

Jürgen Moltmann

Die Wendung zur Christumystik bei Teresa von Avila

Oder: Teresa von Avila und Martin Luther

Als die Schwestern vom Edith-Stein-Karmel in Tübingen mich einluden, als evangelischer Theologe über Teresa von Avila zu sprechen, habe ich mich auf den Weg gemacht. Ich habe ihre Schriften gelesen, ihren Gedanken nachgedacht und versucht, mich dieser großen Gottesfreundin, der ersten „Lehrerin“ der katholischen Kirche, anzunähern. Dabei ist mir oft deutlich geworden, daß dies mich nicht nur in ein Abenteuer, sondern auch in ein Risiko bringen kann: Wie weit kann sich ein evangelischer Christ und Theologe ihrer Seelenführung anvertrauen, ohne sich selbst und sein Bekenntnis zu verlieren? Mir ist auf der anderen Seite aber auch immer wieder das Bedenken gekommen, daß meine evangelischen Annäherungsversuche für Teresa selbst eine unerstaunliche Zumutung darstellen könnten: Wie kann ein Vertreter jener „unheilvollen Sekte“ der Lutheraner dieser berühmten „Heiligen der Gegenreformation“ unter die Augen treten, ohne ihr zu nahe zu treten? Die Annäherung muß also behutsam und respektvoll geschehen, das wurde mir bald klar, sie muß Zuneigung mit Achtung verbinden.

Evangelische Annäherung an Teresa

Auf dem Weg zu Teresa liegen viele Steine, die weggeräumt werden müssen. Es sind die Vorurteile, die 400 Jahre Kirchenspaltung und Glaubenskrieg dort liegengelassen haben. Es sind freilich auch Vorurteile, von denen Teresa selbst nicht frei gewesen ist. Was wußte sie vom evangelischen Glauben, von Luther und von Calvin? Sie kannte nur eine ganz allgemeine „Protestantengefahr“, die sie in apokalyptischen Schrecken versetzte. 1559 wurden in Valladolid und Sevilla Gruppen entdeckt, die offenbar mit der Reformation sympathisierten. Wir wissen von ihnen wenig mehr, als daß sie sofort verfolgt und alle protestantischen Schriften in spanischer Sprache verboten wurden. Teresa hat dann erst 1562 in Toledo von Protestantenunruhen in Frankreich gehört. Es war die Zeit der beginnenden Hugenottenkriege. Nach dem Hörensagen bildete sie sich dann ihr Urteil, wie es im „Weg der Vollkommenheit“ 1556 aufgeschrieben wurde:

„Am Anfang, als ich mit der Gründung dieses Klosters begann..., hatte ich nicht die Absicht, es in so großer äußerlicher Strenge zu gründen. Doch als ich von den Schäden in Frankreich von seiten der

Lutheraner erfuhr, und wie sehr diese unheilvolle Sekte wuchs und sich ausbreitete, traf mich das schwer, und als ob ich etwas vermochte und gewesen wäre, weinte ich vor dem Herrn und bat ihn, diesem Übel abzuhelpen. Ich glaube, ich würde mein Leben tausendmal hingeben, um eine der vielen Seelen zu retten, die ich verlorengehen sah... Wir alle sollten beten für die Verteidiger der Kirche, für die Prediger und Theologen, die sie verteidigen, und soweit wir dazu in der Lage wären, diesem meinem Herrn helfen, den jene so sehr verfolgen, obwohl er ihnen so viel Gutes getan hat, daß es aussieht, als wollten ihn diese Verräter jetzt von neuem kreuzigen, und er keinen Platz haben sollte, wo er sein Haupt niederlegen könnte.“¹

Abgesehen davon, daß es sich im Frankreich jener Zeit nicht um lutherische, sondern um calvinistische Christen handelte, ist an diesem Urteil Teresas überdeutlich der Zeitgeist zu spüren: die apokalyptische Erregung, die nicht nur Reformatoren, sondern auch Gegenreformatoren ergriffen hatte, und der absolutistische Kampf um hier „den wahren alleinseligmachenden Glauben“ – dort „die wahre alleinseligmachende Kirche“. Teresa hat sich bekanntlich nicht selbst um die Wiederlegung jener „Lutheraner“ bemüht, sondern hat aus jenen Gerüchten nur die Entschlossenheit gewonnen, jetzt mit der Reform des Ordens und über die Klosterreform die Reform der katholischen Kirche zu beginnen.

Es ist darum denn doch unzutreffend und auch ein Mißbrauch ihres Namens, wenn Teresa lange Zeit eine „Hauptfigur der Gegenreformation“ genannt wurde. Das war sie nun, bei aller Liebe zum Streit um die Wahrheit sei es gesagt, wirklich nicht. Was sie in Wirklichkeit war, läßt sich treffender mit dem Ausdruck „Hauptfigur der katholischen Reform“ bezeichnen. In der Notwendigkeit der gründlichen Reform der Kirche war sich Teresa mit den Reformatoren sogar ganz einig. Auch in den Grundlagen dieser Reform findet sich überraschende Übereinstimmung. Die Kirche ist allein Gottes Eigentum: Er ist „die Allmacht“, die „Majestät“, wie Teresa zu sagen pflegte, und wie auch *Calvin* schon die Souveränität Gottes betont hatte. Darum hört die Kirche allein auf Gottes Wort und auf das Gotteswort allein, wie Teresa sagt, und wie es *Martin Luther* auch schon vor Kaiser und Papst bekannt hatte. Wir wollen aber nicht historisch mit der großen Frau aus Avila rechten. Wir wollen uns auf den Weg machen und nach Annäherung und Gemeinschaft suchen.

Auch heute steht „die Welt in Flammen“, wie Teresa über ihre Zeit sagte. Und die Christen können es sich nicht leisten, in ihren Kirchen weiter die Streitigkeiten der letzten 400 Jahre auszutragen, während auf den Straßen der Welt die Revolution ausgebrochen ist. Gemeinsam suchen wir nach der *Glaubensgewißheit*, die uns trägt und uns Hoffnung gegen die Katastrophe gibt. Gemeinsam suchen wir nach der *glaubwürdigen Gestalt* des christlichen Lebens und der christlichen Gemeinde in dieser Zeit des Umbruchs. Die Lage ist so ernst geworden, daß wir alle Hilfe von den Zeugen der Vergangenheit brauchen, ganz gleich, welcher Konfession sie angehören: Teresa und Luther, Edith Stein und Dietrich Bonhoeffer, Pastor Paul Schneider und Pater Maximilian Kolbe.

Annäherung zur Gemeinschaft liegt nicht nur vor uns als neue Aufgabe und neue

Erfahrung der ökumenischen Christenheit. Wenn wir sie wirklich suchen, finden wir sie auch schon in der Vergangenheit. Eine gemeinsame Wurzel und eine Gemeinschaft des Geistes hat es durch alle Jahrhunderte der Kirchenspaltung immer gegeben: es war die *Bewegung*, die *Erfahrung* und die *Theologie der Mystik*². Ich wende mich damit vor allem an evangelische Christen, denn es gibt ein altes, protestantisches Vorurteil, daß Mystik Spinnerei und Weibersache sei, die man am besten durch unablässige Berufsarbeit vermeiden könne. Schließlich begann die Reformation nicht damit, daß ein Mensch ins Kloster ging, sondern daß einer es verließ, um Christus mitten in der Welt nachzufolgen. Nicht beten, sondern arbeiten, nicht die Seele ergründen, sondern die Welt verändern: das ist eine Maxime der protestantisch-bürgerlichen Welt, einer, zugegeben, etwas banalen Welt ohne Oberlicht und ohne Transzendenz.

Tiefer geht aber der andere Vorwurf, daß die Mystik und die Beachtung besonderer innerer Erfahrungen die Christen zuerst vom äußeren Wort des Evangeliums und vom Sakrament, dann von der Bibel und zuletzt von dem Christus, der am Kreuz für uns gestorben ist, wegführe. Wer zu Gott im Inneren seiner eigenen Seele hinaufsteigen wolle, der verachte den Weg, den Gott zu ihm herunter gegangen ist, von der Krippe bis zum Kreuz. „Mystiker“ galten in der evangelischen Kirche oft als „Schwärmer“, sie seien nun „links“ oder „rechts“. Auch die neue Wort-Gottes-Theologie der evangelischen Kirche (Barth, Brunner, Gogarten, Bultmann) distanzierte sich mit Emil Brunners Abrechnung „Die Mystik und das Wort“ (1924): Im Namen des biblischen Wortes Gottes wurden Mystik, Erlebnis und innere Erfahrung des Glaubens verworfen. Ist also der evangelische Glaube von Grund auf antimystisch? Davon kann keine Rede sein.

Teresa von Avila wurde 1515 geboren. Im gleichen Jahr schrieb *Martin Luther* seine Randbemerkungen zu Tauler, die er 1516 zusammen mit dem berühmten Buch spätmittelalterlicher Mystik „Theologie Deutsch“, damals noch Tauler zugeschrieben, veröffentlichte. Luther hat die „Theologie Deutsch“ sehr geliebt und sie „für reine, solide, den Alten ähnliche Theologie“ gehalten³. In Taulers Predigten fand Luther um die gleiche Zeit Hilfe für die eigene Römerbriefauslegung, und diese berühmte Römerbriefauslegung, die seine reformatorische Entdeckung der rechtfertigenden Gottesgerechtigkeit vorbereitete, ist selbst ein wunderbares Zeugnis mystischer Theologie. Sehr treffend beschreibt er die „Theologie Deutsch“ als eine „theologia mystica, quae est *sapientia experimentalis*, et non doctrinalis“⁴. Es gibt also eigentlich keine „mystische Theologie“, sondern nur eine „Weisheit der mystischen Erfahrung“. Luthers Herkunft aus der mittelalterlichen Mystik gründet in der Augustinrenaissance seiner Zeit, zu der er selbst das Seine beigetragen hat. Beide – die mittelalterliche Theologie der mystischen Erfahrung und der breite Einfluß Augustins – verbinden Teresa mit Luther selbst in einer gemeinsamen Tradition. Wir wollen darum in den folgenden Abschnitten mit Teresa zusammen Luther lesen und zusammen mit Luther Teresa. Dabei bleibt

Augustin der gemeinsame Vater. Wir werden sehen, daß beide aus den Abwegen der transzendentalen Mystik auf Christus weisen, auf die Menschheit Christi, auf den gekreuzigten Gott: Denn christliche Mystik ist im Kern Kreuzesmystik, Passionsandacht, eucharistische Erfahrung, „meditatio passionis et mortis Christi“.

Mystik ist aber nicht nur am Vorabend der Reformation zu finden, sondern auch an ihrem hellen Tag. Die Dogmatik der Lutherischen Kirche hat den *Ordo salutis* seit dem Ende des 16. Jahrhunderts immer in dieser Sequenz beschrieben: 1. Berufung, 2. Erleuchtung, 3. Bekehrung, 4. *Unio mystica*, 5. Erneuerung⁵. Mit *Unio mystica* wurde die *Einwohnung* Gottes des Heiligen Geistes im Herzen oder in der Seele des Menschen beschrieben, aus der die unbeschreibliche *Einigung* des Menschen mit Gott entsteht. Sie ist die innere Substanz der Christusgemeinschaft der Gläubigen.

Die Reform- und Erweckungsbewegungen, die man gemeinhin „Pietismus“ nennt, erfüllten das 17. und 18. Jahrhundert. In ihnen und durch sie wurden Kontemplation, Mystik und christliche Nachfolge-Gemeinschaften als evangelische Möglichkeiten erkannt und verbreitet. Die spanische Mystik der Teresa und des Johannes vom Kreuz wirkte auf die evangelischen Mystiker Johann Arndt, Jean de Labadie, Pierre Poiret, Philipp Jakob Spener und den Grafen Zinzendorf, den Gründer der Herrnhuter Brüdergemeine. Am meisten aber wurde einer der größten Liederdichter der Evangelischen Kirche von der spanischen und der französischen Mystik beeinflusst: *Gerhard Tersteegen* (1697–1769). Nach Luther und Paul Gerhardt ist er mit den meisten Liedern in unserem Gesangbuch vertreten. Allgemein bekannt und gesungen ist sein Lied „Gott ist gegenwärtig, alles in uns schweige“, dessen fünfte Strophe so lautet:

„Luft, die alles füllet, drin wir immer schweben, aller Dinge Grund und Leben, Meer ohn Grund und Ende, Wunder aller Wunder, ich senk mich in Dich hinunter. Ich in dir, du in mir, laß mich ganz verschwinden, dich nur sehn und finden.“

Was Teresa als „Die innere Burg“ bezeichnete, das nannte Tersteegen im „Geistlichen Blumengärtlein inniger Seelen“ (1751) „die feste Burg im Grunde“, „das Kabinett inwendig“, die „süße Zelle“: darin findet der Suchende den „Spiegel der Gottheit“ und die mystische Vereinigung⁶.

In unserem Jahrhundert endlich wurde zusammen mit der Lutherrenaissance der zwanziger Jahre auch die Mystik des jungen Luther wieder entdeckt und von evangelischen Dichtern wie Jochen Klepper, Heinrich Vogel und Rudolf A. Schröder auf neue Weise zum Ausdruck gebracht: Christus, der Herr, der *für uns* gestorben ist, ist auch Christus der Bruder, der *mit uns* geht durch Anfechtung, Schuld, Sterben und Tod. Das Einswerden mit Christus geschieht durch die Gemeinschaft des Schicksals und des Leidens mit ihm. Wie nahe ist diese Glaubenserfahrung von *Christus dem Bruder* auf dem Weg, der mit uns geht, zu

jener Glaubenserfahrung Teresas von *Christus dem Freund*, dem „guten Weggefährten“, mit dem wir „oft und gern allein zusammenkommen, um mit ihm zu reden, weil wir sicher sind, daß er uns liebt“!

Wir wollen aber nun nicht länger *über* Teresa von Avila und über evangelische Christen reden, sondern uns auf den Weg machen und auf sie hören und mit ihr sprechen und uns in der Ökumene der gemeinsamen Erfahrungen des Geistes im Glauben an Christus begeben.

Selbsterkenntnis in Gotteserkenntnis

Terasas Lebensgeschichte ist die Geschichte ihrer Seele mit Gott, eine Geschichte des langen Suchens, des endlichen Findens und des ruhigen, gewissen Lebens in der Gottesgemeinschaft. Sie ist umgekehrt auch die Geschichte Gottes mit einer Seele, eine Geschichte des Lockens, des Rufens und Zusichziehens und des endlichen Einwohnens und Ruhens in ihr. Teresas Theologie ist ihre Biographie und ihre Biographie ist ihre Theologie. Ihre Biographie ist eine Autobiographie. Sie wurde dazu gedrängt, ja genötigt, ihre „Vida“ zu schreiben, die 1562 erschien⁷. Mystiker, Pietisten und Herzenstheologen sind ihr später gefolgt und haben Autobiographien ihres Lebens mit Gott geschrieben. Heute ist der Buchhandel mit Memoiren überschwemmt. In ihnen kommt Gott nicht vor, weil sie von Selbststrum überfließen. Blickt man aber in Teresas „Vida“, dann sind äußere Daten dürftig aufgeführt, von Zeiterenissen erfährt man nur wenig, auch über das Klosterleben und ihre Klostergründungen wird nur beiläufig berichtet.

Inhalt der „Vida“ ist ihr Gebetsleben; wie es heute heißt, besser: ihr Leben im Gebet, im andauernden äußeren Gespräch mit Gott und in der immer tiefer erfahrenen inneren Ruhe in Gott. Im Gebet erfährt sie Gott und sich selbst: sich selbst in Gott und Gott in sich selbst. Das Gebet ist ihr ganzes Leben. Alles erfährt sie im Gebet: die Armut und den Reichtum, die Schmerzen und die Freuden des Lebens. Die „Vida“ ist wirklich „biographische Theologie“ (J. B. Metz), denn sie ist eine „theologische Biographie“. Wir wollen hier nicht auf die Stufen ihrer Gebetserfahrungen eingehen; auf das äußere, das innere Gebet, das Ruhen in Gott, die Vereinigungen und die Vermählung der Seele mit Gott. Wir wollen uns fragen: Ist der Weg nach Innen der Weg zu Gott?, und wir wollen auf die Wechselwirkungen von Gotteserfahrung und Selbsterfahrung bei ihr und dann bei Luther und Calvin achten.

Systematischer als in der „Vida“ hat Teresa die Gotteserfahrung der Seele in ihrem berühmten Buch „Die innere Burg“ dargestellt⁸. Hier verwendet sie das Bild von der Festung mit sieben Stockwerken für die Seele. Die Seele ist „eine Burg, die ganz aus einem Diamanten oder einem sehr klaren Kristall besteht und in der es viele Gemächer gibt... Ganz innen, in der Mitte all dieser Wohnungen, birgt sie

die allerwichtigste: jene, wo die tief geheimnisvollen Dinge zwischen Gott und der Seele vor sich gehen.“⁹ Eine Burg ist eine Festung, die dem Eindringling den Zugang verwehrt und den Einwohner schützt. Es klingt „nährisch“, dieses Bild auf die Seele anzuwenden, die wir doch in uns haben und selbst sind, und ist doch zutreffend: Sind wir denn bei uns? Sind wir nicht meistens außer uns? Haben wir uns nicht verloren oder uns doch soweit von uns selbst entfremdet, daß wir uns nicht mehr kennen, wie wir in Wahrheit sind? Wir *haben* uns doch nicht. Darum suchen wir uns und finden oder verfehlen uns immer wieder. Die Frage ist also ganz berechtigt: Wie können wir in „unsere schöne, beglückende Burg“ gelangen? Teresa antwortet: „Nach meiner Erfahrung sind das Gebet und die Andacht das Tor, durch das man die Burg betreten kann. Damit meine ich das mündliche Gebet, nicht minder als das innere Gebet, denn um Gebet zu sein, bedarf beides der Andacht.“¹⁰

Erst im Gebet entsteht die wahre *Selbsterkenntnis*: „Nach meiner Ansicht werden wir mit unserer Selbsterkenntnis nie zu Ende kommen, wenn wir nicht danach trachten, Gott zu erkennen. Im Anblick seiner Größe entdecken wir unsere Niedrigkeit und angesichts seiner Reinheit sehen wir unseren Schmutz. Die Betrachtung seiner Demut läßt uns erfahren, wie weit wir davon entfernt sind, demütig zu sein.“¹¹

Wechselseitig vertiefen sich im Gebet Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis: Angesichts der Allmacht Gottes erfährt der Mensch seine Ohnmacht, angesichts der Liebe Gottes seine Unwürdigkeit, angesichts der göttlichen Vollkommenheit seine Unvollkommenheit. Dies aber wäre nur erst ein äußerliches Vergleichen des Menschen mit Gott. Man muß weitergehen: Ich fand bei Teresa auch diese wunderbaren Wendungen: „Wie wurde doch deutlich, daß du mich viel mehr liebst, als ich mich selbst liebe“ und: „Hab Erbarmen mit denen, die es nicht mit sich selbst haben.“¹² So beginnt der Mensch, auch sich selbst mit der Liebe zu lieben, mit der er sich von Gott geliebt weiß. Er hört auf, sich selbst zu hassen und zu mißachten. Er kommt im wörtlichen Sinn „zu sich selbst“. Erst die Ruhe in sich selbst gibt die wahre Ruhe in Gott. Gottesfreundschaft entsteht, in der der Mensch sich selbst als des großen Gottes Freund zu achten beginnt.

„Die innere Burg“ ist Teresas Beitrag zur mystischen Theologie. Darum ist sie zwar voller eigener Erfahrung, dem gedanklichen Gehalt nach aber nicht neu. Schon *Augustin* hatte für die Theologie die Devise ausgegeben: „Gott und die Seele begehre ich zu wissen. Sonst nichts? Nein, sonst nichts“ (Soliloquien)¹³. Daran haben sich nicht nur die mystischen Theologen des Mittelalters gehalten. *Hugo von St. Viktor* erklärte: „Zu Gott emporsteigen, d. h. in sich selbst eintreten und nicht bloß in sich eintreten, sondern in seinem Innersten auf eine unaussprechliche Weise über sich hinausschreiten. Wer also innerlichst in sich selbst hineingeht, in seinem Innersten sich selbst durchdringt und über sich selbst emporsteigt, der erhebt sich wahrhaft zu Gott.“¹⁴

Daran haben sich auch die Reformatoren gehalten. *Calvin* beginnt seine „*Institutio Religionis Christianae*“ mit den Sätzen: „Alle unsere Weisheit, sofern sie wirklich den Namen Weisheit verdient und wahr und zuverlässig ist, umfaßt im Grund zweierlei: Die Erkenntnis Gottes und unsere Selbsterkenntnis. Diese beiden hängen vielfältig zusammen und es ist darum nicht einfach zu sagen, welche denn an erster Stelle steht und die andere aus sich heraus bewirkt. Es kann nämlich erstens kein Mensch sich selbst betrachten, ohne sogleich seinen Sinn darauf zu richten, Gott anzuschauen, in dem er doch lebt und webt... Andererseits kann kein Mensch sich selbst wahrhaft erkennen, wenn er nicht zuvor Gottes Angesicht geschaut hat und von dieser Schau dazu übergeht, sich selbst anzusehen.“¹⁵

Noch deutlicher hat *Luther* Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis zusammengedacht: „Die Erkenntnis Gottes und des Menschen ist göttliche und eigentlich theologische Weisheit. Und so ist die Erkenntnis Gottes und des Menschen beschaffen, daß sie sich auf den rechtfertigenden Gott und den sündigen Menschen bezieht, und das eigentliche Subjekt der Theologie der schuldige und verlorene Mensch und der rechtfertigende und rettende Gott ist.“¹⁶

Wie aber kommt man in dieses Wechselspiel von Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis hinein, wenn einem doch sowohl Gott wie das eigene, wahre Selbst verborgen ist? Alle Theologen, sofern sie christlich waren, sind davon ausgegangen, daß Gottes Offenbarung uns zur Entdeckung unser selbst führt. „Indem Gott aus sich herausgeht, bringt er uns dazu, in uns zu gehen“, schrieb *Luther*. Die Gotteserkenntnis hat den *Primat*. Von ihr geht die Selbsterkenntnis aus.

Durch bloße Introspektion käme wohl kein Mensch auf die Idee und die Erkenntnis Gottes, sondern entweder in den Hochmut der Selbstvergottung oder in die Depression der Selbstzerfleischung. Erst mit jener Selbstgewißheit, die *Descartes* in seiner philosophischen Auslegung dem augustinischen Thema „Gott und die Seele“ gab, entstand der Glanz und das Elend der modernen Subjektivität: Menschen behaupten sich selbst, Menschen verwirklichen sich selbst, entfremden sich selbst – aber sie wissen gar nicht, wer sie selbst sind: „der Mann ohne Eigenschaften“ – *Homo absconditus* – Rätsel und Schrecken für seinesgleichen.

Hier steckt nun aber auch das Problem, das *Teresa* und *Luther* auf ganz ähnliche Weise erkannten und doch sehr verschieden zu lösen suchten: es ist das Problem der *Vermittlung* von Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis. Es kann sich ja nicht um ein unmittelbares Verhältnis von Gott und Seele handeln, weil in einem unmittelbaren Verhältnis Gott und die Seele nicht mehr zu unterscheiden wären: entweder würde der unendliche Gott die endliche Seele vernichten: „Wer Gott schaut, der muß sterben“, oder die Seele müßte Gott vernichten, indem sie ihn für ihre eigene Projektion erklärt und sich selbst vergottet. *Meister Eckhart* und *Ludwig Feuerbach* liegen hier nahe beieinander. *Pascal* hat diese Frage am klarsten beantwortet: „Das Wissen um Gott ohne Kenntnis unseres Elends zeugt Dünkel. Das Wissen unseres Elends ohne Kenntnis von Gott zeugt Verzweiflung. Das Wissen von Jesus Christus schafft die Mitte, weil wir in ihm sowohl Gott wie unser Elend finden. Jesus Christus ist ein Gott, dem man sich ohne Dünkel nähert und dem man sich ohne Verzweiflung beugt!“¹⁷ Wie haben *Teresa* und *Luther* diese Vermittlung von Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis in der *Christuserkenntnis* wahrgenommen?

Christuserkenntnis und Kreuzesmystik

Im „Weg der Vollkommenheit“ hat sich Teresa sehr eigenständig mit jenen Formen der mittelalterlichen Mystik auseinandergesetzt, die auch die Christuserkenntnis hinter sich zu lassen empfahlen, um zur reinen Gotteserkenntnis zu gelangen. Bei Meister Eckhart findet sich sogar der steile Gedanke, auch „Gott um Gottes willen zu lassen“. Für Teresa ist es die praktische Frage, die so modern klingt, ob man bei der Kontemplation die Seele von allen Bildern entleeren müsse, auch von dem Bild der Menschheit Christi, um sich in Gott selbst zu versenken. Ist also die wahre Meditation die transzendente Meditation? Ist aber „transzendente Meditation“ noch christliche Meditation?

Teresa schreibt: „Ich weiß nicht, warum man ‚Weg der Erleuchtung‘ sagt; ich denke, es ist der Weg derer, die in der Vollkommenheit voranschreiten, und dazu empfiehlt man sehr, sich von allen leiblich-bildlichen Vorstellungen loszumachen und die Betrachtung der Gottheit anzustreben, da man sagt, daß für die schon weiter Fortgeschrittenen alles Bildhafte der vollkommenen Kontemplation hinderlich und hemmend sei, auch wenn es sich um die Menschheit Christi handelt.“

Sie antwortet: „Sich ganz von Christus zu trennen und seinen göttlichen Leib mit unseren Armseligkeiten und allem Geschaffenen in gleicher Weise zu betrachten, das kann ich nicht zulassen... Sobald ich begann, ein wenig übernatürliches Gebet zu haben, ich meine das Gebet der Ruhe, strebte ich danach, alles Bildhafte auszuschalten... Herr meiner Seele, mein Gut, gekreuzigter Herr Jesus Christus! Kein einziges Mal denke ich daran, daß ich so etwas einmal gedacht habe, ohne daß es mir weh tut, und mir scheint, daß ich hier einen großen Verrat begangen habe, wenn ich das auch nicht wußte... Ich möchte vor meinen Augen immer sein Bild haben, wenn ich es schon nicht so, wie ich wünschte, meiner Seele einprägen kann.“ Die Menschheit Christi ist für sie das Tor, durch das wir eintreten müssen, um die erhabene Majestät Gott und ihre großen Geheimnisse zu erfahren. „Suchen sie keinen anderen Weg, mein Herr“, schreibt sie, „auch wenn sie auf dem Gipfel der Kontemplation stehen: auf diesem Weg gehen sie sicher. Dieser unser Herr ist es, durch den uns alles Gute zukommt, er weist uns den Weg, wenn wir auf sein Leben schauen, dann haben wir das beste Vorbild. Was wollen wir mehr als einen so guten Freund an der Seite, der uns in Leid und Trübsal nicht allein läßt... Schauen wir auf den hl. Paulus, der, wie es scheint, den Namen Jesu immer auf den Lippen führte, wie er ihn auch immer seinem Herzen eingepreßt hatte. Nachdem ich das verstanden hatte, habe ich mir einige Heilige, große Kontemplative, gut angeschaut, und sie gingen keinen anderen Weg: der hl. Franziskus beweist es mit seinen Wundmalen, der hl. Antonius von Padua mit dem Jesuskind auf dem Arm, der hl. Bernhard mit seiner Freude an der Menschheit Christi, die hl. Katharina von Siena und viele andere.“¹⁸

Teresa möchte das Bildhafte durchaus von der Kontemplation ausschließen, aber „die heiligste Menschheit Christi“ gehört nicht in diese Überlegung. Ohne die Anschauung Christi würde die Seele ganz „gott-trunken“ werden. Christus aber ist ihr wahrer Gefährte, ihr Freund, ihr Erlöser. „Deshalb gilt: Daß wir uns nicht darum bemühen, geistliche Tröstungen zu erleben. Mag kommen, was will, wir stehen unter dem Kreuz, und das ist etwas Großes. Der Herr war ohne jeden Trost, sie ließen ihn in seinen Leiden allein, machen wir es nicht genau so, um höher zu steigen?“¹⁹ Was Teresa wirklich unzertrennlich an Christus festhält, ist nicht der Gedanke des Bildes, das man zur Meditation braucht und in der Kontemplation verläßt, sondern die *Erfahrung der Eucharistie*. Leib und Blut Christi in Brot und

Wein – für uns gebrochen und für uns vergossen –, das ist für sie „die Menschheit Christi“. Darum schließt sie ihre Auseinandersetzung mit der transzendentalen Mystik mit den Worten: „So oft wir an Christus denken, sollen wir immer an die Liebe denken, durch die er uns so große Wohltaten schenkte, und daran, wie groß seine Liebe zu uns ist, da er uns ein solches Geschenk machte, denn Liebe fordert wieder Liebe heraus.“²⁰

Damit sind wir nun schon mitten in *Luthers Theologie*, der Kreuzestheologie: „Es ist für niemanden genug und nütze, Gott in seiner Herrlichkeit und Majestät zu erkennen, wenn er ihn nicht zugleich in der Niedrigkeit und Schmach seines Kreuzes erkennt... In Christus dem Gekreuzigten ist die wahre Theologie und Erkenntnis Gottes“, schrieb er 1518 in These 20 der Heidelberger Disputation²¹. Luther hatte im Kloster den *Weg zu Gott* gesucht und war zunächst den Anweisungen seines Augustinerordens und der damals weit verbreiteten Mystik gefolgt. Der Weg zu Gott, so hieß es, ist der *Weg der Demut* (Humilitas). Durch Demut tritt der Mensch in die Nachfolge Christi ein und folgt Christus als seinem Vorbild. Er bemüht sich, durch die *Imitatio Christi* Christus konform zu werden und durch *Konformität* mit der Menschheit Christi auch der Teilnahme an der Gottheit gewürdigt zu werden: durch Mimesis zur Methexis. Luther hat den Weg der Demut sehr ernst genommen. Darum ist ihm diese *Vorbild-Christologie* bald zerbrochen. Denn je mehr sich einer bemüht, Christus, seinem Vorbild, ähnlich zu werden, desto mehr erkennt er seine Ohnmacht, und desto weiter entfernt sich dieses Vorbild von ihm. Christus, allein als Vorbild genommen, bringt Menschen zur Verzweiflung.

Luther hat dies in *Anfechtungen* erfahren und klar dargestellt: Da ist zuerst die Anfechtung durch die eigene Unwürdigkeit (tentatio de indignitate). Je mehr man sich bemüht, desto mehr fühlt man, daß man zu nichts nütze ist. Dahinter steht die noch schwerere Anfechtung durch die Freiheit der göttlichen Gnadenwahl (tentatio de particularitate). Gott wählt, wen er will. Warum sollte er gerade mich berufen? Spricht nicht alles in meinem Leben dafür, daß er mich nicht berufen, sondern verworfen hat?

In diesen Anfechtungen, die sich leicht zu Höllenqualen steigern können, gab *Johann von Staupitz*, der Generalvikar des Augustinerordens, Luther diesen Rat: „Wenn du über die Erwählung nachdenken willst, beginne in den Wunden Christi, dort hört jede Diskussion über die Erwählung auf. In den Wunden Christi verstehst du deine Erwählung, nirgendwo anders.“ Dieser seelsorgerliche Rat wurde sicher zu einer Schlüsselerfahrung des jungen Luther²². In dem so tröstlichen „Sermon von der Bereitung zum Sterben“ schreibt er 1519:

„Du mußt die Hölle und Ewigkeit der Pein mit der Vorherbestimmung nicht in dir, nicht in ihr selbst, nicht in denen, die verdammt sind, ansehen... Sieh das himmlische Bild Christi an, der um deinetwillen zur Hölle gefahren und von Gott ist verlassen gewesen als einer, der verdammt sei ewiglich, da er sprach am Kreuz: O mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? Sieh, in dem Bild ist überwunden

deine Hölle und deine unbestimmte Vorherbestimmung gewiß gemacht... Darum suche dich nur in Christo und nicht in dir selbst, so wirst du dich ewiglich in ihm finden... Nun sieh, was soll dir Gott mehr tun, daß du den Tod willig annehmest, nicht fürchtest und überwindest? Er weist und gibt dir in Christo des Lebens, der Gnade und der Seligkeit Bild, daß du vor des Todes, der Sünde, der Hölle Bild nicht dich entsetzest. Er legt dazu deinen Tod, deine Sünde, deine Hölle auf seinen liebsten Sohn und überwindet sie dir, macht sie dir unschädlich. Er läßt dazu deine Anfechtung des Todes, der Sünde, der Hölle auch über seinen Sohn gehen und lehrt dich, dich daran zu halten, und macht sie dir unschädlich und dazu erträglich. Er gibt dir des alles ein gewisses Wahrzeichen, daß du ja nicht daran zweifelst, nämlich die heiligen Sakramente.“²³

Liegt hier eine neue Christuserkenntnis vor? Ja, hier wird tatsächlich Christus in einer anderen Bedeutung für uns erkannt. Es ist nicht mehr *Christus das Vorbild* und nicht mehr der Weg der *Imitatio Christi*, der uns zu Gott führt. Es ist *Christus das Sakrament*, der „für uns“ gelitten hat, „für uns“ gestorben ist und alles „für uns“ getan hat. Das ist der Weg der Gnade, den Gott zu uns geht.

Diese Umkehr hat Luther dann in immer neuen Wendungen eingeschrärf: Nicht die Nachfolge macht uns zu Kindern Gottes, sondern die Gotteskindschaft macht uns zu Nachfolgern. Nicht durch die guten Werke der Barmherzigkeit werden wir gerecht, sondern die durch Glauben Gerechtfertigten tun die Werke der Barmherzigkeit von selbst. Nicht die Werke machen die Person, sondern die Person macht die Werke. Wer durch Christus im Glauben gerechtfertigt ist, der ist ein neuer Mensch geworden. Er ist von der Sorge um sich selbst befreit und ist frei für Gott und seinen Nächsten²⁴.

Luthers Erkenntnis des „Christus für uns“, des rechtfertigenden Evangeliums in Wort und Sakrament und des gewissen Glaubens ist der endgültigen Bekehrung Teresas im Jahr 1554 nicht unähnlich: Auch diese geschah nach vielen Jahren des „Stürzens und Aufstehens“ vor „dem Bild des Schmerzensmannes“ (Ulrich Dobhan). Zwar überwiegen in Teresas Schriften die Vorstellungen von Christus dem Vorbild, dem Lehrer und dem Freund, aber unausgesprochen steht dahinter immer die Erfahrung des *eucharistischen Christus*. Von der „für uns dahingegebenen“ Menschheit Christi kommt sie nicht los, so sehr sie nach bildloser Versenkung, nach transzendentaler Vereinigung und ewiger Vermählung mit Gott strebt. Dennoch sind die Blickrichtungen Luthers und Teresas ein wenig verschieden. Das sollen zwei Beispiele zeigen:

1. *Die Vermählung der Seele mit Gott*: Der Höhepunkt des Gebets und das Ziel auf dem Weg der Vollkommenheit liegen für *Teresa* in der siebten Wohnung der inneren Burg. Dort wird die mystische Vermählung der Seele mit Gott gefeiert: „Wenn es unserem Herrn gefällt, sich der Qualen zu erbarmen, die diese Seele, welche er schon geistlich zu seiner Braut gemacht hat, durch ihr Sehnen leidet und erlitt, so führt er sie, bevor die geistliche Ehe geschlossen wird, in seine eigene, das heißt in diese siebte Wohnung.“²⁵ Die endgültige, ewige Vereinigung ist ein reines Gnadengeschenk, ohne Mitwirkung des Menschen. Sie ist eine *Visio beatifica* der Heiligen Trinität, die Wohnung im Seelengrund des Menschen nimmt. Ein Gefühl

von Licht, vollkommenem Frieden und einer fast sicheren Heilsgewißheit breitet sich aus.

Auch *Luther* hat in seiner reformatorischen Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ 1520 dieses Bild von der Vermählung verwendet, aber er hat es ganz und gar in die Menschheit und das Kreuzopfer Christi hineingelegt:

„Nicht allein gibt der Glaube so viel, daß die Seele dem göttlichen Wort gleich wird, aller Gnaden voll, frei und selig, sondern vereinigt auch die Seele mit Christo als eine Braut mit ihrem Bräutigam... Werden Christus und die Seele ein Leib, so werden auch beide Güter gemein, daß, was Christus hat, das ist eigen der gläubigen Seele, und was die Seele hat, wird eigen Christi. So hat Christus alle Güter und Seligkeit, die sind der Seele eigen. So hat die Seele alle Untugend und Sünde auf ihr, die werden Christi eigen... Ist das nun nicht eine fröhliche Wirtschaft, da der reiche, edle, fromme Bräutigam Christus das arme, verachtete, böse Hürlein zur Ehe nimmt und sie entledigt von allem Übel, ziert mit allen Gütern? So ist es nicht möglich, daß die Sünden sie verdammen, denn sie liegen nun auf Christo und sind in ihm verschlungen. So hat sie eine so reiche Gerechtigkeit in ihrem Bräutigam, daß sie abermals wider alle Sünden bestehen mag, ob sie schon auf ihr lägen.“²⁶

2. *Die Vergottung und die Vermenschlichung des Menschen:* Teresa folgt in ihren Lehrschriften dem altkirchlichen Heilsgedanken: Gott wurde Mensch, damit wir Menschen Gottes teilhaftig werden (Athanasius). „Der Weg zur Vollkommenheit“ und der Aufstieg in der Seelenburg stellen den zweiten Teil jenes Gedankens dar: „damit wir Menschen Gottes teilhaftig werden“. So hatte sich auch *Bernhard von Clairvaux* auf „Die Leiter der Liebe“ begeben und *Bonaventura* seine „Pilgerfahrt der Seele zu Gott“ angetreten. Das Problem, das Teresa scharfsinnig und sensibel bemerkte, ist aber dieses: Was wird mit der Menschheit Christi, wenn die Seele den Weg des Heils zu Gott findet und in Gott zum Ziel kommt? Ist das Ziel der Menschwerdung Gottes die Vergottung des Menschen (Theosis), dann ist die Menschheit Christi nur ein Mittel zum Zweck und wird am Ziel überflüssig. Doch ist diese Vergottung des Menschen wirklich das Ziel der Menschwerdung Gottes?

Luther hat hier in eine andere Richtung geblickt:

„Durch das Regiment seiner Menschheit, in dem wir durch den Glauben leben, macht er uns sich gleichförmig und kreuzigt uns, indem er aus unglücklichen und stolzen Göttern wahre Menschen macht, d. h. Elende und Sünder. Weil wir in Adam zur Gottähnlichkeit emporgestiegen sind, darum stieg er herunter zur Ähnlichkeit mit uns, um uns zur Erkenntnis unser selbst zu führen. Das ist der Sinn der Menschwerdung. Das ist das Reich des Glaubens, in dem das Kreuz regiert, welches die Gottheit, die wir perverserweise erstreben, zunichte macht, und die Menschheit, die wir perverserweise verlassen haben, uns zurückbringt.“²⁷

Hier dient die Menschwerdung Gottes der Auflösung des unglücklichen Gotteskomplexes des Menschen und also der wirklichen Menschwerdung des Menschen in der Gemeinschaft des menschengewordenen Gottessohnes. Die Menschwerdung des Menschen und seine Vergottung scheinen Gegensätze zu sein, zwischen denen man wählen muß, und sind doch, wenn wir vom Menschen absehen und auf Jesus Christus blicken, keine Gegensätze: in seiner Gemeinschaft werden aus Unmenschen wahre Menschen und sie leben mit ihm in der ewigen Gottesgemeinschaft. In

der Christusgemeinschaft führt der Weg zu Gott nur nach innen in ihre Vertiefung hinein. Es führt kein Weg über sie hinaus in eine göttliche Transzendenz.

Und wenn die gottsuchende Seele wirklich auf der Jakobsleiter bis in den Himmel der Himmel dringen sollte, wen wird sie dort finden: Gott in seiner ewigen, unberührbaren Herrlichkeit? Nein, sie wird dort das Kind in der Krippe sehen und den Mann am Kreuz finden, denn es ist „das Lamm, das erwürgt ist“, das in Ewigkeit siegen wird (Offb 5, 12). Über den Seraphim und den Cherubim thront darum in dem Apsisgewölbe vieler antiker Kirchen das „mystische Lamm“. Das hat Luther deutlich ausgesprochen, und Teresa hat es gewußt: „Mag kommen, was will, wir stehen unter dem Kreuz. Und das ist etwas Großes.“

Gottesfreundschaft

Mit Teresas Bekehrung 1554 endete ein Gottesverhältnis, das von Furcht vor Strafe und Angst vor dem Gericht Gottes bestimmt war. Es begann eine innige und gewisse Freundschaft mit Gott, die ihr Leben prägte. Damit ändert sich auch der Ton ihres Gebetes. Gewiß, es bleibt das äußere Bitt- und Dankgebet, aber es wächst auch das „innerliche Gebet“. Sie nennt es „ein Gespräch mit einem Freund, mit dem wir oft und gern zusammenkommen, um mit ihm zu reden, weil wir sicher sind, daß er uns liebt“. Die Freundschaft mit Gott ist für sie bei aller Ungleichheit doch auch ein Verhältnis von Gleichen, die einander lieben und sich gegenseitig achten. Zu dieser Höhe will der liebende Gott die ihn liebende Seele emporziehen. Zwar bleibt die Andersartigkeit. Gott muß sie erdulden, wenn er sich zum Freund des Menschen macht. Der Mensch aber wird in dieser Freundschaft seinerseits Gott gleichförmig.

Die Gottesfreundschaft, von der Teresa immer wie selbstverständlich spricht, ist kein Bild für substantielle Vergottung des Menschen. Sie ist auch nicht ein Ausdruck für gottlose Aufdringlichkeit des rücksichtslosen Menschen. Gottesfreundschaft kommt ja *im Gebet* zum Ausdruck und beschreibt eine besondere Vertrautheit des betenden Menschen mit Gott²⁸.

Welches Gebet ist es? Es ist nicht mehr das bettelnde Gebet der *Knechte*, die ihren Herrn anrufen und ihn zugleich fürchten. Es ist auch nicht mehr das vertrauensvolle Gebet der *Kinder*, die ihren Vater im Himmel anrufen. In der *Gottesfreundschaft* nimmt der Betende nicht nur Gott für sich in Anspruch, er nimmt auch an der Regierung und an der Verantwortung Gottes für die Welt Anteil. Er sorgt sich mit Gott um das Schicksal der Welt. Er leidet mit Gott an dem Widerspruch der Menschen. Er berät Gott, weil Gott sich mit ihm beraten will. Das Gebet der Knechte ist von Furcht erfüllt. Das Gebet der Kinder Gottes aber ist gewiß: „Gott hört“. Das Gebet der Gottesfreunde geht von der Erfahrung aus: „Gott läßt mit sich reden“ (K. Barth). Er läßt seine Freunde auf sich einwirken und

läßt sie mitwirken an seiner Weltregierung. Er läßt Menschen an seiner unendlichen Weltverantwortung mittragen. Gott ruft den Menschen nicht nur in die *Demut der Knechte* und nicht nur in die *Dankbarkeit des Kindes*, sondern auch in die Vertraulichkeit und *Verantwortlichkeit des Freundes*.

Teresa hat sehr freundschaftlich mit Gott sprechen können. Eine Stelle ist besonders kühn: Sie macht Gott dem Vater Vorhaltungen über seinen Umgang mit Christus dem Sohn: „O ewiger Vater, schaut, so viele Verspottungen und Qualen und soviel Unrecht kann doch nicht einfach vergessen werden. Mein Schöpfer, wie gibt es denn das, daß ein so liebevolles Herz wie das deine es zulassen kann, daß das, was dein Sohn aus Liebe getan hat, für so gering geachtet wird, wie es heute geschieht?!“ Noch eindringlicher ist ein anderes Gebet: „Heiliger Vater, der du bist im Himmel: Jemand muß es ja schließlich geben, der zugunsten deines Sohnes spricht, da er niemals auf sich selbst schaut... Was ist das, mein Herr und mein Gott? Entweder du setzt der Welt ein Ende oder du hilfst diesen großen Übeln ab, denn es gibt kein Herz, das so etwas aushalten könnte... Ich bitte dich, laß doch so etwas nicht zu. Schau doch, daß dein Sohn noch in der Welt weilt. Um seinetwegen möge all das Schändliche, Abscheuliche und Unreine aufhören; bei seiner Schönheit und Reinheit hat er es nicht verdient, in einem Haus zu weilen, in dem es so etwas gibt.“²⁹

Teresa betet zu Gott dem Vater für seinen Sohn Jesus Christus, und sie tut dies nicht ohne ein gewisses Selbstbewußtsein. Sie spricht mit Gott wie die Psalmisten, wie Hiob und wie chassidische Juden es zu tun pflegen. Der Gott, der seine Freunde „mit sich reden läßt“, bekommt dabei von seinen Freunden also auch einiges zu hören!

Der Gedanke der *Gottesfreundschaft* war in der griechischen Antike nicht ungebräuchlich: besonders große Menschen galten als Freunde Gottes³⁰. Auch jene tief sinnigen und gebildeten Gnostiker, die sich über die schlichten Pistiker (Gläubigen) erhaben fühlten, wußten sich als „Gottesfreunde“. In der mittelalterlichen Mystik wurde der Ausdruck so gebräuchlich, daß man allgemein von den „Gottesfreunden am Niederrhein“ sprechen konnte. Der Hoffnungstheologe *Joachim von Fiore* sah die Heilsgeschichte in drei großen Phasen abrollen: Im Reich des Herrn und Vaters erfahren sich Menschen als Knechte, im Reich des Sohnes erfahren sie sich als Kinder Gottes, im Reich des Geistes werden aus Knechten und Kindern verantwortliche Freunde Gottes. Gottesfreundschaft war also immer ein Ausdruck für die Erfahrung des Heiligen Geistes: In der Gemeinschaft des Heiligen Geistes werden Menschen zu Freunden Gottes.

Auch in der Bibel taucht der Gedanke auf: Abraham war für Paulus „der Vater des Glaubens“, im Jakobusbrief 2,23 aber heißt es: „Abraham hat Gott geglaubt, und das ist ihm zur Gerechtigkeit gerechnet, und er ward ein Freund Gottes geheißen.“ Jesus wird im Lukasevangelium „ein Freund der Sünder und Zöllner“ genannt (7, 34). Das war zwar ein Schimpfwort, es drückt aber Jesu unvoreingenommene Haltung gegenüber diesen erniedrigten und verachteten Menschen treffend aus: Er kam und bot ihnen seine Freundschaft an und zeigte ihnen so die zuvorkommende Liebe Gottes. Nach dem Johannesevangelium erklärte sich Jesus zum Freund seiner Jünger und Jüngerinnen: „Niemand hat größere Liebe, als wer sein Leben hingibt für seine Freunde. Ihr seid meine Freunde... Ihr seid nicht

mehr Knechte, denn ein Knecht weiß nicht, was sein Herr tut. Ihr seid Freunde, denn alles, was ich von meinem Vater habe, das habe ich euch kundgetan“ (5, 16).

Was ist Freundschaft? Es gibt ein entzückendes Gedicht für Kinder von Joan Walsh Anglund: „Ein Freund ist *einer, der dich gern hat*, es kann ein Junge sein, es kann ein Mädchen sein, oder eine Katze oder ein Hund oder ein Baum...“ Freundschaft ist die Sympathie, die alle Dinge vereinigt. Freundschaft ist die Lebensform der freien Menschen, denn Freundschaft verbindet Zuneigung mit Achtung. Vor einem Freund braucht man sich nicht zu bücken, man kann ihm in die Augen sehen. Einem Freund muß man auch nicht ewig dankbar sein, er half einem aus Freundschaft. In der Freundschaft sind Menschen ganz miteinander und darum auch füreinander da, aber sie bewahren die Achtung vor der Freiheit des anderen.

In der *Gottesfreundschaft* sprechen Menschen mit Gott und sind gewiß: „Gott läßt mit sich reden.“ Zuneigung und Achtung prägen ihr Gebet. Es wäre *knechtisch*, ohne Gewißheit der Erhörung zu beten, zu betteln und viele Worte zu machen. Das wäre Achtung ohne Zuneigung. Es wäre *kindisch*, durch Beten die Erhörung und Erfüllung der Bitten erpressen zu wollen. Das wäre Zuneigung ohne Achtung. Der Freund betet aus Zuneigung und achtet zugleich die Freiheit Gottes, es so zu machen, wie er es für richtig hält. Der Freund nimmt im Gebet an der Liebe und an den Leiden Gottes in der Welt teil. Er hofft mit Gott auf die Umkehr der Menschen.

Gottesfreundschaft im Gebet zu erfahren, ist eine wunderbare Sache, weil sie den Menschen mit einer weltüberlegenen, ruhigen Gewißheit erfüllt. Gottesfreundschaft im Gebet auszuüben, ist eine verantwortliche Gabe, weil sie den Menschen in die Weltverantwortung Gottes hineinnimmt. Beides kann man von Teresa lernen. Es gibt keine höhere Form der menschlichen Freiheit als diese Gottesfreundschaft.

Wir haben uns auf den Weg gemacht, um uns den Gottese Erfahrungen anzunähern, von denen Teresa von Avila spricht. Wir haben Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten zwischen dem evangelischen Glauben und der Frömmigkeit des Karmel entdeckt. Nicht die „Hauptfigur der Gegenreformation“, sondern die Reformerin des christlichen Glaubens habe ich gefunden. Teresa hat die „Menschheit Christi“ festgehalten, als der mystische Drang sie darüber hinaus ziehen wollte. Das finde ich großartig. Teresa hat ihren Platz unter dem Kreuz gefunden und behauptet und ist dort Gottes und ihrer selbst gewiß geworden. Das ist für mich das Wichtigste.

Dort *unter dem Kreuz* finden wir auch die weltweite *ökumenische Gemeinschaft* über alle Konfessionsgrenzen hinweg. Denn unter dem Kreuz Christi stehen wir alle mit leeren Händen da. Unter dem Kreuz Christi werden wir nicht als Katholiken, Protestanten oder Orthodoxe abgezählt und unterschieden. Unter

dem Kreuz Christi werden unsere leeren Hände mit der gleichen Gnade gefüllt. Je näher wir zum Kreuz kommen, desto näher kommen wir auch zueinander: Unter dem Kreuz Christi entdecken wir uns als *Kinder der gleichen Gnade* und als *Freunde in derselben Gemeinschaft des Geistes*. In dieser Gemeinschaft unter dem Kreuz erkenne ich in Teresa von Avila nicht nur eine spanische „Heilige“ und nicht nur eine „Lehrerin“ der katholischen Kirche, sondern eine Schwester aller Gottesfreunde auf Erden.

ANMERKUNGEN

¹ Weg der Vollkommenheit, 1, 1–2. vgl. U. Dobhan, Teresa von Avila (Olten 1979) 28ff., ders., Gott-Mensch-Welt in der Sicht Teresas von Avila (Frankfurt 1978).

² Ich habe darauf mehrfach hingewiesen: Mystische Theologie bei Gerhard Tersteegen, in: EvTh 1956, 205–224; Geleitwort zu M. Bialas, Das Leiden Christi beim Hl. Paul vom Kreuz (Aschaffenburg 1978) 15–23; Theologie der mystischen Erfahrung, in: Gotteserfahrungen (München 1979) 46–71.

³ M. Luther, Ausgew. Werke, Bd. 1 (München 1938) 483. Über Luthers Kreuzestheologie und die Mystik vgl. W. von Loewenich, Luthers Theologia Crucis (Witten ⁵1967) 149ff., 169ff.

⁴ Luthers Werke, Bd. 5 (Berlin 1933) 306.

⁵ H. Schmid, Die Dogmatik der Ev.-Luth. Kirche (Gütersloh ⁷1893) 350ff.: § 47 Unio mystica.

⁶ J. Moltmann, Mystische Theologie bei G. Tersteegen, a. a. O. 220.

⁷ Das Leben der heiligen Theresia von Jesu, in: Sämtl. Schriften, Bd. 1 (München ³1979).

⁸ Teresa von Avila, Die innere Burg (Zürich 1979).

⁹ Ebd. 21f. Die Kristallburg ist ein Bild für das himmlische Jerusalem; Vgl. Offb. 21, 11. 18–21.

¹⁰ Ebd. 24. ¹¹ Ebd. 44. ¹² Zit. nach U. Dobhan, a. a. O. 110, 115.

¹³ M. Grabmann, Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott (Köln ²1929). ¹⁴ Ebd. 10f.

¹⁵ J. Calvin, Institutio Religionis Christianae, I, 1, 1–2; dt. O. Weber (Neukirchen 1955) 1f.

¹⁶ Zu Psalm 51: WA 40 II, 328. ¹⁷ Bl. Pascal, Pensées Nr. 527.

¹⁸ Zit. nach U. Dobhan, a. a. O. 117ff.; Vida, Kap. 22, 1–14, a. a. O. 204ff. Teresa spricht von einer Täuschung, der sie selbst eine Zeitlang erlegen ist. Die Eucharistie hat sie gerettet: „Im allerheiligsten Sakramente ist er unser beständiger Gefährte, dem es unmöglich zu sein scheint, sich auch nur einen Augenblick von uns zu trennen; und ich, o Herr, wie habe ich mich von dir trennen können in dem Wahne, dir dadurch vollkommener zu dienen?“

¹⁹ Vida, a. a. O. 210. ²⁰ Ebd. 213.

²¹ Luthers Werke, Bd. 5 (Berlin 1933) 388.

²² Dazu E. Wolf, Staupitz und Luther (Leipzig 1927).

²³ Ausgew. Werke, Bd. 1 (München 1938) 347–362, bes. 357, 361. Vgl. dazu auch die tiefgründige Arbeit von E. Vogelsang, Der angefochtene Christus bei Luther (Berlin 1932).

²⁴ H. J. Iwand, Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre (München 1941).

²⁵ Die innere Burg, a. a. O. 189. ²⁶ Ausgew. Werke, Bd. 2 (München 1938) 324f.

²⁷ WA V, 128, 36. Vgl. dazu H. E. Richter, Der Gotteskomplex (Hamburg 1979).

²⁸ Vgl. zum Folgenden J. Moltmann, Neuer Lebensstil (München ²1979) IV, Offene Freundschaft, 51–70; Trinität und Reich Gottes (München 1980) IV § 3 Trinitarische Freiheitslehre, 230–239.

²⁹ Zit. U. Dobhan, a. a. O. 131f.

³⁰ E. Peterson, Der Gottesfreund, in: ZThK 42, NF 5 (1923) 161–202.