

dem grobstofflichen Verwandlungskörper und dem rein geistigen Wahrheitskörper die Vermittlung und Verbindung herzustellen. Wie nach der buddhistischen Trikaya-Lehre die drei Körper Buddhas einander aufgrund der gemeinsamen Leerheit vollständig durchdringen, so durchdringen einander nach der christlichen Trinitätslehre die drei göttlichen Personen aufgrund ihrer Perichorese, ihrer gegenseitigen Selbstmitteilung, ihrer gemeinsamen Gottheit vollkommen.

Sowohl beim buddhistischen Trikaya als auch bei der christlichen Trinität handelt es sich jeweils um drei Gestalten, von denen zumindest eine die höchste transzendentale unbedingte Realität repräsentiert, eine andere mit einer historischen menschlichen Gestalt identifiziert wird und eine dritte zwischen der vollkommen transzendenten Gestalt und der historischen Gestalt vermittelt. Alle drei Gestalten sind verschieden und doch eins und durchdringen einander völlig.

3.5 Mystik

Im spirituellen Teil soll hier zunächst ein Klassiker der spanischen Mystik vorgestellt werden: die *Wohnungen der Inneren Burg* von Teresa von Avila (1515–1582) (Kap. 3.5.1). Anschließend wird mithilfe theologischer Überlegungen von Karl Rahner über Mystik im Allgemeinen nachgedacht (Kap. 3.5.2).

3.5.1 Die Innere Burg von Teresa von Avila

Die *Wohnungen der Inneren Burg* gelten als Teresas Hauptwerk und als Meisterwerk der Weltliteratur.³⁶³ Darin vergleicht die spanische Mystikerin die menschliche Seele mit einer Burg, in der sich sieben konzentrisch um die Mitte geordnete Wohnungen beziehungsweise Wohnungsreihen befinden. So schreibt sie gleich am Beginn ihrer Schrift:

„Als ich heute unseren Herrn [d. h. Gott oder Christus] anflehte, er möge durch mich reden [...], bot sich mir an, was ich jetzt sagen will, sozusagen als eine Art Ausgangspunkt, nämlich unsere Seele als eine gänzlich aus einem einzigen Diamanten oder sehr klaren Kristall bestehende Burg zu betrachten, in der es viele Gemächer gibt, so wie es im Himmel viele Wohnungen gibt (Joh 14,2).“³⁶⁴

Nacheinander schildert Teresa, was sich in den einzelnen Wohnungen seelisch abspielt oder abspielen kann (Kap. 3.5.1.1 bis 3.5.1.7), so dass sich ahnen lässt, wie sich der Weg ins Innerste gestaltet.

363 Siehe dazu Herzgsell 255–289.

364 Teresa: *Wohnungen der Inneren Burg* [= M], 1M1,1.

Literatur

Teresa von Avila: *Wohnungen der Inneren Burg*. Vollständige Neuübertragung. Gesamtmelte Werke, Band 4. Herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von Ulrich Dobhan OCD/Elisabeth Peeters OCD, [spanisch: *Moradas del Castillo Interior* = M], 2005.

Johannes Herzgsell: *Gott über uns – Gott unter uns – Gott in uns. Philosophische, theologische und spirituelle Annäherungen an Gott*, 2018.

3.5.1.1 Erste Wohnungen

Den sieben konzentrisch angelegten Wohnbereichen der inneren Burg entsprechend untergliedert Teresa ihr Werk in sieben Teile (*Erste Wohnungen, Zweite Wohnungen etc.*), die jeweils mehrere Kapitel umfassen. Im Teil über die *Ersten Wohnungen* stellt sie die Protagonisten vor: Gott, den Schöpfer und Herrn von allem, und die menschliche Seele. Gott wohnt in der innersten Mitte der menschlichen Seele, er weilt in der innersten – der siebten und vornehmsten – Wohnung der Seelenburg. Das ist die Grundvoraussetzung und Kernaussage bei Teresas Vergleich der menschlichen Seele mit einer inneren Burg. Gott wohnt im Innersten der Seele eines jeden Menschen und ist und bleibt *immer* dort, unabhängig davon, wie sich ein Mensch verhält. Dort gehen auch „die höchst geheimen Dinge zwischen Gott und der Seele“ vor sich.³⁶⁵

Für Gott, der in der Seelenmitte gegenwärtig ist, gebraucht Teresa das Bild von einem König, der in einem prachtvollen Palast lebt, von einer Quelle, aus der lebendige Wasser des Lebens hervor strömen, und von einer Sonne, die niemals ihren Glanz und ihre Schönheit verliert. Dabei teilt sich die Sonne vom inneren Palast aus überall hin mit. Allerdings dringt von ihrem Licht beinahe nichts in die ersten Wohnungen ein.

Die menschliche Seele versteht Teresa manchmal im Gegensatz zum Leib. Meist meint sie damit aber den ganzen Menschen, die ganze menschliche Person, besonders in ihrer spirituellen Dimension. Die Seele ist „von Gott so verschieden [...] wie der Schöpfer vom Geschöpf, da sie ja Geschöpf ist“³⁶⁶. Aber sie ist von Gott nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen.³⁶⁷ Daher lobt und röhmt Teresa die „gewaltige Schönheit“, die „riesige Fassungskraft“ und die „große Würde“ der Seele.³⁶⁸ Unser Verstand reicht freilich nicht aus, die Seele zu begreifen, genauso wenig wie er ausreicht, Gott zu begreifen.

Für die Seele verwendet Teresa das Bild von einem „Diamanten oder sehr klaren Kristall“, von einer orientalischen Perle, von einem „Lebensbaum, der an den lebendigen Wassern des Lebens – das ist Gott selbst – gepflanzt ist“, und von einer „Zwergpalme, die viele Schalen hat, die all das Köstliche umgeben“.³⁶⁹ Das prominenteste Bild ist und bleibt aber das einer strahlend schönen, beglückenden Burg.

³⁶⁵ 1M 1,3.

³⁶⁶ 1M 1,1.

³⁶⁷ Gen 1,26.

³⁶⁸ 1M 1,1.

³⁶⁹ Ebd.

Der rohen Einfassung oder der Ringmauer der Burg entsprechen die menschlichen Leiber. Im Inneren der Burg, also der Seele selbst, gibt es nicht nur sieben Wohnungen, sondern sieben Wohnungsreihen oder Wohnbereiche mit jeweils vielen Wohnungen – Teresa spricht in Bezug auf die ersten Wohnungen sogar von einer Million Räumen –, die alle in konzentrischen Kreisen um die Mitte herum angesiedelt sind. Auch die einzelnen Wohnungen soll man sich nach Teresa groß und geräumig denken, „denn die Dinge der Seele muss man sich immer in Fülle und Weite und Größe vorstellen“, weshalb man die Seele auch nirgendwo einengen oder einzwingen sollte.³⁷⁰

Laut Teresa soll der Mensch in das Innere seiner Seelenburg eintreten. Zwar ist er in gewissem Sinn immer schon in seiner Seele, da er ja sie selbst ist. Aber es gibt, wie Teresa sagt, „zwischen Drinnensein und Drinnensein einen großen Unterschied“³⁷¹. Viele Menschen halten sich nämlich „nur im Wehrgang der Burg“, das heißt im äußeren Bereich auf und wissen nicht einmal, „was es an diesem kostbaren Ort alles gibt, noch wer drinnen ist, noch was es da für Gemächer gibt“.³⁷² Es gilt bewusst in das Innere der Seelenburg einzutreten und dieses Innere Schritt für Schritt zu entdecken.

Das Eingangstor zum Inneren der Burg besteht für Teresa im *inneren Beten*. „So viel ich verstehen kann“, so führt sie aus, „ist das Eingangstor zu dieser Burg das innere Beten und die Betrachtung, und damit meine ich das mündliche nicht weniger als das betrachtende; um nämlich Gebet zu sein, muss es immer mit Betrachtung einhergehen.“³⁷³ Inneres Beten bestimmt Teresa als das „Verweilen bei einem Freund, mit dem wir oft allein zusammenkommen, einfach um bei ihm zu sein, weil wir sicher wissen, dass er uns liebt“³⁷⁴. Bei dieser Art des Betens geht es im weitesten Sinn um die innere Haltung, die alles Gebet – ob mündlich oder nur im Herzen – begleiten sollte, nämlich die betende Aufmerksamkeit auf das verborgene gegenwärtige Du Gottes und die personale freundschaftliche Hinwendung zu ihm.

Zum inneren Beten gehört für Teresa konkret die *Betrachtung* beziehungsweise *Meditation*. Gemeint ist damit die Beschäftigung mit Inhalten, etwa mit Glaubenswahrheiten oder Schriftstellen. Durch nachdenkende und einführende Tätigkeit soll die Beterin Gott besser kennen und lieben lernen. Dabei überwiegt noch das eigene Tun, weshalb dieses Beten nur die Vorstufe zur Kontemplation darstellt, bei der dann die Leistung des Menschen zurücktritt und die Selbstmitteilung Gottes ins Zentrum rückt.

Um über das innere Beten in das Innere der eigenen Seele eintreten zu können, sind für Teresa insbesondere zwei Tugenden vonnöten, die für sie eng miteinander zusammenhängen: die Demut und die Selbsterkenntnis. Die *Demut* ist eine der wichtigsten Grundhaltungen der teresianischen Spiritualität. Laut Teresa gibt es für uns Menschen, solange wir auf dieser Erde leben, „nichts Wichtigeres als die Demut“³⁷⁵. Sie ist das Fundament des ganzen geistlichen Baus. Gott ist ein so großer Freund von ihr, weil er selbst

³⁷⁰ 1M 2,8.

³⁷¹ 1M 1,5.

³⁷² 1 M 1,5.

³⁷³ 1M 1,7.

³⁷⁴ *Libro de la Vida* 8,5.

³⁷⁵ 1M 2,9.

die höchste Wahrheit ist, und Demut darin besteht, „in der Wahrheit [zu] leben“³⁷⁶. „Es ist nämlich“, so Teresa, „eine ganz große Wahrheit, dass wir von uns aus nichts Gutes haben, sondern nur Elend und Nichtssein [...]. Je besser ein Mensch das erkennt, desto wohlgefälliger ist er der höchsten Wahrheit [Gott], da er in ihr lebt.“³⁷⁷ Demut hat somit für Teresa mit einer realistischen Selbsteinschätzung zu tun. Der vor Gott demütige Mensch weiß, dass er von Gott geschaffen ist und nicht kraft eigener Leistung, sondern aus Gottes Liebe lebt und als sein Geschöpf zur Freundschaft mit ihm berufen ist. Als Demütiger begegnet er nicht nur Gott, sondern auch seinen Mitmenschen mit einer realistischen Selbsteinschätzung, indem er sich weder überschätzt noch abwertet.

Neben der Demut ist daher auch die *Selbsterkenntnis* ein Schlüsselbegriff der Spiritualität Teresas. Ohne das ehrliche Bemühen, in der eigenen Wahrheit zu leben, gelangt der Mensch nicht zu tiefer Gotteserkenntnis. Die Einsicht, nicht auf dem rechten Weg zu sein, und der Wunsch, das zu berichtigen, führen bereits zum Tor der Inneren Burg. Will Gott einen Menschen mit tiefen inneren Erfahrungen beschenken, so gibt er ihm laut Teresa „zuvor eine tiefe Selbsterkenntnis, die diese Gnaden verursacht“³⁷⁸.

Umgekehrt ist die wahre Selbsterkenntnis die Frucht der Gotteserkenntnis. So schreibt die spanische Mystikerin:

„Meines Erachtens kommen wir mit der Selbsterkenntnis an kein Ende, wenn wir uns nicht auch bemühen, Gott zu erkennen. Beim Anblick seiner Größe mag uns unse- re Unzulänglichkeit aufgehen, und beim Anblick seiner Reinheit werden wir unseren Schmutz sehen; bei der Betrachtung seiner Demut sehen wir, wie viel uns fehlt, um demütig zu sein.“³⁷⁹

Je mehr der Mensch in der Erkenntnis Gottes wächst, desto mehr wächst er auch in der Erkenntnis seiner selbst, und umgekehrt. Zu seiner wahren Selbsterkenntnis und zu seiner wahren Demut gehört insbesondere auch, sich seiner Würde als Geschöpf Gottes, das zur Freundschaft mit Gott berufen ist, bewusst zu werden.

3.5.1.2 Zweite Wohnungen

Im Teil über die *Zweiten Wohnungen* betont Teresa, wie wichtig die Ausdauer für den Beter ist, um in seine innersten Wohnungen zu gelangen, zumal die „bösen Geister“ alles versuchen werden, um ihn wieder aus der Inneren Burg hinauszutreiben. Dem Menschen, der sich auf den Weg des inneren Betens gemacht hat, ruft Gott immer wieder einmal zu, „doch näher zu ihm zu kommen“³⁸⁰. Er spricht zu ihm „durch Worte, die man von guten Leuten vernimmt, oder in Predigten oder durch das, was man in guten Büchern liest, [...] oder auch durch Krankheiten und Schwierigkeiten, ferner durch eine Wahrheit, die er uns in den Augenblicken lehrt, in denen wir im inneren Beten verweilen“³⁸¹. Großartig und hilfreich ist es für den Beter zu Beginn des Weges, mit Menschen umzugehen

³⁷⁶ 6M 10,7.

³⁷⁷ Ebd.

³⁷⁸ 6M 9,15.

³⁷⁹ 1M 2,9.

³⁸⁰ 2M 1,2.

³⁸¹ 2M 1,3.

und sich mit Personen zu besprechen, die schon Erfahrung mit dem inneren Beten haben und in weiter innen gelegene Seelenwohnungen eingetreten sind. Mit ihnen darf er regen Austausch haben, damit sie ihn mitreißen.

Teresa rät dem Beter und der Beterin auf dem Weg nach Innen keine Gewalt anzuwenden, sondern immer sanft vorzugehen, ruft doch auch Gott den Menschen immer ganz sanft zu sich. Die *Sanftheit* spielt eine überragende Rolle in Teresas Pädagogik.³⁸²

Beim Beten und Betrachten soll die Beterin auf Christus schauen. Denn dieser selbst hat gesagt: „Niemand wird zu meinem Vater hinaufgehen, außer durch mich (Joh 14,6)“, und: „Wer mich sieht, sieht meinen Vater (Joh 14,9)“.³⁸³ „Wenn wir ihn aber“, so folgert Teresa, „nie anschauen und nie bedenken, was wir ihm verdanken und welchen Tod er für uns erlitten hat, dann weiß ich nicht, wie wir ihn kennen lernen oder in seinem Dienst Werke vollbringen könnten.“³⁸⁴ Deshalb sollen wir unsere Augen auf Christus, unser Gut, und dabei insbesondere auf Christus, den Gekreuzigten, richten, um die wahre Demut zu lernen. Er ist der „Spiegel, den wir anschauen und in dem unser Bild eingemeißelt ist“³⁸⁵. In ihm erkennen wir die Wahrheit von uns selbst. Teresas Spiritualität ist dementsprechend stark *christuszentriert*.

3.5.1.3 Dritte Wohnungen

Den Seelen, die bereits in die *Dritten Wohnungen* eingetreten sind, hat nach Ansicht Teresas Gott „keine geringe, sondern eine sehr große Gnade erwiesen, da sie über die ersten Schwierigkeiten hinausgekommen sind“³⁸⁶. Von ihnen gibt es, wie Teresa glaubt, durch die Güte des Herrn viele in der Welt. Sie hegen den aufrichtigen Wunsch, Gott nicht durch Sünden zu „beleidigen“ und hüten sich sogar vor lässlichen, das heißt geringfügigen Sünden. Sie kennen Zeiten der Sammlung und üben sich in Werken der Nächstenliebe.

Auf dieser Stufe des geistlichen Lebens ist mit Phasen der *Trockenheit* beim inneren Beten zu rechnen. Damit ist die Unfähigkeit gemeint, am Gebet oder an spirituellen Übungen Geschmack zu finden. Gott will mit diesen Trockenheiten den Menschen von der Abhängigkeit von vordergründigen Glücksempfindungen befreien und sein ganzes Streben auf das Wesentliche ausrichten, nämlich die Hinwendung zu ihm – Gott. Mit den Worten Teresas heißt das: Gott möchte oftmals, „dass seine Erwählten ihr Elend zu spüren bekommen, und entzieht ihnen ein wenig seine Gunst“, damit sie schneller ihre Fehler erkennen und an Demut, Frieden und Gleichmut gewinnen.³⁸⁷

Auf dem geistlichen Weg ist für Teresa das *Loslassen* beziehungsweise die *Losgelöstheit* äußerst wichtig. Solange wir uns selbst nicht loslassen, droht Gefahr, auf der Stelle zu treten. Wer hingegen „im Loslassen von allem verharrt“, wird erreichen, was er beabsichtigt.³⁸⁸ Das Loslassen „steht für das innere Freiwerden von allem, was den Gott-

³⁸² Vgl. 2M 1,10 Anm. 32.

³⁸³ 2M 1,11.

³⁸⁴ Ebd.

³⁸⁵ 7M 2,8.

³⁸⁶ 3M 1,5.

³⁸⁷ 3M 2,2; vgl. 1,9.

³⁸⁸ 3M 1,8.

sucher, die Gottsucherin daran hindert, sich mit ganzem Herzen auf die Liebe einzulassen“³⁸⁹. „Sich selbst“ zu lassen, „das heißt nach und nach die Selbstbezogenheit des alten Menschen hinter sich zu lassen und selbstlos lieben zu lernen [...]. Auch wenn die aktive Einübung dieser Grundhaltung eine wichtige Voraussetzung für den Fortschritt auf dem geistlichen Weg bzw. für die Kontemplation ist [...], ist die echte Loslösung eine Frucht der tieferen Gotteinung.“³⁹⁰

Mit dem Loslassen hängt daher für Teresa eng die „Einübung ins Ich-Sterben“ zusammen.³⁹¹ Darunter ist in der Nachfolge Christi, des Gekreuzigten, die Überwindung des tief verwurzelten Egoismus des „alten Menschen“ zu verstehen³⁹², indem man allem „abstirbt“, was einen in unfruchtbare Weise an sich selbst bindet, um so zum „neuen“, innerlich freien und selbstlos liebenden Menschen zu werden.³⁹³

3.5.1.4 Vierte Wohnungen

Im Teil über die *Vierten Wohnungen* unterscheidet Teresa zwischen Glücksempfindungen und Wonnen. Unter einer *Glücksempfindung* versteht sie die Erfahrung einer inneren Befriedigung und emotionalen Ergriffenheit, die durch die Meditation, das heißt die aktive Beschäftigung mit geistlichen Themen, oder das innere Beten hervorgerufen wird. Glücksempfindungen „beginnen“, wie sie schreibt, „in unserer Natur selbst“ – sind also „natürlichen Ursprungs“ – „und enden in Gott“³⁹⁴. Da sie nur eine natürliche Folge der Meditation sind, vermögen sie das Herz nicht zu erweitern.

Unter *Wonne* versteht Teresa hingegen die Erfahrung, unversehens und ganz ohne eigenes Bemühen oder Zutun von der beglückenden Gegenwart Gottes innerlich berührt und ergriffen zu werden. Die Wonnen beginnen in Gott und werden der Gottsucherin oder dem Gottsucher in der Kontemplation als reines Geschenk zuteil. Da sie übernatürlichen, nämlich göttlichen Ursprungs sind, vermögen sie das Herz sehr zu erweitern. Gott schenkt, wie Teresa mehrmals hervorhebt, Wonnen und andere mystische Gebets erfahrungen, *wie* er will und *wem* er will.

Teresa vergleicht die beiden verschiedenen Gebetserfahrungen bildlich mit zwei Brunnen, deren Becken sich auf unterschiedliche Weise mit Wasser füllen. Beim einen kommt das Wasser, das hier für die Glücksgefühle steht, „von weiter her durch viele Röhren und Technik“³⁹⁵. Es wird durch die eigene Anstrengung des Betrachtens und Nachdenkens ins Becken der Seele geleitet, was nicht ohne Geräusch abgeht. Das andere Becken, dessen Wasser hier für die Wonnen steht, ist dagegen „unmittelbar am Quellort des Wassers erbaut und füllt sich nach und nach ohne jedes Geräusch“³⁹⁶. Das Wasser quillt hier „im größten Frieden und in aller Ruhe und Zärtlichkeit aus unserem eigenen tiefsten Innern hervor“ und ergießt sich „nach und nach in alle Wohnungen und Seelen-

³⁸⁹ M Anhang I *Loslassen*, 384.

³⁹⁰ Ebd. (vgl. 7M 3,8).

³⁹¹ 6M 8,10; 7M 4,14.

³⁹² Vgl. Eph 4,22; Kol 3,9.

³⁹³ M Anhang I *Einübung ins Ich-Sterben*, 377.

³⁹⁴ 4M 1,4.

³⁹⁵ 4M 2,3.

³⁹⁶ Ebd.

vermögen, bis es sogar den Leib erreicht“.³⁹⁷ Sobald dieses „himmlische Wasser“, dessen Quelle Gott selber ist, aus der Tiefe in uns, aus unserer Seelenmitte „hervorzuquellen beginnt, sieht es so aus, als dehne und weite sich nach und nach unser ganzes Innere“³⁹⁸. Da das Wasser der Wonne seinen Ursprung in Gott selbst hat, vermag es das Herz und die Seele zu erweitern.

Für Teresa gehört die Gebetserfahrung der Wonne zum Gebet der Ruhe, während die Gebetserfahrung der Glücksempfindungen dem Gebet der Sammlung zuzuordnen ist. Das Gebet der *Sammlung* stellt eine Vorstufe zum Gebet der Ruhe dar. Es „steht für die ersten, anfanghaften Erfahrungen einer nicht mehr nur aktiv angestrebten, sondern unwillkürlichen Sammlung in der Gegenwart Gottes“³⁹⁹.

Das Gebet der *Ruhe* hingegen „steht für die Anfänge kontemplativen [...], mystischen oder übernatürlichen, also mehr von passivem Empfangen als von aktivem Tun geprägten Betens. Die charakteristischen Empfindungen, die dem Beter hier ohne sein eigenes Zutun zuteilwerden, sind innere Ruhe und eine unwillkürliche Sammlung in der Gegenwart Gottes.“⁴⁰⁰ Die drei Vermögen der Seele – das Erinnerungsvermögen, das Erkenntnisvermögen und das Empfindungsvermögen beziehungsweise der Wille – sind hier bereits weitgehend zur Ruhe gekommen, und die Seele weilt schon tief in der Versenkung in Gott.

Immer wieder bezeichnet Teresa sich selbst als erbärmlich und spricht von ihrer oder unserer *Erbärmlichkeit*.⁴⁰¹ Damit meint sie die Unfertigkeit und Unzulänglichkeit, die Begrenztheit und Unfähigkeit des Menschen in seiner gebrochenen Existenz. Dahinter steht „die Erfahrung, das Gute zwar zu erkennen und sogar zu wollen, es aber nicht auch schon vollbringen zu können“⁴⁰². Mit der Selbstcharakterisierung als „erbärmlich“ gesteht sich Teresa die Unfähigkeit ein, ohne Gottes Hilfe etwas Gutes zustande zu bringen, und drückt sie die tiefe Wahrheit aus, dass letztlich alles Gute von Gott kommt. Je besser daher ein Mensch die Größe Gottes erkennt, für umso erbärmlicher hält er sich und für umso mehr verwiesen auf Gott erlebt er sich. Paradoxalement kann jedoch zugleich mit dem Bewusstsein der eigenen Erbärmlichkeit vor Gott das Bewusstsein für die von Gott geschenkte eigene Würde wachsen.

3.5.1.5 Fünfte Wohnungen

In den *Fünften Wohnungen* beginnt für Teresa das eigentliche mystische Leben: die tiefe Einung mit Gott. Hier geschieht, christlich ausgedrückt, die Umwandlung des alten in den neuen Menschen, hier tritt Gott vollends als der Haupthandelnde und als der Beschenkende in den Vordergrund. Zu dieser Phase gehört die Gebetserfahrung, mit Gott eine bestimmte Zeit geeint zu sein. Teresa spricht deshalb vom Gebet der *Gotteinung*, bei dem die Vermögen und Kräfte in der Seele sowie die Sinne „für die Dinge der Welt und

³⁹⁷ 4M 2,4.

³⁹⁸ 4M 2,6.

³⁹⁹ M Anhang I *Gebet der Sammlung*, 380.

⁴⁰⁰ M Anhang I *Gebet der Ruhe*, 379.

⁴⁰¹ Z. B. 1M 1,3; 4M 1,11–13.

⁴⁰² M Anhang I *Erbärmlich* 378.

uns selbst ganz eingeschlafen sind [...], um umso mehr in Gott zu leben“⁴⁰³. Mit dem Bild vom Einschlafen oder vom Schlaf will sie ausdrücken, dass die Seelenvermögen in ihrer Tätigkeit zwar nicht ganz außer Kraft gesetzt sind, aber doch kaum noch selbst aktiv, sondern allenfalls rezeptiv tätig sind. Sie sind ganz in die intensive Begegnung mit dem als gegenwärtig erfahrenen Gott einbezogen. Das Erinnerungsvermögen und das Erkenntnisvermögen beziehungsweise der Verstand sind vollkommen ruhig, und der Wille ist Gott völlig hingegeben, sodass die Seele „nichts anderes mehr weiß oder will, als dass Gott mit ihr mache, was er nur möchte“⁴⁰⁴. Der Beter ist „also vorübergehend – ohne sein eigenes Zutun, als reines Geschenk – in all seinen Seelenvermögen mit Gott geeint“⁴⁰⁵.

Beim Gebet der Gotteinung erfährt die Beterin Gott als gegenwärtig. Gottes *Gegenwart* ist ein Schlüsselbegriff der Gebetslehre Teresas. Wer wirklich beten will, muss sich ihr zufolge bewusst in die Gegenwart Gottes versetzen und Gott als reales und ihm zugewandtes Du ernst nehmen. Da Gott immer im Innern des Menschen gegenwärtig ist, ist es besonders hilfreich und zielführend, in das eigene Innere einzukehren, um Gott dort als gegenwärtig zu betrachten oder zu erleben.

Obwohl Gott immer im Innern gegenwärtig ist, tritt er beim Gebet der Gotteinung in die Seelenmitte ein, ist er dem innersten Wesen der Seele besonders nahe und angeeint. Er „möchte, dass sich die Seele seiner in ihrer eigenen Mitte erfreut“ und macht sich dann „derart im Innern dieser Seele fest, dass sie keinesfalls daran zweifeln kann, dass sie in Gott und Gott in ihr war, sobald sie wieder zu sich kommt“.⁴⁰⁶ Nach einem solchen Gebet bleibt in ihr eine unbestreitbare Gewissheit bezüglich der Gegenwart Gottes zurück, „die ihr nur Gott [selbst] einprägen kann“⁴⁰⁷. Für Teresa ist demnach das Kriterium für die Echtheit der Gotteinung gewissermaßen eine fortdauernde Evidenz. Es ist während der Gebetserfahrung und danach selbstevident, dass es nur Gott selber sein kann, der hier erfahren wird oder erfahren wurde. Neben dieser tiefen inneren Gewissheit oder Evidenz kennt Teresa auch das Kriterium der positiven Wirkungen im Alltag und der Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift sowie mit der Lehre der Kirche.

Die eigentliche Gebetserfahrung der Gotteinung dauert nach Teresa in den fünften Wohnungen nur „kurze Zeit“, „nie eine halbe Stunde lang“.⁴⁰⁸ An ihr ist der Mensch nur rezeptiv beteiligt. Er kann diese Erfahrung, auch wenn er sich noch so sehr bemüht und anstrengt, nicht selber hervorrufen. Es ist Gott, der diese Erfahrung schenkt, wem und wann er will. Dennoch kann sich der Mensch auf die Gebetserfahrung vorbereiten. Nach Teresa können wir viel tun, „indem wir uns bereit machen“⁴⁰⁹. So können wir etwa Gott bitten, in unsere Seele „Kräfte zum Graben“ hineinzugeben, bis wir den verborgenen Schatz und die kostbare Perle in unserem Innern finden.⁴¹⁰ Wer Gott gibt, was er hat, und nichts für sich zurückbehält, wer sich wirklich Mühe gibt voranzukommen, dem

⁴⁰³ 5M 1,3,4.

⁴⁰⁴ 5M 2,12.

⁴⁰⁵ M Anhang I *Gebet der Gotteinung*, 379.

⁴⁰⁶ 5M 1,12; 1,9.

⁴⁰⁷ 5M 1,10.

⁴⁰⁸ 5M 1,3; 2,7.

⁴⁰⁹ 5M 2,1.

⁴¹⁰ 5M 1,2.

verspricht Teresa, dass er große Dinge erleben und Gott ihm große Gnaden gewähren wird.

Wie nahezu alle Mystiker und Mystikerinnen hält Teresa die mystische Erfahrung der Gottheinung für im Grunde unbegreiflich und unaussprechlich. Dennoch versucht sie die Erfahrung beziehungsweise die Erfahrungen mit der Hilfe Gottes oder des Heiligen Geistes so gut wie möglich zu beschreiben. Während der Gebetserfahrung „sieht, hört oder erkennt“ die Seele „nichts“.⁴¹¹ Gott lässt sich nicht sinnlich wahrnehmen oder empirisch erkennen. Dennoch spricht Teresa davon, Gott zu *sehen* oder *anschauen*⁴¹², da er sich „bei dieser Art der Einung zu *verspüren* gibt“⁴¹³. In der Kontemplation, die für Teresa zwar eigentlich schon beim Gebet der Ruhe in den vierten Wohnungen anhebt, aber im engeren Sinn erst mit dem Gebet der Gottheinung in den fünften Wohnungen gegeben ist, „wird dem Beter ein intuitives Erahnen und Erspüren der Gegenwart Gottes oder Christi zuteil, die zugleich Liebe zu diesem geheimnisvollen, aber sehr realen Gegenüber weckt“⁴¹⁴. Durch die geschenkte Selbstmitteilung Gottes wird der Beter immer mehr zum schweigenden Empfänger. Die Kontemplation, durch die das diskursive Denken der Meditation immer mehr durch ein intuitives Schauen und Verspüren der Gegenwart Gottes oder Christi abgelöst wird, ist, wie sich schon beim Gebet der Gottheinung gezeigt hat, „nicht machbar, sondern reines Geschenk, auch wenn der Mensch sich für sie bereit machen kann, indem er sich auf das innere Beten und die Nachfolge Christi im Alltag einlässt“⁴¹⁵. „Für Teresa bleibt auch in der tiefsten Kontemplation die Du-Beziehung zu Christus bestehen. Der beste Weg, um zur Kontemplation zu gelangen, ist [für sie] die Pflege einer freundschaftlichen Beziehung zur ‚Menschheit Christi‘, also zu Jesus von Nazareth, wie ihn die Evangelien schildern.“⁴¹⁶

Im Teil über die fünften Wohnungen beginnt Teresa ihr großartiges *Gleichnis* von der *Seidenraupe* zu erzählen, dessen beide wichtigsten Bestandteile die Seidenraupe und der Schmetterling sind. Es setzt ein mit dem „Samenkorn“, das „wie tot“ ist, sich aber zu einer Raupe, „groß und hässlich“, beziehungsweise zu einem Wurm entwickelt.⁴¹⁷

„Dieser Wurm beginnt zu leben, sobald er in der Wärme des Heiligen Geistes die allgemeine Gnadenhilfe, die Gott uns allen schenkt, und dazu noch die Hilfsmittel zu nutzen beginnt, die er in seiner Kirche hinterlassen hat, etwa die regelmäßige Beichte, beständige gute Lektüre und Predigten [...]. Sobald nun diese Raupe ausgewachsen ist, beginnt sie [...] die Seide hervorzubringen und das Haus zu bauen, in dem sie sterben soll. [...] Sterben, ja sterben soll diese Raupe.“⁴¹⁸

411 5M 1,9.

412 Vgl. 5M 2,6; 4,4.5.

413 5M 2,6 (H.d.V.).

414 M Anhang I *Kontemplation*, 384.

415 Ebd.

416 Ebd.

417 5M 2,2.

418 5M 2,3.4.6.

Ist sie gestorben, dann schlüpft „ein winziger, sehr anmutiger, weißer Schmetterling“ aus⁴¹⁹, der umherfliegt und „nie rastet, weil er nirgends seine wahre Ruhe findet“⁴²⁰. Am Ende, in den siebten Wohnungen, wird auch der „kleine Falter“ selbst „vor übergroßer Freude, einen Rastplatz gefunden zu haben“, sterben.⁴²¹

Was will Teresa mit diesem Gleichnis sagen? Sie selbst liefert großteils die Deutung. „Das tote Samenkorn bezeichnet den Zustand der Sünde, doch die Gnade, d. h. das Werk des Heiligen Geistes, belebt den Wurm (die Seele).“⁴²² Die Seele baut sich ihr Haus. „Dieses Haus aber ist Christus.“⁴²³ Christus beziehungsweise Gott wohnt und lebt im Gläubigen. Er wird dessen Wohnung. Die Erfahrung dieser Einwohnung vertieft sich nach Teresa noch in den sechsten und siebten Wohnungen, sodass der Gläubige schließlich mit Paulus sagen kann: Christus lebt in mir und ich lebe in Christus. Wie im Gleichnis am Ende der kleine, rastlos umherfliegende Falter selbst stirbt, stirbt die Seele, nachdem sie für sich und andere rastlos Gutes getan hat, schließlich in ihrem Haus, das Gott beziehungsweise Christus ist, ihren mystischen Tod. Sie stirbt für die Welt, so wie die Welt für sie stirbt, und es stirbt ihr Egoismus, ihr egoistisches Ich. Sie stirbt aus übergroßer Freude darüber, den Ruheplatz gefunden zu haben, der darin besteht, in Christus zu leben und ein Geist mit Gott geworden zu sein. In ihrer Lebensbeschreibung ruft Teresa daher jubelnd aus: „Der Herr sei gepriesen, dass er mich von mir selbst befreit hat!“⁴²⁴

Die Gebetserfahrung der Gottheinung in den fünften Wohnungen ist für Teresa vor allem von zwei Empfindungen begleitet: von großem Glück und tiefem Frieden. Mit den fünften Wohnungen verbinden sich für sie aber auch schmerzliche Empfindungen. Sie spricht von vielen neuen Prüfungen, vom Kreuz und von großem Weh. Die Seele empfindet hier einen Schmerz, der „bis ins Innerste der Eingeweide geht“, und „sich so anfühlt, als würde es die Seele zerreißen und zermalmen“.⁴²⁵ Sie fühlt Schmerz besonders darüber, innerlich noch nicht ganz aus der Welt herausgekommen zu sein und Gottes Willen noch nicht ganz ergeben zu sein. Es schmerzt sie sehr, dass – wie Teresa es ausdrückt – Gott beleidigt wird und so viele Seelen verloren gehen. Es erwacht in ihr aber auch eine große Liebe und eine starke Sehnsucht, die weit über diese Schmerzen hinausgehen, nämlich die Sehnsucht danach, alle Seelen mögen gerettet werden, das heißt alle Menschen mögen das ewige Leben bei Gott erlangen.

Zu Beginn des 3. Kapitels der fünften Wohnungen kündigt Teresa an, „eine weitere Art der Gottheinung“⁴²⁶, die wahre und eigentliche Gottheinung darlegen zu wollen. Das Einswerden oder Einssein mit Gott, die Gottheinung ist das Ziel des geistlichen Lebens. Wachsende Gottheinung bedeutet nun aber für Teresa insbesondere, dass der Mensch sich immer mehr dem Willen Gottes hingibt. Bereits bei den zweiten Wohnungen hatte sie den Menschen, der mit dem inneren Beten anfängt, aufgefordert, „darauf hin zu arbeiten und sich zu entschließen und sich mit allem ihm möglichen Eifer darauf einzulassen,

⁴¹⁹ 5M 2,2.

⁴²⁰ 5M 4,2.

⁴²¹ 7M 3,1.

⁴²² 5M 2,2 Anm. 4.

⁴²³ 5M 2,4.

⁴²⁴ *Libro de la Vida* V 23,1.

⁴²⁵ 5M 2,11.

⁴²⁶ 5M 3 Überschrift.

seinen Willen auf den Willen Gottes einzustimmen“⁴²⁷. Darin bestehe die „höchste Vollkommenheit [...], die man auf dem geistlichen Weg erlangen kann“⁴²⁸. Die wahre Gottseinung können wir mit der Hilfe des Herrn erlangen, „wenn wir uns selbst bemühen, sie uns zu verschaffen, indem wir unsere Eigenwilligkeit aufgeben und sie an das binden, was jeweils Gottes Wille ist“⁴²⁹. Die „Einung mit Gottes Willen“ – „die Hingabe unseres Willens an den Willen Gottes“ – ist für Teresa sowohl die wahre Gotteinung als auch die eindeutigste und sicherste Gotteinung und die Gotteinung, nach der sie sich ein Leben lang gesehnt hat und um die sie Gott immer wieder gebeten hat.⁴³⁰ Sie ist für sie wichtiger als die vorübergehende ekstatische Gotteinung im Gebet. „Glücklich die Seele, die sie erlangt hat, denn schon in diesem Leben wird sie in Ruhe leben können und ebenso im anderen.“⁴³¹

Die wahre Vollkommenheit besteht für Teresa also in der Gottes- und Nächstenliebe. Das hatte sie bereits bei den ersten Wohnungen klar gemacht. Wir sind umso vollkommener, mit je größerer Vollkommenheit wir die beiden Gebote der Gottes- und der Nächstenliebe halten. Gott verlangt von uns nach Teresa nur diese zwei Dinge:

„Liebe zu seiner Majestät und zum Nächsten; das ist es, woran wir arbeiten müssen. Wenn wir die in aller Vollkommenheit beobachten, tun wir seinen Willen, und so werden wir mit ihm vereint sein. Doch wie weit sind wir davon entfernt, diese beiden Dinge so zu tun, wie wir es einem so großen Gott schuldig sind.“⁴³²

Das sicherste Zeichen, ob wir das Doppelgebot der Liebe halten, ist „die treue Einhaltung der Nächstenliebe, denn ob wir Gott lieben, kann man nie wissen (auch wenn es deutliche Anzeichen gibt, um zu erkennen, ob wir ihn lieben), die Liebe zum Nächsten erkennt man aber sehr wohl“⁴³³. Je mehr wir in der Liebe zum Nächsten vorankommen, desto mehr schreiten wir auch in der Liebe zu Gott voran. Als Lohn für die Liebe, die wir dem Nächsten entgegenbringen, lässt Gott „auch die zu seiner Majestät tausendfach wachsen“⁴³⁴.

Umgekehrt werden wir laut Teresa nie so weit kommen, „die Nächstenliebe in Vollkommenheit zu haben, wenn sie nicht nach und nach aus der Wurzel der Gottesliebe erwächst, da unsere natürliche Veranlagung böse ist“⁴³⁵. Das heißt: je mehr wir in der Gottesliebe wachsen, desto vollkommener wird auch unsere Nächstenliebe. Gottes- und Nächstenliebe bedingen sich gegenseitig.

427 2M 1,8.

428 Ebd.

429 5M 3,3.

430 5M 3,3; 3,5.

431 5M 3,3.

432 5M 3,7.

433 5M 3,8.

434 Ebd.

435 5M 3,9.

3.5.1.6 Sechste Wohnungen

In den *Sechsten Wohnungen* nehmen die Prüfungen und die Schmerzen für die Seele noch zu. So ruft Teresa aus: „Ach mein Gott, was für innere und äußere Prüfungen erleidet sie, bis sie in die Siebte Wohnung eintritt!“⁴³⁶ Auch spricht Teresa von der „großen Qual“, „die mit dem Eintritt in die Siebte Wohnung verbunden ist“.⁴³⁷ „Es ist nicht zu sagen, denn es sind Bedrängnisse und geistliche Schmerzen, für die man keinen Namen findet.“⁴³⁸ Die Seele erlebt eine so spürbare und unerträgliche innere Bedrängnis, wie man sie wohl nur in der Hölle erleidet – ohne irgendeinen Trost. Sie fühlt sich manchmal ganz „verzagt“ und „verängstigt“, „verlassen“ und „von Gott verworfen“.⁴³⁹ Sie macht „Dürrezeiten“ durch und befindet sich „mit ihrem Verstand in Dunkelheit und Trockenheit“.⁴⁴⁰ Ihre Sehnsucht nach Gott und ihr innerer Schmerz wächst, fast bis zur Unerträglichkeit. Aber Gott gibt „nicht mehr auf als man ertragen kann“⁴⁴¹. Er lässt auf diese Weise die Beterin ihre „Armseligkeit“ und „Nichtigkeit“ erkennen.⁴⁴² Teresa empfiehlt in diesen Stürmen und Zeiten der Glaubenskrise „sich äußereren Werken der Nächstenliebe zu widmen und auf das Erbarmen Gottes zu hoffen“⁴⁴³; denn es gibt in solchen Zeiten „keine andere Abhilfe als auf das Erbarmen Gottes zu warten“⁴⁴⁴. All die inneren Leiden und Qualen, Schmerzen und Bedrängnisse deutet sie als Reinigung und Läuterung der Seele, vergleichbar der Reinigung und Läuterung der Seele im jenseitigen Fegfeuer. Sie sind notwendig, um in die siebten Wohnungen eintreten und mit Gott ganz geeint werden zu können.

Im Teil über die sechsten Wohnungen schildert Teresa sehr ausführlich *paramystische Begleitphänomene* wie Auditionen (d. h. innere Ansprachen), Visionen (d. h. innere Schauen, wobei Teresa zwischen imaginativen Visionen, also mit den „Augen der Seele“ wahrgenommenen bildhaften Vorstellungen, und geistigen oder intellektuellen Visionen, also intuitiven Einsichten ohne jede bildhafte Vorstellung, unterscheidet), Ekstasen (d. h. innere Erhebungen, Entrückungen, Verzückungen, Geistesflüge und Ähnliches) oder innere Jubelrufe. Bei diesen Phänomenen handelt es sich um Erlebnisse, die auf dem mystischen Weg nach innen ganz plötzlich und ohne eigenes Zutun auftreten können, aber keineswegs müssen. Sie sind „charakteristisch für die Übergangsphase, in der ein Mensch auf dem Weg der Gottheit zwar schon [weit] fortgeschritten, aber noch nicht zur tiefsten Einung gelangt ist“⁴⁴⁵. Bei der tiefsten Vereinigung in den siebten Wohnungen hören im Normalfall die paramystischen Begleiterscheinungen auf. Auch für Johannes vom Kreuz, den Gefährten Teresas, sind Ekstasen, Verzückungen und ähnliches typische Begleiterscheinungen der Kontemplation bei Fortgeschrittenen, die

⁴³⁶ 6M 1,1.

⁴³⁷ 6M 1,15.

⁴³⁸ 6M 1,13.

⁴³⁹ 6M 6,5; 1,12,9.

⁴⁴⁰ 6M 1,8; 3,5.

⁴⁴¹ 6M 1,6.

⁴⁴² 6M 1,10.

⁴⁴³ 6M 1,13.

⁴⁴⁴ 6M 1,10.

⁴⁴⁵ M Anhang I *Verzückung*, 388.

noch nicht ganz geläutert sind. Bei Menschen, die die vollkommene Gotteinung erlangt haben, kommen diese Phänomene nicht mehr vor.

Das Wesentliche, das in den sechsten Wohnungen geschieht, drückt Teresa – einer langen Tradition folgend – im Bild der *geistlichen Verlobung* aus. Der Bräutigam, das heißt Christus beziehungsweise Gott, und die Braut, das heißt die Seele, verloben sich auf geistig-geistliche Weise. In den siebten Wohnungen folgt dann die geistliche Vermählung.

Im Bereich der sechsten Wohnungen ist die Seele, wie Teresa schreibt, „bereits fest entschlossen, keinen anderen Bräutigam [als Gott] zu nehmen“, und nimmt dafür die erwähnten Prüfungen und Schwierigkeiten in Kauf.⁴⁴⁶ Zwar ist ihre Einung mit Gott noch nicht so dauerhaft wie bei der geistlichen Vermählung, sondern nur vorübergehend. Aber Gott befähigt hier die Seele allmählich, den Mut aufzubringen, sich mit ihm „zu verbinden und ihn zum Bräutigam zu nehmen“⁴⁴⁷. Er gibt ihr, um im Bild zu bleiben, „Juwelen“, das heißt er schenkt ihr große Gnaden und gibt sich in Freundschaft mit ihr ab.⁴⁴⁸ So wird die Seele von der Liebe ihres Bräutigams verwundet. „Sie fühlt sich aufs kostlichste verwundet“, erkennt bei dieser Liebesverwundung, „dass es etwas Kostbares ist, und möchte von jener Wunde nie mehr geheilt sein“.⁴⁴⁹ Gemäß Teresa verbinden sich in dieser Liebesbeziehung paradoxalement Schmerz und Wonne, Verwundung und Genuss miteinander. Gemeint ist damit eine immer stärker werdende Sehnsucht der Seele, Gott zu sehen, ihn zu genießen, immer mit ihm zusammen zu sein und sich ganz seinem Dienst hinzugeben. Und tatsächlich macht die Seele jetzt immer wieder die froh-machende und beseligende Erfahrung, dass Gott, ihr Bräutigam, „da ist“ und „bei ihr“ ist und sie ihn und seine Gegenwart genießen kann.⁴⁵⁰ Als Wirkung dieser Erfahrung bleiben in ihr vor allem einerseits Schmerz über ihre Sünden und andererseits große Ruhe und innerer Friede zurück.

3.5.1.7 Siebte Wohnungen

In den *Siebten Wohnungen* findet zwischen Gott und der Seele bildlich gesprochen die *geistliche Vermählung* statt. Sie ist die tiefste Gotteinung, die in diesem Leben möglich ist. Während sich bei der geistlichen Verlobung Gott und die Seele noch oft trennen, können sie sich bei der Vermählung nicht mehr trennen. Vielmehr bleiben sie nun für immer zusammen.

Gewährt Gott einer Seele die Gnade der geistlichen Vermählung, „versetzt er sie zuerst in seine Wohnung“, welche die siebte, die innerste Wohnung in der Seelenmitte ist.⁴⁵¹ Nach Teresas Beschreibung vollzieht sich die gottgewirkte mystische Vermählung dann durch eine intellektuelle Vision der allerheiligsten göttlichen Dreifaltigkeit. Die Seele erfährt in größter Klarheit jede der drei göttlichen Personen für sich – den Vater, den Sohn, den Heiligen Geist – und sieht eindeutig, „dass sie im Innern ihrer Seele wei-

⁴⁴⁶ 6M 1,1.

⁴⁴⁷ 6M 4,1.

⁴⁴⁸ 6M 5,11.

⁴⁴⁹ 6M 2,2.

⁴⁵⁰ 6M 2,2.8; 2,4.

⁴⁵¹ 7M 1,5.

len; im aller-, allertiefsten Innern, in etwas Abgrundtiefem“⁴⁵². Von da an fühlt die Seele immer in sich diese angenehme wunderbare göttliche Gesellschaft.

Außer von einer intellektuellen Vision der göttlichen Dreieinigkeit kann laut Teresa die geistliche Vermählung mit Gott auch von „einer imaginativen Vision seiner allerheiligsten Menschheit“, das heißt von einer inneren bildhaften Schau des Menschen Jesus von Nazaret begleitet sein.⁴⁵³ Freilich ist sich Teresa dessen bewusst, dass die Gotteinung auf verschiedene Weisen – zum Beispiel auch ohne Visionen – eintreten kann.

Die Gotteinung der geistlichen Vermählung findet jedenfalls „in der innersten Mitte der Seele“ statt, „wo Gott selbst weilt“.⁴⁵⁴ Die Seele bewegt sich nicht mehr aus dieser Mitte fort. Sie bleibt immerzu „in jener Mitte bei ihrem Gott“⁴⁵⁵. Deshalb ist sie nahezu immerfort so eng mit Gott verbunden, „dass ihr von daher die Kraft zuströmt“, und wird sie „dessen gewahr, dass sie ihn mit Beständigkeit bei sich hat“.⁴⁵⁶ Obwohl sich die Seele fast immer der Gegenwart Gottes in ihrer innersten Mitte erfreut, wird sich jedoch, so schränkt Teresa ein, die geistliche Vermählung „wohl nie in aller Vollkommenheit erfüllen [...], solange wir leben“⁴⁵⁷.

Gott ist im Wesenkern einer jeden Seele stets gegenwärtig, doch bleibt das meist verborgen. Durch die tiefe Gotteinung dringt diese Gegenwart ins Bewusstsein. „In der geistlichen Verlobung ist dies nur vorübergehend der Fall, in der geistlichen Vermählung dauerhaft.“⁴⁵⁸ Da für Teresa „ein ganz deutlicher Unterschied“ zwischen dem Geist und der Seele besteht, „auch wenn sie noch so sehr ein Ganzes sein mögen“, kann sie die Gotteinung in den siebten Wohnungen auch als Einung des menschlichen Geistes mit dem Geist Gottes beschreiben.⁴⁵⁹ Der Geist der Seele wird eins mit Gott, der ebenfalls Geist ist. So vereinen sich menschlicher Geist und göttlicher Geist. Der Mensch wird ein Geist mit Gott.

Infolge der Einung mit Gott im Geist vertiefen und verstetigen sich die Ruhe und der Friede der Seele in den siebten Wohnungen. Die Seele weilt „fast ständig in innerer Ruhe“⁴⁶⁰. Sie hat ihren „wahren“ Frieden gefunden. Dies ist aber nach Teresa nicht so zu verstehen, „als stünden die Seelenvermögen und Sinne und Leidenschaften beständig in diesem Frieden“⁴⁶¹. Es kann und wird in den anderen Wohnungen außerhalb der siebten Wohnung immer wieder einmal zu „Zeiten des Streits, der Prüfungen und Mühen“, zu großem „Wirrwarr“ und „Lärm“ kommen.⁴⁶² Aber all das kann der Seele im Normalfall ihren großen Frieden in den siebten Wohnungen nicht nehmen, da die Leidenschaften bereits überwunden sind. Ähnliches gilt von der inneren Ruhe.

⁴⁵² 7M 1,7.

⁴⁵³ 7M 2,1.

⁴⁵⁴ 7M 2,3.

⁴⁵⁵ 7M 2,4.

⁴⁵⁶ 6M 1,2.; / 7M 3,7.

⁴⁵⁷ 7M 2,1.

⁴⁵⁸ 7M 2,4 Anm. 18.

⁴⁵⁹ 7M 1,11.

⁴⁶⁰ 7M 3,10.

⁴⁶¹ 7M 2,10.

⁴⁶² 7M 2,10,11.

Da man bei mystischen Erfahrungen die Echtheit vor allem an den Wirkungen erkennen kann, schildert Teresa einige Wirkungen, die sie als Kriterium für die Echtheit der mystischen Vermählung ansieht.

1. Die Selbstvergessenheit: Die mit Gott vermählte Seele ist, wie Teresa schreibt, „so wundersam selbstvergessen, dass es [...] so aussieht, als gäbe es sie nicht mehr, noch wolle sie auch nur im Geringsten etwas sein“⁴⁶³.

2. Die Sehnsucht zu leiden: Die Seelen verspüren „eine große Sehnsucht [für Gott oder Christus] zu leiden“, wichtiger ist aber ihre übergroße Sehnsucht, „es möge sich der Wille Gottes in ihnen erfüllen“.⁴⁶⁴ „Es erleben diese Seelen auch eine große innere Freude, wenn sie verfolgt werden, [...] ohne jegliche Feindseligkeit gegenüber denen, die ihnen Böses tun oder tun wollen, im Gegenteil, sie gewinnen sie besonders lieb.“⁴⁶⁵

3. Die Sehnsucht zu dienen: Die Seelen haben eine große Sehnsucht, Gott „zu dienen“, und eine große Festigkeit, „sich in nichts von seinem Dienst oder ihren guten Entschlüssen abbringen zu lassen“.⁴⁶⁶

4. Die Losgelöstheit: Die Seelen erfahren eine „große Losgelöstheit von allem, und die Sehnsucht, entweder immer allein oder aber mit etwas beschäftigt zu sein, das zum Nutzen der Seelen ist“⁴⁶⁷.

5. Trost und Ruhe: Für die Seelen gibt es kaum mehr Trockenheiten oder innere Prüfungen, „fast keine Dürrezeit oder innere Unruhezustände mehr [...], wie es sie in allen anderen Wohnungen gab“⁴⁶⁸. Sie weilen fast ständig in innerer Ruhe.

6. Die Gottesgewissheit: Die Seelen verweilen beständig „in der Gewissheit, dass es Gott ist“, mit dem sie zusammen sind.⁴⁶⁹ Alle Gnaden, die Gott „der Seele hier erweist, kommen ohne jede Mithilfe der Seele, abgesehen von der bereits geleisteten, sich ganz Gott hinzugeben“⁴⁷⁰. Hier hat die Seele auch keine Angst mehr vor dem Tod.

Wiederum warnt Teresa vor dem Missverständnis, die von ihr genannten Wirkungen seien „bei diesen Seelen beständig da“⁴⁷¹. Sie sind im Normalfall da. „Denn ab und zu überlässt unser Herr [Gott] sie ihrer Natur, und da sieht es nicht anders aus, als würden sich alle giftigen Viecher aus dem Vorwerk und den Wohnungen dieser Burg zusammentun,

⁴⁶³ 7M 3,2.

⁴⁶⁴ 7M 3,4.

⁴⁶⁵ 7M 3,5.

⁴⁶⁶ 7M 3,6.

⁴⁶⁷ 7M 3,8.

⁴⁶⁸ 7M 3,10.

⁴⁶⁹ Ebd.

⁴⁷⁰ Ebd.

⁴⁷¹ 7M 4,1.

um sich an ihnen für die Zeit zu rächen, in der sie ihrer nicht habhaft werden können.“⁴⁷² Aber solch eine Aufregung dauert „nicht lange [...]: einen Tag höchstens oder kaum länger“⁴⁷³. „Es sind Stürme, die wie eine Woge rasch vorübergehen, doch dann kehrt wieder Windstille ein, denn die Gegenwart des Herrn, in der sie bleiben, lässt sie alles bald vergessen.“⁴⁷⁴

„Auch komme es“, schreibt Teresa, „nicht in den Sinn, dass diese Seelen nicht doch noch viele Unvollkommenheiten begingen, ja sogar Sünden.“⁴⁷⁵ Damit wehrt sie sich gegen ein falsches Heilheitsideal. Tiefe Gottverbundenheit schützt nicht vor Anfechtungen, vor Fehlern oder sogar vor schuldhaftem Verhalten aus menschlicher Schwäche. „Wir sind keine Engel“, sagt Teresa in ihrer Lebensbeschreibung, „sondern haben einen Leib. Uns zu Engeln aufschwingen zu wollen, während wir noch hier auf Erden leben – und dazu noch so sehr der Erde verhaftet, wie ich es war –, ist Unsinn“⁴⁷⁶!

Zu welchem Zweck, so lässt sich fragen, erweist Gott in dieser Welt so viele Gnaden? Die Antwort Teresas ist klar: Nicht zu dem Zweck, die Seelen „zu verwöhnen; das wäre ein großer Irrtum“⁴⁷⁷. Die Gnaden sind vielmehr dazu da, „um unsere Schwachheit zu stärken“, „um ihn [Jesus Christus] im vielfältigen Leiden nachzuhören“, vor allem aber um „Kräfte für seinen Dienst zu haben“ und Werke hervorzu bringen.⁴⁷⁸ „Dazu ist das innere Beten da, [...], dazu dient diese geistliche Vermählung, dass ihr immerfort Werke entspreßen, Werke!“⁴⁷⁹ Gemeint sind Werke der Nächstenliebe. Dabei kommt es nicht auf die Zahl und die Größe, das heißt auf die Quantität der Werke an; „denn der Herr schaut nicht so sehr auf die Größe der Werke, als vielmehr auf die Liebe, mit der sie getan werden“⁴⁸⁰.

Marta und Maria müssen laut Teresa zusammengehen. Das heißt, mit der Kontemplation soll die Aktion einhergehen. Das beschauliche Leben soll in ein tätiges Leben münden und sich mit ihm verbinden. „Der Mensch, der ganz in seiner innersten Mitte angelangt ist, wird also wieder hinausgeschickt, um die empfangene Gottesliebe in seinen Alltag einfließen zu lassen, nicht zuletzt auch durch praktische Nächstenliebe, die als Prüfstein für die Echtheit der Gotteserfahrung gilt.“⁴⁸¹

3.5.2 Theologie der Mystik

Zum Schluss soll hier noch Karl Rahners Ansatz einer Theologie der Mystik vorgestellt werden (Kap. 3.5.2.1) und das gesamte Kapitel zur Dreieinigkeit Gottes mit einigen seiner Gedanken zu einer Mystik des Alltags beendet werden (Kap. 3.5.2.2).

⁴⁷² 7M 4,1.

⁴⁷³ 7M 4,2.

⁴⁷⁴ 7M 3,15.

⁴⁷⁵ 7M 4,3.

⁴⁷⁶ *Libro de la Vida* V 22,10.

⁴⁷⁷ 7M 4,4.

⁴⁷⁸ Ebd.; / 7M 4,12.

⁴⁷⁹ 7M 4,6.

⁴⁸⁰ 7M 4,15.

⁴⁸¹ 7M 4,6 Anmerkung 13.

3.5.2.1 Definition von Mystik

Für Karl Rahner (1904–1984) ist der Mensch das Wesen der *Transzendenz*, das heißt ein Wesen, das sich durch eine dynamische Offenheit für den unendlichen Gott auszeichnet.⁴⁸² Bereits von Natur aus ist er auf Gott ausgerichtet, kommt er doch von ihm als seinem Schöpfer her. Da ihn Gott aber nicht nur geschaffen, sondern sich ihm in seinem Innersten bereits gnadenhaft als er selbst mitgeteilt und auf das ewige Leben ausgerichtet hat, geht er auch schon auf Gott als sein Ziel zu beziehungsweise kommt ihm dieser immer schon entgegen. Deshalb ist ihm Gott, wenn man so will, nicht mehr nur als sein Schöpfer unendlich fern, sondern als Gott der übernatürlichen Gnade, der ihn zum Ziel der jenseitigen beseligenden Gottesschau berufen hat, immer auch schon unendlich nahe.

Vor dem Hintergrund dieser Theorie von der natürliche-übernatürlichen Transzendenz des Menschen hat Rahner in den 1970er Jahren seine Mystiktheorie entfaltet.⁴⁸³ Dabei geht er von dem klaren dogmatischen Grundsatz aus, dass es zwischen Glaube und Gnadenerfahrung einerseits und Glorie und unmittelbarer Anschauung Gottes andererseits in diesem Leben keinen Zwischenzustand gibt.⁴⁸⁴ Eine Erfahrung, die die „gewöhnliche“ diesseitige Glaubens- und Gnadenerfahrung des Christen beziehungsweise des Menschen spezifisch und heilsbedeutsam, mithin wesentlich übersteigen würde, beließe sich bereits auf eine vorübergehende Teilnahme an der unmittelbaren Anschauung Gottes. Eine solche Anschauung Gottes ist aber denen vorbehalten, die durch den Tod schlechthin in die wirkliche Endgültigkeit eingegangen sind und so die letzte Vollendung erlangt haben. Mystik ist daher theologisch-dogmatisch nur innerhalb des normalen Rahmens von Gnade und Glaube zu entwerfen. Jede andere Auffassung von Mystik würde, so Rahner, „die Mystik überschätzen oder das ‚gewöhnliche‘ christliche Gnadenleben in seiner eigentlichen Tiefe und Radikalität grundsätzlich unterschätzen“⁴⁸⁵.

Von diesem dogmatischen Grundsatz aus versucht Rahner nun das Wesen der Mystik zu bestimmen, indem er die mystische Erfahrung als besondere Glaubens- und Gnadenerfahrung in seinen Grundansatz einordnet. Mystische Erfahrung ist für ihn nichts anderes als eine besondere „Spielart“ der allgemeinen übernatürlichen *Transzendenzerfahrung* des Menschen und damit eine „Spielart“ der jedem Menschen angebotenen *Geisterfahrung*, der jedem Menschen möglichen *Gnadenerfahrung* im Glauben. Sie muss jene gnadenhafte Geisterfahrung sein, die mit Glaube, Hoffnung und Liebe in der Selbstmitteilung Gottes an den Menschen gegeben ist.

Da sich mystische Erfahrung nicht im übernatürlichen Bereich grundlegend von der „gewöhnlichen“ Transzendenzerfahrung unterscheiden kann, weil sie sonst ja doch eine Art wesentlich andere, höhere Gnadenerfahrung wäre, muss sie sich im *natürlichen* Bereich abheben. Rahner denkt dabei insbesondere an „naturale“ Versenkungserfahrungen, die sich von den psychologischen Gegebenheiten des Alltags, das heißt von alltäglichen Bewusstseinszuständen unterscheiden und eine Art *Rückkehr zu sich selbst*

⁴⁸² Kap. 1.3.3.3.

⁴⁸³ Vgl. Herzogsell 410–417; dort finden sich auch genauere Literaturangaben.

⁴⁸⁴ Siehe dazu von Karl Rahner: *Mystische Erfahrung und mystische Theologie*, in SW 23, 261–268.

⁴⁸⁵ *Mystik, V. Theologische Interpretation*, in: *Herders Theologisches Taschenlexikon* [= HTTL]. Bd. 5, 1972/73,

darstellen. Da für ihn alle seelischen und geistigen Vorgänge im Menschen immer und überall auch schon übernatürlich erhoben sind, bestimmt er mystische Erfahrungen als an sich übernatürliche Geisterfahrungen, bei denen die natürliche Dimension verstärkt und intensiviert ist. Diese *Intensivierung* erklärt, weshalb der Mystiker seine Erfahrung als psychisch *außergewöhnlich* wahrnimmt und als besondere „Gnade“ hinsichtlich ihres Geschenkcharakters und ihrer Zielausrichtung empfindet.

Die mystische Erfahrung kann ein Hinweis darauf sein, dass ein Christ die ihm angebotene Gnade der Selbstmitteilung Gottes in existentiell intensivem Grad angenommen hat. Ihre besondere psychologische Eigenart kann dazu beitragen, dass die übernatürlichen Akte des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe *existentiell tiefer* im Kern der Person wurzeln und in höherem Maß das ganze Subjekt prägen und durchformen. Aber auch unabhängig vom christlichen Glauben ist jedem Menschen eine Steigerung der existentiellen Tiefe seiner Akte und damit mystische Erfahrung möglich.

Mit der größeren natürlichen Tiefe der mystischen Erfahrung geht für Rahner sowohl eine stärkere Bewusstheit als auch eine größere „Reinheit der (an sich natürlichen, wenn auch durch die Gnade erhobenen) Transzendenzerfahrung“ einher.⁴⁸⁶ Je deutlicher dem Menschen seine Bezogenheit auf Gott zu Bewusstsein kommt, umso *reiner*, das heißt unabhängiger von gegenständlichen Inhalten wird seine Transzendenzerfahrung. Der Erfahrung „reiner“ Transzendenz kann man sich laut Rahner allerdings nur annähern. Als „reine, d. h. als gegenständlich nicht vermittelte“ kann die Transzendenz „höchstens (wenn überhaupt) in der Erfahrung der Mystik und vielleicht der letzten Ein samkeit und Todesbereitschaft in asymptotischer Annäherung gegeben sein“⁴⁸⁷ Mystik zielt somit auf deutlichere und reinere Transzendenzerfahrung.

Wie für Teresa von Avila ist und bleibt für Rahner aus Sicht christlicher Theologie die mystische Gotteserfahrung, wie ungegenständlich und unvermittelt sie auch immer erlebt und ausgelegt wird, in jedem Fall durch Jesus Christus vermittelt. In der gegenständlich kaum oder nicht vermittelten, wenngleich in letzter theologischer Instanz durch Jesus Christus vermittelten mystischen Erfahrung kann sich der Mensch über kürzere oder längere Zeiträume hinweg seiner Ausrichtung auf den bereits gegenwärtigen Gott in hohem Maße bewusst werden. Sie ist das selbstverständlich unter der Vorsehung Gottes stehende „immer radikalere Zu-sich-selbst-Kommen der Transzentalität des Menschen als der absoluten Offenheit auf das Sein überhaupt, auf den personalen Gott, auf das absolute Geheimnis“⁴⁸⁸.

Mystik ist für Rahner, so lässt sich zusammenfassen, eine besonders intensive Erfahrung dessen, was jedem Menschen gegeben ist und was den Menschen als geistiges Wesen auszeichnet, nämlich seine Transzendenz, das heißt seine existentielle Ausrichtung auf Gott. Die Transzenzerfahrung ist bei Mystikern intensiver, weil sie unabhängiger von gegenständlichen Inhalten und konkreten Situationen ist, weil sie natural intensiviert und psychologisch außergewöhnlich ist, weil sie tiefer im Personenkern wurzelt, weil in ihr sozusagen die Transzendenz zu sich selbst kommt und der Mensch zu sich selbst zurückkehrt. Indem der Mensch seine Transzendenz erfährt, erfährt er aber Gott selbst.

⁴⁸⁶ HTL 5, 146.

⁴⁸⁷ Rahner: *Grundkurs des Glaubens*, in SW 26, 39/45f.

⁴⁸⁸ *Mystik – Weg des Glaubens zu Gott*, in SW 29, 64.

Transzendenz- und Gotteserfahrung sind zwei Seiten ein und derselben Medaille. Je bewusster und intensiver der Mensch seine Transzendenz erfährt, desto intimer erfährt er Gott.

3.5.2.2 Mystik des Alltags

Insofern mystische Erfahrungen intensivere Transzendenzerfahrungen beziehungsweise intensivere Gnaden und Geisterfahrungen im Glauben sind, sind sie für Rahner durchaus keine Vorkommnisse, „die schlechterdings jenseits der Erfahrung eines gewöhnlichen Christen liegen“⁴⁸⁹. Vielmehr bezeugen die Mystiker eine Erfahrung, „die jeder Christ, ja jeder Mensch machen und anrufen kann, die er aber leicht übersieht oder verdrängt“⁴⁹⁰. Daher ist Mystik „uns nicht so fern, wie wir zunächst zu vermuten versucht sind“⁴⁹¹. Die gnadenhafte Geisterfahrung, die Transzendenzerfahrung im Heiligen Geist, kann „auch mitten im Alltag geschehen“⁴⁹². Von daher prägt Rahner den Begriff einer Mystik des Alltags. Unter ihr sind bestimmte konkrete Lebenserfahrungen des Einzelnen, besondere Erfahrungen in der existentiellen Geschichte des Individuums zu verstehen. Solche Erfahrungen suchte Rahner mehrfach zu schildern. In seinem Aufsatz *Über die Erfahrung der Gnade* etwa schreibt er:

„Haben wir schon einmal geschwiegen, obwohl wir uns verteidigen wollten, obwohl wir ungerecht behandelt wurden? Haben wir schon einmal verziehen, obwohl wir keinen Lohn dafür erhielten [...]? [...] Waren wir schon einmal restlos einsam? Haben wir uns schon einmal zu etwas entschieden, rein aus dem innersten Spruch unseres Gewissens heraus [...]? [...] Haben wir schon einmal versucht, Gott zu lieben, dort, wo keine Welle einer gefühlvollen Begeisterung einen mehr trägt [...]? [...] Waren wir einmal gut zu einem Menschen, von dem kein Echo der Dankbarkeit und des Verständnisses zurückkommt [...]?“⁴⁹³

Rahner erläutert die mystischen Erfahrungen des Alltags an Beispielen, er beschreibt sie aber auch abstrakt. Es handelt sich um bestimmte, besondere Erfahrungen.

„So gibt es auf jeden Fall konkrete Erfahrungen in unserer existentiellen Geschichtte, in denen diese, an sich immer gegebene, transzendentale Geisterfahrung sich deutlicher in unser Bewusstsein vordrägt, Erfahrungen, in denen (umgekehrt) die einzelnen Gegenstände der Erkenntnis und der Freiheit, mit denen wir es im Alltag zu tun haben, durch ihre Eigenart deutlicher und eindringlicher uns auf die begleitende transzendentale Geisterfahrung aufmerksam machen, in denen sie deutlicher von sich aus schweigend in jenes unbegreifliche Geheimnis unserer Existenz, das uns immer umgibt und auch unser Alltagsbewusstsein trägt, verweisen, als es sonst in unserem gewöhnlichen und banalen Alltagsleben geschieht. Die Alltagswirklichkeit wird dann

⁴⁸⁹ *Erfahrung des Heiligen Geistes*, in SW 29, 42.

⁴⁹⁰ Ebd.

⁴⁹¹ Ebd.

⁴⁹² Ebd. 56.

⁴⁹³ SW 5/1, 85.

von sich aus Verweis auf diese transzendentale Geisterfahrung, die schweigend und wie scheinbar gesichtslos immer da ist.“⁴⁹⁴

In mystischen Erfahrungen des Alltags, so ist Rahners abstrakte Beschreibung zu verstehen, wird die Bezogenheit auf Gott intensiver erfahren, weil die gegenständliche Wirklichkeit, mit der wir es normalerweise zu tun haben, von sich aus stärker und eindringlicher als für gewöhnlich auf die Transzendenz verweist. Dabei unterscheidet Rahner zwei Arten von Erfahrung. Bei der einen Art von Erfahrung besitzt die sinnlich erfahrbare, gegenständliche Wirklichkeit, die von sich aus stärker auf das Transzendentale verweist, in sich eine vom Menschen *positiv* erlebte oder erfahrene Qualität. Der Verweis auf das Transzendentale ist dann „durch die Positivität solcher kategorialer Wirklichkeit gegeben [...], in der die Größe und Herrlichkeit, Güte, Schönheit und Durchlichtetheit unserer einzelnen Erfahrungswirklichkeit auf das ewige Licht und das ewige Leben verheißend hinweist“⁴⁹⁵. So etwa, „wo die bruchstückhafte Erfahrung von Liebe, Schönheit, Freude als Verheißung von Liebe, Schönheit, Freude schlechthin erlebt und angenommen wird“⁴⁹⁶. Diese Art von Erfahrung entspricht dem theologischen Weg der *via eminentiae* (des Weges des Überstiegs), bei dem die endliche positive Qualität einer gegenständlichen Wirklichkeit von sich aus auf die unendliche positive Qualität der göttlichen Wirklichkeit verweist, etwa wenn durch menschliche Liebe die göttliche Liebe sichtbar wird, oder in weltlicher Schönheit die unendliche Schönheit oder Über-Schönheit Gottes aufleuchtet.

Bei der anderen Art von Erfahrung besitzt die gegenständliche Wirklichkeit, die von sich aus stärker auf das Transzendentale verweist, in sich eine vom Menschen *negativ* erlebte oder erfahrene Qualität.

„Aber es ist auch ohne Weiteres verständlich, dass ein solcher Hinweis dort am deutlichsten erfahren wird, wo die umgreifbaren Grenzen unserer Alltagswirklichkeiten brechen und sich auflösen, wo Untergänge solcher Wirklichkeiten erfahren werden, wenn Lichter, die die kleine Insel unseres Alltags erhellen, ausgehen und die Frage unausweichlich wird, ob die Nacht, die uns umgibt, die Leere der Absurdität und des Todes ist, die uns verschlingt, oder die selige Weihnacht, die schon innerlich durchlichtet den ewigen Tag verheißt.“⁴⁹⁷

Diese andere Art von Erfahrung liegt vor, wenn in einer Erfahrung von Einsamkeit, Angst oder Verzweiflung eine tiefere Erfahrung von Geborgenheit und Hoffnung gemacht wird. Sie entspricht dem theologischen Weg der *via negationis* (des Weges der Verneinung), bei dem durch Verneinung einer negativen Einzelerfahrung die Positivität der dahinterliegenden transzendenten Wirklichkeit aufscheint.

Im Unterschied zur eigentlichen Mystik fällt in der Mystik des Alltags das Gegenständliche beziehungsweise die gegenständliche Vermittlung in der Transzendenzerfahrung nicht teilweise oder ganz aus, sondern macht als solches deutlicher und dring-

⁴⁹⁴ *Erfahrung des Heiligen Geistes*, in SW 29, 47f.

⁴⁹⁵ Ebd. 48.

⁴⁹⁶ Ebd. 50.

⁴⁹⁷ Ebd. 48.

licher auf die Bezogenheit auf Gott aufmerksam. Wo der Mensch solche besonderen Erfahrungen in seinem Leben macht, da ist nach Rahner „die Mystik des Alltags, das Gottfinden in allen Dingen; da ist die nüchterne Trunkenheit des Geistes“⁴⁹⁸. In den Zusammenhang der Mystik des Alltags wäre schließlich auch Rahners berühmt gewordener Satz einzuordnen: „Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer, der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht mehr sein.“⁴⁹⁹

Die eigentlichen Mystiker bezeugen uns eine intensive Erfahrung des Geistes Gottes. Aber diese Erfahrung ist nicht exklusiv. Alle Christen, ja alle Menschen können eine intensivere Erfahrung des Heiligen Geistes im Glauben machen.

„Wir sagen, ja wir *bekennen* als Christen, auch gestützt auf das Zeugnis der Schrift, dass wir eine solche Erfahrung des Geistes haben können, ja sogar als Angebot an unsere Freiheit *notwendig* haben. Solche Erfahrung ist gegeben, auch wenn wir sie meist im Betrieb unseres Alltags übersehen, sie vielleicht verdrängen und nicht wahrhaben wollen.“⁵⁰⁰

Deshalb sollte jeder Mensch in seinem Leben und Alltag die Erfahrung des Geistes zu machen suchen. Und wenn wir nun „diese Erfahrung des Geistes machen, dann haben wir [...] auch schon *faktisch* die Erfahrung des *Übernatürlichen* gemacht“⁵⁰¹.

„[Wir wissen,] wenn wir in dieser Erfahrung des Geistes uns loslassen, wenn das Greifbare und Angebbare, das Genießbare versinkt, wenn alles nach tödlichem Schweigen tönt, wenn alles den Geschmack des Todes und des Untergangs erhält, oder wenn alles wie in einer unnennbaren, gleichsam weißen, farblosen und ungreifbaren Seligkeit verschwindet, dann ist in uns faktisch nicht nur der Geist, sondern der Heilige Geist am Werk. Dann ist die Stunde seiner Gnade. Dann ist die scheinbar unheimliche Bodenlosigkeit unserer Existenz, die wir erfahren, die Bodenlosigkeit Gottes, der sich uns mitteilt, das Anheben des Kommens seiner Unendlichkeit, die keine Straßen mehr hat, die wie ein Nichts gekostet wird, weil sie die Unendlichkeit ist. Wenn wir losgelassen haben und uns nicht mehr selbst gehören, wenn wir uns selbst verleugnet haben und nicht mehr über uns verfügen, wenn alles und wir selbst wie in eine unendliche Ferne von uns weggerückt ist, dann fangen wir an, in der Welt Gottes selbst, des Gottes der Gnade und des ewigen Lebens zu leben.“⁵⁰²

Das wird uns nach Rahner am Anfang noch ungewohnt vorkommen, und wir werden immer wieder versucht sein, in das Vertraute und Nahe zurückzufliehen. „Aber wir sollten uns doch allmählich an den Geschmack des reinen Weines des Geistes, der vom Heiligen Geist erfüllt ist, zu gewöhnen suchen. Wenigstens so weit, dass wir den Kelch nicht zurückstoßen, wenn seine Führung und Vorsehung ihn uns reicht.“⁵⁰³

498 Ebd. 51.

499 *Frömmigkeit früher und heute*, in SW 23, 39.

500 *Erfahrung des Heiligen Geistes*, in SW 29, 43f.

501 Ebd. 52.

502 Ebd.

503 Ebd. 52f.

