

Liebe\*r Leser\*in,

dies ist eine von dem/der Autor\*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Mariano Delgado / Volker Leppin (Hrsg.), „... Dir hat vor den Frauen nicht gegraut“. *Mystikerinnen und Theologinnen in der Christentumsgeschichte*, erschienen ist.

Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor\*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Simon Peng-Keller

Mystik als locus theologicus? Fundamentaltheologische Überlegungen im Anschluss an Teresa von Ávila und Melchior Cano

in: Mariano Delgado / Volker Leppin (Hrsg.), „... Dir hat vor den Frauen nicht gegraut“.

*Mystikerinnen und Theologinnen in der Christentumsgeschichte*, S. 314–332

Fribourg / Stuttgart 2015 (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 19)

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Ihr IxTheo-Team

## Mystik als *locus theologicus*?

### Fundamentaltheologische Überlegungen im Anschluss an Teresa von Ávila und Melchior Cano

Simon Peng-Keller

#### Abstract

Der Beitrag fragt, ob bzw. inwiefern Mystik als *locus theologicus* zu konzipieren ist. In kritischer Abgrenzung zu Melchior Cano werden vier Varianten einer theologischen Verortung untersucht: Karl Rahners theologische Aneignung ignatianischer Mystik, Hans Urs von Balthasars und Janet Ruffings Rehabilitation visionärer Mystik sowie Sarah Coakleys Reflexionen über die theologischen Auswirkungen kontemplativen Betens. Vor diesem Hintergrund wird schließlich mit Blick auf die Schriften Teresas von Ávila und deren theologiegeschichtliche Bedeutung eine differenzierende Antwort auf die Ausgangsfrage herausgearbeitet.

Die Frage, die der Titel dieses Beitrags aufwirft, scheint leicht beantwortbar zu sein:<sup>1</sup> Zum einen kann der vorliegende Studienband, sofern er nicht allein historisch Interessantes, sondern auch theologisch Relevantes enthält, selbst als positive Antwort auf diese Frage gelesen werden. Zum anderen lässt sich auf die 1622 veröffentlichte Bulle zur Heiligsprechung Teresas von Ávila verweisen, wo über diese gesagt wird, sie bewässere die Kirche mit „Strömen von himmlischer Weisheit [...], indem sie Schriften über die mystische Theologie und andere an großer Frömmigkeit reiche Bücher verfasste.“<sup>2</sup> Pius X. doppelte dreihundert Jahre später nach, indem er hervorhob, „dass die hervorragendsten theologischen Lehrer ihrer Zeit darüber staunten, dass das, was die Väter in einer unsystematischen und dunklen Weise von der mystischen Theologie gelehrt hatten, von dieser gottgeweihten Jungfrau zu einem stimmigen Ganzen zusammengefasst worden ist.“<sup>3</sup>

Eine affirmative Antwort auf die genannte Frage versteht sich dennoch nicht von selbst. Orientiert man sich an älteren Werken katholischer Fundamentaltheologie, legt sie sich zumindest nicht sonderlich nahe. Das hat, wie zu zeigen sein wird, ebenso sehr mit der klassischen Konzeption der *loci theologici* zu tun wie mit der Eigenart mystischer Erfahrung. Versteht man unter Mystik ein „Bewusstsein der unmittelbaren Gegenwart Gottes“, wie Bernard McGinn es vorschlägt,<sup>4</sup> so handelt es sich um etwas, was kaum als Fundort für eine argumentativ verfahrenende Theologie taugt. So bedeutsam ein solches Bewusstsein für den Einzelnen auch sein mag: es entzieht sich der Überführung in den theologischen Diskurs. Anders herum gefragt: Wird in mystischen Erfahrungen nicht lediglich etwas auf persönliche Weise bewusst, wovon christliche Theologie immer schon ausgeht: dass Gott auf wirksame Weise gegenwärtig ist?

Um mein Thema zu exponieren, wende ich mich zunächst dem theologischen Hauptwerk Melchior Canos zu. Danach skizziere ich einige aktuelle Versuche, das Verhältnis von Mystik und Theologie zu bestimmen. Im dritten Teil werde ich dann mit Blick auf Teresa eine Antwort auf meine Ausgangsfrage skizzieren.

---

<sup>1</sup> Ich knüpfe an frühere Überlegungen an, vgl. *Simon Peng-Keller*, Spirituelle Erfahrung als *locus theologicus*. Theologische Reflexion auf gelebte christliche Spiritualität, in: E.-M. Faber (Hrsg.), *Lebenswelt und Theologie. Herausforderungen einer zeitsensiblen theologischen Lehre und Forschung*, Fribourg 2012, 261-292.

<sup>2</sup> Zit. nach *Joseph de Guibert*, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia*. Dokumente des Lehramtes zum geistlichen Leben, hrsg. v. Stephan Haering u. Andreas Wollbold, Freiburg i. Br. 2012, 530.

<sup>3</sup> Ebd. 531.

<sup>4</sup> *Bernard McGinn*, *Die Mystik im Abendland*. Bd. 1: Ursprünge, Freiburg i. Br. 1994, 16.

## 1 Melchior Cano und die Mystik

Der Dominikaner Melchior Cano (1509-1560) ist für die Fragestellung dieses Beitrags gleich in doppelter Hinsicht bedeutsam:<sup>5</sup> als Verfasser des für die katholische Theologie der Neuzeit grundlegenden Werks *De locis theologicis*, doch ebenso als einflussreiche Persönlichkeit in den spirituellen Auseinandersetzungen seiner Zeit. Das Modell für sein Hauptwerk übernahm er von Philipp Melanchthon, der mit seinen *Loci praecipui theologici* einige Jahrzehnte zuvor die erste evangelische Dogmatik vorlegt hatte. Während Melanchthon die Theologie ganz auf das Fundament der Heiligen Schrift stellen will und nur da und dort auch auf die antike Philosophie rekurriert, berücksichtigt Cano noch weitere theologische Erkenntnisquellen: die mündliche, auf die Apostel zurückgehende Überlieferung, die universale Kirche, Konzilsdokumente, Verlautbarungen des römischen Lehramts, die Schriften der Kirchenväter (die *auctoritas sanctorum veterum*) und der scholastischen Theologen sowie, als *loci alieni*, neben der Philosophie auch die natürliche Vernunftkenntnis und die Geschichte.

Als Theologe wirkt Cano damit über Jahrhunderte innovativ. Als Kirchenpolitiker war er reaktionär. Er gehörte nicht nur zu den schärfsten Kritikern der Jesuiten,<sup>6</sup> sondern darüber hinaus zum engsten Beraterkreis des berüchtigten Grossinquisitors Fernando Valdés. Nach anfänglichen Sympathien für sie war Cano in seinem letzten Lebensjahrzehnt zur Überzeugung gekommen, dass volkssprachliche Texte zum inneren Gebet für das religiöse Leben in Spanien eine Gefahr darstellen.<sup>7</sup> Seinem Mitbruder Louis de Granada warf er vor, in dem 1554 in Salamanca erschienen *Libro de la oración y meditación* das innere Gebet zu popularisieren, während es doch einer Minderheit vorbehalten sei.<sup>8</sup> Mit unmissverständlicher Schärfe warnte Cano davor, Frauen die Schatzkammern theologischer und spiritueller Weisheit direkt zugänglich zu machen. Er rät, sie mit einem „Feuermesser“ daran zu hindern, von diesen (für sie) verbotenen Früchten zu essen.<sup>9</sup>

Im Auftrag von Valdés schreibt Cano 1559 sein berühmt-berüchtigtes Gutachten zum noch druckfrischen Katechismus des Erzbischofs von Toledo Bartolomé Carranza. Einer der Kritikpunkte dieses Gutachtens, das zu Carranzas Absetzung und Verhaftung führte, betraf das zentrale Anliegen der Schriften Teresas: das innere Gebet. Wofür Teresa wenige Jahre danach mit viel Umsicht und Diplomatie werben wird, betrachtete Cano als gefährliche Verinnerlichung. Sie leiste der Geringschätzung von Lehramt und Theologie Vorschub. Es erstaunt kaum, dass die mystische Literatur in Canos Hauptwerk *De Locis theologicis* nur als besonders suspektes Traditionsgut auftaucht. Vor einer intensiven Beschäftigung damit wird deutlich gewarnt.<sup>10</sup> Cano ist weit davon entfernt, der mystischen Literatur den Rang eines *locus theologicus* zuzugestehen. Doch kann man sich fragen, ob diese nicht – von Cano unbemerkt – im Fundort der *auctoritas sanctorum* enthalten ist. Abgesehen davon, dass Teresa selbst später

---

<sup>5</sup> Zum Folgenden: *Mariano Delgado*, Die neue theologische Methode Melchior Canos (1563) und die Erneuerung der römisch-katholischen Theologie (im Erscheinen).

<sup>6</sup> Vgl. *Bernhard Körner*, Melchior Cano. De locis theologicis. Ein Beitrag zur Theologischen Erkenntnislehre, Graz 1994, 72: „[...] allein schon den Namen des Ordens hält Cano für eine Anmaßung: *societas Jesu* – das sei die ganze Kirche.“

<sup>7</sup> Vgl. die Skizze von Canos Biografie bei *Ulrich Dobhan*, Gott – Mensch – Welt in der Sicht Teresas von Avila, Frankfurt a.M./Bern/Las Vegas 1978, 89-92.

<sup>8</sup> *F. Caballero*, Vida del Illmo Melchior Cano, Madrid 1871, 579; zit. nach: *Pierre Adnès*, Mystique, XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles, in: DSp 10 (1980), 1919-1939, hier: 1920.

<sup>9</sup> Vgl. *Delgado*, Methode (Anm. 5) [[evtl. Seitenangaben ergänzen]].

<sup>10</sup> Vgl. *Delgado*, Methode (Anm. 5) [[evtl. Seitenangaben ergänzen]]: „In Buch XII seiner *Loci* äußert sich Cano kritisch über Autoren (gemeint ist die Gruppe der geistlichen Schriftsteller und Mystiker) seiner Zeit, die (Gian) Battista di Crema, Heinrich von Herph und Johannes Tauler täglich lesen und zitieren, aber ihre Irrtümer, ihren Geist und ihre Absicht weder durch den Geruch noch durch die Spuren noch durch den Geschmack zu erkennen vermögen.“

in diese Reihe einrücken wird,<sup>11</sup> rangieren unter jenen Theologen, die nach Cano besonders gewichtige Autoritäten darstellen, auch die Väter der abendländischen Mystik: Gregor von Nyssa, Augustinus, Dionysios Areopagita und Gregor der Große.

Hinter der systematischen Strenge Canos verstecken sich sachliche Spannungen und methodische Leerstellen. Unterschlagen wird nicht nur die Autorität prophetischer Rede, sondern auch der seit dem 12. Jahrhundert schwelende Konflikt zwischen der *theologia scholastica* und der *theologia mystica*. Cano vermag zwar den Thomismus von Salamanca mit der positiven Theologie zu versöhnen, die in humanistischer Tradition auf die Schrift und die Vätertexte zurückgriff. Die mystische Literatur findet hingegen, von einigen Dionysius Zitaten abgesehen, kaum Eingang in sein theologisches System. Nach Cano wiederholt sie lediglich auf exzentrische Weise Aussagen, die auch an anderen theologischen Orten zu finden sind, oder aber sie sagt Neues und zieht auf diese Weise den Verdacht auf sich, häretisch abzuleiten.

## 2 Ortsbestimmungen in der Theologie des 20. und des frühen 21. Jahrhunderts

In der katholischen Fundamentaltheologie der Gegenwart ist eine anhaltende Popularität von Canos Hauptwerk zu beobachten, die sich mit einer starken Ausweitung seines Konzepts verbindet. Während Cano seine *loci* als „domicilia omnium argumentorum“,<sup>12</sup> als nicht mehr hinterfragbare Ausgangspunkte für die theologische Beweisführung konzipierte, werden sie heute meist als Fundgruben verstanden: als Orte, an denen theologisch Neues entdeckt werden kann. So heißt es beispielsweise bei Alex Stock: „Die von M. Cano ausgehende Tradition der *Loci theologici* betrifft den ‚context of justification‘, der für eine Wissenschaft natürlich von großer Bedeutung ist, für ihren normalwissenschaftlichen Vollzug. Aber lebenswichtig ist für eine Wissenschaft immer auch die Exploration von Neuem, die über den etablierten Erkenntnisstand hinausgehende Entdeckung und Erfindung. Wenn es das auch für die Theologie geben sollte, so spielen in ihrem Erkenntnisgang auch die möglichen Fundorte einer solchen Innovation eine Rolle.“<sup>13</sup> Auch Kunst und Poesie seien deshalb als theologische Fundorte zu betrachten. Ich werde mich im Folgenden an dieses erweiterte Verständnis der *loci theologici* halten und „Mystik“ daraufhin befragen, inwiefern sie eine Quelle der „Entdeckung von etwas Neuem“ darstellt und als solche zur Erweiterung des theologischen Horizonts beiträgt.<sup>14</sup>

### 2.1 *Mystische Literatur als Inspirationsquelle theologischer Innovation*

Was Melchior Cano an der mystischen Literatur kritisch monierte, ihre ungewöhnlichen Sprachformen, erscheint heute als besonderes Qualitätsmerkmal. Mit feinem inquisitorischem Instinkt erkannte Cano, dass es dabei um mehr als um nebensächliche Geschmacksfragen ging. Es betraf die definatorische Genauigkeit und systematische Geschlossenheit theologischen Wissens. Nach Michel de Certeau „ist die Mystik das trojanische Pferd der Rhetorik in der Stadt der theologischen Wissenschaft“.<sup>15</sup> In den mystisch-theologischen Sprachexperimenten, wie sie in den Werken von Dionysius Areopagita, Mechthild von Magdeburg, Meister Eckhart u.a.m. begegnen, werden konventionelle Formen der Gottesrede durchkreuzt. Was theologischen Systemdenkern missfallen musste, findet heute bei jenen Anklang, die schultheologischen Systemzwängen entkommen möchten.

---

<sup>11</sup> Bei ihrer Heiligsprechung 1622 wird sie „Doctora mística“ genannt. Die Herausgeber der Werke von Johannes vom Kreuz beginnen ab 1630, ihn ebenfalls als „mystischen Doktor zu bezeichnen“ (Michel de Certeau, *Mystische Fabel*. 16. bis 17. Jahrhundert, übers. v. M. Lauble, Frankfurt a. M. 2010, 164).

<sup>12</sup> *Albert Lang*, *Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, München 1925, 69; zit. nach: *Alex Stock*, *Poetische Dogmatik. Gotteslehre, 1. Orte*, Paderborn u.a. 2004, 29f.

<sup>13</sup> *Stock*, *Dogmatik* (Anm. 12), 30f.

<sup>14</sup> *Ebd.* 30.

<sup>15</sup> *Certeau*, *Fabel* (Anm. 11), 186.

Wie kompliziert das Wechselspiel zwischen der Rezeption mystischer Texte und theologischer Innovation ist, lässt sich am Beispiel Karl Rahners zeigen. Dessen Theologie lässt sich über Jahrzehnte durch die ignatianische Mystik inspirieren, die eben neu entdeckt wurde, als der junge Jesuit Rahner seine Ordensausbildung absolvierte.<sup>16</sup> Wenn Rahner in seiner 1956 veröffentlichten Schrift *Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola* auf das Verhältnis zwischen spiritueller Unterweisung und systematisch-theologischer Reflexion reflektiert, erkundet er auch die Herkunft seiner eigenen Theologie. Neben der konventionellen Frömmigkeitsliteratur, die gegenüber der Schultheologie einen sekundären Status habe, gebe es spirituelle Texte, die der Reflexion der Theologie vorausgehen und sie an Einsicht übertreffen.<sup>17</sup> Rahners Versuch, die ignatianischen Exerzitien als Fundort theologischer Erkenntnis zu erschließen, verdankt sich nicht zuletzt seiner frühen Auseinandersetzung mit den divergierenden Denkprojekten Joseph Maréchal und Martin Heideggers.<sup>18</sup> In seiner „Hermeneutik der Faktizität“, mit der eine *relecture* christlicher Mystik verbunden war,<sup>19</sup> ging Heidegger von der Beobachtung aus, dass wir uns in unserem alltäglichen Selbstvollzug immer schon deutend in lebensweltlichen Bedeutungszusammenhängen bewegen. Verstehen ereignet sich vorgängig zu aller wissenschaftlichen Erkenntnis (und uneinholbar durch sie) je schon im Vollzug des Lebens. Dass wissenschaftliche Reflexion gegenüber lebensweltlichem Verstehen abkünftig ist, gilt nach Heidegger auch in religiösem Kontext. Christlich-religiöse Vollzüge verdanken ihren „Sinn“ nicht theoretischen Zusammenhängen, sondern einer gemeinschaftlich geteilten Praxis, der christlichen Lebensform.

Was bei Heidegger Episode blieb, wird für Rahner zur leitenden Intuition. Sie erlaubt ihm auf immer wieder neue Weise, überkommene theologische Lehrbestände mit Rekurs auf eine vorgängige Grunderfahrung zu revitalisieren. In seiner Hermeneutik alltäglicher Glaubenserfahrung betonte Rahner nicht allein ihr Eingewobensein in praktische Selbstvollzüge und ihren vorreflexiven Charakter, sondern charakterisierte sie zugleich als eine *Unmittelbarkeit zu Gott*, die sich in der Sprache des Glaubens nur unzureichend einholen lasse. Alle kirchliche Verkündigung, so heißt es in einem späten Text, ist im besten Fall eine „Hilfe zur unmittelbaren Erfahrung Gottes, in der dem Menschen aufgeht, daß das unbegreifliche Geheimnis, das wir Gott nennen, nahe ist“.<sup>20</sup>

Nicht bei allen ist Rahner mit einer solchen Unmittelbarkeits-Emphase auf Zustimmung gestossen. Johann Baptist Metz monierte, Rahners Erfahrungsbegriff sei ungeschichtlich,<sup>21</sup> während Bernard McGinns anmerkt, Rahner habe „wohl zuwenig darauf geachtet, wie Sprache und andere Formen von Objektivierung Erfahrung selbst – auch apriorische Erfahrung – mitgestalten.“<sup>22</sup> Mit Blick auf Teresa von Ávila kann gesagt werden, dass Rahners Konzeption einer Mystik des Alltags zwar ein Leitmotiv von Teresas Erfahrung aufnahm – die alltagsdurchdringende Wahrnehmung von Gottes unmittelbarer Gegenwart, die Maréchal als „sentiment de présence“ konzipierte<sup>23</sup> –, jedoch dazu tendiert, deren konkrete leiblich-imaginative Erfahrungsform als sekundär zu betrachten und damit ihre Bedeutung zu

<sup>16</sup> Vgl. Arno Zahlauer, Karl Rahner und sein „produktives Vorbild“ Ignatius von Loyola, Innsbruck/Wien 1996.

<sup>17</sup> Karl Rahner, Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola, in: Ders., Das Dynamische in der Kirche. Freiburg i.Br. 1958, 75.

<sup>18</sup> Vgl. dazu Marek Chojnacki, Die Nähe des Unbegreifbaren. Der moderne philosophische Kontext der Theologie Karl Rahners und seine Konsequenzen in dieser Theologie, Fribourg 1996.

<sup>19</sup> Martin Heidegger, Phänomenologie des religiösen Lebens, Gesamtausgabe II. Abt. Bd. 60, Frankfurt/M. 1995

<sup>20</sup> Karl Rahner, Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute, in: Ders., Schriften zur Theologie, Bd. XV, Zürich / Einsiedeln / Köln 1983, 373-408, hier: 380.

<sup>21</sup> Johann Baptist Metz, Glaube in Geschichte und Gegenwart, Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1992, 62: „Er bringt nämlich jene gesellschaftlichen Widersprüche und Antagonismen, aus denen geschichtliche Erfahrung leidvoll lebt und in denen das geschichtliche Subjekt sich konstituiert, zum Verschwinden in der Ungegenständlichkeit einer vorgewussten ‚transzendentalen Erfahrung‘, in der diese Widersprüche bereits undialektisch versöhnt sind.“

<sup>22</sup> McGinn, Mystik (Anm. 4), 412.

<sup>23</sup> Vgl. Joseph Maréchal, Études sur la Psychologie des Mystiques, Bd. 1, Brügge/Paris 1924.

unterschätzen. Um mich dem theologischen Gehalt von Teresas Mystagogie weiter anzunähern, diskutiere ich in den nächsten beiden Abschnitten Zugänge, welche die Weichen anders stellen, als Rahner es tut: zum einen Hans Urs von Balthasars und Janet Ruffings Rehabilitierung bildhafter Mystik, zum andern Sarah Coakleys Reflexionen über die theologischen Folgen ihrer kontemplativen Gebetspraxis.

## 2.2 Bildhaftes und bildloses Bewusstsein von Gottes Gegenwart

Nach Bernard McGinn umfasst das mystische Element im Christentum jenen „Teil seiner Glaubensinhalte und Glaubensvollzüge, der das betrifft, was man unmittelbare bzw. direkte Gegenwart Gottes“ nennen kann.<sup>24</sup> Wie McGinn einräumt, geht es dabei um eine vermittelte Unmittelbarkeit. Seine Begründung lautet: „Menschliches Bewußtsein in seinem umfassenden Vollzug ist immer vermittelt: durch die vorgängige Geschichte des Subjekts wie durch die in allem Denken und Sprechen unausweichlich gegebenen Vermittlungen.“<sup>25</sup> McGinns Versuch, das „mystische Element im Christentum“ zu charakterisieren, ist so spannungsvoll wie die von ihm untersuchte Tradition selbst. Wo in fundamentaltheologischen Zusammenhängen auf mystisches Traditionsgut rekurriert wird, kommt es nicht selten einseitig aufgelöst. Denn oft kommt allein die von Gregor von Nyssa und Dionysius Areopagita inaugurierte Tradition negativer Theologie in den Blick (die auch bei den beiden genannten Autoren lediglich ein Moment innerhalb eines umfassenderen Programms darstellt). Dass Johannes vom Kreuz trotz vielfacher Kritik lange vor der weit populäreren Teresa von Ávila zum Kirchenlehrer erhoben wurde, hatte nicht zuletzt damit zu tun, dass seine negativ theologisch akzentuierte Mystagogie besser in die Schultheologie seiner Zeit passte als die visionäre Mystik Teresas.

Hans Urs von Balthasar kritisierte diese einseitige theologische Orientierung an der *via negativa* und die damit verbundene Abwertung bildhafter Visionen bereits vor vielen Jahren. Entgegen der Rede von der „unmittelbaren“ Erfahrung betont Balthasar, dass sich die christliche Gottesbegegnung durch eine doppelte Vermittlung auszeichnet: Einerseits könne der Mensch Gott nie unmittelbar, sondern nur „durch das Medium seiner menschlichen intentionalen Akte hindurch“ wahrnehmen; andererseits habe „Gott sich des vermittelnden Kreatürlichen von sich her bedient“, wobei er das Hindernde an dieser Schranke verwandelt habe, „indem er das Hindernde an ihr in ein Förderndes, Leitendes (wie der Draht den Strom leitet) umschuf und für den Christen immer weiter umschafft.“<sup>26</sup> Die Rede von unmittelbarer Erfahrung wird vor diesem Hintergrund differenziert und für eine theologische Ästhetik geöffnet. Ein *unmittelbares Innewerden von Wirklichkeit* sei dem Menschen an den „zwei Enden seines Wesens“ geschenkt: „[...] bei den Sinnen, die gänzlich dem sich bietenden, durch sie einströmenden Welthaften eingesenkt sind, und (für gewisse Menschen) im mystischen Seelengrund, der ohne Vermittlung diskursiven Denkens unmittelbar der Gegenwärtigkeit Gottes innewerden kann.“<sup>27</sup>

Aufgrund seines Eintretens für die kataphatisch-bildhafte Tradition christlicher Mystik wäre zu vermuten, dass Balthasar Teresa von Ávila mit besonderen Sympathien begegnete. Doch erscheint sein Verhältnis zu ihr als ambivalent. In einem Beitrag zum 400. Todestag Teresas heißt es zwar: „Die Bildgestalt der Offenbarung gehört zu ihrer Wort- und Fleischgestalt hinzu, in allen drei Gestalten ist sie die dem von Gott mit leiblichen Sinnen und mit Einbildungskraft ausgestatteten Menschen am weisesten angepaßte Form seiner Selbstoffenbarung und seines (in Eucharistie und Schrift) bleibenden Wohnens unter uns.“<sup>28</sup> Das darf man wohl als indirekte theologische Würdigung von Teresas bildhafter Weise mystischen Erlebens und Schreibens

---

<sup>24</sup> McGinn, *Mystik* (Anm. 4), 16.

<sup>25</sup> Ebd. 19.

<sup>26</sup> *Hans Urs von Balthasar, Herrlichkeit*. Bd. I: *Schau der Gestalt*, Einsiedeln<sup>3</sup> 1988, 242.

<sup>27</sup> Ebd. 354.

<sup>28</sup> *Hans Urs von Balthasar, Christliche Mystik heute*, in: *Joseph Kotschner* (Hrsg.): *Der Weg zum Quell. Teresa von Avila 1582-1982*. Freiburg / Basel / Wien 1982, 11-51, hier: 21.

lesen. Doch vermeidet Balthasar eine ausdrückliche Bezugnahme.<sup>29</sup> Seine Zurückhaltung gegenüber der von Teresa repräsentierten Tradition erläutert er in einem früheren Beitrag, in dem er dem Verhältnis zwischen Theologie und Spiritualität nachgeht. In der spanischen Mystik des 16. Jahrhunderts glaubt Balthasar die Anfänge einer unheilvollen Psychologisierung mystischer Erfahrung konstatieren zu können. Mit der „Verschiebung ins Pragmatische und Psychologische“ habe sich eine fatale Kluft eröffnet „zwischen einer vom Subjekt abgelösten, in sich schwebenden ‚Dogmatik‘ und einem ihr gegenüberstehenden psychologischen Subjekt“.<sup>30</sup> Das ‚Subjekt‘, das intensives Erleben sucht und genießt, beginnt sich zu distanzieren von einer Dogmatik, deren Lebensrelevanz zunehmend fraglich wird. Die selbstbewusste Berufung auf die Autorität innerer Erfahrung, wie sie sie zu Teresas Zeiten bei den Vertretern des linken Flügels der Reformation in ausdrücklicher Form findet, legt sich dadurch nahe. Balthasars bestreitbare Genealogie, welche die spätmoderne Situation bereits in der frühen Neuzeit grundgelegt sieht, entspricht den Befürchtungen Canos.

Die Rehabilitierung der visionären Mystik bleibt bei Balthasar auf haben Weg stecken. Im Vergleich zu den theologisch inhaltsreichen Visionen Adriennes von Speyer, die für Balthasar zum persönlichen theologischen Fundort wurden, erscheinen die visionären Inhalte, von denen Teresa zu berichten weiß, konventionell und dürftig. Exzeptionell sind aus der von Balthasar entworfenen Perspektive (sie kommt hier der barockscholastischen *theologia mystica* nahe) allein die psychologischen Aspekte: Teresas Ekstasen sowie die Tatkraft, die ihr daraus erwachsen. Balthasars Ambivalenz gegenüber psychologischen Aspekten religiösen Erlebens verstellten ihm den Blick auf Teresas mystischen Schriften.

Janet K. Ruffing nahm den Faden an dem Ort auf, an dem Balthasar ihn Jahrzehnte zuvor liegen ließ. Ohne direkten Bezug auf dessen Schriften und ohne theologische Berührungspunkte gegenüber psychologischer Forschung möchte sie die kataphatische Mystik für Theologie und spiritueller Praxis neu gewichten. Ruffings Zugang ist geprägt durch eine gendersensible Kombination von spiritualitätsgeschichtlichem Quellenstudium, qualitativ-empirischer Forschung und theologischer Reflexion. Als praktische Theologin und Exerzitienbegleiterin ist sie von einem seelsorglichen Anliegen geleitet. Der theologischen Skepsis gegenüber imaginativen Erfahrungen, die auf der traditionellen Höherstellung bildloser und entsinnlichter Kontemplation beruht, wohne eine normative Kraft inne, welche die spirituelle Praxis nach wie vor beeinträchtigt.<sup>31</sup> Ruffing plädiert demgegenüber, bildhafte und bildlose Meditationsformen als gleichwertig zu betrachten. Sie dienen, auf unterschiedliche Weise, demselben Ziel: die Betenden über sich hinauszuführen und für die Wirklichkeit Gottes zu öffnen.<sup>32</sup>

Um ihre Annahmen empirisch zu überprüfen, befragte Ruffing 24 Frauen und Männer im Alter zwischen 35 und 65, die zum Zeitpunkt der Untersuchung auf eine mindestens fünfjährige regelmäßige Gebetspraxis zurückblicken konnten und geistlich begleitet wurden. Die meisten beteten 40-45 Minuten an 5-7 Tagen in einer Woche. Alle berichteten in der einen oder anderen Weise von einem „felt sense of the presence of God“,<sup>33</sup> wobei sich ihnen diese Erfahrung oft erst im Prozess der Artikulation und im Nachhinein erschloss.<sup>34</sup> Eine größere Anzahl der

---

<sup>29</sup> Soweit ich sehe, gilt diese Zurückhaltung für das ganze Werk Balthasars. Im Band II/Teil 2 von *Herrlichkeit* (Anm. 26) legt Balthasar zwar eine ausführliche Darstellung des Werks von Johannes vom Kreuz vor, erwähnt aber Teresa nur nebenbei.

<sup>30</sup> *Hans Urs von Balthasar*, *Spiritualität*, in: *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie* Bd. I, Einsiedeln 1960, 226-244, hier: 229.

<sup>31</sup> *Janet K. Ruffing*, *The World Transfigured. Kataphatic Religious Experience Explored through Qualitative Research Methodology*, in: *Studies in Spirituality* 5 (1995), 232-259, hier: 233: „An inordinate amount of attention to the negative aspects has resulted in discouraging the kataphatic path itself.“

<sup>32</sup> Vgl. a.a.O. 235: „It seems to me that just as it is God who initiates the confusion and obscurity of contemplation in the apophatic mode, so too, God disrupts and confounds the expectations of the ego in the kataphatic experience by shifting the loci of divinely given revelation of presence and infusion of love.“

<sup>33</sup> A.a.O. 245.

<sup>34</sup> A.a.O. 240f. (im Anschluss an Rahner): „People who reflected on the depth dimension or their unthematized experience discovered God active in their lives more clearly than without such reflexion. For them some

Befragten beschrieb zudem eine Entwicklung von einer aktiveren und inhalts- bzw. gefühlsreichen Form des Betens zu einer stärker passiveren Gebetserfahrung, was jedoch nicht oder nur vorübergehend mit einer Abnahme an visionären Erfahrungen verbunden war.<sup>35</sup> In späteren Beiträgen vertieft Ruffing ihre empirisch gewonnenen Einsichten in mehrere Richtungen. Mit Blick auf mittelalterliche Gestalten weiblicher Mystik arbeitet sie heraus, dass den ausgeprägt leiblichen und teilweise auch geschlechtsspezifischen<sup>36</sup> Formen von Selbst- und Gotteserkenntnis, wie sie z.B. von Hadewijch und Mechthild von Magdeburg bezeugt werden, eine bisher zu wenig beachtete theologische Dignität eignet. In der leibsinnlich vermittelten *compassio* erschließe sich Gottes je neue Selbstvergegenwärtigung adäquater als in abstrakter theologischer Reflexion. Wie später bei Teresa von Ávila werde dadurch nicht zuletzt die bleibende soteriologische Bedeutung der Menschheit Christi betont: „For these women, they and their gendered bodies symbolically represented the humanity of Christ. They understood as well that through their humanity and Christ’s their souls participated in Divinity.“<sup>37</sup>

### 2.3 Kontemplatives Gebet als Schmelztiegel theologischer Einsicht

Janet Ruffing fragt in ihren Studien nach Formen verleiblichten und imaginativ vermittelten Verstehens im Kontext christlicher Gebetspraxis. Sarah Coakley geht noch einen Schritt weiter und beschreibt am eigenen Beispiel, wie sich ihre eigene kontemplative Gebetspraxis auf ihr theologisches Denken auswirkte.<sup>38</sup> Als anglikanische Theologin, die durch die Schule Troeltschs und der feministischen Theologie gegangen ist, bemüht sich Coakley um eine *relecture* patristischer und spiritualitätstheologischer Konzeptionen.<sup>39</sup> Coakley plädiert für eine Theologie, die in leiblichen kontemplativen Praktiken fundiert ist. Damit sind Übungsformen gemeint, welche die Aufmerksamkeit auf „Dimensionen menschlicher Responsivität“ lenken, „die über das Verbale oder Propositionale hinausgehen.“<sup>40</sup> Solchen kontemplativen Praktiken entspreche eine Theologie, die „gleichermaßen geklärt wie erweitert wird durch die dunkle Läuterung der Kontemplation“<sup>41</sup> und die bei aller hermeneutisch-kritischer Reflexivität auf ihre Weise kontemplativ ist.

Im kurzen Text *Prayer as Crucible*,<sup>42</sup> in dem sie in groben Zügen ihren akademischen Werdegang beschreibt, macht Coakley die persönlichen Hintergründe ihres theologischen

---

introspective process such as examination of consciousness, journal-writing, and spiritual direction conversions fostered this kind of awareness.”

<sup>35</sup> A.a.O. 248; vgl. auch dies., A path to God today mediated through visionary experience, in: *Studies in Spirituality* 22 (2012), 275-291, hier: 288.

<sup>36</sup> Dass dies auch für gegenwärtige religiöse Erfahrungen zutrifft, belegt Ruffing am Beispiel von vier Frauen, die sie interviewte. Diese weisen auf die Bedeutung der taktilen Erinnerung hin: „The bodily knowing from mothering or other experiences of touch appear to be a channel for experiences with God or Jesus. Their experience is often an extension of their intimate, familial experiences or of their female embodiment in movement, touch, dance, relatedness with the world” (*dies.*, *Knitting together Mind, Body and Spirit. The Experience of Contemporary Christian Women*, in: *Studies in Spirituality* 7 (1997), 242-262, hier: 262; vgl. auch *dies.*, *You Fill up My Senses. God and Our Senses*, in: *The Way* 35 (1995), 101-110.

<sup>37</sup> *Ruffing*, *Knitting together* (Anm. 36), 242f.

<sup>38</sup> *Sarah Coakley*, *God, Sexuality, and the Self. An Essay ‘On the Trinity’*, Cambridge 2013, 88-92.

<sup>39</sup> Im ersten Band ihrer systematisch-theologischen Synthese (a.a.O., 9/Fn. 3). kündigt sie an, dass sie den zweiten Band auf die Schriften der Teresa von Ávila und des Johannes vom Kreuz aufbauen werde. Vorarbeiten dazu finden sich in: *dies.*, *Dark Contemplation and Epistemic Transformation. The Analytic Theologian Re-Meets Teresa of Ávila*, in: O. D. Crisp et al. (Hrsg.), *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*, Oxford 2009, 280-312.

<sup>40</sup> *Coakley*, *God* (Anm. 38), 90f. (meine Übersetzung).

<sup>41</sup> *Coakley*, *God* (Anm. 38), 89. Ähnlich in: *Sarah Coakley*, *Deepening Practices. Perspectives from Ascetical and Mystical Theology*, in: M Volf / D.C. Bass (Hrsg.), *Practicing Theology. Beliefs and Practices in Christian Life*, Grand Rapids/Cambridge 2002, 78-93.

<sup>42</sup> *Sarah Coakley*, *Prayer as Crucible*, in: D. Heim (Ed.), *How My Mind Has Changed. Essays from the Christian Century*, Eugene 2009, 102-111. Eine ähnliche Beschreibung mit einem anderen Fokus findet sich bereits im Beitrag: *dies.*, *Jail Break. Meditation as a Subversive Activity*, in: *The Christian Century* 29.06.2004, 18-21.

Fragens transparent. Der „Schmelztiegel“, in dem sich ihr Denken ausformte, ist das kontemplative Gebet. Coakley entdeckte es als frisch graduierte, unter Stress leidende Theologin nach einem Experiment in Transzendentaler Meditation. Obwohl es nüchtern und oft mühselig sei,<sup>43</sup> habe diese Gebetspraxis ihr Selbstverständnis und ihr theologisches Denken neu geformt. Sie habe auf diesem Wege beispielsweise einen neuen Zugang zur paulinischen Rede vom Leib Christi gefunden. Coakley resümiert: „[...] was als beängstigend einsame Reise des Betens begann, schien nun der am wenigsten einsame Vollzug zu sein, dem man sich verschreiben kann: Er surrt nicht nur vor Kommunikation, sondern ist in einem freundlichen Sinne bevölkert mit Engeln und Heiligen, Lebenden und Verstorbenen.“<sup>44</sup>

Die Beiträge Coakleys führen zurück zu meiner Ausgangsfrage, ob bzw. inwiefern Mystik ein besonderer Fundort für theologisches Denken darstellt. Der dritte Teil dieses Beitrags erkundet, wie angekündigt, eine Antwort mit Blick auf Teresa von Ávila.

### 3 Teresas Werk als locus theologicus

Wie immer man die Leitfrage dieses Beitrags beantwortet: das umfang- und formreiche Werk Teresas stellt ein spiritualitätstheologischer Fundort dar, der auf seine Weise einzigartig ist. Seine epochale Stellung verdankt es einer komplexen Verschränkung von umsichtig reflektierter Selbstaussage, Gottesrede und Mystagogie im Medium unterschiedlicher Sprachformen. Was aus Canos Sicht bestenfalls ein Zeugnis dafür bietet, wie sich eine fromme Ordensfrau subjektiv anzueignen vermag, was die Theologie längst schon weiß und sagt, erscheint aus heutiger Perspektive als bedenkenswertes Modell, wie das von Balthasar beklagte Schisma zwischen Theologie und gelebter Spiritualität zu überbrücken ist. In den folgenden beiden Abschnitten betrachte ich die Bedeutung dieses Modells in spiritualitätsgeschichtlicher und systematischer Hinsicht.

#### 3.1 Teresas Einfluss auf die Herausbildung einer neuen theologischen Disziplin

Nach heutigem Wissensstand gehört Teresas Einfluss zu den Faktoren, welche die *theologia ascetica et mystica* im 17. Jahrhundert zu einer eigenständigen theologischen Disziplin formten.<sup>45</sup> Diese Ausdifferenzierung, die sich innerhalb der nachreformatorischen katholischen Schultheologie vollzog, war bereits im Bauplan der thomasischen *Summa theologiae* vorgezeichnet. Thomas behandelt nämlich in ihr nicht zuletzt die spiritualitätstheologischen Fragen und Streitpunkte, die innerhalb der neuen Ordensgemeinschaften des 13. Jahrhunderts und in ihrem Umfeld intensiv diskutiert werden, und verankert sie innerhalb der schultheologischen Reflexion.<sup>46</sup> Die monumentalen mystisch-theologischen Kompendien, die im 17. Jahrhundert entstehen, führen dieses Bemühen weiter und geben ihm eine neue Gestalt. Wie Thomas auf die spirituellen Bewegungen seiner Zeit antworten sie in kritischer Reflexion und systematisierender Absicht auf die spirituellen Aufbrüche des 16. Jahrhunderts. Neben Dionysius Areopagita<sup>47</sup> und anderen älteren Autoren spielte dabei, wie schon erwähnt, auch die geistliche Hinterlassenschaft Teresas von Ávila eine nicht zu unterschätzende Rolle. Die Gebetsstufen, sie in ihren Werken mit zunehmender Präzision beschrieb, bilden bis ins 20. Jahrhundert das systematische Rückgrat vieler spiritualitätstheologischer Summen.

---

<sup>43</sup> Coakley, Prayer (Anm. 42), 105.

<sup>44</sup> Ebd. 108.

<sup>45</sup> Vgl. Simon Peng-Keller, Theologie der Spiritualität, Darmstadt 2010, 15ff.

<sup>46</sup> Vgl. S.th. II-II, 171ff., wo Thomas die Fragen aufwirft, die sich im Zusammenhang der geistlichen Lebensformen, der Prophetie und der mystischen Entrückung stellen.

<sup>47</sup> Nach *Certeau*, Fabel (Anm. 11), 168 kommt Dionysius in diesem Zusammenhang eine Schlüsselrolle zu: „Seine Autorität umreißt und ermöglicht die Bildung einer Disziplin.“

Das Geheimnis des raschen Erfolgs Teresas als geistliche Schriftstellerin dürfte jedoch nicht allein in den vielen subtilen Unterscheidungen liegen, die einer systemfreudigen Theologie entgegenkommt, sondern ebenso sehr in dem, was sie in einer gewinnenden Sprachform bezeugt. Die Begeisterung ihrer ersten Gutachter, zu denen auch Inquisitoren gehörten, lässt sich noch heute lesend nachvollziehen. Die Unmittelbarkeit zu Gott, die Teresa als sich immer wieder neu einstellende Überraschung beschreibt, vermittelt sich dadurch, dass sie schreibend spricht und sprechend schreibt.<sup>48</sup> Dadurch zieht sie ihre Leser/innen unversehens in ihre Geschichte mit Gott, in Gottes Geschichte mit ihr hinein. „In einer seltenen Intensität reicht sie in ihrer ‚Vida‘ den Lesern ‚das Himmelsbrot des Selbstseins‘ und ihrer Selbstgewißheit. Sie vergewissert sich ihrer eigenen Existenz, indem sie davon möglichst direkt – unter häufiger Bekräftigung ihrer Erinnerungslosigkeit – und mithin evidenzstiftend redet.“<sup>49</sup> In der Art, wie Teresa die ihr geschenkten Erfahrungen und Einsichten schreibend verdankt, wird ihre mystagogische Autobiografie und die autobiographisch durchtränkte Mystagogie ihrer späteren Schriften zum Medium lebendiger Glaubenskommunikation. Für die gegenreformatorische Kirche wird Teresa zum ermutigenden Zeichen in stürmischen Zeiten. Bereits 1622 wird sie zusammen mit Ignatius, Franz-Xaver, Philipp Neri und Isidor von Madrid heiliggesprochen. Das ist ein klares kirchenpolitisches Signal:<sup>50</sup> Die Kirche, die diese Heilige(n) feiert und verehrt, weiß sich durch sie bestätigt. Und sie bittet um ihre besondere Fürsprache: auf den gefährlichen Pfaden globaler Mission, für die die beiden heiligen Jesuiten stehen, doch ebenso auf den nicht weniger anspruchsvollen Pfaden mystischer Einkehr, die Teresa verkörpert. Während Franz-Xaver in Übersee missioniert, entdeckt Teresa in betender Einkehr neue Kontinente spiritueller Erfahrung, das „Indien Gottes“<sup>51</sup>.

Solche Entdeckungen wollen kartographiert und verteidigt werden. Auf die Pioniere folgen die Forscher und Geographen. Das gilt auch für die mystischen Erkundungsreisen Teresas. Ihre fachtheologische Rezeption finden sie bei Karmeliten wie José de Jesus Maria Quiroga<sup>52</sup> oder Thomas de Jesus, der 1620 seinen Traktat *De contemplatione divina* veröffentlichte,<sup>53</sup> aber auch bei Theologen der Gesellschaft Jesu. Neben Francisco Suárez, der beim Seligsprechungsprozess Teresas als Gutachter mitwirkte und in seinem Gebetstraktat der Kontemplation großes Gewicht einräumte,<sup>54</sup> sind es besonders Louis Lallement und dessen Schüler Jean-Joséph Surin, die Teresa wesentliche Inspirationen verdanken.<sup>55</sup> Innerhalb des Rahmens, der durch die Manuale des 17. Jahrhunderts festgelegt wurde, gehört Teresas Werk auch in den folgenden Jahrhunderten zu den festen Referenzpunkten der scholastischen Spiritualitätstheologie. Wir finden es im 18. Jahrhundert bei Giovanni Battista Scaramelli und noch anfangs des 20. Jahrhunderts bei Réginald Garrigou-Lagrange und Adolphe Tanquerey. Was Teresa für diese Theologen attraktiv machte, war nicht zuletzt, dass ihr Leben und ihr Werk ein theologisches Grundproblem zu beantworten schien, das auch im Zusammenhang des Gebets viele Fragen

---

<sup>48</sup> Certeau, Fabel (Anm. 11), 313.

<sup>49</sup> Alois M. Haas, Das Subjekt im „sermo mysticus“ am Beispiel der spanischen Mystik des 16. Jahrhunderts, in: Reto Luzius Fetz et al. (Hrsg.), Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität, Berlin u.a. 1998, 612-640, hier: 633f.

<sup>50</sup> Massimo Leone (Saints and Signs. A Semiotic Reading of conversion in early Modern Catholicism, Berlin 2010) weist darauf hin, dass diese Heiligsprechung nicht nur in einer neuartigen Weise medial inszeniert wurde, sondern dass es sich um das erste derartige kirchliche Ereignis handelte, das – wenigstens in Ansätzen – weltweit begangen und gefeiert wurde.

<sup>51</sup> Certeau, Fabel (Anm. 11), 317.

<sup>52</sup> José de Jesus Maria Quiroga, Apologie mystique en défense de la contemplation (Apología mística), texte, introduction, traduction et notes par Max Huot de Longchamp, Paris 1990.

<sup>53</sup> Adnès, Mystique (Anm. 8), 1925.

<sup>54</sup> Adnès, Mystique (Anm. 8), 1923.

<sup>55</sup> Surin berichtet begeistert von einem Weggefährten, der bereits im Alter von dreizehn Jahren Teresas *Vida* las und dadurch eine geistliche Erweckung erfuhr, vgl. Michel de Certeau, Crise sociale et réformisme spirituel au début du XVII<sup>e</sup> siècle: Une „Nouvelle Spiritualité“ chez les Jésuites français, in: Revue d'ascétique et de mystique 41 (1965), 339–386, hier: 378.

aufwarf: das Verhältnis von Natur und Gnade. Je nach Schulrichtung konnten Teresas Schriften als Beleg dafür genommen werden, dass es für den mystischen Gebetsweg einer besonderen Gnade bedarf,<sup>56</sup> oder aber als besonders leuchtendes Beispiel für eine allgemeine christliche Berufung zur Kontemplation.<sup>57</sup>

Nach dem Schwinden der neuscholastischen Aszetik und Mystik Teresas Werk seine Zentralstellung innerhalb der katholischen Theologie eingebüßt. Das hat möglicherweise auch mit Teresas Mystik selbst zu tun, deren affirmative Gestalt sich schwerer in den Horizont der Spätmoderne einzufügen scheint als das Werk des Johannes vom Kreuz, in dessen dunklen Nächten man die Glaubenskrise der Gegenwart vorgezeichnet sehen konnte. Michel de Certeaus melancholisch gefärbte Mystik- und Teresa-Interpretation ist auch in dieser Hinsicht aufschlussreich. Die Gottes- und Selbstgewissheit, die sich in Teresas Schriften äußert, deutet de Certeau als beeindruckendes Zeugnis einer Übergangszeit, in der wort- und bildreich beschworen wird, was unwiederbringlich verloren ist.

Die Erhebung Teresas zur Kirchenlehrerin, die Paul VI. 1970 in der bewegten Nachkonzilszeit vollzieht, könnte man als verspätete Anerkennung dessen verstehen, was Teresa einst für die scholastische Theologie und Psychologie der Mystik bedeutete.<sup>58</sup> Doch manchmal nehmen weltkirchliche Akte auch Entwicklungen vorweg, die sich erst abzeichnen. Neben den bereits genannten Ansätzen von Rahner und Balthasar finden sich unter den vielen theologischen Neuaufbrüchen dieser Zeit u.a. auch programmatische Skizzen zu einer narrativen Theologie, die im vorliegenden Zusammenhang Beachtung verdienen. Zu ihren Anliegen gehört es, gegen die Geschichtsvergessenheit abendländischer Metaphysik bzw. der scholastischen Theologie eine geschichtlich konzipierte Vernunft zur Geltung zu bringen und das Narrativ als Medium theologischer Erkenntnissuche zu erschließen.

Damit stellte sich die Frage nach dem *locus theologicus* neu. Aus der Perspektive narrativer und kontextueller Theologien gehört die kritische Reflexion auf die persönlichen, situativen und historischen Bedingungen, unter denen sich die Denkarbeit der Theologie vollzieht, zu ihren wesentlichsten Aufgaben. Nicht nur der Stoff, mit dem sich Theologie auseinandersetzt, ist geschichtlich und narrativ, sondern ebenso das Subjekt der Theologie Treibenden: „Der Ort theologischer Reflexion – so die Grundthese narrativer Theologie – findet sich nicht gegenüber solchen narrativen Materials, sondern ist ‚immer schon‘ in es hineingezogen und hineinverwickelt. ‚Wir Menschen sind immer in Geschichten verstrickt. Zu jeder Geschichte gehört ein darin Verstrickter. Geschichte und In-Geschichte-verstrickt-sein gehören so eng zusammen, dass man beides vielleicht nicht einmal in Gedanken trennen kann.“<sup>59</sup>

Rückt man Teresas Werk in den Horizont ein, der durch ein solches narrativ-theologisches Programm eröffnet wird, so tritt seine innovative Kraft deutlicher hervor als dies in den neuscholastischen Kompendien der Fall war. Diese hatten versucht, Teresas Gebetsstufen mit ihren gnadentheologischen Systemen zu vereinbaren. Die narrative Form von Teresas Werken war dafür kaum von Bedeutung. Aus narrativ-theologischer Sicht hingegen liegt gerade in der

---

<sup>56</sup> Vgl. *Giovanni Battista Scaramelli*, Anleitung in der mystischen Theologie, Hildesheim/New York 1973 [Reprint der Regensburger-Ausgabe von 1855-56], der den mystischen Weg als einen außerordentlichen Gebetsweg betrachtet und die Legitimität seines Vorhabens mittels intensiver Verweise auf Teresa belegt (ebd. 16ff.).

<sup>57</sup> Vgl. *Réginald Garrigou-Lagrange*, Mystik und christliche Vollendung, Augsburg 1927, 23f. mit Berufung auf das 20. Kapitel von Teresas *Vida*.

<sup>58</sup> Zu den Motiven Pauls VI. vgl. *Ernst Schering*, Wiederentdeckung der Charismata. Teresa de Avila als erste Frau zur Kirchenlehrerin proklamiert, in: *Geist und Leben* 44 (1971), 342-353, hier 343: „Unverkennbar ist die Tendenz, die Bedeutung der Frau für die Entfaltung spirituellen und kirchlichen Lebens herauszustellen, um lange Versäumtes nachzuholen. Dass zugleich das Charisma der Laien hervorgehoben werden sollte, bekundete Papst Paul VI. indirekt dadurch, dass er sicherlich wohlbedacht gerade beim 3. Internationalen Kongress über das Laienapostolat am 15. Oktober 1967 zur großen Überraschung der Delegierten ankündigte, er habe die Absicht, Teresa de Avila und Catarina da Siena zu Kirchenlehrerinnen zu erheben. Obgleich beide schon vor Jahrhunderten zur Würde der Altäre erhoben wurden, so war doch die Verwunderung der Kongressteilnehmer außerordentlich.“

<sup>59</sup> *Knut Wenzel*, Zur Narrativität des Theologischen. Prolegomena zu einer narrativen Texttheorie in soteriologischer Hinsicht. Frankfurt a. M. 1997, 16. Das eingeschlossene Zitat stammt von W. Schapp.

von ihr gewählten Sprachform die besondere Aktualität Teresas. Das Modell der augustinischen Bekenntnisse aufnehmend und es weiterführend nutzt Teresa den „autobiografischen Pakt“<sup>60</sup> (die narrativ vermittelte Identität von Autorin, Erzählerin und Protagonistin), um theologisch Wichtiges zu vergegenwärtigen und zu vermitteln: dass sich die Heilsgeschichte in jeder Glaubensbiographie in unvorhersehbaren Wendungen fortschreibt; dass Gottes Sein im Kommen bleibt und neue Möglichkeiten eröffnet, wo es neu zur Sprache kommt; dass Mystik und Charismatik unterschiedliche Dimensionen christlichen Betens sind; und dass der sinnlich-leibliche Vollzug des Betens der zentrale Ort der Selbst- und Gotteserkenntnis darstellt. Um die spiritualitätstheologischen Aktualität Teresas näher zu konturieren, wende ich mich abschließend den beiden letztgenannten Aspekten zu.

### 3.2 Eine mystagogische Topik

Terasas mystagogische Topik verweist in selbstreferenzieller Weise auf den lebensweltlichen Ort, an dem sie zu ihr fand. Das ‚innere Beten‘ war für Teresa *der* Ort spiritueller Einsicht und mystagogischer Invention. Um mich der Antwort auf meine Ausgangsfrage anzunähern, soll das Verhältnis zwischen der topischen Mystagogie Teresas und ihrem meditativ-kontemplativen Beten näher ausgelotet werden. Der Einfachheit halber beschränke ich mich auf die *Innere Burg*. Teresa nutzt in ihrem Spätwerk vielfältige Register metaphorischen Sprechens. Das lässt sich exemplarisch an den drei Leitmetaphern zeigen, die dem Werk eine kompositorische Einheit geben: die Einkehr in eine kristallartige Burg; die Verwandlung der Raupe zum Schmetterling; die spirituelle Hochzeit. Jede dieser Metaphern steht für einen Aspekt dessen, was sie Teresa zufolge im Vollzug inneren Betens ereignet. Sie dienen, so beobachtete Michel de Certeau, der Integration entgegengesetzter Momente und machen den Text selbst zum wundersamen „Schmuckstück, das die Gegensätze spielen lässt und sie auf das hin ‚ordnet‘, was nicht dort sein [...] kann, es sei denn in Metaphern und Übergängen.“<sup>61</sup> Teresas Topik verweist auf einen unendlichen inneren Raum, der ebenso identitätsstiftend wie fremd und entzogen ist. Der anthropologisch-theologische Sinn der Burg- und Brautmetaphorik ist: „Du bist der andere deiner selbst.“<sup>62</sup> Diese Charakterisierung de Certeaus ist zu ergänzen durch einer dieser Metaphern innewohnende Verheißung: „Du bist zuinnerst erwartet und willkommen!“ Teresa steht damit „in einer langen sokratischen und spirituellen Tradition des ‚Erkenne-dich-selbst‘“, die sie jedoch von Anfang an dadurch verschiebe, dass sie diese „in zwei andere Fragen übersetzt: ‚Wer anderer wohnt in dir?‘ und: ‚Zu wem sprichst du?‘“<sup>63</sup>

Das leitende räumliche Motiv, das Teresa aufnimmt und vertieft, hat nicht zuletzt biblische Quellen, etwa die paulinische Rede von Leib als Tempel des Heiligen Geistes (1 Kor 6,19) und das johanneische Wort von den vielen Wohnungen bei Gott (Joh 14,2). Bernhard von Clairvaux und andere haben diese Metaphorik brautmystisch vertieft und ausgestaltet. Neu ist bei Teresa die Siebenzahl der Wohnungen, die einer Sabbat-Theologie entspricht: In der innersten Wohnung ruht Gott; dort finden auch die Einkehrenden zur Ruhe. Ebenso neu ist die systematische Verbindung der siebenstufen Einkehr mit bestimmten Formen und Erfahrungen inneren Betens. Und schließlich ist auch die innere Weite, die sich in Teresas Burg auftut, ein neuer Zug. Was sie vor Augen malt, ist keine engräumige Trutzburg, wie sie noch heute auf manchen Hügelzügen der Schweiz zu finden ist. Teresa umreisst einen prächtigen Palast, mehr noch: einen inneren Kontinent, der die Enge aller von Menschenhand gebauten Gemächer hinter sich lässt. Jean-Louis Chrétien weist zugleich auf die Nüchternheit der von Teresa imaginierten

---

<sup>60</sup> Philippe Lejeune, *Der autobiografische Pakt*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1994.

<sup>61</sup> Certeau, *Fabel* (Anm. 11), 324.

<sup>62</sup> A.a.O., 317.

<sup>63</sup> A.a.O.

Räume hin: Es gibt in dieser Burg nichts zu sehen. In ihr ist nur Dunkelheit und Licht, das uns blendet.<sup>64</sup>

Die in mehreren Schritten auf- und ausgebaute Sprengmetaphorik ist theologisch relevant und kein belangloser Sprachschmuck. Teresa entwickelt dadurch eine bilderreiche theologische Anthropologie, gegenüber der die heute übliche theologische Rede vom Menschen sich als blass ausnimmt. De Certeau meinte in Teresas Bildsprache Vorboten neuzeitlicher-moderner Selbsterfahrung wahrzunehmen. Dass wir uns selbst in vielerlei Hinsicht unzugänglich und fremd sind, entspricht heutigem Empfinden. Dass diese Fremdheit theologalen Charakter hat und mit einer inneren Gastlichkeit verbunden ist, gehört allerdings nicht zu den besonders ausgeprägten Aspekten gegenwärtiger Erfahrung.

Weshalb das so ist, verdient der näheren Betrachtung. In seiner jüngsten Studie vertritt Jean-Louis Chrétien die These, dass es im Laufe der letzten Jahrhunderte zu einer Profanation dessen gekommen ist, was die spirituelle Tradition bis Teresa, und über sie hinaus, mit der Metapher des *inneren Heiligtums* zu umschreiben pflegte. Zwar ist die bildhafte Rede von inneren Räumen in Psychologie und Anthropologie nach wie vor beliebt. Wenn es darum geht, verschiedene Dimensionen unserer selbst auszuloten und sie zu artikulieren, legt es sich nahe, auf diese Bildsprache zurückzugreifen. Die Vorstellung, dass diese Räume zuinnerst ein Heiligtum bergen, gehört jedoch nicht zu denen, die sich das moderne Denken anverwandelt hat. In sich einzukehren, mag auch weiterhin mit vielen Einsichten und Überraschungen verbunden sein: Doch im Horizont der Moderne scheint der Einkehrende allein verschiedenen Gestalten seiner selbst zu begegnen. Die Stimmen, die Einkehrende vernehmen, sind, so heißt es, das Echo ihrer Sozialität, der Widerklang ihrer Um- und Mitwelt. Aus Sicht einer Topologie, wie sie uns von Freud und anderen vertraut ist, sind mehr oder weniger personal geprägte psychische Instanzen die alleinigen Bewohner unserer Innenwelten. In ihnen heißen wir bestenfalls unvertraute Seiten unserer selbst willkommen.

Chrétien hinterfragt die Selbstverständlichkeit, mit der nicht nur die Philosophie, sondern auch das religiöse Denken der Gegenwart diese Profanation mitvollzogen und die Vorstellung einer Einwohnung Gottes verabschiedet hat.<sup>65</sup> Seine Kritik richtet sich nicht zuletzt an die Adresse de Certeaus und an dessen Deutung von Teresas Hauptwerk.<sup>66</sup> Problematisiert wird die These, Teresas „Theater des Inneren“ sei eine Antwort auf die frühneuzeitliche Entzauberung des religiösen Kosmos des Mittelalters. De Certeaus Historisierung der Mystik, zu der sich schon die erste Seite seiner *Mystischen Fabel* bekennt, übernimmt in Anlehnung an Lacan und Foucault ein für die Moderne typisches Narrativ: dass nämlich die Vorstellung einer göttlichen Präsenz in Welt und Mensch als vormodern zu klassifizieren sei.

In den 30 Jahren seit dem Tode von de Certeau (1984) und Foucault (1984) hat dieses in mehreren Varianten kursierendes historiographisches Deutungsmuster an Selbstverständlichkeit verloren. Chrétien weist darauf hin, dass die von Teresa benutzte Metaphorik keine Erfindung des 16. Jahrhunderts gewesen sei.<sup>67</sup> Doch beschränkt sich seine Kritik an de Certeau nicht auf historische und philologische Fragen. Als einer der Hauptvertreter der Neuen Phänomenologie in Frankreich geht es Chrétien um eine Erneuerung philosophischen Denkens auf der Basis einer konstruktiver *relecture* abendländischer Geistes- und Spiritualitätsgeschichte. Schließt man sich

---

<sup>64</sup> Jean-Louis Chrétien, *L'espace intérieur*, Paris 2014, 212. Vgl. auch: *ders.*, *L'espace intérieur dans la pensée de sainte Thérèse d'Avila*, in: *Jean-Baptiste Lecuit* (Hrsg.), *Le défi de l'intériorité. Le Carmel réformé en France 1611-2011*, Paris 2012, 201-222.

<sup>65</sup> Ein biblisch und theologiegeschichtlich gut fundierter Versuch, dieses Thema für die Theologie der Gegenwart neu zu gewinnen, findet sich bei *Karsten Lehmkuhler*, *Inhabitat. Die Einwohnung Gottes im Menschen*, Göttingen 2004.

<sup>66</sup> Chrétien, *Espace* (Anm. 64.), 251 würdigt ihn als „fin connaisseur de la mystique, mais inféodé à M. Foucault.“

<sup>67</sup> A.a.O., 250.

der von Chrétien vorgezeichneten Interpretationslinie an, lässt sich Teresas Werk als Angebot lesen, den „mystischen Horizont christlicher Anthropologie“<sup>68</sup> neu zu entdecken.<sup>69</sup>

Damit bin ich am zentralen Punkt meines Gedankengangs angelangt: Was im Horizont gegenwärtigen theologischen und phänomenologischen Denkens an Teresas mystagogischer Topik ins Auge fällt, ist ihre lebensweltliche Rückbindung. Das innere Beten, das als Eingangstor zur Seelenburg fungiert,<sup>70</sup> ist der zentrale Ort der Selbst- und Gotteserkenntnis und damit auch der Referenzpunkt ihres mystagogischen Schreibens. Für die Kirchenlehrerin Teresas ist es der *locus theologicus*, an dem sie die Antworten und Einsichten empfängt, die sie in ihren Werken literarisch verarbeitet.

Dieser Innenraum spiritueller Erfahrung und Erkenntnis ist an äußere Ort zurückgebunden: an ihre Zelle und das Oratorium, in dem sich die Karmelitinnen täglich zu Gebet und Eucharistie versammeln. Die Anlage der inneren Burg ihre gemeinschaftliche Entsprechung der Weisung, der von Innozenz IV. 1247 approbierten Karmel-Regel: „Ein Gebetsraum werde [...] in der Mitte der Zellen gebaut, wo ihr in der Frühe jeden Tag zusammenkommen sollt, um die Eucharistie zu feiern“.<sup>71</sup> Inmitten der klösterlichen Wohn- und Arbeitsräume soll ein heiliger Raum errichtet werden. Im täglichen Zusammenkommen des Kon-ventes zu Gebet und Messe kann sich so eine gemeinsame Einkehr vollziehen, die zugleich die je persönliche ist und dieser Raum lassen soll. Und wenn für alle anderen Gegenständen des Klosters gilt, dass sie allen gemeinsam gehören,<sup>72</sup> so gilt das für diesen heiligen Raum ganz besonders: Er ist der Ort einer glücklichen Expropriation. Auf diese Weise wird er zum Ort spiritueller Exploration: die Einkehrenden treten in das Licht dessen, der sich ihnen als gegenwärtig mitteilt und willkommen heißt.

Im Wechselspiel von gemeinschaftlich-liturgischer Erfahrung und kontemplativer Verinnerlichung, von Bild und Imagination, von mündlichem und inneren Beten, wird für Teresa das Gebet so zum primären Fund-Ort lebensweltlicher Selbst- und Gotteserkenntnis, oder allgemeiner: zum Ort, an dem ihr Gott bestimmte Einsichten schenkt.<sup>73</sup> Das zeigt sich besonders deutlich im Ereignis, das in der Fastenzeit 1554 ihre ‚Zweite Bekehrung‘ einleitet:

„Meine Seele lebte schon ganz müde dahin, aber die schlechten Gewohnheiten, die sie an sich hatte, ließen sie nicht in Ruhe, obwohl sie das wollte. Da geschah es mir, dass ich eines Tages beim Eintritt in den Gebetsraum ein Bild sah, das man zur Verehrung dorthin gebracht und für ein Fest, das im Haus gefeiert wurde, aufgestellt hatte. Es war das Bild eines ganz mit Wunden bedeckten Christus und so andachtserweckend, dass es mich beim Anblick zuinuerst erschütterte, ihn so zu sehen, denn es stellte gut dar, was er für uns durchlitten hatte. Das, was ich empfand, weil ich mich für diese Wunden kaum dankbar gezeigt hatte, war so gewaltig, dass es mir war, als würde es mir das Herz zerreißen. Aufgelöst in Tränen warf ich mich vor ihm nieder und flehte ihn an, mir ein für allemal Kraft zu geben, ihn nicht mehr zu beleidigen.“<sup>74</sup>

Sucht man nach einer passenden Bezeichnung für eine solche geschenkhaft sich einstellende Selbst- und Gotteserkenntnis, so bietet sich der phänomenologische Begriff des *Sinnereignisses* an.<sup>75</sup> Der kontemplative Erfahrungs- und Erkenntnisprozess vollzieht sich im Medium des gebetssprachlichen Bild-Wortes und im Horizont der verleblichten, verzeitlichten und verräumlichten Symbolsprache der Liturgie. Wie schon in den Hoheliedkommentaren von

---

<sup>68</sup> Ebd. 250.

<sup>69</sup> Vgl. meinen eigenen Versuch in diese Richtung: *Simon Peng-Keller*, *Alte Passionen im neuen Leben. Postbaptismale Konkupiszenz als ökumenisches Problem und theologische Aufgabe*. Freiburg i. Br. 2011.

<sup>70</sup> Moradas 1,1,7.

<sup>71</sup> *Kees Waaijman*, *Der mystische Raum des Karmels. Eine Erklärung der Karmelregel*, Mainz 1997, 27.

<sup>72</sup> Ebd. (Kapitel IX).

<sup>73</sup> Vgl. Moradas II 1,3.

<sup>74</sup> *Teresa von Ávila*, *Das Buch meines Lebens. Gesammelte Werke Bd. 1*. Hrsg., übers. u. eingel. v. U. Dobhan/E. Peeters. Freiburg i. Br. 2001, 163.

<sup>75</sup> *Hans-Dieter Gondek/Tobias Nikolaus Klass/László Tengelyi* (Hrsg.), *Phänomenologie der Sinnereignisse*. München 2011.9 definieren diesen Begriff folgendermassen: „„Gemeint ist das Aufkommen eines neuen Sinnes in einem Bildungsprozess, der sich der Verfügungsgewalt des Bewusstseins in wesentlichen Momenten entzieht.““

Origenes und Bernhard ist die Ankunft des Bräutigams, der von Braut gesucht und ersehnt wird, zuallererst eine des liturgisch gefeierten Gotteswortes, das Teresa während und nach der Kommunion oft in beglückender Weise als ‚realpräsent‘ und in ‚ansprechender‘ Weise wahrnimmt.

#### 4 Schluss

Mit Blick auf Teresas Gebetserfahrung lässt sich die Ausgangsfrage differenziert beantworten. Wenn man die *loci theologici* nicht wie Cano als unerschütterliche Festungen theologischer Argumentation versteht, sondern wie Alex Stock als erforsch- und begehbbare Fundorte theologischer Innovation, dann spricht alles dafür, nicht nur Werken der Kunst und der Poesie diesen theologischen Adelstitel zuzusprechen, sondern auch der mystischen Literatur und Erfahrung. Der systematischen Reflexion stellt sich allerdings die Folgefrage, ob diese als *eigenständigen* theologischen Fundort zu konzipieren ist. Stellt sie innerhalb christlicher Spiritualität ein eigenes, abgrenzbares Territorium dar? Teresa lebt bekanntlich in einer Epoche, die eine substantivierte Rede von der ‚Mystik‘ noch nicht kennt. In ihrer *Vida* bezeichnet „mystische Theologie“ (*mística teología*) eine bestimmte Gebetserfahrung: das Gefühl der Gegenwart Gottes (*sentimiento de la presencia de Dios*).<sup>76</sup> Die Formen und Erfahrungen inneren Betens, die Teresa beschreibt, sind Teil einer umfassenderen christlichen Gebets- und Lebenspraxis und lassen sich nicht von ihr ablösen. Mystische Gebetserfahrungen (und die literarische Produktion, die aus ihr erwächst und sie vorbereitet) sind aus dieser Perspektive nicht als etwas zu konzipieren, was sich neben den geprägten Formen christlichen Betens abspielt, sondern als deren Intensivierungsform. In ihnen wird die Tiefendimension christlicher Lebens- und Gebetspraxis sichtbar. Orientiert man sich an Teresa von Ávila, ist ‚Mystik‘ nicht ein separater theologischer Fundort neben demjenigen spiritueller Praxis, Erfahrung und Literatur, sondern sie ist in diesem enthalten.

---

<sup>76</sup> Teresa de Jesus, *Obras Completas*, Transcripción, introducciones y notas de Efrén de la Madre de Dios/Otger Steggink, Madrid 1997, 66 (*Vida* 10,1).