
Christliche Mystik – (1) Exemplarisch dargestellt anhand der Kirchenlehrerin Teresa von Ávila und des Kirchenlehrers Johannes vom Kreuz

von Mariano Delgado

1 Weiter und enger Mystikbegriff

Die Bestimmung dessen, was unter Mystik zu verstehen ist, gleicht der Quadratur des Kreises. Die einschlägige Literatur ist voll von Bemerkungen dieser Art: Mystik gibt es nur in der jeweiligen konkreten Ausformung einer Person und einer Religion oder Weltanschauung.¹ Im Hinblick auf die christliche Mystik, um die es uns hier geht, findet man eine Vielfalt von weiten und engen Definitionen, deren gemeinsames Merkmal die »Begegnung« oder »Vereinigung« mit einem transzendenten personalen Du ist. Denn die Braut- oder Vermählungsmystik gilt als Paradigma christlicher Mystik.

Eine ganz weite – und in der paradoxen Sprache der Dichtung doch sehr aussagekräftige – Definition (christlicher) Mystik bietet uns z. B. die chilenische Nobelpreisträgerin für Literatur Gabriela Mistral in der Erzählung »Die Harfe Gottes«:

»Der David den »ersten Musiker« nannte, hat wie er eine Harfe: seine Harfe ist gewaltig. Ihre Saiten sind die Därme der Menschen. Keinen Augenblick der Stille kennt diese Harfe, keine Ruhe die Hand des glutvollen Harfenschlägers. Von Sonne zur Sonne läßt Gott auf seine Geschöpfe Melodien herabströmen. [...] Und niemals schweigt die Harfe, und niemals ruht die Hand des Spielers, noch die Himmel, die lauschen.

Der Mann, der im Schweiß seines Angesichts den Acker aufreißt, weiß nicht, daß der Herr, den er manchmal leugnet, sein Gedärm schlägt. Die Mutter, die das Kind zur Welt bringt, weiß auch nicht, daß ihr Schrei das Blau des Himmels zerreißt, und in diesem Augenblicke ihre Saite blutend wird. Nur der Mystiker wußte es: kaum hörte er diese Harfe, da riß er seine Wunden auf, um mehr zu geben, um bis in alle Ewigkeit in den himmlischen Gefilden zu singen.«²

Der Mystiker wird hier als ein bewusster Hörer der himmlischen Musik (des Wortes in der klassischen Sprache der Theologie) beschrieben, der immer wieder bereit ist, sich mit

1 »Es gibt nicht Mystik an sich, sondern Mystik von etwas, Mystik einer bestimmten religiösen Form.« So Alois M. Haas, Gershom Sholem zitierend: Alois M. HAAS, Was ist Mystik?, in: DERS., *Gottleiden – Gottlieben*. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter,

Frankfurt am Main 1989, 26; Vgl. auch Josef SUDBRACK, *Mystik – was ist das?*, in: Paulus GORDAN (Hg.), *Der Christ der Zukunft – ein Mystiker*, Graz u. a. 1992, 23-46.

2 Gabriela MISTRAL, *Spürst Du meine Zärtlichkeit?*, Zürich 1981, 58-59.

seinem menschlichen Gesang in die göttliche Melodie einzuklingen – ein schönes Bild für die Vereinigungserfahrung, um die es in der christlichen Mystik geht!

Die Ratlosigkeit angesichts einer Mystikdefinition ist eher das Problem der Mystikforscher als der Mystiker selbst. Diese wissen, was sie erfahren haben, und sind bemüht, das Erfahrene, so erhaben es auch gewesen sein mag, als die allgemeinchristliche Bestimmung des Menschen in der Nachfolge Christi zu erschließen: als der innere »Weg des Menschen zu seiner Vollendung in Gott«.³

Bekanntlich sind die Substantive Mystik und Mystiker Wortschöpfungen aus dem 17. Jahrhundert, das zugleich als Beginn der Mystikforschung gelten kann. Die Mystiker avant la lettre sprachen bis dahin eher von mystischer Theologie in der Tradition des Areopagiten oder von Kontemplation im Sinne der *cognitio Dei experimentalis* bzw. des eingegossenen liebenden »Erkennen Gottes«. So definiert Johannes vom Kreuz⁴ »mystische Theologie« in Anlehnung an Dionysius Areopagita als – selbst für das Erkenntnisvermögen, das sie aufnimmt (vgl. 2 S 8,6) – »geheime Wissenschaft von Gott, die von den spirituellen Menschen Kontemplation genannt wird; sie ist eine sehr köstliche Wissenschaft, denn sie ist eine Liebeswissenschaft« (CB 27,5); die dunkle Selbstmitteilung Gottes als ein »finsterer Lichtstrahl« ruft ein »eingegossenes liebendes Erkennen Gottes« (2 N 18,5)⁵ und ein paradoxes »Wissen im Nicht-Wissen« bzw. ein »Verstehen im Nicht-Verstehen« (CB 39,12) hervor. Erst mit der Mystikforschung entsteht das Bedürfnis nach einer Definition des Phänomens zwecks Abgrenzung des zu erforschenden Gegenstandes. Bedeutende Mystikforscher haben immer wieder »heuristische« Mystikdefinitionen gewagt – und zugleich auf die Vielfalt des Phänomens aufmerksam gemacht.

Alois M. Haas kennzeichnet Mystik im allgemeinsten Sinn als jene religiöse Erfahrungsebene, »in der sich eine stringente Einheit zwischen Subjekt und Objekt dieser Erfahrung in irgendeinem noch näher zu bezeichnenden Sinn abzeichnet«.⁶ Haas subsumiert unter Mystik sowohl die – letztlich unaussprechliche und für Außenstehende daher auch unzugängliche – Erfahrung selbst als auch das Kommunikationsgeschehen. Anschließend vermerkt er aber, dass die Frage »Was ist Mystik?« sich nur im Blick auf die unendlich vielfältigen Formen des Phänomens in der Geschichte sowie unter Einbeziehung der verschiedenen Interpretationen desselben beantworten lässt.⁷

Bernard McGinn definiert christliche Mystik bzw. das mystische Element im Christentum als »unmittelbare, bzw. direkte Gegenwart Gottes«, und zwar »als Vorbereitung auf sie,

3 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.

4 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 1993. Für die deutsche Version Vgl. JOHANNES VOM KREUZ, *Gesammelte Werke*. Vollständige Neuübertragung, hg. und übersetzt von Ulrich DOBHAN / Elisabeth HENSE / Elisabeth PEETERS, Freiburg 1995ff. Werke wie CB oder LA, die darin noch nicht ediert wurden, werden entweder vom Verfasser selbst übersetzt oder folgen dieser Ausgabe: JOHANNES VOM KREUZ, *Gesammelte Werke*, übersetzt von ALOYSIUS AB IMMACULATA CONCEPTIONE und AMBROSIUS A S. THERESIA, 5 Bde, München 1924–1929. Die Gedichte des Johannes vom Kreuz werden in der eigenen Übertragung des Vf. zitiert. Eine Auswahl der deutschsprachigen Sekundärliteratur bis 1990 ist im folgenden Werk

zugänglich: Ulrich DOBHAN / Reinhard KÖRNER (Hg.), *Johannes vom Kreuz – Lehrer des »Neuen Denkens«*. Sanjuanistik im deutschen Sprachraum, Würzburg 1991. Empfehlenswerte deutschsprachige Literatur, die nach 1991 erschienen ist, ist erfasst im ersten Band der oben zitierten vollständigen Neuübertragung, 19f. Zu Johannes vom Kreuz vgl.: *Concordancias de los escritos de San Juan de la Cruz*, ed. Juan Luis ASTIGARRAGA / Agustí BORRELL / F. Javier MARTÍN DE LUCAS, Roma 1990. Unter der sonstigen Sekundärliteratur vgl. besonders: KÖRNER, *Mystik* (wie Anm. 3); DERS., Johannes vom Kreuz – ein Wegbereiter in die Zukunft, in: GORDAN, *Christ* (wie Anm. 1), 11–22; Fernando URBINA, *Die dunkle Nacht – Weg in die Freiheit*. Johannes vom

als Bewusstsein von ihr und als Reaktion auf sie.«⁸ Diese weite Definition wird der engen im Sinne Haas' entgegengesetzt; denn bei einer Definition der christlichen Mystik als »die Erfahrung einer Art Einigung mit Gott [...], die auf Verschmelzung oder Identität von Göttlichem und Menschlichem beruht, wobei das individuelle Personsein verloren geht«, gäbe es derart so wenige Mystiker in der Geschichte des Christentums, »daß man sich fragt, warum Christen das Wort ›mystisch‹ so oft verwendeten (vom späten zweiten Jahrhundert an) und schließlich im 17. Jahrhundert den Ausdruck ›Mystik‹ prägten.«⁹ Mit Johannes vom Kreuz und Meister Eckhart neigt McGinn dazu, den oben genannten Epiphänomenen der »unmittelbaren Gegenwart Gottes« wenig Beachtung zu schenken.

Auch Hans Urs von Balthasar hat sich um eine Wesensbestimmung der christlichen Mystik verdient gemacht. Im Bewusstsein dessen, »daß eine vollkommene *Entflechtung* von gottsuchender nichtchristlicher und von gottgeschenkter christlicher Mystik *nicht gelingt* noch gelingen kann«,¹⁰ stellt Balthasar einen weiten und einen engen Begriff »christlicher Mystik« in der Tradition und der Mystikforschung fest: »Manche [...] möchten zentral die ›normale‹ Entfaltung des christlichen Lebens im Heiligen Geist so benannt wissen, wobei dann die außerordentlichen charismatischen Phänomene entweder zu Epiphänomenen einer gewissen Periode der Entfaltung oder zu solchen, die auch ganz fehlen können oder auf der höchsten Stufe überwunden werden müssen, degradiert werden. Andere [...] ziehen im Gegenteil einen dicken Trennungsstrich zwischen dem normalen Glaubensleben auch des lebendigen Christen und jenen außergewöhnlichen Erfahrungen, die für sie erst mystisch genannt zu werden verdienen. So kann zum Beispiel ein Streit darüber entbrennen, ob Augustinus ein Mystiker war oder nicht; er durfte nach der ersten Definition unbedenklich so genannt werden, nach der zweiten vermutlich nicht.«¹¹

2 Kriterien christlicher Mystik

Es gibt auch einige Kriterien, die uns helfen könnten, zwischen echter und falscher christlicher Mystik zu unterscheiden. Balthasar hat im oben zitierten Beitrag einige zusammengefasst,¹² die hier unter Bezug auf Johannes vom Kreuz ergänzt werden sollen:

– Gott ist Anfang und Ende der mystischen Erfahrung, Auslöser und Vollender, denn er sucht immer schon den Menschen und wirbt um dessen Liebe: »Wenn die Menschenseele

Kreuz und sein Denken, Salzburg 1986; Federico RUIZ SALVADOR (Ed.), *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, Madrid 1990; *Actas del congreso internacional Sanjuanista*. Ávila, 23-28 de Septiembre de 1991, 3 Vols., Valladolid 1991; Ulrich DOBHAN / Reinhard KÖRNER, *Johannes vom Kreuz*. Die Biographie, Freiburg 1992; Reinhard KÖRNER, *Johannes vom Kreuz* (Meister des Weges 1), Freiburg i. Br. 1993; Mathias BEHRENS, *Analogie und Mystik*. Ein philosophisch-theologisches Gespräch mit dem heiligen Johannes vom Kreuz (Münchener theologische Studien 2, Systematische Abteilung 57), St. Ottilien 2000.

⁵ Anderswo nennt er das Wesen der mystischen Erfahrung »eine gesamttheilige liebende Einsicht«

(*noticia amorosa general*), 2 S 14,2 u. 12 u. ö. Vgl. dazu KÖRNER, *Mystik* (wie Anm. 3), 5-10.

⁶ HAAS, *Mystik?* (wie Anm. 1), 24. Haas weiß, dass solche Einheitserfahrungen selten und heute schwieriger sind als früher: »Sie haben Voraussetzungen, die dem konsumorientierten Menschen heute äußerst schwer fallen. Es darf und kann nicht nur daran liegen, dass die Menschen sich der Mediation widmen. Das ist gewiss eine wichtige Forderung. Aber es bleibt zu bedenken, dass auch Meditation in einem sehr selbstischen Sinne getätigt werden kann. Wichtiger ist die Chance einer Gelassenheit, die auch als Voraussetzung einer weltweit ausgleichenden Gerechtigkeit (ein Schlüsselwort der MystikerInnen) sowohl im materiellen wie

geistigen zu gelten hat.« DERS., *Mystik im Kontext*, München 2004, 498f.

⁷ Vgl. HAAS, *Mystik?* (wie Anm. 1), 42.

⁸ Bernard 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.

⁹ Ebd., 15.

¹⁰ Hans Urs von BALTHASAR, Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik, in: DERS., *Pneuma und Institution* (Skizzen zur Theologie 4), Einsiedeln 1974, 320.

¹¹ Ebd., 318f.

Gott sucht, so sucht sie ihr Geliebter noch viel dringlicher« (LB 3,28); man erinnere sich auch der oben zitierten Erzählung Gabriela Mistral: »Und niemals schweigt die Harfe, und niemals ruht die Hand des Spielers, noch die Himmel, die lauschen«.

– Ziel der Begegnung zwischen Gott und Mensch ist die Vergöttlichung des Menschen bzw. seine »Christusförmigkeit«: »Ich lebe, doch nicht mehr ich, Christus lebt in mir« (Gal 2,20). Neuerdings hat Papst Benedikt XVI. in seiner ersten Enzyklika *Deus caritas est* betont, dass die Vereinigung des Menschen mit Gott »nicht Verschmelzen, Untergehen im namenlosen Ozean des Göttlichen« ist, »sondern Einheit ist, die Liebe schafft, in der beide – Gott und der Mensch – sie selbst bleiben und doch ganz eins werden.«¹³

– Der Weg zu dieser Vereinigung ist das Wagnis des Glaubens und der Nachfolge Christi, wozu die Erfahrung der Dunkelheit und des Kreuzes untrennbar gehört.

– Zeichen echter christlicher Mystik ist die praktizierte, nicht bloß geglaubte Einheit von Gottes- und Nächstenliebe; denn gerade der Mystiker weiß mit Johannes vom Kreuz, daß wir am Abend (des Tages, des Lebens, der Welt) in der Liebe geprüft werden sollen (D 59) – nicht über den Grad unserer mystischen Erfahrung.

– Schließlich gehört dazu auch die »missionarische« Tätigkeit und das Bemühen um Reform und Aufbau der Kirche im Sinne der im Neuen Testament gegebenen Maßstäbe, damit auch diese – und nicht nur der einzelne Mystiker – als Braut Christi immer »christusförmiger« werde. Die Vision des Franz von Assisi 1206 in der zerfallenen Kirche von San Damiano, als Christus zu ihm vom Kreuz herab sprach: »Baue meine Kirche wieder auf, die ganz zerfällt«, drückt das ekklesiologische Anliegen der Mystiker treffend aus.

3 Christliche Mystik nach Teresa von Ávila und Johannes vom Kreuz¹⁴

Anhand der Kirchenlehrerin Teresa von Ávila OCD (1515–1582)¹⁵ und des Kirchenlehrers Johannes vom Kreuz OCD (1542–1591), die im 16. Jahrhundert das grandiose »Sólo Dios basta« (Allein Gott genügt)¹⁶ proklamierten und die einzigen von Papst Johannes Paul II. im Apostolischen Schreiben *Novo millennio ineunte* ausdrücklich genannten Mystiker¹⁷

¹² Vgl. ebd., 320–324.

¹³ Enzyklika *DEUS CARITAS EST* von Papst Benedikt XVI. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 171), Bonn 2005, Nr. 10 (S. 18). Selten ist die christliche »unio mystica« so treffend beschrieben worden. Vgl. dazu: Mariano DELGADO, »Der Blick auf die durchbohrte Seite Jesu«: Zur neuen Enzyklika, in: *Schweizerische Kirchenzeitung* 174 (2006) 86, 88–90.

¹⁴ Vgl. dazu Mariano DELGADO, »Richte deine Augen allein auf ihn«. Mystik und Kirchenkritik bei Teresa von Ávila und Johannes vom Kreuz, in: DERS. / Gotthard FUCHS (Hg.), *Die Kirchenkritik der Mystiker*. Prophetie aus Gottese Erfahrung, Bd. 2: Frühe Neuzeit (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 3), Freiburg Schweiz/Stuttgart 2004, 183–206.

¹⁵ Die Werke Teresas 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 1997. Für die deutsche Version vgl.: TERESA VON AVILA, *Gesammelte Werke*. Vollständige Neuübertragung, hg., übers. und eingel. von Ulrich DOBHAN / Elisabeth PEETERS, bisher zwei Bände erschienen: Bd. 1: *Das*

Buch meines Lebens, Freiburg 2004; Bd. 2: *Weg der Vollkommenheit* (Kodex von El Escorial), Freiburg 2003; *Sämtliche Schriften der hl. Theresia von Jesu*, hg. ALOYSIUS AB IMMACULATA CONCEPTIONE, 6 Bde., München 1933ff; TERESA VON AVILA, *Seelen-Burg oder Die sieben inneren Wohnungen der Seele*. Mit einer Einführung von Christian FELDMANN, Freiburg 1999. Zu Teresa von Ávila vgl. *Concordancias de los escritos de Santa Teresa de Jesús*, 2 Vols., ed. Juan Luis ASTIGARRAGA, Roma 2000. Unter der sonstigen Sekundärliteratur vgl. besonders: *Congreso Internacional Teresiano*, 4–7 octubre 1982, eds. Teófanos EGIDO MARTÍNEZ / Victor GARCÍA DE LA CONCHA / Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Salamanca 1983; Ulrich DOBHAN, *Gott, Mensch, Welt in der Sicht*

sind, soll nun das Proprium christlicher Mystik exemplarisch näher gezeigt werden. Denn bei ihnen erscheint deutlich *der Weg zu Gott schlechthin*, »der die für alle normative Gott-erfahrung enthält«. ¹⁸

Teresa von Ávila selbst nannte ihre Epoche »*tiempos recios*« (schweren Zeiten) (V 33,5). ¹⁹ Es ist die Epoche, in der sich jene professionellen Identitäten herausbilden, die die religiös-kulturelle Tiefengeschichte Europas bis in die Gegenwart hinein prägen werden; in der man zwischen dem protestantischen und dem katholischen Christsein wählen muss, keine Zeit für Kompromisse und Mittelwege also – jedenfalls nicht in Spanien nach der geistigen Wende von 1558-1560 (Inquisitionsprozesse und Autodafés gegen die Kryptoprottestanten in Valladolid und Sevilla, Verhaftung des spanischen Primas und Erzbischofs von Toledo Bartolomé Carranza OP, Index verbotener Bücher des Großinquisitors Fernando Valdés, Konfiskation und Verbrennung einiger geistlicher Bücher und Teilübersetzungen der Bibel in der Volkssprache, aber auch von Werken des Erasmus und seiner Schüler, verschiedene Begleitmaßnahmen durch Philipp II., um Spanien von manchen Tendenzen aus dem reformatorischen Europa frei zu halten). Teresa, der Anfang der sechziger Jahre zu ihrem großen Bedauern einige geistliche Bücher auf Spanisch konfisziert wurden, die ihr Erholung verschafften, fühlt sich in der Unmittelbarkeit der mystischen Erfahrung von Jesus Christus selbst getröstet: »Da sagte der Herr zu mir: ›Sei nicht betrübt, denn ich werde dir ein lebendiges Buch geben« (V 26,5). Nach der Alumbrados-Krise und dem Carranza-Prozess herrschte seitens der scholastischen Theologen und der Inquisition ein starkes Misstrauen gegenüber der geistlichen Literatur in den Volkssprachen im Allgemeinen und der mystischen Erfahrung im Besonderen vor. Dies hält freilich Teresa und Johannes nicht davon ab, sich – allein dem unter den Bedingungen der Endlichkeit immer auch dunklen Licht des Glaubens vertrauend – auf den Weg zum verborgenen Gott zu machen und von ihren Erfahrungen in der Volkssprache zu berichten, um anderen Gottsuchenden zu helfen. Sie wagen die mystagogische Versprachlichung – und das heißt immer auch »Interpretation« mit der Vernunft – ihrer Erfahrungen wohl wissend, »daß weder menschliches Wissen ausreicht, um es zu verstehen, noch Erfahrung, um es sagen zu können« (S Prol. 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 Prol. 1) ²⁰. Die vielen Wiederholungen von Gedanken und Zitaten in den Prosakomentaren des Johannes vom Kreuz sind ein

Terasas von Avila, Frankfurt am Main u. a. 1978; *Teresa von Avila*, hg., eingel. und übers. v. Ulrich DOBHAN, Olten/Freiburg i. Br. 1979; Jutta BURGGRAF, *Teresa von Avila*. Humanität und Glaubensleben, Paderborn 1996; Waltraud HERBSTTRITH, *Teresa von Avila*. Lebensweg und Botschaft, München u. a. 1993; *La recepción de los místicos*. Teresa de Jesús y Juan de la Cruz (Ávila, 20 - 26 de septiembre de 1996), ed. Salvador ROS GARCÍA, Salamanca 1997; Britta SOUVIGNIER, *Die Würde des Leibes*. Heil und Heilung bei Teresa von Avila (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte 30), Köln 2001; Michael STRUCKEN, *Trinität aus Erfahrung*. Ansätze zu einer trinitarischen Ontologie in der Mystik von Ignatius von Loyola, Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz, Bonn 2001.

16 Diese drei Worte stellen den Schlussvers eines kleinen Gedichtes dar (Vgl. P 30 in: SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, wie Anm. 15, 667), das als Merkzettel in den Büchern Teresas gefunden und Jahrhunderte lang ihr zugeschrieben wurde. Heute wird – nicht zuletzt aufgrund der lyrischen und theologischen Qualität – vermutet, dass es aus der Hand Johannes' entstammt und ein Geschenk oder ein seelsorgerischer Rat von diesem an Teresa war. Wie es denn auch sei, ist darin sicherlich die gemeinsame Devise der spanischen Mystiker sowie ihre bleibende prophetische Kraft zu sehen.

17 *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, Nr. 33, S. 32.

18 Hans Urs von BALTHASAR, *Herrlichkeit*. Eine theologische Ästhetik. Band 2: Fächer der Stile, Teil 2: Laikale Stile, Einsiedeln 1962, 528.

19 Näheres dazu in: Mariano DELGADO, *Mystik in harten Zeiten*. Zum historischen Kontext der Mystik von Teresa de Ávila und Juan de la Cruz, in: ZKG 111 (2000) 56-69.

20 Die Unaussprechlichkeit der mystischen Erfahrung wird immer wieder betont: CA Prolog 1; CA 29/30,9; CA 38,4; CB 20/21,15; CB 39,6; 2 S 26,1; 2 N 17,15.

deutliches Zeichen vom Ringen des Mystikers um die Versprachlichung des letztlich Unaussprechlichen, das am ehesten in der metaphorischen Sprache der Poesie ausgedrückt werden kann. Hans Urs von Balthasar geht nicht ganz fehl, wenn er meint, Johannes vom Kreuz ist »als Dichter mehr Kirchenlehrer denn als Prosaist«. ²¹

Für Teresa und Johannes ist christliche Mystik Vermählungs- oder Vereinigungsmystik, die nur danach trachtet, Gottes Willen zu tun; und sie ist auch eine christozentrische Mystik. Als Johannes seine Kommentare schrieb, war Teresas Werk bereits abgeschlossen. Sie zeigen eine grundsätzliche Übereinstimmung, ²² aber auch unterschiedliche Akzente – nicht nur aufgrund des Geschlechtes, sondern vor allem wegen des je verschiedenen theologischen Hintergrunds.

3.1 Dein Wille geschehe

Die Mystik Teresas und Johannes' reduziert sich auf die Frage, wie der Mensch von der wesenhaften Gotteinung, an der er – gleich ob er es weiß oder nicht, ob er tugendhaft lebt oder ein großer Sünder ist – als Mensch durch den freien Schöpfungsakt Gottes teilhat, zu jener Vereinigung und Umgestaltung in Gott durch die Liebe gelangen kann, die nicht immer besteht, sondern nur dann vorhanden ist, wenn der Mensch in Liebe bewusst »Gottes Willen« tut. Johannes vom Kreuz betont, »daß ein Mensch entsprechend seinem geringen oder großen Fassungsvermögen zur Gotteinung« gelangen kann, »so doch nicht alle in demselben Grad, weil das so ist, wie der Herr es jedem geben will« (2 S 5,10), d. h. »jedem auf seine Weise« (2 S 21,2), denn Gott passt sich jedem Menschen an. Eine seiner schönsten Beschreibungen Gottes lautet: »Gott ist wie die Quelle, aus der sich jeder soviel schöpft, wie sein Gefäß faßt« (2 S 21,2).

Johannes hegt ein radikales Misstrauen gegen einen Verstand, ein Gedächtnis und einen Willen, die zunächst nicht gottförmig sind und der radikalen Entleerung bedürfen, damit sie durch Glauben, Hoffnung und Liebe gottähnlich werden können. Es genüge hier darauf hinzuweisen, wie sich dieser Transformationsprozess im Willensbereich vollzieht: »Wenn sich also die Seele so vollständig dessen entäußert, was dem göttlichen Willen entgegen und nicht mit ihm gleichförmig ist, dann ist sie durch die Liebe in Gott umgestaltet [...] Nichts mehr darf in ihr Platz haben, was nicht mit dem Willen Gottes übereinstimmt. Nur so vollzieht sich die Umgestaltung in Gott« (2 S 5,3).

Nichts, absolut nichts außer nach dem Willen Gottes zu trachten (1 S 13,12) – ist die radikale Devise des Johannes vom Kreuz: »Um dahin zu kommen, alles zu besitzen, wolle in nichts etwas besitzen« (1 S 13,11). Seine Behauptung, allein im Nichts lasse sich das Ganze erfassen, hat an grundstürzender Radikalität nicht seinesgleichen. Ähnliche Prozesse der Nichtswerdung spielen sich im Bereich des Verstandes und des Gedächtnisses auf dem Weg zur mystischen Vereinigung ab. In einer Zeichnung, mit der Johannes den mystischen Aufstieg auf den Berg Karmel, auf dem »nur die Ehre und die Herrlichkeit Gottes wohnen«, veranschaulichen möchte, hat er den schmalen, direkten Pfad zur mystischen Vereinigung, den »Weg der Vollkommenheit«, mit diesen Worten beschrieben: »nichts, nichts, nichts, nichts, nichts, nichts – und selbst auf dem Gipfel des Berges nichts«. ²³

²¹ Vgl. BALTHASAR, *Herrlichkeit* (wie Anm. 18), 531.

²² Vgl. BURGGRAF, *Teresa* (wie Anm. 15), 263–270. Teresas Hauptwerk, *Seelenburg*, ist z. B. unter dem Einfluss der Gespräche mit Johannes

vom Kreuz entstanden, weshalb es in der Forschung auch als »Buch von zwei Händen« bezeichnet wird, vgl. ebd., 250.

²³ SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas* (wie Anm. 4), 137.

²⁴ Vgl. KÖRNER, *Mystik* (wie Anm. 3), 146.

Dieser mystische Nihilismus ist von dem philosophischen radikal verschieden, denn die Nichtswerdung dient der Gottförmigkeit, der Vereinigung mit dem Willen Gottes, der für uns »alles« geworden ist, damit wir als verwandelte Menschen wie Gott handeln. Aber aufgrund seines radikalen, minutiösen Verdachts gegen alles, was im menschlichen Verstand, Gedächtnis und Willen der Gotteinung im Wege steht, zeigt sich uns Johannes vom Kreuz viel eher als Marx, Nietzsche oder Freud als ein »Meister des Verdachts«. Wer den Sinn des Lebens in der Vaterunser-Bitte »Dein Wille geschehe« sieht, aber auch wer rein anthropologisch-philosophisch die Selbsterkenntnis vorantreiben möchte, wird an den geistigen Sezierübungen des *doctor mysticus* nicht vorbei kommen können. Das ist der Grund, warum sich Philosophen und Psychologen so intensiv mit seinem Werk befassen.

Auch Teresa weiß um die mystische Dialektik des Nichts und des Alles, obwohl diese Worte in ihrem Wortschatz keine besondere Rolle spielen. Sie hat sie selber erfahren und in der Begegnung mit Menschen auf dem Weg der Vollkommenheit wahrgenommen. Von einem Ordensmann sagt sie, er habe in seiner Geistesfreiheit das vollkommene Glück erreicht, das man auf Erden erwarten kann, »denn da er nichts wünschte, besaß er alles« (F 5,7). Sie selbst pflegt, sich erfrischender und unbefangener als Johannes darüber zu äußern. Sie hatte Gott vor allem als »guten Freund«, als »guten Jesus« erfahren, der ihre ganze Sehnsucht stillte; sie wusste, dass Gott auf dem Weg der Gotteinung nichts Unmögliches verlangt, schon gar nicht einen asketischen Hindernislauf, sondern nur die Lauterkeit des Herzens und die Ergebung in seinen Willen. Sich immer nur auf Gott im Gebet konzentrieren zu wollen, schreibt sie mit fraulicher Weisheit, führe eher dazu, dass wir erst recht von tausend anderen Gedanken abgelenkt werden. (Inneres) Beten beschreibt sie als »Verweilen bei einem Freund, mit dem wir oft allein zusammenkommen, einfach um bei ihm zu sein, weil wir wissen, daß er uns liebt« (V 8,5).

Beiden ist gemeinsam, dass sie in der Vaterunser-Bitte »Dein Wille geschehe« alles ausgedrückt finden, worum es in der christlichen Mystik geht. Immer wenn wir uns bewusst in diese Vaterunser-Bitte ergeben, vollzieht sich die Umgestaltung in Gott durch Liebe. Und dennoch verstünden wir ihre Schriften falsch, wenn wir daraus eine dionysische »Willensmystik« oder »Liebesmystik« im Gegensatz zur »Erkenntnismystik« herausläsen, mit der Verstand und Vernunft also »nichts oder nur sekundär« zu tun hätten.²⁴ Denn bei Teresa – besonders aber bei Johannes – werden kontemplatives Leben und rationales Denken bewusst verknüpft.

Johannes betont an einer Stelle eindrucklich, dass das Vaterunser als Gebet eines Christen genügt, denn in diesen sieben Bitten sind »all unsere spirituellen und zeitlichen Bedürfnisse« enthalten (3 S 44,4). Teresa setzt auch hier eigene Akzente. In den schweren Zeiten, in denen sie lebte, wachten männliche Orthodoxiewächter eifrig darüber, dass die frommen Frauen nicht inneres Beten praktizieren, denn man wisse so letztlich nicht, was sie beten; sie sollten sich vielmehr auf Vaterunser und Avemaria beschränken, wie gute Alltagschristen. Teresa lässt sich nicht verbittern, sondern geht mit Humor in die Offensive. Statt sterile Diskussionen mit denjenigen zu führen, die weder den Wert des inneren Betens noch den Sinn der Kontemplation verstehen, lehrt sie ihre Töchter, wie man mündliches Gebet und innere Kontemplation vereinen kann. In der Tat genügen dann Vaterunser und Avemaria; damit ihre Töchter aber das Vaterunser richtig verstehen und beim mündlichen Gebet jede einzelne Bitte mit innerem Beten oder Kontemplation begleiten können, erklärt sie ihnen jede einzelne Bitte ausführlich. Ihre Auslegung des Vaterunsers ist ein gelungenes Beispiel mystagogischer Theologie aus der Hand einer theologisch ungebildeten, aber mystisch erfahrenen Frau. Besondere Aufmerksamkeit schenkt sie darin der Bitte »Dein Wille geschehe« in Wort und Tat. Im Hauptwerk *Seelenburg* besingt sie die Freude, die sich ein-

stellt, wenn wir Gottes Willen in uns (wozu auch das Leiden mit Gott gehört) geschehen lassen und die Seele nichts anderes weiß noch will, als dass Gott mit ihr tue, was ihm beliebt (vgl. 5 M 2,12.14).

Teresa bevorzugt das innere, kontemplative Beten des Vaterunsers für die mystische Einigung, betont aber, dass sie es immer mit dem mündlichen Gebet verbinden möchte (vgl. CE 37,3) und die Gotteinigung uns auch bei diesem geschenkt werden kann: »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 Gotteinigung erhoht. Ich lobte den Herrn also und beneidete sie um ihr mündliches Gebet« (CE 52,4; CV 30,7).

Bei beiden Mystikern führt die Vereinigungserfahrung zu einem »Gott finden in allen Dingen«, ja, zum Bewusstsein, dass die Gotteinigung in den Niederungen und Banalitäten des Alltags möglich und notwendig ist. Besonders eindrucksvoll wird dies von Teresa beschrieben: »Wenn der Gehorsam euch zur Übernahme äußerer Beschäftigungen bestimmt, so bedenket, daß der Herr auch in der Küche inmitten der Töpfe euch nahe ist und euch sowohl innerlich als äußerlich beisteht [...]. Ich sage also, daß der Mangel an Zurückgezogenheit euch keineswegs hindernd in den Weg tritt, um euch auf den Besitz dieser wahren Vereinigung vorzubereiten, ich meine jene Vereinigung, in der mein Wille eins wird mit dem Willen Gottes. Das ist die Vereinigung, die ich verlange und in allen sehen möchte, und nicht jenes überaus wonnevolle Versunkensein, dem wohl auch der Name ›Vereinigung‹ beigelegt wird« (F 5,7.12.13).

Zur Beschreibung der Art und Weise, wie sie die Vereinigung mit Gott erfahren haben, verwenden beide ähnliche Bilder. Johannes spricht von einer »Liebesflamme«, »die berührt und doch nicht peinigt« (CB 39).²⁵ Teresa nennt Gott im Zustand der Vereinigung »brennender Herd«, der mit seinem Liebesfeuer zwar das Gefühl der Seele »berührt, aber doch nicht hinreicht, sie zu verzehren«. Dies scheint ihr »noch der beste Vergleich zu sein, den ich hier gebrauchen kann« (6 M 2,5).

3.2 »Richte Deine Augen allein auf ihn« – oder »christliche« Mystik als christozentrische Mystik

Während Teresa zumeist von Jesus oder Seiner Majestät spricht, redet Johannes eher vom Christus. Gewiss, Teresas Jesus ist in seiner Menschheit greifbarer. Sie hat mit ihm einen vertraulichen Umgang, wie das in den Gebetstraditionen Israels der Fall ist: bei Abraham, Jakob, Mose, Hiob, David... und dem guten Milchmann Tevje aus »Anatevka«. Teresas Jesus ist ein Gott, der mit sich reden lässt. Ein bekanntes Beispiel möge hier genügen. Als die Schwestern von unklugen und unerfahrenen Beichtvätern verwirrt werden, betet sie: »Ich vertraue, mein Herr, auf diese deine Dienerinnen, die [...] nichts anderes wollen und beabsichtigen, als dir Freude zu machen [...]. Denn Du, mein Schöpfer, bist nicht undankbar [...]. Du, Herr meiner Seele, dir hat vor den Frauen nicht gegraut, als du durch diese

²⁵ Vgl. Mariano DELGADO, *Dasein für Gott. Johannes vom Kreuz' »Vierzig Lieder zwischen der Braut und dem Bräutigam«* – neu übersetzt, in: *Christ in der Gegenwart* 49 (1997) 181-182.

²⁶ BALTHASAR, *Herrlichkeit* (wie Anm. 18), 524.

²⁷ Vgl. u. a. D 101; Ep 24; 2 S 7,7.

²⁸ P 8 nach SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras completas* (wie Anm. 15).

Welt zogst, im Gegenteil, du hast sie immer mit großem Mitgefühl bevorzugt und hast bei ihnen genauso viel Liebe und mehr Glauben gefunden als bei den Männern« (CE 4,1).

Es wäre dennoch ganz falsch einen christologischen Gegensatz zwischen Teresa und Johannes zu konstruieren. Für beide ist Jesus bzw. Christus der von der Kirche verkündigte, gekreuzigte und auferstandene Herr. Ihr Ordensname ist Programm: Teresa von Jesus und Johannes vom Kreuz. Ihre mystische Erfahrung befreit sie von allen Bildern außer dem einen: dem Bild der gekreuzigten Liebe, das sie für das einzig gültige Bild Gottes in der Welt halten.

Dem Kreuzesgeschehen hat Johannes ein Bild in Handformat gewidmet. Dieses, welches die Bewunderung und Nachahmung Salvador Dalís auf sich zog, wird verständlich, »wenn man den Leib nicht (wie sonst bei jeder Kreuzesdarstellung) vertikal hängend sich vorstellt, sondern mit Kreuzesbalken horizontal liegen sieht und den Leib an Händen und Füßen davon weghängend, in die Finsternis der Gottesnacht, der Welt und der Hölle hinein.«²⁶ Keine Frage: Die Mystik des Johannes vom Kreuz ist eine christozentrische Mystik. Es gilt die Dialektik der vielen verschiedenen Wege, auf denen Gott die Menschen guten Willens immer und überall zu sich führt, und des einen besonderen inkarnierten und endgültigen Weges, den Er uns mit seinem Sohn bietet, zu beachten. »Richte deine Augen allein auf ihn«, lässt Johannes Gott-Vater in einem eindrucksvollen Text sagen, »denn er ist meine ganze Rede und Antwort, er ist meine ganze Vision und Offenbarung« (2 S 22,5).

Christus, den wir nicht ohne das Kreuz suchen sollen,²⁷ wird als das letzte Wort des Vaters bezeichnet, in dem gemäß Kol 2,3 »alle Schätze von Gottes Weisheit und Wissen verborgen« sind, weshalb es vermessen sei, von Gott noch ein weiteres Offenbarungswort zu erwarten (2 S 22,7,6); vielmehr sollte man sich darum bemühen, die in Christus tief verborgenen Schätze zu entdecken. Die ganze Kirche muss – dies ist ein zentraler kirchenkritischer Aspekt – insgesamt lernen, auf den Gekreuzigten zu schauen und auf Christus als letztes Wort des Vaters zu hören, denn es ist noch vieles in ihm zu entdecken: »So gibt es viel, was in Christus zu vertiefen ist, denn er ist wie ein überreiches Bergwerk mit vielen Gängen voll von Schätzen; niemals findet man für sie einen Schluß- und Endpunkt, mag man sich noch so sehr in sie vertiefen, im Gegenteil, in jedem Gang findet man neue Adern mit neuen Reichtümern.« (CA 36,3; vgl. CB 37,4) So verborgen sind in Christus die Schätze von Gottes Weisheit und Wissen, »daß für die heiligen Gelehrten und heiligen Menschen das Allermeiste noch zu sagen und zu verstehen aussteht, wie viele Geheimnisse und Wunder sie auch aufgedeckt oder in diesem Leben verstanden haben« (ebd.). Johannes hält schließlich fest, »daß Christus von denen, die sich für seine Freunde halten, sehr wenig gekannt wird« (2 S 7,12). Er denkt dabei nicht zuletzt an die Theologen und Kirchenführer, die es besser wissen müssten, oft aber eher um ihre Eitelkeit als um die Freundschaft mit Gott besorgt sind.

Ähnlich verhält es sich mit Teresa. Auch sie hat in ihren Gedichten das Kreuz gepriesen:

»Im Kreuz ist Leben,
und auch Trost,
es allein ist der Weg
himmelwärts.«²⁸

Im *Weg der Vollkommenheit* spricht sie vom Kreuzesbanner, das die Schwestern – gleich dem Fahnenträger in den Schlachten – nicht aus den Händen lassen dürfen: »Sie mögen also acht geben, was sie tun! Wenn der Fahnenträger das Banner aus den Händen lässt, dann muß die Schlacht verloren werden« (CV 18,5). Einem Beichtvater adeliger Herkunft gibt sie den Rat: »So mögen sich Euer Gnaden, gnädiger Herr, also keinen anderen Weg wünschen,

selbst wenn Ihr auf dem Gipfel der Kontemplation wäret; auf diesem geht Ihr sicher. Dieser unser Herr ist es, durch den uns alle Wohltaten zukommen (vgl. Hebr 2,10; 2 Petr 1,4). Er wird Euch unterweisen. Wenn Ihr sein Leben anschaut, ist er das beste Beispiel« (V 22,7).

Und in der siebten Wohnung der *Seelenburg*, wo alles nur noch um Jesus kreist, heißt es: »Erhebet eure Augen zu dem Gekreuzigten, und alles wird euch leicht werden« (7 M 4,8(9)).

Eindrucksvoll belegen Teresa und Johannes, dass christliche Mystik im Kern »Passionsandacht, eucharistische Erfahrung, meditatio passionis et mortis Christi«²⁹ ist. Gerade deshalb ist christliche Mystik von der asiatischen Mystik doch grundverschieden: »Gegenüber den asiatischen Wegansagen trägt das christliche Wegziel einen Namen, der sich selbst in der Zerschlagenheit noch mit dem Bild eines Antlitzes verbindet: Jesus. Das Wegziel aber besteht in der weitmöglichsten Identifizierung mit seinem Weg: Nachfolge Jesu.«³⁰

4 Besondere Aspekte der Mystik Teresas und Johannes'

4.1 Maria und Martha – oder Kontemplation und Aktion, Gottes- und Nächstenliebe

In der Art und Weise, wie Teresa und Johannes hier die Akzente setzen, reagieren sie auf bestimmte Gefahren, die sie in ihrer Umgebung beobachten.

Teresa, an die Schwestern denkend, sieht eher die Gefahr der kontemplativen Abhebung von der realen Welt. Daher betont sie immer wieder, besonders im vierten Kapitel der siebten Wohnung der *Seelenburg*, deren Lesung sie als »sehr nützlich« bezeichnet, dass Martha und Maria, Werke und Beschauung, als zwei untrennbare Aspekte im Leben einer guten Karmelitin immer »zusammen gehen« sollen (V 17,4; V 22,9; CV 17,5 und 6; CV 31,5; CE 23,2; CE 27,5; 7 M 1,10; 7 M 4,12 u. a.).³¹ Teresa gibt sogar Martha den Vorzug – nicht zuletzt vermutlich auf Rat ihrer Beichtväter, die Ordensfrauen als ungebildetes »Kirchenvolk« betrachteten, aber auch weil sie um die besondere Versuchung der kontemplativen Frauen wusste. Auf den Einwand, »daß der Herr gesagt hat, Maria habe den besten Teil erwählt« (Lk 10,42), antwortet Teresa ohne Verlegenheit: »Maria hatte damals das Amt der Martha schon erfüllt und dem Herrn dadurch gedient, daß sie ihm die Füße wusch und diese mit ihren Haupthaaren abtrocknete« (7 M 4,12).

Dem entspricht die Penetranz, mit der Teresa die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe betont und dabei den Akzent auf die Nächstenliebe »um Gottes willen« setzt: »Dahin, meine Töchter, zielt das innerliche Gebet und dazu führt auch die mystische Vermählung,

²⁹ Jürgen MOLTMANN, Die Wendung zur Christmystik bei Teresa von Avila oder: Teresa von Avila und Martin Luther, in: Waltraud HERBSTRIETH, *Gott allein*. Teresa von Avila heute, Freiburg 1982, 184-208, 188.

³⁰ Hans WALDENFELS, »Gott als Wohnung«. Überlegungen zur Lebensmitte der Teresa von Jesus und zum Wegangebot Asiens, in: HERBSTRIETH, *Gott allein* (wie Anm. 29), 253-274, 272.

³¹ In seinem inquisitorischen Gutachten zum Katechismuskommentar Carranzas (1558) hatte Melchor Cano

nicht nur betont, dass Maria und Martha zusammen gehen sollten, sondern auch das einfache Kirchenvolk vor der Kontemplation gewarnt. Vgl. Fermín CABALLERO, *Conquenses ilustres*, vol. II: Melchor Cano, Madrid 1871, 536-615, 575f; die lateinische Version des Gutachtens findet sich in: José SANZ Y SANZ, *Melchor Cano*. Cuestiones fundamentales de crítica histórica sobre su vida y sus escritos, Madrid 1959, 481-538. Das Gutachten wurde auch von Canos Mitbruder und alter ego Domingo de Cuevas unterzeichnet.

³² Seine kontemplativen Empfehlungen hat er in einem kleinen Text mit dem Titel »Die Eigenschaften des einsamen Vogels« gebündelt, in dem es unter Bezug auf Ps 102,8 »Ich liege wach, und ich klage wie ein einsamer Vogel auf dem Dach« heißt: »Der einsame Vogel hat fünf Eigenschaften: Die *erste*, daß er zum höchsten Punkt fliegt; die *zweite*, daß er keine Gesellschaft erträgt, auch wenn sie von seiner Art ist; die *dritte*, daß er den Schnabel in den Wind hält; die *vierte*, daß er keine bestimmte Farbe hat; die *fünfte*, daß er lieblich singt. Diese Eigenschaften muß auch der

daß aus ihr unaufhörlich Werke, (vollkommene) Werke hervorgehen« (7 M 4,6). Anderswo sieht sie – gut biblisch – in der Liebe zum Nächsten das sicherste Zeichen für »die Liebe zu Seiner Majestät und die Liebe zum Nächsten [...]. Denn ob wir Gott lieben, können wir nicht wissen [...]; ob wir aber den Nächsten lieben, dies können wir wissen« (5 M 3,8,9). 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): »Sehe ich Seelen [...], die beim Gebet so in sich gekehrt sind, daß sie scheinbar weder sich rühren noch zu denken wagen, damit ihnen ja kein Brosamchen der Andacht und Wonne verlorengelange, so erkenne ich daraus, wie wenig sie den Weg verstehen, auf dem man zur Vereinigung gelangt; sie sind der Meinung, am Genuß wonnevoller Andacht sei alles gelegen. O nein, meine Schwestern, nein, Werke will der Herr haben! Wenn du darum siehst, daß du einer Kranken irgendeine Linderung verschaffen kannst, so laß ohne Bedenken ab von deiner Andacht, um ihr diese Linderung zu bringen. Zeige ihr dein Mitleid, nimm teil an ihren Schmerzen! [...] Dies ist wahre Vereinigung mit [...] (Gottes) Willen« (5 M 3,12; vgl. 5 M 3,9 und CV 41,9).

Kurz vor ihrem Tod erlaubt sie sich gar eine humorvolle Kritik an der allzu starken Betonung der Kontemplation durch Johannes. Sie hatte einige vertraute Männer gebeten, ihr ihre Gedanken über die Worte »Such dich in mir« schriftlich mitzuteilen, woraufhin Johannes ihr offenbar einen (heute leider verschollenen) Exkurs über den hohen Wert der Kontemplation geschickt hat. Teresa kommentiert ihn so:

»Dieser Pater gibt in seiner Antwort einen vortrefflichen Unterricht für jene, die die in der Gesellschaft Jesu üblichen Exerzitien machen wollen, aber er sagt nichts, was zu unserem Gegenstande gehört.

Es wäre übel mit uns bestellt, wenn wir erst dann Gott suchen könnten, nachdem wir der Welt schon abgestorben sind. Magdalena, die Samariterin und das kananäische Weib waren es noch nicht, als sie ihn fanden. Er erklärt auch weitläufig, wie die Seele durch die Vereinigung eins mit Gott wird; allein wenn dies schon geschehen und diese Gnade schon verliehen ist, so wird ihr Gott wohl nicht mehr sagen, daß sie ihn suchen solle, da sie ihn ja schon gefunden hat.

Gott bewahre uns vor Leuten, deren Geist so hoch schwebt, daß sie alles zur vollkommene[n] Beschauung machen wollen, sei es, was es wolle. Übrigens danken wir dem Pater Johannes dafür, daß er uns etwas so vortrefflich erklärt hat, worum wir ihn gar nicht gefragt haben. Denn es ist gut, immer von Gott zu reden; denn aus dem, woran wir am wenigsten denken, ziehen wir Gewinn« (Ve 6.7).

Der hier so humorvoll gescholtene Johannes spricht von Maria und Martha in seinem Werk ein einziges Mal und nimmt dabei mit Lk 10,42 Partei für Maria (vgl. CB 29,1). Denn ihm geht es eher um eine Betonung der Kontemplation als kritisches Korrektiv zum Aktivismus der Seelsorger seiner Zeit (auch der eigenen Mitbrüder): »Diejenigen, die sehr aktiv sind und die Welt mit ihren Werken und Predigten durchmessen wollen, mögen hier bedenken, daß sie der Kirche von größerem Nutzen wären und Gott mehr gefallen würden – vom guten Beispiel zu schweigen, das sie damit geben würden –, wenn sie zumindest die Hälfte ihrer aktiven Zeit für das Verweilen bei Gott im Gebet benutzten [...]. Gewiß, sie würden dann und mit weniger Mühe mit einem einzigen Werk mehr als mit tausend erreichen, da sie es mit ihrem Gebet verdienten und im Gebet geistliche Kräfte bekommen hätten. Andernfalls ist alles ein lautes Hammern das kaum etwas nützt, manchmal sogar gar nichts und oftmals Schaden anrichtet. Gott bewahre, daß das Salz schal wird (Mt 5,13); denn auch wenn es äußerlich noch wie Salz aussieht, wird es nichts nutzen. Man weiß ja, daß man gute Werke nur mit Gottes Hilfe bewirken kann« (CB 29,3).³²

Johannes wollte damit nichts anderes sagen, als etwa ein Hans Urs von Balthasar im Schatten des Aktivismus unserer Zeit: »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.«³³

Johannes ist manchmal vorgehalten worden, der Nächste spiele in seiner Mystik keine nennenswerte Rolle. Er spricht in der Tat wenig über das Doppelgebot der Liebe und wo er das tut, bleibt er in der johanneischen Diktion: »Wer seinen Nächsten nicht liebt, verabscheut Gott« (D 178) oder »die Liebe zu Gott wächst dann um so mehr, je mehr diese Liebe (zum Nächsten) wächst, und je mehr die zu Gott wächst, desto mehr auch die zum Nächsten« (3 S 23,1). Er spricht wenig über die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, weil diese für ihn eine Selbstverständlichkeit war, wie sein Lebensbeispiel belegt. Gerade als Mystiker wusste er: »nur Lieben heißt von nun an die Aufgabe« (CB 28), denn am Abend werden wir »in der Liebe geprüft« (D 59). Darin kommt ein Gerichtsbewusstsein zum Ausdruck, das auch Teresa mit Verweis auf Mt 25,40 teilt (vgl. F 5,2).

3.2 Kritik der inkompetenten Beichtväter oder Seelenführer

Gott ist für Teresa und Johannes der erste und wichtigste Seelenführer. Daher sollten wir lernen, Gottes Anruf zu unterscheiden, seine Gnade zu erkennen und uns von ihm selbst tragen zu lassen. Es geht darum, dass wir den einem jeden von uns angemessenen Weg zu Gott erkennen (S, Prolog 4 und 7) und Gottes Gnadenhandeln nicht im Wege stehen. Denn Gott selbst formt unaufhörlich das Innere des Menschen zu seinem Bild und Gleichnis um und teilt ihm so seine Mentalität und Weisheit mit: »Gott steht über den Menschenseelen wie die Sonne, um sich ihnen mitzuteilen« (LB 3,47). Gott »führt jeden auf unterschiedlichen Wegen, so daß man kaum einen Geist findet, der in der Eigenart, die er hat, auch nur halbwegs mit der Eigenart eines anderen übereinstimmt« (LB 3,59). Die Seele solle lernen, sich von Gott führen zu lassen und nicht von sich selber oder den anderen zwei Blinden (dem Seelenführer und den Vermögen der Seele: vgl. LB 3,67). Teresa betont, dass es »viele Wege« gibt, »so wie es im Himmel viele Wohnungen gibt (Joh 14,2)« (V 13,13).

Das Betrachten Gottes als des ersten und wichtigsten Seelenführers ist bei Johannes verbunden mit einer äußerst scharfen Kritik der inkompetenten Beichtväter und Seelenführer seiner Zeit, die mit ihrem Dilettantismus bei den nach Gott dürstenden Menschen mehr

kontemplative Mensch haben. Er muß über die vergänglichen Dinge hinausgehen, indem er ihnen nicht mehr Beachtung schenkt, als gäbe es sie nicht; er muß ein so großer Freund des Alleinseins und des Schweigens sein, daß er die Gesellschaft eines anderen Geschöpfes nicht erträgt; er muß den ›Schnabel‹ in das Wehen des Heiligen Geistes halten, indem er dessen Eingebungen entspricht,

damit er sich durch solches Tun seiner Gesellschaft würdiger erweist; auch darf er keine bestimmte Farbe haben, indem er sich auf keine bestimmte Sache festlegt, außer auf das, was Gottes Wille ist; und er muß lieblich singen in der Kontemplation und Liebe seines Bräutigams« (D 120; Vgl. auch CA 13,24; CB 15,24). Vgl. dazu Mariano DELGADO, »... wie ein einsamer Vogel auf dem Dach« (Ps 101/102,8). Zur Bildersprache des Johannes vom Kreuz, in: Andreas HÖLSCHER / Rainer KAMPLING (Hg.), *Religiöse Sprache und ihre Bilder. Von der Bibel bis zur modernen Lyrik*, Berlin 1998, 200-224.

³³ Hans Urs von BALTHASAR, *Wer ist ein Christ?*, Einsiedeln 21965, 83.

Schaden als Nutzen anrichten. Die Seelenführer mögen beachten und bedenken, »daß der Haupthandelnde und Führer und Beweger der Seelen bei diesem Unternehmen nicht sie sind, sondern der Heilige Geist, der die Sorge für sie nicht aufgibt, während sie nur Werkzeuge sind, um sie durch den Glauben und das Gesetz Gottes an der Vollkommenheit auszurichten, entsprechend dem Geist, den Gott einem jeden immer mehr gibt« (LB 3,46).

Johannes macht den Seelenführern den größten Vorwurf, den man gegen sie erheben kann: dass sie schlechte Mystagogen sind, kaum über Gotteserfahrung verfügen, nicht selten Verhinderer statt Förderer von geistlichen Berufungen sind und über die Menschen tyrannisch herrschen wollen, statt die Arbeit Gottes als des geheimen Mystagogen klug und diskret zu begleiten (vgl. LB 3,59). Die inkompetenten Beichtväter vergleicht er mit den »Bauleuten von Babel« (S Prol. 4) und den schlechten Hirten Ezechiels und des Evangeliums. Schrecklich sind die Bibelzitate, die er gegen sie anführt: »Ihr habt die Milch meiner Herde getrunken und euch mit seiner Wolle bedeckt, aber meine Herde habt ihr nicht geweidet. Ich werde [...] meine Herde aus eurer Hand zurückfordern« (Ez 34,3.10; LB 3,60). Oder: »Weh euch, die ihr den Schlüssel zur Weisheit weggenommen habt; ihr tretet weder selbst ein, noch laßt ihr die anderen eintreten!« (Lk 11,52; LB 3,62).

Aus ihrer jahrelangen Leidensgeschichte unter den Fehlurteilen und der Strenge mancher Beichtväter, von der sie ausführlich berichtet – »Ich fürchtete schon, daß es keinen mehr geben würde, bei dem ich noch beichten könnte, weil sich alle von mir abwendeten. Ich konnte nur noch weinen« (V 28,14) –, entwickelt Teresa eine Schule des klugen Umgangs mit ihnen, in der sie ihre Schwestern unterrichtet. Diese werden zwar angemahnt, den Theologen der Kirche zu vertrauen, auch wenn ihnen die mystische Weisheit fehle; zugleich aber betont Teresa mit Nachdruck, man müsse bei der Beichte den Rat jener Theologen suchen, die »gebildet, erfahren und Gottesdiener sind« (6 M 3,11); wenn der Beichtvater nicht »eine sehr geistliche Person« ist, so soll er zumindest »sehr gebildet« sein (6 M 8,8.9; CE 8,4); denn es gebe auch »halbgebildete Theologen« (5 M 1,8.10), die der Seele mit schlechten Ratschlägen großen Schaden zufügen können, wie sie selbst bitter erfahren habe, als sie »keine mit so guten Studien« zur Verfügung hatte, »wie ich mir gewünscht hätte« (V 5,3; vgl. auch V 26,4). Ähnlich wie Johannes, aber mit der feinen Ironie, die ihr eigen ist, hält sie Bilanz über die schlechten Beichtväter als Hindernis auf dem Weg zu Gott: »In dieser Beziehung habe ich eine sehr reiche Erfahrung. Ich habe sie auch bezüglich einiger fürchtensamer Halbgelehrten, und diese Erfahrung ist mir sehr teuer zu stehen gekommen. Wenigstens halte ich dafür, daß einer die Türe zum Empfange dieser außerordentlichen Gnaden stets verschlossen hält, der nicht glaubt, daß Gott noch größere vollbringen kann, und nicht für wahr hält, daß er in seiner Güte seine Geschöpfe mit solchen Gunstbezeugungen begnadigt hat und jetzt noch begnadigt« (5 M 1,7(8)).

Trost erfuhr Teresa immer wieder vom Herrn selbst, dem wahren Seelenführer: »Als ich eines Tages so ganz am Boden zerstört war, da mir schien, daß mir der Beichtvater nicht glaubte, sagte der Herr, ich solle mich nicht abtun, denn bald würde dieser Schmerz ein Ende haben« (V 33,8).

Beichtvätern, die nicht so viel Klugheit besitzen, »daß sie schweigen können« (F 8,9), soll man über Visionen, Prophezeiungen und Gnadenerfahrungen lieber nichts sagen, »denn wir leben in einer Welt, in der es nötig ist, sich vorzustellen, was man über uns denken kann, damit unsere Worte Wirkung erzielen« (F 8,7). Auch sollen die Schwestern mehrere Beichtväter haben, um nicht vom Rat eines einzelnen abhängig zu sein: »denn es gibt unterschiedliche Wege, auf denen Gott führt, und ein Beichtvater kennt sie nicht unbedingt alle« (CE 8,5; CV 5,5). Ganz besonders schätzte sie die Gabe der Jesuiten zur Unterscheidung der Geister (vgl. V 23,9; V 23,17 u. a.).

3.3 Kritik der Suche nach außergewöhnlichen Phänomenen

Es ist zu Recht angemerkt worden, dass Teresa den außergewöhnlichen Phänomenen nicht so völlig ablehnend gegenübersteht wie Johannes vom Kreuz.³⁴ Aber auch sie warnt schließlich davor. Spürbar ist bei beiden das Bemühen, die mystische Erfahrung nicht über den Glauben der Kirche zu stellen. Nicht zuletzt weil sie von ihren Beichtvätern dazu aufgefordert wurde, berichtet Teresa ausführlich von ihren Visionen, Ekstasen und Entrückungen. Zugleich betont sie, dass diese »nicht die Hauptsache sind, um Gott zu dienen« (6 M 3,2). Man solle sie nicht wünschen und erbitten (vgl. 6 M 9,14-15). Wo sie dennoch auftreten, rät sie zur großen Vorsicht bei deren Interpretation, besonders wenn es sich um »Melancholiker« handelt.

Visionen, Ekstasen und Entrückungen hält Johannes vom Kreuz für sekundäre, ja unwichtige und gefährliche Epiphänomene, mit denen wir nie vorsichtig genug umgehen können. Bekanntlich maß Meister Eckhart, ein anderer wahrhaft großer Mystiker und Mystik-Lehrer der westlichen Tradition, diesen Phänomenen ebenso wenig Bedeutung bei. Johannes kritisiert das Zur-Schau-Stellen von außergewöhnlichen mystischen Phänomenen scharf als vom Teufel angeleitete Akte von »Einbildung und Hochmut«, von »Eitelkeit und Arroganz« (2 N 2,3); er widmet ganze Kapitel der klugen theologischen Hermeneutik der Unterscheidung der Geister bei den übernatürlichen Wahrnehmungen (vgl. 2 S 10-32 und 3 S 1-14)³⁵ und folgert daraus: »Deshalb muß der lautere, vorsichtige, einfache und demütige Mensch mit ebenso großer Kraft und Sorgfalt den Offenbarungen und anderen Visionen widerstehen und entsagen wie den ganz gefährlichen Versuchungen« (2 S 27,6).

Alle Visionen und Offenbarungen, die man haben mag, sind nicht so viel Wert »wie der geringste Akt der Demut« (3 S 9,4). Mit Verwunderung registriert Johannes, was in seiner Zeit geschieht: »daß jeder beliebige Mensch, der für vier Groschen Betrachtung besitzt, so manche inneren Ansprachen, die er verspürt, wenn er ein bißchen gesammelt ist, das alles gleich als von Gott kommend tauf, und in der Annahme, daß das so ist, heißt es dann: ›Gott sagte mir‹, ›Gott antwortete mir‹; [...] sie denken, daß es etwas Großartiges sei und Gott gesprochen habe, wo es doch kaum mehr war als nichts, oder gar nichts, ja weniger als nichts. Denn das, was nicht Demut, Liebe, innerliches Absterben und heilige Einfachheit und Schweigen usw. hervorbringt, was kann denn das schon sein?« (2 S 29,4-5).

Diese und ähnliche Äußerungen über die spirituelle Landschaft ihrer Zeit stehen bei Teresa und Johannes im Dienste der Unterscheidung der Geister: Echte christliche Mystik führt immer zum Ernst der Nachfolge Jesu und muss daher vom »Schwelgen in religiösen Gefühlen«³⁶ unterschieden werden, das bei den Alumbrados üblich war. Besonders Teresa ist sich dieser Gefahr immer wieder bewusst (vgl. u. a. V 23,2).

34 Vgl. BURGGRAB, *Teresa* (wie Anm. 15), 353, Anm. 205, Vgl. ebd., 338-366; Vgl. auch Klaus RASCHEN, *Krankheit und Ekstase – dargestellt am Leben der Teresa von Avila*. Beitrag zu einer Zeiter-scheinung. Eine pastoralmedizinische Studie, Stuttgart 1992; Doriane FASOLI / Rosa ROSSI, *Le estasi laiche di Teresa d'Avila*. Psicoanalisi, misticismo e altre esperienze culturali a confronto, Roma 1998. Zu Johannes vom Kreuz vgl. u. a. Kart DEURINGER,

Die Beurteilung außergewöhnlicher mystischer Phänomene beim hl. Johannes vom Kreuz, in: DOBMAN / KÖRNER, *Johannes vom Kreuz* (wie Anm. 5), 147-158.

35 Vgl. KÖRNER, *Mystik* (wie Anm. 3), 125-135.

36 Rogelio GARCÍA MATEO, Die Christuserfahrung Teresas von Avila und die Christologie, in: HERBSTTRITH, *Gott allein* (wie Anm. 29), 158-183, 161.

37 Vgl. KÖRNER, *Mystik* (wie Anm. 3), 112.

3.4 Explizite Kritik der Auswüchse bei der Volksfrömmigkeit und implizite Kritik des Mystikverlustes bei der Auslegung der Hl. Schrift

Teresa ist in ihrer Kritik mancher Auswüchse der Volksfrömmigkeit eher zurückhaltend. Gleichwohl hält sie in ihrem Lebensbericht fest, dass sie – außer der Messe und der von der Kirche gut approbierten Gebete – niemals eine Freundin von Frömmigkeitsübungen gewesen ist, »wie sie manche Menschen, besonders Frauen abhalten, mit Zeremonien, die ich nie leiden konnte, die bei ihnen aber andächtige Gefühle auslösten; später stellte sich dann heraus, daß sie nicht in Ordnung, sondern abergläubisch waren« (V 6,6). Wiederum ist hier die Abgrenzung zu den Alumbrados zu spüren, die in jenen »schweren Zeiten« von der Inquisition streng verfolgt wurden. Anderswo kritisiert Teresa diejenigen, die »Freundinnen von vielem Reden und dem schnellen Dahersagen vieler mündlicher Gebete« sind (CE 53,8). Die Schwestern ermahnt sie dringend, es anders zu tun. Statt das Vaterunser oft und schnell herunterzuleiern, sollten sie lieber von Zeit zu Zeit eine einzelne Vaterunser-Bitte bewusst beten. Sie sollen sehr darauf achten, »weil es ganz, ganz wichtig ist« (CE 53,9).

Was die Kritik an den kirchlichen Missständen ihrer Zeit betrifft, ist Johannes naturgemäß viel schärfer als Teresa. Als gut ausgebildeter Theologe konnte er treffsicherer den Finger in die Wunde legen. Daher kritisiert er schonungslos die Auswüchse der Volksfrömmigkeit, etwa beim Bilderkult (3 S 35-37), bei den Wallfahrten, der Beicht- und Gebetspraxis (3 S 38-44). Er spricht von »unkluger Frömmigkeit«, die viele Personen praktizieren: »So sollen bei der Messe so und so viele Kerzen da sein, nicht mehr und nicht weniger, oder es soll sie ein Priester in dieser oder jener Form lesen, und es soll zu dieser bestimmten Tagesstunde und nicht früher oder später sein; und es soll nach einem bestimmten Tag und nicht früher sein; und die Gebete und Stationen sollen so und so viele und von dieser Art und zu einem bestimmten Zeitpunkt sein, mit diesen und jenen Zeremonien, und nicht früher oder später oder anders; und es soll die Person, die sie verrichtet, diese Anteile und jene Eigenschaften haben. Und sie meinen, daß sich nichts tut, sobald auch nur etwas von dem fehlt, was sie sich vorgestellt haben, und noch tausenderlei weitere Dinge, die angeboten und üblich sind« (3 S 43,2).

Besonders kühn ist seine Kritik des Bilderkultes, der gerade nach Trient einen großen Aufschwung erlebte. Er hält zunächst fest, das entsprechende Trienter Dekret im Blick, dass die Kirche den Bilderkult aus zweierlei Gründen gutgeheißen hat, »nämlich um in ihnen die Heiligen zu verehren und durch sie das Empfinden zu ihnen zu bewegen und die Andacht zu ihnen zu wecken« (3 S 35,3). Anschließend kritisiert Johannes den »verderblichen Gebrauch, den in diesen unseren Zeiten manche Leute davon machen« (3 S 35,4). Seine Kritik des Bilderkultes gipfelt in diesem gesunden theologischen Urteil: »Viel gäbe es über den Unverstand zu sagen, den viele Leute hinsichtlich der Bilder haben, denn ihre Torheit geht so weit, daß manche mehr Vertrauen zu den einen Bildern als zu den anderen haben, in der Meinung, Gott höre sie mehr durch das eine als durch das andere, obwohl beide das gleiche darstellen, wie zwei Bilder von Christus oder zwei von unserer Lieben Frau [...]. Wenn Hingabe und Glaube da sind, genügt jedes Bild, doch wenn der nicht da ist, wird keines genügen« (3 S 36,1,3).

Schließlich wäre die mystisch-kontemplative Relecture der Bibel durch Teresa und vor allem durch den »Theologen« Johannes, dessen Schriften mit Bibelzitataten durchsät sind, vielleicht auch als Kritik an einer akademischen Exegese zu verstehen,³⁷ die den leuchtenden Schatz (vgl. 2 Petr 1,19) der biblischen Gotteserfahrung nicht immer konsequent aushebt. Heute ist die Bibelwissenschaft oft voller nüchterner religionswissenschaftlicher,

pragmatisierender »Neubegier« für das in der Bibel Nebensächliche und läuft Gefahr – in Anlehnung an Nietzsches Kritik an der historizistischen Geschichtswissenschaft seiner Zeit gesagt –, aus dem Christentum ein Gestirn ohne Atmosphäre im Firmament der Religionen zu machen.³⁸

5 Besonderer Akzent bei Teresa – Frauenblick auf die Männerkirche

Längst bevor Teresa – als erste Frau in der Kirchengeschichte – 1970 zur Kirchenlehrerin erhoben wurde, haben ihr akademische Theologen Lehrautorität zuerkannt. Viele Theologen und Kirchenführer ihrer Zeit suchten bei ihr Rat und waren stolz, sich ihre »Söhne« nennen zu dürfen. Der Dominikaner Domingo Báñez, einer ihrer Beichtväter und Theologieprofessor zu Salamanca, empfiehlt Teresas Lebensbericht mit diesen lobenden Worten: »Denn ihre große Erfahrung, ihr Unterscheidungsvermögen und ihre Demut, insofern sie bei ihren theologischen Beichtvätern immer Licht und theologische Unterweisung gesucht hat, lassen es ihr gelingen, so über Gebeterfahrungen zu sprechen, wie es manchmal mangels Erfahrung nicht einmal den sehr Gebildeten gelingt.«³⁹

Der Augustiner Luis de León, ein weiterer Professor zu Salamanca, der selbst zu den Mystikern gezählt wird, wurde zum Herausgeber der Erstausgabe ihrer Werke (1588). Sein Widmungsschreiben ist ein rhetorisches Kunststück über die Lehrautorität einer Frau in der Männerkirche.⁴⁰ Er schickt zunächst den kirchlichen – und gesellschaftlichen – Konsens seiner Zeit voraus, es sei sonst nicht Sache einer Frau zu lehren, »sondern belehrt zu werden, wie der Apostel Paulus schreibt.«⁴¹ Dann wird es als »etwas ganz Neues und Unerhörtes« hervorgehoben, dass gerade eine schwache Frau »so weise und geschickt« die Ordensreform vorangetrieben und dabei die Herzen aller gewonnen hat. Dass Gott in diesen schweren Zeiten keinen tapferen Mann von großer Gelehrsamkeit in den Kampf sandte, »sondern eine arme und verzelte Frau«,⁴² wird als List Gottes zur besonderen Demütigung und Beschämung des Teufels gedeutet. Anschließend bescheinigt Luis de León Teresas Werken höchste Lehrautorität: »Ich halte für sicher, daß an vielen Stellen der Heilige Geist aus ihr spricht, der ihr Hand und Feder führte.«⁴³ Ganz besonders schätzt der Exeget Luis

38 Vgl. Friedrich NIETZSCHE, *Zeitgemäße Betrachtungen*, Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, in: DERS., *Sämtliche Werke* (Kritische Studienausgabe 1), hg. v. Giorgio COLLI / Mazzino MONTINARI, München 1980, 298.

39 Gutachten von P. Domingo Báñez im Autograph der Vida, in: V, 624f.

40 Eine deutsche Version des Widmungsschreibens findet sich in: Erika LORENZ, *Teresa von Avila*. Licht und Schatten, Schaffhausen 1982, 140–151.

41 Ebd., 141. In seinem Werk »La perfecta casada« (Lob der perfekten Ehefrau) hatte Luis de León den Frauen empfohlen, sie sollten nicht viel reden und einen friedlichen und sanften Charakter haben, und sie sollten sich auch nicht auf den

Straßen herumtreiben oder viele Besuche unternehmen, sondern zu Hause bleiben. LUIS DE LEÓN, *La perfecta casada*, in: *Escritores del siglo xvi, Tomo segundo: Obras del Maestro Fray Luis de León*. Precédeles su vida, escrita por D. Gregorio MAYANS Y SISCAR y un extracto del proceso instruído contra el autor desde el año 1571 al 1576 (Biblioteca de Autores Españoles 37), Madrid 1925, 239–241 (§ XVI und XVII).

42 LORENZ, *Teresa von Avila* (wie Anm. 40), 142.

43 Ebd., 145.

44 Ebd., 150.

45 Ebd., 141.

46 Vgl. BURGGRAF, *Teresa* (wie Anm. 15), 433–436.

47 Sor Juana Inés DE LA CRUZ, *Die Antwort an Schwester Philothea*, Frankfurt a. M. 1991, 10–11. Vgl. dazu

Hildegard WUSTMANS, *Auf der Suche nach einer eigenen Sprache – Die Mystik Sor Juana Inés de la Cruz*, in: DELGADO / FUCHS, *Kirchenkritik* (wie Anm. 14), 307–324.

48 Vgl. dazu Mariano DELGADO, *Wie Leuchter und Leuchte – Verstand / Vernunft und Glaube nach Johannes vom Kreuz*, in: DERS. / Guido VERGAUWEN (Hg.), *Glaube und Vernunft – Theologie und Philosophie*. Aspekte ihrer Wechselwirkung in Geschichte und Gegenwart (Ökumenische Beihefte 44), Freiburg Schweiz 2003, 85–103.

49 Vgl. KÖRNER, *Mystik* (wie Anm. 3), 147. Zu Dionysius und Juan de la Cruz Vgl. Ysabel DE ANDÍA, *San Juan de la Cruz y la »Teología mística« de »San Dionisio«*, in: *Actas 3* (wie Anm. 4), 97–125.

50 KÖRNER, *Mystik* (wie Anm. 3), 21.

de León – wohlwissend, dass dies bei den kirchlichen Lesern der Hauptpunkt sein dürfte – Teresas Skepsis gegenüber den inneren Offenbarungen sowie deren Lehre, dass wir uns nicht von ihnen leiten lassen sollen, »sondern unser Leben ausrichten nach der Lehre der Kirche und nach dem, was Gott in der Heiligen Schrift offenbart hat.«⁴⁴

Luis de León hatte durchaus Recht, als er Teresa nicht nur Lehrautorität bescheinigt, sondern auch, »daß sie dabei so weise und geschickt verfuhr.«⁴⁵ Teresas Bedauern, sie könne als einfache, schwache Frau nichts tun (vgl. F 2,4), die Frauen seien im Allgemeinen ganz schwach (vgl. CV, Prolog 3; 4 M 3,11 u. a.) und ungebildet (vgl. CV 28,10), sind kluge Schutzbehauptungen hinter denen sich das Bewusstsein versteckt, dass sie und ihre Schwestern wie »starke Männer« (CV 7,8) zu handeln haben.

Gewiss, Teresa war keine profeministische Theologin und kann daher von der heutigen feministischen Theologie nicht vereinnahmt werden.⁴⁶ Aber welche kluge, streitbare Theologin wäre aus ihr geworden, hätte sie damals studieren dürfen! Davon gibt dieser Vorwurf an die Theologen ihrer Zeit eine kleine Kostprobe: »Was ist denn los, ihr Christen? Versteht ihr euch selbst noch? Ich würde am liebsten laut aufschreien und – obwohl ich nur die bin, die ich bin – mit denen disputieren, die behaupten, daß inneres Beten nicht erforderlich sei« (CE 37,2).

Erst ein Jahrhundert später wird sich eine Ordensfrau mit exegetischem Sachverstand trauen, mit den Männern über das Pauluswort zu streiten, dass die Frauen nicht lehren dürfen. Sor Juana Inés de la Cruz hebt dabei ausdrücklich das Lehrbeispiel Teresas hervor: »[...] ich wünschte, diese Interpreten und Exegeten des heiligen Paulus würden mir erklären, wie sie dies verstehen: ›Lasset die Frauen schweigen in der Gemeinde‹ [1 Kor 14,34]. Entweder verstehen sie darunter konkret Kanzel und Pult oder allgemein die Kirche als Gesamtheit der Gläubigen. Wenn sie das erstere meinen [...] – warum tadeln sie dann diejenigen, die privat Studien betreiben? Wenn sie das Verbot des Apostels im übertragenen Sinne verstehen, daß es den Frauen nämlich nicht einmal erlaubt ist, privat zu schreiben oder zu studieren – wieso hat dann die Kirche einer Gertrude, einer Theresa, einer Brigida, der Klosterfrau von Agreda und vielen anderen erlaubt zu schreiben?«⁴⁷

Aber Teresas Hauptanliegen ist nicht der Disput mit den akademischen Theologen, sondern die Rettung ihrer Ordensreform in »schweren Zeiten«. Daher bringt sie lieber ihren Schwestern bei, wie sie durch kluges Verhalten inneres Beten praktizieren oder dem negativen Einfluss inkompetenter oder halbgebildeter Beichtväter entkommen können. Dabei äußert sie auch – »weise und geschickt« – Kritik an den Männern in der Kirche ihrer Zeit. So etwa wenn sie das positive – die Frauen bevorzugende – Verhalten des Herrn von dem der Richter dieser Welt abhebt, »für die, da sie Söhne Adams und schließlich lauter Männer sind, es keine Tugend einer Frau gibt, die sie nicht für verdächtig halten« (CE 4,1; vgl. auch CV 3,7).

6 Besonderer Akzent bei Johannes:

Einheit von Glaube und Vernunft bei der mystischen Erfahrung⁴⁸

Anders als in der Scholastik geht es in der mystischen Theologie nicht primär darum, die göttlichen Wahrheiten mit Hilfe der Vernunft zu verstehen, sondern eher darum, sie durch die Liebe zu erkennen und zugleich zu »verkosten« (CA Prol. 3). Aber anders als bei Dionysius sind Erkenntnis- und Liebesmystik bei Johannes vom Kreuz keine Gegensätze,⁴⁹ denn seine mystische Erfahrung steht nicht jenseits der Vernunft, sondern ist »ein Weg der Vernunft«, in dem die menschliche Erkenntniskraft »zur Vollendung findet«⁵⁰.

Wir finden bei ihm eine – für die christliche Mystik seitdem paradigmatische – Synthese zwischen der mystischen Theologie des Areopagiten und der scholastischen Theologie des Thomas von Aquin.

Mit Reinhard Körner ist darauf hinzuweisen, dass Johannes vom Kreuz die Begriffe Vernunft (*razón/ratio*) und Verstand (*entendimiento/intellectus*) im thomasischen Sinne vielfach als Synonym für das Erkenntnisvermögen oder *vis cognoscitiva* des Geistes als ganzes gebraucht.⁵¹ In diesem Sinne sollen sie auch hier – der Einfachheit zur Liebe – verwendet werden. Und mit Karol Wojtyła, der 1948 in Rom (*Angelicum*) mit einer Arbeit über den Glauben nach Johannes vom Kreuz zum Doktor der Theologie promoviert wurde und seitdem in seinem Denken, vor allem in seiner Anthropologie eine große Affinität zum *doctor mysticus* erkennen ließ,⁵² ist festzuhalten, »dass die ganze Lehre des Johannes vom Kreuz über das reinigende Wirken des Glaubens, über die Vorbereitung des Verstandes für die Gottesschau und über die Erfahrung der Unbegreiflichkeit Gottes sich bereits im Keim in den Werken des hl. Thomas von Aquin findet.«⁵³ Johannes vom Kreuz geht es dabei eher um den Glaubensvollzug (*fides qua*) im Zusammenhang mit der mystischen Erfahrung als um die Glaubensinhalte (*fides quae*).

Den Mystiker interessiert nicht so sehr die Angewiesenheit des Glaubens auf den Verstand, wenn wir die Natur des Glaubens erörtern oder über seine Vernünftigkeit Rechenschaft ablegen wollen. Vielmehr beschäftigt ihn die Frage, welches das nächstliegende Mittel zur Gott-einung durch Verähnlichung aus Liebe ist. Seine Antwort lautet: allein der Glaube, während der Verstand höchstens ein entferntes Mittel ist. Die Stoßrichtung des Mystikers zielt also nicht primär auf ein *fides quaerens intellectum*, sondern auf ein *intellectus quaerens fidem*.

Die Begründung, warum nicht der Verstand, sondern allein der Glaube das nächstliegende Mittel zur Gotteinung durch Verähnlichung aus Liebe ist, liegt für Johannes vom Kreuz in der Eigenart des Verstandes und des Glaubens. Der Verstand kann das nicht sein, erstens weil er für das Erkennen auf die Sinne angewiesen ist, zweitens weil er nur durch Ähnlichkeit erkennen kann, und drittens weil es zwischen dem Menschen (und seinem Verstand) und Gott keine Ähnlichkeit gibt. Besonders Letzteres ist wichtig.

Wie seine Zeitgenossen Teresa und Ignatius von Loyola geht Johannes vom Kreuz vom *Deus semper maior* aus, d. h. von einem großen Abstand zwischen der »Majestät« des Schöpfers und den Geschöpfen, den der Mensch allein unmöglich überbrücken kann. Auch wenn alle Geschöpfe – und zwar manche mehr, manche weniger, entsprechend ihrem gewichtigeren oder weniger gewichtigen Sein – »eine gewisse Beziehung zu Gott und Spuren Gottes aufweisen [...], so gibt es doch zwischen Gott und ihnen keine Wesensverwandtschaft oder wesenhafte Ähnlichkeit, vielmehr ist der Abstand, den es zwischen seinem göttlichen Sein und ihrem Sein gibt, unendlich. Und deshalb ist es unmöglich, daß das Erkenntnisvermögen mittels der Geschöpfe – seien sie es nun himmlische oder irdische – Gott erreichen kann, insofern es keine entsprechende Ähnlichkeit gibt [...]. Also können alle Geschöpfe dem Erkenntnisvermögen nicht als angemessenes Mittel dienen, um Gott zu erreichen« (2 S 8,3). Im Kerker des Leibes hat das Erkenntnisvermögen »weder Ausstattung noch Fassungskraft, um von Gott klare Einsicht zu empfangen« (2 S 8,4). Das Erkenntnis-

51 Vgl. ebd., 11-13, auch 68-72.

52 Es wäre durchaus sehr lohnend, die großen Lehrenzyklen Johannes Paul II. unter dieser Perspektive zu untersuchen. Dass die sanjuanistische Sicht des Verhältnisses von Verstand/Vernunft und Glauben in der Enzyklika *Fides et ratio* so gut wie

keine Rolle spielt, wäre m. E. ein deutliches Zeichen dafür, dass wesentliche Teile der Enzyklika nicht vom Papst selbst geschrieben wurden.

53 Karol WOJTYŁA, *La fe según San Juan de la Cruz*, Madrid 1997, 282.

54 Vgl. u. a. *Summa theologiae* I q. 1, a. 7, 1 und ad 1.

55 KÖRNER, *Mystik* (wie Anm. 3), 79.

vermögen vermag höchstens – und hier folgt Johannes vom Kreuz streng der Gotteslehre des Thomas von Aquin⁵⁴ – aus den Wirkungen Gottes in der Natur- und Gnadenordnung zu entnehmen, »dass« es Gott gibt, nicht aber »wer« oder »was« er ist.

Unter allen Dingen, die geschaffen sind und in das Erkenntnisvermögen fallen können, findet der Mystiker also keine Treppe, »auf der es zu diesem erhabenen Herrn gelangen kann«, ja, sich des Erkenntnisvermögens als nächstliegendes Mittel zur Gotteinung bedienen, hieße, sich »vielen Irrwegen und Täuschungen« auszusetzen (2 S 8,7). Da Gott für das Erkenntnisvermögen »unbegreifbar und unzugänglich« ist, »so muß sich das Erkenntnisvermögen eher von sich selbst und seinem Begreifen entfernen, um sich im Glauben wandelnd Gott zu nähern, glaubend und nicht verstehend« (LB 3,48) – was Paulus mit der Gefangenname allen Denkens, »so daß es Christus gehorcht« (2 Kor 10,5), auch intendierte.

Allein der Glaube – als ein Habitus des Menschen, »der sicher und dunkel ist« (2 S 3,1) – ist das nächstliegende Mittel für die Gotteinung durch Verähnlichung aus Liebe, weil es zwischen ihm und Gott große Ähnlichkeit gibt. 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 für Johannes vom Kreuz 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 Johannes vom Kreuz 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).

Wenn Johannes vom Kreuz dem spirituellen Menschen empfiehlt, im Hinblick auf die Gotteinung der Treppe des dunklen Glaubens zu folgen und alle Einsichten des Erkenntnisvermögens zurückzustellen, um »in liebender Achtsamkeit mit beruhigtem Verstand bei Gott zu verweilen« (2 S 15,5), so ist damit keine fideistische Leugnung der natürlichen Theologie gemeint, deren Möglichkeiten und Grenzen der scholastisch ausgebildete Mystiker gut kannte. Vielmehr will er betonen, dass die Selbstmitteilung Gottes, die in der mystischen Erfahrung dem schauenden Verstand (dem *intellectus possibilis* der Philosophen) in den Blick kommt, »auf rationale Weise nicht »gewonnen« werden kann«⁵⁵ und das Erkenntnisvermögen daher auf den Glauben angewiesen ist: wie der Blinde auf den Blindenführer (vgl. 2 S 4,3) oder wie der Leuchter auf die Leuchte (vgl. 2 S 16,15). Diese letzte Metapher, in der die Johannes vom Kreuz so teure Dunkelheit-Licht-Symbolik zur Sprache kommt, verdient es, näher betrachtet zu werden.

Als der *doctor mysticus* 2 Petr 1,19 (»Wir haben ein noch zuverlässigeres Zeugnis als diese Taborvision, nämlich die Reden und Worte der Propheten, die von Christus Zeugnis geben. Ihr tut gut daran, euch auf sie zu stützen wie auf eine Leuchte, die am dunklen Ort Licht gibt«) kommentiert, hält er fest: »In diesem Vergleich werden wir, falls wir ihn betrachten

wollen, die Lehre finden, die wir gerade darlegen; denn indem man sagt, daß wir auf den Glauben, von dem die Propheten sprachen, schauen sollen, *wie auf eine Leuchte, die Licht gibt am dunklen Ort*, wird gesagt, daß wir mit gegenüber allen anderen Lichtern verschlossenen Augen im Dunkeln verbleiben sollen, und daß in dieser Finsternis nur der Glaube, der ebenfalls dunkel ist, Licht ist, auf das wir uns stützen sollen. Denn wenn wir uns auf die anderen hellen Lichter deutlicher Gewährwerbungen stützen wollen, dann verpassen wir es, uns auf jenes dunkle, das der Glaube ist, zu stützen, und er unterläßt es, an dem vom heiligen Petrus genannten Ort Licht zu geben. Dieser Ort, der hier das Erkenntnisvermögen meint, das der Leuchter ist, auf dem sich diese Glaubensleuchte festmacht, muß dunkel bleiben, bis für ihn im anderen Leben *der Tag der klaren Gottschau anbricht und damit der Tag der Gleichgestaltung und Einung mit Gott, zu dem der Mensch unterwegs ist*« (2 S 16,15).

1 Die Metapher von Leuchter und Leuchte bedeutet zunächst, dass Erkenntnisvermögen und Glaube zusammengehören, wobei in der Apophtie der mystischen Erfahrung das zurückgestellte menschliche Wissen nicht verloren geht, sondern – nach Art des auch für die Mystik geltenden scholastischen Axioms *gratia non destruit naturam, sed perficit eam* – vervollkommen wird:⁵⁶ »Und das soll nicht so verstanden werden, daß die Seele beim Verbleiben in diesem Nicht-Wissen das durch die anderen Wissenschaften bisher erworbene Wissen verliert; vielmehr wird dieses Wissen durch den vollkommeneren Habitus des eingegossenen übernatürlichen Wissens vervollkommenet [...]. Bei dieser Einung mit der göttlichen Weisheit verschmelzen diese [menschlichen] Habitus mit der erhabeneren Weisheit der anderen Wissenschaften, so wie beim Verschmelzen eines kleinen Lichtes mit einem großen, das große sich durchsetzt und leuchtet, das kleine aber nicht verloren geht, sondern vervollkommenet wird, obwohl es nicht das hauptsächlich leuchtende ist« (CB 26,16).

Durch die Öffnung des Erkenntnisvermögens gegenüber dem »Dunkel des Nichtwissens« bzw. gegenüber dem, was »sich zeigt« und doch unaussprechlich bleibt,⁵⁷ ruft die

56 Vgl. ebd., 150-152, 159.

57 Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus / Logisch-philosophische Abhandlung*, Frankfurt 1979, 6.522; Vgl. dazu Hans WALDENFELS, *Mystik – Mitte aller Religionen?*, in: DERS., *Auf den Spuren von Gottes Wort* (Theologische Versuche III), Bonn 2004, 58-84.

58 Vgl. Jean BARUZI, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, Valladolid 1991, 246 (französische Originalausgabe: *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris 1924).

59 Jeder Gedanke wird Gott geschuldet. Predigt des Papstes beim Wortgottesdienst zu Ehren des hl. Johannes vom Kreuz in Segovia am 4. November 1982, in: *Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seiner apostolischen Reise nach Spanien* (VAS 41), Bonn 1982, 91.

60 Der hermeneutische Zusammenhang zwischen Erfahrung und Erfahrungstradition (Erfahrung-mit-Erfahrungen), weil Erfahrungen immer auch vor dem Hintergrund bestimmter Denk- und Handlungsmodelle »interpretierte« Erfahrungen sind, ist in der nachkonziliaren Theologie

von Edward Schillebeeckx am konsequentesten herausgearbeitet worden. Vgl. Edward SCHILLEBEECKX, *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung*. Zwischenbericht über die Prolegomena zu einer Christologie (QD 78), Freiburg 1979, 13-28;

DERS., *Christus und die Christen*. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis, Freiburg 1977, 24-71; DERS., *Erfahrung und Glaube*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. 25, Freiburg 1980, 73-116.

61 Vgl. BARUZI, *San Juan de la Cruz* (wie Anm. 58), 246.

62 Vgl. Edith STEIN, *Kreuzeswissenschaft*. Studie über Johannes vom Kreuz, neu bearbeitet und eingeleitet von Ulrich Dobhan OCD (Edith Stein Gesamtausgabe 18), Freiburg 2003.

63 Johannes vom Kreuz hält viel vom klugen Gebrauch der Vernunft im Sinne der natürlichen Vernunft wie der *recta ratio*. Dem Gottsuchenden empfiehlt er: »Bau auf deine Vernunft, um auf dem Weg zu Gott das zu tun, was sie dir sagt, und es wird dir bei deinem Umgang mit deinem Gott mehr nützen als alle Werke, die du ohne sie zu beachten tust, und als alle geistliche Köstlichkeiten, die du

beanspruchst.« (D 43). »Glücklich, wer das, was ihm schmeckt und ihn anzieht, auf die Seite gestellt hat, und die Dinge auf ihre Vernünftigkeit und Gerechtigkeit hin betrachtet, bevor er sie tut.« (D 44). »Wer mit Vernunft ans Werk geht, ist wie einer, der Kerniges ißt; wer von dem bewegt wird, was seinem Willen schmeckt, ist wie einer, der schlechtes Obst ißt.« (D 45).

64 »Der echte Mystiker ist immer und zu allen Zeiten ein scharfsichtiger Kritiker der Kirche. Seine Hinweise kommen nicht von »links« und nicht von »rechts« und weder von »oben« noch von »unten«, sondern aus der Mitte des Glaubens und der Tiefe der Liebe. Und sie sind überaus in Klugheit gepackt. Denn sie kommen aus eben einem Menschenherzen, in dem das »Mystische« und das »Rationale« existentiell zur Einheit geworden sind.« KÖRNER, *Mystik* (wie Anm. 5), 112. Vgl. dazu Mariano DELGADO / Gotthard FUCHS, *Die Kirchenkritik der Mystiker*. Prophetie aus Gottese Erfahrung, 3 Bde. (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 2, 3 und 4), Freiburg Schweiz / Stuttgart 2004-2005.

mystische Erfahrung ein neues, geläutertes Erkennen hervor. Der Mystiker berichtet davon mit folgenden Worten: »Mein Erkenntnisvermögen trat aus sich heraus und wurde aus einem menschlich-natürlichen zu einem göttlichen; denn da es sich Gott durch diesen Läuterungsprozeß einte, versteht es nun nicht mehr dank der eigenen Lebenskraft und des eigenen natürlichen Lichtes, sondern dank der göttlichen Weisheit, mit der es geeint wurde« (2 N 4,2).

2 Die Metapher von Leuchter und Leuchte steht auch für das, was Jean Baruzi eine »Reinigung des Denkens«⁵⁸ durch die mystische Erfahrung genannt hat. In vielen Kapiteln erklärt Johannes vom Kreuz mit allerlei Details die Behinderung und den Schaden, die das Erkenntnisvermögen beim Empfang aller Gewährwurdungen und Wahrnehmungen auf diesem Glaubensweg zuteil werden können, und wie der Mensch mit ihnen umgehen muss, damit sie ihm mehr Nutzen als Schaden bringen, »sowohl, was diejenigen betrifft, die Teil des Sinnesbereichs sind, als auch diejenigen, die dem Geistbereich angehören« (2 S 9,5). Darin ist sein Ruf als Meister der Introspektion (Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis gehören seit Augustinus in der Mystik zusammen), ja als »Meister des Verdachts« – um einen Ausdruck Paul Ricœurs über Marx, Freud und Nietzsche zu verwenden, der auch auf Johannes vom Kreuz passen würde – gegen die Irrwege des Verstandes im Hinblick auf die übernatürliche Gotteinung begründet. Johannes vom Kreuz war kein Philosoph und kein Psychologe; und dennoch versetzen seine Analysen »den Philosophen, den Theologen und sogar den Psychologen in Staunen«⁵⁹ – wie ein Blick auf die Sekundärliteratur lehrt. Aufgrund dieser »Reinigung des Denkens« könnte er neben Descartes als Begründer der Moderne gelten. Am Ende steht freilich nicht ein *cogito, ergo sum*, sondern ein *credo, spero et amo, ergo possum experimentare Deum* im Seelengrund.

3 Zudem bedeutet die Metapher von Leuchter und Leuchte, dass auch der Glaube auf das Erkenntnisvermögen angewiesen ist, etwa um die Geister zu unterscheiden, das Erfahrene zu erwägen und zu beurteilen (vgl. 2 S 16,2) und es so überhaupt zur Sprache bringen zu können. Nur diese Interpretationsarbeit, die rationale Verarbeitung der mystischen Erfahrung vor dem Hintergrund der eigenen Glaubens- und Erfahrungstradition,⁶⁰ macht aus ihr eine christliche Erfahrung. Die sanjuanistische Mystik hat zweifelsohne in Form und Inhalt viele Berührungspunkte mit der Mystik der Weltreligionen.⁶¹ Dass Johannes vom Kreuz aber darin Gott als den dreifaltigen oder als den um des Menschen willen fleischgewordenen Gott erfährt, und seine Mystik eine *Kreuzeswissenschaft*⁶² angemessen genannt werden kann, hängt wohl damit zusammen, dass er den Raum mystischer Erfahrung nicht voraussetzungslos, sondern als ein »Hörer des Wortes« betritt. Das Erfahrene interpretiert Johannes vom Kreuz auch nicht voraussetzungslos, sondern mit einem Erkenntnisvermögen, das dem gesunden Menschenverstand und der christlichen Glaubenslogik entspricht. Daher betont er mit Nachdruck, wir dürfen von den übernatürlichen Dingen nur das annehmen, »was der Vernunft und dem Gesetz des Evangeliums sehr entsprechend ist, selbst wenn man sie uns gewollt oder ungewollt vorträge. Dann aber dürfen wir es annehmen, nicht weil es Offenbarung ist, sondern weil es vernünftig ist, ganz abgesehen vom Wortsinn der Offenbarung« (2 S 21,4).

4 Schließlich führt das Zusammenspiel von Leuchter und Leuchte, von Erkenntnisvermögen und Glauben, in der mystischen Erfahrung zu einem vernünftigen, klugen Christsein, dem »die natürliche Vernunft, das Gesetz und die Lehre des Evangeliums« als Richtschnur »völlig ausreichen« (2 S 21,4).⁶³ Aus diesem Grund kritisiert Johannes vom Kreuz – treffend wie freimütig zugleich – die unvernünftigen Formen im Christsein seiner Zeit, auf die wir bereits oben verwiesen haben. Eine Kritik, die – nicht zuletzt weil sie aus dem schauenden Herzen der Kirche kommt⁶⁴ – sehr ernst zu nehmen ist.

6 Zur missionarischen Grunddimension christlicher Mystik

Menschen ohne Gebetsleben nennt Teresa »lahme Seelen« (»almas tullidas«: 1 M 1,6,8). Christliche Mystik nach Teresa von Ávila und Johannes vom Kreuz heißt, den Zustand einer »lahmen Seele« zu überwinden und sich auf den Weg zu Gott zu machen, der uns zuerst geliebt hat und stets um uns wirbt.⁶⁵ Beide ermahnen uns, unsere Augen auf den Mittelpunkt zu richten, »auf das Gemach oder den Palast, in dem der König wohnt« (1 M 2,8), damit wir dort die Kraft für die Mystik des Alltags, für die Nächstenliebe als Gottesliebe, gewinnen können. Mit ihrem reformerischen Werk ermahnen uns beide, die missionarische Grunddimension des Christentums ernst zu nehmen. Es ist daher kein Wunder, dass Johannes Paul II. sie als Leitbilder für das 21. Jahrhundert hingestellt hat, von denen wir lernen könnten, wie christliche Gemeinden »echte ›Schulen‹ des Gebets werden, wo die Begegnung mit Christus nicht nur im Flehen um Hilfe Ausdruck findet, sondern auch in Danksagung, Lob, Anbetung, Betrachtung, Zuhören, Leidenschaft der Gefühle bis hin zu einer richtigen ›Liebschaft‹ des Herzens.«⁶⁶ Die Mystiker zeigen uns, wie wir angesichts des verbreiteten Bedürfnisses nach Spiritualität aus den eigenen Quellen trinken könnten.

Gewiss, heute würden wir im binnenkirchlichen Kontext wegen der konfessionellen Verschiedenheit kaum mit Teresa sagen: »Die Welt steht in Flammen! Sie wollen über Christus von neuem das Urteil sprechen [...], denn sie erheben tausend Anklagen gegen ihn und wollen seine Kirche zu Boden stürzen [...]. Nein, meine Schwestern, nein, es gibt keine Zeit, um mit Gott über Geschäfte von wenig Bedeutung zu verhandeln« (CE 1,5; vgl. CV 1,5). Aber die Konsequenz, mit der christliche Mystiker in der jeweiligen Zeit den Ernst der Nachfolge leben, zeigt uns letztlich, dass die Welt für Christen irgendwie immer »in Flammen« steht, dass immer also Zeit des Zeugnisses und der Aussaat ist.

Zusammenfassung

Der Beitrag geht zunächst auf die in der Forschung geläufigen Definitionen von Mystik ein und versucht dann, das Proprium christlicher Mystik darzustellen. Dies geschieht anhand der mystischen Erfahrung der Kirchenlehrerin Teresa von Ávila OCD (1515-1582) und des Kirchenlehrers Johannes vom Kreuz OCD (1542-1591), die im 16. Jahrhundert das grandiose »Sólo Dios basta« (Allein Gott genügt) proklamierten und die einzigen von Papst Johannes Paul II. im Apostolischen Schreiben *Novo millennio ineunte* ausdrücklich genannten Mystiker sind. Das Proprium ihrer Mystik wird in der Vereinigung mit dem Willen Gottes, auch in den Niederungen des Alltags, und in der Ausrichtung auf die Worte und Taten Jesu Christi gesehen. Schließlich werden einige Aspekte näher dargestellt, die folgende Felder betreffen: die Einheit von Kontemplation und Aktion, Gottes und Nächstenliebe, die Kritik der inkompetenten Beichtväter oder Seelenführer, die Geringschätzung der Suche nach außergewöhnlichen Phänomenen, die Kritik der Auswüchse bei der Volksfrömmigkeit und des Verlustes des Mystischen bei der Auslegung der Hl. Schrift, den Frauenblick Teresas auf die Männerkirche und die von Johannes vom Kreuz verteidigte Einheit von Glaube und Vernunft bei der mystischen Erfahrung. Eine kurze Überlegung über die missionarische Grunddimension christlicher Mystik schließt den Beitrag ab.

⁶⁵ Vgl. LB 3,28 bei Johannes vom Kreuz und 3 M 2,13 bei Teresa.

⁶⁶ Apostolisches Schreiben *Novo millennio ineunte* (wie Anm. 17), Nr. 33, S. 32.

Summary

This contribution first treats the definitions of mysticism commonly found in the research, and then it attempts to present the proprium of Christian mysticism. This is done in the light of the mystical experience of the two Doctors of the Church Teresa of Avila, OCD (1515-1582) and John of the Cross, OCD (1542-1591) who proclaimed the magnificent «Sólo Dios basta» (God alone is enough) in the 16th century and are the only mystics explicitly named by Pope John Paul II in his apostolic letter *Novo millennio ineunte*. The proprium of their mysticism is seen in one's union with the will of God, also in the humdrum of daily life, and in one's orientation to the words and deeds of Jesus Christ. Finally several aspects concerning the following areas are presented in more detail: the unity of contemplation and action, love of God and love of neighbor, criticism of incompetent confessors or spiritual advisers, disdain for the pursuit of unusual phenomena, criticism of the excesses in popular piety and of the loss of the mystical in the interpretation of Scripture, Teresa's female view of the male church, and the unity of faith and reason in mystical experience as defended by John of the Cross. A brief reflection on the basic missionary dimension of Christian mysticism brings the article to a close.

Sumario

El artículo presenta primero las definiciones de «mística» que se encuentran en la literatura especializada, esbozando a continuación lo específico de la mística cristiana según la experiencia mística de los doctores de la Iglesia Teresa de Ávila OCD (1515-1582) y Juan de la Cruz OCD (1542-1591), que en el lejano siglo XVI proclamaron el grandioso lema del «Sólo Dios basta» y son además los únicos místicos nombrados explícitamente por el papa Juan Pablo II en su carta apostólica *Novo millennio ineunte*. Lo específico de su mística se encuentra en la unión con la voluntad de Dios, también en las banalidades de la vida diaria, y en la orientación radical a los dichos y hechos de Jesucristo. Finalmente, el artículo presenta algunos aspectos referentes a los siguientes campos: la unidad de contemplación y acción, del amor a Dios y al prójimo, la crítica de los confesores y directores espirituales incompetentes, el papel secundario de los fenómenos extraordinarios, la crítica de los abusos en la piedad popular y de la pérdida del sentido místico en la interpretación de las Sagradas Escrituras, la perspectiva femenina de Teresa y la unidad de razón y fe que postula Juan. El artículo concluye con una pequeña reflexión sobre la dimensión misionera de la mística cristiana.