD/RICKEN, FRIEDO: Philosophie des 20. Jahrhunderts (Grundkurs Philosophie, Bd. 10), Stuttgart 2010, S. 61. Das soll hier nicht diskreditiert werden, sondern es sei darauf hingewiesen, dass das Transzendierungspotential einer echten Gottesbegegnung, einer Begegnung mit dem Sein schlechthin in personaler Gestalt, jedoch in keinem Verhältnis steht zur Begegnung mit einem apersonal Seienden der Art eines Baumes.

²¹⁵ M epil. 2.

²¹⁶ BUBER, Ich und Du, S. 75.

²¹⁷ Ebd.

²¹⁸ An dieser Stelle sei der historische Hinweis gestattet, dass einer der Hauptakteure des Gnadenstreits des 16. Jahrhunderts, der Dominikaner DOMINGO BÁÑEZ (1528–1604), Beichtvater und Gutachter TERESAS war. Vgl. DOBHAN/PEETERS, Kommentar zu M, S. 119, Anm. 10.

²¹⁹ Vgl. GUARDINI, ROMANO: Freiheit. Gnade. Schicksal, München 1949, Kap. 2.

frei und unerwartet geschehen kann,²²⁰ sind wir auch mit TERESA beim dialogisch, personalen Ansatz angelangt.²²¹ Als Bedrohung des geistlichen Fortschritts sieht die Karmelitin die Sünde. Deutet man Sünde und Schuld als eine Störung des personalen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch,²²² so zeigt sich auch hier der dialogische Ansatz kommensurabel.

3.3.4 Wille und Trockenheit – Dritte Wohnungen

Der Eingang in die dritten Wohnungen ist zunächst gekennzeichnet von einer gewissen Sicherheit des Gewissens, die Gott schenkt und die der Seele Bestärkung und Motivation für die Richtigkeit des Weges ist; sie befließt sich ihrerseits, sich vor Gefährdungen zu schützen und die eigene Glaubenspraxis – also den Dialog mit Gott – zu befördern. TERESA ist überzeugt, dass denjenigen, die bis hierher gekommen sind, der Zugang zur letzten Wohnung nicht verwehrt wird,²²³ „wenn sie das wollen“.²²⁴ Dieser geradezu beiläufige Konditionalsatz ist von enormer Bedeutung und verdient daher nähere Betrachtung.

Das umgangssprachliche, landläufige Mystikverständnis bezeichnet außergewöhnliche Phänomene, die nur einer kleinen Gruppe von Menschen vorbehalten sind. Mystische Erfahrungen gelten als elitär und als die Sache von „Auserwählten“ oder im christlichen Kontext von Heiligen.²²⁵ HENRI DE LUBAC erkennt in dieser Auffassung eine Wiederkehr gnostischer Denkfiguren. „Man versteht darunter den Versuch, den tiefen Gehalt der christlichen Offenbarung zu verfälschen in ein verborgenes, wenn man so will, erhabenes, integrales Erkennen, das nur einer Elite vorbehalten sei.“²²⁶ Zur Typologie der Gnosis, die wie eine Spielart der Mystik wirken kann,²²⁷ gehört auch die Überzeugung, dass Gott im Innern zu finden sei,²²⁸ und eine Angleichung an ihn durch Erkenntnis geschehe. Diese Verähnlichung ist für die Gnostiker nur einer Elite zugänglich.²²⁹ TERESA VON ÁVILA hat ein anderes Verständnis von Mystik – ein egalitäres. Der oben zitierte Nebensatz zeigt, wie andere Stellen ebenso,²³⁰ dass

²²⁰ Vgl. 4M 2,9.

²²¹ Auch die Sakramente, die für TERESA immense Bedeutung haben, können vor diesem Hintergrund philosophisch als personal-dialogisches Geschehen verstanden werden. Vgl. OSTER, STEFAN: Allgemeine Sakramentenlehre, in: MARSCHLER, THOMAS/SCHÄRTL, THOMAS (Hg.): Dogmatik heute. Bestandsaufnahmen und Perspektiven, Regensburg 2014, S. 467–508. Wenn TERESA später vom „Erwecken der Seele“ durch Gott spricht (etwa in 6M 3,1), ist eine Dynamisierung der Beziehung zwischen Mensch und Seele gemeint, die gnadenhaft geschieht, also durch die Begegnung mit Gott, vgl. DOBHAN/PEETERS, Kommentar zu M, S. 235, Anm. 2.

²²² Diese Auffassung ist in der theologischen Ethik gemeinhin vertreten. Hier kann man auch ROMANO GUARDINI folgen. Vgl. ders., Ethik, S. 443 ff.

²²³ Vgl. 3M 1,1; 3M 1,5.

²²⁴ 3M 1,5.

²²⁵ So der Eindruck THOMAS SCHÄRTLs, Glaubensüberzeugung, S. 110.

²²⁶ DE LUBAC, HENRI: Zwanzig Jahre danach. Ein Gespräch über Buchstabe und Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils, München u.a. 1985, S. 77.

²²⁷ Vgl. LEPPIN, VOLKER: Die christliche Mystik, München 2007, S. 22.

²²⁸ Vgl. MARKSCHIES, CHRISTOPH: Die Gnosis, München 2010, S. 26.

²²⁹ Vgl. ebd., S. 11–13; LEPPIN, Die christliche Mystik, S. 21.

²³⁰ Etwa 4M 1,2.

sie ihren Weg eben nicht als elitär, nicht als Geheimwissen, versteht, sondern derart, dass er allen offen ist. Der mystische Weg wird hier allen erschlossen, er wird demokratisiert und auch von hierher phänomenologisch pluralisiert bzw. diversifiziert.²³¹ Ob er bis zum Ende gegangen werden kann, hängt von der freien Entscheidung des Menschen und seinem damit korrespondieren Handeln ab. Gott seinerseits will, dass alle Menschen den Weg der Innerlichkeit gehen, nicht nur Heilige oder Auserwählte, so TERESA.²³² Bedingung der Möglichkeit, dass der Fortschritt ins Innere der Burg gelingt, ist also menschliche Mitwirkung, viel mehr aber die Selbstmitteilung Gottes, die aufgrund seines allgemeinen Heilswillens, um einen theologischen Terminus zu bemühen, als zugesagt angesehen werden kann.²³³ Auch hier besteht ein fundamentaler Unterschied zur Gnosis, die offenbar von einer Selbsterlösung durch Erkenntnis ausgeht.²³⁴

Die Freiheit des Menschen nimmt TERESA ernst. Denn so vorzüglich ihr der Weg ins Innere der Burg und so zugänglich er ihr für alle erscheint, so besteht für sie dennoch „kein Grund, zu verlangen, dass alle unseren Weg gehen, noch dass einer, der womöglich gar nicht weiß, was das ist, sich darauf verlegt, den geistlichen Weg zu lehren“.²³⁵

Zurück zu den dritten Wohnungen der Burg. Sie sind ein Ort der Prüfung, insbesondere durch Trockenheit beim *inneren Beten*. „Man hat kaum mehr Erfahrungen der inneren Nähe Gottes. Mündliches Gebet und Betrachtung sind schwierig geworden.“²³⁶ Zugleich stürmen wieder Zweifel und Verwirrendes von außen auf die Seele herein, das geeignet ist, diese von ihrem Ziel und ihrer beharrlichen Gottzentrierung abzuhalten.²³⁷ Dies aber gehört zum pädagogischen Programm Gottes, der sich entzieht, um die Abhängigkeit des Menschen an ihn offen-

²³¹ Der Gegensatz zum Elitenbegriff bei THOMAS SCHÄRTL ist die Vulgarität. Seine Sorge – v.a. in Hinblick auf KARL RAHNER –, dass jede Form religiöser Sentimentalität als Gotteserfahrung aufgefasst werden kann, ist nicht unberechtigt. Dennoch ist teresianisch zwischen Elitarität und Vulgarität ein Drittes angezeigt: Egalität als in der echten mystischen Gotteserfahrung, die allen zugänglich ist. Vgl. SCHÄRTL, Glaubensüberzeugung, S. 110.

²³² Vgl. 1M 1,3; 6M 4,12. Freilich – wir werden darauf zurückkommen – wird nicht jeder geistliche Weg von ekstatischen Erlebnissen usw. geprägt sein.

²³³ Dagegen ist THOMAS SCHÄRTL der Auffassung, dass mystische Erfahrung eine „elitäre Erfahrung par excellence“ darstellten sowie selten und „vermutlich das Ergebnis spiritueller Einübung“ seien. Sie „scheint eine religiöse Erfahrungsart zu sein, die nur besonderen charismatischen religiösen Leit- und Lichtgestalten vergönnt ist“. SCHÄRTL, Glaubensüberzeugung, S. 126. Dies erkennt nicht nur die Bedeutung menschlichen Tuns, das nachrangig gegenüber dem göttlichen ist, sondern läuft auch quer zum egalitären Ansatz, den TERESA bezeugt. Noch ein Wort bzgl. des allgemeinen Heilswillens Gottes: Dieser darf nicht *per se* und automatisch als absolute Liebes- und Gnadenzusage missverstanden werden. Das Gott-Mensch-Verhältnis ist von personaler Liebe geprägt, dass der Freiheit beider Seiten unbedingt bedarf! Auch Gott ist „ein Liebender in Freiheit“! SUDBRACK, Erfahrung einer Liebe, S. 84.

²³⁴ Vgl. LEPPIN, Die christliche Mystik, S. 22.

²³⁵ 3M 2,13.

²³⁶ MÜNZEBOCK, ELISABETH: „Die Beschauung ist Sache des Herzens“. Stufen der Annäherung an Gott bei Teresa von Avila, in: BÖHME, WOLFGANG/SUDBRACK, JOSEF (Hg.): Der Christ von morgen – ein Mystiker?, Würzburg u. Stuttgart 1989, S. 69–98, hier S. 80.

²³⁷ Vgl. 3M 2,1–9.

zulegen.²³⁸ „Der Mensch wird durch diese Wohnung nur hindurchkommen, wenn er die Nichtmehrerfahrung in Gelassenheit und Liebe trägt.“²³⁹ Aber damit lässt Gott den Menschen nicht dauerhaft allein, sondern schenkt den Seelen schließlich hin und wieder Glücksempfindungen [*contento*],²⁴⁰ eine natürliche „emotionale Ergriffenheit“,²⁴¹ „um sie sehen zu lassen, was in den weiteren Wohnungen geschieht, damit sie sich bereit machen, um in sie einzutreten“. ²⁴² Hier die Scheidungslinie zwischen übernatürlich-gnadenhaften und natürlich-psychologischen Phänomenen zu ziehen ist sehr schwer. „Es wäre also kaum sinnvoll, mit viel Mühe an den Rändern der teresianischen Erfahrungen die genaue Grenze zwischen ontologischer Tatsächlichkeit und deren psychischem Widerspiegeln auszumachen; es wäre nutzlos, nun jedesmal [*sic*] genau zu unterscheiden: wirkt Gott direkt ein, oder handelt es sich nur um den anthropologischen Wellenschlag einer tiefer gelagerten Erfahrung.“²⁴³ Die Frage hat also ihre Berechtigung, lenkt aber vom Kern der Betrachtung ab, obschon das Bewusstsein wichtig ist, dass in TERESAS Erleben ihre ganze menschliche Verfasstheit, also auch die Mechanismen ihrer Psyche, mitwirkt.

Trotz des Trostes durch Gott und der Entschlossenheit der Seele, „den Herrn nicht zu beleidigen“, ²⁴⁴ also nicht mehr durch die Sünde die Gottesbegegnung zu behindern, kann sie dennoch in die äußeren Wohnungen zurückfallen, da sie noch nicht gefestigt und im Leiden erprobt ist.²⁴⁵ Es wird deutlich, dass der mystische Weg kein einfacher ist und dem Menschen viel abverlangt, zumal er sich dabei ständig selbst im Weg steht.²⁴⁶ Leiden und Prüfung gehören dazu genauso wie die dadurch erworbene und eingeübte Tugend. „Es geht also in der dritten Wohnung vor allem um das Durchhalten, das, wenn es geschieht, im Grunde schon Gottesliebe anzeigt.“²⁴⁷ Denn nur wegen der Liebe entsteht das Leid der dritten Wohnungen (Entziehen Gottes, Trockenheit im Gebet) und wegen der Liebe ist es durchhaltbar.

3.3.5 Grenzüberschreitungen – Vierte Wohnungen

Zwischen den dritten und vierten Wohnungen liegt eine Zäsur, denn „hier fangen die übernatürlichen Dinge an“. ²⁴⁸ Der Mensch „wird [...] nun immer mehr zum Beschenkt“. ²⁴⁹

²³⁸ Vgl. MÜNZEBOCK, Stufen der Annäherung an Gott bei Teresa von Avila, S. 80.

²³⁹ LORENZ, Die Praxis des mystischen Weges, S. 36.

²⁴⁰ Oder mit der Sprachwissenschaftlerin LORENZ „Beglückung“. Vgl. LORENZ, Die Praxis des mystischen Weges, S. 39.

²⁴¹ DOBHAN/PEETERS, Kommentar zu M, S. 133, Anm. 19.

²⁴² 3M 2,9. Siehe auch 4M 1,4.

²⁴³ SUDBRACK, Erfahrung einer Liebe, S. 62 f.

²⁴⁴ 3M 2,12.

²⁴⁵ Vgl. 3M 2,12.

²⁴⁶ Vgl. 4M 1,12.

²⁴⁷ LORENZ, Die Praxis des mystischen Weges, S. 37.

²⁴⁸ 4M 1,1.

Die vierten Wohnungen zeigen sich äußerst schön und zunächst fast frei von Versuchungen und Äußerlichkeiten.²⁵⁰ Hier stellen sich nicht nur natürliche Glücksempfindungen ein, wie sie auch der Alltag kennt, sondern auch übernatürlich²⁵¹ verursachte Wonnen [*gustos*].²⁵² Sie entstehen aus der Begegnung mit Gott, dessen Gegenwart körperlich-emotional in einer Art Berührtsein verspürt wird.²⁵³ „[W]irklich, der ganze äußere Mensch genießt diese Wonne und Zärtlichkeit“. ²⁵⁴ Es handelt sich hier um ein ganzheitliches Phänomen, das den Menschen restlos und auch alle Seelenvermögen erfasst,²⁵⁵ und nach TERESA das Herz weitet.²⁵⁶ Diesen Vorgang bezeichnet TERESA auch als *Gebet der Ruhe*.²⁵⁷ Die Quelle dieser Erfahrung, die sie eindeutig bei Gott verortet, sieht sie „in etwas Abgrundtiefem [...], es muss wohl die Seelenmitte sein“. ²⁵⁸ Demnach haben diese Erfahrungen der Gegenwart Gottes und der liebevollen Begegnung ihren Ort im Innern des Menschen, näherhin im Selbst. Hier wird „zum ersten Mal der ‚Seelengrund‘ erfahren, jener Ort, in dem später als ‚Mitte‘ die Erkenntnis und die Vereinigung mit der Gottheit erfolgen“. ²⁵⁹

Wie aber kommt es, dass die Seelenvermögen von der Gegenwart Gottes erfüllt und beschenkt sind, aber die Vorstellungskraft in den vierten Wohnungen dennoch nicht auf Gott zentriert ist? TERESA versteht unter dem Terminus „Denken“ [*pensamiento*] die Vorstellungskraft [*imaginación*], das sie so vom Verstand [*entendimiento*] unterscheidet. Die Vorstellungskraft rechnet sie daher nicht zu den Seelenvermögen, den Verstand hingegen schon. So wird dieser durch Gott gebunden, während die Vorstellungskraft noch immer einen „wirre[n] Gedankenstrom“²⁶⁰ hervorbringen kann, der leicht Ablenkung und Verwirrung auslöst.²⁶¹

„Dabei ist die Seele womöglich ganz bei ihm [sc. Gott] in den Wohnungen, die ihm sehr nahe sind, das Denken aber in den Außenbezirken der Burg [...]. Von daher sollen wir uns dadurch

²⁴⁹ DOBHAN/PEETERS, Kommentar zu M, S. 138, Anm. 1.

²⁵⁰ Vgl. 4M 1,2 f.

²⁵¹ Hierzu TERESAS Definition andernorts: „[S]o nenne ich das, was ich bei noch so großem Bemühen darum weder durch meine Anstrengung noch meine Umsicht erwerben, worauf ich mich jedoch vorbereiten kann, was hier viel ausmacht.“ CC 54,3.

²⁵² Bei LORENZ „Beseligung“. Vgl. LORENZ, Die Praxis des mystischen Weges, S. 39.

²⁵³ Vgl. 4M 1,4.

²⁵⁴ 4M 2,4.

²⁵⁵ Vgl. 4M 2,4.

²⁵⁶ Vgl. 4M 1,5; 4M 2,5f. Das Herz ist hier synonym für die Seele zu verstehen. Vgl. 4M 3,9. Diese vermeintliche terminologische Inkonsistenz TERESAS ist aber womöglich ein Rekurs auf das Herzverständnis der Kirchenväter, die klassisch das Herz als die mit Geist ausgestattete Seele verstanden.

²⁵⁷ Vgl. 4M 2,2.

²⁵⁸ 4M 2,5.

²⁵⁹ MÜNZEBOCK, Stufen der Annäherung an Gott bei Teresa von Avila, S. 81.

²⁶⁰ 4M 1,8.

²⁶¹ Vgl. 4M 1,8.

nicht beirren lassen [...]. Zum größten Teil rühren die ganzen Beunruhigungen und Prüfungen daher, dass wir uns da nicht durchschauen.“²⁶²

„Im Gegenteil, lassen wir dieses Mühlegeklapper ruhig weitergehen, und mahlen wir unser Mehl, indem Wille und Verstand nicht zu wirken aufhören.“²⁶³

Auch wenn Wille und Verstand als Seelenvermögen von der Gegenwart Gottes ergriffen sind, sind sie dennoch aktiv und müssen sich für den Fortgang in der Burg an Gott ausrichten.²⁶⁴ Für diesen Fortgang erfahren sie Stärkung.²⁶⁵ Wille und Verstand werden im Jung'schen Ich als Ichfunktionen aufgefasst, allerdings auch die Vorstellungskraft, die TERESA von den anderen Vermögen abtrennt. Das spricht nicht gegen das Jung'sche Konzept, denn was soll die Vorstellungskraft sein, wenn nicht ein Vermögen der Seele?²⁶⁶ TERESA'S Aussage darf hier daher wohl nicht im Literalsinn gelesen werden, sondern kann als Hinweis auf eine gewisse Unabhängigkeit der Ichfunktionen untereinander verstanden werden, die sich später auch darin zeigt, dass zwar der Wille, nicht jedoch Denken und Empfindungsvermögen mit Gott vereint werden. Was jedenfalls das Ich betrifft, so muss in den vierten Wohnungen das Ich-Sterben [*mortificación*]²⁶⁷ weitergehen, also die Aufgabe der eigenen (äußeren) Belange und Wünsche zugunsten des Willens Gottes.

Die dazu nötige Ordnung der Seelenvermögen und deren Fokussierung auf Gott, die Voraussetzung für den Erhalt der Wonnen (i.e. das *Gebet der Ruhe*),²⁶⁸ geschieht im *Gebet der Sammlung*. TERESA vergleicht das Umherschweifen der Seelenvermögen mit Leuten, die außerhalb einer Burg verloren herumstreunen und die vom „Pfeifen des Hirten“,²⁶⁹ also vom zärtlichen Appell Gottes, gerufen werden, so „dass sie alle Äußerlichkeiten aufgeben, durch die sie ihm entfremdet waren, und in die Burg gehen“. ²⁷⁰ Obschon das *Gebet der Sammlung* eine Gebetstechnik darstellt,²⁷¹ basiert es nicht auf dem eigenen Tun,²⁷² sondern auf dem Anruf Gottes.²⁷³ TERESA beschreibt diesen als „ein sanftes Gezogenwerden nach innen“²⁷⁴ und

²⁶² 4M 1,9.

²⁶³ 4M 1,13.

²⁶⁴ Vgl. 4M 2,8.

²⁶⁵ Vgl. 4M 3,9.

²⁶⁶ Man tappt hier ein wenig im Dunklen, da sich bei TERESA bisweilen (neu-)platonische und aristotelisch-scholastische Sichtweisen auf die Seele vermengen.

²⁶⁷ Vgl. 4M 3,13.

²⁶⁸ Vgl. 4M 3,8.

²⁶⁹ 4M 3,2.

²⁷⁰ 4M 3,2.

²⁷¹ Vgl. DOBHAN/PEETERS, Kommentar zu M, S. 158, Anm. 1.

²⁷² Siehe hierzu 4M 3,5–7.

²⁷³ Vgl. 4M 3,3.

²⁷⁴ 4M 3,3.

zeigt so das bereits bemerkte Paradox auf: Gott ruft zu sich und dieses „zu sich“ bedeutet für den Menschen „ins eigene Innere“.²⁷⁵

Was aber ist unter der von TERESA beschriebenen Weitung des Herzens bzw. der Seele in den Wonnen zu verstehen, von der vormals die Rede war? Sie beschreibt es wie folgt:

„Sobald nämlich dieses himmlische Wasser aus der Quelle, ich meine aus der Tiefe in uns hervorzuquellen beginnt, sieht es so aus, als dehne und weite sich nach und nach unser ganzes Innere und bringe Güter hervor, die sich nicht benennen lassen, ja die Seele kann noch nicht einmal verstehen, was das ist, das ihr dort geschenkt wird. [...] Hier sind die Seelenvermögen meines Erachtens nicht geeint, sondern hingerissen, und schauen ganz verblüfft, was das wohl ist.“²⁷⁶

Es geht hier ein rational nicht fassbarer Vorgang vonstatten, wiewohl die Seelenvermögen durchaus aktiv sind. Auch ist das Erleben körperlich spürbar, aber doch nicht sinnlich vermittelt.²⁷⁷ TERESA hat große Schwierigkeiten das alles ins Wort zu bringen.²⁷⁸ Anhand ihrer Schilderungen aber scheint sich der eingangs skizzierte teresianische Mystikbegriff zu erhärten: Eine mystische Erfahrung ist für TERESA bis hierher eine überrationale,²⁷⁹ körperlich spürbare, aber dennoch nicht sinnlich vermittelte, Erfahrung der Gottesgegenwart im eigenen Grund der Seele.

Nicht oft genug kann gesagt werden, dass die Beziehung zu Gott und damit auch die Begegnung mit ihm von Liebe geprägt ist. Es ist eine liebende Begegnung. Diese Liebe ist der Schlüssel zu jeder Wohnung. Der Zutritt kann gemäß der Logik der Liebe nicht gemacht, nicht erfrommt und nicht verdient werden.²⁸⁰ Verstand und Denken sollen in dieser liebevollen Begegnung keineswegs „gewaltsam“ zum Stehen gebracht werden, das könnte die Seele noch mehr beschäftigen und ablenken.²⁸¹ So rät TERESA:

„Soweit ich es verstehe, ist es für die Seele, die der Herr in diese Wohnung hat hineinführen wollen, am besten, [...] ganz gewaltlos und ohne Lärm zu versuchen, das diskursive Nachdenken des Verstandes aufzuhalten, aber nicht aufzuheben, auch nicht das Denken; es ist vielmehr gut, dass sie sich daran erinnert, dass sie vor Gott verweilt, und wer dieser Gott ist.“²⁸²

²⁷⁵ Vgl. 4M 3,3. TERESA ist sich nicht zu schade, diese Vorgänge mit dem Einigeln des Igels oder des Rückzugs einer Schildkröte in ihren Panzer zu vergleichen, wobei diese das aus eigenem Antrieb vermögen, während der Mensch hierfür der Hilfe Gottes bedarf. In diesem Abschnitt rekurriert TERESA außerdem explizit auf die *Confessiones* (X, 27) des AUGUSTINUS und erklärt, auch er habe Gott überall gesucht, ihn aber nur im Innern gefunden.

²⁷⁶ 4M 2,6.

²⁷⁷ Vgl. 4M 2,6.

²⁷⁸ Vgl. 4M 2,2. Diese Schwierigkeit betont sie immer wieder, auch zu Beginn der fünften Wohnungen. Auch, dass es nicht nur ein Problem der Sprache, sondern schon des Verstandes sei, der all dies nicht zu fassen vermöge. Vgl. 5M 1,1. Eine Übersicht über derlei Äußerungen findet sich bei DOBHAN/PEETERS, Kommentar zu M, S. 172, Anm. 2.

²⁷⁹ *Nota bene*: Es ist hier von Überrationalität die Rede, nicht von Irrationalität. Irrational ist das Vernunftwidrige, die Mystik hingegen ist nicht vernunftwidrig, sondern übersteigt oder überragt den Raum der Vernunft.

²⁸⁰ Vgl. 4M 2,9.

²⁸¹ Vgl. 4M 3,5–7.

²⁸² 4M 3,7.

Sie sieht also auch hier ein liebendes – und freilich personales – Begegnungsgeschehen, das nicht analytisch, sondern rezeptiv angegangen werden soll. Die Seele soll diese Liebesbegegnung genießen.²⁸³ Schließlich erkennt die Seele in diesen Wonnen die Nichtigkeit der Welt und ihrer selbst angesichts der Erfahrung der göttlichen liebenden Gegenwart²⁸⁴ „und wendet sich Schritt für Schritt von ihnen ab und ist mehr Herrin über sich selbst, um dies zu tun. Kurz, in allen Tugenden gibt es eine Besserung“.²⁸⁵ Die Kontingenzerfahrung, die auch die Form der Selbsterkenntnis hat, führt zu einer Hinwendung zum Absoluten. Das Ich wird dabei weiter aufgegeben. In seinen Handlungen erfährt sich der Mensch als Person tugendhafter. Zusammenfassend kann man sagen: „Die tief beglückende Erfahrung dieser Stufe soll dem inneren Menschen Freiheit, Zuversicht und Kraft zum Weitergehen geben.“²⁸⁶

3.3.6 Einheit des Willens, Gotteinung und Wandlung – Fünfte Wohnungen

Wiewohl die fünften Wohnungen den „Beginn des eigentlichen mystischen Lebens“²⁸⁷ markieren, also den Bereich, in dem die Seele die Vereinigung mit Gott erfährt, rückt TERESA von ihrem egalitären Grundansatz nicht ab. Wenngleich nur wenige all das erfahren können, was sie von den fünften Wohnungen schildert, erklärt sie: „[S]o sind es nur ganz wenige, die nicht in die Wohnung eintreten, über die ich jetzt sprechen will“.²⁸⁸

3.3.6.1 Phänomenologie der fünften Wohnungen

Stand in den vierten Wohnungen noch die Frage im Raum, wie das Denken und der Verstand zur Ruhe kommen sollen, um sich auf Gott zu konzentrieren, so ist hier keine Rede mehr davon, denn es ist,

„als wäre die Seele gleichsam schläfrig, wo sie doch, wie es scheint, nicht wirklich schläft, sich aber auch nicht wach fühlt. Da sie [*sc.* die Kräfte der Seele] hier alle für die Dinge der Welt und uns selbst ganz eingeschlafen sind, ja im Tiefschlaf liegen (denn für die kurze Zeit, die das anhält, ist man wirklich gleichsam bewusstlos, so dass man gar nicht nachdenken kann, auch wenn man möchte), ist es hier nicht nötig, das Denken mit einem Kunstgriff aufzuheben.“²⁸⁹

²⁸³ Vgl. 4M 3,7. Wenngleich hierin nicht, wie bei PLOTIN, der Sinn der Begegnung zu suchen ist.

²⁸⁴ Vgl. 4M 3,9.

²⁸⁵ 4M 3,9. Aber auch hier sieht TERESA die Seele als frei, sich von Gott abzuwenden. Darum ist die Seele der Gefährdung nicht frei. Vgl. ihre Warnung dazu 4M 3,10. Eine weitere, sehr eindringliche Warnung, die TERESAS nüchternen Realismus bezeugt, aber auch eine reale Gefahr anzeigt, betrifft die Folgen übertriebener Frömmigkeit – vor allem intensives Fasten, Wachen und Bußübungen –, deren biologische Auswirkungen könnten als gnadenhaftes Geschehen fehlgedeutet werden. Darin bestehe nicht nur eine geistliche, sondern auch eine gesundheitliche Gefahr. Vor beidem warnt sie und nennt eine solche bewusst verfolgte Praxis *cum grano salis* nicht Verzücktheit [*arrobamiento*], sondern Verrücktheit [*abobamiento*]. Vgl. 4M 3,11 f.; DOBHAN/PEETERS, Kommentar zu M, S. 169, Anm. 38. Siehe hierzu auch 6M 4,2.

²⁸⁶ MÜNZEBROCK, Stufen der Annäherung an Gott bei Teresa von Avila, S. 81.

²⁸⁷ Vgl. DOBHAN/PEETERS, Kommentar zu M, S. 172, Anm. 1.

²⁸⁸ 5M 1,2.

²⁸⁹ 5M 1,3.

Auch im Lieben aber verfällt die Seele einer Konfusion; sie kann nicht fassen, wer oder was es ist, den sie da liebt. Sie versucht zu verstehen, aber da ihre Kraft dazu nicht ausreicht, bleibt sie verblüfft zurück. Durch diese Verblüffung und den Tiefschlaf der Seelenkräfte wirkt die Seele wie herausgerissen aus der Welt, da all ihre Tätigkeiten zum Erliegen kommen,²⁹⁰ so „sieht, hört oder erkennt sie nichts“. ²⁹¹ Sie „ist wie einer, der der Welt gänzlich gestorben ist, um so mehr in Gott zu leben“. ²⁹² Auch spricht TERESA davon, „dass Gott diese Seele ganz dumm gemacht hat, um ihr so besser die wahre Weisheit einzuprägen“. ²⁹³ Dieser Zustand, der der göttlichen Pädagogik dient, währt stets nur kurz, ²⁹⁴ kann aber jederzeit auftreten. ²⁹⁵ Der Mensch ist in diesem Geschehen ganz passiv. ²⁹⁶ Es ist nun nicht mehr möglich, dass sich die Seele selber täuscht, denn sie ist ja wie betäubt, kann sich also nicht mehr selbst täuschen. ²⁹⁷ Ist die Seele nach diesem Erlebnis wieder bei sich, so hat sich Gott innerlich in ihr festgemacht, „dass sie keineswegs daran zweifeln kann, dass sie in Gott und Gott in ihr war“. ²⁹⁸ TERESA beschreibt hier das Eintreten Gottes in die Mitte der Seele, also ins Selbst, das die Funktionen des Ich (als Teil des Selbst) überfordern. ²⁹⁹ Ihre Formulierung, dass die Seele in Gott und Gott in der Seele war, weist auf eine Einung hin, wie TERESA dieses Phänomen selbst auch nennt – *Gotteinung* [*unión de Dios*]. ³⁰⁰ Hier ist „Seine Majestät dem innersten der Seele so nahe und angeeint [*junto y unido*]“. ³⁰¹ Dies erzeugt einen Frieden und eine Freude, die alle irdischen Maße übersteigt. ³⁰² Sie erklärt weiter, dass es unterschiedliche Arten der *Gotteinung* gibt. ³⁰³ So kann sich Gott mit der ganzen Seele, oder auch nur mit einzelnen Seelenkräften vereinigen. ³⁰⁴

²⁹⁰ Vgl. 5M 1,4. Sehr deutlich liegt hier das in der Mystik klassische Motiv des *raptus* vor, des Herausgerissen-seins (Ekstase) aus der Welt.

²⁹¹ 5M 1,9.

²⁹² 5M 1,4.

²⁹³ 5M 1,9.

²⁹⁴ Vgl. 5M 1,9. Andernorts spricht TERESA davon, dass die Zeitspanne nie länger als eine halbe Stunde ist. Vgl. 5M 2,7.

²⁹⁵ Vgl. LORENZ, Die Praxis des mystischen Weges, S. 42.

²⁹⁶ Vgl. 5M 1,12. Hier schränkt TERESA ein, dass Gott zwar der Mitwirkung der Seelenkräfte hier nicht bedürfe, der Wille jedoch müsse sich ganz Gott hingegen haben. Es ist aber an dieser Stelle nicht ganz klar, ob sie dies nicht als Vorbedingung meint. Denn auch der Wille, wie alle Seelenkräfte, wird ja überfordert durch das Geschehen. Zugleich erscheint es – es widerspricht der Logik der Liebe und dem Menschen als Freiheitswesen, wie TERESA ihn sieht – undenkbar, dass sich Gott in dieser Weise schenkt, obwohl der Mensch es nicht will.

²⁹⁷ Vgl. 5M 1,5.

²⁹⁸ 5M 1,9.

²⁹⁹ Vgl. 5M 1,12.

³⁰⁰ Vgl. etwa 5M 1,5.

³⁰¹ 5M 1,5. DOBHAN und PEETERS übersetzen hier interessanterweise abschwächend. Sie sprechen von *Nähe* und *Aneinung* statt von *Verbindung* und *Einung*.

³⁰² Vgl. 5M 1,6.

³⁰³ Vgl. 5M 1,6.

³⁰⁴ Vgl. 5M 1,11. Dieser Hinweis verdient in Hinblick auf den Pluralismus des mystischen Wegs Beachtung.

„Nun werdet ihr mir sagen: Wie hat sie das gesehen oder erkannt, wenn sie doch nichts sieht oder erkennt?“³⁰⁵ nimmt TERESA ihren Kritikern vorweg. Sie räumt ein, dass dies kein intellektueller Erkenntnisprozess war, dennoch aber eine Erfahrung in der Seele, von der eine Gewissheit zurückbleibt.³⁰⁶ Trotz der eingeschränkten Seelenvermögen und der inneren Gewissheit fordert TERESA entschieden dazu auf, das Streben nach Selbsterkenntnis nicht aufzugeben.³⁰⁷

3.3.6.2 Die Seidenraupe – Sterben und Wandlung des Menschen

Um zur *Gotteinung* zu gelangen, muss die Seele Eigenliebe, Eigenwilligkeit und die Bindung an die äußeren Dinge aufgeben und im Ich-Sterben, im Loslassen voranschreiten und zugleich den Willen mit dem Willen Gottes vereinen. Das ist Voraussetzung für die *Gotteinung*. Für TERESA ist diese Hingabe des Willens sogar die eigentliche *Gotteinung*, nicht der Zustand der Verzückung!³⁰⁸ Um diese Vorgänge zu beschreiben, bedient sich die spanische Mystikerin der Allegorie der Seidenraupe. Erst durch bestimmte Nahrung wächst diese und vermag es, einen Kokon zu spinnen und schließlich als Schmetterling zu schlüpfen. So verhält es sich auch mit dem Menschen, den Gott nährt, bis er wächst und sich ein geistliches Haus bauen kann. Dieses Haus identifiziert sie mit Christus, sodass, wie TERESA schreibt, „nämlich Seine Majestät selbst unsere, von uns angefertigte Wohnung wird, wie er es in diesem Gebet der Einung ist“.³⁰⁹ Wie die Raupe, die ihren Kokon gebaut hat, indem sie von sich selbst nimmt, im Kokon stirbt, so verläuft auch der Weg des Menschen, der von sich selbst nimmt, indem er vom eigenen Willen lässt. Wie die Raupe nun stirbt und sich in einen Schmetterling verwandelt, so wird auch der Mensch, wenn er für die Welt, also für die äußeren Dinge, gestorben ist, verwandelt, „dass die Seele sich selbst nicht wiedererkennt“.³¹⁰ Diese *mors mystica* dient der Reinigung der Liebe von Elementen, die der Gottesbegegnung im Wege stehen.³¹¹ Mit ihr tritt ein neues Identitätsmerkmal hinzu, die Seele wird von Gott auf ihn hin verwandelt. Der Mensch bleibt passiv, das Ich-Sterben usw. geschah zuvor, denn „[h]ier tut

³⁰⁵ 5M 1,10.

³⁰⁶ Vgl. 5M 1,10.

³⁰⁷ Vgl. 5M 3,1.

³⁰⁸ Vgl. 5M 2,2–6; 5M 3,3; 5M 3,5.

³⁰⁹ 5M 2,5.

³¹⁰ Vgl. 5M 2,7. Siehe auch 5M 2,8. TERESAS Allegorie ist auch zoologisch sehr treffend. Die Seidenraupe gehört nämlich wie alle Schmetterlinge zur Gruppe der Holometabola. „Das prägende Merkmal ist die holometabole Entwicklung mit einer vollständigen Verwandlung“ in der Metamorphose. BEUTEL, ROLF GEORG/POHL, HANS: Insecta, in: WESTHEIDE, WILFRIED/RIEGER, GUNDE (Hg.): Spezielle Zoologie. Teil 1: Einzeller und Wirbellose Tiere, Berlin u. Heidelberg 2013, S. 634–713, hier S. 689.

³¹¹ Vgl. SCHNEIDER, MICHAEL: Mystik. Zwischen Denken und Erfahrung, Köln 1997, S. 38.

die Seele nämlich wirklich nicht mehr als das Wachs, wenn ihm ein anderer ein Siegel aufprägt“.³¹²

Ab hier kann man wohl davon sprechen, dass sich das ursprüngliche (theologisch: unbegnadet-natürliche) Selbst des Menschen, sein Wesenskern, – es sei künftig Selbst₁ genannt – zu einem neuen, in Gott verwandelten, durch Gott transzendierten Selbst – nennen wir es Selbst₂ – entwickelt hat. TERESA spricht daher von einem „völlig neuen Leben“.³¹³

3.3.6.3 Auf dem Weg zur geistlichen Verlobung

Das *Gebet der Einung* deutet TERESA als geistliche Verlobung. Die Verbindung zwischen Gott und Mensch wird demnach – einer nuptialen Mystik gemäß – durch das Sakrament der Ehe gedeutet.³¹⁴ Dem geht jedoch, und das findet in den fünften Wohnungen statt, eine Art Kennenlernen voraus. Wie sich die Verlobten erst kennen lernen müssen, ehe sie sich verbinden, so ist es auch zwischen Gott und der Seele.

Gott „möchte, dass sie [*sc.* die Seele] ihn besser versteht, und dass sie, wie man so sagt, zum Anschauen zusammenkommen, und sich mit ihr verbinden. [...] Hier geht es nicht mehr ums Geben und Nehmen, sondern darum, dass die Seele auf geheimnisvolle Weise sieht, wer dieser Bräutigam ist, den sie nehmen soll. Mit den Sinnen und Seelenvermögen könnte sie auch in tausend Jahren nicht erkennen, was sie hier in kürzester Zeit erkennt; bei einem solchen Bräutigam aber macht allein schon dieses Anschauen sie würdiger“.³¹⁵

Wir erkennen hier sehr deutlich das Motiv einer Begegnung, die Wahrnehmung und intellektuelle Erkenntnis weit übersteigt und zugleich ein dialogisches Geschehen im Sinne BUBERS darstellt. Ja schon das Anschauen verwandle hier laut TERESA den Menschen.³¹⁶ Selbst hier, nach dem Anschauen des göttlichen Bräutigams, bestehe für den Menschen die Gefahr, wieder von Gott abzukommen. Das bedeutet aber auch, dass der Mensch noch immer frei und nicht von Gnade oder Rausch determiniert ist.³¹⁷ Das impliziert ebenso, dass der Mensch sich – nach dem Motiv der Verlobung – nicht nur gegen Gott entscheiden kann, sondern sich viel mehr (erneut und verbindlich) für Gott entscheiden soll.

3.3.6.4 Folgen für den Menschen: Fremdheit und doch Sozialität

Wie wird diese Verwandlung des Menschen nun äußerlich fassbar, neben der erwähnten Freude? Der Mensch fühlt sich der Welt fremd. Er wird dadurch unstet, was das ge-

³¹² 5M 2,12.

³¹³ 5M 3,5.

³¹⁴ Wenngleich „die geistigen Glücksgefühle und Wonnen, die der Herr schenkt, [...] tausend Meilen von dem entfernt [sind], was Neuvermählte empfinden müssen [...], hat das Ganze doch mit Liebe und Gegenliebe zu tun“.
5M 4,3.

³¹⁵ 5M 4,4.

³¹⁶ Vermutlich stehen hier scholastische Überlegungen zur verwandelnden und verähnlichenden Gottesschau Pate. Auch mag man an den platonischen Topos der θεωρία denken, wovon noch die Rede sein wird.

³¹⁷ Vgl. 5M 4,5–9.

schenkte Glück und den erhaltenen Frieden mindert.³¹⁸ Darüber hinaus leidet die Seele große Qual, da sie an der Passion Christi innerlich Anteil erhält.³¹⁹ Auch wird sie empathisch schneller affiziert.³²⁰ Die *Gotteinung*, und das festzuhalten ist wichtig, ist demnach nicht nur schön und wonnevoll!

Kriterium für das Maß echter Liebe ist die Treue in der Nächstenliebe. Sie ist für TERESA ein echter Gradmesser für den Zustand der Gnade, übersetzt also für die Gegenwart Gottes im Menschen, denn die Nächstenliebe erwächst für sie aus der Gottesliebe.³²¹ Daraus formuliert sie einen ethischen Imperativ: „Werke will der Herr! [...] Das ist die wahre Einung mit seinem Willen.“³²² Sie artikuliert hier den Primat der Werke der Nächstenliebe vor den Werken der Frömmigkeit bzw. des spirituellen Tuns. Die Gemeinschaft mit Gott ist für sie nicht an den angenehmen Gefühlen abzulesen, sondern an den Tugenden der Person, die sich sozial auswirken.³²³ Es entsteht hier aber ein Paradoxon: Der Mensch fühlt sich aus der Erfahrung der Einung mit Gott fremd in der Welt, aber doch soll und will er dem Nächsten liebend und helfend begegnen. Übrigens selbst der, der auf dem geistlichen Weg zurückbleibt, kann für TERESA als Zeuge des bisher erlebten Anderen nutzen, auch wenn er sein Ziel nicht erreicht.³²⁴

Wir sehen in den fünften Wohnungen das Selbst₁ – zumindest für die Dauer der *Gotteinung* – zum Selbst₂ transzendiert, die Seele mit Gott geeint. Das Zentrale daran sind jedoch nicht die Verzückungen, sondern die Hingabe des Willens. Dem ging die Aufgabe des Ich, insbesondere des eigenen Willens, voraus. Im Bereich der Person fühlt sich der Mensch zwar der Welt fremd, aber doch zur Hilfe am Nächsten berufen.

3.3.7 Zeitweilig im Empyreum – Sechste Wohnungen

Die sechsten Wohnungen sind geprägt vom innigen Wunsch der Seele, Gott als ihren Bräutigam zu „sehen“ und der Bereitschaft, sich nur ihm hinzugeben. Dass Gott der Sehnsucht des Menschen nicht unmittelbar nachkommt, versteht TERESA als Prüfung und daher als Teil göttlicher Pädagogik.³²⁵ Hinzu treten weitere schwere Herausforderungen, auf die wir hier nicht näher eingehen.³²⁶ Demnach sind auch die sechsten Wohnungen nicht der Ort unbe-

³¹⁸ Vgl. 5M 2,7–10.

³¹⁹ Vgl. 5M 2,14.

³²⁰ Vgl. 5M 3,4.

³²¹ Vgl. 5M 3,8 f.

³²² 5M 3,11.

³²³ Vgl. 5M 3,11 f.

³²⁴ Vgl. 5M 3,1 f. Man beachte diese überaus barmherzige Haltung, die bar jeder Verurteilung oder Geringschätzung derer ist, die das Ziel, die innerste Wohnung, nicht erreichen.

³²⁵ Vgl. 6M 1,1.

³²⁶ Sie seien nur aufgezählt: Soziale Ausgrenzung und Isolation (vgl. 6M 1,3 f.), Stolz (vgl. schwere 6M 1,5), schwere Krankheit (vgl. 6M 1,6 f.) und schlechte geistliche Begleitung (vgl. 6M 1,8 f.).

schwerter Freude, sondern des Bestehens und Beharrens mit der Hilfe Gottes.³²⁷ Das beste äußere Hilfsmittel sieht TERESA in Werken der Nächstenliebe.³²⁸

3.3.7.1 *Göttliche Verwundung*

Jene Sehnsucht aber, die die Seele hier umtreibt, ist von Gott selbst geweckt.³²⁹ Da sie göttlichen Ursprungs ist, bleibt sie von der Seele unverstanden und ist ganz anders geartet als jede irdische Sehnsucht. Dennoch kann die Seele laut TERESA dies alles als Anruf Gottes einordnen.³³⁰ Andererseits „fühlt [sie] sich aufs köstlichste verwundet, errät aber nicht, wie oder von wem sie verwundet wurde, erkennt aber genau, dass es etwas Kostbares ist, und möchte von jener Wunde nie mehr geheilt sein“.³³¹ Damit bringt TERESA in paradoxaler Sprache ein sehnsuchtsvolles und ekstatisches Liebesgeschehen ins Wort, bei dem Gott seine Gegenwart zeigen, sich aber nicht weiter offenbaren möchte, was der Seele einen „köstliche[n] und süße[n] Schmerz“³³² zufügt. Sie ist sich des Widerspruchs bewusst, wenn sie schildert, dass Gott in der Seele zugegen ist, aber dieselbe zugleich zu sich ruft. Dieses Rufen aber, wenn es erklingt, ergreift Sinne und Seelenvermögen, die dann „bar jeder Versunkenheit ergriffen vom Schauen“³³³ sind. Auch bemerkt TERESA den Widerspruch zwischen dem Wissen der Seele um Gottes Gegenwart und der zugleich verspürten Sehnsucht nach ihr.³³⁴ Sie beschreibt die liebevolle Verwundung, die Gott der Seele zufügt, weiter so:

„Ich habe gerade gedacht, ob vielleicht vom Feuer des glühenden Kohlenbeckens, das mein Gott ist, ein Funke überggesprungen sei und die Seele derart getroffen habe, dass sie diese Feuersglut zu spüren bekam. Und da es noch nicht ausreichte, um sie zu verbrennen, das Feuer aber so beseligend ist, bleibt dieser Schmerz in ihr zurück und richtet in ihr all das an, sobald es sie berührt. Das ist, glaube ich, der beste Vergleich, mit dem es mir gelungen ist, es auszudrücken.“³³⁵

Das Bild zeigt, dass es die – wenngleich nicht umfassende – Gegenwart Gottes ist, die auf den Menschen beseligend und zugleich verwundend wirkt. Ist der Funke aber verloschen, so

³²⁷ Vgl. 6M 1,10.

³²⁸ Vgl. 6M 1,13.

³²⁹ Von Wohnung zu Wohnung steigert sich nicht nur die Liebe zu Gott, sondern auch die Sehnsucht nach ihm und wird so zum zentralen Motiv.

³³⁰ Vgl. 6M 2,1 f. TERESA beschreibt diese Wirkung auf den Menschen paradoxal mal als „zarte, feine Antriebe, die im tiefsten Innern der Seele aufbrechen“ (6M 2,1), mal als „einem Kometen gleich [...], der plötzlich vorüberschießt, oder wie Blitz und Donnerschlag, obwohl man weder ein Licht sieht noch ein Geräusch hört“ (6M 2,1).

³³¹ 6M 2,2.

³³² 6M 2,2.

³³³ 6M 2,5.

³³⁴ Vgl. 6M 2,3 f.

³³⁵ 6M 2,4.

bleibt die tiefe und schmerzvolle Sehnsucht nach Gott zurück. Hier gibt es für TERESA keine Zweifel mehr an der Herkunft dieser Phänomene.³³⁶

3.3.7.2 *Verzücktheit und geistliche Verlobung*

Um das Begegnungsgeschehen zwischen Seele und Gott zu dynamisieren und die Sehnsucht der Seele zu vergrößern³³⁷ „bedient“ sich Gott verschiedener ekstatischer Phänomene, die wir hier nur erwähnen.³³⁸ Dazu zählen etwa Ansprachen [*habla*], Auditionen also, die mal von außen, mal von innen zu kommen scheinen,³³⁹ und *intellektuelle Visionen* [*visión intelectual*],³⁴⁰ also „[i]ntuitive Einsichten ohne jede bildhafte Vorstellung“.³⁴¹

Die *geistliche Verlobung*, die sich in den fünften Wohnungen anbahnte, findet nun schließlich in den sechsten Wohnungen statt und ist von Verzückungen [*arrobamiento*] bzw. Ekstasen [*éxtasi*] oder Aufhebungen [*suspensión*] begleitet, Zuständen also, die Gott schenkt.³⁴² Sie können sehr verschieden geartet sein und bestehen etwa in der Betroffenheit durch ein Wort, das ein Aufflammen in der Seele verursacht und reinigend auf den Menschen wirkt. Also auch hier wird die Begegnung dynamisiert, und bewirkt eine von der Seele unbemerkte Verbindung mit Gott, die wiederum größte geistige Klarheit auslöst, obwohl die Seelenvermögen gelähmt sind.³⁴³ Auch schildert TERESA ekstatische *imaginative Visionen* [*visión imaginaria*], die gegenüber den intellektuellen Visionen eidetisch strukturiert sind,³⁴⁴ und das Phänomen des *Geistflugs* [*vuelo de espíritu*], der als kinetisch wahrgenommene Entrückung des Geistes, bei dem die Seele keine Macht mehr über sich hat, und mit imaginativen Visionen verbunden

³³⁶ Vgl. 6M 2,4–7.

³³⁷ Vgl. 6M 4,1.

³³⁸ In diesem Zusammenhang entwickelt TERESA auch die Kriteriologie zur Beurteilung der Echtheit der Erfahrungen, die wir hier nicht wiederholen wollen. Siehe hierzu 2.1.4.1.

³³⁹ Vgl. 6M 3,1. Man beachte, dass TERESA sich in den von hier folgenden Abschnitten viel Mühe macht, das mystische Phänomen der Auditionen von psychopathologischen Halluzinationen usw. abzugrenzen und pastorale Hinweise dafür gibt, wie man mit Betroffenen umgehen muss, die ihre Erlebnisse einem divinatorischen Ursprung zuschreiben.

³⁴⁰ Vgl. 6M 3,12–18.

³⁴¹ DOBHAN/PEETERS, Kommentar zu M, S. 251, Anm. 18. TERESA versteht unter Visionen im Allgemeinen „eine sichere, übernatürliche intuitive Wahrnehmung des Verstehens, die sich gleichsam durch den unmittelbaren Kontakt mit Gott und durch die menschliche Passivität vom Erkenntnisakt der Vernunft unterscheidet“. SONDERMANN, Teresa von Avila begegnen, S. 180.

³⁴² Vgl. 6M 4,2. Zu einer Schilderung der körperlichen Manifestation der Ekstasen siehe 6M 4,13.

³⁴³ Vgl. 6M 4,3 f.

³⁴⁴ Vgl. 6M 4,5. Zur Echtheit der Visionen ist ein Hinweis SCHERINGS relevant: „Wirklichkeit und Wahrheit fallen insofern zusammen, als das Geschaute – und das ist von grundsätzlicher Bedeutung – nicht ein Bild ist, sondern das Wirkliche selbst. Der geschaute Christus ist nicht ein betrachtetes Bild, sondern der unmittelbar Gegenwärtige selber. Der aristotelische Begriff der Wahrheit – Übereinstimmung der Aussage über einen Sachverhalt mit dem Sachverhalt selbst – läßt sich hier gar nicht anwenden.“ SCHERING, Mystik und Tat, S. 57. Ergo entsprechen auch die imaginativen Visionen die Typologie der Begegnung.

erlebt wird.³⁴⁵ All diesen Formen ist gemein, dass sie der Seele bildhaft, mal nicht bildhaft, mal nur innerlich, mal nur emotional und emotional-körperlich und in Mischformen, „Erkenntnisse“ (Gottes) vermitteln, bis hin zur (scheinbaren) Anschauung Gottes selber.³⁴⁶ Angesichts dieser Erlebnisse erscheinen der Seele außerhalb des ekstatischen Erlebens die äußeren, weltlichen Dinge als vollkommen nichtig.³⁴⁷ Jede Form der Trennung oder Entfernung von Gott wird als extrem schmerzlich wahrgenommen, das irdische Dasein als Einsamkeit. Die Sehnsucht wird quälend.³⁴⁸

3.3.7.3 *Schon vereinigt? – Ekstase als Enstase*

Erinnern wir, dass diese Phänomene Folge und Ergebnis der Gegenwart Gottes sind, der sich auf diese Weise selbst mitteilt (*i.e.* Gnade). Man mag sich daher fragen, ob wir angesichts dieser von der Seele massiv erlebten Präsenz nicht schon im *Empyreum* [*cielo impíreo*], im Gemach des Königs, angelangt sind. Die anhaltende Sehnsucht, die also noch keine dauerhafte Stillung erfahren hat und mit dem Ende der Ekstasen immer wieder aufbrandet (und sich bisweilen sogar in Todessehnsucht steigert³⁴⁹), scheint dagegen zu sprechen.³⁵⁰ Andererseits erklärt sich TERESA den Umstand, dass die Seele sich dieser Vorgänge erinnert, obschon die Seelenvermögen paralysiert sind³⁵¹ und das Erlebte Verstand und Imaginationskraft übersteigt, damit, dass die Seele schon im *Empyreum* ist. Denn wie man in einem Zimmer voller Glas und Kristall nach dem Verlassen keine Details mehr erinnert, sich aber noch des Gesamteindrucks gewahr ist,

„[s]o ist es auch hier, wenn die Seele mit Gott so eins geworden ist, sobald sie in dieses Himmelsgemach, das Empyreum, versetzt ist, das wir wohl im Innern unserer Seelen haben müssen. (Es ist klar, dass Gott, der ja in ihnen ist, eine von diesen Wohnungen zu eigen haben muss.)“³⁵²

Demnach ist die Seele schon mit Gott vereint, aber noch nicht dauerhaft. Sie tritt gewissermaßen immer wieder in die innerste Wohnung ein und verlässt sie wieder. Dieses Eintreten ist in

³⁴⁵ Vgl. 6M 5,1–3.7. Der Geistflug kann auch von Levitationen begleitet sein. Beachtenswert ist dies darum, da für TERESA der Leib hierbei der Seele folgt. Die beiden sind demnach nicht trennbar verschieden. Eine antiplatonische Sichtweise.

³⁴⁶ Vgl. 6M 10,1 f.

³⁴⁷ Vgl. 6M 5,9. DOBHAN/PEETERS gehen hier fehl, wenn sie die Abkehr von den materiellen Dingen nur als Folge der Gotteserfahrungen sieht und nicht auch als unbedingtes Mittel der Prädisposition. Vgl. DOBHAN/PEETERS, Kommentar zu M, S. 267, Anm. 22.

³⁴⁸ Vgl. 6M 11,1 f.; 6 M11,5.

³⁴⁹ Vgl. 6M 6,1.

³⁵⁰ Vgl. 6M 4,15.

³⁵¹ Diese vorübergehende „Stilllegung“ der Seelenvermögen erklärt sich TERESA damit, dass Gott störende Einflüsse der Sinne und des Denkens ausschalten will. In den ersten Wohnungen musste der Mensch dies selbst mühsam übernehmen. Vgl. 6M 4,9.

³⁵² 6M 4,8.

der sechsten Wohnung aber (noch) ein ekstatisches Geschehen.³⁵³ Die Ekstase charakterisiert das Geschehen treffend: ἔκστασις, der Mensch tritt verzückt aus sich heraus. Paradox daran ist aber, dass diese Ek-stase zugleich eine En-stase ist, da die Seele ja in das Innerste ihrer selbst eintritt und somit in sich herausgerissen wird. D.h. mit Ein- und Austritt der Seele in die innerste Wohnung wechselt sie noch zwischen Zuständen des Selbst₁ und Selbst₂ hin und her. Dies entspricht auch der Typologie der geistlichen Verlobung: Als Vorstufe zur geistlichen Vermählung findet die *Gotteinung* nicht dauerhaft statt.³⁵⁴ Man darf nun fragen, welchen Zweck es hat, dass die Seele nicht schon dauerhaft mit Gott vereint wird. Hier zeigt sich die Pädagogik Gottes. Eine plötzliche und anhaltende Vereinigung zwischen Seele und Gott würde die Seele noch mehr überfordern. Dennoch ist auch der Wechsel, wie sehr deutlich wird, zwischen Trennung und Einung, nicht ohne größte Anstrengung und Schmerz. „Kein Liebender verträgt das ewige Her und Hin.“³⁵⁵

3.3.7.4 *Wille und Autonomie*

TERESA beschreibt ein weiteres wichtiges Phänomen. Dem Ich war die Ichfunktion oder das Seelenvermögen des Willens zugeordnet. Im fortgesetzten Ich-Sterben, also in der Aufgabe des eigenen Willens, beginnt nun in den sechsten Wohnungen die Motivation, der innere Antrieb des Willens, im göttlichen Willen aufzugehen, „wiewohl der Wille nicht tot ist“.³⁵⁶ Der Impetus kommt aber nun von Gott her.³⁵⁷ Beginnt hier die Autonomie zu schwinden, oder gar die Freiheit? Beide Begriffe müssen auf unterschiedlichen Ebenen verortet werden. Die Autonomie (als Willensfreiheit) betrifft den Willen. Ab den sechsten Wohnungen ist diese Autonomie der Seele zugunsten der Regie Gottes aufgegeben – nicht aber genommen, sondern aktiv aufgegeben. Die Freiheit aber – und das betont TERESA stets – bleibt gewahrt. Denn die Freiheit des Menschen – als Bedingung der Möglichkeit der Autonomie – wurde zugunsten der absoluten Freiheit Gottes aufgegeben, derer der Mensch nun teilhaftig wird. Die Eigenart ekstatischer Erfahrung mag eine Wahrnehmung verursachen, als sei der Wille geraubt. Es ist aber nicht anzunehmen, dass Gott dies gegen das *grundsätzliche* Wollen des Menschen unternimmt. Die Logik der Liebe verläuft nur in den Bahnen der Freiheit. Darauf wird später noch eingegangen werden (siehe 5.2).

³⁵³ Vgl. 6M 4,8.

³⁵⁴ Vgl. DOBHAN/PEETERS, Kommentar zu M, S. 339, Anm. 9; 7M 2,4.

³⁵⁵ MOLIÉRE: *Le Misanthrope* (Werke, übers. v. ARTHUR LUTHER, RUDOLF ALEXANDER SCHRÖDER, LUDWIG WOLDE), Darmstadt 1959, II, 3.

³⁵⁶ 6M 7,8. Vgl. auch 6M 11,2.

³⁵⁷ Vgl. 6M 7,8.

Die Grenzen zwischen den sechsten Wohnungen, in dem das Ich-Sterben dem Ende zuläuft, und den siebten Wohnungen sind für TERESA fließend. Nur aus didaktischen Gründen, da die letzten Wohnungen die (aller-)letzten Phänomene des Wegs in das Innerste der Burg schildern, erscheint es ihr sinnvoll, sie zu trennen.³⁵⁸

3.3.8 Bleibende Einung – Siebte Wohnung

Ab den vierten Wohnungen steigern sich die mystischen Erlebnisse von Verzückungen, Ekstasen, Visionen und Auditionen von Wohnung zu Wohnung in einem gewaltigen Crescendo, dessen Dramatik die Darstellung hier nicht annähernd nachzubilden vermag. Sie scheinen auf ein phantastisches Finale in der siebten Wohnung zuzulaufen: Die Offenbarung des trinitarischen Gottes. Dann brechen alle außergewöhnlichen Phänomene jäh ab. In der siebten und innersten Wohnung verbindet sich Gott nicht mehr wie zuvor durch Verzückungen und Ekstasen mit der Seele.

3.3.8.1 Geistliche Vermählung

Nun, in der siebten Wohnung endlich, findet die geistliche Vermählung [*matrimonio espiritual*] statt. Um diese zu vollziehen, versetzt Gott die Seele in die innerste Wohnung, die TERESA erneut als Wohnung Gottes in der Seele bezeichnet, und die ihr innerster Grund oder „Seelengrund“ ist. Dort legt er die Seelenvermögen nicht wieder still, wie im *Gebet der Gotteinung* zuvor.³⁵⁹ Vielmehr geht die Ordensfrau davon aus, dass Gott der Seele Klarheit schenken will. Zunächst widerfährt der Seele eine intellektuelle Vision, der Auftakt der geistlichen Vermählung.³⁶⁰ Dort offenbart sich Gott als ein trinitarischer und personaler in einer Art Anschauung, die aber weder ein „Sehen mit den Augen des Leibes noch mit der Seele ist, da es keine imaginative Vision ist“.³⁶¹ Es entsteht ein dialogisches Geschehen: „Hier teilen sich ihr alle drei Personen mit, sprechen mit ihr“.³⁶² TERESA sieht die Seele hier „im Innern ihrer Seele weilen; im aller-, allertiefsten Innern, in etwas Abgrundtiefen, von dem sie nicht zu sagen vermag, wie es ist [...], [dort; D.L.] fühlt sie in sich diese göttliche Gesellschaft“.³⁶³ Die Deutlichkeit der Gegenwart Gottes ist in der imaginativen Vision zu anfangs besonders

³⁵⁸ Vgl. 6M 4,4.

³⁵⁹ Vgl. 7M 1,3.5

³⁶⁰ TERESA machte diese Erfahrung beim Empfang der Kommunion. Vgl. 7M 2,1. „Hier wird deutlich, dass bei Teresa die mystische (subjektive) Erfahrung der Gegenwart Gottes mit der sakramentalen (objektiven) zusammenfällt.“ DOBHAN/PEETERS, Kommentar zu M, S. 339, Anm. 4. Sie lässt sich wohl auf den Mai 1571 datieren. Vgl. CC 14.

³⁶¹ 7M 1,6.

³⁶² 7M 1,6.

³⁶³ 7M 1,7.

groß, lässt dann leicht nach, bleibt aber grundsätzlich habituell bestehen.³⁶⁴ Die erlebte Begegnung prägt die Seele, „denn in allem fand sie sich gebessert, und ihr kam vor, als bewegte sich der Wesenskern ihrer Seele trotz der Prüfungen und Geschäfte, die sie hatte, aus diesem Gemach nie heraus“.³⁶⁵ Nach dieser imaginativen Vision vollzieht sich die geistliche Vermählung, „diese geheime Einigung in der innersten Mitte der Seele [...], was wohl da sein muss, wo Gott selbst weilt.“³⁶⁶ In einer zarten, intellektuellen – also bildlosen – Vision „erscheint der Herr in dieser Seelenmitte“.³⁶⁷ TERESA beschreibt diesen Vorgang so:

„Es lässt sich darüber nicht mehr sagen, als dass die Seele – ich meine der Geist dieser Seele –, soweit man es erkennen kann, mit Gott eins geworden ist, denn da er ebenfalls Geist ist, hat Seine Majestät die Liebe, die er zu uns hat, offenbaren wollen, indem er einigen Personen zu verstehen gibt, wie weit diese geht, damit wir seine Größe preisen; so innig nämlich hat er sich mit dem Geschöpf verbinden wollen, dass er sich nicht mehr von ihm trennen will, so wie die, die sich nicht mehr trennen können [*i.e.* die Verheirateten; D.L.].“³⁶⁸

In diesem ganzen Geschehen bleibt der Mensch ganz passiv, so TERESA: „Und alle Gnaden, die er [*sc.* Gott] der Seele hier erweist, kommen, wie ich gesagt habe, ohne jede Mithilfe der Seele, abgesehen von der bereits geleisteten, sich ganz Gott hinzugeben.“³⁶⁹

3.3.8.2 Die Art der Verbindung von Gott und Seele

Leider sind TERESAS Schilderungen zur geistlichen Vermählung nicht allzu umfangreich, dabei ist die Frage zentral, inwiefern Gott und Mensch nun geeint sind. Die Verbindung im *Gebet der Gotteinung*, im „Einswerden“ [*unión*], und der geistlichen Verlobung war trennbar und nicht von Dauer.³⁷⁰ In der geistlichen Vermählung verhält es sich nun anders. Gott und Seele gehen eine feste und dauerhafte Verbindung ein.³⁷¹

„Denn auch wenn Einung die Verbindung von zwei Dingen zu einem ist, können sie sich doch wieder trennen und für sich bleiben [...]. [...] Bei jener anderen Gnade des Herrn [der geistlichen Vermählung; D.L.] jedoch nicht, denn hier bleibt die Seele immerfort in jener Mitte bei ihrem Gott.“³⁷²

TERESA spricht davon, dass Gott und Seele nicht mehr voneinander separiert werden können.³⁷³ Und dennoch kann der Mensch noch fehlen und sich von Gott abwenden. Er bleibt

³⁶⁴ Vgl. 7M 1,9.

³⁶⁵ 7M 1,10.

³⁶⁶ 7M 2,3.

³⁶⁷ 7M 2,3.

³⁶⁸ 7M 2,3.

³⁶⁹ 7M 3,10.

³⁷⁰ Die Übersetzung DOBHAN/PEETERS' ist hier etwas irreführend. „*Unión*“ wird mal mit „Gotteinung“, mal mit „Einswerdung“ übersetzt. Vgl. 7M 2,4.

³⁷¹ Vgl. 7M 2,2; 7M 2,4.

³⁷² 7M 2,4.

³⁷³ Vgl. 7M 2,4.

auch hier noch immer frei.³⁷⁴ Somit kann aber die Differenz von Gott und Mensch nicht auf eine Identität hin aufgelöst werden, kann das menschliche und das göttliche Subjekt nicht zusammengefallen sein. Auch das Selbst₂, wie es nun beim Menschen vorliegt, fällt nicht mit Gott zusammen. Wohl aber erklärt TERESA, der „Geist der Seele“ [*el espíritu de esta alma*]³⁷⁵ sei nun eins mit Gott. Es ist nicht mit Sicherheit zu sagen, was TERESA hier exakt meint, und auch sie selbst scheint sich unsicher.³⁷⁶ Zuvor deutet sie eine Unterteilung der Seele an und differenziert Seele, Geist und Seelenvermögen.³⁷⁷ In ihren *Geistlichen Erfahrungsberichten* bestimmt sie den Geist als „de[n] obere[n] Teil des Empfindungsvermögens“.³⁷⁸ TERESA schreibt weiter, dass es darum gehe, dass „ein Geist und ein Wille mit dem seinen gleichförmig sein soll“³⁷⁹ und ferner, dass sie „glaube, wenn das Gotteinung ist, daß unser Wille und Geist mit Gott zu einem geworden sind“.³⁸⁰ Da Empfindungsvermögen und Wille Teil des Ich sind, könnte man, v.a. wenn man ein modernes Verständnis von Geist anlegt, den „Geist der Seele“ mit dem Ich identifizieren. Das aber wäre ein fataler Fehler. Vielmehr ist dieser mit dem Selbst in Verbindung zu bringen. Dafür spricht folgendes:

1. Gott ist der unbedingte Grund des Menschen. Das Zentrum und Eigentliche des Menschen aber ist das Selbst. Daher scheint eine Vereinigung von Gott und Selbst angemessen.
2. Bereits die natürliche Gegenwart Gottes im Menschen, die *unio metaphysica*, über die noch zu sprechen ist (siehe 3.4.1), bezieht sich auf das Selbst. Eine *unio mystica* nun im Bereich des Ich wäre ein gänzlich anderes Phänomen und führte zu einer naturhaften Einheit im Selbst einerseits und einer gnadenhaften im Ich andererseits. Das wäre kurios. Vielmehr ist die *unio mystica* als Entwicklung von Selbst₁ zu Selbst₂ aufzufassen, also als einer Veränderung des Selbst in und durch die Einung mit Gott als Ende eines Entwicklungsprozesses der natürlichen Gegenwart Gottes in der Seele.
3. Der neue Mensch kann nach der *mors mystica* ja nur wirklich und gänzlich verwandelt sein, wenn sich das Selbst gewandelt hat, nicht nur das Ich.
4. In der Allegorie der Burg findet die Vereinigung der Seele in deren Innersten statt, also in deren Grund. Das ist aber nicht der Bereich der Seelenvermögen oder des Bewusstseins, sondern des Selbst.
5. Die *unio* betrifft unmittelbar und dauerhaft nur den Willen, nicht aber die anderen Seelenvermögen, was gegen eine (völlige) Vereinigung des Ich spricht.

³⁷⁴ Vgl. 7M 2,9; 7M 3,13; 7M 4,3.

³⁷⁵ 7M 2,3.

³⁷⁶ Auch der Kommentar von DOBHAN und PEETERS schweigt hierzu merkwürdigerweise sowohl in der *Inneren Burg* wie in den *Geistlichen Erfahrungsberichten*.

³⁷⁷ Vgl. 6M 5,9; 7M 1,11.

³⁷⁸ CC 65,2.

³⁷⁹ CC 65,3.

³⁸⁰ CC 65,5.

6. In der Parallele bei MEISTER ECKHART bezeichnet das „Oberste der Seele“ zugleich den Grund der Seele, also das Jung'sche Selbst. Das Obere ist sonach eigentlich das Gründende.³⁸¹ Ebenso bei BONAVENTURA: Der „Grund“ ist hier die „höchste Spitze“ [*apex mentis*] der Seele. Auch bei AUGUSTINUS findet sich ein Vorläufer dieser Leere vom Seelengrund im Motiv der *abditum mentis*, das eine auffällige Ähnlichkeit mit dem (unbewussten Teil des) Selbst aufweist.³⁸²

Mit großer Sicherheit kann also eine Vereinigung des Selbst, also des Kerns des Menschen, mit Gott angenommen werden. Das, so TERESA, ist das Ziel des göttlichen Wirkens; Gott hat von der Seele Besitz ergriffen.³⁸³ Wie ist das aber mit der Überzeugung TERESAS vereinbar, dass das Eigentliche der *Gotteinung* die Willenseinheit sei?³⁸⁴ Da das Ich-Sterben einen Prozess darstellt, in dem die Angleichung des Willens erst beginnt, muss sie als die *conditio sine qua non* der *unio mystica* verstanden werden, die auch zum Bewusstsein kommt, im Gegensatz zur Einung selber, sie ist noch grundlegender als das Bewusstsein. D.h. die Einheit des Willens ist zur *unio mystica* gewissermaßen propädeutisch nötig, zugleich ist sie leicht wahrnehmbar.

Noch eine Nebenbemerkung: Wiewohl TERESA den (neu-)platonischen Leib-Seele-Dualismus wenn überhaupt nur sehr zaghaft übernimmt, bricht er hier doch durch. Sie ist von der Vorstellung getragen, dass das Leibliche zurückgelassen werden muss, damit sich das Geistige im Menschen mit dem göttlichen Geist vereinigen kann. Dennoch aber sind die Wirkungen der Gott-Mensch-Einheit auch körperlich spürbar, und damit nicht zu nivellieren.³⁸⁵

3.3.8.3 Wirkungen der Vermählung

Die Seele steht in der geistigen Vermählung ganz unter der bewussten Gegenwart Gottes. Das ruft in ihr große Ruhe, Freude und Frieden hervor, die sich sogar körperlich manifestieren.³⁸⁶ Dies geschieht auch durch die Veränderung der Seelenvermögen, die nicht mehr so leicht affiziert werden.³⁸⁷ Der Seele scheint dieser Zustand nicht fremd zu sein.³⁸⁸ Der Ruhe und dem Bewusstsein der Nähe Gottes zum Trotz ist das Seelenleben von Sehnsucht geprägt:

³⁸¹ Vgl. WENDEL, Christliche Mystik, S. 37 f.

³⁸² Vgl. FRALING, BERNHARD: Art. Seele, in: DINZELBACHER, PETER (Hg.): Wörterbuch der Mystik, Stuttgart 1998, S. 452–454, hier S. 453.

³⁸³ Vgl. 3M 1,6.

³⁸⁴ So selbstverständlich ist dies nicht. AVERROES (IBN RUSHD) etwa war der Meinung, dass bestimmte Teile des Intellekts gewissermaßen in Gott ausgelagert sind. Seine Ideen wurden bis ins Abendland hinein wirkmächtig.

³⁸⁵ Vgl. 7M 2,7.

³⁸⁶ Vgl. 7M 2,6.

³⁸⁷ Vgl. 7M 2,9.

³⁸⁸ Vgl. 7M 2,8.

„So wie ein Baum, der an strömenden Wassern steht, frischer ist und mehr Frucht bringt –, was braucht man sich da über die Sehnsüchte zu wundern, die diese Seele hat, wo doch ihr wahrer Geist mit dem Himmelswasser, von dem wir sprachen, eins geworden ist?“³⁸⁹

Prüfungen und Schwierigkeiten bleiben auch in diesem Stadium nicht aus. Diese aber bedrohen den Frieden und den Status der Seele nicht mehr³⁹⁰ und sind gerade als geistliche Trockenheit viel seltener als in den anderen Wohnungen.³⁹¹ Es breitet sich eine große Zufriedenheit in der Seele aus. Denn wenn die Sehnsucht auch stark ist, weiß die Seele Gott doch bei sich.³⁹² Zu den weiteren Wirkungen der Vermählung zählt die Selbstvergessenheit, die die Belange, das Ansehen und die Ehre in der Welt uninteressant und irrelevant machen. Damit verlieren sich die „weltlichen“ Sorgen der Seele, es tritt eine „große Losgelöstheit von allem“³⁹³ auf, sogar so weit, „dass es, wie ich eben sage, so aussieht, als gäbe es sie [*sc.* die Seele] nicht mehr“.³⁹⁴ Die Ängste, insbesondere die Todesangst, schwinden.³⁹⁵ Die Seelenvermögen ruhen weitgehend, ihnen fehlt der Tätigkeitsgrund. Teils sind sie nach TERESA durch die Gegenwart Gottes erneut verblüfft.³⁹⁶ Besonders bedeutsam ist, dass sich die Seele zwar als Subjekt erfährt, nicht aber als Ort des Handlungsimpetus, „denn es ist überdeutlich zu sehen, dass dieser Antrieb – oder was weiß ich, wie ich es nennen soll – vom Innern der Seele ausgeht“.³⁹⁷

3.4 Innere Entwicklungen

Schon ein rascher Blick zeigt die gewaltige Entwicklung an, die sich von Anfang bis Ende des mystischen Weges einstellt. Nach diesem Durchgang durch die *Wohnungen der inneren Burg*, der mehr einem Parforceritt glich, gilt es, die inneren Entwicklungen des Menschen näher ins Auge zu fassen.³⁹⁸

3.4.1 Jenseits von Identität und Differenz

Kernfrage in der Betrachtung einer Vereinigungsmystik ist stets, wie es um die Verbindung zwischen Gott und Mensch bestellt ist, also wie die *unio* verstanden werden muss.³⁹⁹

³⁸⁹ 7M 2,9. Siehe auch 7M 3,4.

³⁹⁰ Vgl. 7M 2,10 f.; 7M 3,5.; 7M 3,15.

³⁹¹ Vgl. 7M 3,10.

³⁹² Vgl. 7M 3,8.

³⁹³ 7M 3,8.

³⁹⁴ 7M 3,4.

³⁹⁵ Vgl. 7M 3,7.

³⁹⁶ Vgl. 7M 3,11.

³⁹⁷ 7M 3,8.

³⁹⁸ Im weiteren Verlauf der Arbeit folgen die Analysen der dargestellten Zusammenhänge. Um unnötige Doppelungen zu vermeiden, werden die jeweiligen Textstellen bei TERESA i.d.R. nicht erneut angegeben, es sei denn, dies ist noch nicht geschehen oder nochmals sinnvoll.

³⁹⁹ Vgl. WENDEL, *Christliche Mystik*, S. 13.

Aufgrund der Schilderungen ihrer inneren Erfahrungen und dem angelegten Begriffsraster, lässt sich dies bei TERESA VON ÁVILA gut fassen. Es wurde versucht darzustellen, dass sich der Mensch auf dem mystischen Weg zur siebten Wohnung vom Selbst₁ zum Selbst₂ entwickelt, wobei Selbst₁ gewissermaßen den „natürlichen und ursprünglichen“ Zustand der Seele, Selbst₂ den Zustand im Innersten der Burg, in der *unio mystica*, bezeichnet. Mit JUNG wurde anfangs schon bemerkt, dass das Selbst an sich, also schon das Selbst₁, transzendent sei. Das deutet bereits auf einen Umstand hin, den TERESA in der *Inneren Burg* nur implizit macht: Gott ist immer schon und grundsätzlich mit der Seele vereinigt. Das drückt sich in der Eigenart des Königs in der *Inneren Burg* aus, der in der Burg – i.e. die Seele! – immer (schon) anwesend ist, und der mit seinem Licht durch die kristallinen Mauern alle Wohnungen ausleuchtet und immer wieder und von Anfang an *zu sich* ins Innere ruft. Diese existentielle Verbindung von Gott und Seele wird in TERESAS *Geistlichen Erfahrungsberichten* schließlich explizit artikuliert, in denen sie ein Gotteswort, das an sie erging, wiedergibt: „Denke nicht, Tochter, daß Gotteinung bedeutet, ganz nah bei mir zu sein – dann das sind auch diejenigen, die mich beleidigen, auch wenn sie das gar nicht wollen“.⁴⁰⁰ Dem stellt sie sehr deutlich die gnadenhafte *Gotteinung* – also den Zustand des Selbst₂ – gegenüber:

„Wenn das Gotteinung ist, dann könnten wir immer sagen, daß eine Seele, die immer in dieser Entschlossenheit ist, im Gebet der Einung weilt; es stimmt ja, daß dieses nur von sehr kurzer Dauer sein kann. Da kam mir der Gedanke, ob diese wohl dann gegeben ist, wann immer die Seele ein Leben in Gerechtigkeit und verdienstvoll und gewinnbringend führt; doch kann man da nicht sagen, daß dann die Seele geeint ist wie in der Kontemplation. [...] Ich glaube, wenn das Gotteinung ist, daß unser Wille und Geist mit Gott zu einem geworden sind, daß es dann für einen, der nicht im Stand der Gnade ist, nicht möglich ist, in ihr zu sein [...].“⁴⁰¹

Mit TERESA muss man von verschiedenen Ebenen der *Gotteinung* ausgehen: Von der wesenhaften oder existentiellen Ebene, die im Zustand des Selbst₁ vorliegt und die man als *unio metaphysica* bezeichnen kann, und von der gnadenhaften Ebene des Selbst₂, die man als *unio mystica* bezeichnen muss. Erstere ist eine metaphysische Gegebenheit und Notwendigkeit, zweite Ergebnis der Verähnlichung durch Transzendierung infolge des mystischen Prozesses. Letztere meint TERESA eigentlich mit „*Gotteinung*“.⁴⁰² Die existentielle Verbindung von Seele und Gott drückt sie andernorts sehr bildhaft aus: „Einmal verstand ich, *wie der Herr in allen Dingen und wie er in der Seele war* [Hervorh. D.L.], und es kam mir der Vergleich mit einem Schwamm, der das Wasser in sich aufsaugt.“⁴⁰³ „So kam mir vor, als würde sich meine

⁴⁰⁰ CC 65,1.

⁴⁰¹ CC 65,4 f.

⁴⁰² Vgl. DOBHAN u.a., Kommentar zu CC, S. 307, Anm. 428 sowie S. 308, Anm. 431.

⁴⁰³ CC 49.

Seele mit dieser Gottheit vollsaugen“.⁴⁰⁴ In den Dingen, so TERESA, ist Gott gegenwärtig! Sicher möchte sie keinem Pantheismus das Wort reden, sondern erfasst in ihren Möglichkeiten die Partizipation des Seienden am Sein Gottes. Sie skizziert die Gegründetheit des Menschen in seinem absoluten Grund, die eine grundsätzliche Identität in Differenz besagt und in der Mystik als *unio* zum Ausdruck kommt.⁴⁰⁵ Dieses Gegründetsein und die Gegenwart des grundlosen Grundes in der eigenen Seele wird auf dem mystischen Weg bewusst. Das Bild des Schwammes, der Wasser aufsaugt, deutet jedoch an, dass es in der Gegenwart Gottes im Menschen graduelle Unterschiede gibt, eben zwischen *unio metaphysica* und *unio mystica*. JOHANNES VOM KREUZ, der dem Denken TERESAS nahe steht, expliziert den Unterschied zwischen existentieller und gnadenhaft-mystischer *Gotteinung* sehr präzise im *Aufstieg auf den Berg Karmel*, den wir deshalb zusätzlich heranziehen wollen:

„Um also zu verstehen, wie diese Gotteinung ist, über die wir sprechen, muss man wissen, daß Gott in jeglicher Menschenseele, und sei es die des größten Sünders der Welt, wesenhaft wohnt und gegenwärtig ist. Und diese Art von Gotteinung zwischen Gott und allen Geschöpfen ist immer gegeben; durch sie erhält er sie am Sein, das sie besitzen, derart, daß sie alsbald zunichte würden und aufhörten zu sein, wenn er ihnen auf diese Weise fehlte. Und so sprechen wir, wenn wir über die Einung des Menschen mit Gott sprechen, nicht von dieser wesenhaften Einigung, die immer gegeben ist, sondern von der Einigung und Gleichgestaltung des Menschen mit Gott, die nicht immer gegeben ist, sondern nur wenn es dazu kommt, daß es eine Verähnlichung aus Liebe gibt. [...] Erstere ist naturgegeben, letztere übernatürlich. Sie gibt es, wenn Wollen und Empfinden von beiden, nämlich des Menschen und Gottes, miteinander ganz übereinstimmen, so daß es in dem einen nichts mehr gibt, das dem andern widerstrebt.“⁴⁰⁶

In der *unio mystica* wird der Mensch bzw. das Selbst mit Gott vereint, nachdem die Herstellung der Willenseinheit und die Verähnlichung mit ihm (in der transzendierenden Begegnung) vorausgegangen ist. Das Selbst geht damit partiell⁴⁰⁷ und dauerhaft in Gott auf. D.h. der Unterschied zwischen der Verbindung mit Gott in Selbst₁ und Selbst₂ liegt in der Art der Vereinigung des Selbst, die dem Menschen, anders als auf der Ebene der nur wesenhaften Verbindung, innerlich zum Bewusstsein kommt und sich auch äußerlich ausdrückt. „Gott ist immer im Wesenskern der Seele gegenwärtig; in der hier beschriebenen Gotteinung dringt diese Gegenwart jedoch auch ins Bewusstsein.“⁴⁰⁸ Oder mit WENDEL: „In der Einkehr in meinen eigenen Grund entdecke ich ein Anderes meiner selbst, das mich gründet.“⁴⁰⁹ Dieses Bewusstsein ist aber nicht schon die Einung selbst. Sie liegt tiefer als das Bewusstsein. Festzuhalten ist

⁴⁰⁴ CC 15,2.

⁴⁰⁵ Vgl. WENDEL, Christliche Mystik, S. 20.

⁴⁰⁶ 2 S 5,3. Dazu ganz ähnlich CB 11,3.

⁴⁰⁷ Warum die Einung nur partiell vollzogen wird, wird später noch zu klären sein.

⁴⁰⁸ Vgl. DOBHAN/PEETERS, Kommentar zu M, S. 341, Anm. 18. DOBHAN und PEETERS griffen aber zu kurz, und dieser Eindruck drängt sich auf, wenn sie den Unterschied auf das Bewusstsein des Zustands reduzieren würden.

⁴⁰⁹ WENDEL, Christliche Mystik, S. 19.

aber gegen andere Formen der Mystik, die eine völlige Auflösung des Selbst lehren,⁴¹⁰ dass nicht die ganze Seele oder das ganze Selbst in der *unio mystica* mit Gott vereinigt ist. Denn Empfindungsvermögen und Intellekt als Funktionen des Ich, das wiederum Teil des Selbst ist, sind nicht mit dem göttlichen Intellekt verschmolzen. Menschlicher und göttlicher Wille ist jedoch in der Einung zusammengefallen. Auch wenn der Mensch Motivation bzw. Handlungsimpetus von Gott her und nicht mehr aus sich selbst erhält, so erfährt er sich dennoch als Subjekt, das (noch immer) die Freiheit hat, sich gegen Gott zu wenden. Sein Selbstbewusstsein, seine Subjektivität ist also gleichfalls erhalten geblieben und deutet keine totale Wesenseinheit mit Gott an. Deshalb wurde von einer partiellen Vereinigung gesprochen, was später nochmals expliziert wird (siehe 3.4.2). Der Mensch bleibt damit einerseits in der Differenz, auch, weil er ja offensichtlich in seinem Personsein nicht mit Gott zusammenfällt, aber er steht durch die partielle Vereinigung des Selbst auch in einer gewissen Identität. Gott und Seele berühren sich also nicht nur – siehe AUGUSTINUS – oder begegnen sich bloß im Innern der Seele, sondern sie einen sich partiell, aber eben auch nicht vollständig. Es wird deutlich, dass das Begriffspaar Identität/Differenz den Zustand der bleibenden *Gotteinung* nicht adäquat einfangen kann. Dieses metaphysische Grundraster wird in der siebten Wohnung der teresianischen Mystik aufgehoben – und überstiegen. Das Gott-Mensch-Verhältnis liegt *jenseits* von Identität und Differenz und bildet eine Verbindung *sui generis* als „eine Einheit in bleibender Zweiheit“.⁴¹¹ Es ist eine Vereinigung der Seele an deren Grund mit ihrem Grund, der von ihr doch verschieden ist.⁴¹² Wie stark diese Verbindung ist und wie weit sich diese Einheit erstreckt, lässt sich letztlich kaum bestimmen. Schon die wesenhafte Einigung (des Selbst₁) bezieht sich auf den unbewussten Bereich des Selbst. Hier liegt *Terra incognita*, ein Bereich im Innern des Menschen, von dem sich nicht sagen lässt, was oder wie Gott darin wirkt und gegenwärtig ist. Es ist ja der Grund der Seele. Phänomenologisch greifbar ist jedoch die Einheit des Willens. Dennoch darf die *unio* keinesfalls auf die Willenseinheit enggeführt werden.

Willenseinheit ist ein typisches Merkmal affektiver Mystik, wohingegen die spekulative Mystik eine Tendenz zur Wesenseinheit aufweist.⁴¹³ In der teresianischen Mystik geht die *unio* über die Einheit des Willens noch hinaus, obwohl darin die Gleichförmigkeit des Willens mit Gott als Kern der *Gotteinung* beschrieben wird. Eine Wesenseinheit besteht insofern, dass der Grund der Seele mit Gott vereint ist, nicht aber die höherliegenden Seelenvermögen, vom

⁴¹⁰ Vgl. WENDEL, Christliche Mystik, S. 10.

⁴¹¹ Vgl. ebd., S. 40.

⁴¹² Vgl. ebd., S. 58.

⁴¹³ Vgl. ebd., S. 61.

Willen abgesehen. Wenn man so will, ergibt sich in der teresianischen Mystik eine Mischform.

Ein Terminus des NIKOLAUS VON KUES scheint geeignet, den Überstieg und damit den begrifflichen Ausfall von Identität und Differenz – mit BUBER von Ich und Du – zu überbrücken. Denn Gott ist schon in der *unio metaphysica*, mehr noch in der *unio mystica*, kaum als Anderer zu verstehen, da er ja in der Seele, im Innersten des Menschen (immer schon) gegenwärtig ist. Im Begriff des Anderen – und auch im Begriff des Du – wird er jedoch vom Menschen her bestimmt wird. So spricht CUSANUS vom *Nicht-Anderen* [*non-aliud*], der nicht nur nicht fremdbestimmt ist – Gott würde ja sonst vom Menschen als Anderer bestimmt werden –, sondern der zugleich auch das Sein selbst ist, das alles andere bestimmt. Dieses Sein ist dadurch eben der *Nicht-Anderer*; das von ihm bestimmte Seiende ist das *Nicht-Nicht-Anderer*.⁴¹⁴ Der Begriff des *Nicht-Anderen* im teresianischen Kontext macht nochmals deutlich, dass Gott dem Menschen eben nicht als Anderer gegenübersteht, sondern dass er den Menschen bestimmt, aber doch nicht mit ihm zusammenfällt. Gott ist das *Nicht-Ich* im Menschen, aber er ist auch der *Nicht-Anderer*. Er ist verschieden oder doch kein Anderer.

Kommen wir nochmal zurück zu JUNGs Selbst. Es ist transzendent, es ist verankert im Drüben. Damit lässt sich das Gott-Mensch-Verhältnis auch nicht mehr als Begegnung oder Berührung von Immanentem und Transzendentem beschreiben, sondern als Durchdringung von beidem. Auch das Immanenz-Transzendenz-Schema wird aufgehoben – und überstiegen. Gott ist als *Nicht-Anderer* im Menschen *immer und immer schon gegenwärtig* und doch von ihm verschieden, aber ihm doch auch nicht gegenüber: Paradoxalität mystischer Gegebenheit. Oder mit ROLF SILLER in Anlehnung an SCHELLING gesagt: „Die Einheit von Weltimmanenz und -transzendenz zeigt sich als Gegenwart des Abgrundes im Begründeten.“⁴¹⁵

In christologisch-affektiven Mystiken begegnet Gott bzw. Christus dem Menschen (als Person) wiederum personal. Daher tritt der Gedanke, so die Auffassung in der Literatur, der Vereinigung zurück zugunsten einer personalen Begegnung.⁴¹⁶ JOSEF SUDBRACK erkennt nämlich in der teresianischen Mystik vorrangig eine Begegnungsmystik.⁴¹⁷ Aber es findet doch eine (partielle) Vereinigung von Selbst und Gott statt. Liegt demnach eine Begegnungs- oder eine (Ver-)Einigungsmystik vor? Es ist die Frage nach einem *monistischen* Konzept der Einheits-erfahrung, in der die Seele mit ihrem Seinsgrund ganz verschmilzt, oder nach einem *dialogischen* Konzept „als eine Begegnung zweier Freiheiten, die sich so nahe kommen, wie es Per-

⁴¹⁴ Vgl. VON KUES, NIKOLAUS: Vom Nichtanderen (De li non aliud, übers. v. PAUL WILPERT), Hamburg ²1976, I f.

⁴¹⁵ SILLER, Zur Ermöglichung von Freiheit bei Meister Eckhart, S. 188.

⁴¹⁶ Vgl. WENDEL, Christliche Mystik, S. 25.

⁴¹⁷ Vgl. SUDBRACK, Erfahrung einer Liebe, S. 83.

sonen möglich ist, die sich aber gerade dadurch in ihrem Selbststand stärken“.⁴¹⁸ Man muss auch hier eine Mischform ansetzen. Tatsächlich ist die teresianische Mystik von der Begegnung von Gott und Mensch im Innern der Seele bestimmt, die den Menschen transzendiert. Für TERESA sind dies aber Etappen auf dem Weg zur finalen Vereinigung der Seele mit Gott. Diese hat freilich noch Elemente der Begegnung in Form einer „Nähe, die Ferne zulässt und zulassen muss“,⁴¹⁹ da die Vereinigung nicht total ist und Gott wie Mensch in ihrem Selbststand erhalten bleiben. Der mystische Weg ist aber maßgeblich von der Einung geprägt, auf die alles zuläuft – die Liebenden suchen die Einheit und stehen sich schließlich nicht mehr nur gegenüber, sondern sind vereint. „Die Personen bleiben, um die christologische Formel von *Chalcedon* aufzugreifen, *unvermischt und ungetrennt*.“⁴²⁰ Die teresianische Mystik ist also eine Mischform zwischen Monismus und Dialog, zwischen Vereinigungs- und Begegnungsmystik. Dass Einung prinzipiell als Begegnung aufgefasst wird, stimmt sicherlich für Mystiker wie MECHTHILD VON MAGDEBURG, da hier die *unio* nicht dauerhaft erlebt wird, sondern ekstatisch-phasenweise in einzelnen Begegnungen mit dem minnenden Gott.⁴²¹ Bei TERESA hingegen – und vermutlich liegt demnach eine irrtümliche Einordnung in die Phänomenologie der Frauenmystik vor – ist die *unio mystica* nach der geistlichen Vermählung eine bleibende und dauerhafte, die über eine Begegnung doch hinausgeht.

3.4.2 Transformationen von Ich, Selbst und Person

Nehmen wir das anfangs grundgelegte Jung'sche Begriffsraster noch einmal ausführlich in den Fokus. Einige Transformationen hinsichtlich Ich, Selbst und Person wurden bereits eingefangen. Gehen wir über das bisher gesagte einen Schritt weiter: Von den ersten Wohnungen an galt es, das Ich-Sterben voranzutreiben. Nicht aber in eine Form der Apathie hinein, sondern es geht um die Einschränkung der Ich-Tendenz, der Ich-Verhaftetheit, des Egoismus zugunsten des Willens Gottes. Die Welt, als Gegenstand des Willens des Ich, und auch das Ich selbst muss losgelassen werden. Besonders eindrucksvoll gefasst war dies in der Allegorie der Seidenraupe. Die anderen Ichfunktionen (Denken, Empfinden) verfallen zunächst im Verlauf der Wohnungen in rege Aktivität, werden durch ekstatische Erlebnisse aber immer wieder paralyisiert oder eingeschläfert und verlieren in den siebten Wohnungen zuletzt deutlich an Aktivität. Bisweilen, etwa in den intellektuellen Visionen, greift Gott unmittelbar auf den Intellekt zu. Der Wille ist, wie häufig schon gesagt, mit dem göttlichen Willen vereinigt. Doch aber ist nach JUNG das Ich Ort der Subjekterfahrung. Erfährt sich der Mensch des Wil-

⁴¹⁸ TAMBOUR, *Beten ist wie sprechen mit einem Freund*, S. 370.

⁴¹⁹ WENDEL, *Christliche Mystik*, S. 40.

⁴²⁰ TAMBOUR, *Beten ist wie sprechen mit einem Freund*, S. 370.

⁴²¹ Vgl. WENDEL, *Christliche Mystik*, S. 50.

lens beraubt dann noch als Subjekt oder bereits als göttliches Subjekt? Erinnern wir uns, „nur“ der Wille ist vollständig mit Gott vereinigt, nicht das ganze Ich. Tatsächlich aber erfährt sich TERESA nur mehr sehr bedingt als Agens ihrer Handlungen. Somit erlebt TERESA sich nicht als Subjekt im Vollsinn. Allerdings, und das belegt auch ihre innere Sehnsucht, erlebt sie sich von Gott verschieden. Dass Empfindung und Intellekt mit Gott vereint sind, kann phänomenologisch ebenfalls nicht behauptet werden, wenngleich sich die *Gotteinung* auch auf sie auswirkt. Zuletzt ist zu beachten, dass TERESA mit dem Ich-Sterben keinesfalls die Aufgabe der Subjekthaftigkeit – man denke an Formen der Mystik, die die Auflösung des Subjekts proklamieren – im Sinn hatte, sondern mehr das Verfolgen der eigenen Ziele in der Ichsucht, für die v.a. der Wille relevant ist. Subjekthaftigkeit und Subjektivität waren für TERESA keine expliziten Denkkategorien.

Die Transformationen des Ich betreffen freilich auch das Selbst. Es entwickelt sich durch die Vereinigung mit Gott in seine Eigentlichkeit hinein und wird neu. Bemerkenswert aber ist, dass die Vereinigung nicht mit dem Wesenskern des Menschen als Ganzes geschieht, es entsteht keine völlige Wesenseinheit. So aber wird die Individualität des Menschen erhalten. Der Mensch kann Mensch bleiben. Erfahrungen, so wurde eingangs gesagt, prägen den unbewussten Teil des Selbst. Man kann leider nur ahnen, wie intensiv sich die mystischen Erfahrungen im Selbst auswirken, Einflüsse sind aber definitiv vorhanden. Die *unio metaphysica* deutet sich übrigens auch bei C.G. JUNG an, da dieser zwischen Selbst und *imago Dei* nicht zu unterscheiden vermag. Dem Selbst₁ ist also schon jene Ähnlichkeit mit Gott – man könnte sehr technisch auch von Kompatibilität sprechen – natürlich gegeben, auf die eine weitere Verähnlichung aufbaut und die auf eine *unio mystica* zuläuft, in der sich der Mensch bzw. das Selbst erst verwirklicht.

Im personalen Bereich haben jeweilige Rollenzuschreibungen, die soziale Anerkennung und Identität bestimmen, im Verlauf des mystischen Wegs eine immer geringere Bedeutung, schließlich gar keine mehr. Das Verhalten nach außen entwickelt sich organisch zu einer Zugewandtheit den Mitmenschen gegenüber. Sie, und noch viel mehr die dialogische Begegnung mit Gott, stellt die Realisierung der für den Menschen unaufgebbaren und aufgegebenen Offenheit dar, in der Selbstüberstieg geschieht⁴²² und jene Hingabe bezeichnet, in der sich nach BUBER der Mensch als Mensch zeigt.⁴²³ Das Verhalten der Person, die sich als Außen-seite des Selbst₂ zeigt, ist durch die Anbindung an den göttlichen Willen bedingt, und zeigt sich deshalb gegenüber dem ursprünglichen Zustand deutlich verändert.

⁴²² Vgl. MÖLLER, Zum Thema Menschsein, S. 51.

⁴²³ „Der Mensch ist umso personhafter, je stärker in der menschlichen Zwiefalt seines Ich das des Grundworts Ich-Du ist.“ BUBER, Ich und Du, S. 63.

3.4.3 Selbstverwirklichung

Im Selbst, so wurde gesagt, sind Ziele und Bedürfnisse des Menschen (unbewusst) verankert. Aufgabe des Menschen ist es, diese Ziele – und damit sich selbst – zu verwirklichen. Das erreicht er, indem der Wille – als Funktion des Ich – mit den Zielen des Selbst in Kongruenz gebracht wird. „Die Übereinstimmung mit dem Selbst zu suchen bedeutet auch, einer geistigen Bestimmung zu folgen, die vom Selbst ausgeht.“⁴²⁴ Diese Bestimmung besteht für TERESA in der *unio mystica*, der die Vereinigung menschlichen und göttlichen Willens vorausgeht. Durch diese Willenseinheit werden Selbst, Ich/Wille und Gott miteinander kongruent oder harmonisiert, und damit zur liebenden Vereinigung präpariert, in der das Selbst das Ziel seiner Verwirklichung erreicht. Damit wird die Schwelle von Selbst₁, als nur potentiell verwirklichtes Selbst, zu Selbst₂, als aktual verwirklichtes Selbst, überschritten. Nimmt man TERESAS Aussagen und die Seidenraupen-Allegorie ernst, und bedenkt man, dass das Selbst Zentrum des Menschen und sein eigentlicher Kern ist, muss man hier von einem neuen, verwandelten Menschen sprechen. „Man könnte sagen, daß hier der Mensch endlich normal wird. Er wird das, was er sein sollte.“⁴²⁵ Denn in der bleibenden *unio mystica* hat er sein irdisches τέλος erreicht, seine Selbstverwirklichung, die ihm *qua* Menschsein aufgegeben ist und im Selbst angelegt wurde. Dass dieses τέλος in der Einheit mit Gott liegt, deutet auf die von JUNG betonte Eigenart des Selbst hin, zur Einheit und Ganzheit zu streben, die schließlich in der *Gotteinung* ihre Verwirklichung findet.

Der Begriff der Selbstverwirklichung mag befremden, denn im postmodernen Sinn könnte er kontrastierter zu dem, was bei TERESA beschrieben wird, nicht sein. Selbstverwirklichung im teresianischen Sinne ist aber kein Verfolgen von selbstgesetzten, sondern von ins Selbst gesetzten Zielen, die dem Menschen *a priori* mitgegeben sind. Folgerichtig und wenig überraschend ist, dass mit dem Erreichen dieser Selbstverwirklichung ein eudaimonistischer Zustand verbunden ist, wie ihn auch TERESA schildert: Ruhe, Freude und Angstlosigkeit. Wo der Mensch aber die Verwirklichung des Selbst verfehlt, wo Ich und Selbst nicht in Kongruenz gebracht werden, wo das Ich Ziele verfolgt, die an Bedürfnis und Wesen des Selbst vorbeigehen, da entfremdet er sich von sich selbst.⁴²⁶ Dazu neigt der Mensch in der Tendenz. „Die Menschen existieren nämlich von sich aus keineswegs in unablässigen, weltoffenen Hinausschreiten über sich selbst. So wie sie sich vorfinden, streben sie vielmehr danach, sich selbst

⁴²⁴ STRUBEL, Das Ich, das Selbst und – Gott, S. 208.

⁴²⁵ LORENZ, Die Praxis des mystischen Weges, S. 52.

⁴²⁶ Vgl. KUHLE, Spirituelle Intelligenz, S. 45.

zu behaupten und durchzusetzen.⁴²⁷ Das ist Primat der Ichsucht, die – psychologisch gesprochen – zum ichbezogenen Narzissmus werden kann, statt zu ausgreifender (erotischer) und schließlich sich hingebender Liebe, in der der Mensch die Einheit mit dem Anderen und in der Ganzheit im Anderen sucht und dadurch über sich hinaussteigt. Denn „[d]em Ich wohnt eine Tendenz inne zur Beharrung auf den eigenen Zwecken, Vorstellungen und Gewohnheiten, zu einer gewissen Selbstabschließung also, nicht zum Ausbrechen ins Offene“.⁴²⁸ Der Mensch beschränkt sich in seiner Selbstverwirklichung, indem er sich durch diese Selbstabschließung verendlicht.

Aber die „eigentliche Entfremdung [liegt] da, wo der Mensch seine Endlichkeit nicht mehr aus seiner Unendlichkeit und im Hinblick auf seine Unendlichkeit versteht. Dann ist gerade die autonome Selbstsetzung des Menschen, der grundsätzlich keine Bindung mehr anerkennt, seine Grundentfremdung.“⁴²⁹

Der teresianische Weg lässt sich verstehen als Ausbruch aus dieser Ichbezogenheit in der Suche nach der eigentlichen Identität,⁴³⁰ der aus Askese allein nicht gelingen kann, sondern nur dadurch, dass das Ich „aufgeht in einem größeren Lebensganzen“.⁴³¹ Dieses größere Lebensganze wird durch die Offenheit des Menschen erschlossen. Dies geschieht nicht allein durch seine Gottoffenheit, denn diese ist nur ein Fall der Weltoffenheit.⁴³² Weltoffenheit ist einerseits Voraussetzung für das Gelingen des mystischen Wegs, findet aber andererseits ihre Vollendung mit dessen Abschluss, da der Mensch nun weder die Welt, noch den Mitmenschen oder die Gemeinschaft als Bedrohung wahrnimmt und ihr so unbefangen begegnen kann.

3.4.4 Angst, Tugend, soziales Gefüge

Welt und Gemeinschaft als Bedrohung aufzufassen ist ein tiefsitzendes und oft nur subtiles Grunddatum des Menschen. Gleiches gilt für die Angst. Es ist tatsächlich bemerkenswert, dass TERESA die Freiheit von Angst und Sorge im eudaimonistischen Zustand der siebten Wohnung als Ergebnis, oder besser Frucht, der *Gotteinung* schildert.⁴³³ SÖREN KIERKEGAARD hat die enge Verstrickung von Angst und Sünde untersucht. Er sieht Angst als Voraussetzung der Sünde (in der Freiheit) und zugleich als Folge der Sünde und er bezeichnet

⁴²⁷ PANNENBERG, WOLFHART: Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie, Göttingen 1985, S. 41.

⁴²⁸ Ebd.

⁴²⁹ MÖLLER, Zum Thema Menschsein, S. 67.

⁴³⁰ Vgl. MÖLLER, Mensch sein: ein Prozeß, Kap. 5.

⁴³¹ PANNENBERG, Was ist der Mensch?, S. 41.

⁴³² Vgl. PANNENBERG, Was ist der Mensch?, S. 40.

⁴³³ Das Nachlassen der Angst setzt jedoch schon in den vierten Wohnungen ein, vgl. 4M 3,9. Siehe auch 6M 1,2.

die Angst als „Erbsünde im Fortschreiten“.⁴³⁴ Wiewohl KIERKEGAARD die Angst auch als Möglichkeit zur Freiheit und so als Chance zur erlösenden Befreiung sieht,⁴³⁵ scheint ein innerer Zusammenhang nicht von der Hand zu weisen. Eine theologische Soteriologie könnte weiterfragen, ob die existentielle Angst – es ist nicht von Furcht die Rede – als erbsündliche Folge hier als überwunden angesehen werden kann. Dass aber – zurück zur Philosophie – mit KIERKEGAARD Angst durchaus als anthropologisches Grunddatum verstanden werden kann, belegt MARTIN HEIDEGGER. Angst ist für ihn ein unbestimmter, aber bleibender Begleiter des Daseins: „Das Wovor der Angst ist das In-der-Welt-sein als solches. [...] Das Wovor der Angst ist kein innerweltliches Seiendes. [...] Das Wovor der Angst ist völlig unbestimmt.“⁴³⁶ Angst hat also kein innerweltliches Objekt, sondern ist nach HEIDEGGER eine metaphysische „Grundbefindlichkeit“,⁴³⁷ die sich aus der Nichtigkeit und Unbedeutsamkeit der Welt ergibt.⁴³⁸ Trifft HEIDEGGER phänomenologisch die Angst, die TERESA meint, wäre die grundsätzliche Freiheit von Angst durchaus eine Sensation. Sie lässt sich aber womöglich dadurch erklären, dass der Mensch in der *unio mystica* sich mit dem transzendenten Gott derart verbunden weiß, dass die Nichtigkeit der Welt, deren Teil er ist, ihn nicht mehr zu ängstigen vermag. HEIDEGGER weiter: „Sie [*sc.* die Angst] wirft das Dasein auf das zurück, worum es sich ängstet, sein eigentliches In-der-Welt-sein-können.“⁴³⁹ Umgekehrt heißt das, dass die Angstfreiheit frei macht von der Welt. Das ist wohl konsensfähig. Ohne Angst um Sinn und Erhalt der eigenen Existenz kann die Welt unbefangen betrachtet werden. Sie bedroht beides nicht und muss auch nicht für beides aufkommen.

Existenzangst und Angst vor Sinnverfehlung sind durchaus ethisch relevante Kategorien, da sie entsprechende Handlungen evozieren oder zumindest beeinflussen können.⁴⁴⁰ Davon ist der Mensch in der bleibenden *unio mystica* frei. Diese Freiheit wirkt sich auf die Tugendhaftigkeit des Menschen aus, die TERESA in allen Bereichen verbessert sieht. Somit ist die Tugend nicht nur Voraussetzung auf dem Weg zur mystischen Vereinigung, sondern auch Ergebnis desselben. Das ergibt sich auch aus dem alten Grundsatz *agere sequitur esse*, denn der Mensch wurde ja – auch seinsmäßig, erinnern wir uns aus das ontische Geschehen der Trans-

⁴³⁴ Vgl. KIERKEGAARD, SÖREN: Der Begriff Angst. Vorworte (Gesammelte Werke, 11. u. 12. Abt.) München 1991, S. 51 f.

⁴³⁵ Vgl. KIERKEGAARD, Der Begriff Angst, S. 161 ff. So auch MARTIN HEIDEGGER: „Die Angst offenbart im Dasein das Sein zum eigensten Seinkönnen, d.h. das Freisein für die Freiheit des Sich-selbst-wählens und -ergreifens. Die Angst bringt das Dasein vor sein Freisein für... (propensio in...) die Eigentlichkeit seines Seins als Möglichkeit, die es immer schon ist.“ HEIDEGGER, MARTIN: Sein und Zeit, Halle/S. 1935, § 40 [S. 188].

⁴³⁶ Ebd., § 40 [S. 186].

⁴³⁷ Ebd., § 40 [S. 188].

⁴³⁸ Vgl. ebd., § 40 [S. 187].

⁴³⁹ Vgl. HEIDEGGER, Sein und Zeit, § 40 [S. 187].

⁴⁴⁰ Siehe dazu etwa ERNST, STEPHAN: Grundfragen theologischer Ethik. Eine Einführung, München 2009, S. 297–300.

zendierung durch dialogische Begegnung – verwandelt. Sein neuerliches Verhalten ist also auch seinem neuerlichen Sein geschuldet.

Das macht den Menschen, neben der Angstfreiheit und dem Wachstum in der Tugend die dritte äußere „Frucht“ der *unio mystica*, schließlich besonders gemeinschaftsfähig. Gemeinschaft steht – frei nach FRITZ RIEMANN – entweder unter der anhaltenden Angst vor der Vereinsamung– wenn man sich zu wenig in die Gemeinschaft hineingibt – oder unter der Angst vor Verlust der Individualität – wenn man sich zu stark in die Gemeinschaft hineingibt – andererseits. In der *unio mystica* ist davon keine Rede mehr. Die Angst hört hier auf. Das soziale Gefüge, die Gemeinschaft oder der Nächste, kann so stark in den Vordergrund treten, nicht jedoch vor dem Hintergrund der Verzweckung zu einer falschen Selbstverwirklichung in der Dominanz der Ichsucht oder anderer eigensinniger Motive, sondern um des Nächsten selbst willen. Damit ist die Selbstzweckformel des Kant’schen kategorischen Imperativs realisiert.⁴⁴¹ Mehr noch, bisweilen tritt sogar die *vita contemplativa* zugunsten der *vita activa* zurück – Menschendienst, vor Gottesdienst, wobei dieser Gegensatz freilich ein konstruierter ist. Über das Verhältnis dieser beiden Lebensformen wird im folgenden Kapitel noch die Rede sein.

3.5 Erste Umrisse einer anthropologischen Skizze

Man wird es nach all dem Gesagten wagen können, nun als kurze Zwischenbilanz erste Umrisse jener anthropologischen Skizze zu zeichnen, die wir aus den Schilderungen TERESAS zu extrahieren versuchen. TERESA VON ÁVILA beschreibt den Menschen als ein Wesen, das zur Innerlichkeit fähig und aufgerufen ist. Das Innere ist für sie das Eigentliche des Menschen. Dieses Innere ist ein weiter, letztlich unerschließbarer Raum, mit JUNG aus bewussten und unbewussten Anteilen strukturiert. Das Innere ist dynamisch und damit offen für Entwicklungsprozesse und Gestaltung, also zur Verwirklichung. In der Innerlichkeit stellt der Mensch, trotz der Pluralität der inneren Beschaffenheit, die Gegenwart Gottes in der eigenen Seele, im eigenen Selbst, fest. Somit wird die innerliche Selbsterfahrung zu einer Gotteserfahrung *et vice versa*. Der Mensch vermag, wenn er sich auf die liebende Begegnung mit Gott im eigenen Innern einlässt, sich durch ihn und in ihm und auf ihn hin zu transzendieren. Auf diese Weise verwirklicht er sich und erreicht schließlich das Endziel der Selbstverwirklichung in der von Gott geschenkten partiellen Einheit mit ihm, der *unio mystica*, mit der ein eudaimonistischer Zustand einhergeht.

⁴⁴¹ Vgl. KANT, IMMANUEL: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Werke in sechs Bänden, Bd. 4, hg. v. WILHELM WEISCHDEL), Wiesbaden 2005, BA 66.

4 DER WEG NACH AUSSEN

Die Mystik TERESAS zeigt in ihrer globalen Entwicklung eine Paradoxalität, oder zumindest zwei gegenläufige Richtungen auf: Der Weg des Menschen durch seine innere Burg präpariert ihn dazu, sich der Welt zu stellen – die größte Innerlichkeit führt zur höchsten Bereitschaft zur Äußerlichkeit. Der mystische Weg dient nicht dazu, in sich selbst zu verharren, sondern als neuer Mensch in seiner Eigentlichkeit wieder in die Welt und ihr Gefüge einzutreten. Ehe wir fragen, warum dies so ist und wie sich das ausprägt, ist zu erörtern, wie sich die Sicht auf das Ganze, also auf den Menschen, die Welt und auf Gott zum Ende des mystischen Wegs hin verändert hat.

4.1 Transformationen des Menschen-, Welt- und Gottesbildes

Der Mensch ist für TERESA einer, der sich selbst und Gott in seinem Innern suchen soll. In dieser Freilegung des eigenen Selbst, die im geistlichen Weg geschieht, wendet sich der Mensch seinem Mitmenschen immer mehr unverzweckt zu. Dieser ist nicht (mehr) Instrument der eigenen (falschen) Selbstverwirklichung oder der Realisierung der eigenen Ansprüche, sondern steht für sich. Ihm kann man auf diese Weise unbefangen und in Liebe begegnen, auch, weil der Mitmensch keine Bedrohung mehr darstellt. Gleiches gilt für die Welt. Sie ist nicht mehr Werkzeug der eigenen Selbstverwirklichung durch die Erlangung von Ruhm, Anerkennung etc. Zugleich ist sie auch keine Bedrohung der eigenen Existenz in Hinsicht auf Nichtigkeit und Kontingenz oder auf konkrete Bedrohungen. Das Verhältnis zum Menschen und zur Welt ist dadurch von Gelassenheit im Sinne MARTIN HEIDEGGERS geprägt: Ein Sein-Lassen der Dinge in eigener Offenheit ohne Verzweckung oder konkreter Erwartung.⁴⁴² Dies begründet einen Realismus, der Nächstenliebe ohne Schwärmertum und Ethik ohne übertriebene Idealisierungen erst ermöglicht. Weder an den Andern noch an die Welt kann sich der Mensch am Ende des mystischen Weges verlieren, weil er ganz bei sich, d.h. bei Gott, ist. Gott wird nicht mehr als der ferne, transzendente Gott betrachtet, sondern als einer, der im Innern des Menschen wohnt und gegenwärtig ist, der den Menschen liebevoll ruft und mit ihm Gemeinschaft und Freundschaft haben möchte. Es zeigen sich also hinsichtlich des Menschen-, Welt- und Gottesbildes innere Verwebungen. „Für die Mystik kann man nun berechtigterweise von einem unauflöslichen Ineinander von Selbst- und Welterkenntnis und der Erkenntnis eines Absoluten sprechen“.⁴⁴³

⁴⁴² Vgl. HEIDEGGER, MARTIN: Gelassenheit, Pfullingen ⁶1979.

⁴⁴³ WENDEL, Christliche Mystik, S. 19.

4.2 Mystik und das Verhältnis von *actio* und *contemplatio*

Die Frage, wozu all diese Entwicklungen des Menschen auf seinem geistlichen Weg dienen, beantwortet TERESA überraschend: „Dazu ist das innere Beten da, meine Töchter, dazu dient die geistliche Vermählung, dass ihr immerfort Werke entspringen, Werke!“⁴⁴⁴ Die Vereinigung mit Gott ist also kein Selbstzweck. Sie ist nicht – wie die Schau des *ēv* bei PLOTIN etwa – zum Genusse.⁴⁴⁵ Jeglichem Hedonismus erteilt TERESA eine klare Absage und schließt auch eine reine *vita contemplativa* kategorisch aus: „Es gibt manche Seelen [...], die immerfort in vollkommender Kontemplation bleiben möchten, sobald unser Herr sie so weit bringt, sie ihnen zu geben, aber das kann nicht sein.“⁴⁴⁶ Der Mensch ist am Ende des mystischen Weges gefestigt und bereit, sein Leben auch im Sinne einer *vita activa* zu gestalten. Jedoch war der Weg ins Innere der Burg kein rein kontemplativer, sondern es galt bereits den ganzen Weg hindurch, sich in den Tugenden, vor allem ggü. dem Nächsten zu üben.⁴⁴⁷ Umgekehrt sind ihr die Werke der Nächstenliebe sicheres Anzeichen für die Gnade, also die Gegenwart Gottes im Menschen.

4.2.1 Marta und Maria – Ethische und soziale Implikationen

Schon in der antiken Ethik war die Frage nach der rechten Lebensweise stark präsent. Sie wurde fast immer zugunsten der *vita contemplativa* entschieden. Dadurch ergab sich freilich die Spannung, dass ein ethisch gutes Leben den Einsatz für den Anderen oder die Gemeinschaft durchaus erfordert, sodass – was sich bspw. an Leben und Lehre CICEROS eindrücklich zeigt – das kontemplative Dasein immer wieder aufgesprengt oder geweitet werden muss. Biblisch wird die Frage nach dem Vorrang eines kontemplativen oder aktiven Lebens an den Figuren der Marta und Maria verhandelt. Während im neutestamentlichen Bericht Maria Jesus zu Füßen sitzt und seinen Lehren lauscht, beschwert sich ihre Schwester Marta, bei der Jesus zu Gast ist, dass Maria ihr bei der Bewirtung helfen solle. Doch Jesus erklärt ihr, Maria habe den guten Teil gewählt.⁴⁴⁸ Marta steht für eine *vita activa*, Maria für die *vita contemplativa*. Gegen diese strenge Dichotomie wehrt sich TERESA: „Marta und Maria müssen zusammengehen, um den Herrn zu bewirten und immer bei sich zu haben“.⁴⁴⁹ „Teresa distan-

⁴⁴⁴ 7M 4,6.

⁴⁴⁵ „Das möchte ich, meine Schwestern, dass wir uns bemühen, das zu erreichen, aber nicht um zu genießen, sondern um solche Kräfte für seinen Dienst zu haben.“ 7M 4,12.

⁴⁴⁶ 6M 7,7.

⁴⁴⁷ „Ich sage nochmal, dass es dazu notwendig ist, euer Fundament nicht nur mit Beten und Kontemplation zu legen, denn wenn ihr euch nicht um Tugenden bemüht und sie nicht immer wieder einübt, werdet ihr Zwerginnen bleiben.“ 7M 4,9. JOSEPH SCHUMACHER sieht diesen Satz als die „Quintessenz der ‚Seelenburg‘“ an. Vgl. SCHUMACHER, Die Mystik im Christentum und in den nichtchristlichen Religionen, S. 284.

⁴⁴⁸ Vgl. Lk 10,38–42.

⁴⁴⁹ 7M 4,12.

ziert sich hiermit von der üblichen Auslegung dieser Erzählung, denn sie sagt, dass der Dienst der Marta genauso wichtig ist wie der der Maria.⁴⁵⁰ Sie rekurriert – wenngleich aufgrund eines exegetischen Irrtums der Identifikation mit der Sünderin in Lk 7,36–50⁴⁵¹ – darauf, dass Maria nicht voraussetzungslos zu Füßen des Herrn saß, sondern „erst nach vielen Prüfungen und viel Demütigung“.⁴⁵² Damit ist Maria für TERESA eine Repräsentantin einer *vita mixta*, die deshalb vom Herrn gelobt wird. Das favorisiert die Karmelitin. Der geistliche Fortschritt des Menschen hat für TERESA unbedingt eine ethische Implikation in Hinblick auf die unmittelbare Umgebung und Gemeinschaft. Es geht dabei nicht nur um das leibliche Wohl des Nächsten, sondern gerade auch um sein geistiges. Deshalb sollen Andere auch auf den guten Weg geführt werden. In unseren Termini geht es um die Hilfe bei der Selbstverwirklichung. „Die teresianische Sache ist nämlich beides: Innerlichkeit und Apostolat; genauer gesagt: Apostolat der Innerlichkeit.“⁴⁵³ Dazu dienen auch Taten der Liebe insofern, da sie andere anstecken und motivieren.⁴⁵⁴ Im Zweifelsfall hat dieser Dienst am Nächsten Vorrang vor dem eigenen geistlichen Leben.⁴⁵⁵ „Auf das Handeln nach dem Willen Gottes kommt es also in erster Linie an, nicht auf das Ruhen in der Gegenwart Gottes. Letzteres ist gewissermaßen ein Mittel, um das erstere zu tun.“⁴⁵⁶ Bedenkt man, dass TERESA bei der Abfassung der *Wohnungen der Inneren Burg* karmelitische Ordensfrauen vor Augen hatte, die monastisch-kontemplativ lebten und denen als Frauen das Lehren fast völlig untersagt ist, wie TERESA selber ja auch,⁴⁵⁷ wird die Brisanz ihrer Aussagen deutlich. Denn zu ihrer Zeit galt, „daß Aktivität und Engagement dem Mann gebühren, während die Frau sich zurückziehen soll in die ‚magdliche‘ Demut“.⁴⁵⁸ Ihre Aufforderung zu einer *vita mixta* ist damit nicht so selbstverständlich, wie es *prima vista* den Anschein hat. Völlig neu ist sie indes auch nicht. Die Verei-

⁴⁵⁰ DOBHAN/PEETERS, Kommentar zu M, S. 367, Anm. 37.

⁴⁵¹ Vgl. DOBHAN/PEETERS, Kommentar zu M, S. 368, Anm. 40.

⁴⁵² 7M 4,13.

⁴⁵³ SUDBRACK, Erfahrung einer Liebe, S. 18.

⁴⁵⁴ Vgl. 7M 4,14 f.

⁴⁵⁵ Vgl. SUDBRACK, Erfahrung einer Liebe, S. 111 f.

⁴⁵⁶ SCHUMACHER, Die Mystik im Christentum und in den nichtchristlichen Religionen, S. 284.

⁴⁵⁷ Vgl. SCHERING, Mystik und Tat, S. 171.

⁴⁵⁸ SUDBRACK, Erfahrung einer Liebe, S. 25. An dieser Stelle muss ein Wort zum Thema TERESA und Feminismus gesagt werden. Unbestreitbar hat TERESA Emanzipationsarbeit geleistet. Sie aber, wie ULRICH DOBHAN es immer wieder tut (vgl. etwa DOBHAN, Ist Mystik objektiv?, S. 196), als emanzipatorische Vorkämpferin oder gar Feministin zu stilisieren, ist eine Instrumentalisierung und Aufoktroyierung fremden Denkens, denn „[d]iese Auslegung gründet sich [...] auf Theorien und Auffassungen, die am Geist der Heiligen völlig vorbeigehen, und darum entstellt sie nicht nur die historische Gestalt der Heiligen, sondern sie entkleidet auch das weibliche Doktorat seines wahren und eigentlichen Sinnes.“ STEGGINK, Erfahrung und Realismus, S. 133. Ihr Thema ist nämlich keinesfalls die Umgestaltung der Gesellschaft unter dem Banner der Geschlechtergerechtigkeit, sondern die Freiheit zu geistlichem (!) Wachstum. Vgl. SUDBRACK, Erfahrung einer Liebe, S. 26 f.

nigung von asketischer und mystischer Theologie hatte schon in der franziskanischen Spiritualität eine lange Tradition.⁴⁵⁹

4.2.2 TERESA als Exempel

Es ist nicht so, als hätte TERESA VON ÁVILA ihre Ansprüche an die Spiritualität und das aktive Tun als *vita mixta* nur theoretisch formuliert. Stattdessen hat sie sie selbst in ihrem eigenen Leben realisiert. Ohne TERESAS Vita im Einzelnen würdigen zu müssen, zeigt schon ein rascher, ungefähr quantifizierender Blick auf ihr geistliches Werk – und ihr sonstiges schriftliches Opus – und auf ihr Reformwerk im Orden, insbesondere ihre Klostergründungen, auf beeindruckende Weise die Verwebung von vollendeter *vita activa* und *vita contemplativa* in einer Biographie. Nimmt man die (kirchen-)politischen Rahmenbedingungen, die Widerstände und Kämpfe innerhalb und außerhalb des Ordens, die permanent desolate materielle Situation und TERESAS massiv angegriffene Gesundheit hinzu, wirkt ihr Lebenswerk geradezu phantastisch und hat ihr zu Recht den Ruf einer Heiligen eingetragen. Und doch zeigt sie damit, dass die von ihr vorgestellte *und* vorgelebte Lebensform in der Einheit von Kontemplation und Tat als *vita mixta* möglich ist, sogar trotz mannigfacher Widerstände und Herausforderungen. TERESA ist damit Exempel ihrer eigenen Lehre.

4.2.3 Korrekturen am Begriff des Mystikers

Von hier aus betrachtet muss das landläufige Verständnis, was ein Mystiker sei, eine Korrektur erfahren, ja sogar das Verständnis eines oberflächlichen oder mystizistischen Mystikbegriffs. Denn Ekstasen, Visionen usw. „die der Uneingeweihte gern für das Eigentliche der Mystik hält“,⁴⁶⁰ sind offenbar nicht der Kern mystischer Existenz, sondern das in Gott versenkte Leben in der Welt in seinen je sozialen Dimensionen. „Es ist also keineswegs so, wie man es gewöhnlich auffaßt, daß die mystische Versenkung zum praktischen Leben untauglich macht.“⁴⁶¹ Der geistliche Weg in der Mystik verliert den Nächsten und die Welt auch auf dem Wege zur Vereinigung mit Gott nicht aus dem Blick. Nach der Vereinigung geraten sie vielmehr in den Fokus. Anders gesagt: „Echte Mystik setzt bestimmte Verhaltensweisen im Leben voraus und hat auch wiederum bestimmte Verhaltensweisen zur Folge.“⁴⁶² Somit ist die teresianische Mystik im Letzten „geradezu ein klassischer Fall von Tatmystik“.⁴⁶³

⁴⁵⁹ Vgl. SCHERING, Mystik und Tat, S. 187.

⁴⁶⁰ LORENZ, Die Praxis des mystischen Weges, S. 46.

⁴⁶¹ SCHERING, Mystik und Tat, S. 22. Diese Sicht dokumentiert schon im Titel das sonst nicht weiter beachtenswerte Buch MARTI, LORENZ: Wie schnürt ein Mystiker seine Schuhe zu? Die großen Fragen und der tägliche Kleinkram, Freiburg/Br. 2014.

⁴⁶² LORENZ, Die Praxis des mystischen Weges, S. 29.

⁴⁶³ SCHUMACHER, Die Mystik im Christentum und in den nichtchristlichen Religionen, S. 285.

5 WEITERE ANTHROPOLOGISCHE TOPOI

Mit TERESA sind wir den Weg zuerst in ihr Inneres und dann zurück nach Außen in die Welt gegangen und haben dabei verschiedene Aspekte, die für die Anthropologie relevant sind, *en passant* aufgegriffen. Einige verdienen einen zweiten Blick und einige weitere sind noch offenzulegen.

5.1 Selbsterkenntnis und *animal rationale*

Schon ist die Bedeutung der Selbsterkenntnis bei TERESA und in der antiken Philosophie angeklungen. Wichtig sei die Selbsterkenntnis, so wurde gesagt, um sich selber kennen zu lernen und entwickeln zu können. Darüber hinaus aber, und auch schon dieser Gedanke ist bei HERAKLIT angelegt,⁴⁶⁴ wird das Innere in der Selbstreflexion zu einer Quelle der Erkenntnis. Diese kann damit in die Nähe der Mystik als Erfahren – nicht als diskursiv-rationales Erkennen – des eigenen Selbst gerückt werden, denn wir liegen hier schon nahe an der eingangs vorgelegten Grunddefinition der Mystik.⁴⁶⁵ Selbsterkenntnis ist aber mehr als nur ein epistemischer Modus, denn „nur von der Selbsterkenntnis her erschließt sich die Begegnungsmöglichkeit mit dem Absoluten“.⁴⁶⁶ Selbsterkenntnis ist die Voraussetzung der Gotteserkenntnis. Es ist nötig, „daß die Seele sich selbst erkennen muß, um zur Gotteserkenntnis zu gelangen; aber auch umgekehrt: Die Seele weiß nichts über sich selbst, wenn sie nicht zur Erkenntnis Gottes vorgestoßen ist“.⁴⁶⁷ TERESA setzt die Demut [*humildad*] oft mit der Selbsterkenntnis synonym. Demut aber ist für die Mystikerin Voraussetzung für den Fortschritt auf dem mystischen Weg, also für die Gottesbegegnung und *Gotteinung* im Innern.⁴⁶⁸ Die Selbsterkenntnis führt demnach zu einem Realismus, der in der Demut zum Habitus wird. Dieser Realismus ist nötig, um sich selbst auf dem geistlichen Weg zu verorten. Darüber hinaus wird dadurch die eigene Kontingenz, gerade angesichts des Absoluten und Ewigen, gewahrt, was ebenfalls zu einem neuen Habitus führen kann. In alledem leuchtet implizit die Rolle des Selbstbewusstseins und der einmalige Subjektcharakter des Individuums auf. TERESAS Erwägungen sind tatsächlich subjektphilosophisch strukturiert. Sie gehen ganz von der einmaligen und indivi-

⁴⁶⁴ Vgl. HERAKLIT, DK 22 B 101.

⁴⁶⁵ Vgl. ALBERT, Einführung in die philosophische Mystik, S. 11. Hier gilt es freilich zu beachten, dass dies womöglich ein Vorgang natürlicher Mystik ist, nicht aber teresianischer. Letztere wäre unbedingt geprägt von der Gottesbegegnung im Innern, nicht nur vom Erleben des *ipsum solum*.

⁴⁶⁶ WENDEL, Christliche Mystik, S. 15.

⁴⁶⁷ STRUBEL, Das Ich, das Selbst und – Gott, S. 208. So auch PLATON, Alkibiades I, 133c. Ebenso die Überzeugung in der Psychologie: „Der erste Schritt zum Selbst [...] bedeutet demnach eine Abwendung (*Reinigung*) von der ‚Außensteuerung‘ (d.h. von äußeren Reizen und inneren, nicht ins Selbst integrierten Impulsen, kurz von allem, was von außerhalb des Selbst gesteuert ist). Diese Hinwendung zum Selbst kann theologisch als Voraussetzung für eine Hinwendung zu Gott betrachtet werden.“ KUHL, Spirituelle Intelligenz, S. 48.

⁴⁶⁸ Vgl. 1M 1,8 f.; DOBHAN/PEETERS, Kommentar zu M, S. 95 f., Anm. 36.

duellen Situation (Pluralismus der Wohnungen) aus subjektiver Perspektive aus und sind damit geradezu neuzeitlich-modern.⁴⁶⁹ „Die objektiv-vorgegebenen Räume werden abgelöst durch das Kriterium der eigenen Erfahrung.“⁴⁷⁰ Daher stellt JOSEPH SCHUMACHER fest: „De facto schafft sie [*sc.* TERESA] damit gegenüber der neuplatonischen und scholastischen Terminologie des Mittelalters eine neue mystische Terminologie.“⁴⁷¹

Doch nochmals zurück zum Selbstbewusstsein. Mit DIETER HENRICH und MANFRED FRANK lässt sich dieses als ein präreflexives Vertrautsein mit sich verstehen, das der Begriff Subjektivität bezeichnet.⁴⁷² Weiter bedeutet das mit SASKIA WENDEL:

„Wenn nun erstens Selbsterkenntnis nicht allein als Selbstreflexion, sondern vor allem im Sinne von Selbstbewusstsein als einem intuitiven und präreflexiven Gewahrwerden meiner selbst zu verstehen ist, wenn sich zweitens in der Mystik eine solche intuitive Form von Erkenntnis vollzieht, und wenn drittens der mystische Weg mit der Selbsterkenntnis einsetzt, dann folgt daraus: In der Mystik vollzieht sich eine besondere Form der Erkenntnis (als Intuition), und zwar der Selbsterkenntnis im Sinne des als präreflexives Mit-sich-vertraut-Sein gekennzeichneten Selbstbewusstseins, das als Voraussetzung der Selbstreflexion fungiert und das *Initial des mystischen Weges ist*.“⁴⁷³

Die nicht-intuitive, sondern diskursive Selbstreflexion ist der Nachvollzug und die rationale Einholung dieser intuitiven Selbsterkenntnis.⁴⁷⁴ Notwendig hierfür ist die Vernunft. Ihr räumt TERESA einen breiten Raum ein, nicht nur in der Selbsterkenntnis, sondern auch in ihrer ausgesprochenen Wissenschaftsfreundlichkeit und dem andauernden Dialog mit Gelehrten. Für TERESA ist der Mensch also wirklich ein ζῷον λόγον ἔχον oder *animal rationale* wie es ARISTOTELES formulierte.⁴⁷⁵ Bei aller Wertschätzung der Vernunft würde TERESA den aristotelischen Vernunftoptimismus hingegen nicht teilen, der im Denken den vorzüglichsten (weil göttlichen) Vollzug des Menschen erkennt.⁴⁷⁶ Ein solcher Primat des theoretischen Lebens, in dem das platonische Motiv der θεωρία mitschwingt, als Form des Denkens, nicht der Anschauung, würde TERESA zurückweisen: „Ich möchte nur, dass ihr euch bewusst seid, dass es nicht darauf ankommt, viel zu denken, sondern viel zu lieben.“⁴⁷⁷

⁴⁶⁹ Vgl. SUDBRACK, Erfahrung einer Liebe, S. 20 f.

⁴⁷⁰ Ebd., S. 19.

⁴⁷¹ SCHUMACHER, Die Mystik im Christentum und in den nichtchristlichen Religionen, S. 299.

⁴⁷² Vgl. WENDEL, Christliche Mystik, S. 16 f.

⁴⁷³ Ebd., S. 17 f. [Hervorh. D.L.].

⁴⁷⁴ Vgl. WENDEL, Christliche Mystik, S. 18.

⁴⁷⁵ Vgl. ARISTOTELES, Politik, 1253 a9 f.

⁴⁷⁶ Vgl. ARISTOTELES, Nikomachische Ethik, X, Kap. 7–9.

⁴⁷⁷ 4M 1,7.

5.2 Mensch als Sozial- und Freiheitswesen

Zugleich gehört für ARISTOTELES zur Wesensbestimmung des Menschen die Sozialität als ζῷον πολιτικὸν φύσει, als *animal sociale*.⁴⁷⁸ Ihm ist sehr klar, dass der Mensch als Einzelwesen weder bestehen noch glücklich werden kann. Mit dieser Einsicht steht ARISTOTELES keinesfalls allein innerhalb der philosophischen Anthropologie, sondern hier stellvertretend für die Bedeutung der Sozialität des Menschen, die sich bei TERESA breit thematisiert findet. Sie ist nicht nur eine marginale Erscheinung in der anthropologischen Skizze, die sich in ihrer Mystik zeigt, sondern ein zentraler Aspekt. Der Nächste ist nicht Objekt eines bloß systemimmanenten Altruismus, sondern der geliebte Gegenüber, das – mit BUBER – einen selbst transzendierende und so zum eigentlichen Selbst führende Du. Am Ende des teresianischen mystischen Weges kommt die Sozialität zu ihrer vollen Blüte. Die Selbstvergessenheit einerseits und der Antrieb durch den liebenden göttlichen Willen wenden den mit Gott geeinten Menschen ganz dem Nächsten zu. TERESA geht, wie wir gesehen haben, sogar so weit, dass das Werk am Nächsten gegenüber der spirituellen Aktivität vorrangig ist. War für ARISTOTELES das Denken der göttliche Lebensvollzug, so ist es für TERESA das Lieben, das sich im Einsatz für den Nächsten zeigt und verwirklicht. Man würde Sozialität bei der Mystikerin aber zu kurz fassen, wenn man sie auf Werke der Nächstenliebe verkürzen würde. Wenn gleich Eintritt und Fortschritt in der inneren Burg eine Abwendung von Äußerlichkeiten, und damit womöglich eine Einschränkung sozialer Kontakte, erfordert, so ist das Geschehen insgesamt kein einsames. Transzendierung geschieht durch Beziehung, und Hilfe erfährt die Seele im Austausch mit anderen, im geistlichen Gespräch wie in der gelehrten Disputation. Zudem ist das Leben in klösterlicher Gemeinschaft offenkundig hilfreich auf dem Weg – sicher nicht vorwiegend wegen der Weltabgewandtheit –, sondern aufgrund bestärkenden Miteinanders. Kurzum vertritt TERESA keine Lehre der Weltflucht und Menschenfurcht. Vielmehr wird der Mensch gerade dadurch, dass er – in Gott – zu sich findet, zu menschlichen Beziehungen besonders fähig. Mystik ist für die Spanierin damit keineswegs ein individualistisches Unterfangen.

Neuzeitlich bis modern muten die Aussagen TERESAS in Bezug auf die Freiheit des Menschen an, den sie allen Wirkungen der Gnade und aller Anhänglichkeit der Sünde zum trotz radikal frei denkt, sogar bis zum Schluss. Denn selbst in der bleibenden *Gotteinung* hält TERESA es für möglich, dass der Mensch aus dieser Verbindung mit Gott ausbricht. Selbstverständlich ist das nicht, identifiziert man doch ohne Mühe neuplatonische Züge in ihrem Denken, die sich

⁴⁷⁸ Vgl. ARISTOTELES, Politik, 1253 a1–6.

beispielsweise in der Dominanz der Sündenthematik widerspiegeln. So sind also Verfehlungen und die Entscheidung gegen Gott in den siebten Wohnungen noch immer möglich, indes rechnet TERESA kaum damit. Theologisch gesehen, das wurde schon erwähnt, könnte man womöglich davon sprechen, dass sich die hamartiologische Tendenz des Menschen in eine Anhänglichkeit an das Gute transformiert hat. Man wird hier einschränken, dass das nicht verwundere, schließlich sei in den siebten Wohnungen menschliche Autonomie zugunsten göttlichen Willens aufgegeben, und damit schon die Möglichkeit zur sittlich schlechten Tat. Und deshalb sei der Mensch nicht mehr frei zu nennen. Wohl aber hat der Mensch seine (nur menschliche) Freiheit zugunsten der göttlichen Freiheit aufgegeben!⁴⁷⁹ Damit ist der Mensch wirklich frei, was die Autonomie- und Freiheitsvorstellungen moderner Denkmuster weit hinter sich zurücklässt. Verweilen wir kurz bei diesem Gedanken, denn er ist bedeutsam genug, ohne jedoch den Freiheitsbegriff ganz aufzurollen.

Freiheit ist – ggü. der Determination – unbegründet, mit SCHELLING dadurch abgründig und kommt so ursprünglich Gott zu, aber nicht akzidentiell, sondern substantiell: Gott ist die Freiheit selbst.⁴⁸⁰ Indem der Mensch sein Selbst auf seine Bestimmung hin verwirklicht, konkretisiert er sich in Freiheit und zur Freiheit, also in Gott und auf Gott hin. Dies gipfelt in der Vereinigung des eigenen Willens, der eigenen Freiheit, mit der absoluten Freiheit Gottes als letztem und höchstem Vollzug der Selbstverwirklichung. ROLF SILLER, der diesen Aspekt in Hinblick auf MEISTER ECKHART untersucht hat, und der sich hier auch auf TERESA anwenden lässt, stellt dazu fest: „Es gibt wohl eine Differenz zwischen Gott und der Seele, nicht aber der Freiheit beider.“⁴⁸¹ Dennoch bleibt die Frage, wie der Mensch noch frei sein soll das Böse zu tun, wenn sein Wille der Wille Gottes sei und dieser nichts Böses wollen kann. Denkbar ist hier nur, dass von Gott her die grundsätzliche (und im *status viatoris* bleibende) Freiheit des Menschen gewollt und garantiert ist.⁴⁸² Das ist aber konsequent. Die absolute Freiheit, wenn sie dem Menschen zukommt, darf keine Einschränkung erfahren.⁴⁸³ Ferner bedarf die Logik der Liebe, die wesentliches Charakteristikum der Gott-Mensch-Relation ist, der Freiheit des geliebten Gegenübers. Die Liebe aber hört auf, wo sie unfrei wird.

⁴⁷⁹ Freilich gründet die menschliche Freiheit in der absoluten Freiheit Gottes, der Mensch hat also frei aus Gott und frei auf Gott oder mit JOSEPH MÖLLER: „Die Freiheit des Menschseins reicht in eine Freiheit hinein, aus der heraus Menschsein seine Freiheit erfährt.“ MÖLLER, Zum Thema Menschsein, S. 88.

⁴⁸⁰ Vgl. SILLER, Zur Ermöglichung von Freiheit bei Meister Eckhart, S. 185.

⁴⁸¹ SILLER, Zur Ermöglichung von Freiheit bei Meister Eckhart, S. 189.

⁴⁸² *Prima vista* scheint der Zusammenhang kontraintuitiv. Ein zweiter Blick zeigt jedoch, dass genau dies global passiert: Gott duldet das Böse in der Welt um der Freiheit des Menschen willen.

⁴⁸³ Demnach kann der Mensch in absoluter Freiheit Böses tun, da es seinem Wesen (metaphysisch) nicht widerspricht, wohingegen Gott als dem höchsten Gut dies trotz absoluter Freiheit nicht möglich ist.

5.3 Innere Burg und platonische Philosophie

Bei der Lektüre der *Inneren Burg* und der Frage nach darin enthaltenden philosophischen Topoi sind zahlreiche Ähnlichkeiten zu platonischen Denkfiguren auffallend. Es ist nicht unwahrscheinlich – und für AUGUSTINUS ist es leicht belegbar⁴⁸⁴ –, dass TERESA über neuplatonische Denker zumindest implizit und ansatzweise Zugang zu platonischem Gedankengut erhalten hat. Wir wollen uns mit der Frage nach den Quellen ihres Denkens nicht weiter belasten, zumal auch hier gilt, dass inhaltliche Ähnlichkeiten mit vorausgehenden Quellen keine literarischen Abhängigkeiten bedeuten müssen. Man würde hier dem Fehlschluss *post hoc ergo propter hoc* erliegen.⁴⁸⁵ Ob PLATON selbst als Mystiker gelten kann, ist umstritten.⁴⁸⁶ Die inhaltliche Nähe zwischen PLATON und TERESA – näher können wir darauf kaum eingehen – hängt vor allem davon ab, wie pragmatisch man PLATON interpretiert. Nichtsdestotrotz greifen wir einige ausgewählte Ähnlichkeiten zwischen TERESA und PLATON heraus und scheuen dabei den erneuten Blick auf seinen berühmtesten Schüler ARISTOTELES und schließlich auf die Stoa nicht.

5.3.1 Eros als anthropologisches Grunddatum

Grundlegend für die teresianische Mystik ist der Topos der Liebe, der sich im Fortgang des mystischen Weges immer mehr zu einer begehrenden Liebe entwickelt. Diese prägt nicht nur die Schilderungen in den *Wohnungen der Inneren Burg* von Anfang an, sondern sind paradigmatisch für die karmelitische Spiritualität dieser Zeit allgemein – man denke an erotische Liebesdichtung der TERESA oder des JOHANNES VON KREUZ, oder die Popularität des alttestamentlichen *Hohelieds*. Unschwer leuchten da Parallelen zum Eros in der platonischen Philosophie auf, der im *Phaidros*, vor allem aber im *Symposion* begegnet. Wir wollen (und können) hier nicht alle Facetten der Gedanken PLATONS zum Eros einfangen – gerade im *Symposion* spielt PLATON meisterhaft ganz verschiedene Eros-Begriffe auf ihre Validität hin durch –, sondern beschränken uns auf zwei Aspekte aus der symposialen Diotima-Rede. Als

⁴⁸⁴ Vgl. 4M 3,3.

⁴⁸⁵ Da TERESA VON ÁVILA – unverständlicherweise – immer wieder mit dem PLOTIN in Verbindung gebracht wird, scheint es angezeigt, zumindest auf einige grundsätzliche Unterschiede in der Mystik TERESAS und PLOTINS hinzuweisen: Für PLOTIN besteht die höchste Aufgabe der Einung im Genuss derselben. TERESA hingegen ist die Liebe maßgeblich, die zwar ihre Früchte wirft, aber nicht im Genuss verharren lässt, sondern zur Liebestat am Nächsten auffordert. In neuplatonischer Manier gilt bei PLOTIN die *θεωρία* als Gottesschau als höchstes Ziel des Menschen, die PLOTIN angeblich viermal erlangt hat. Bei TERESA geht es jedoch nicht um Schau, sondern um eine Einung mit bleibendem Charakter. PLOTINS Ansatz ist außerdem elitär und individualistisch, TERESAS egalitär, in die kirchliche Gemeinschaft eingebettet und auf den Mitmensch ausgerichtet. TERESA ist schließlich eine Vertreterin einer christlichen nuptialen Mystik, während PLOTIN einer neuplatonisch-philosophischen Mystik zuzurechnen ist. Vgl. VON BALTHASAR, HANS URS: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. Band III,1. Im Raum der Metaphysik. Teil 1. Altertum, Einsiedeln 1965, S. 252–281.

⁴⁸⁶ Vgl. MCGINN, *Die Mystik im Abendland*, S. 50.

literarische Figur gibt Sokrates darin sein Gespräch mit der Mantineiäerin Diotima wieder, das sich schnell auf die Frage engführt, was denn der Eros sei. So fragt Sokrates nach den Abwägungen verschiedener Verständnismöglichkeiten offen und drängend:

- „[S.:] Was also, o Diotima?
[D.:] Ein großer Dämon, o Sokrates. Denn alles Dämonische ist zwischen Gott und dem Sterblichen.
[S.:] Und was für eine Verrichtung, sprach ich, hat es?
[D.:] Zu verdolmetschen und zu überbringen den Göttern, was von den Menschen, und den Menschen, was von den Göttern kommt [...]. In der Mitte zwischen beiden ist es also die Ergänzung, daß nun das Ganze in sich selbst verbunden ist.“⁴⁸⁷

Der Eros tritt als ein vermittelndes Prinzip auf. Nicht Gott und nicht Mensch ist er, sondern als Daimon [δαίμων] vermittelt er zwischen beiden.⁴⁸⁸ Diotima geht noch weiter, die Götter würden mit den Menschen gar nicht direkt verkehren, sondern nur mittels des Daimons Eros.⁴⁸⁹ Auch bei TERESA erleben wir die Liebe als dialektisches – wenngleich nicht personifiziertes⁴⁹⁰ – Prinzip gott-menschlicher Kommunikation und Interaktion, das nach Einheit und Ganzheit strebt (und so u.a. der Verwirklichung des Selbst dient). Ein wesentlicher Unterschied darf hierbei jedoch nicht übergangen werden: Der platonische Eros wird selbst nicht erstrebt, er ist nach PLATON in seiner mythischen Personifizierung nicht einmal sehr erstrebenswert,⁴⁹¹ er ist nur der Mittler. Nach christlichem Verständnis aber ist Gott die Liebe selbst,⁴⁹² sodass Mittler und zu Vermittelndes zusammenfallen. Dennoch ist freilich nicht jede Form der Liebe mit Gott zu identifizieren. Die Vermittlung zwischen Göttern und Menschen, so Diotima weiter, erstreckt sich auch auf den Bereich der Weisheit. Denn der Eros begehrt nach dem Schönen, die Weisheit aber gehört zum Schönsten, und so vermittelt der Eros auch hinsichtlich der Weisheit zwischen den Unverständigen und den weisen Göttern. Wer sich auf diese Vermittlung einlässt, ist ein Philosoph. Doch auch Eros selbst steht in dieser Mitte und gehört so den Philosophen an.⁴⁹³ Hell und klar leuchtet hier eine Facette des Philosophiebe-

⁴⁸⁷ PLATON, *Symposion*, 202 d–e.

⁴⁸⁸ Im frühen Griechisch ist die Differenzierung von δαίμων und θεός nicht immer eindeutig, jedoch handelt es sich hier ganz klar um einen nicht-göttlichen Daimon. Vgl. LESKY, ALBIN: *Vom Eros der Hellenen*, Göttingen 1976, S. 92.

⁴⁸⁹ Vgl. PLATON, *Symposion*, 203 a.

⁴⁹⁰ Personifikationen dieser Art, von denen auch das *Symposion* voll ist, sind freilich der griechischen Denkart zuzuschreiben, die sich bei PLATON vom mythischen Denken noch nicht emanzipiert hat, und das Prinzipien personalisiert, um sie operationalisierbar und klassifizierbar zu machen. So lässt sich anhand von Göttergenealogien, z. B. in der *Theogonie* HESIODS, eine Metaphysik oder gar Ontologie entwickeln. Das griechische Bedürfnis, Phänomene anhand ihrer Abstammung einordnen zu können, zeigt sich auch unmittelbar nach zitierter Stelle im *Symposion*, wo weiter nach den Eltern des Eros gefragt wird. Vgl. PLATON, *Symposion*, 203 a ff.

⁴⁹¹ Vgl. PLATON, *Symposion*, 203 c–d.

⁴⁹² Vgl. 1 Joh 4,16.

⁴⁹³ Vgl. PLATON, *Symposion*, 203 e–204 b.

griffs PLATONS auf: Die begehrende Liebe zur Weisheit der Götter als Schönstes schlechthin.⁴⁹⁴

Das Begehren ist denn auch der zweite Aspekt, den wir hier unterstreichen wollen. Der Eros drängt den Menschen, das Schöne, das PLATON mit dem Guten identifiziert, zu erstreben.⁴⁹⁵ Das daraus entstehende Begehren gibt dem Menschen Spannkraft und Antrieb, sodass im Eros das τέλος und der Impetus gleichermaßen gesetzt sind.⁴⁹⁶ Zwar ist der Eros die begehrende Liebe, aber dieser will um des Guten willen, nicht nur um seiner selbst willen.⁴⁹⁷ So greift der Eros über sich hinaus und wird im personalen Objekt der Liebe zur hingebenden ἀγάπη, die nicht mehr auf sich selbst schaut. Wer aber, so PLATON weiter, das Gute, das er erstrebt, erlangt hat, der wird glücklich.⁴⁹⁸ Damit sind wir wieder bei TERESA. Das Motiv der liebenden Sehnsucht nach Gott – dem *summum bonum* – kehrt bei ihr in steigender Intensität immer wieder. In der bleibenden *Gotteinung* der siebten Wohnung „hat“ der Mensch dieses Gute nun, insofern er von Gott nicht mehr zu trennen ist. Deshalb ist der Mensch nach platonischer Denkfigur hier glücklich, er erreicht die εὐδαιμονία. Hier ist nun mit den Überlegungen zum Eros der Kernbereich antiker Ethik getroffen, auf den wir gleich wieder zurückkommen werden. PLATON setzt nun die Liebe zum Guten als Grunddatum, als grundsätzliche Antriebsfeder des Menschen an,⁴⁹⁹ und er rät in den Worten der Diotima allen Menschen, sich dem Guten durch die Liebe zu nähern.⁵⁰⁰ Damit entspricht er der Sehnsucht, die TERESA schildert, und bestätigt den Weg TERESAS über die Liebe, der in der Vereinigung der Liebenden gipfelt und den Menschen schließlich glücklich macht.⁵⁰¹

5.3.2 Εὐδαιμονία – personalistisch gedacht

In einer Art glückseligen Zustands befindet sich der Mensch in der siebten Wohnung, den man mit der antiken εὐδαιμονία identifizieren könnte. Für TERESA VON ÁVILA ist die Fra-

⁴⁹⁴ Zu einem umfangreichen Überblick vgl. SCHUR, BRIGITTE THEOPHILA: „Von hier nach dort“. Der Philosophiebegriff bei Platon, Göttingen 2013 oder knapper bei ERLER, MICHAEL: Platon, München 2006, S. 62 f.

⁴⁹⁵ JOSEF PIEPER hat im Kontext seiner *Symposion*-Auslegung darauf aufmerksam gemacht, dass ein wesentlicher Unterschied zwischen Lieben und Begehren bestehe. TERESA spricht aber vom Begehren der Seele, Gott zu schauen, zu lieben, zu „besitzen“ und meint damit nicht jene berechnende Tätigkeit, die PIEPER unter Begehren versteht. Vgl. PIEPER, JOSEF: „Göttlicher Wahnsinn“. Eine Platon-Interpretation, Ostfildern 1989, S. 34 f.

⁴⁹⁶ Auch hier treffen sich hinsichtlich des τέλος Vorstellungen JUNGs und PLATONS. Platonisch drängt die Liebe zu Einheit und Ganzheit (mit dem Guten), während dem Jung'schen Selbst das Streben nach Einheit und Ganzheit eingetragen ist.

⁴⁹⁷ Vgl. MCGINN, Die Mystik im Abendland, S. 52.

⁴⁹⁸ Vgl. PLATON, *Symposion*, 204 d–e.

⁴⁹⁹ Vgl. PLATON, *Symposion*, 206 a.

⁵⁰⁰ Vgl. ebd., 212 b. SIGMUND FREUD mag in seiner Psychologie einen Teil dieses Umstands ergriffen haben, macht aber den Fehler, den Sexus vom Eros zu trennen und ersteren als Grundantrieb des Menschen zu identifizieren, was C.G. JUNG, der FREUD ansonsten nahe steht, ablehnt.

⁵⁰¹ Weiterführend zum platonischen Eros, der hier nur grob gestreift wurde, vgl. LESKY, Vom Eros der Hellenen, S. 87–100 sowie PECHRIGGL, ALICE: Eros, Wien 2009, S. 15–46.

ge nach der Glückseligkeit nicht grundlegend oder vorrangig. Ihre Schriften sind keine Anweisungen zum glücklichen Leben, sondern eine Anleitung, um sich Gott zu nähern. Für die Philosophie der Antike hingegen war die Frage nach einem gelingenden Leben zentral, nach einem gelingenden Leben als gutes und glückliches Leben. Die εὐδαιμονία war ein wesentlicher und schulenübergreifender Begriff antiker Ethik. Indes divergierte die Antwort auf die Frage, worin genau sie bestehe und wie sie zu erreichen sei. Generell lässt sich aber sagen, dass etwa PLATON und ARISTOTELES der Überzeugung waren, die εὐδαιμονία könne durch ein ethisch gutes Leben erworben, also selbst gemacht oder erreicht werden.⁵⁰² ARISTOTELES legt hierfür seine Tugendlehre zugrunde, während PLATON als „wahre Tugend“ die Erkenntnis, näherhin die Kenntnis Gottes, betrachtet.⁵⁰³ Dazu gelte es, die Welt als Ort des Bösen zu fliehen, und dem Göttlichen bzw. den Ideen durch Teilhabe immer ähnlicher zu werden.⁵⁰⁴ Dies vollendet sich jenseitig.⁵⁰⁵

In allen Schulen war die Vorstellung präsent, dass der Erwerb der Glückseligkeit grundsätzlich möglich und durch eigenes Tun erreichbar ist. Die Stoa schließlich – und wirkmächtig PLOTIN in der Tradition PLATONS – verlagert die εὐδαιμονία immer mehr in die jenseitige Welt, was von christlichen Denkern aufgegriffen wurde,⁵⁰⁶ sodass die Möglichkeit einer irdischen Glückseligkeit im Mittelalter durchaus angezweifelt wurde.⁵⁰⁷

Man würde TERESA grob missverstehen, wenn man ihr unterstellte, sie würde im Bereich der siebten Wohnung die *vollkommene* Glückseligkeit verorten, die nach einhelligem christlichem Verständnis in der jenseitigen *visio beatifica* besteht. TERESA sieht freilich auch sie in der himmlischen Vollendung. Aber in dem skizzierten eudaimonistischen Zustand kann mit Recht eine *praegustatio aeternitatis* gesehen werden.⁵⁰⁸

Die Ähnlichkeiten zum antiken eudaimonistischen Denkraum sind aber doch auffallend. Auch für TERESA beginnt der geistliche Weg in einer gesunden Weltabkehr und mit dem Erwerb und der Ausübung der Tugenden. Auch ihr Weg strebt der Kenntnis Gottes entgegen. Allerdings werden auch die Unterschiede rasch sichtbar. TERESA geht es nicht um die Erkenntnis als Wissen, sondern um die Kenntnis des personalen Gegenübers, also darum, Gott zu kennen. Die Verähnlichung mit Gott geschieht, wie bereits dargelegt, nicht durch reine

⁵⁰² Vgl. ERLER, Platon, S. 173 f.

⁵⁰³ Vgl. PLATON, Theaitetos, 176 c.

⁵⁰⁴ Vgl. ebd., 176 b.

⁵⁰⁵ Vgl. PLATON, Phaidros, 246 a–249 c.

⁵⁰⁶ Vgl. RITTER, JOACHIM: Art. Glück, Glückseligkeit. I, in: RITTER, JOACHIM/GRÜNDER, KARLFRIED (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3, Darmstadt 1974, Sp. 679–691, hier Sp. 690.

⁵⁰⁷ *Pars pro toto* hierzu THOMAS VON AQUIN, Summa theologiae, I-II, q. 5 a. 3, wo THOMAS die vollkommene Glückseligkeit ganz ins Jenseits verlegt, und irden bestenfalls irgendeine Form von teilhafter Glückseligkeit annehmen will – „*aliqualis beatudinis participatio in hac vita haberi potest*“ –, anders als die Antike.

⁵⁰⁸ Vgl. SCHUMACHER, Die Mystik im Christentum und in den nichtchristlichen Religionen, S. 110 u. 294.

Anschauung, sondern durch personale Begegnung und die Selbstmitteilung Gottes. Daraus entsteht das Glück des Menschen, wenn er schließlich ganz mit Gott vereinigt ist. Ihr eudaimonistischer Ansatz ist *personal*, auch in Hinblick auf die ewige Glückseligkeit, deren Pointe ja gemäß gängiger theologischer Auffassung die (personale) Gemeinschaft mit Gott ist, nicht allein Friede, Freude und Leidlosigkeit. TERESAS Ansatz steht also, wie das Christentum überhaupt, quer zur antiken philosophischen Überzeugung, dass Glück(-seligkeit) durch eigene Leistung zu erreichen sei. Die Möglichkeit einer andauernden irdischen Glückseligkeit bei TERESA steht allerdings auch gegen die antike Auffassung, wenngleich konsequent, da bereits irden in der *unio mystica* die Gemeinschaft mit Gott dauerhaft hergestellt ist. Daher spricht TERESA vom Zustand der *Gotteinung* als *Empyreum* – dem höchsten Himmel.

Besieht man noch das Begriffsverständnis des ARISTOTELES,⁵⁰⁹ charakterisiert er das Glück formal als höchstes Gut, das alle um seiner selbst willen anstreben,⁵¹⁰ wiewohl eine materiale Bestimmung des Glücks unterschiedlich ausfallen kann.⁵¹¹ Ferner „gilt, daß G[lück] in der Verwirklichung der vernünftigen Natur des Menschen als Tätigkeit der Seele besteht“,⁵¹² sowie in lebenslang anhaltender „vollendeter Tugend“.⁵¹³ Dies allerdings gelingt ihm nicht allein, sondern nur in Gemeinschaft.⁵¹⁴ Diese vollendete Tugend und Tätigkeit der Seele ist für ARISTOTELES der Gebrauch der Vernunft, des *voûç*, da sie fähig ist, das Göttliche zu erkennen – weil sie selbst göttlich ist – und die edelste Tätigkeit des Menschen darstellt. Demgemäß entsteht Glückseligkeit durch den (tugendhaft) im Leben (und in der Gemeinschaft) verwirklichten Primat des *voûç* als Herrschaft des Edelsten im Menschen.⁵¹⁵ Was aber, wenn wir die aristotelische Werteordnung ein wenig verschieben und mit TERESA die Liebe als das Höchste im Menschen ansetzen?⁵¹⁶ Dann regiert die Liebe im Menschen und wird konkret durch die Vereinigung mit dem Geliebten realisiert und durch Tugend und Nächstenliebe (also Gemeinschaft) ausgeformt. Dann sind wir (unter formalen Gesichtspunkten) bei der aristotelischen Glückseligkeit, allerdings nach einem personalistischen Ansatz, denn Liebe hat wesentlich zwei Konstituenten.

Prinzipiell kann man *summa summarum*, neben einzelnen Ähnlichkeiten, den gemeinsamen Topos der glücklich machenden Verähnlichung mit Gott, resp. dem Göttlichen, bei PLATON,

⁵⁰⁹ Hier ist das zehnte Buch der *Nikomachischen Ethik* einschlägig.

⁵¹⁰ Vgl. ARISTOTELES, *Politik*, 1252 a2–3; Ders., *Nikomachische Ethik*, 1097 a34 –b6.

⁵¹¹ Vgl. ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, 1095 q20–25.

⁵¹² RITTER, *Glück*, Sp. 684.

⁵¹³ Vgl. ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, 1101 a14–16 u. 1098 a16. Indes – und hier könnte man einen Konflikt mit TERESA erkennen – ist für ARISTOTELES Glückseligkeit kein Habitus. Vgl. ebd., 1176 a34 f.

⁵¹⁴ Vgl. RITTER, *Glück*, Sp. 684.

⁵¹⁵ Vgl. ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, 1177 a10–23.

⁵¹⁶ Siehe nochmals 4M 1,7.

ARISTOTELES und TERESA ausmachen. Bei PLATON geschieht er über die θεωρία, bei ARISTOTELES über den νοῦς und bei TERESA mit MARTIN BUBER personalistisch in der liebenden Begegnung. Damit korrespondieren die jeweils als höchsten Wesensvollzüge des Menschen: Das Erkennen bzw. die Schau (Kontemplation), die Vernunft bzw. das Denken und die Liebe. Sie haben gemein, dass in ihnen jeweils Göttliches erkannt wird oder zum Vorschein kommt. D.h. aber auch, dass der Mensch in seinem höchsten Vollzug auf die Transzendierung seiner selbst angelegt und seine eigene Glückseligkeit damit verknüpft ist.

5.3.3 Θεωρία

In TERESAS Erfahrungen spielen immer wieder Visionen eine Rolle. Im Fall intellektueller Visionen haben sie keine bildhafte Form. TERESA spricht hier von einem Sehen, das nicht durch die Augen geschieht, es ist ein geistiges Sehen, das tief und umfangreich Erkenntnis vermittelt. Diese Erfahrungen gipfeln in der Schau des dreifaltigen Gottes zu Beginn der siebten Wohnung. Man kann sich an die platonische θεωρία erinnern, die Schau der Idee des Guten im platonischen Höhlengleichnis,⁵¹⁷ wobei PLATON mit θεωρία auch das sinnliche Sehen meint.⁵¹⁸ Für Spiritualität und Mystik wird der Begriff erst später relevant und bezeichnet dort die Gottesschau, sodass er erst nachplatonisch vor allem dem mystischen Bereich zugeordnet wird.⁵¹⁹ Daher wollen wir dem Begriff nicht über Gebühr Aufmerksamkeit schenken. Θεωρία ist für PLATON das Prinzip zur Erlangung von Erkenntnis, die den Menschen transzendiert, mit Gott verähnlicht und, wie schon dargelegt, glücklich macht.⁵²⁰

Nach JOSEF PIEPER besagt der θεωρία-Begriff nicht nur eine singuläre Tätigkeit, sondern meint eine zweckfreie Offenheit auf die Erfahrung der Wirklichkeit hin als bleibende liebende Anschauung.⁵²¹ In dieser Anschauung, auf Gott gerichtet, geschieht, so die Überzeugung der Scholastik, die Angleichung des Menschen an Gott. Da dieses Modell vom Subjekt-Objekt-Gegensatz lebt, fällt es in der *unio mystica* aber aus, da hier epistemische *und* ontologische Grenzen verwischen.⁵²² Wozu denn auch den anschauen, mit dem ich zuinnerst verwoben bin? Und so hören bei TERESA in der siebten Wohnung die Visionen auf. Die Geliebten müssen sich nicht mehr ansehen, sie sind vereint.

⁵¹⁷ Vgl. PLATON, Politeia, 517 d.

⁵¹⁸ Vgl. ebd., 529 b.

⁵¹⁹ Vgl. KÖNIG, G.: Art. Theorie, I., in: RITTER, JOACHIM/GRÜNDER, KARLFRIED (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 10, Darmstadt 1998, Sp. 1128–1146, hier Sp. 1130 f.

⁵²⁰ Vgl. PLATON, Theaitetos, 176 b.

⁵²¹ Vgl. PIEPER, JOSEF: Philosophie – Kontemplation – Weisheit, Freiburg/Br. 1991, S. 88.

⁵²² Vielleicht deshalb spricht AUGUSTINUS in der schon zitierten *Sermo* 117 bei der Gotteserkenntnis eben nicht vom Sehen oder Schauen, sondern vom Berühren. Vgl. Anm. 32.

5.3.4 Sachhälfte des platonischen Höhlengleichnisses

Im siebten Buch seiner *Politeia* skizziert PLATON sein berühmtes Höhlengleichnis. Danach sind Menschen in einer Höhle gefesselt und können nur auf eine Wand sehen. Auf diese werden die Schatten von Menschen und deren Gerätschaften geworfen, die oberhalb der Gefesselten zwischen ihnen und einem Feuer entlanggehen.⁵²³ PLATON deutet den Aufstieg aus der Höhle, den ein Mensch vollzieht, der sich von seinen Fesseln befreit hat, als einen erkenntnistheoretischen Aufgang,⁵²⁴ der schließlich – im Gleichnis in der Schau der Sonne – zur Beschauung der Ideen und der Idee des Guten selbst, also zu allerhöchster Erkenntnis, führt.⁵²⁵ Der christliche Neuplatonismus hat PLATONS Rede von Gott bzw. dem Göttlichen und der Idee des Guten rasch mit Gott identifiziert, was PLATON selbst sicher nicht gerecht wird. Daher lässt sich seine Vorstellung von Glück auch von dieser Warte nicht vorschnell auf christliche Denkfiguren applizieren.

Man mag dennoch Ähnlichkeiten zur *Inneren Burg* der TERESA VON ÁVILA erkennen.⁵²⁶ Eine erste Gemeinsamkeit zwischen dem griechischen Philosophen und der spanischen Mystikerin besteht in der Grundüberzeugung, dass der *innere Mensch* der Eigentliche sei und nicht der Mensch in seinen äußeren Vollzügen.⁵²⁷ So ist der Aufstieg aus der platonischen Höhle ein innerer Prozess, genauso wie der mystische Weg in den *Wohnungen der inneren Burg*. Dort ist der Weg indes keine *Anabasis*, sondern, wenn man so will, eine *Katabasis* ins Innere der Seele. Wie bei PLATON beginnt er mit einem Erkenntnisprozess: Dem Menschen werden die Realitäten immer klarer, auch, indem er sich selber immer besser versteht. Er erkennt, dass die bisherige Wirklichkeit bloßer Schein ist. Ohne diese Erkenntnis bleibt der Mensch auch

⁵²³ Vgl. PLATON, *Politeia*, 514 a ff.

⁵²⁴ Die ontologischen und ethischen Implikationen des Gleichnisses seien hier außen vor gelassen. Vgl. dazu KERSTING, WOLFGANG: *Platons ‚Staat‘*, Darmstadt 2006, S. 227–229.

⁵²⁵ Vgl. PLATON, *Politeia*, 517 b–c.

⁵²⁶ Beachtenswert ist ein Caveat PENG-KELLERS: „Dass dieses Wegmodell nicht unbedingt als platonischer Aufstieg zur unmittelbaren ‚Schau‘ der Wahrheit gelesen werden muss, sondern biblische Wurzeln hat, wird oft übersehen. Nicht nur die Neuplatoniker, sondern auch die Schriften des Alten Testaments reden von einer ‚unmittelbaren Schau‘, um die höchste Erfüllung menschlichen Strebens zu umschreiben.“ PENG-KELLER, SIMON: *Einführung in die Theologie der Spiritualität*, Darmstadt 2010, S. 122. Mahnt dieser Einwand zur Vorsicht hinsichtlich ideengeschichtlicher Genese, unterstützt er aber aus systematischer Sicht die Vereinbarkeit biblischer, platonischer und teresianischer Sichtweisen. Tatsächlich entspricht TERESAS Modell der sieben Wohnungen einem klassischen mystischen Aufstieggsschema der *purgatio*, *illuminatio* (ab den vierten Wohnungen) und *perfectio* (sechsten bzw. siebten Wohnung), die sich mit den nötigen Phasen der Selbstverwirklichung psychologisch parallelisieren lassen. Vgl. KUHLE, Spirituelle Intelligenz, S. 48 f. Das platonische Höhlengleichnis kann nach HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ durchaus als ein – wenn auch genealogisch unabhängiges – Grundmodell philosophischer Mystik gelten, „die sich in Fragestellungen und Abgründigkeit, ja in der Umkehr von Denkvorgängen analog zur religiösen Mystik lesen lässt“. GERL-FALKOVITZ, HANNA-BARBARA: *Platons Höhlengleichnis. Ein Horizont für abendländische Mystik?*, in: BUCHMÜLLER, WOLFGANG (Hg.): *Christliche Mystik im Spannungsfeld der antiken und mittelalterlichen Philosophie*. Internationale Fachtagung an der Phil.-Theol. Hochschule Benedikt XVI. Heiligenkreuz am 22. und 23. März 2013, Heiligenkreuz 2015, S. 50–66, hier S. 50 f.

⁵²⁷ Vgl. PLATON, *Politeia*, 589.

für TERESA wie in einem Kerker gefesselt, sodass er nicht Gutes tun kann.⁵²⁸ D.h. die Gefangenen sind wir selbst.⁵²⁹ Auch bei PLATON ist der Weg kein leichter, im Gegenteil, er ist beschwerlich, steinig und steil.⁵³⁰ Auch der Weg des Mystikers ist weder schön, noch leicht. Hier zeigt sich allerdings ein Unterschied zu PLATON, bei dem der Mensch zum Aufstieg genötigt werden muss.⁵³¹ Der schwere Gang wird bei TERESA hingegen von der wiederkehrenden Hilfe Gottes erleichtert. PLATON schildert ferner, wie die Erlebnisse beim Aufgang den Menschen überfordern, seine Sinne schmerzen ihn, er ist verwirrt.⁵³² Auch das gehört zum Repertoire des mystischen Wegs bei TERESA. Im platonischen Gleichnis allerdings besteht der Höhepunkt in der Kontemplation der Idee des Guten, die man später mit Gott identifizierte. Bei TERESA hört diese Art der θεωρία, bei ihr in imaginativen und vor allem intellektuellen Visionen, in der siebten Wohnung auf. Das Schauen ist nicht mehr nötig, das Geschaute ist mit dem Schauenden vereinigt und der Mensch kehrt gewissermaßen zurück in die Welt, um dem Nächsten zu dienen und ihm auf seinem Weg zu helfen. Das entspricht wiederum der platonischen Gleichnisrede. Der befreite Gefangene steigt wieder in die Höhle hinab, um seinen Leidgenossen zu berichten, welchen Trugbildern sie aufgesessen sind und sucht sie so aus ihrem Irrglaube zu befreien.⁵³³ Wie TERESA in ihrem eigenen Leben wird der Befreite dabei die Erfahrung machen, dass man ihn verlacht und ihm wenig Glauben schenkt.⁵³⁴ TERESA und PLATON ist schließlich gemein, dass der Mensch auf seinem Weg radikal verändert wird,⁵³⁵ bei TERESA unter dem Eindruck der liebenden Begegnung und Vereinigung, bei PLATON durch Erkenntnis.

In diesem Licht besehen ist es also TERESA selbst, die sich ihrer Fesseln entledigt, um aus der Höhle aufzusteigen. Ihre Höhle ist die Seele, die Sonne im Freien ist Gott, der in ihrem Innersten wohnt, d.h. im tiefsten Grund der Seele. Und sie selbst macht sich auf, von ihren Erfahrungen auf dem Weg aus der Höhle zu berichten, um anderen den Weg zu ermutigen. Hilfe dazu ist das Werk der *Wohnungen der Inneren Burg*. So kann die *Innere Burg* als Sachhälfte des Höhlengleichnisses gelten, aber auch die Vita der spanischen Mystikerin, denn die *Innere*

⁵²⁸ Vgl. 7M 1,3.

⁵²⁹ Vgl. KERSTING, Platons Staat, S. 224.

⁵³⁰ Vgl. PLATON, Politeia, 515 e.

⁵³¹ Vgl. ebd., 515 c.

⁵³² Vgl. ebd., 515 d f.

⁵³³ Vgl. ebd., 516 e. Hier treffen sich bei PLATON theoretische und praktische Philosophie. Aus dem Mehr an Erkenntnis wächst Verantwortung für den Andern und die Gemeinschaft, was PLATON an anderer Stelle zur Legitimation der Philosophenherrschaft dient. Vgl. BÖHME, GERNOT: Platons theoretische Philosophie, Stuttgart u. Weimar 2000, S. 21.

⁵³⁴ Vgl. PLATON, Politeia, 517 a.

⁵³⁵ Vgl. BÖHME, Platons theoretische Philosophie, S. 21.

Burg ist ja ihre „mystische Biographie“.⁵³⁶ Man mag annehmen, dass das Höhlengleichnis – manch verbitterte Äußerung legt das nahe – PLATONS eigene Erfahrungen oder die seines geliebten Lehrers SOKRATES wiedergibt, vielleicht aber sogar mystische Erfahrungen in der Schau der Idee des Guten.⁵³⁷ So entsteht über *Politeia* und *Innere Burg* ein biographischer Konnex oder eine biographische Parallelität zwischen PLATON bzw. SOKRATES und TERESA. PLATON beschließt seine Deutung des Höhlengleichnisses in der Forderung, dass die Menschen darin gebildet werden müssten, sich der Erkenntnis zuzuwenden. Dazu gelte es, sich von den äußeren Dingen – was bei PLATON vor allem auch die hindernde Leiblichkeit bedeutet – abzuwenden und die Seele der Wahrheit zuzuwenden, umzukehren [περιαγωγή].⁵³⁸ Hier holen uns die Überlegungen zur Selbsterkenntnis wieder ein. Mit TERESA stehen wir hier zusammen mit PLATON auf dem Wehrgang der Mauer und wenden uns von Umland dem Inneren der Burg zu.⁵³⁹

5.3.5 TERESA als Philosophin

TERESA und die Vermittlung ihrer mystischen Erfahrungen, so haben wir gesagt, können im platonischen Höhlengleichnis ihren Ausdruck finden. Ist dieses jedoch ein Paradigma philosophischen Lebens,⁵⁴⁰ so muss man auch TERESA, die dem offensichtlich entspricht, als Philosophin bezeichnen. MARIA SCHWARTZ konstatiert nach dem platonischen Höhlengleichnis drei zentrale Aspekte philosophischen Lebens: Aufstieg und dialektische Tätigkeit, Schau des Guten und schließlich erneuter Abstieg mit daraus folgender Tätigkeit für die Gemeinschaft oder Lehre.⁵⁴¹ Alle drei Momente sind bei TERESA anzutreffen. Sie soll damit nicht in eine Klassifikation gepresst werden, die sie sich selber nie zugeschrieben hätte, aber dass TERESA die wesentlichen Merkmale eines Philosophen – und es ließen sich allein in der platonischen Linie noch weitere aufzeigen⁵⁴² –, nicht zuletzt die Liebe zur Wahrheit, aufweist, zeigt

⁵³⁶ Wobei der Fehler vermieden werden muss, dass die Sachhälfte eines Gleichnisses in einer anderen Allegorie bestehen könne, vielmehr ist auch deren Sachhälfte gemeint. Die hermeneutische Aufgabe summiert sich dadurch freilich.

⁵³⁷ Denn es kann der Hinweis, dass man den, der in die Höhle zurückkommt umbringen würde, wenn er versuchen sollte, die Fesseln der anderen zu lösen, durchaus als Verweis auf SOKRATES verstanden werden. Vgl. PLATON, *Politeia*, 517 a.

⁵³⁸ Vgl. PLATON, *Politeia*, 518 c u. 519 a f.; BÖHME, *Platons theoretische Philosophie*, S. 29 f.

⁵³⁹ Man darf hier jedoch keine strenge Hinwendung ins Innere erwarten. „Platon räumt dem Menschen keinerlei privilegierten epistemologischen Zugang zu seiner Wirklichkeit ein; eine infallible Selbsterfassung der eigenen inneren Zuständigkeit, gar eine introspektive Erfassung der Grundmuster des Erkennens und Erkannten spielt in der platonischen Wirklichkeits- und Erkenntnislehre keine Rolle. Hier besteht zwischen Weiterkenntnis und der Selbsterkenntnis noch keinerlei cartesianisches Gefälle;“ KERSTING, *PLATONS Staat*, S. 225.

⁵⁴⁰ Vgl. SCHWARTZ, MARIA: *Der philosophische bios bei Platon. Zur Einheit von philosophischem und gutem Leben*, Freiburg/Br. u. München 2013, S. 403–408; BÖHME, *Platons theoretische Philosophie*, S. 20.

⁵⁴¹ Vgl. ebd., S. 403. Die drei Motive lassen sich auch im *Symposion* wiederfinden.

⁵⁴² Siehe hierzu die eben genannte Studie von MARIA SCHWARTZ, deren vollständige Beachtung hier nicht möglich, aber für die Frage, ob TERESA (von PLATON her) eine Philosophin genannt werden kann, ertragreich ist.

ihre Kommensurabilität mit der philosophischen Methode und legitimiert dadurch zusätzlich das Vorgehen dieser Arbeit. Bemerkenswert ist dabei jedoch, dass TERESA eigentlich – und mit Recht – nicht zu den Vertretern der philosophischen Mystik gezählt wird, obschon sie, wie wir meinen, als Philosophin gelten kann. Demnach begründet nicht schon die philosophische Haltung eine philosophische Mystik. An BLAISE PASCAL kann man dies gleichfalls ablesen.

5.3.6 Exkurs in die Stoa

Ein letzter Seitenblick, wenn es um philosophische Topoi in der *Inneren Burg* geht, soll der Stoa gelten. Da das Gedankengut der Stoa mit deren Untergang in den Mittelplatonismus übergegangen ist, ist ein Einfluss auf TERESA zumindest denkbar. Die Stoa lehrt, wie das Eingangszitat SENECA'S belegt, die Anwesenheit Gottes im Innern des Menschen und wurde dadurch für das Christentum besonders anschlussfähig. Obschon sie keine einheitliche Gotteslehre entwickelt hat,⁵⁴³ wird diese Überzeugung zu einem Grundmotiv stoischer Philosophie. Die Stoa geht sogar so weit, dass die Präsenz Gottes im Menschen zu seiner natürlichen Ausstattung gehört. Daher erklärt SENECA, dass „allen Menschen eine Meinung über Götter eingeboren ist“.⁵⁴⁴ Damit ist womöglich jene existentielle Präsenz Gottes im Selbst angesprochen, die wir bei TERESA wiederfinden.⁵⁴⁵ Für CICERO ist das Wissen um die Gegenwart Gottes tief im Menschen eingegraben, also, mit JUNG, tief im Selbst verankert:

„Damit steht bei allen Menschen auf der ganzen Welt die Hauptsache fest: alle haben nämlich einen angeborenen und gleichsam in die Seele eingemeißelten Glauben an die Existenz von Göttern.“⁵⁴⁶

Ist für PLATON ein Aufstieg zu den Göttern nötig, der über den Weg der Tugend und der Erkenntnis führt – wiewohl der Mensch dem Göttlichen freilich nicht völlig fremd ist –, so nimmt die Stoa die Anwesenheit Gottes im Menschen bereits an. Legt man TERESA auf diese beiden Modelle an, integriert oder synthetisiert sie beide Ansätze. Man macht sich zu Gott auf, der bereits innerlich gegenwärtig ist.

5.4 Noch einmal BUBER

Lassen wir die Antike hinter uns und springen – zumindest ungefähr – in unsere Zeit. Das 20. Jahrhundert gilt – zumindest in seinen ersten vier Jahrzehnten – als das Jahrhundert

⁵⁴³ Daher wird man sich doch vor allzu schnellen theologischen Identifikationen hüten müssen.

⁵⁴⁴ SENECA, *Epistulae morales*, 117,6.

⁵⁴⁵ Vgl. WEISCHEDEL, WILHELM: *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Darmstadt 2013, S. 60–62. Einschränkend muss jedoch der stoische Materialismus mitbedacht werden.

⁵⁴⁶ CICERO, *De natura deorum*, II, 4, 12.

der philosophischen Anthropologie, in der die Frage nach dem Menschen in bisher unerreichter Dominanz auftritt. Eine Durchsicht über die Konzepte der führenden Köpfe dieses Aufbruchs – PLESSNER, GEHLEN und SCHELER – zeigt wenig Anschlussfähigkeit an die teresianische Mystik. Einzig MAX SCHELER scheint in einigen Ansätzen interessant, bspw. in seiner mittleren Phase in der Charakterisierung des Menschen als *ens amans* oder in seinem Personenverständnis.⁵⁴⁷ Doch auch MARTIN BUBER ist ein Vertreter dieser Zeit, auf den wir nun noch einmal zurückkommen wollen. Dankbar hatten wir seinen dialogischen Ansatz zur Erläuterung der Transzendierung in der Begegnung aufgenommen. War er in frühen Jahren sehr an der Mystik interessiert, verlor sich später bei ihm der Gedanke einer Einheits- oder Identitätsmystik zugunsten der Lehre von der Begegnung.⁵⁴⁸ So ist für BUBER die Aufgabe des Ich in einer *unio mystica* undenkbar. Das Relatum der Ich-Du-Beziehung muss bestehen bleiben.⁵⁴⁹ „[D]as Ich ist wie zu jeder Beziehung so auch zur höchsten unerlässlich, da sie nur zwischen Ich und Du geschehen kann“.⁵⁵⁰ Vielmehr gehe es in der mystischen Vereinigung um „ein Aufgeben also nicht des Ich, aber jenes falschen Selbstbehauptungstrieb, der den Menschen vor der unzuverlässigen, undichten, dauerlosen, unübersehbaren, gefährlichen Welt der Beziehung in das Haben der Dinge flüchten läßt“.⁵⁵¹ BUBER bestätigt hier nicht nur die Notwendigkeit der Abwendung von den äußeren Dingen, die besessen und beherrscht werden, und dem eigenen Ichstreben zuhänden (HEIDEGGER) sind, sondern auch die Aufgabe lediglich eines Teils des Ich, nämlich des Willens. Denn auch in der teresianischen Mystik liegt eine vollständige Auflösung des Ich in Gott hinein nicht vor, die BUBER befürchtet. Auch eine Auflösung des Kerns des Menschen, des Selbst, findet erst recht nicht statt. Er beschreibt ferner stilvollendet die gleichen Auswirkungen auf die Dinge der Welt infolge der *unio mystica*:

„Wer in die absolute Beziehung tritt, den geht nichts Einzelnes mehr an, nicht Dinge und nicht Wesen, nicht Erde und nicht Himmel; aber alles ist in der Beziehung eingeschlossen. Denn nicht von allem absehen heißt in die reine Beziehung treten, sondern alles im Du sehen; nicht der Welt entsagen, sondern sie in ihren Grund stellen. Von der Welt wegblicken, das hilft nicht zu Gott; auf die Welt hinstarren, das hilft auch nicht zu ihm; aber wer die Welt in ihm schaut, steht in seiner Gegenwart.“⁵⁵²

BUBER drückt hier genau die Haltung des teresianischen Mystikers hinsichtlich seines Verhältnisses zur Welt aus. Auch die *unio metaphysica* findet sich bei BUBER mindestens im An-

⁵⁴⁷ Vgl. MÖLLER, Zum Thema Menschsein, S. 11.

⁵⁴⁸ Vgl. EHLEN, Philosophie des 20. Jahrhunderts, S. 59 f.

⁵⁴⁹ Vgl. BUBER, Ich und Du, S. 74.

⁵⁵⁰ Ebd.

⁵⁵¹ Ebd.

⁵⁵² BUBER, Ich und Du, S. 75.

klang, wenn er davon spricht, dass Gott „das Geheimnis des Selbstverständlichen, das mir näher ist als mein Ich“⁵⁵³ sei.

Der Überstieg von Identität und Differenz in der *unio mystica* ist für BUBER problematisch. So sehr seine Sichtweise zu TERESA zu passen scheint, findet sich wegen dieses Überstiegs bei ihm viel Skepsis gegenüber einer Mystik, die Identität und Differenz hinter sich lässt, da hier auch die Ich-Du-Beziehung überstiegen wird.⁵⁵⁴ Für BUBER ist die *unio mystica* auch kein Einswerden von Gott und Mensch, sondern ein Einswerden bloß innerhalb des Menschen.⁵⁵⁵ Zwar wurde auch in unserer Betrachtung die Ekstase als Beziehungsdynamik verstanden, aber BUBER leugnet, dass es darin zu einer Vereinigung kommt.⁵⁵⁶ „In der gelebten Wirklichkeit gibt es keine Einheit des Seins.“⁵⁵⁷ Obschon viele Überlegungen BUBERS also sehr treffend und hilfreich sind, kommen sie mit TERESA dennoch nicht völlig überein. Man mag seinen Einwand, dass Ekstase nur Ausdruck des Beziehungsgeschehens sei, noch teilen können. Aber MARTIN BUBER bleibt eine Antwort zu jenen Phänomenen schuldig, in denen sich TERESA in der siebten Wohnung als partiell vereint in teilweisem Verlust ihrer Subjekthaftigkeit (fehlende Wahrnehmung als Agens) erfährt.

6 ERGEBNISSICHERUNG

Ehe wir als Ergebnissicherung auf die Skizze blicken, die TERESA VON ÁVILA vom Menschen zeichnet, sind doch – zumindest summarisch – ein paar Stichworte zu ihrer Mystik im Allgemeinen festzuhalten. Fast subjektphilosophisch schildert sie eine Mystik des Weges, die in der Mitte steht zwischen inflationärem Mystizismus und exklusivem Elitengeschehen, zwischen affektiver und spekulativer Mystik, zwischen Begegnungs- und Vereinigungsmystik, zwischen Aktion und Kontemplation und zwischen erzielter Willens- und Wesenseinheit. Damit liegt TERESA je zwischen Extremformen. Mit Recht lässt sich somit sagen, „daß Teresa nicht nur ein ‚Fall‘ für sich ist, sondern als Repräsentantin der Gotteserfahrung schlechthin gelten darf. Ihre Erfahrungen, Erlebnisse und Aussagen bleiben nicht auf sie allein beschränkt, sondern sind Modelle und Anregungen für andere, sind Mystik schlechthin“.⁵⁵⁸ Der teresianischen Mystik kommt so „fast universelle Bedeutung für die christliche Mystik zu“.⁵⁵⁹

⁵⁵³ BUBER, Ich und Du, S. 75.

⁵⁵⁴ Vgl. ebd., S. 80 ff.

⁵⁵⁵ Vgl. ebd., S. 82.

⁵⁵⁶ Vgl. ebd., S. 83.

⁵⁵⁷ Ebd., S. 85.

⁵⁵⁸ DOBHAN, Gott – Mensch – Welt, S. 307.

⁵⁵⁹ Ebd., S. 309.

6.1 In der Zusammenschau: Eine anthropologische Skizze

Diese Arbeit hat ein detailreiches und farbintensives Bild teresianischer Mystik gemalt mit der Intention, am Ende daraus eine universalisierbare anthropologische Skizze zu zeichnen. Dazu müssen dem Bild die Farben genommen, die Umrisse aber belassen werden. Leicht ist es nicht zu sagen, was verzichtbar ist. Welche der Schilderungen und Erwägungen sind kontingent, sodass sie subtrahiert werden könnten? Die Selektion scheint von der Warte eines Beobachters, der die Mystik TERESAS aus eigenem Erleben nicht kennt, noch schwieriger. Wagen wir dennoch – dazu hatten wir uns ja aufgemacht – den Versuch. Demnach ließe sich die Skizze einer Anthropologie auf der Grundlage der Mystik TERESAS VON ÁVILA so zeichnen:

Der Mensch ist ein beseeltes Wesen. Die Seele ist das Gesamt des bewussten und unbewussten (teils metaphysischen) Innern des Menschen, also das Selbst nach JUNG. Dieses Innere ist das Eigentliche des Menschen und für ihn durchaus zugänglich. Es stellt sich ihm als vielgestaltiger Möglichkeitsraum dar. In dessen Zentrum ist Gott immer schon als dessen Grund gegenwärtig, dem dort begegnet werden kann. Der Mensch verwirklicht sich bzw. sein Selbst, indem er sich innerlich zu diesem Zentrum und Seelengrund aufmacht. Dazu ist er durch den ihm innewohnenden Eros angetrieben, also von der liebenden Sehnsucht nach Ganzheit, Einheit und insbesondere nach Gott. Es sind also nicht die äußeren Dinge und Vollzüge, in denen sich der Mensch verwirklichen kann, sondern dazu bedarf es einer *conversio*, einer Abwendung von den äußeren Dingen der Welt und vom Streben des eigenen Ich. Die liebende Begegnung mit Gott im eigenen Innern führt den Menschen (auch ontisch) über sich hinaus und mündet in der liebenden und dauerhaften Vereinigung zunächst des menschlichen Willens und dann des Selbst mit Gott. Die Folge ist ein eudaimonistischer Zustand, der zur Gemeinschaft besonders befähigt und zum Einsatz für den Nächsten aufruft. Der Mensch ist also ein soziales Wesen. Er ist aber auch und vor allem ein Freiheitswesen, der selbst in dieser *unio mystica* freies – und daher zur Liebe fähiges – Subjekt bleibt. Die Bedeutung der Selbsterkenntnis und rationalen Einholung der Erfahrung dokumentiert die Eigenschaft des Menschen, ein vernunftbegabtes Wesen zu sein.

Die Kernfrage einer teresianischen Anthropologie ist die nach dem Gott-Mensch-Verhältnis. Hier zeigt sich Gott schon von Anfang an – in metaphysischer Notwendigkeit und damit wesentlich – als der Gegenwärtige (mit BUBER) und als der Nicht-Andere (mit CUSANUS) in der menschlichen Seele. Aufgrund der Gegenwart Gottes im Selbst wird der innere Weg und die Gotteserfahrung im Selbst zur Selbsterfahrung. Nicht, weil das Selbst Gott ist, sondern da Gott im Selbst gegenwärtig ist. Fassen wir es kürzer und allgemeiner: Menschsein ist damit

nicht nur auf Transzendenz verwiesen, sondern mehr noch in Transzendenz gegründet – Gott ist wesenhaft gegenwärtig! – und wird durch und in Transzendenz verwirklicht. D.h. Menschsein ist gegründet und wird verwirklicht in dessen Überstieg. Die Kategorien dieses Überstiegs werden dabei gleichfalls überstiegen.

Gelingt dieser Weg ins Innere, diese Gottesbegegnung und Selbsterfahrung zumindest potentiell jedem, so kann beim Mystiker nicht mehr wie eingangs von einer besonderen Begabung zur Introspektion gesprochen werden. Der Mystiker ist nicht begabter, sondern er ist weiter, er ist den Weg in die Mitte des Selbst schon vorausgegangen. TERESAS egalitärer Grundansatz könnte dabei freilich *prima facie* Gefahr laufen von einer spiritualitätstheologischen Sichtweise eingenommen zu werden, die mystische Erfahrungen und Gotteserfahrungen inflationär in die Alltäglichkeit transponiert. In diese Richtung geht KARL RAHNER, bei dem sich übernatürliches und alltägliches Existential (eben als Existentiale) zu überlagern scheinen,⁵⁶⁰ aber hier „kommt die Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Mystik ins Fließen“.⁵⁶¹ Mystisches Erleben als personale Begegnung mit dem Nicht-Anderen und Gegenwärtigen muss, so TERESA, tatsächlich nicht selten sein. Aber nicht jede religiöse Erfahrung ist von dieser besonderen Eigenart.⁵⁶²

Hier verläuft die Scheidungslinie zwischen dem, was dem teresianischen Ansatz wesentlich und was ihm kontingent ist. Die emotionale Dimension, Ekstasen, Visionen und Levitationen sind nicht das Eigentliche der Mystik, sondern Begleiterscheinungen. Sie sind Mittel der göttlichen Pädagogik und Ausdruck des gott-menschlichen Liebesgeschehens.⁵⁶³ Es erscheint absolut plausibel, dass die *unio mystica* auch ohne Erfahrungen dieser Intensität und Eigenart erreicht wird. Stellt man dies in Rechnung, tritt die Gefahr eines falschen, gefühlsbetonten und erfahrungsheischenden Mystizismus gar nicht erst auf. Ein zweiter Aspekt, den man von TERESAS Schilderungen subtrahieren kann, ist die klösterliche Lebensform. TERESA ist Ordensfrau und schreibt für Ordensfrauen. Sie selber sieht ihre Schilderungen indes durchaus auch als Weg für Menschen außerhalb des monastischen Lebens.⁵⁶⁴ Die Lektüre ihres Berichts darf daher getrost das spezifisch Klösterliche abziehen, nicht aber ohne zu bedenken, inwiefern es dafür ein Substitut „in der Welt“ braucht. Die Frage nach konkreten Formen von

⁵⁶⁰ Vgl. KLINGER, ELMAR: Das absolute Geheimnis im Alltag entdecken. Zur spirituellen Theologie Karl Rahners, Würzburg 2001. SUDBRACK sieht aber in diesem Existential, das die Mystik darstellt, den Wir-Bezug mystischen Erfahrens, da der Mensch gleichermaßen ein soziales Wesen ist. Mystik könne daher nie rein individualistisch sein. Vgl. SUDBRACK, Wege zur Gottesmystik, S. 19 f.

⁵⁶¹ PENG-KELLER, Einführung in die Theologie der Spiritualität, S. 120.

⁵⁶² Freilich ist der Mystikbegriff sehr offen und die Rede von einer Mystik des Alltags nicht neu. Es ist nicht illegitim ihn zu entgrenzen und um eine Vielzahl religiöser Erfahrungen (und Empfindungen) erweitern. Das ist dann aber inkommensurabel mit der hier skizzierten teresianischen Mystik.

⁵⁶³ So auch BUBER, Ich und Du, S. 77.

⁵⁶⁴ Vgl. 5M 4,5.

Spiritualität ist hier aufgerufen.⁵⁶⁵ Ein dritter Punkt verdient eine Nennung. TERESAS Weg wirkt in der Schilderung linearer als er war. Tatsächlich gab es zwischen den Wohnungen ein hin und her, vor und zurück. Das gilt für alle Menschen. Es gibt aber auch die Möglichkeit, dass Gott den Menschen – und es mögen einem in der Spiritualitätsgeschichte durchaus mögliche Beispiele einfallen – mehrere Wohnungen gewissermaßen überspringen lässt.⁵⁶⁶ Im Gesamt dieser drei Aspekte deutet sich der Pluralismus des Weges an, den TERESA schon zu Beginn der *Wohnungen der inneren Burg* andeutet. Er muss stets mitbedacht und konzediert werden und bewahrt vor einem anthropologischen oder spiritualitätstheologischen Dogmatismus. Aber auch wenn die Burg unzählige Wohnungen hat, es ist eine Burg aus Kristall! Sie hat damit umrissene Grenzen und eine feste Struktur. Die Seele oder das Selbst also ist keine flüchtig oder chaotisch strukturierte Entität, wie es etwa die britischen Empiristen im Personkern vermuten. Ohne dagegen einen Essentialismus zu kolportieren, steht diese Einsicht doch zentral in TERESAS Werk. Der Struktur der Burg gemäß folgt das Leben in ihr einer bestimmten Gesetzmäßigkeit – der Gesetzmäßigkeit der Liebe. Der Mensch ist also wirklich zuinnerst ein *ens amans*. Das aufzuzeigen hat TERESA versucht.

6.2 Die Skizze als Schablone

„Grau, teurer Freund, ist alle Theorie, und grün des Lebens goldner Baum“,⁵⁶⁷ mag man berechtigt anfügen. Aus dem Gesagten wurde schon deutlich, dass die hier vorgelegten Erkenntnisse nach konkreter Umsetzung rufen, erst so entfalten sie den Wert, der in ihnen liegt. Anthropologie arbeitet für gewöhnlich nicht normativ. Das will sie auch hier nicht. Die Einsicht, dass die Selbstverwirklichung und das Glück des Menschen in der Transzendenz seiner Selbst und der Vereinigung mit Gott liegt, kann freilich konsequent zumindest als Aufforderung verstanden werden, diesen Weg in der Folge auch zu gehen. Die Freiheit des Menschen muss indes ganz ernst genommen werden. Will man also die gezeichnete anthropologischen Skizze zur Schablone wenden, muss dies in Freiheit geschehen, allein schon deshalb, weil der wichtigste Hinweis zur Erlangung der Selbstverwirklichung darin besteht, sich in die liebende Dynamik zu Gott hineinzubegeben, die ihren Wirkungsort und ihren Resonanzraum im Innern des Menschen hat. Diese Liebe wächst nicht aus Einsicht und Erkenntnis, sondern aus der Zustimmung zum geliebten Gegenüber. Es bleibt daher für den, der sich im teresiani-

⁵⁶⁵ Die Frage, inwiefern der mystische Weg außerhalb der Kirche und kirchlicher Sakramentalität gangbar ist, kann der Philosoph nicht beantworten. Von TERESA her ist sie aber zu verneinen. Siehe dazu auch SUDBRACK, *Erfahrung einer Liebe*, S. 109.

⁵⁶⁶ Vgl. 4M 1,2.

⁵⁶⁷ GOETHE, JOHANN WOLFGANG: *Faust. Erster Teil. „Urfaust“*, Fragment, Ausgabe letzter Hand, Stuttgart 2005, Studierzimmer II [orth. angepasst].

schen Sinne verwirklichen will, nichts anderes übrig, als sich auf Gott einzulassen und sich aufzumachen. Denn jeder Mensch „bringt einen Raum mit, in den die mystische Erfahrung hineinhalte; und es obliegt ihm, nun hinzuhören und hinzusehen, was es sei“.⁵⁶⁸ Keine intellektuelle Auseinandersetzung kann die mystische Selbsterfahrung ersetzen. Damit wird die unnatürliche Dichotomie zwischen Mystik und Mystikforschung endlich überwunden, denn „[m]ystische Theorie ist nicht etwas, das der mystischen Erfahrung hinzugefügt wird – im Gegenteil, in den meisten Fällen geht sie dem Lebensentwurf des Mystikers voraus und leitet ihn“.⁵⁶⁹

6.3 Theologische und philosophische Anknüpfungspunkte

Den Abschluss dieser Untersuchung soll den Blick von dem bisherigem Gegenstand und der angewandten Methode weiten, die Zusammenschau in einen Ausblick münden. Wo gibt es Anknüpfungspunkte zur teresianischen Mystik und der daraus extrapolierten Anthropologie?

Fruchtbar könnte sich die teresianische Mystik als eine Erfahrungsmystik für die Fundamentaltheologie erweisen. Gegen die Rationalität des Glaubens wird immer wieder der fehlende Erfahrungsbezug ins Feld geführt.⁵⁷⁰ Dieser könnte womöglich anhand der teresianischen Mystik – zumindest exemplarisch – aufgezeigt werden. Auch ließe sich fragen, ob sich fundamentaltheologisch bzw. innerhalb der philosophischen Theologie ein Argument von der Erfahrung her für die Existenz Gottes rekonstruieren ließe. Das Problem wird dabei zum einen die Frage der Universalisierbarkeit bzw. Intersubjektivierbarkeit sein. Sind glaubensinitierende Erfahrungen – sog. Bekehrungserlebnisse – für das Subjekt luzide und existentiell bedeutsam, muss dieser Sinngehalt doch noch für andere erschlossen werden. Ohnehin müssten diese Erfahrungen die hinsichtlich des Wahrheitsanspruchs skizzierte Kriteriologie mindestens erfüllen. Auch gerät eine solche Argumentation rasch in die Zirkularität, setzen doch mystische Erfahrungen teresianischer Art, die einen starken Mystikbegriff erfüllen, die Annahme der Existenz Gottes (und einen gelebten Glauben) voraus. Für die Demonstration der Existenz Gottes scheinen daher eher Erfahrungen nach einem schwachen Mystikbegriff geeignet, bei dem innere Transformation durch ein Beziehungsgeschehen (noch) nicht in der Weise stattfindet.⁵⁷¹ Diese schwache Form der Mystik steht aber in der Gefahr, rasch in die

⁵⁶⁸ SUDBRACK, Wege zur Gottesmystik, S. 9.

⁵⁶⁹ MCGINN, Die Mystik im Abendland, S. 12.

⁵⁷⁰ Vgl. KRASCHL, DOMINIKUS: Indirekte Gotteserfahrung. Ihre Natur und Bedeutung für die theologische Erkenntnislehre (QD 282), Freiburg/Br. 2017, Kap. 1.

⁵⁷¹ Beispielhaft wäre hier womöglich die Erfahrungen ANDRÉ FROSSARDS. Vgl. FROSSARD, ANDRÉ: Gott existiert. Ich bin ihm begegnet, Freiburg/Br. 1982.

Typologie anderer religiöser Erfahrungsarten abzugleiten und dadurch den Mystikbegriff zu verwaschen.

Der theologischen Anthropologie bzw. der Schöpfungslehre könnte die vorliegenden Analyse bzw. die teresianische Mystik hilfreich sein, die *imago Dei*-Lehre zu explizieren. Erstaunlicherweise bestehen offenbar noch immer große Unsicherheiten darin, worin die Gottebenbildlichkeit nun besteht.⁵⁷² Auch sind bibelexegetische und systematische (v.a. philosophische) anthropologische Denkhorizonte nicht so gut miteinander vereinbar, wie es bisweilen den Anschein hat oder glauben gemacht wird.⁵⁷³ Hier könnte eine transzendente und eine epistemologische Fragestellung leitend sein. Denn wenn gilt, dass nur Ähnliches miteinander kommensurabel ist, lässt sich nach den Bedingungen der Möglichkeit fragen, dass eine Gott-Mensch-Vereinigung möglich ist sowie danach, worin die (metaphysisch-)strukturellen Ähnlichkeiten bestehen. Wenn – nach PARMENIDES – Gleiches nur von Gleichem erkannt werden kann,⁵⁷⁴ lässt sich die Frage nach der Erkenntnisfähigkeit des Menschen, der zu einer (mindestens mittelbaren) Gotteserkenntnis fähig ist, auf die Frage nach der Ähnlichkeit mit dem Erkannten für die Anthropologie nutzbar machen. Man wird dabei wohl, schon mit HEGEL, aber auch schon neutestamentlich,⁵⁷⁵ argumentieren, dass der Mensch Geist sei und Gott ebenso. Diese Sicht findet sich auch bei TERESA.⁵⁷⁶

Grundsätzlich muss man sich dessen eingedenk sein, dass der vorliegende Entwurf ein Beitrag zu einer *philosophischen* Anthropologie sein soll. Diese ersetzt die theologische freilich nie, sondern komplementiert sie. Demnach wäre weiter zu fragen, welche anthropologischen Konzepte der Theologie mit den hier vorgelegten Einsichten kompatibel sind.⁵⁷⁷ Andersher-

⁵⁷² Das zeigt etwa die Studie einer gemeinsamen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der VELKD zum Thema Menschenwürde, die in der Frage der Gottebenbildlichkeit eine verblüffende Hilflosigkeit dokumentiert. Vgl. Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (Hg.): Gott und die Würde des Menschen, Paderborn 2017. Vgl. außerdem die Analyse in LIEVENBRÜCK, URSULA: Theologische Anthropologie, in: MARSCHLER, THOMAS/SCHÄRTL, THOMAS (Hg.): Dogmatik heute. Bestandsaufnahmen und Perspektiven, Regensburg 2014, S. 173–230, besonders S. 205–212.

⁵⁷³ Dazu ist – trotz aller Einseitigkeiten – die Diagnose von OTHMAR SCHILLING noch immer aussagekräftig. Vgl. SCHILLING, OTHMAR: Geist und Materie in biblischer Sicht (SBS 25), Stuttgart 1967. Der Konflikt ist nicht unproblematisch, gerade wenn der exegetische Befund die Gottebenbildlichkeit nicht in einer wesenhaften Ähnlichkeit, sondern funktional als Repräsentations- und Herrschaftsauftrag versteht. Denn für die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit mystischen Erlebens und für die Frage nach der Grundstruktur des Menschen bringt das nichts ein. Vgl. FREVEL, CHRISTIAN/WISCHMEYER, ODA: Menschsein. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (NEB Themen 11), Würzburg 2003, S. 50–52.

⁵⁷⁴ Vgl. PARMENIDES, DK 28 B 2.

⁵⁷⁵ Vgl. Joh 4,24.

⁵⁷⁶ Vgl. 7M 2,7; 7M 4,10.

⁵⁷⁷ Allerdings klafft hier von theologischer Seite eine große Leerstelle. „Tatsächlich ist die Geschichte dieses jungen Traktats bis in die Gegenwart von Suchbewegungen und Profildiskussionen geprägt – die Pluralität reicht bis dahin, dass inzwischen Stimmen zu vernehmen sind, denen zufolge eine in sich geschlossene Ausgestaltung Theologischer Anthropologie nicht einmal als wünschenswert erachtet werden kann.“ LIEVENBRÜCK, Theologische Anthropologie, S. 173. Vielversprechend ist hier womöglich die Anthropologie WOLFHART PANNENBERGS.

um kann auch die Frage aufschlussreich sein, ob und warum das hier gewonnene Verständnis teresianischer Mystik mit anderen Anthropologien inkommensurabel ist. Auf Seiten der Philosophie wird es etwa zwischen dem hier skizzierten Bild des Menschen und physikalistischen Theorien oder auch mit dem Menschenbild des britischen Empirismus, der ja bis heute im angelsächsischen Raum wirkmächtig ist, unüberbrückbare Verwerfungslinien geben. Gleiches gilt für atheistische Ansätze. Neben diesen material bedingten Inkommensurabilitäten ist auch mit formalen zu rechnen, z.B. bei analytischen Entwürfen, die auf logisch-sprachphilosophische Methoden angewiesen sind. Sie werden bald an ihre Grenzen geraten, wenn sie die Erfahrungen TERESAS analysieren müssen. Dadurch sind sie für die in Rede stehende Thematik nur bedingt diskursfähig oder müssen zumindest eine gewaltige Übersetzungsarbeit leisten. Szientistische und streng rationalistische Methodologie wird ebenfalls kaum Anknüpfungspunkte finden.

Zurück aber zur Theologie. Die hier vorgestellte anthropologische Skizze bedarf der Füllung, das Bild muss wieder Farben erhalten. Aufgabe der Theologie der Spiritualität wäre es, konkrete Ausformungen und Lebensformen, die diesen Weg füllen können, zu suchen und aufzuzeigen. Als Maßgabe ist ihr dabei jedoch mitgegeben – es sei erneut gesagt –, dass die Wohnungen unzählige sind. Sie kann somit die teresianische Mystik nicht als ein Phänomen bspw. monastischen Lebens karmelitischer Prägung festschreiben, „denn Gott führt die Seelen auf vielen Wegen“.⁵⁷⁸ Auch bedarf es einer theologischen Weiterentwicklung der Kriteriologie zur „Unterscheidung der Geister“, um mystische bzw. geistliche Erfahrungen zuverlässig als solche zu identifizieren und eines Einsatzes der Spiritualitätstheologie als „theologische Hermeneutik des geistlichen Lebens“⁵⁷⁹ überhaupt. Dazu ist der Rückgriff auf Psychologie und Gruppendynamik nicht nur hilfreich, sondern unerlässlich, um natürliche von übernatürlichen Phänomenen zu scheiden. Das fällt ebenfalls in den so bedeutsamen Prozess der Selbsterkenntnis. Dabei kann die Moraltheologie nicht nur hilfreich sein, um etwa in einer *Existentialethik*, die die Unterscheidung der Geister zur Mitte hat und dem teresianischen Pluralismus Rechnung tragen kann, jene Faktoren als gut zu fassen, die der Selbst-Verwirklichung dienen,⁵⁸⁰ sondern es obliegt ihr von jeher, die theologische Anthropologie (weiter-)zu entwi-

Vgl. PANNENBERG, WOLFHART: Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 2011; Vgl. dazu PENG-KELLER, Einführung in die Theologie der Spiritualität, S. 144–147. Hilfreich erscheint auch der personalistisch-handlungstheoretische Zugang des KAROL WOJTYŁA. Vgl. exemplarisch WOJTYŁA, KAROL: Wer ist der Mensch? Skizzen zur Anthropologie, München 2011.

⁵⁷⁸ 6M 7,12.

⁵⁷⁹ PENG-KELLER, Einführung in die Theologie der Spiritualität, S. 148.

⁵⁸⁰ Vgl. FRALING, BERNHARD: Existentialethik – spirituelle Mitte der Moraltheologie, in: Geist und Leben (70, 1997), S. 12–27, besonders S. 16 f.

ckeln, v.a. indem sie, nach einem Wort MEISTER ECKHARTS, nicht nur sagt, was die Menschen tun sollen, sondern was sie sein sollen.⁵⁸¹ Pastoraltheologisch schließlich müssen die jeweiligen spiritualitätstheologischen Ansätze in konkrete Formen und Angebote umgemünzt werden. Überdies muss die Seelsorge in der Lage sein, mystisch-geistliche Wege zu begleiten, aber auch aufzuzeigen, also zu lehren, und sie schließlich in das Gesamt kirchlichen Lebens einzubetten. Zuletzt bleibt diese Vermittlung auch eine Aufgabe für die religiöse Pädagogik und Didaktik, für die sich unter dem Stichwort Mystagogie bereits Anknüpfungspunkte finden lassen.⁵⁸²

Die Fülle der sich ergebenden Schnittstellen, die hier ja nur angerissen wurden und die sich noch weit in den psychologischen, historischen und philologischen Bereich hinein erweitern lassen, zeigt einmal mehr, dass Mystik eben kein Randphänomen ist, weder religiösen Lebens, noch menschlichen Daseins, vorausgesetzt man verwechselt Mystik nicht mit möglichen (ekstatischen, visionären etc.) Begleiterscheinungen. Die Mystik bildet letztlich eine Variation eines zutiefst menschlichen Grundmotivs – der Liebe.

⁵⁸¹ Vgl. PIEPER, JOSEF: Über das christliche Menschenbild, München ⁵1952, S. 7 f.

⁵⁸² Die theologische Leerstelle in der Anthropologie wird hier abermals relevant, denn Pädagogik setzt notwendig ein Menschenbild voraus, ganz zu schweigen davon, dass sie auch eines zu vermitteln hat. Verdienstlich ist daher der Versuch BERNHARD GRÜMMES, sich umfassend über die anthropologischen Grundlagen der Religionspädagogik Rechenschaft zu geben. Vgl. GRÜMME, BERNHARD: Menschen bilden? Eine religionspädagogische Anthropologie, Freiburg/Br. 2012.

7 GESCHICHTE EINER LIEBE

Die vielleicht schönste Liebesgeschichte der Weltliteratur – die Novelle *Weißer Nächte* von FJODOR M. DOSTOJEWSKI – endet mit einem Seufzer des Protagonisten. Zeitlebens hatte er seine Heimatstadt durchstreift, aber keinen Menschen gefunden, dem er sein Herz schenken konnte; und als er einen solchen Menschen fand, blieben ihm mit seiner Angebeteten nur ein paar winterliche Nächte auf einer Parkbank. Darüber ruft er in unvergleichlich rührender Tragik aus: „O mein Gott! Eine ganze Stunde der Seligkeit! Ist das etwa wenig, selbst für ein ganzes Menschenleben?“⁵⁸³

Man kann sich hier an ein zentrales Motiv des von TERESA so geschätzten und vielbetrachteten *Hohelieds* zumindest fern erinnert fühlen:

„Des Nachts auf meinem Lager suchte ich ihn, den meine Seele liebt. Ich suchte ihn und fand ihn nicht. Aufstehen will ich, die Stadt durchstreifen, die Gassen und Plätze, ihn suchen, den meine Seele liebt. Ich suchte ihn und fand ihn nicht. Mich fanden die Wächter bei ihrer Runde durch die Stadt. Habt ihr ihn gesehen, den meine Seele liebt? Kaum war ich an ihnen vorüber, fand ich ihn, den meine Seele liebt. Ich packte ihn, ließ ihn nicht mehr los, bis ich ihn ins Haus meiner Mutter brachte.“⁵⁸⁴

TERESA VON ÁVILA durchheulte ihre innere Stadt, ihre innere Burg, und fand ihn, der ihre Seele liebt – Gott – in ihrem eigenen Innern. Auch sie ließ ihn nicht mehr los, sodass – anders als bei DOSTOJEWSKI – das Glück, das Liebesglück, blieb. TERESA schreibt also eine andere Liebesgeschichte als der russische Literat. Es ist die Geschichte *ihrer* Liebe, die sie uns – selbstverständlich ist das nicht! – in all ihrer Innerlichkeit und Intimität hinterlässt, und die uns selbst Wegweisung sein kann und sein soll. Wie das zu denken ist und was das für den Menschen bedeutet, hat diese Untersuchung versucht zu erhellen. Dabei ist sie immer wieder an die Grenzen des Begriffs und des Verstandes geraten, nur ahnend, was jenseits dieser Grenzen liegt. Der Mensch bleibt sich also Geheimnis. Am Ende behält NIETZSCHE Recht, denn es ist das Dichterwort des *Hohelieds*, das jene Verbindung zwischen Gott und Mensch im unüberbietbaren Klang des Hebräischen nicht minder trefflich ins Wort zu bringen vermag als die hier vorgelegten Analysen:

אֲנִי לְדֹדִי וְדֹדִי לִי

– Mein Geliebter ist mein und ich bin sein⁵⁸⁵

⁵⁸³ DOSTOJEWSKI, FJODOR M.: *Weißer Nächte*, Berlin ⁴2014, S. 110.

⁵⁸⁴ Hld 3,1–4.

⁵⁸⁵ Hld 6,3 in einer freien eigenen Übersetzung.

LITERATUR

ALBERT, KARL: Die ontologische Erfahrung, Kastellaun 1974.

-: Einführung in die philosophische Mystik, Darmstadt 1996.

ARISTOTELES: Nikomachische Ethik (Philosophische Schriften in sechs Bänden, Bd. 3, bearb. v. GÜNTHER BIEN, übers. v. EUGEN ROLFES), Hamburg 1995.

-: Politik (Philosophische Schriften in sechs Bänden, Bd. 4, übers. v. EUGEN ROLFES), Hamburg 1995.

AUGUSTINUS: Confessiones. Liber X et XI (Lateinisch/Deutsch, übers., hg. u. kommentiert von KURT FLASCH), Stuttgart 2008.

-: Sermo 117, in: MIGNE, JACQUES-PAUL: Sancti Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Opera Omnia (PL 38), Turnhout 1841, Sp. 661–673.

BACK, ANDREAS: Das mystische Erlebnis der Gottesnähe bei der heiligen Theresia von Jesus. Eine religionspsychologische und religionsphilosophische Untersuchung, Würzburg 1930.

VON BALTHASAR, HANS URS: Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Band III,1. Im Raum der Metaphysik. Teil 1. Altertum, Einsiedeln 1965.

BEIERWALTES, WERNER: Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt/M. 1985.

BERGER, KLAUS/NORD, CHRISTIANE (Hg. u. Übers.): Das Neue Testament und frühchristliche Schriften, Frankfurt/M. u. Leipzig 2005.

BERNHART, JOSEPH: Die philosophische Mystik des Mittelalters. Von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance, München 1922.

BEUTEL, ROLF GEORG/POHL, HANS: Insecta, in: WESTHEIDE, WILFRIED/RIEGER, GUNDE (Hg.): Spezielle Zoologie. Teil 1: Einzeller und Wirbellose Tiere, Berlin u. Heidelberg ³2013, S. 634–713.

Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (Hg.): Gott und die Würde des Menschen, Paderborn 2017.

BÖHME, GERNOT: Platons theoretische Philosophie, Stuttgart u. Weimar 2000.

VON BROCKHUSEN, GERDA: Art. Seelenburg (und -stadt), in: DINZELBACHER, PETER (Hg.): Wörterbuch der Mystik, Stuttgart ²1998, S. 454.

BUBER, MARTIN: Das Problem des Menschen, Gütersloh ⁷2007.

-: Ich und Du, Stuttgart 2016.

CASPER, BERNHARD: Das Dialogische Denken. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber, Freiburg/Br. u. München ²2002.

CICERO: De natura deorum (Lateinisch/Deutsch, übers. u. hg. v. URSULA BLANK-SANGMEISTER), Stuttgart 2006.

DELGADO, MARIANO: Mystik in harten Zeiten. Zum historischen Kontext der Mystik von Teresa de Avila und Juan de la Cruz, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte (111. Bd., Vierte Folge XLIX, 2000), S. 56–69.

Deutsche Bischofskonferenz u.a. (Hg.): Die Bibel. Einheitsübersetzung [rev. Ausgabe], Stuttgart 2016.

DOBHAN, ULRICH: Gott – Mensch – Welt in der Sicht Teresas von Avila, Frankfurt/M. 1978.

DOBHAN, ULRICH: Ist Mystik objektiv? Überlegungen zur mystischen Erfahrung Teresas von Ávila, in: LANGNER, DIETLIND/SORACE, MARCO A./ZIMMERLING, PETER (Hg.): Gottesfreundschaft. Christliche Mystik im Zeitgespräch, Fribourg u. Stuttgart 2008, S. 187–203.

DOSTOJEWSKI, FJODOR M.: Weiße Nächte, Berlin ⁴2014.

EHLEN, PETER/HAEFFNER, GERD/RICKEN, FRIEDO: Philosophie des 20. Jahrhunderts (Grundkurs Philosophie, Bd. 10), Stuttgart 2010.

ERLER, MICHAEL: Platon, München 2006.

ERNST, STEPHAN: Grundfragen theologischer Ethik. Eine Einführung, München 2009.

FICHTE, JOHANN GOTTLIEB: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. Als Handschrift f. seine Zuhörer 1794, Hamburg 1979.

FRALING, BERNHARD: Existenzethik – spirituelle Mitte der Moralthologie, in: Geist und Leben 70 (1997), S. 12–27.

-: Art. Seele, in: DINZELBACHER, PETER (Hg.): Wörterbuch der Mystik, Stuttgart ²1998, S. 452–454.

FREVEL, CHRISTIAN/WISCHMEYER, ODA: Menschsein. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (NEB Themen 11), Würzburg 2003.

FROSSARD, ANDRÉ: Gott existiert. Ich bin ihm begegnet, Freiburg/Br. ⁸1982.

GERL-FALKOVITZ, HANNA-BARBARA: Platons Höhlengleichnis. Ein Horizont für abendländische Mystik?, in: BUCHMÜLLER, WOLFGANG (Hg.): Christliche Mystik im Spannungsfeld der antiken und mittelalterlichen Philosophie. Internationale Fachtagung an der Phil.-Theol. Hochschule Benedikt XVI. Heiligenkreuz am 22. und 23. März 2013, Heiligenkreuz 2015, S. 50–66.

GOETHE, JOHANN WOLFGANG: Faust. Erster Teil. „Urfaust“, Fragment, Ausgabe letzter Hand, Stuttgart 2005.

GRÜMME, BERNHARD: Menschen bilden? Eine religionspädagogische Anthropologie, Freiburg/Br. 2012.

GRUNDMANN, THOMAS: Analytische Einführung in die Erkenntnistheorie, Berlin 2008.

GUARDINI, ROMANO: Ethik. Vorlesungen an der Universität München (hg. v. HANS MERCKER), Bd. 1, Mainz u. Paderborn 1993.

-: Freiheit. Gnade. Schicksal, München 1949.

HAAS, ALOIS M.: Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik, Frankfurt/M. 2007.

HEIDEGGER, MARTIN: Gelassenheit, Pfullingen ⁶1979.

-: Sein und Zeit, Halle/S. ⁴1935.

HÖLDERLIN, FRIEDRICH: Hyperion (Gesammelte Werke, hg. v. HANS JÜRGEN BALMES), Frankfurt/M. 2008.

JACOBI, JOLANDE: Die Psychologie von C.G. Jung (mit einem Geleitwort von C.G. JUNG), Frankfurt/Main ¹⁸2001.

JAMES, WILLIAM: Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur (übers. v. EILERT HERMS u. CHRISTIAN STAHLHUT), Berlin 2014.

- JOHANNES VOM KREUZ: Aufstieg auf den Berg Karmel (Gesammelte Werke, Bd. 4, hg. u. übers. v. DOBHAN, ULRICH/HENSE, ELISABETH/PEETERS, ELISABETH), Freiburg/Br. ³1999.
- : Das Lied der Liebe [Geistlicher Gesang, *Cántico espiritual*, 2. Fassung] (Sämtliche Werke, Bd. 3, übers. v. IRENE BEHN), Freiburg/Br. ⁴1992.
- JUNG, CARL GUSTAV: Aion. Beiträge zur Symbolik des Selbst (Gesammelte Werke, Bd. 9/II), Ostfildern ³2011.
- KANT, IMMANUEL: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Werke in sechs Bänden, Bd. 4, hg. v. WILHELM WEISCHEDEL), Wiesbaden ⁶2005.
- : Logik (Werke in sechs Bänden, Bd. 3, hg. v. WILHELM WEISCHEDEL), Wiesbaden ⁶2005.
- KERSTING, WOLFGANG: Platons ‚Staat‘, Darmstadt ²2006.
- KITTEL, RUDOLF u.a. (Hg.) Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS), Stuttgart ⁵1997.
- KIERKEGAARD, SÖREN: Der Begriff Angst. Vorworte (Gesammelte Werke, 11. u. 12. Abt.) München ³1991.
- KLINGER, ELMAR: Das absolute Geheimnis im Alltag entdecken. Zur spirituellen Theologie Karl Rahners, Würzburg 2001.
- KÖNIG, G.: Art. Theorie, I., in: RITTER, JOACHIM/GRÜNDER, KARLFRIED (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 10, Darmstadt 1998, Sp. 1128–1146.
- KRASCHL, DOMINIKUS: Indirekte Gotteserfahrung. Ihre Natur und Bedeutung für die theologische Erkenntnislehre (QD 282), Freiburg/Br. 2017.
- VON KUES, NIKOLAUS: Vom Nichtanderen (De li non aliud, übers. v. PAUL WILPERT), Hamburg ²1976.
- KUHL, JULIUS: Spirituelle Intelligenz. Glaube zwischen Ich und Selbst, Freiburg/Br. ²2015.
- KUIPER, PIET C.: Seelenfinsternis. Die Depression eines Psychiaters, Frankfurt/M. ¹²2013.
- LANGER, OTTO: Christliche Mystik im Mittelalter, Mystik und Rationalisierung – Stationen eines Konflikts, Darmstadt 2004.
- LEPPIN, VOLKER: Die christliche Mystik, München 2007.
- LESKY, ALBIN: Vom Eros der Hellenen, Göttingen 1976.
- LIEVENBRÜCK, URSULA: Theologische Anthropologie, in: MARSCHLER, THOMAS/SCHÄRTL, THOMAS (Hg.): Dogmatik heute. Bestandsaufnahmen und Perspektiven, Regensburg 2014, S. 173–230.
- LOCKE, JOHN: An Essay concerning Human Understanding, Oxford 2008.
- LORENZ, ERIKA: Die Praxis des mystischen Weges, in: Dies.: Teresa von Avila. Licht und Schatten, Freiburg/Br. 1982, S. 21–56.
- LOWE, EDWARD JONATHAN: Subjects of Experience, Cambridge 1996.
- DE LUBAC, HENRI: Zwanzig Jahre danach. Ein Gespräch über Buchstabe und Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils, München u.a. 1985.
- MANSFELD, JAAP/PRIMAVESI, OLIVER (Hg.): Die Vorsokratiker, Stuttgart 2012.
- MARKSCHIES, CHRISTOPH: Die Gnosis, München ³2010.
- MARTI, LORENZ: Wie schnürt ein Mystiker seine Schuhe zu? Die großen Fragen und der tägliche Kleinkram, Freiburg/Br. ⁹2014.

- MCGINN, BERNARD: Die Mystik im Abendland. Band 1: Ursprünge, Freiburg/Br. 2010.
- MOLIÉRE: Le Misanthrope (Werke, übers. v. ARTHUR LUTHER, RUDOLF ALEXANDER SCHRÖDER, LUDWIG WOLDE), Darmstadt 1959.
- MÖLLER, JOSEPH: Mensch sein: ein Prozeß. Entwurf einer Anthropologie, Düsseldorf 1979.
- : Metaphysik. Denkvollzug der Freiheit (Spektrum Philosophie, Bd. VI), Würzburg ²2005.
- : Zum Thema Menschsein. Aspekte einer philosophischen Anthropologie, Mainz 1967.
- MÜLLER, KLAUS: Glauben – Fragen – Denken. Band II. Weisen der Weltbeziehung, Münster 2008.
- MUMMENDEY, HANS DIETER: Selbstkonzept, in: FREY, DIETER/GREIF, SIEGFRIED (Hg.): Sozialpsychologie. Ein Handbuch in Schlüsselbegriffen, München 1983, S. 281–285.
- MÜNZEBOCK, ELISABETH: „Die Beschauung ist Sache des Herzens“. Stufen der Annäherung an Gott bei Teresa von Avila, in: BÖHME, WOLFGANG/SUDBRACK, JOSEF (Hg.): Der Christ von morgen – ein Mystiker?, Würzburg u. Stuttgart 1989, S. 69–98.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH: Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen (Werke in sechs Bänden, Bd. 5, hg. v. KARL SCHLECHTA), München u. Wien 1980.
- OSTER, STEFAN: Allgemeine Sakramentenlehre, in: MARSCHLER, THOMAS/SCHÄRTL, THOMAS (Hg.): Dogmatik heute. Bestandsaufnahmen und Perspektiven, Regensburg 2014, S. 467–508.
- PANNENBERG, WOLFHART: Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 2011.
- : Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie, Göttingen ⁷1985.
- PECHRIGGL, ALICE: Eros, Wien 2009.
- PENG-KELLER, SIMON: Einführung in die Theologie der Spiritualität, Darmstadt 2010.
- PIEPER, JOSEF: „Göttlicher Wahnsinn“. Eine Platon-Interpretation, Ostfildern 1989.
- : Philosophie – Kontemplation – Weisheit, Freiburg/Br. 1991.
- : Über das christliche Menschenbild, München ⁵1952.
- PLATON: Alkibiades I (Werke in acht Bänden, Bd. 6, bearb. v. HEINZ HOFMANN, übers. v. FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, hg. v. GUNTHER EIGLER), Darmstadt ⁶2011.
- : Phaidros (Werke in acht Bänden, Bd. 5, bearb. v. DIETRICH KURZ, übers. v. FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, hg. v. GUNTHER EIGLER), Darmstadt ⁶2011.
- : Politeia (Werke in acht Bänden, Bd. 4, bearb. v. DIETRICH KURZ, übers. v. FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, hg. v. GUNTHER EIGLER), Darmstadt ⁶2011.
- : Symposion (Werke in acht Bänden, Bd. 3, bearb. v. DIETRICH KURZ, übers. v. FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, hg. v. GUNTHER EIGLER), Darmstadt ⁶2011.
- : Theaitetos, (Werke in acht Bänden, Bd. 6, bearb. v. PETER STAUDACHER, übers. v. FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, hg. v. GUNTHER EIGLER), Darmstadt ⁶2011.
- : Timaios (Werke in acht Bänden, Bd. 7, bearb. v. KLAUS WIDDRA, übers. v. HIERONYMUS MÜLLER, hg. v. GUNTHER EIGLER), Darmstadt ⁶2011.
- PRINZ, ALOIS: Teresa von Ávila. Die Biographie, Berlin 2015.
- RENAULT, EMMANUEL: Die Heilige Teresa von Avila und die mystische Erfahrung, Trier 2012.

RITTER, JOACHIM: Art. Glück, Glückseligkeit. I, in: RITTER, JOACHIM/GRÜNDER, KARLFRIED (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3, Darmstadt 1974, Sp. 679–691.

ROSENKRANZ, KARL: Hegel als deutscher Nationalphilosoph (Nachdruck der Ausg. Leipzig 1870), Darmstadt 1965.

SCHAEFFLER, RICHARD: Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung, Freiburg/Br. u. München 1995.

SCHÄRTL, THOMAS: Glaubensüberzeugung. Philosophische Bemerkungen zu einer Erkenntnistheorie des christlichen Glaubens, Münster 2007.

–: Wahrheit und Gewissheit. Zur Eigenart des religiösen Glaubens, Kevelaer 2004.

SCHERING, ERNST: Mystik und Tat. Therese von Jesu, Johannes vom Kreuz und die Selbstbehauptung der Mystik, München u. Basel 1959.

SCHELER, MAX: Anthropologie als metaphysische Fundamentaldisziplin (Schriften zur Anthropologie, hg. v. MARTIN ARNDT), Stuttgart 1994.

SCHILLING, OTHMAR: Geist und Materie in biblischer Sicht (SBS 25), Stuttgart 1967.

SCHNEIDER, MICHAEL: Mystik. Zwischen Denken und Erfahrung, Köln 1997.

SCHUMACHER, JOSEPH: Die Mystik im Christentum und in den nichtchristlichen Religionen, Aachen 2016.

SCHUR, BRIGITTE THEOPHILA: „Von hier nach dort“. Der Philosophiebegriff bei Platon, Göttingen 2013.

SCHWARTZ, MARIA: Der philosophische *bios* bei Platon. Zur Einheit von philosophischem und gutem Leben, Freiburg/Br. u. München 2013.

L. ANNAEUS SENECA: Ad Lucilium epistulae morales LCC – CXXIV, [CXXV] (Philosophische Schriften, Bd. 4, Lateinisch/Deutsch, hg. u. übers. v. MANFRED ROSENBAACH), Darmstadt 2011.

SILLER, ROLF: Zur Ermöglichung von Freiheit bei Meister Eckhart, Augsburg 1972.

SNELL, BRUNO: Leben und Meinungen der Sieben Weisen, München 1952.

SONDERMANN, MARIA ANTONIA: Teresa von Avila begegnen, Augsburg 2007.

SUDBRACK, JOSEF: Erfahrung einer Liebe. Teresa von Ávilas Mystik als Begegnung mit Gott, Freiburg/Br. 1979.

–: Wege zur Gottesmystik, Einsiedeln 1980.

STEGGINK, OTGER: Erfahrung und Realismus bei Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz, Düsseldorf 1976.

STEIN, MURRAY: C.G. Jungs Landkarte der Seele, Ostfildern 2015.

STRUBEL, ROBERT: Das Ich, das Selbst und – Gott. Wie sieht die Psychologie die Seele?, in: Zeitwende 58 (1987), S. 193–209.

TAMBOUR, HANS JOACHIM: „Beten ist wie sprechen mit einem Freund“. „Die innere Burg“ von Teresa von Ávila als spirituelles Handbuch für heute, in: Ders./POPP, FRIEDERIKE IMMANUELA (Hg.): Geschichten verändern Gesichte. Perspektiven der Unerschöpflichkeit des Biblischen Wortes (FS FRIEDRICH ERICH DOBBERAHN), Wambach 2010, S. 349–371.

TERESA DE JESÚS: Las Moradas Del Castillo Interior (hg. v. DÁMASO CHICHARRO), Madrid 2015.

TERESA VON ÁVILA: Das Buch meines Lebens (Gesammelte Werke, Bd. 1, hg. u. übers. v. DOBHAN, ULRICH/PEETERS, ELISABETH), Freiburg/Br. ⁷2013.

-: Gedanken zum Hohenlied, Gedichte und kleinere Schriften (Gesammelte Werke, Bd. 3, hg. u. übers. v. DOBHAN, ULRICH/PEETERS, ELISABETH), Freiburg/Br. ²2011.

-: Wohnungen der Inneren Burg (Gesammelte Werke, Bd. 4, hg. u. übers. v. DOBHAN, ULRICH/PEETERS, ELISABETH), Freiburg/Br. ⁵2016.

THOMAS VON AQUIN: Summa Theologiae. Pars I et Iae IIae (ed. Leonina, hg. v. PETRUS CARAMELLO), Turin 1963.

-: Summa Theologiae. Pars IIa IIae (ed. Leonina, hg. v. PETRUS CARAMELLO), Turin 1963.

WEISCHEDEL, WILHELM: Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus, Darmstadt ⁵2013.

WELCH, JOHN: Spiritual Pilgrims. Carl Jung and Teresa of Avila, New York u. Mahwah, 1982.

WENDEL, SASKIA: Christliche Mystik. Eine Einführung, Kevelaer ²2011.

WINTER, ROSEMARIE: Wo hast Du Dich verborgen, Geliebter? Klassische spanische Mystik und ihr philosophisches und arabisch/persisches Gedankengut, Marburg 2015.

WOJTYŁA, KAROL: Wer ist der Mensch? Skizzen zur Anthropologie, München 2011.