

„Richte deine Augen allein auf ihn“

Mystik und Kirchenkritik
bei Teresa von Ávila und Johannes vom Kreuz

von Mariano Delgado

In Renaissance und Barock ist die Mystik bzw. die spirituelle Literatur in Spanien allgegenwärtig. Dank der Buchdruckpresse und der religiösen Orientierung von Gesellschaft und Kultur erreicht das Phänomen eine Breitenwirkung ungeahnten Ausmaßes. Ein bedeutender Forscher hat – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – 1200 spirituell-mystische Werke chronologisch aufgelistet, die zwischen 1485 und 1750 erschienen.¹ Darunter sind manche Übersetzungen und Ausgaben der *Devotio Moderna* wie der allgemeinen mystischen Literatur zu finden, vor allem aber Werke spanischer Autoren der verschiedenen spirituellen Schulen. Dass die mystische Blüte mit dem Goldenen Zeitalter spanischer Kultur (Literatur, Kunst, Theologie/Philosophie, Recht) und dem Aufstieg Spaniens zu einem Weltreich, in dem die Sonne nicht unterging, zusammenhängt und so Teil jener spanischen „Klassik“ ist, die in der Frühen Neuzeit zur Referenz der abendländischen Kultur wurde, ist gewiss kein Zufall: Ein Volk scheint in dieser Zeit seine weltgeschichtliche Sendung gefunden zu haben, der es sich auch inbrünstig und mit quijotischer Großzügigkeit widmet. Aber während einige Spanier, wie der Kritiker imperialer Politik Bartolomé de Las Casas ironisch bemerkte, „sich für so geistreich und weise halten und Anspruch darauf erheben, die ganze Welt zu beherrschen,“² proklamieren andere – barfußige – Spanier das grandiose „Sólo Dios basta“ (Allein Gott genügt)³ und werden zu gefragten Meistern der Gotteserkenntnis und der Selbsterkenntnis, die Kirche und Christen christusförmiger machen wollen. Sie wissen, dass es ja nicht daran liegt, „daß wir die Welt mit dem Kreuze durchdringen; sondern es liegt alles daran, daß wir über unserer Mühe

¹ Melquiades Andrés, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, Madrid 1994, 151–201.

² Bartolomé de Las Casas, *Werkauswahl 3/1: Sozialethische und staatsrechtliche Schriften*, hg. v. Mariano Delgado, Paderborn 1996, 518.

³ Diese drei Worte stellen den Schlussvers eines kleinen Gedichtes dar (vgl. P 30 in: *Santa Teresa de Jesús, Obras completas*, ed. Efraín de la Madre de Dios / Otger Steggink, Madrid 1997, 667), das als Merktzettel 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.

von ihm durchdrungen werden.“⁴

Im Rahmen dieses Beitrags kann ich nicht den spirituellen Einflüssen nachgehen (aus dem Mittelmeerraum und Mitteleuropa, der *Devotio Moderna* und dem jüdisch-islamischen Erbe), die in die spanische Mystik konvergieren. Ebenso wenig können hier die verschiedenen Protagonisten und Schulen (franziskanische, dominikanische, augustinische, jesuitische, karmelitische Gruppe, Weltpriester wie Juan de Ávila und Miguel de Molinos usw.) präsentiert werden. Vielmehr soll exemplarisch der Zusammenhang von Mystik und Kirchenkritik im Werk der weitaus bekanntesten – und relevantesten – Vertreter spanischer Mystik aufgezeigt werden: der Kirchenlehrerin Teresa de Ávila OCD⁵ und des Kirchenlehrers Johannes vom Kreuz OCD⁶, der einzigen von Papst

⁴ Reinhold Schneider, *Las Casas vor Karl V. Szenen aus der Konquistadorenzeit*, Darmstadt 1953, 187.

⁵ 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* (Anm. 3). 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 Teresas 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 Herbstrith, *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.

⁶ 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

Johannes Paul II. im Apostolischen Schreiben *Novo millennio ineunte* ausdrücklich genannten Mystiker,⁷ bei denen *der* Weg zu Gott schlechthin erscheint, „der die für alle normative Gotterfahrung enthält“.⁸

1. Der religiöse Humus: „Schwere Zeiten“

Teresa de Ávila (1515–1582) und Johannes vom Kreuz (1542–1591) wirkten bekanntlich in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Es ist die Zeit, in der sich jene konfessionellen Identitäten herausbilden, die die religiös-kulturelle Tiefengeschichte Europas bis in die Gegenwart hinein prägen werden, die Zeit, 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 Kryptoprotestanten in Valladolid und Sevilla, Verhaftung des spanischen Primas und Erzbischofs von Toledo Bartolomé Carranza OP, erster 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

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: *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; *Fernando Urbina*, *Die dunkle Nacht – Weg in die Freiheit. Johannes vom 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.

⁷ 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.

⁸ *Hans Urs von Balthasar*, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. Band 2: Fächer der Stile, Teil 2: Laikale Stile, Einsiedeln 1962, 528.

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) Ihre Epoche nennt sie – und zwar unter direkter Anspielung auf die überall lauende Inquisition – „*tiempos recios*“ oder „schwere Zeiten“ (V 33,5). Im Spanien des 16. Jahrhunderts lassen sich vier geistige Tendenzen unschwer erkennen:⁹

(1) Die *Alumbrados*, auch *Iuminados* genannt, sind zumeist Laien und *conversos* oder Neuchristen aus dem Judentum. Sie gehen von der Berufung aller zur geistlichen Vollkommenheit aus, wozu das innere Gebet und die private Erleuchtung abseits der kirchlichen Vermittlung befürwortet werden. Sie gruppieren sich nicht selten um *beatas* oder Frauen, die eine besondere geistliche Ausstrahlung haben. Die „reine“ Liebe zu Gott, die weder der Hoffnung auf den Himmel noch der Angst vor der Hölle entspringt, ist für die Alumbrados das Ziel, und dies könne durch Gottes Fügung in jedem Stand erreicht werden.

(2) Die *Erasmianer* sind zumeist gebildete Laien oder Kleriker mit niederen Weihen. Sie teilen mit Alumbrados (und Protestanten) die Berufung aller zur Vollkommenheit und äußern eine quasi-protestantische Kritik an der katholischen Kultpraxis und am Mönchtum, die Erasmus mit dem Satz „*monachatus non est pietas*“ plakativ formuliert. Zugleich sind die Humanisten eine ernsthafte Konkurrenz für die scholastischen Theologen; denn sie sind Vertreter einer „liberalen Theologie“ *avant la lettre*, die zu den Quellen gehen möchte: zu der hebräischen und griechischen Bibel, zu den Kirchenvätern und den antiken Philosophen. Die Humanisten gefallen zeitweise vielen, lösen aber kaum Begeisterung aus; denn sie sind kühle, elitäre Ireniker und Moralisten der internationalen Gelehrtenrepublik, keine Heiligen und Mystiker. Ihre Lektüre lässt vielfach die Seele austrocknen. Der kluge Ignatius berichtet, dass der Eifer in ihm lau wurde, sobald er anfing, die Schrift *De Milite christiano* des Erasmus zu lesen, die zwischen 1525 und 1530 in Spanien sieben Auflagen erreichte; und dass die Lauheit größer wurde, je mehr er davon las. So beschloss er, die Schriften des Erasmus nicht mehr zu lesen. Den Mitgliedern der Gesellschaft Jesu erlaubte er später deren Lektüre nur mit großer Vorsicht und allerlei Kautelen.¹⁰ Bei Erasmus und den Humanisten vermisst Ignatius wohl jene Liebe zur realexistierenden Renaissance-Kirche, jenes *sentire ecclesiam*, das die spanischen Kirchenreformer und Mystiker auszeichnet.¹¹

⁹ 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.

¹⁰ Vgl. Vita Ignatii Loiolae... a Petro Ribadeneira... Rom 1589, lib. I, cap. XIII, S. 48f. (moderne Ausgabe in: Pedro Ribadeneira, *Historias de la contrarreforma*, Madrid 1945, 83).

¹¹ Vgl. dazu oben in diesem Band den Aufsatz von Peter Knauer, S. 163–181.

(3) Die *Scholastiker* vertreten einen theologischen Aristokratismus, wonach die *sacra doctrina* etwas für die akademisch Eingeweihten, nicht für das gemeine Volk, und schon gar nicht für die Frauen sei; sie lehnen nicht nur das innere Gebet, sondern auch die theologisch-geistliche Literatur in der Volkssprache ab oder stehen ihr misstrauisch gegenüber, da dies Verwirrung im Volk und Unruhe in Kirche und Gesellschaft hervorrufen kann; sie verachten zudem die Humanisten als Männer, die eher von Philosophie und Philologie als von Theologie etwas verstehen.

(4) Die *geistlichen Schriftsteller und Mystiker* schreiben auf Spanisch, um der religiösen Bildungssehnsucht der Laien – besonders der Frauen – geistliche Nahrung zu geben; sie erreichen hohe Auflagen, da sie im Trend der Zeit liegen; anders als Kryptoprotestanten, alumbrados und Humanisten kritisieren sie nicht das Klosterleben oder die katholische Kultpraxis als solche, sondern nur die Missstände; aber auch sie befürworten die Lektüre der Bibel in der Volkssprache und halten das innere Gebet für die vollkommene Form.

Um die Mitte des 16. Jh. werden nun die scholastischen Theologen, allen voran die von Melchor Cano angeführten Dominikaner, eine geistige Wende gegen die anderen drei Tendenzen herbeiführen. In Canos Gutachten von 1559 zum Katechismuskommentar seines Mitbruders und Erzbischofs von Toledo Bartolomé Carranza (*Comentarios al Catechismo christiano*, 1558)¹² kommt der theologische Aristokratismus am deutlichsten zum Vorschein. Gegen die Übersetzung der Bibel in die Volkssprache und das entsprechende Verlangen der frommen Frauen wendet sich Cano darin mit Worten, die wir heute nur noch mit großem Befremden lesen können:

[...] auch wenn die Frauen mit unersättlichem Appetit danach verlangen, von dieser Frucht zu essen, ist es nötig, sie zu verbieten und ein Feuernesser davor zu stellen, damit das Volk nicht zu ihr gelangen könne.¹³

Nach der geistigen Wende und den Begleitmaßnahmen – die nicht zuletzt den Versuch von Krone und Kirche darstellen, die im Schatten der Buchdruckpresse neuaufkeimende (religiöse) Kultur zu kontrollieren und zu dirigieren – weiß man in Spanien, woran man ist. Aber innerhalb der gezogenen Grenzen gibt es eine erstaunliche Gestaltungsfreiheit. Dieselben Bücher des geistlichen Modeautors Luis de Granada, die 1559 indiziert wurden, können wenige Jahre später mit geringfügigen Änderungen betreff des inneren Gebets wieder erscheinen; Granada publizierte übrigens so gut wie sein ganzes Werk in eben diesen schweren Zeiten! Man kann durchaus sagen, dass die Verfasser geistli-

¹² Die spanische Version dieses Gutachtens findet sich in: *Fermin Caballero*, *Conquenses ilustres*, Vol. 2: Melchor Cano, Madrid 1871, 536–615; die lateinische Version 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.

¹³ *Caballero*, *Conquenses* (Anm. 12), 542.

cher Literatur nicht zu fürchten hatten, beim Heiligen Officium angeklagt zu werden, „wenn sie bei all ihrem Nachdruck auf dem inneren Gebet auch die Askese und die ‚Werke‘ betonten und sich der Liturgie, den Volksandachten und dem mündlichen Gebet gegenüber nicht völlig feindlich zeigten“.¹⁴

Das scholastische Misstrauen gegenüber der geistlichen Literatur in der Volkssprache hält Teresa und Johannes nicht davon ab, ihre mystische Erfahrung in eben dieser Sprache zu beschreiben und dabei Kritik an den Missbräuchen ihrer Zeit zu üben, nun aber mit allen möglichen Kautelen oder Sicherheitsmaßnahmen, die in der nachtridentinischen katholischen Kirche im Allgemeinen und in Spanien im Besonderen nötig waren. Beide halten dabei fest, dass vieles von dem, was sie berichten werden, den mit dem inneren Leben nicht vertrauten Menschen wie „Überflüssiges und auch Ungereimtes“ (1 M 2,7) bzw. „Unsinn“ (CA, Prolog 1) erscheinen mag.

Teresa überlässt ihre mystischen Erfahrungen und vielfältigen Unternehmungen der Prüfung und dem Urteil ihrer Beichtväter, ihrer Seelenführer und der besten Theologen der Zeit. Sie hebt den Wert liturgischer Handlungen und der volkstümlichen Andachten, versöhnt Martha und Maria, das heißt Werke und Beschauung miteinander, und beschreibt nachdrücklich ihre Heilsangst, indem sie sich nach dem Tode höchstens im Fegefeuer sieht (vgl. 7 M 24). Aber auch wenn sie sich in allem dem Urteil der Heiligen, Römischen, Katholischen Kirche unterwirft (vgl. ebd.), betont sie kühn die eigene Erfahrung als primäre Quelle ihrer Schriften: „Ich werde nichts sagen, was ich nicht aus Erfahrung von mir oder anderen weiß oder vom Herrn im Gebet zu verstehen gegeben bekam“ (CE, Prolog 3; vgl. CV, Prolog 3; V 12,12; CV 2,7 und 6 M 9,4 u.a.).¹⁵

Johannes ist hingegen auffallend vorsichtiger, kennt er doch die theologischen Koordinaten nach Trient bestens, da er von 1564 bis 1567 scholastische Theologie in Salamanca studierte. Er schreibt kluge Prologe, in denen er sich gründlich absichert, alles dem Urteil der Heiligen Mutter Kirche unterstellt (vgl. Prologe zu CA, S und LA) und treuherzig bekundet, er werde beim Zitieren von Stellen aus der Heiligen Schrift folgendermaßen vorgehen: „Zuerst werde ich sie lateinisch angeben und sie dann im Hinblick auf das erklären, worauf sie sich beziehen“ (CA, Prolog 4). Darüber hinaus bekundet er, weder der Erfahrung noch der Wissenschaft allein zu vertrauen, sondern diesen drei Kriterien folgen zu wollen: der Heiligen Schrift, der Überlieferung und der Lehre der Heiligen Mutter Kirche (vgl. S, Prolog, 2). Da diese Kriterien gerade die ersten drei Fundorte in Canos Werk *De locis theologicis* (1563) sind, mit dem der Orthodoxiewächter die nachtridentinische katholische Theologie auf

¹⁴ Alain Milhou, Die iberische Halbinsel. I. Spanien, in: Jean-Marie Mayeur u.a. (Hg.), Die Geschichte des Christentums, Bd. 8: Die Zeit der Konfessionen (1530–1620/30), hg. v. Marc Vernard. Deutsche Ausgabe hg. v. Heribert Smolinsky, Freiburg 1992, 662–726, 692.

¹⁵ Vgl. dazu Burggraf, Teresa von Avila (Anm. 5), 330–337.

sicheres Quellenfundament stellen wollte, um „ein theologisches, historisches und pastorales Risiko um beinahe jeden Preis auszuschließen“,¹⁶ können wir davon ausgehen, dass Juan, der kluge Mystiker und Theologe, dem neuen Paradigma katholischer Theologie sorgsam entsprechen wollte. Zudem ist er um einen Brückenschlag zwischen Scholastik und Mystik bemüht. Mit der scholastischen Theologie, schreibt er, verstehe man die göttlichen Wahrheiten, mit der mystischen aber erfahre und schmecke man sie durch Liebe; so sind scholastische und mystische Theologie aufeinander angewiesen (vgl. S, Prolog 3). Die Kommentare zu seinen Gedichten sind scholastisch-mystische Traktate. Er drückt sich darin immer wieder in scholastischer Sprache aus und zitiert präzise nicht nur die Bibel, sondern auch Agustinus und Dionysius Areopagita, Bernhard, Thomas und Aristoteles.

Nicht zuletzt angeregt durch die Lektüre der Werke Teresas und Johannes' versuchen akademische Theologen um 1600 in scholastischen Formeln auszudrücken, was die Mystiker erfahren und durch Bilder, Vergleiche und Gleichnisse beschreiben. So kommen Scholastik und Mystik, seit dem 13. Jahrhundert immer mehr getrennt, bei der theologischen und spirituellen Erneuerung des spanischen Katholizismus einander näher – trotz des Aristokratismus akademischer Theologen, die gegenüber der sich auf innere Glaubenserfahrung berufenden Mystiker eher skeptisch sind, da sie dahinter immer die Gefahr des „Illuminismus“ wittern. Nach der mystischen Blüte, die vor allem dem Wirken Teresas und Johannes' zu verdanken ist, behandeln die Professoren von Salamanca in Lehre und Forschung nicht nur alle theologischen, moralischen, juristischen, politischen und wirtschaftlichen Fragen der Zeit,¹⁷ sondern sprechen auch noch vom Gebet und von der mystischen Vereinigung mit Gott¹⁸. In der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts vertrat Francisco de Vitoria hingegen eine streng rationale Scholastik und bemerkte ironisch, wahre Kontemplation sei die Lektüre der Heiligen Schrift, wahre Weisheit ihr Studium; wer aber zum Studium nicht fähig sei, möge sich lieber dem Gebet hingeben¹⁹.

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. Aus dieser Konzentration auf das Wesentliche gewinnt sie ihre prophetische Kraft. Als Johannes seine Kommentare schrieb,

¹⁶ Ulrich Horst, Die Loci Theologici Melchior Canos und sein Gutachten zum Catechismo Christiano Bartolomé Carranzas, in: FZPhTh 36 (1989) 47–92, 92.

¹⁷ Für Francisco de Vitoria, den Begründer der Schule von Salamanca, reichen Aufgabe und Amt des Theologen so weit, „daß offenbar kein Gegenstand, keine Untersuchung, kein Gebiet dem Fach und Vorhaben der Theologie fremd ist“. *Francisco de Vitoria*, Vorlesungen I: Völkerrecht, Politik, Kirche, hg. v. Ulrich Horst, u.a. (Theologie und Frieden Bd. 7), Stuttgart 1995, 116f (De potestate civili 1).

¹⁸ Andrés, Historia (Anm. 1), 271, 267, 313.

¹⁹ *Francisco de Vitoria*, Comentarios a la Ila–IIae de Santo Tomás. Vol. 6, Salamanca 1952, 312 (Kommentar zu q. 182, a. 4).

war Teresas Werk bereits abgeschlossen. Sie zeigen eine grundsätzliche Übereinstimmung,²⁰ aber auch unterschiedliche Akzente – nicht nur aufgrund des Geschlechtes, sondern vor allem wegen des je verschiedenen theologischen Hintergrunds.

2. 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

²⁰ Vgl. *Burggraf*, Teresa (Anm. 5), 263–270. Teresas Hauptwerk, *Seelenburg*, ist z. B. unter dem Einfluss der Gespräche mit Juan entstanden, weshalb es in der Forschung auch als „Buch von zwei Händen“ bezeichnet wird, vgl. ebd., 250.

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“.21

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.²² Denn

²¹ *San Juan de la Cruz*, *Obras completas* (Anm. 6), 137.

²² Vgl. *Körner*, *Mystik* (Anm. 6), 146.

bei Teresa – besonders aber bei Johannes – werden kontemplatives Leben und rationales Denken bewusst verknüpft.

Johannes betont an einer Stelle eindrücklich, 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 einstellt, 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 Einung, betont aber, dass sie es immer mit dem mündlichen Gebet verbinden möchte (vgl. CE 37,3) und die Gotteinung 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 Gotteinung erhob. 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 Gotteinung 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).²³ 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. „Richte Deine Augen allein auf ihn“ – Zur Christozentrik spanischer 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 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, das auch den Umschlag dieses Bandes ziert. Dieses Bild, das 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

²³ 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.

Welt und der Hölle hinein“.²⁴ 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,²⁵ 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.

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“ (CA 36,3; vgl. CB 37,4). 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.²⁶

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 Fah-

²⁴ Balthasar, Herrlichkeit (Anm. 8), 524.

²⁵ Vgl. u.a. D 101; Ep 24; 2 S 7,7.

²⁶ P 8 nach *Santa Teresa de Jesús*, Obras completas (Anm. 5).

nennt, 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“²⁷ 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.²⁸

4. Kirchenkritische Aspekte

Es war schon davon die Rede, dass die spanischen Mystiker sich durch ein tiefes *sentire ecclesiam* oder eine Liebe zur realexistierenden Renaissance-Kirche auszeichnen. Ihre kirchenkritischen Impulse sind so als Teil ihres Reformanliegens zu verstehen, damit die Kirche im Allgemeinen und der reformierte Karmel im Besonderen christusförmiger werden.

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,

²⁷ Jürgen Moltmann, Die Wendung zur Christusbildung bei Teresa von Avila oder: Teresa von Avila und Martin Luther, in: *Waltraud Herbstrith*, Gott allein. Teresa von Avila heute, Freiburg 1982, 184–208, 188.

²⁸ Hans Waldenfels, „Gott als Wohnung“. Überlegungen zur Lebensmitte der Teresa von Jesus und zum Wegangebot Asiens, in: *Herbstrith*, Gott allein (Anm. 27), 253–274, 272.

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.).²⁹ 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, 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.

²⁹ 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. *Caballero*, *Conquenses* (Anm. 12), 575f.

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 vollkommenen Beschauung machen wollen, sei es, was es wolle. Übrigens danken wir dem Pater Johannes dafür, daß er uns etwas so vortrefflich erklärt hat, worum wie 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).³⁰

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 küm-

³⁰ 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 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.

mern‘ und dabei das Eine Notwendige versäumen; ja er wird sich manches vorlügen, um dieses Versäumnis zu vergessen oder zu rechtfertigen.³¹

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).

4.2 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 Menschen-seelen 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 Schaden als Nutzen anrichten. Die Seelenführer mögen beachten und bedenken,

daß der Haupthandelnde und Führer und Bewegter der Seelen bei diesem Unternehmen nicht sie sind, sondern der Heilige Geist, der die Sorge für sie nicht aufgibt, während sie nur Werk-

³¹ Hans Urs von Balthasar, *Wer ist ein Christ?*, Einsiedeln 1965, 83.

zeuge 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). 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). [...]

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 fürchtbarer 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.).

4.3 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.³² 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.

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)³³ 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

³² Vgl. *Burggraf*, Teresa (Anm. 5), 353, Anm. 205, vgl. ebd., 338–366; vgl. auch *Klaus Raschen*, Krankheit und Ekstase – dargestellt am Leben der Teresa von Avila. Beitrag zu einer Zeiterscheinung. Eine pastoralmedizinische Studie, Stuttgart 1992; *Doriano 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: *Dobhan / Körner*, Johannes vom Kreuz (Anm. 6), 147–158.

³³ Vgl. *Körner*, Mystik (Anm. 6), 125–135.

kommend tauft, 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“³⁴ unterschieden werden, das bei den Alumbrados üblich war. Besonders Teresa ist sich dieser Gefahr immer wieder bewusst (vgl. u.a. V 23,2).

4.4 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

³⁴ Rogelio García Mateo, Die Christuserfahrung Teresas von Avila und die Christologie, in: *Herbstrith*, Gott allein (Anm. 27), 158–183, 161.

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 Bibelzitaten durchsät sind, vielleicht auch als Kritik an einer akademischen Exegese zu verstehen,³⁵ 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.³⁶

4.5 Besondere Akzente bei Teresa – Kritischer 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:

³⁵ Vgl. Körner, *Mystik* (Anm. 6), 112.

³⁶ Vgl. Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen*, Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, in: *ders.*, *Sämtliche Werke* (Kritische Studienausgabe 1), hg. v. Giorgio Colli /azzino Montinari, München 1980, 298.

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 Gebetserfahrungen zu sprechen, wie es manchmal mangels Erfahrung nicht einmal den sehr Gebildeten gelingt.³⁷

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.³⁸ 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“.³⁹ 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 vereinzelte Frau“,⁴⁰ 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“.⁴¹ Ganz besonders schätzt der Exeget Luis 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“.⁴²

Luis de León hatte durchaus Recht, als er Teresa nicht nur Lehrautorität bescheinigt, sondern auch, „daß sie dabei so weise und geschickt verfuhr“.⁴³ 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

³⁷ Gutachten von P. Domingo Báñez im Autograph der Vida, in: V, S. 624f.

³⁸ Eine deutsche Version des Widmungsschreibens findet sich in: Erika Lorenz, Teresa von Avila. Licht und Schatten, Schaffhausen 1982, 140–151.

³⁹ 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. Precédelas 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).

⁴⁰ Lorenz, Teresa von Avila (Anm. 38), 142.

⁴¹ Ebd., 145.

⁴² Ebd., 150.

⁴³ Ebd., 141.

hinter denen sich das Bewusstsein versteckt, dass sie und ihre Schwestern wie „starke Männer“ (CV 7,8) zu handeln haben.

Gewiss, Teresa war keine profemministische Theologin und kann daher von der heutigen feministischen Theologie nicht vereinnahmt werden.⁴⁴ 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?⁴⁵

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).

5. „Die Welt steht in Flammen!“

Menschen ohne Gebetsleben nennt Teresa „lahme Seelen“ („almas tullidas“: 1 M 1,6.8). Christliche Mystik nach Teresa von Ávila und Johannes vom Kreuz

⁴⁴ Vgl. *Burggraf*, Teresa (Anm. 5), 433–436.

⁴⁵ *Sor Juana Inés de la Cruz*, Die Antwort an Schwester Philothea, Frankfurt a.M. 1991, 10–11. Vgl. unten in diesem Band den Beitrag von *Hildegard Wustmans*, 307–324.

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: „wenn die Menschenseele Gott sucht, so sucht sie ihr Geliebter viel dringlicher“ (LB 3,28; vgl. auch 3 M 2,13). 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. 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 wir werden den spanischen Mystikern nicht gerecht, wenn wir sie als Hauptfiguren der „Gegenreformation“ bezeichnen; vielmehr waren sie hervorragende Kirchen- und Ordensreformer aus dem Geist der Mystik, die immer um das Wesen des Christentums bemüht ist. In ihrer Kirche klagten sie ein Christentum ein, das über die Konfessionsgrenzen hinweg alle Christen durchaus verbinden könnte – wie nicht zuletzt die rege Rezeption ihrer Werke durch die deutschen Pietisten um 1700 belegt.⁴⁶ „Die Bewegung, die Erfahrung und die Theologie der Mystik“ zeigen uns also, dass es durch alle Jahrhunderte der Kirchenspaltung *eine* gemeinsame Wurzel und *eine* Gemeinschaft des Geistes immer gegeben hat.⁴⁷ Und die Konsequenz, mit der Mystiker in der jeweiligen Zeit den Ernst der Nachfolge leben, zeigt uns letztlich, dass die Welt für Christen irgendwie immer „in Flammen“ steht.

Zusammenfassung: Der Beitrag geht zunächst den schweren Zeiten nach, in denen die spanischen Mystiker und Kirchenlehrer Teresa de Ávila und Johannes vom Kreuz wirkten. Danach wird das Proprium ihrer Mystik als Vereinigung mit dem Willen Gottes, auch in den Niederungen des Alltags, und als Ausrichtung auf die Worte und Taten Jesu Christi vorgestellt. Schließlich werden einige kirchenkritische Aspekte gezeigt, die folgende Felder betreffen: die Einheit von Kontem-

⁴⁶ Vgl. *Dietrich Meyer / Udo Sträter* (Hg.), *Zur Rezeption mystischer Traditionen im Protestantismus des 16. bis 19. Jahrhunderts* (Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte 152), Köln 2002 (vgl. darin die Namen spanischer Mystiker wie Teresa von Ávila, Johannes vom Kreuz und Miguel de Molinos im Personenregister).

⁴⁷ *Moltmann*, *Wendung* (Anm. 27), 187. Die Mystik Teresas und Johannes' weist auch – über ihre Konzentration auf das Wesen des Christentums hinaus – eine starke Verwandtschaft mit der jüdischen bzw. der islamischen Mystik auf, vor allem was die sprachliche Metaphorik betrifft. Direkte jüdische und/oder islamische Einflüsse, die manchmal postuliert werden (vgl. *Luce López-Baralt*, *Huellas del Islam en la literatura española*, Madrid 1985, 59–72; *dies.*, *San Juan de la Cruz y el Islam*, Madrid 1990) dürfte es kaum gegeben haben. Die Gemeinsamkeiten mit der jüdischen Mystik scheinen eher in der Lektüre des Alten Testaments begründet zu sein, während die Ähnlichkeiten mit der islamischen Mystik von der neuplatonisch geprägten mystischen Tradition und Literatur herrühren dürften.

plation und Aktion, Gottes- und Nächstenliebe, die inkompetenten Beichtväter oder Seelenführer, die Suche nach außergewöhnlichen Phänomenen, die Auswüchse bei der Volksfrömmigkeit und den Verlust des Mystischen bei der Auslegung der Hl. Schrift sowie Teresas Kritik an der Männerkirche.

Summary: The contribution begins with a review of the difficult times during which the Spanish mystics and doctors of the church Teresa of Ávila and John of the Cross were active. Then the proprium of their mysticism as union with the will of God, also in the humdrum routine of daily life, and as orientation to the words and deeds of Jesus Christ is presented. Finally the article points out some of the aspects which are critical of the church and deal with the following areas: the unity of contemplation and action, love of God and love of neighbour, the incompetent father confessors or spiritual directors, the search for unusual phenomena, the excesses in popular piety, the loss of the mystical in the interpretation of the Scriptures, as well as, finally, Teresa's criticism of the male church.

Sumario: El artículo describe primero los tiempos recios en que vivieron los místicos españoles Teresa de Ávila y Juan de la Cruz. Después se presenta lo específico de su mística como unión con la voluntad de Dios, también en la banalidad de lo cotidiano, y como orientación radical a la palabra y la obra de Jesucristo. Finalmente se analizan algunos aspectos críticos de su mística referentes a los siguientes temas: la unión entre contemplación y acción, el amor a Dios y el amor al prójimo, la crítica de los confesores incompetentes, de los fenómenos místicos especiales, de los abusos en la piedad y religiosidad popular, de la pérdida del sentido místico en la interpretación de las Sagradas Escrituras. También se presenta la crítica de Teresa a algunos hombres de la Iglesia de su tiempo.