

Thomas Möllenbeck / Ludger Schulte (Hg.)

Transformation

VON DER DYNAMIK
CHRISTLICHER SPIRITUALITÄT



Möllenbeck/Schulte (Hg.)
Transformation

Thomas Möllenbeck/Ludger Schulte (Hg.)

Transformation

Von der Dynamik christlicher Spiritualität

 **Aschendorff**
Verlag

Münster
2023

© 2023 Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster

www.aschendorff-buchverlag.de

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54 Abs. 2 UrhG werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Printed in Germany 2023

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier ☹

ISBN 978-3-402-25025-9

ISBN (E-Book-PDF) 978-3-402-25026-6

INHALTSVERZEICHNIS

- 9 Vorwort
Thomas Möllenbeck und Ludger Schulte OFMCap
- 8 Transformation und Nachfolge Jesu
Biblische und glaubensgeschichtliche Erkundungen
Christoph Benke
- Transformation ...
- 27 Verwandlung in das Bild Christi (2 Kor 3,18)
Transformationsprozesse in der Bibel
Gerhard Hotze
- 47 Sinnesänderung
Gedanken zur Transformation mit Justin dem Märtyrer
Christian Uhrig
- 63 Franciscus stigmatizatus
Bürger – Bruder – Lichtgestalt
Niklaus Kuster OFMCap
- 83 „Gehorsam“ als Transformationsmedium
Bedenkliches zum scheinbaren Verschiedensein des Religiösen
bei Meister Eckhart
Thomas Eggenesperger OP
- 99 „Geliebte dem Geliebten gleichgestaltet“
Die Verwandlung des Menschen nach der mystischen Erfahrung von
Teresa von Ávila und Johannes vom Kreuz
Mariano Delgado

... Von der Dynamik christlicher Spiritualität

- 125 Krise und Transformation als spirituelle
und politische Herausforderung
Martin Kirschner
- 148 Der neue Mensch – Eucharistie als Transformationsweg
Ludger Schulte OFMCap
- 163 Wachstum und Reifung im geistlichen Leben: Von der Magie zur Mystik
Stefan Jürgens
- 176 Spirituelle Transformationen aus religionspsychologischer Sicht
Michael Utsch
- 192 Sittliche Coolness – Zur transformativen Kraft der Tugend
Rudolf B. Hein Opraem
- 209 Du musst dein Leben ändern?
Über innere Saboteure, ungeistlichen Transformationsdruck und
die zu achtende Spannung von Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit
Michael Höffner
- 230 Von der transformationalen Kraft der Spiritualität
Transformation als Bindeglied zwischen (christlicher) Spiritualität
und Leadership
Thomas Dienberg OFMCap
- 245 Konversion als Transformationsprozess
Thomas Möllenbeck
- 274 Personenregister
- 276 Autorenhinweise

VORWORT

Transformation. Ein gegenwärtig großes Beschwörungswort mit magischer Aufladung. Unvorhersehbare Entwicklungen und radikale, existenzielle Veränderungen in Politik, Gesellschaft, Ökologie, in der religiösen Verankerung, der Märkte und der Technologie sind keine Ausnahmeerscheinungen mehr, sondern das „neue Normale“. Vom „radikalen Wandel“ ist die Rede, vom „sich neu Erfinden“. Wohin dabei die Reise gehen soll, ist längst nicht klar. Transformation lässt sich nicht einfach zu einem Projekt machen. Es ist ein Geschehen zwischen vielen, auch dem Unverfügbaren.

Muss nicht viel grundsätzlicher gefragt werden: Ist das Leben nicht ein ständiges Sich-Wandeln? Heißt Reifen nicht, sich oft gewandelt haben? Wie alt und neu hören sich da die Worte an: Schöpfungsmorgen, Apokalypse, neue Schöpfung, eine neue Erde und ein neuer Himmel, das Alte ist nicht mehr, umkehren, umdenken, neugeboren werden, Auferstehung!

Hinter den bedrängenden Tagesaktualitäten liegen noch ganz andere existentielle Dynamiken verborgen. Vielleicht verstören sie uns sogar, weil Kosmetik nicht reicht. Sie rühren an das Erleben von Endlichkeit, Versagen, Ohnmacht, Befreiung, schöpferischen Durchbruch, Einbruch Gottes. Der christliche Glaube ist eine Wandlungsreligion. Er ist Leben in und am Übergang. Die hier vorgelegten Einblicke in die spirituelle Grunddynamik christlicher Transformation können vertiefen und weiten für heute und weit darüberhinaus.

In den versammelten Beiträgen stellen sich die Dozierenden der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Trägerschaft der Deutschen Kapuziner in Münster der Herausforderung durch die Transformationsprozesse unserer Gesellschaft und des Einzelnen in ihr, indem sie die Dynamik christlicher Spiritualität als reales Geschehen zwischen Gott und Mensch zu verstehen suchen.

Ihnen und allen Gastreferenten für ihre Vorträge am Studientag zum Patronatsfest am 8. Dezember 2022 einen ganz herzlichen Dank!

Wie der Himmel sich zeigt, erscheint die Erde. Ist das nur eine Frage der subjektiven Wahrnehmung, wie in Monets Seerosenbildern, oder Realität?

Münster/Wien Oktober 2023

Ludger Schulte und Thomas Möllenbeck

MARIANO DELGADO

„GELIEBTE DEM GELIEBTEN GLEICHGESTALTET“

Die Verwandlung des Menschen nach der mystischen Erfahrung von
Teresa von Ávila und Johannes vom Kreuz

In seinem wichtigsten Text aus dem Geist der Mystik betont das Zweite Vatikanische Konzil, dass der Sohn Gottes sich „in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen“ vereinigt hat; da der christliche Mensch, heißt es weiter, durch die Taufe dem Bild des Sohnes „gleichförmig“ geworden ist, empfängt er „die Erstlingsgaben des Geistes“ (Röm 8,23), durch die er fähig wird, das neue Gesetz der Liebe zu erfüllen“. Die Wirkung der Menschwerdung gelte aber nicht nur für die Christen, sondern für alle Menschen: „Da nämlich Christus für alle gestorben ist und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche, müssen wir festhalten, dass der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein“ (*Gaudium et spes* 22). Dieser zentrale Text des Konzils aus der Pastoralconstitution enthält eigentlich alles, was ich zum Thema dieses Beitrags sagen könnte.

Johannes vom Kreuz (1542-1591)¹ sagt uns sehr deutlich, worin die Berufung des Menschen (aller Menschen) besteht: „Was Gott beansprucht, ist, uns zu Göttern durch Teilhabe zu machen, wie er es von Natur aus ist, so wie das Feuer alle Dinge in Feuer verwandelt“ (D 106; vgl. u.a. auch CB 39,6 und 2 N 20,5). In poetischer Sprache sagt der „doctor mysticus“ damit nichts anderes als Thomas von Aquin, wenn dieser von der *deificatio* als Zukunft des Menschen spricht;² oder der Autor des Zweiten Petrusbriefes, wenn er betont, dass wir durch die Verdienste Christi „an der göttlichen Natur“ Anteil erhalten können (2 Petr 1,4). Als Johannes vom Kreuz in seinem Werk *Geistlicher Gesang* diese

Bibelstelle kommentiert, hält er fest, dass dieser Transformationsprozess „erst im anderen Leben vollkommen in Erfüllung gehen“ wird; doch man erhalte in diesem Leben „einen köstlichen Vorgeschmack davon“.³

Der mystische Weg ist ein Weg zu dieser Transformation oder *deificatio*; und die grossen Mystiker und Mystikerinnen spürten, dass alle Menschen dazu berufen sind, auch wenn sie es nicht immer mit einer klaren Theologie wie das Konzil auszudrücken vermochten. In der Spiritualitäts- und Kirchengeschichte ist aber auch eine Einengung zu beobachten. Etwa indem dieser Weg spätestens seit der Gregorianischen Reform des 11. Jahrhunderts besonders mit dem Ordensstand identifiziert wird, der dann „Stand der Vollkommenheit genannt wird“.⁴ Daher ist es heute wichtig, mit dem Konzil die allgemeine Berufung zur Heiligkeit zu betonen: „Alle Christgläubigen sind also zum Streben nach Heiligkeit und ihrem Stand entsprechender Vollkommenheit eingeladen und verpflichtet“ (*Lumen gentium* 42).

In der franziskanischen Tradition, diesem grossen Schatz der Kirchen- und Menschheitsgeschichte, gibt es viele Gestalten, die den Weg der *deificatio* mystagogisch ausgelegt haben, damit andere Menschen daraus lernen können. Ich denke etwa an den Kirchenlehrer Bonaventura, aber auch an Kapuziner wie Bernardin d’Asti, Francesco Ripanti da Jesi, Jean de Fano oder Mattia Bellintani da Salò. Wenn ich mich hier dennoch auf die Kirchenlehrer Teresa von Ávila (1515-1582)⁵ und Johannes vom Kreuz, die einzigen von Papst Johannes Paul II. im Apostolischen Schreiben *Novo millennio ineunte* ausdrücklich genannten Mystiker,⁶ konzentriere, so tue ich dies nicht nur, weil ich sie besser kenne, sondern auch weil bei der „doctora mystica“ und dem „doctor mysticus“ der Weg zu Gott schlechthin, „der die für alle normative Gotterfahrung enthält“⁷ bzw. der innere „Weg des Menschen zu seiner Vollendung in Gott“⁸ deutlicher erscheint. Zudem wird bei ihnen das Erfahrene in einer besonders tiefsinnigen Art und Weise reflektiert.

Eines der Ergebnisse heutiger Mystikforschung lautet, dass Erfahrung immer „interpretierte Erfahrung“ vor dem Hintergrund des eigenen Vorverständnisses ist. „Heil erfahren ist Erfahrung und Interpretation zusammen“⁹ und zwar in einem dialektischen Geschehen, wie Edward Schillebeeckx betont hat: „Die Erfahrung beeinflusst dabei die Interpretation und ruft sie hervor, aber auch die Interpretation beeinflusst die Erfahrung [...] Wir erfahren interpretierend, ohne dass wir dabei das Moment der Erfahrung und das Moment der Interpretation säuberlich voneinander trennen können“.¹⁰ Dies bedeutet, dass sich die Frage nach der gemeinsamen Mitte der mystischen Erfahrung – jenseits der

Feststellung, dass die Mystiker sich oft einer paradoxalen Sprache und einer gemeinsamen, quasi-archetypischen Metaphorik (Licht und Dunkel, Feuer und Wärme, Friede und Mitleid, Ruhe und Gelassenheit, Einheit der Geliebten, Weite und Enge, Wissen im Nicht-Wissen, nicht-begriffliches Verstehen) bedienen – letztlich nicht beantworten lässt. Hingegen lässt sich mit Gershom Scholem sagen: „Es gibt nicht Mystik an sich, sondern Mystik von etwas, Mystik einer bestimmten religiösen Form.“¹¹

Nun, dass Erfahren, Verstehen und Beschreiben zusammenhängen, wussten schon die großen Gestalten christlicher Mystik, auch wenn sie es in einer anderen Sprache ausdrückten. Teresa von Ávila sagt es so: „Denn ein Gnadengeschenk ist es, wenn der Herr die Gnade schenkt, ein weiteres, zu verstehen, was für eine Gnade und welcher Segen das ist, und noch ein weiteres, sie beschreiben und verständlich machen zu können, von welcher Art sie ist.“ (V 17,5).

Bernard McGinn definiert christliche Mystik als „unmittelbare, bzw. direkte Gegenwart Gottes“, und zwar „als Vorbereitung auf sie, als Bewusstsein von ihr und als Reaktion auf sie“.¹² Das entspricht im Grunde den Worten Teresas, aber auch der einfachen und zugleich genialen Beschreibung der mystischen Erfahrung durch Johannes vom Kreuz als „eine gesamtheitliche liebende Selbstmitteilung“ Gottes („*noticia amorosa general*“: 2 S 14,2 u. 12 u.a.). Daraus spricht die Tradition der „*cognitio Dei experimentalis*“ bzw. des „liebenden“ Erkennens Gottes (so z.B. 2 S 8,6; CB 27,5 und 2 N 18,5 u.v.m.), so dass mystische Theologie für Johannes vom Kreuz eine „Liebeswissenschaft“ (CB 27,5) ist.

In vier Schritten werde ich nun die mystische Transformation oder Verwandlung des Menschen nach Teresa von Ávila und Johannes vom Kreuz darstellen. Zunächst geht es um das Vorverständnis der christlichen *deificatio*; danach wird vom „inneren Beten“ im Lichte des Glaubens und der Demut als „dem“ Weg zur *deificatio* in der Tradition des teresianischen Karmels die Rede sein; im dritten Schritt werde ich einige der schönsten Bilder der Verwandlung bei diesen Kirchenlehrern vorstellen, bevor ich im vierten und letzten Schritt über die Wirkungen der Transformation spreche.

1. Das Vorverständnis: „Geliebte dem Geliebten gleichgestaltet“

Nie werde ich das Gefühl vergessen, das mich im Frühjahr 2003 bei einer Sonntagsmesse mit Mozartmusik in der schönen Salzburger Franziskanerkirche ergriff, als die Sequenz „*Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine, et homo factus est*“ gesungen und dabei der letzte Satz wiederholt wurde, zu-

nächst vom Solisten und dann vom gesamten Chor. Ja, das Geheimnis der Menschwerdung macht die Singularität des Christentums in der Religionsgeschichte aus: Es ist der Angelpunkt des christlichen Glaubens. Die Beantwortung des „Cur deus homo?“ (warum ist Gott Mensch geworden?) gehört seit den Anfängen zu den zentralen Fragen christlicher Theologie. Nach Paulus sandte Gott seinen Sohn, „geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt, damit er die freikaufe, die unter dem Gesetz stehen, und damit wir die Sohnschaft erlangen“ (Gal 4,4-5). Im Mittelalter entstand die vom germanischen Ehrenkodex geprägte Satisfaktionslehre des Anselm von Canterbury († 1109), wonach nur der Sohn als stellvertretendes Opfer dem Vater Satisfaktion (Genugtun) für die Sünde Adams leisten und diese für uns „sühnen“ konnte. Heute wird auch, vor allem in Innsbruck, die Theorie von René Girard († 2015) diskutiert, wonach nur Jesus, das freiwillige und absolut unschuldige Opferlamm, die auf dem Sündenbockmechanismus ruhende Spirale der Gewalt offenbaren und zugleich diese sakrifizielle Logik durchbrechen konnte.

Mich hat immer die Spur des „wunderbaren Tausches“ (Gott wird Mensch, damit der Mensch in die Gottebenbildlichkeit besser hineinwachsen kann) mehr angezogen, die sich bereits bei den Vätern findet und die das Zweite Vatikanische Konzil an der eingangs zitierten Stelle aus *Gaudium et spes* 2 betont hat. „Gotteinung zwischen Gott und allen Geschöpfen ist immer gegeben“ (2 S 5,3), sie wird aber mit der Menschwerdung verdeutlicht und gesteigert. Mag die „Vergöttlichung“ (*théosis*) des Menschen durch Teilhabe an Gottes Sein, diese zentrale Aussage der Vätertheologie (Athanasios, Gregor von Nyssa, Dionysius Areopagit), formell durch den Neuplatonismus beeinflusst worden sein.¹³ Aber durch die Menschwerdung und die Lehre von der hypostatischen Union der zwei Naturen in Jesus Christus hat sie eine genuin christliche Prägung erhalten, die für die christliche Mystik von zentraler Bedeutung ist. So verweist Johannes vom Kreuz ausdrücklich auf die Korrelation zwischen der hypostatischen Union „der menschlichen Natur mit dem göttlichen Wort“ und der „Vereinigung der Menschen in Gott“ (CB 37,3).

In der mystischen Tradition geschieht die Menschwerdung „ex fontali amore“ oder „aus überströmender Liebe“, wie das Konzil an zwei Stellen sagt (*Ad gentes* 2; *Dei verbum* 2); aus der „Liebe“ Gottes zum Menschen, seinem „aus Liebe“ geschaffenen und immer „aus Liebe“ erhaltenen „Gesprächspartner“ und Freund (*Gaudium et spes* 19). Gott wird Mensch, damit wir seine „Güte und Menschenfreundlichkeit“ (Tit 3,4) besser erkennen und ihn besser lieben können. In der Sprache des Johannes vom Kreuz: Gott wird uns ähnlich und

nimmt unsere Natur an, weil die Menschheit von Anfang an als Braut des Sohnes verstanden wird und die Ähnlichkeit zwischen den Geliebten das Gesetz der Liebe ist.

Dieses Narrativ beschreibt der Mystiker in seinen „Romanzen über Dreifaltigkeit, Schöpfung und Menschwerdung“. ¹⁴ Darin wird die Dynamik der göttlichen Liebe auf die Welt hin als „Vermählungsprozess“ dargestellt. Die Dreifaltigkeit wird als Liebesgemeinschaft verstanden. In wenigen einfachen Versen wird der trinitarische Kerngedanke eines Richards von St. Victor verdichtet, der begründet hatte, warum die Liebe zwischen Vater und Sohn – als vollendete Liebe – mit dem Heiligen Geist eine dritte Instanz sein muss. ¹⁵ An der trinitarischen Liebesgemeinschaft soll auch der Mensch partizipieren, der von Johannes vom Kreuz, anders als die damaligen Traktate über Gott den Schöpfer, als „Braut“ des Sohnes bestimmt wird:

„Eine Braut, die dich soll lieben
meinen Sohn, möcht' ich dir geben,
die durch dich allein verdiene,
unsre Gegenwart zu teilen
und am selben Tisch mitessen
dieses Brot, das ich auch esse“. (Rom 77–82, P 1).

Die Schöpfung steht von vornherein im Verhältnis einer innigsten Zugehörigkeit zu Gott; sie ist Gabe an den Sohn und Gabe um seiner willen, nicht Werk eines weltabgewandten allmächtigen Wesens wie im Deismus. Der Sohn ist derjenige, der durch seine Ehe mit der Menschennatur die Schöpfung gottwürdig macht. Die Menschwerdung wird daher als erlösender Ehevollzug und „wunderbarer Tausch“ zwischen dem Sohn und der Braut verstanden, wobei wie in der Trinität eine Gleichgestaltung der Geliebten stattfindet. Diese Gleichgestaltung ist das Zeichen vollkommener Liebe:

„Dass Gott selbst werde zum Menschen
und der Mensch zum Gott werde [...]
so die Braut dann ähnlich werde,
in der Gottheit selbst versunken,
Gottes Leben miterleben. [...]
Soll die Liebe sein vollkommen,
das Gesetz ist einzuhalten:
äußerst ähnlich muss dann werden
der Geliebten wer sie liebe,
denn je ähnlicher sie werden,
desto mehr sie Freude haben“. (Rom 139–140, 164–166, 235–240, P 1).

In seinem wohl berühmtesten Gedicht „Die dunkle Nacht“ hat Johannes vom Kreuz die Menschwerdung in der Nacht zu Bethlehem im Sinne des hier Gesagten in einer grandiosen Strophe beschrieben:

„O Nacht, die du geführt hast,
O Nacht, voll Liebreiz mehr als Morgenröte!
O Nacht, die du verbunden den
Geliebten der Geliebten,
Geliebte dem Geliebten gleichgestaltet!“ (P 5).¹⁶

Alles fängt damit an, dass Gott aus freien Stücken die trinitarische Liebesgemeinschaft nach außen hin öffnet; dass Gott den Menschen als Braut des Sohnes erschafft, und der Sohn sich auf die Suche nach dem Menschen begibt, um ihn, seiner Bestimmung entsprechend, in die Mitte der Trinität heimzuholen, auf dass der Mensch durch Teilhabe an der göttlichen Natur vergöttlicht wird.

Daher hat Johannes vom Kreuz seine mystische Erfahrung in den bereits zitierten Worten zusammengefasst: „Was Gott beansprucht, ist, uns zu Göttern durch Teilhabe zu machen, wie er es von Natur aus ist, so wie das Feuer alle Dinge in Feuer verwandelt“ (D 106; vgl. u.a. auch CB 39,6 und 2 N 20,5). Oder anders ausgedrückt: „Wenn die Seele [der Mensch] Gott sucht, viel intensiver sucht sie ihr Geliebter [Gott]“ (LB 3,28). Gott hat uns zuerst geliebt und gefunden (vgl. Joh 15,16); er hat uns gesucht (buscado), berührt (tocado), verwundet (herido, llagado), schon im Mutterleib (vgl. Ps 139,13).

Die mystischen Schriften des Johannes vom Kreuz wollen die Frage beantworten, wie wir von der wesenhaften Gotteinung, an der wir als Menschen durch den freien Schöpfungsakt Gottes (und die Menschwerdung) immer schon teilhaben, da „Gott in jeglicher Menschenseele, und sei es die des größten Sünders der Welt, wesenhaft wohnt und gegenwärtig ist“ (2 S 5,3), zu jener Gotteinung oder Umformung in Gott gelangen können,

„die nicht immer gegeben ist, sondern nur wenn es dazu kommt, dass es eine Verähnlichung aus Liebe gibt. Deshalb wird diese Gotteinung durch Verähnlichung genannt, so wie jene seinsmäßige oder wesenhafte Gotteinung. 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 anderen widerstrebt“ (2 S 5,3).

Zu dieser Gotteinung kann jeder Mensch entsprechend seinem geringen oder großen Fassungsvermögen gelangen, denn „Gott ist wie die Quelle, aus der sich jeder soviel schöpft, wie sein Gefäß fasst“ (2 S 21,2). Das heißt auch, dass nicht alle in demselben Grad die Gotteinung erfahren, „weil das so ist, wie der Herr es jedem geben will“ (2 S 5,10). Des Menschen Aufgabe besteht darin, sich die-

ser Bestimmung bewusst zu werden, den „dunklen Glauben“ zu wagen, Gottes Gnadenhandeln nicht im Wege zu stehen und alles gänzlich von sich zu entfernen, „was dem Wollen und Empfinden Gottes widerstrebt“ (2 S 5,3; vgl. auch 5,8).

Im genannten Gedicht „Die dunkle Nacht“ heißt es auch, dass auf dem Weg zur Begegnung mit dem Geliebten „kein Licht, kein Führer“ war, „nur das, was mir im Herzen sehnlichst brannte. / Das selbe war mein Führer / gewisser als das Licht der Mittagsstunde“ (P 5).¹⁷ Hier ist in der paradoxen Sprache der Mystik vom Glauben die Rede, einem Licht, das im Herzen brennt, heller als die Mittagssonne ist, und trotzdem „dunkel“ bleibt.

Mit den scholastischen Theologen nennt Johannes vom Kreuz den Glauben einen Habitus des Menschen, „der sicher und dunkel ist“ (2 S 3,1). Sicher ist er, weil er aufgrund der Ähnlichkeit weiß, wie Gott ist und uns so am besten zu ihm führen kann:

„Denn die Ähnlichkeit, die es zwischen ihm und Gott gibt, ist so groß, dass es da keinen anderen Unterschied gibt als den zwischen dem Schauen Gottes oder dem Glauben an Gott. Denn so wie Gott unendlich ist, so stellt er ihn uns vor; und so wie er dreifaltig und einzig ist, stellt er ihn uns dreifaltig und einzig vor; und so wie Gott für unser Erkenntnisvermögen Finsternis ist, so macht er unser Erkenntnisvermögen auch blind und lichtlos. Und so offenbart sich Gott dem Menschen nur durch dieses Mittel in göttlichem Licht, das alle Erkenntnis übersteigt. Und deshalb ist der Mensch um so mehr eins mit Gott, je mehr Glauben er hat“ (2 S 9,1).

In diesem Sinne ist der Glaube, wie der Mystiker im Gedicht „Geistlicher Gesang“ mit einer anderen Metapher sagt, eine „kristallklare Quelle“ (CA 11; CB 12) für die Gotteserkenntnis und die übernatürliche Gotteinung. Der Glaube ist aber auch „dunkel“, nicht nur weil es „in der streitenden Kirche“ – also unter den Bedingungen der Endlichkeit – „noch Nacht ist“ (2 S 3,5), sondern weil er von Dingen berichtet, „die wir weder in sich noch in ihnen ähnlichen Formen gesehen oder vernommen haben“ (2 S 3,3), die also weder durch die äußeren noch durch die inneren Sinne vorher erfahren werden konnten. Und der Glaube ist für die Menschen, die ihn wagen, schließlich „wunderbar“ (2 S 3,5; 4,6), weil er – wie die dunkle und düstere Wolke bei der Wüstenwanderung der Kinder Israels – „dem Menschen, der im Dunkeln weilt, Licht gibt“ (2 S 3,6).

Bei einigen protestantischen Autoren wird betont, dass uns bei Luther eine Demokratisierung der *unio mystica* begegnet, weil jeder gläubige Christ eine innige Vereinigung seiner Seele mit Christus geltend machen kann.¹⁸ Berndt Hamm führt dann die Glaubens- und Wortmystik Luthers gegen die eher katholische Liebesmystik ins Feld.¹⁹ Ich halte dies für Stereotypen, die einem diffe-

renzierten Blick nicht standhalten. Denn auch die Mystik der katholischen Reformer ist selbstverständlich eine Glaubensmystik, die vom Glauben und Wort Gottes als Vorverständnis ausgeht.

Bei den katholischen Mystikern finden wir auch eine Demokratisierung der *unio mystica* im Sinne einer „Mystik des Alltags“: Immer wenn wir aus Glauben, Hoffnung und Liebe zu Gott „Dein Wille geschehe“ beten, vollzieht sich die Gotteinung durch Verähnlichung. Daher empfiehlt Johannes vom Kreuz das Vaterunser als das einzig wirklich nötige Gebet eines Christen nachdrücklich, denn darin ist „alles enthalten, was Gottes Wille ist, und alles, was uns frommt“ (3 S 44,4). Und Teresa, die in ihrem Werk *Weg der Vollkommenheit* (vgl. CE 43-73) viele Kapitel der Auslegung des Vaterunsers widmet, vergisst nicht folgendes zu betonen:

„Ich kenne eine Schwester, die nie zu etwas anderem als mündlichem Gebet fähig war, aber während sie sich daran festhielt, wurde ihr alles zuteil [...]. Sie war schon alt und hatte ihr Leben gut und fromm verbracht. Als ich sie fragte, was sie denn betete, erkannte ich an dem, was sie mir erzählte, dass der Herr sie, gestützt auf das *Vaterunser*, zum Gebet der Gotteinung erhoben hat. Ich lobte den Herrn also und beneidete sie um ihr mündliches Gebet.“ (CE 52,4; CV 30,7).

Die christliche Theologie braucht heute Mut zu diesem Vorverständnis der Vereinigung mit Gott als Bestimmung des Menschen. Daran erinnern uns nicht nur die Mystiker und das Zweite Vatikanische Konzil, sondern auch Papst Benedikt XVI. in seiner Antrittsenzyklika *Deus caritas est* und Papst Franziskus in *Evangelii gaudium*. Gewiss, die Theologie hat dieses gläubige Vorverständnis heute mit der Religionskritik und der Theodizeefrage zusammenzudenken, Fragen, die Johannes vom Kreuz oder Teresa von Ávila in der Vormoderne anders erlebten, etwa als Erfahrung der dunklen Nacht und der Verborgenheit Gottes (*Deus absconditus*). Aber wenn die Theologie das Kind mit dem Bade nicht ausschütten möchte, wird sie es immer wieder durchbuchstabieren und mit Johannes vom Kreuz in Erinnerung rufen, dass die Quelle der göttlichen Liebe/Gnade „entspringt und fortfließt, auch wenn es Nacht ist“ (P 4).²⁰ Aus diesem Wasser trinken alle Kreaturen, „auch im Dunkeln. Da es ja Nacht ist“ (P 4). Und bei all den Fragen, die angesichts des Bösen offen bleiben, sollte die Theologie die Frage wach halten, die christliche Mystiker umtrieb, und die Michel de Certeau „die unvergessliche Frage voll unbeschreiblicher Trauer“ nennt: „Wo bist du?“²¹ Oder um es mit Johannes vom Kreuz am Anfang seines „Geistlichen Gesangs“ auszudrücken: „Wo hältst Du Dich verborgen, Geliebter?“ (P 3).²²

2. Inneres Beten als demütiger Weg zur Vereinigung mit Gott in Liebe

Johannes vom Kreuz und Teresa von Ávila haben die *deificatio* als Liebesvereinigung mit Gott unter den Bedingungen der Endlichkeit erfahren, aber sie beschreiben dies, wie es dem christlichen Sprachspiel entspricht: Indem sich Gott in der Menschwerdung der Nacht zu Bethlehem mit der Menschennatur vereinigte, ermöglichte er die Gleichgestaltung aller Menschen mit ihm.

Während Johannes vom Kreuz in der aktiven Nacht der Seele der Prozess der Nichtwerdung oder radikaler Entleerung von all dem, was uns auf dem Weg zu Gott hinderlich ist, betont, betrachtet Teresa die „Demut“ als spirituelle Grundtugend und Fundament des „inneren Betens“, als Weg zur Gleichgestaltung mit dem geliebten Jesus. Demut steht für unsere Erlösungsbedürftigkeit („meine Erbärmlichkeit“, sagt Teresa immer wieder), für unsere Angewiesenheit auf die Liebe und Gnade Gottes, aber auch für die Anerkennung unserer Würde und unserer Berufung zur Gottesfreundschaft: „Was ist der Mensch, dass du an ihn denkst, des Menschen Kind, dass du dich seiner annimmst? Du hast ihn nur wenig geringer gemacht als Gott, hast ihn mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt“ (Ps 8,5-6). Wahre Demut ist „zu erkennen, was er [Gott] vermag, und was ich vermag“ (CC 64, s. auch V 40,1-4) – also sich der Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf bewusst zu werden. So ist Demut die Tugend, die „Selbsterkenntnis“ und „Gotteserkenntnis“ ermöglicht, das „Fundament“ der inneren Burg (7 M 4,8) und so auch des christlichen Lebens. Demut ist das Gegenteil eines prometheischen (oder pelagianischen) Menschenverständnisses, das die Fähigkeiten menschlicher Natur überbewertet, ungeachtet unserer „Erbärmlichkeit“.

Demut ist auch ein Synonym für die Geduld (oder den Glauben), die „alles“ erreicht, d.h. die uns auf dem Weg der Christusförmigkeit voranbringt. Als „Freund der Demut“ (M Nachwort 2) lässt sich Jesus, der „gütig und von Herzen demütig“ war (Mt 11,29), durch Demut „alles abringen, was wir uns nur von ihm wünschen“ (4 M 2,9). Daher gibt es für uns „nichts Wichtigeres als die Demut“ (1 M 2,9), solange wir auf Erden weilen: „die Demut wirkt nämlich immer wie die Biene, die im Stock den Honig bereitet (denn ohne das ist alles umsonst)“ (1 M 2,8). Die Demut ist „die Salbe für unsere Wunden“ (3 M 2,6), mangelnde Demut ist „der Haken bei denen, die nicht vorankommen“ (3 M 2,8) auf dem Weg der Christusförmigkeit.

Wenn Teresa Demut als „in der Wahrheit leben“ definiert, so meint sie damit die Wahrheit unserer menschlichen Existenz: „Ich ging einmal mit dem Gedanken um, warum unser Herr wohl so sehr Freund der Tugend der Demut sei,

und da kam mir – meines Erachtens ganz plötzlich, ohne Überlegung – dies: Weil Gott die höchste Wahrheit und Demut leben in der Wahrheit ist.“ (6 M 10,7). Demut ist damit das Gegenteil von der Hybris der gefallenen Engel, das Gegenteil von der bleibenden Versuchung des Menschen, wie Gott sein zu wollen, um seinen Platz zu übernehmen. Demut heißt „glauben“, dass der Sohn Gottes „für mich“ (pro me) ganz konkret Mensch geworden und gestorben ist, dass das Heil von ihm her kommt (extra nos), dass wir darauf angewiesen sind. Wenn jede mystische Gnade mehr Demut zurück lässt (6 M 5,10; 8,4; 9,11), so bedeutet dies auch für Teresa „mehr Glauben“, mehr Selbsterkenntnis, mehr Dankbarkeit und mehr Tugendhaftigkeit.

Terasas Weg des inneren Betens ist der Weg einer liebenden Hinwendung zum Menschgewordenen im Bewusstsein unserer Demut, d.h. der Ähnlichkeit und Differenz zwischen uns und ihm. Inneres Beten ist für sie nicht nur die Grundform des Betens überhaupt, also das, was wahres christliches Beten vom „Gebete-Verrichten“ oder dem „Plappern wie die Heiden“ (Mt 6,7) unterscheidet, sondern der „Weg der Vollkommenheit“ schlechthin, d.h. „unser Beitrag“ zur *deificatio* oder Christusförmigkeit – wohlwissend, dass diese letztlich ein Gnadengeschenk ist und nicht das automatische Ergebnis des inneren Betens. Teresa hat das innere Beten (das mentale, geistige oder kontemplative Beten) nicht erfunden; aber sie hat es mit eigenen Akzenten geprägt und damit eine unverwechselbar „teresianische“ Gebetsform geschaffen.

Inneres Beten war der Trend in der spätmittelalterlichen Tradition der Verinnerlichung im Schatten der *devotio moderna* und wurde als die bessere Gebetsart betrachtet.²³ Spanien war zur Zeit Teresas ein spirituell hochproduktives, dem inneren Beten „ergebenes“ Land, wie Marcel Bataillon angemerkt hat.²⁴ Die spirituell Interessierten im Umfeld der *alumbrados*, *dejados* und *recogidos* fühlten sich auch als Laien in der Welt zum kontemplativen inneren Beten hingezogen, was üblicherweise nur dem (männlichen) Ordensstand reserviert war. Die scholastischen Theologen und die Inquisition gingen dagegen vor, am deutlichsten etwa der Dominikaner Melchior Cano in seinem Gutachten vom 1559 über den Katechismus-Kommentar seines Mitbruders Bartolomé Carranza, der das innere Beten der Laien befürwortete. Für Cano hingegen sollte das gemeine Kirchenvolk, einschließlich der Ordensfrauen, Marta sein und nicht versuchen, es Maria nachzumachen. Wer die allgemeine Berufung zur Vollkommenheit der Laien in der Welt ohne die evangelischen Räte verkünde, der, so Cano mit beißender Ironie, wisse mehr als Christus, der gesagt habe „geh, verkaufe, was

du hast“ (Mk 10,21), und nicht „geh und bete innerlich im Geiste (vade et oramentaliter)“. Ein solcher Theologe sei „ein Zerstörer des Ordenslebens und ein Volksbetrüger“.²⁵

Unter diesem Misstrauen ging Teresa ihren Weg des inneren Betens. Sie definiert es als „*un trato de amistad*“, einen „freundschaftlichen, vertrauten Umgang“ mit Gott, oder wie es in der neuen deutschen Ausgabe heißt: „als Verweilen bei einem Freund, mit dem wir oft allein zusammenkommen, einfach um bei ihm zu sein, weil wir sicher wissen, dass er uns liebt“ (V 8,5). Damit meint sie, dass wir nicht vergessen, was der Herr aus Liebe „für uns“ auf sich genommen hat, und dass wir ihm – nicht zuletzt im Ölgarten, an der Säule oder am Kreuz – liebevolle „Gesellschaft“ leisten als Ausdruck unserer Freundschaft. Dabei kommt es nicht darauf an, „viel zu denken“ oder die Einbildungskraft mit frommen Bildern zu bemühen in der Tradition der Franziskaner und der Jesuiten nach der Methode der „*composición de lugar*“ oder „*Hypotyposis*“, also nach der anschaulichen Beschreibung des zu meditierenden Gegenstandes mit den inneren Sinnen, „sondern viel zu lieben“ (4 M 1,7) im Angesicht der Liebe Gottes. Auf diese Grunderfahrung ihres Gebetslebens kommt Teresa immer wieder zu sprechen (vgl. 4 M 1,7; F 5,2).

Gestärkt durch diese Erfahrung wird sie zur Apostelin ihrer Form des inneren Betens: demjenigen, der mit dem inneren Beten begonnen hat, empfiehlt sie, es ja nicht mehr aufzugeben, „mag er noch so viel Schlechtes tun, denn es ist das Heilmittel, durch das er sich wieder bessern kann, während ohne es alles sehr viel schwieriger wird“ (V 8,5). Demjenigen, der mit dem inneren Beten noch nicht angefangen hat, den bittet sie, „um der Liebe des Herrn willen, sich ein so großes Gut doch nicht entgehen zu lassen. Hier gibt es nichts zu verlieren, sondern nur zu gewinnen“ (V 8,5). Ihre „Gebetslehre“ beschreibt sie – ohne Systematik, aber mit Blick auf das Wesentliche – in drei Werken nacheinander: *Buch meines Lebens* (1962/65), *Weg der Vollkommenheit* (1565/66) und *Wohnungen der inneren Burg* (1577). Das Wesentliche ist, inneres Beten als „*un trato de amistad*“ mit dem Menschewordenen zu verstehen, bei dem es auf die persönliche Beziehung zu Jesus ankommt; es geht darum, innerlich den anzuschauen, „der mich anschaut“ (V 13,22), um die liebevolle Hinwendung zum Herrn – unabhängig von Orten und Zeiten, aber immer im Bewusstsein der Ähnlichkeit und des Unterschiedes zwischen uns und ihm.

Teresa empfiehlt auch manchmal Betrachtungsweisen, vor allem des Leidens Jesu, aber sie ermutigt „zur freien Themenwahl je nach Gemütslage des konkre-

ten Menschen und besteht in keiner Weise auf einem rigiden Schema, wie es damals üblich war“.²⁶ Teresas inneres Beten unterscheidet sich, wie Ulrich Dobhan sagt, von vielen Meditationsübungen:

„ihr kommt es nicht auf die Weitergabe bestimmter Gebetsmethoden, Übungen, Körperhaltungen oder auf geistreiche Erwägungen an, sondern auf die Ermutigung zur gelebten Liebesbeziehung zu Gott bzw. Christus. Alles, was dazu beiträgt, diese Beziehung zu vertiefen, dient dem geistlichen Fortschritt“.²⁷ Teresa hat verstanden, „dass Beten nicht die Ableistung einer Pflicht ist, um Gott zu gefallen, und auch nicht ein punktuell Ereignis, das man möglichst oft wiederholen und ausdehnen sollte, sondern ein Beziehungsgeschehen, das sich nicht auf bestimmte Zeiten beschränken lässt, sondern das ganze Leben durchdringt. Von daher ist es absurd, das Leben in Zeiten des Betens (contemplatio) und des Tuns (actio) und die Menschen in Beter und solche, die dazu keine Zeit haben, aufzuteilen“.

Wenn Beten eine Frage des Vertrauens und der Liebe und nicht der Zeit und des Ortes ist, so kann jeder ein Beter sein, „denn die Freundschaft mit Gott kann und muss jeder selbst leben“.²⁸ Das Ziel teresianischen inneren Betens ist, dass das ganze Leben zu einem Gebet wird, zu einem liebevollen Gespräch mit Gott, „ob wir nun wachen oder schlafen“ (1 Thess 5,10), weil Gott, der sich mit uns vereinigt hat, bei uns weilt und bleibt – und wir uns dessen bewusst geworden sind.

3. Bilder der Verwandlung

In den Texten großer Mystiker haben wir es mit einer paradoxen, poetischen Theologie zu tun, die mit der akademischen Theologie konvergiert, und zugleich über diese hinausgeht, weil sie von einer „Erfahrung“ der Nähe Gottes zu sprechen versucht – im Bewusstsein ihrer Unaussprechlichkeit. Der Kern dessen, was zwischen Gott und einem Menschen geschieht, bleibt für Außenstehende verborgen. Daher hält Teresa am Anfang der fünften Wohnungen fest: „Ich glaube, es wäre besser, über die noch ausstehenden Wohnungen nichts zu sagen, denn es wird sich nicht sagen lassen, noch vermag der Verstand es zu erfassen, noch können Vergleiche helfen, um es zu erklären, denn für diesen Zweck sind die irdischen Dinge sehr unzulänglich.“ (5 M 1,1). Auch Johannes vom Kreuz schreibt in den Prologen zu seinen Büchern, „dass weder menschliches Wissen ausreicht, um es zu verstehen, noch Erfahrung, um es sagen zu können“ (S Vorwort 1) bzw. dass alles, „was gesagt werden mag, hinter dem, was es dort gibt, um so vieles zurückbleibt, wie das Gemalte hinter dem Lebendigen“ (LB Vorwort 1). Die vielen zirkelhaften Wiederholungen, die wir bei den Mystikern finden, sind ein deutliches Zeichen ihres Ringens um die Mitteilung

des letztlich Unaussprechlichen, das am ehesten in der Sprache der Poesie oder der Metapher ausgedrückt werden kann. Denn zum Wesen der Metapher gehört, wie Paul Ricœur mit Roman Jakobson sagte, das Wissen um den analogen Charakter derselben: „Es war so, und es war nicht so.“²⁹ Was die Mystiker uns bieten, ist, wie schon erwähnt, ihre Interpretation mit dem Verstehenshorizont ihrer Glaubenstradition – und dies in einer Sprache, die uns mehr anzieht als die der trockenen akademischen Theologie.

Teresa beschreibt ihren Prozess der Christusförmigkeit als eine Liebesheirat, die mit der Verlobung beginnt und mit der geistlichen Vermählung endet. Eines ihrer originellsten Bilder dabei ist die Transformation der Seidenraupe in einen weißen Schmetterling. Aus dem kleinen Samenkorn wird ein Maulbeerbaum, dessen Blätter zur Aufzucht der Seidenraupen verwendet werden:

„Und dann spinnen sie aus sich selbst mit ihren Mäulchen die Seide und machen sich ganz enge winzige Hüllen, in die sich einschließen. Die Raupe aber, groß und hässlich, verendet, während aus eben dieser Hülle ein winziger, sehr anmutiger, weißer Schmetterling ausschlüpft.“ Teresa fügt hinzu: „Wenn man das nicht sähe, sondern man uns es als etwas aus grauer Vorzeit erzählte, wer könnte es dann glauben?“ (5 M 2,2).

Das Gleichnis der Seidenraupe und des Tagfalters ist Teresa so kostbar, dass es in den letzten drei Wohnungen der inneren Burg noch wichtiger ist als die Burgmetapher selbst.

Für Teresa sind Seidenraupe und Schmetterling der Mensch, der sich seiner göttlichen Berufung bewusst geworden ist, sich entschlossen hat, nur in Gott seinen Schatz zu sehen, und im Inneren seiner Seele als Gastgeber das Haus oder die Wohnung für Christus baut. Christus wird dann „unsere, von uns angefertigte Wohnung“ (5 M 2,5). Das Sterben des alten Menschen in diesem Prozess beschreibt Teresa in der asketischen Sprache der Zeit. Es geht darum, dass „wir unsere Eigenliebe und unseren Eigensinn und die Fixierung auf alle irdischen Dinge entfernen, dafür aber Bußübungen, inneres Beten, Einübung ins Ich-Sterben, Gehorsam“ (5 M 2,6) und Demut üben und „Geltungssucht und Hochmut“ (5 M 3,9) überwinden. Lassen wir die asketische Sprache beiseite, so kommt dieser Prozess der Überwindung der Ich-Zentrierung oder des primären Narzissmus gleich, die in der modernen Psychologie und Philosophie ange-mahnt wird. Es genüge hier an das Büchlein von Ernst Tugendhat *Egozentrität und Mystik*³⁰ zu erinnern. Der weiße Schmetterling ist ein Symbol für die in Christus verliebte Seele, für den „neuen Menschen“, der frei herumflattert ohne Rast und Halt in den Dingen dieser Welt, weil er sich danach sehnt, mit Gott vereint zu sein und ihn endlich auch zu sehen (vgl. 6 M 6,6). Christlich

gedeutet geht es um einen Prozess der *deificatio* oder Christusförmigkeit, bei dem am Ende der kleine Schmetterling stirbt: „nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2,20, 7M 2,5; 3,1), sagt der Apostel Paulus. Oder wie es in Apg 17,28 heißt: „Denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir“.

Die Vereinigungserfahrung der geistlichen Vermählung beschreibt Teresa mit dem besten Bild, das ihr eingefallen ist:

Es ist „wie wenn Wasser vom Himmel in einen Fluss oder eine Quelle fällt, wo alles zu einem Wasser wird, so dass man es nicht wieder aufteilen oder voneinander trennen kann, was nun Flusswasser ist oder vom Himmel fiel; oder wie wenn ein kleines Rinnsal ins Meer fließt: Da gibt es keine Möglichkeit mehr, um sie zu trennen; oder wie wenn ein Raum zwei Fenster hätte, durch die ein starkes Licht einfällt; auch wenn es getrennt einfällt, wird doch alles zu einem Licht.“ (7 M 2,4).

Teresa fügt hinzu: „Vielleicht ist es das, was der heilige Paulus sagt: Wer sich an Gott festmacht und sich ihm nähert, wird ein Geist mit ihm (1 Kor 6,17).“ (7 M 2,5; nach der Einheitsübersetzung: „Wer sich an den Herrn bindet, ist ein Geist mit ihm“).

Die Beschreibung der Gotteinung anhand der Wasser- und Lichtmetaphorik klingt, so könnte man meinen, „buddhistisch“, quasi wie eine „Verschmelzungserfahrung“ unter Auslöschung des eigenen Ich. Aber mit dem Verweis auf 1 Kor 6,17 (ein Geist mit Gott werden) hat Teresa angedeutet, dass sie dies im Rahmen ihrer eigenen Glaubenslogik versteht, wie es auch nicht anders sein könnte, wenn Erfahren, Verstehen und Beschreiben zusammenhängen und religiöse Erfahrung immer „interpretierte Erfahrung“ ist. Der Theologenpapst Benedikt XVI. hat es in seiner großen Enzyklika *Deus caritas est* (Nr. 10) auf den Punkt gebracht:

„Ja, es gibt Vereinigung des Menschen mit Gott – der Urtraum des Menschen –, aber diese Vereinigung ist nicht Verschmelzen, Untergehen im namenlosen Ozean des Göttlichen, sondern ist Einheit, die Liebe schafft, in der beide – Gott und der Mensch – sie selbst bleiben und doch ganz eins werden: ‚Wer sich an den Herrn bindet, ist ein Geist mit ihm,‘ sagt der heilige Paulus (1 Kor 6,17)“.

Wie man sieht, hat Benedikt XVI. dieselbe Paulusstelle wie Teresa zitiert, um das Proprium der christlichen Gotteinung zu verdeutlichen, das vor dem Hintergrund der hypostatischen Union und des wunderbaren Tausches bei der Menschwerdung Jesu zu verstehen ist.

Es fehlt bei Teresa nicht die „Flammenmetapher“ für den Transformationsprozess, etwa wenn sie mehrfach von der Durchbohrung des Herzens durch den göttlichen Amor mit einem feurigen Pfeil spricht.³¹ Wir wissen alle, wie Giovanni Lorenzo Bernini zwischen 1645 und 1652 die Verückung der heili-

gen Teresa dargestellt hat, und empfinden dabei, wie bei jeder künstlerischen Umsetzung von mystischen Visionen, dass gewisse Grenzen überschritten wurden. Denn das Eigene der Visionsbeschreibungen der Mystiker ist, dass wir es in der metaphorischen Schwebelassen sollten: „Es war so und es war nicht so“. Teresa hat erfahren, dass sie in eine „Liebesgeschichte“ mit Jesus Christus hineingewachsen ist, und ringt um Worte, um dies verständlich zu machen. Der Bräutigam, sagt sie, richtet in der Seele so viel an,

„dass sie vor Sehnsucht geradezu vergeht und nicht weiß, worum sie bitten soll, da es ihr klar zu sein scheint, dass ihr Gott bei ihr ist. Nun werdet ihr mir sagen: Wenn sie das also erkennt, wonach sehnt sie sich dann oder was tut ihr dann noch weh? Was möchte sie noch Besseres? Ich weiß es nicht; ich weiß nur, dass dieser Schmerz ihr bis in die Eingeweide vorzudringen scheint und sich – sobald derjenige, der sie verwundet – den Pfeil aus ihnen herauszieht – tatsächlich so anfühlt, als würde er sie mit sich herausreißen, entsprechend dem Liebesschmerz, den sie empfindet. Ich habe gerade gedacht, ob vielleicht vom Feuer des glühenden Kohlenbeckens, das mein Gott ist, ein Funke übersprungen 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.“ (6 M 2,4).

Und dennoch bleibt es wieder ein vorläufiger, unzulänglicher Vergleich für das Erfahrene: für ein Feuer, das die Seele nicht ganz versengt, „sondern kaum dass sie Feuer fängt, erlischt der Funke auch schon, und es verbleibt ihr die Sehnsucht, diesen Liebesschmerz, den er verursacht, von neuem zu erleiden“ (6 M 2,4). Es ist ein „köstlicher Schmerz“ und zugleich „kein Schmerz“. Später versucht sie es nochmals zu verdeutlichen, indem sie zu verstehen gibt, dass es sich um eine Redeweise handelt:

„Ich sage nicht, dass es ein Pfeil ist, aber man sieht klar, was es auch sein mag, dass es nicht von unserer Natur herrühren kann. Es ist auch kein Schlag, obwohl ich ‚Schlag‘ sage, verwundet aber sehr; auch ist es meines Erachtens nicht da, wo man hienieden Schmerzen empfindet, sondern im allertiefsten Innern der Seele, wo dieser Blitz in schnellem Durchzucken alles, was an unserer Natur von dieser Erde ist, vorfindet und zu Staub macht.“ (6 M 11,2).

Für Teresa geht dieses Feuer der Verwandlung also vom Selengrund aus, „wo der Herr weilt“ (6 M 2,5).

Johannes vom Kreuz hat den Transformationsprozess eher mit der Metapher einer „lebendigen Liebesflamme“ im gleichnamigen Gedicht ausgedrückt. Der Mystiker hat einen Prosakommentar dazu geschrieben, der manchmal die Poesie verdunkelt. So möchte ich es als Gedicht hier stehen lassen – mit nur ganz wenigen Hinweisen:

„O Liebesflamme, Leben,
 dein zarter Brand verwundet
 die Seele mir in ihrem tiefsten Grunde!
 Da du mir nicht mehr ausweichst:
 So du es willst, vollbring es,
reiß ab den Schleier dieser holden Einung.

O sanfte Glut des Geistes!
 Wundmale, mir geschenke!
 O zarte Hand! O kostbare Berührung!
 Geschmack ewigen Lebens
 Und Tilgung aller Schulden:
Du tötetest, wandelst so den Tod zum Leben.

O Lampen, feuerleuchtend,
 in deren Strahlenglanze
 die allertiefsten Höhlen meiner Sinne,
 – sie waren blind und dunkel –
 mit seltner Sanftheit Licht und
 Wärme spenden, mit dem Geliebten eines!

Wie milde und wie liebeich
 erwachst du mir im Herzen,
 wo du geheimnisvoll allein nur wohnst,
 im Dufte deines Hauches von
 Glück und Seligkeit erfüllt:
Von welcher Zartheit ist dein Liebeswerben!“ (P 7).³²

In der ersten Strophe geht es um die brennende Sehnsucht nach Vollendung oder dem Sehen Gottes von Angesicht zu Angesicht, weil man hier schon die *deificatio* oder Christusförmigkeit in eminenter Weise erfahren hat. In der zweiten Strophe wird die göttliche Berührung und Transformation als Werk der Dreifaltigkeit verstanden, wobei der alte Mensch sterben muss, damit der neue entstehen kann. Die dritte Strophe gibt zu verstehen, dass die mystische Transformationserfahrung sich auch durch eine besondere „noetische“ Dimension auszeichnet, um es mit William James auszudrücken,³³ d.h. dass unsere Sinne und Vermögen („die Höhlen meiner Sinne“) zu einem neuen, erleuchteten oder sapientialen Erkennen geführt werden, das man nur in einer paradoxen, apophatischen Sprache beschreiben kann: Es ist ein Wissen im Nichtwissen, ein nichtbegriffliches Verstehen im Nicht-Verstehen, das alles Wissen überschreitet. Die vierte Strophe schließlich beschreibt die beglückende Gelassenheit des Menschen, der sich von Gott innerlich und zärtlich geliebt weiß.

4. Die Wirkungen: Primat der Liebe

In einem memorablen Aufsatz aus dem Jahre 1965 mit dem Titel „Kein Heil außerhalb der Kirche?“ hat Joseph Ratzinger auf die neutestamentliche Spannung zwischen dem Tun der Liebe und der Heilsnotwendigkeit des Glaubens hingewiesen, eine Spannung, die nicht einseitig zugunsten des Letzteren aufgelöst werden sollte.³⁴ Bei Johannes vom Kreuz und Teresa von Ávila finden wir auch diese Spannung, aber mit einer deutlichen Betonung des Ersteren. Denn im Christentum gibt es einen Primat der Liebe.

Im Gedicht „Geistlicher Gesang“ schreibt Johannes vom Kreuz nach der Vereinigung mit dem Herrn an der „kristallklaren Quelle“ des Glaubens: „Nur lieben heißt von nun an die Aufgabe“ (P 3). Und unter den *Worten von Licht und Liebe*, die er uns hinterlassen hat, findet sich diese Sentenz, die als Zusammenfassung von Mt 25 und 1 Kor 13 zu verstehen ist: „Am Abend wirst du in der Liebe geprüft“ (D 59). Eine Theologie, die aus der mystischen Erfahrung lernt, wird die Gewichte richtig setzen.

Natürlich vergisst Teresa nicht, dass es für den christusförmigen Menschen nicht darauf ankomme, ein Ordensgewand zu tragen oder nicht,

„sondern sich um die Einübung in die Tugenden zu bemühen und in allem unsern Willen dem Willen Gottes hinzugeben, und dass unsere Lebensordnung in dem bestehe, was Seine Majestät über unser Leben verfügt, und wir nicht wollen, dass unser Wille geschehe, sondern der seine.“ (3 M 2,6).

Weil sie die Hauptversuchung des weiblichen Klosterlebens ihrer Zeit gut kennt, sich eher nach der kontemplativen Maria als nach der arbeitenden Marta (Lk 10,38-42) zu orientieren, sagt Teresa mit Nachdruck, dass die geistliche Vermählung dazu dienen sollte, „dass ihr immerfort Werke entspriessen, Werke!“ (7 M 4,6). Und Teresa untermauert dies mit einer originellen, weiblichen Deutung der Geschichte von Marta und Maria: beide „müssen zusammengehen“, und wenn Maria sich zu Füßen des Herrn setzte und ihn verwöhnte, so doch nur deshalb, weil sie „die Aufgabe Martas bereits erfüllt hatte“ (7 M 4,13).

Teresa geht es letztlich darum, einen gewissen Spiritualismus im reformierten Karmel zu vermeiden. Daher betont sie, dass der Fortschritt der Seele allein „im vielen Lieben“ besteht (F 5,2):

„Wenn ich Seelen sehe, die darauf erpicht sind, die Gebetsweise zu erkennen, die sie üben, und dann, wenn sie darin verweilen, so verkrampft sind, dass sie, wie es aussieht, das Nachdenken weder anzurühren noch anzustoßen wagen, damit ihnen beim Verkosten der Wonne und Andacht nur ja nichts entgeht, dann sehe ich daran, wie wenig sie von dem Weg verstehen, auf dem man zur Gotteinung ge-

langt, wo sie glauben, das ganze Geschäft würde darin bestehen. Aber nein, Schwestern, nein! Werke will der Herr! Und wenn du eine kranke siehst, der du ein wenig Linderung verschaffen kannst, dann mache es dir nichts aus, diese Andacht zu verlieren, und ihr dein Mitgefühl zu zeigen; und wenn ihr etwas wehtut, dann soll es dir wehtun, und wenn nötig, sollst du fasten, damit sie zu essen hat, nicht so ihretwegen, sondern weil du weißt, dass dein Herr das möchte. Das ist die wahre Einung mit seinem Willen.“ (5 M 3,11; vgl. 5 M 3,9 und CV 41,9).

Aber genauso ist sich Teresa auch der missionarischen Dimension christlicher Mystik bewusst. Entsprechend der Liebe, die sie von Jesus Christus erfahren hat, möchte sie viele andere Menschen auf dem Weg zu Gott begleiten. Sie würde sich „am liebsten mitten in die Welt stürzen“ und sich an der apostolischen Sendung der Kirche aktiv beteiligen. Aber sie lebte in einer Zeit, in der für Frauen nur ein Dasein hinter Klostermauern reserviert war, und die Kirche noch nicht verkündet hatte, dass wir alle an der kirchlichen Sendung teilhaben, wie dies das Zweite Vatikanische Konzil getan hat. Sie stellt wehmütig fest, dass sie eine Frau ist und reibt sie sich wund „an der Fessel, die ihr ihre Natur auferlegt, da sie das nicht tun kann, und ist neidisch auf diejenigen, die die Freiheit haben, um mit lauter Stimme zu verkünden, wer dieser große Gott der Reiter-scharen ist“ (6 M 6,3). Sie fühlt sich wie ein kleiner Schmetterling, „angebunden mit so vielen Ketten, die dich nicht fliegen lassen, wie du möchtest!“ (6 M 6,4). Daher ermahnt sie ihre Schwestern, die Augen auf den Gekreuzigten zu richten (vgl. 7 M 4,8) und nicht zu verzagen, weil sie in der Kirche ihrer Zeit nicht wie die Männer ‚apostolisch‘ wirken können: „Ihr würdet es ja liebend gern tun, aber da ihr weder lehren noch predigen dürft, wie es die Apostel taten, wisst ihr nicht wie“ (7 M 4,14). Man kann auch im Kloster wirken und dort Demut und Nächstenliebe üben, sagt Teresa.

Was würde sie aber heute sagen, sie, die so gerne apostolisch wirken wollte? Die Kirchengeschichte ist auch eine Geschichte der verpassten Chancen, weil manche Entwicklungen und Reformen gar nicht oder zu spät kommen. Papst Paul VI. hat sie am 27. September 1970 als erste Frau der Kirchengeschichte zur Kirchenlehrerin erhoben. Aber haben wir 500 Jahre nach der Geburt Teresas wirklich verstanden, dass die Frauen und Laien an der Sendung der Kirche nicht weniger als der männliche Klerus teilhaben?

Selbstverständlich war auch Johannes vom Kreuz missionarisch orientiert. Er war ein begabter Seelsorger. Aber er hat den missionarischen Aktivismus seiner Zeit, etwa bei den Jesuiten, kritisch beobachtet und diese Zeitdiagnose festgehalten, die auch in unserer Zeit gültig wäre:

„Es mögen deshalb die sehr aktiven Menschen, die glauben, die ganze Welt mit ihren Predigten und äußeren Werken umfassen zu können, beachten, dass sie – ganz zu schweigen vom guten Beispiel, das sie von sich gäben – der Kirche viel größeren Nutzen und Gott mehr Gefallen bereiten würden, wenn sie auch nur die Hälfte dieser Zeit mit dem Verweilen bei Gott im Gebet verbrächten, auch wenn sie noch nicht zu einem erhabenen Gebet gekommen wären wie Maria Magdalena. Dann würden sie gewiss mit einem einzigen Werk mehr vollbringen als jetzt mit tausend, noch dazu mit weniger Anstrengung, weil es durch ihr Gebet verdienstvoller wäre, und sie selbst im Gebet geistliche Kräfte gesammelt hätten. Andernfalls ist das alles Schaumschlägerei und nicht viel mehr als nichts, mitunter gar nichts, bisweilen sogar schädlich. Gott mache euch frei davon, dass das Salz schal zu werden beginnt (Mt 5,13; Mk 9,50; Lk 14,34f.).“³⁵

Wache Geister haben diesen Primat der Kontemplation heute in ähnlichen Tönen wie Johannes vom Kreuz in Erinnerung gebracht. Hans Urs von Balthasar schreibt:

„Wer nicht zuerst auf Gott hören will, hat der Welt nichts zu sagen. Er wird sich, wie so mancher Priester und Laie heute, bis zur Bewusstlosigkeit und Erschöpfung ‚um vieles kümmern‘ und dabei das Eine Notwendige versäumen; ja er wird sich manches vorlügen, um dieses Versäumnis zu vergessen oder zu rechtfertigen.“³⁶

Auch Gustavo Gutiérrez, einer der Begründer der Theologie der Befreiung, der sich mit Johannes vom Kreuz intensiv befasst hat, betont auf seine Art den Primat der Kontemplation: „Ohne Kontemplation gibt es weder Solidarität mit dem Armen noch christliches Leben.“³⁷

Wenn alles „ex fontali amore“ oder der „überströmenden Liebe“ Gottes zum Menschen (*Ad gentes* 2; *Dei verbum* 2), seinem Gesprächspartner und Freund (*Gaudium et spes* 19), entspringt, so besteht die primäre Aufgabe des Menschen in der Pflege dieser Freundschaft. Das Tun der Liebe wird sich schon daraus ergeben.

Papst Franziskus hat in *Evangelii gaudium* seine Sicht des Christentums mit uns geteilt: Er versteht die Inkarnation“ des Sohnes Gottes als „Revolution der zärtlichen Liebe“ (EG 88) und sendet als Bischof von Rom und Nachfolger Petri an alle Glieder des Gottesvolkes ein sehr persönlich gehaltenes Apostolisches Schreiben („ich träume...“; „ich möchte...“; „ich lade ein...“; „ich rufe auf...“; „ich bitte...“ usw.), um uns davon zu erzählen und dafür zu begeistern. Der Cantus firmus ist die Rede von der Freude des Vaters, „der nicht will, dass auch nur einer seiner Kleinen verloren geht“, und seinen Sohn als „guten Hirten“ in die Welt sendet (EG 237). Die Initiative geht also von Gott aus, der „uns zuerst geliebt“ hat (1 Joh 4,19; EG 12). In der persönlichen „Begegnung“ mit der göttlichen Liebe in Jesus Christus liegt „die Quelle der Evangelisierung“ (EG 8).

Franziskus möchte die Evangelisierung nicht primär mit so genannten „Missionsaufträgen“ begründen, sondern mit der Erfahrung der Liebe: Wer in der Begegnung mit Jesus die zärtliche Liebe Gottes erfahren hat, wird nicht umhin können, an der Verwandlung der Welt im Zeichen dieser Liebe mitzuarbeiten. Das ist ein „mystagogisches“ Christentums- und Evangelisierungsverständnis, wie es uns z.B. in der Erfahrung großer Mystiker begegnet.³⁸ Dieser Erfahrung entspricht auch, dass Franziskus von einer dreifachen „Kunst“ einer mystagogischen Evangelisierung spricht: von der „Kunst der Begleitung“ (EG 169), von der „Kunst des Wartens“ (EG 171) und von der „Kunst des Zuhörens“ (EG 171).

Teresa von Ávila und Johannes vom Kreuz, aber auch „Ignatius von Loyola und all die großen Gestalten christlicher Mystik würden dies unterschreiben.

Anmerkungen

- ¹ Die Werke des Johannes vom Kreuz werden nach folgenden Abkürzungen zitiert: CA (Cántico espiritual; Geistlicher Gesang, 1. Fassung), CB (Cántico espiritual; Geistlicher Gesang, 2. Fassung), D (Dichos de luz y amor; Worte von Licht und Liebe), Ep (Epistolario; Briefe); LA (Llama de amor viva; Liebesflamme, 1. Fassung), LB (Llama de amor viva; Liebesflamme, 2. Fassung), N (Noche oscura; Dunkle Nacht), P (Poesías; Gedichte), S (Subida del Monte Carmelo; Aufstieg auf den Berg Karmel). Für den Originaltext vgl. San Juan de la Cruz, *Obras completas*, ed. José Vicente Rodríguez / Federico Ruiz Salvador, Madrid ⁵1993. Für die deutsche Version vgl. Johannes vom Kreuz, *Gesammelte Werke. Vollständige Neuübertragung*, hrsg. und übersetzt von Ulrich Dobhan / Elisabeth Hense / Elisabeth Peeters, Freiburg 1995ff.; Johannes vom Kreuz, *All mein Tun ist nur noch Lieben. Geistlicher Gesang B.* Hrsg., übersetzt und eingeleitet von Ulrich Dobhan und Elisabeth Peters, Freiburg i.Br. 2019.
- ² Thomas von Aquin spricht in seinem Werk mehrfach von *deificatio* oder *transformatio* als Substantiv oder von *deificare* und *transformare* als Verb mit Gott als Subjekt. Vgl. u.a. (ich verdanke den Hinweis meinem Fribourger Kollegen Gilles Emery): *Summa theologiae* I-II, q. 112, a. 1, resp.: „impossibile est quod aliqua creatura gratiam causet. Sic enim necesse est quod solus Deus *deificet*, communicando consortium divinae naturae per quandam similitudinis participationem“. *Super II Cor.*, cap. 3, lect. 3: „Cum enim omnis cognitio sit per assimilationem cognoscentis ad cognitum, oportet quod qui vident, aliquo modo *transformentur in Deum*. Et si quidem perfecte vident, perfecte *transformantur*, sicut beati in patria per fruitionis unionem, I Io. III, 2: *cum autem apparuerit*, etc.“ In *De divinis nominibus*, cap. 1, lect. 2: „Dicitur enim creatura rationalis *deificari* per hoc quod, suo modo, Deo unitur; ut sic, ipsa deitas principaliter ipsi Deo conveniat, secundario vero et participative his qui *deificantur*“. In *De divinis nominibus*, cap. 2, lect. 6: „multi dii fiunt ex hoc quod Deus aliquas creaturas *deificat* per conformitatem ad Deum *secundum virtutem uniuscuiusque* deificatorum, non quod perfecte ei conformari possint aut quod per existentiam dii dicantur“. In *De divinis nominibus*, cap. 8, lect. 2: „divina virtus dat *ipsam deificationem*, idest participationem deitatis, quae est per gratiam“. *Compendium theologiae* I, cap. 202: „Sic igitur [in Christo] non esset facta unio Dei et hominis, sed homo esset per gratiam *deificatus*, quod non singulare est Christo, sed commune omnibus sanctis, quamvis in hac gratia aliqui excellentiores aliis habeantur“.
- ³ Johannes vom Kreuz, *All mein Tun*, 407-408 (CB 39,6).
- ⁴ Carl Feckes, *Die Lehre vom christlichen Vollkommenheitsstreben*, Freiburg 1949, 52.
- ⁵ Die Werke Teresas von Ávila werden nach folgenden Abkürzungen zitiert: CE (Camino de Perfección, códice de El Escorial; Weg der Vollkommenheit, Kodex von El Escorial), CV (Camino de Perfección, códice de Valladolid; Weg der Vollkommenheit, Kodex von Valladolid), F (Libro de las Fundaciones; Das Buch der Klosterstiftungen), M (Las Moradas/Castillo interior; Die Seelenburg/Die innere Burg), P (Poesías; Gedichte), Ve (Vejamen; Satirische Kritik). Für den Originaltext vgl. Santa Teresa de Jesús, *Obras completas*, ed. Efraín de la Madre de Dios / Otger Steggink, Madrid ⁹1997. Für die deutsche Version vgl.: Teresa von Ávila, *Werke und Briefe. Gesamtausgabe*, 2 Bde., hrsg. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Peeters, Freiburg i. Br. 2015.
- ⁶ Apostolisches Schreiben *Novo millennio ineunte* Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, den Klerus, die Ordensleute und an die Gläubigen zum Abschluss des Großen Jubiläums des Jahres 2000, 6. Januar 2001 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 150), Bonn 2001, 32 (Nr. 33).
- ⁷ Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. Band 2: Fächer der Stile, Teil 2: Laikale Stile, Einsiedeln 1962, 528.
- ⁸ Reinhard Körner, *Mystik – Quell der Vernunft. Die Ratio auf dem Weg der Vereinigung mit Gott bei Johannes vom Kreuz* (Erfurter Studien zur Theologie 60), Leipzig 1990, 5.
- ⁹ Edward Schillebeeckx, *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*, Freiburg i. Br. 1977, 25.
- ¹⁰ Ebd., 26-27. Vgl. dazu auch ders., *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung* (Quaestiones disputatae 78), Freiburg 1979, 19-28; ders., *Erfahrung und Glaube*, in: K. Rahner (Hrsg.),

- Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 25, Freiburg i. Br. 1980, 71-116.
- ¹¹ Gershom Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt am Main 1980, 6-7.
- ¹² Bernhard McGinn, *Die Mystik im Abendland*, Bd. 1: Ursprünge, Freiburg 1994, 16. Eine Übersicht über die verschiedenen interdisziplinären Mystikansätze und -theorien (theologische, philosophische, psychologische, anthropologische, religionsvergleichende und philologische) findet sich ebd., 383-481.
- ¹³ Vgl. dazu Werner Beierwaltes, *Platonismus im Christentum* (Philosophische Abhandlungen 73), Frankfurt am Main ²2001; Signe Schneider, *Die drei Stufen: Plotin, Dionysius und Meister Eckhart. Der Neuplatonismus als Wegbereiter christlicher Mystik*, Saarbrücken 2013.
- ¹⁴ Die Romanzen werden hier nach meiner Übertragung zitiert, in: *Christ in der Gegenwart* 51 (1999) 53-54; die Verszählung verweist auf die in der Anm. 1 zitierte textkritische Originalausgabe (*Obras completas*), 51-60.
- ¹⁵ Vgl. dazu Peter Hünemann, *Klassiker der geistlichen Theologie: Johannes vom Kreuz*, Tübingen 1998 (unveröffentlichtes Vorlesungsskript).
- ¹⁶ Nach meiner Übersetzung in: *Christ in der Gegenwart* 48 (1996) 61.
- ¹⁷ Nach der Übertragung von Mariano Delgado und Günter Stachel, in: Günter Stachel, „Ich lebe... Die mystischen Gedichte des Johannes vom Kreuz – neu übersetzt“, in: *Christ in der Gegenwart* 48 (21/1996) 174.
- ¹⁸ Bernd Hamm, *Wie mystisch war der Glaube Luthers?*, in: ders. / Volker Leppin (Hrsg.), *Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther*. Unter Mitarbeit von H. Munzert, Tübingen 2007. 237-287, 276.
- ¹⁹ „Indem Luther die Unmittelbarkeit der mystischen Tradition in eine Unmittelbarkeit des Wortes transformiert, wird für ihn zugleich der Glaube zum Zentralbegriff des christlichen Lebens: der Glaube als vertrauendes Empfangen des Evangeliums. Das bedeutet aber, dass Luther die traditionelle Zentralstellung der Liebe, die auch noch für Staupitz bestimmend bleibt, preisgibt. Aus der mittelalterlichen Liebesmystik wird bei ihm die reformatorische Glaubensmystik. Pointierter kann man den Umbruch, den Luthers Theologie in der Geschichte der abendländischen Mystik bedeutet, kaum auf den Begriff bringen.“ Ebd., 265-266.
- ²⁰ Nach meiner Übertragung in: *Christ in der Gegenwart* 47 (1995) 430.
- ²¹ Michel de Certeau, *Mystische Fabel. 16. bis 17. Jahrhundert*. Aus dem Französischen übersetzt von Michael Lauble. Mit einem Nachwort von Daniel Bogner, Berlin 2010, 128.
- ²² Nach meiner Übertragung in: *Christ in der Gegenwart* 49 (1997) 181-182, hier 181.
- ²³ Vgl. dazu u.a. Mariano Delgado, „Inneres Beten“ als Haupttrend der spanischen Mystik in der Frühen Neuzeit, in: ders. / Volker Leppin (Hrsg.), *Homo orans. Das Gebet im Christentum und in anderen Religionen* (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 30), Basel/Stuttgart 2022, ** (in Druck).
- ²⁴ Marcel Bataillon, *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México ³1986, 573.
- ²⁵ Vgl. Fermín Caballero, *Conquenses ilustres. Vol. 2: Melchor Cano*. Madrid 1871, 536-615, 577.
- ²⁶ Ulrich Dobhan, *Terasas Weg des inneren Betens*, in: Mariano Delgado / Volker Leppin (Hrsg.), „Dir hat vor den Frauen nicht gegraut“. *Mystikerinnen und Theologinnen in der Christentums-geschichte* (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 19), Fribourg/Stuttgart 2015, 295, 313, 309.
- ²⁷ Ebd., 302. Zum inneren Beten bei Teresa von Ávila vgl. auch Reinhard Körner, *Was ist inneres Beten?*, Münsterschwarzach 2002. Im Zusammenhang mit der heute aktuellen Frage nach multi- oder interreligiösem Beten vgl. Mariano Delgado, *Gemeinsames Beten bei interreligiösen Begegnungen. Impulse aus der Gebetserfahrung der Mystikerin Teresa von Ávila*, in: George Augustin / Sonja Sailer-Pfister / Klaus Vellguth (Hrsg.), *Christentum im Dialog. Perspektiven christlicher Identität in einer pluralen Gesellschaft* (Theologie im Dialog 12), Freiburg 2014, 257-269.
- ²⁸ Dobhan, *Terasas Weg*, 306.
- ²⁹ Paul Ricœur, *La métaphore vive*, Paris 1975, 321.

- ³⁰ München ²2004.
- ³¹ Mehrfach spricht sie davon: in V 29,13 als Vision, in CC 54,14f. und Ct 177,5 als Beschreibung einer Erfahrung beim inneren Beten, in 6 M als Vergleich für die Berührung durch den Bräutigam in ihrem Innersten.
- ³² Übersetzung von mir und Günter Stachel, zunächst erschienen in: Mariano Delgado, Die „Liebesflamme“. Die mystischen Gedichte des Johannes vom Kreuz – neu übersetzt, in: Christ in der Gegenwart 48 (44/1996) 365-366 (Hervorhebung MD).
- ³³ Vgl. William James, Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur. Übersetzt von E. Herms und Ch. Stahlhut. Mit einem einführenden Essay von P. Sloterdijk, Berlin 2014 (Verlag der Weltreligionen Taschenbuch 21), 384.
- ³⁴ Vgl. Joseph Ratzinger, Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf 1969, 339-361, hier 354-355.
- ³⁵ Johannes vom Kreuz, All mein Tun, 336 (CB 29,3).
- ³⁶ Hans Urs von Balthasar, Wer ist ein Christ?, Einsiedeln ²1965, 83.
- ³⁷ Gustavo Gutiérrez, La evangelización de América Latina ante el año 2000, in: Ciencia Tomista 116 (1989), 365–378, 377; vgl. ders., Relectura de San Juan de la Cruz desde América Latina, in: Actas del congreso internacional Sanjuanista. Avila 23–28 de Septiembre de 1991, 3 Bde., Valladolid 1993, hier: Bd. 3, 325–335; vgl. dazu auch Mariano Delgado, Blutende Hoffnung. Zur „Gottes-Rede“ von Gustavo Gutiérrez, in: ders., u.a. (Hrsg.), Blutende Hoffnung. Gustavo Gutiérrez zu Ehren, Luzern 2000, 35–53.
- ³⁸ Vgl. Mariano Delgado, Kleine Ermutigung zur mystagogischen Seelsorge, in: Christ in der Gegenwart 73 (2021) 3.