

des Geistes und des Sinnes – selbig füreinander verwenden, zu einer Zusage des Lebens werden, so daß der Hörende bzw. Lesende wieder substantiell sich zu leben getraut. Das Netz kann nicht nur als tödliches Spinnennetz verstanden werden, sondern auch als Metapher für lebensrettende Wirklichkeit im Sinne von einem Gewirk, das trägt und befreiend *wirkt* (Wirklichkeit als Energien!); Netz als Symbol nicht-entfremdeter Wirklichkeit, in der der Mensch weiß, daß er erst am Ufer der Ewigkeit endgültig seine Substanz gewinnt, in einer Ewigkeit, die in Spuren hiesiger Wirklichkeit erahnbar wird.

Sind wir offen genug, den Ruf Christi zu hören? Halten wir Ausschau, sein Licht zu sehen inmitten unserer geschichtlichen Wirklichkeit? Bergen wir uns in das Netz des Petrus? Dies ist der Wille Christi. Dies wäre Erkenntnis. Meister Eckhart deutet Petrus als *die ins Licht vorlaufende Erkenntnis*². Er eilt Christus entgegen (Mt 14,29). Denn *Jesus von Nazareth* ist ja das wahre Licht, das ein für allemal aufgeleuchtet ist über Sebulon und Naphtali – mitten in unserer Welt.

² Vgl. *Meister Eckharts Predigten*, Bd. 1, hrsg. von Josef Quint, Stuttgart 1958, 46–57. Meister Eckhart interpretiert Apg 12,11 („Nun weiß ich wahrhaft, daß Gott mir seinen Engel gesandt ...“): „.... Petrus besagt soviel wie Erkenntnis. Ich habe es auch sonst schon gesagt: Erkenntnis und Vernunft vereinigen die Seele mit Gott. Vernunft dringt in das lautere Sein, Erkenntnis läuft voran, sie läuft vorauf und bricht durch, auf daß (da) Gottes eingeborener Sohn geboren wird.“

Mystische Schmetterlingskunde

Teresas Falter und sein geistiger Lebensraum

Erika Lorenz, Hamburg

„Für viele Allegorien“, war im Rheinischen Merkur zu lesen¹, „mußte der mit Flügeln kostümierte Wurm (Spitteler) schon herhalten. Denn der Schmetterling vereinigt sozusagen in einer Person alle Religionsphilosophien der Welt. Die Reinkarnation ebenso wie die Auferstehung.“

Die Metamorphose von Tod und Auferstehung

So heißt es schon im Brihadaranyaka-Kapitel der Upanishaden: „Wie eine Raupe, nachdem sie die Spitze eines Grashalms erreicht hat, einen

¹ Christine Steiger, *Smetana, zur Fahndung ausgeschrieben*, in: Rheinischer Merkur, Christ und Welt Nr. 21, 27. 5. 1983, 36.

anderen Grashalm ergreift und zu sich heranzieht, so ergreift das Selbst, wenn es aus einem Leibe geschieden ist, einen anderen Leib und zieht ihn zu sich heran.“ Der Raupe, jener „Vorform“ des Schmetterlings und der Schlange, die ihre alte Haut abwirft, gleiche der Mensch in seinem Sterben².

„Ich armer Wurm“, schreibt auch einmal die heilige Teresa von Avila, um ihre Unwürdigkeit Gott gegenüber auszudrücken³. Für sie „häutet“ sich die Raupe jedoch nur einmal, d. h. sie verpuppt sich, um dann als Schmetterling aufzuerstehen: „Ihr werdet schon einmal gehört haben, auf welch wunderbare Weise in der Natur die Seide entsteht. Nur der Herr selbst konnte eine solche Erfindung machen. Da ist zunächst ein winziges Samenkorn, etwa von der Größe eines Pfefferkorns, wie ich hörte, denn ich habe es nie gesehen, aus dem, wenn der Maulbeerbaum seine ersten Blätter treibt, mit der Wärme ein Räupchen ausschlüpft. Es beginnt also erst zu leben, wenn es sich auch ernähren kann, und es frisst nun die Maulbeerblätter, bis man der großgewordenen Raupe Zweige hinlegt, unter denen die sich mit Seidenfäden, die aus ihrem Munde hervorgehen, in eine ganz feste Hülle einspinnt. Das ist das Ende der großen und häßlichen Seidenraupe, aus deren Puppe dann ein weißer, ganz entzückender Schmetterling hervorgeht.“⁴

Teresa deutet also die Entwicklung des Schmetterlings als eine einmalige Metarmophose, vom Tod der Raupe zur Auferstehung des Schmetterlings. Sie steht damit in einer großen christlichen Tradition.

Der heilige Basilius († 379) benutzt die gleiche Allegorie: „Was sagt ihr, die ihr dem Paulus bezüglich der Verwandlung bei der Auferstehung nicht glaubt, wenn ihr seht, daß viele Luftbewohner ihre Gestalt ändern? So erzählt man von dem gehörnten indischen Wurm, er verwandle sich zunächst in eine Raupe, werde mit der Zeit zur Puppe, bleibe auch in dieser Gestalt nicht, sondern bekäme breitblättrige Flügel. Wenn ihr Frauen nun dasitzt und ein Gespinst abhaspelt, die Kokons nämlich, die euch die Serer zur Verfertigung weicher Seide senden, so denket an die Verwandlung dieses Tierchens, erkennet darin einen deutlichen Finger-

² Die schönsten Upanishaden (Swami Prabhavananda und F. Manchester, deutsch v. F. Dispeker), Zürich 1951, 171f.

³ Exclamaciones 6; zit. aus: Erika Lorenz, *Teresa von Avila, Ich bin ein Weib und obendrein kein gutes*, Freiburg 1982, 75.

⁴ Erika Lorenz, *Teresa von Avila*, a.a.O. (Anm. 3), 153. Die spanischen Zitate der Schmetterlingsallegorie Teresas sind über die verschiedenen Kapitel der *Morada V* ihres Hauptwerkes *Las Moradas del Castillo interior* verstreut. Die letzte findet sich in *Morada VII*, 3, 1. Ich stellte in dem oben zitierten Bande die Zitate so zusammen, daß sie eine fortlaufende allegorische Erzählung bilden (ebd., 135–137). Alle spanischen Zitate des vorliegenden Beitrags wurden von der Verfasserin übersetzt.

zeig auf die Auferstehung und zweifelt nicht an der Verwandlung, die Paulus allen verkündigt.“⁵

Der „indische Wurm“ mag eine Erinnerung an vedische Texte sein, sucht man doch sonst die Herkunft der Seidenraupe eher in China.

Auch für Teresa ist es dieser Nutzschmetterling, in dem sie das Auferstehungsgleichnis findet. Seit dem 2. Jh. n. Chr. gab es ja die berühmten Straßen, auf denen die Seidenraupenkarawanen von China über Indien und Persien bis ins Römische Reich nach Syrien kamen. Byzantinische Mönche waren im 6. Jh. die ersten Seidenzüchter in Europa⁶.

Die Seidenspinnerallegorien finden sich schon bei früheren Kirchenvätern. So im „Sechstagewerk“ (Hexaemeron) des oben zitierten Basilius aus Kappadokien; Ambrosius († 397) hat die Allegorie von ihm übernommen. Teresas junger Freund, Pater Jerónimo Gracián, geht dem Gleichnis nach und nennt als seine Zeugen Augustinus und Origenes, Dionysius den Areopagiten und Hieronymus⁷. Auch Francisco de Osuna, dessen „Tercer Abecedario Espiritual“ Teresa den Weg ins kontemplative Beten wies, kennt das Bild: „Alle, die nach Vollkommenheit streben, erreichen den Gipfel erst, wenn sie nicht mehr die eigenen Tugenden, den eigenen Fortschritt suchen, sondern Gott allein. So daß sie ganz aus der Liebe heraus leben. Sie gleichen dem Schmetterling, der nach getanem Werk aus der Seidenraupe hervorschlüpft. Er nährt sich nur noch von Liebe, ohne sich um irgend etwas anderes zu kümmern.“⁸

Eine mystische Psychologie

Osuna sucht allerdings weniger die Auferstehungssymbolik im Falter, sondern findet in ihm die Allegorie einer mystischen Psychologie. Am zur Sonne strebenden Schmetterling liest er das Ziel der christlichen Existenz ab. Tatsächlich gibt es Schmetterlingsarten, die keinerlei Nahrung aufnehmen. Der vollkommene Christ „sucht die Tugenden nicht um der Befriedigung willen, die sie ihm bieten, sondern einzig, weil er ohne sie nicht die vollkommene Gottesliebe erreichen kann, die unser Lebensziel ist“⁹.

⁵ In: Dorothea Forstner, *Die Welt der christlichen Symbole*, Innsbruck 1982, 293.

⁶ Vgl. Meyers Enzyklopädisches Lexikon, Bibliograph. Institut Mannheim-Wien-Zürich 1977, Bd. 21, 523. Grzimeks Tierleben gibt den Ursprung der Seidenzucht in China mit „vor rund viertausend Jahren“ an (München 1969, 334: Stichwort „Schmetterling“).

⁷ Jerónimo Gracián, *Dilucidario del verdadero espíritu*, in: *Obras del P. Jerónimo Gracián*, T. I, Kap. 22, El Monte Carmelo 1932.

⁸ Deutsche und verständlicher angeordnete gekürzte Ausgabe (deutsche Erstübersetzung): Erika Lorenz, *Francisco de Osuna, Versenkung. Weg und Weise des kontemplativen Gebets*, Freiburg 1982, 100 f.

⁹ Ebd.

Auch Teresa läßt den Schmetterling schon hier auf Erden ausschlüpfen, um seelische Entwicklungen des Menschen darzustellen. Das Wachsen der Raupe bedarf guter geistlicher Nahrung. Ist die Raupe aber groß und kräftig geworden, so kann sie sich einspinnen. Teresa sagt: „Man baut sich ein Haus zum Sterben. Dieses Haus müssen wir als Christus erkennen. Ich habe irgendwo gelesen oder gehört, daß unser Leben in Christus verborgen ist und daß wir sterben müssen, damit Christus in uns lebe.“

Auf, meine Töchter, gehen wir ans Werk und weben wir uns diese Hülle! Trennen wir uns von unserer Eigenliebe und unserem Eigenwillen, von allem, was uns ans Irdische bindet! Sterbe, ja sterbe doch diese Seidenraupe, denn damit erfüllt sie, wozu sie geschaffen wurde. Dann werdet ihr Gott schauen und ganz eingehüllt sein in Seine Größe wie die Raupe in ihrer Puppe...

Betrachten wir also, was aus der Raupe wird, wenn aus ihr, ganz in Gebet versenkten und der Welt abgestorben, ein weißer Schmetterling hervorgeht. O Größe Gottes, wie herrlich geht eine Seele schon aus solcher kurzen Versenkung in Gott hervor, die nach meiner Erfahrung nie länger als eine halbe Stunde dauert. Wahrhaftig, die Seele erkennt sich selbst nicht wieder. Denkt doch nur an den Unterschied zwischen der häßlichen Raupe und dem schönen weißen Schmetterling! Sie kann sich gar nicht erklären, wie ihr soviel Gnade zufließt. Die Seele möchte vergehen und tausend Tode sterben, um den Herrn so zu preisen, wie es sie innerlich drängt.“

Durch diese Gottesvereinigung (nicht länger als eine halbe Stunde) erfährt der Mensch bereits auf Erden etwas vom ewigen Leben – hier treffen sich die Auferstehungssymbolik des Basilius und die mystische Psychologie Teresas – und wird dadurch umgewandelt.

Seit jeher waren die Menschen von den Wandlungsvorgängen, aus denen der Schmetterling entsteht, fasziniert. Die Griechen benutzten für den Schmetterling das gleiche Wort wie für die Seele. Das berühmte Märchen „Amor und Psyche“ des Apuleius mag diese Zusammenhänge erhellen:

Durch ihre Schönheit erregte Psyche, eine Königstochter, den Neid der Göttin Aphrodite. Ihr Sohn Amor (Eros) sollte sie mit seinen Pfeilen verderben. Aber der geflügelte Gott der Liebe entbrannte in Liebe und entführte sie in seinen unterirdischen Palast. Beider Glück stand jedoch unter der Bedingung, daß sie sich nur im Dunkeln begegnen durften. Psyche, von Neugier und Zweifeln geplagt, entzündet ein Licht. Nun muß Amor sie verlassen. Der verzweifelten Psyche werden harte, aber auch unerfüllbare Aufgaben übertragen. Doch der in ihrer Liebe Unbe-

irrten wachsen Helfer zu, und selbst aus dem Hades gelangt sie auf die Erde zurück. Aber, nochmals ungehorsam, öffnet sie die verbotene Vase, um sich Götterschönheit anzueignen. Statt dessen strömt ihr Todes-schlaf entgegen. Amor weckt sie und bringt sie zum Göttervater Zeus. Der erbarmt sich ihrer tapferen Liebe und schenkt ihr Unsterblichkeit. Zum Zeichen erhält sie Schmetterlingsflügel und ist nun ihrem Gemahl ebenbürtig und ähnlich.

Man erkennt in diesem griechischen Märchen den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele. Aber es ist keine natürliche Unsterblichkeit, sondern eine von den Göttern geschenkte, die durch die Läuterung des Lebens hindurchgegangen ist.

Ob in dieses Märchen nicht auch mystische Erfahrung eingeflossen ist? Z. B. orphische Mysterienkulte, die durch die Neupythagoräer in die kontemplative Theorie und Praxis des Christentums gelangten¹⁰? Auch Johannes vom Kreuz weiß, daß die „dunkle Nacht der Seele“ in Wirklichkeit vom noch nicht ertragbaren göttlichen Licht (wie Psyche das Antlitz ihres Geliebten noch nicht ertragen konnte) verursacht wird und über stufenweise Läuterungen (die Arbeit der Psyche) bis ins Gefühl völ-liger Verlorenheit, bis in einen geistigen Tod geführt wird (Aphrodite schickt Psyche in den Hades). Am Ende aber wird die Nacht zum Licht, und aus der läuternden Liebesflamme geht ein auf ewig mit Gott geein-ter Mensch hervor.

In der fünften Wohnung der „Inneren Burg“ erfährt der Schmetterling Teresas eine solche Teilhabe am göttlichen Leben – doch nur für kurze Zeit:

„Welch ein staunenswertes Wunder vollbringt hier Gott, da doch der kleine Schmetterling keinen Augenblick untätig sein kann und zugleich doch nie in seinem Leben so tiefe Ruhe und solchen Frieden erfuhr. Er weiß aber nicht, wo er sich niederlassen soll, denn er ist so von Gott er-griffen, daß nichts auf Erden ihn mehr befriedigt, besonders, wenn Gott ihm oft seinen Nektar zu trinken gibt. Aus jeder dieser Gebetsvereini-gungen geht er neu beschenkt hervor; das gemächliche Spinnen der Raupe kann er nicht mehr schätzen, denn inzwischen sind ihm Flügel gewachsen. Wie sollte denn jemand, der fliegen kann, noch Schritt für Schritt vorgehen wollen? Was auch immer er für Gott tun kann, er-scheint ihm, verglichen mit seinem Wunsche, als wenig. Der kleine Schmetterling fühlt sich also fremd hier auf Erden; er weiß nicht, wo er sich niederlassen soll. Wohin soll er fliehen, der arme Kleine? Es steht ja nicht in seiner Macht, zum Ausgangspunkt zurückzukehren, denn das

¹⁰ Vgl. Roger Dragonetti, *Le Mariage des Arts au Moyen Age*, in: *Littérature et Musique (Kongreßbericht)*, Universität Brüssel 1982, 59.

liegt ganz in Gottes Hand. O mein Gott, welche Leiden beginnen nun für die Seele! Wer hätte das gedacht nach so hohen Gnaden. Kurz, es zeigt sich, daß wir unser Kreuz zu tragen haben, solange wir leben. Und wer meint, er lebe nach diesen ersten Gnaden der Vereinigung immer noch in Heiterkeit und Ruhe, dem sage ich, daß er sie überhaupt noch nicht erfahren hat.“

Teresa also korrigiert die Schmetterlingsallegorie und läßt auch den ausgeschlüpften Schmetterling durch weitere Läuterungsmühen und Schmerzen hindurchgehen. Und erst am Ende, wenn sie den Schmetterling dem Tod übergibt, in der siebten Wohnung, kommt er zur Vollendung. „So hat denn schließlich der kleine Schmetterling seine Ruhe gefunden und ist voll innigster Freude gestorben, weil Christus in ihm lebt.“

Der mystische Flug

Terasas Schmetterling fliegt auf Gott zu und flieht vor Eigensucht, vor Sünde, vor der mangelnden Fähigkeit zur größeren Liebe. Der Flug des Schmetterlings ist Flucht. „Wohin soll er fliehen?“ fragt die Heilige. Die Religionsphänomenologie kennt einen magischen Flug, der immer auch eine Flucht ist. Mircea Eliade zeigt, daß dieses Bild in den ältesten Schichten menschlicher Kultur zu finden ist: Flucht vor der Begrenztheit, Flucht vor dem Tod.¹¹

Für Teresa ist diese Flucht aus der Sündhaftigkeit ein Flug in die Freiheit; und Freiheit ist für sie Kennzeichen der Vollendung. Es ist für sie Überstieg auf Gott hin, zu seiner Wesentlichkeit und Einfachheit, die nur der Liebe zugänglich sind. Dieser Flug ist zugleich voll Leid; er entspricht der Erfahrung der Heiligen von „gekreuzigt sein zwischen Himmel und Erde“¹².

Vielleicht ist die Erfahrung des Flugs auch in einem Sprachgebrauch der Heiligen zu finden. Sie benutzt nämlich neben dem üblichen spanischen Wort für Schmetterling, „mariposa“, gern das Wort „palomica“, das wörtlich „Täubchen“ bedeutet, das aber auch für den kleinen grauen wie für jeden sehr kleinen Schmetterling benutzt wird. Teresas Vorliebe für Diminutiva wird hier spürbar. Aber ich vermute, daß ihr auch das Wort „Taube“ (paloma) noch bewußt ist und sie damit die Nähe des Heiligen Geistes, der an Pfingsten in der Gestalt der Taube auf die Jünger herabkam, im Schmetterling, „palomica“, erspürt. Sein Wirken aber

¹¹ Vgl. Mircea Eliada, *Mythen, Träume und Mysterien*, Salzburg 1961, 150f.

¹² *Vida* 20,11.

ist immer auch Läuterung: Er macht den Sünder unruhig, damit er weiter zu Gott strebt; er wandelt den Menschen.

M. Eliade unterscheidet zwischen magischem und mystischem Flug. Der magische Flug ist eine Flucht vor den natürlichen Begrenzungen und Übeln des irdischen Daseins; er geschieht gleichsam auf der Horizontalen des Diesseits. Der mystische Flug aber ist vertikaler Art; die Schwerkraft des eigenen Ich wird überwunden. Er meint nicht nur eine Flucht vor dem Tod, sondern eine ontologische Wandlung, die sich in der Aufhebung der Ich-Schwere ausdrückt. Der Mensch bricht in die Freiheit der Transzendenz durch, und von daher gelangt er zum unmittelbaren Verstehen metaphysischer Wahrheiten¹³. „Er ist so von Gott ergriffen“, sagt Teresa von flatternden Schmetterling.

Teresa hat erfahren, daß dieser „Flug“ nicht nur ein Bild ist für einen innerpsychischen Zustand. Sie kennt auch körperlich die Erfahrung des Leichtwerdens: „Meint ihr, es sei ein geringer Schrecken, wenn eine ganz vernünftige und ihrer Sinne mächtige Person spürt, wie ihr die Seele nach oben gerissen wird und, wie ich las, manchmal mit ihr auch der Körper? Ohne zu wissen, wohin, von wem und wie sie entführt wird? Denn zu Beginn dieser plötzlichen Bewegung gibt es noch keine Gewißheit, daß Gott am Werk ist.“¹⁴ Mehrfach spricht Teresa die Frage der Leiblichkeit der Entrückungserfahrung (Levitation, Teresa nennt es auch „arrobamiento“, Hinwegerissenwerden) an, die Paulus in seinem berühmten Bericht offen läßt; in ihrer Autobiographie äußert sie sich genauer darüber: „Manchmal schien mir der Körper ganz leicht zu werden, als habe er seine Schwerkraft verloren. Einige Male wurde das so stark, daß ich Mühe hatte, die Füße noch auf den Boden zu bekommen.“¹⁵

In der „Inneren Burg“ setzt sie die Akzente anders, vorsichtiger: „Um noch einmal auf diese plötzliche und heftige Bewegung der Seele (espíritu) zurückzukommen: Es ist, als verließe sie wirklich ihren Körper, und doch ist ja der Mensch, dem das geschieht, nicht tot. Es scheint, als habe der Mensch, der diese Erfahrung macht, sich in einer ganz anderen Dimension befunden, die sich sehr von der unseren, in der wir leben, unterscheidet. Man läßt ihn dort ein überirdisches Licht erblicken, das sich später nach der Rückkehr auf die Erde mit keinen Mühen und Mitteln wiederherstellen läßt. In diesem Augenblick der Entrückung erfährt er eine Zusammenschau so vieler Dinge, daß er auch nach jahrelanger Anstrengung des Vorstellens und Denkens nicht ein Tausendstel

¹³ Mircea Eliada, a.a.O. (Anm. 11), 149–154.

¹⁴ 6 Moradas 5, 1.

¹⁵ Vida 20, 18.

davon zusammenbringen könnte.“¹⁶ Sie fragt sich immer wieder: Ob der Mensch wirklich aus seinem Körper herausgeht?

Johannes vom Kreuz kommt in seinem „Geistlichen Gesang“ bei der Erläuterung der „Taube“ des Hohenlieds auf ähnliche Fragen zu sprechen. Er deutet sie – entsprechend dem Schmetterling Teresas – als Symbol der Seele, die allerdings schon auf einer höheren Stufe der Mystik steht. Und dazu schreibt auch er: „Sehr gern verließe die Seele ihren Körper in diesem Geistesflug.“ Als Braut des Hohenliedes sagt sie zum göttlichen Bräutigam: „Deine göttlichen Augen erheben mich zum Fluge. In höchster Kontemplation trete ich aus mir heraus.“ Aber dann relativiert Johannes: „Es schien ihr, als entflöge sie dem Fleische.“¹⁷

Nach innen oder nach oben?

Teresa fand es „ganz schön schwierig“¹⁸, über diese Dinge zu sprechen, und ich kann ihr nur beipflichten. Sie nimmt darum, wie aller mystischer Ausdruck, ihre Zuflucht zu Bildern. Das Bild der Sonne, das den Aufbau ihrer Seelenburg von Anfang an prägte, dient ihr auch zum Verständnis der sich Begriffen widersetzenen Erfahrung: „Oft habe ich gedacht, es sei wie mit der Sonne dort oben am Himmel. Ihre Strahlen sind so kraftvoll, daß sie schnell bei uns ankommen, während die Sonne selbst bleibt, wo sie ist. Ich meine, daß Seele und Geist sich zueinander ebenso verhalten wie die Sonne zu ihren Strahlen. Die Seele bleibt an ihrem Platz, aber durch die Wärmeenergie, die von der wahren Gnadenonne ausgeht, vermag ihr oberster Teil sich zu übersteigen. Im Grunde weiß ich nicht, was ich da rede, aber es ist doch wirklich so, daß sich im Innern mit der Schnelligkeit einer abgefeuerten Gewehrkugel ein Flug erhebt – ich finde hierfür keine andere Benennung als Flug –; denn die Bewegung ist, wenn auch geräuschlos, doch so eindeutig, daß in keiner Weise von einer willkürlichen Behauptung die Rede sein kann.“¹⁹

In diesem Bild überlagern sich zwei Vorstellungen: der Weg zur Mitte, der aber ebenso wie bei Johannes vom Kreuz und seinen Vorgängern auch ein Aufstieg ist. Mir scheinen zwei mystische Grundvorstellungen, die das Gleiche meinen, ins Spiel zu kommen, nämlich die der Seelenspitze (*apex mentis*) und die des Urfeuers mit dem Seelenfunken (*scintilla animae*). *Apex mentis* stammt aus der Stoia, wird aber vom Neuplatonismus ausgearbeitet. „Spitze“ weist hin auf ein höchstes Ver-

¹⁶ 6 *Moradas* 5,7.

¹⁷ *Cántico Espiritual* 13,8 und 13,2.

¹⁸ 6 *Moradas* 5,8.

¹⁹ Ebd., 5,9.

mögen des Menschen. So entspricht er als Mikrokosmos dem Makrokosmos, an dessen Spitze der immaterielle, transzendenten Gott seine Strahlen kegelförmig in die immer dunkler und materieller werdende Welt hinabsendet. Stoischer Herkunft ist auch das andere Bild der Ursonne, die im Mittelpunkt des Kosmos (nicht an seiner Spitze) steht und von der die Seele als abgespaltener Funke gedacht ist. Auch hier ist der Mensch ein Mikrokosmos, denn dieser Funke glüht in seinem innersten Herzen und wird von der Mystik als das eigentliche Organ oder der Ort der Gottvereinigung vorgestellt²⁰. In Teresas „Innerer Burg“ geht die Seele von außen nach innen, wo sie sich mit dem Zentrum, mit der Sonne, vereint. „Ich dachte darüber nach, wie es wäre, wenn aus der Glut des großen Kohlenbeckens, das mein Gott ist, ein Funken abspringen und in meine Seele fallen würde“, sagt sie mit einem Alltagsgleichnis. „Ist dieser Funke erst einmal in der Seele, so wird er von Gott selber angefacht, auf daß ein Feuer aus ihm erwächst.“²¹

Die beiden sich überlagernden Bilder der Spitze und Mitte geben einen Erfahrungskonflikt Teresas wieder. Er findet sich schon in Osunas „Tercer Abecedario Espiritual“. Er fragt, was besser für die Seele sei, sich selbst zu übersteigen oder sich in ihr Inneres zu versenken. Teresa bezieht sich hierauf in ihrer „Vierten Wohnung“, indem sie erklärt: „Es heißt zum einen, die Seele gehe in ihr Inneres ein, zum andern aber auch, sie übersteige sich selbst. Ich vermag mit solchen Reden nichts zu erklären, halte es auch nicht für gut. Ihr werdet mich schon verstehen, wenn ich auf meine Weise die Erklärung versuche.“²² Osuna befürwortet die Versenkung ins Innere, nicht nur weil das „leichter ist“, sondern weil das Übersteigen (Spitze) sich „als Folge der Versenkung“ (Mitte) einstellt und aus ihr „reiner und geistiger hervorgeht“²³. Auch Teresa entscheidet sich für die Mitte, wenn sie von einem Nach-innen-gezogen-werden spricht, das sie bald dem lockenden Klang einer Hirtenflöte, bald einem lieblichen Duft vergleicht, „der die ganze Seele durchdringt, und meist hat auch der Körper daran teil“. Aber zugleich warnt sie vor Fehlvorstellungen: Man könne, schreibt sie, Gott im Innern nicht dadurch finden, daß man an ihn denkt und ihn sich vorstellt, wenn auch das eine gute Meditation sei, die auf einem wahren Fundament ruhe. Aber dieses unwiderstehliche Nach-innen-gezogen-werden können wir selbst nicht machen; Gott ist der Aktive. Der Duft kommt wie von Räu-

²⁰ Vgl. Endre von Ivánka, *Apex mentis*, in: Zeitschrift für katholische Theologie 72 (1950) 129–176, sowie F. König, *Religionswissenschaftliches Wörterbuch*, Freiburg 1956.

²¹ 6 *Moradas* 2,4 und 4,3.

²² 4 *Moradas* 3,2.

²³ Erika Lorenz, *Francisco de Osuna*, a.a.O. (Anm. 8), 91.

cherstäbchen, die man auf ein Kohlenbecken legt²⁴. Dieses Gleichnis zeigt die Nähe ihrer Flugsymbolik zum Feuer. Strebt doch auch die Flamme himmelwärts.

Das Symbol der Flamme und des Vogels Phönix

Ein Jahr vor der Niederschrift ihrer „Inneren Burg“, nämlich 1576 in Sevilla, wo Teresa bei ihrem Pater Gracián weilt, spricht sie vom Geistesflug als ein „ich weiß nicht, wie ich es nennen soll“. Aber sie versucht dann doch eine Erklärung: „Mir scheint, daß Seele und Geist eins sein müssen. So wie aus einem niederen Feuer plötzlich eine gewaltige Flamme hervorschießen kann, weil die Möglichkeit dazu da ist, auch wenn dabei das Feuer Feuer bleibt, so kann auch die Seele, die auf die Verbindung mit Gott angelegt ist, in großer Schnelligkeit etwas unsagbar Zartes hervorbringen, das in die höchste Spitze aufsteigt und vom Herrn dorthin gelenkt wird, wo Er es haben will. Anders kann man es nicht erklären, und es scheint sich um einen Flug zu handeln, ich finde dafür keinen anderen Vergleich.“²⁵ Neben dem Flug der „palomica“ benutzt Teresa jetzt das Symbol der Flamme, das Hauptsymbol ihres Ordenssohnes Johannes vom Kreuz. In seinem Werk ist die Flamme läuternd-schmerhaft zu Beginn, lieblich-sanft am Ende. Das Brennen wird zum Licht.

Auch bei Johannes brennt die Flamme einerseits im Innern der Seele. In einem Gedicht, das er seinem letzten Werk voranstellt, sagt er in den ersten Versen:

O Flamme lebendiger Liebe,
die zärtlich mir versehret
in tiefster Seele die geheime Mitte!

Es gehört aber auch zur Natur der Flamme, sich gen Himmel zu recken, als ein Aufflammen der Liebe, die vom Heiligen Geist bewirkt wird. Die Flamme lebendiger Liebe ist ja wie die Taube das Symbol des Heiligen Geistes. In der Stoa ist sie auch ein Symbol der Vereinigung. Ähnlich schreibt der heilige Johannes vom Kreuz: „Und das ist das Wirken des Heiligen Geistes in der zu Liebe gewandelten Seele, daß ihre inneren Akte ein Lodern sind, ein Aufflammen der Liebe, dem sich alles Wollen und Fühlen anschließt, so daß die Seele eins wird mit jener Flamme und aufs äußerste liebt.“²⁶

²⁴ 4 *Moradas* 2,5–6.

²⁵ *Cuentas de Conciencia* 54,9.

²⁶ *Llama de Amor viva* 1,3.

Deutlicher noch als in der Heiligen Schrift wird die symbolische Verbindung von Taube (Vogel) und Flamme in der Phönixsage. Die Ägypter dachten den Vogel als geflügelte Sonnenscheibe. Auch Herodot, Tacitus und Plinius erwähnen ihn. Mit ihm verband sich die Erneuerungsvorstellung aus der Asche; eine andere Überlieferung glich ihn dem Schmetterling an, da man meinte, auch der Phönix entstehe aus einer Art Wurm²⁷.

Etwa alle fünfhundert Jahre baut sich der Phönix ein Nest im Wipfel des höchsten Baumes. Es besteht ganz aus Dufthölzern und wird von der glühenden Sonne entzündet, wobei der Phönix durch Flügelschlagen den Brand zur lodernden Flamme entfacht. Aus dieser Asche entsteht der neue Phönix. – Das christliche Mittelalter verwendet eine mannigfaltige Symbolik des Vogels Phönix, die bald auf Christus, bald auf die Jungfrau Maria und bald auf die menschliche Seele im Fegefeuer bezogen ist.

Auch bei den Karmeliten Teresa und Johannes kommt der Phönix vor. So schreibt z. B. Teresa: „Wenn die ganze Seele verbrannt ist wie ein Vogel Phönix, wird sie gänzlich neu.“²⁸ Und im „Geistlichen Gesang“ des Johannes lesen wir: „Die Seele verbrennt im Feuer und in der Flamme der Liebe so, daß sie sich darin zu verzehren scheint. Die Liebe läßt sie aus sich heraustreten und sich gänzlich erneuern und in eine neue Seinsweise übergehen. Sie gleicht dem Vogel Phönix, der verbrennt und wiedergeboren wird.“²⁹

Verbrennen aus Liebe

Der verbrennende Phönix, aus dem eine geläuterte Seele hervorgeht, ist Teresas Schmetterling, der sterben muß, damit Christus in uns lebe. Teresas Allegorie ist komplexer, als es auf den ersten Blick scheinen mag. Das geflügelte, mehr dem Himmel als der Erde zugehörige Wesen ist ebenso Unsterblichkeitssymbol, wie es in der Flamme sterben muß. Sein Flattern ist dem Flackern des Feuers verwandt; dieser Schmetterling, der in der Flamme verbrennt, ist (wird) selber Feuer. (Ähnlich sieht schon Johannes in der Taube sowohl die menschliche Seele wie den Heiligen Geist und läßt im Feuersymbol beide sich vereinen.)

Der in der Flamme verbrennende Schmetterling erscheint als Vergänglichkeitssymbol schon in der Bhagavadgita³⁰. Die Azteken dagegen

²⁷ Dorothea Forstner, a. a. O. (Anm. 5), 233.

²⁸ 6 *Moradas* 4,3.

²⁹ *Cántico* 1,17.

³⁰ 11,29–34.

kennen die Unsterblichkeitsallegorie: Die Seelen gefallener Krieger werden als Schmetterlinge gedacht, wobei das geflügelte Wesen aber auch die Sonne bedeutet, was wieder der Feuersymbolik des periodisch sterbenden und auferstehenden Phönix entspricht. „Aurea Mariposa“ nennt ein aztekisches Gedicht den Schmetterling, goldener Schmetterling, und die Goldfarbe erinnert an Feuer und Sonnenaufgang³¹.

Aber auch Teresa bringt in ihrer Autobiographie das Bild des verbrennenden Schmetterlings: Sie spricht nicht nur von den ruhelosen und lästigen Nachtfaltern, sondern sie erläutert dieses Bild auch, indem sie von dem „lästigen kleinen Schmetterling Erinnerung“ schreibt, „der sich seine Flügel verbrennt“³². Sie meint damit vergangene Gebetsstufen, an die sich die Seele nicht mehr erinnern kann, wenn sie wirklich von Gott ergriffen ist. Sie denkt dabei an das Wort des heiligen Paulus, der in den dritten Himmel entrückt wurde und der im Galaterbrief schreibt, daß nicht mehr die Seele lebe, sondern Christus in ihr. Sie empfängt dieses Wort visionär als „innere Ansprache“, der Gott die Erklärung hinzufügt, die Seele müsse sich ganz auflösen, um in ihn eingehen zu können. Die Heilige erläutert: „Da sie nicht begreifen kann, was sie erfährt, ist es ein verstehendes Nichtverstehen.“³³ Johannes vom Kreuz schreibt im Anschluß an dieses Wort eines seiner schönsten Gedichte, dessen Refrain lautet:

Ich ging ein ins Unbekannte,
konnte das Bekannte missen
in dem wissenden Nichtwissen.³⁴

Johannes vom Kreuz bringt den Schmetterling nur im „Aufstieg zum Berge Karmel“ als Symbol des Verbrennens: „Wenig helfen dem kleinen Schmetterling seine Augen, da er vom Licht geblendet direkt ins Feuer fliegt.“³⁵

Bei Teresa gibt es noch eine weitere Bedeutung des Wortes „Schmetterling“; sie nennt so nämlich ihre „unbeschuhten“ Nonnen. Im Gegensatz dazu sind die „Beschuhten“ die Nachtvögel – so jedenfalls ein Deckname in ihren Briefen. Vielleicht will sie damit ausdrücken, daß sie zwar flugfähige Wesen sind, die jedoch im Dunkeln leben. „Dunkles Gelichter“, könnte man heute sagen. Während die Schmetterlinge, wie sie ihre Nonnen nennt, im Lichte schweben, dem Himmel schon nah, aber doch auch noch mit der Unruhe und irdischen Unerfülltheit ihres Schmetterlings-Flatterns behaftet.

³¹ Angel M. Garibay, *La literatura de los Aztecas*, México 1964, 59.

³² *Vida* 18, 14.

³³ Ebd.: „es no entender entendiendo.“

³⁴ Gedicht „Entréme donde no supe“. ³⁵ *Subida del Monte Carmelo* 8,3.

Wo und wie auch immer Teresa das Schmetterlingssymbol verwendet, gemeinsam ist allen Bildern das In-Liebe-Vergehen, das heißt das ständige Wachsen der Liebe, das die falschen Verhaftungen und Egoismen austreibt. Der Tod des kleinen Schmetterlings wird nicht von Trauer begleitet, sondern von „innigster Freude“.

Der „Samen“ des Schmetterlings

Aber diese Liebe hat verschiedene Aspekte oder Möglichkeiten. In der „fünften Wohnung“ verwendet Teresa das Schmetterlingsbild in einer das bisher Dargelegte überschreitenden Weise: „Ich möchte wieder zum Schmetterling zurückkehren. Er hinterläßt wieder Samen für andere Seidenraupen, dann stirbt er für immer. Ich spreche von Samen, weil ich meine, daß Gott keine Gnade vergeblich gibt, so daß, was schon uns selbst nicht helfen kann, doch anderen hilft. Denn solange die Seele im Guten verbleibt, wird sie anderen Seelen nützen und ihnen von ihrer Wärme abgeben. Und auch wenn ihr das Leben schon entweicht, möchte sie doch, daß andere durch sie die Gnade Gottes erkennen und Ihm darum in Liebe dienen.“ Hier kommt das zum Tragen, was man in der Tradition „Stellvertretung“ oder, moderner, „Solidarität“ genannt hat. Teresas Gottesliebe entwickelt sich zur immer vordringlicher werdenden Nächstenliebe, wie Pater Sudbrack in seinem Buch „Erfahrung einer Liebe“ dargestellt hat.

Ein Jahr vor ihrem Tode schreibt Teresa in einem Bericht über ihre innere Erfahrung (und dieser Text ist wenig bekannt): „O könnte ich doch die innere Stille und Ruhe meiner Seele erklären! Sie ist ihrer Seligkeit in Gott so sicher, daß es scheint, als besäße sie sie bereits, auch wenn sie sie noch nicht spürt. Die Seele hat verstanden, daß seine Majestät am besten weiß, was sie benötigt, und ist dem Interesse an sich selbst so fern, daß alle Wünsche und Bußakte nur noch flüchtig und kraftlos sind. Die bildhaften Visionen haben ganz aufgehört. Aber die bildlose, unmittelbare Erkenntnisvision der Heiligen Dreifaltigkeit mit der Menschheit Christi ist zum Dauerzustand geworden. So ist es fast immer, außer in den Zeiten, in denen die schwere Krankheit mir sehr zusetzt.“ (Teresa starb an einem Krebsleiden.) „Denn manchmal will Gott, daß ich ganz ohne inneren Trost leide. Aber nie, auch nicht in einer ersten Regung, möchte mein Wille etwas anderes, als daß Gottes Wille geschehe. Diese Hingabe in mir ist so stark, daß Tod und Leben bedeutungslos werden, ausgenommen die kurzen Augenblicke, in denen ich Gott schauen möchte. Aber dann wird das Bewußtsein der Gegenwart der drei göttlichen Personen so stark, daß alles Leiden der relativen Gottesferne zu-

rücktritt und nur noch der Wunsch bleibt, nach Seinem Willen zu leben, Ihm immer besser zu dienen und Ihm, wenn möglich, eine weitere Seele zu gewinnen, die Ihn durch meine Vermittlung liebt und preist. Dieses, auch wenn mir dafür nur wenig Zeit gegeben ist, bedeutet mir mehr als alle Herrlichkeit des ewigen Lebens.“³⁶

Teresas Freund und Beichtvater, Pater Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, stellt in seiner Erläuterung des Schmetterlingsgleichnisses gerade die Nachkommenschaft in den Mittelpunkt, für die der Falter sein Leben läßt. Es sind die Mitmenschen, die für Gott zu gewinnen er als seine Lebensaufgabe ansieht. Für ihn ist der weiße Schmetterling „ein trauriger kleiner Falter, der flattert und kreist, weil er weder weiß, wo er ausruhen könnte, noch was er tun soll, denn nichts befriedigt ihn“. Dieses scheint eine Paraphrase der teresianischen Texte zu sein, aber Pater Gracián gibt der Unruhe eine spezifische Deutung: Sein Schmetterling ist traurig über „die zahllosen Seelen, die verlorengehen“, wobei er sowohl an die Indios in Amerika denkt wie an das blühende Sektenwesen seiner Zeit, das er als Seelsorger vor allem in, wie er schreibt, „Frömmigkeitsübungen von falschem Geiste geleiteten Frauen“ kennengelernt hat. Seine Ausführungen über den Schmetterling sind noch realistischer als die Teresas. Er sagt, daß der Schmetterling in Christus sterbe, „wenn er aus seinem Innern zahllose Eierchen hervorgehen ließ, Samen späterer Raupen“³⁷. Für Pater Gracián löst sich der Schmetterling gewissermaßen in seine Eier auf, geht in sie über. Die mystische Einheit der Kirche in Jesus Christus wird angedeutet.

Graciáns Apostolat hat ihm viel Feindschaft im Orden eingebracht. Nach dem Tode Teresas wurde auch bei den Männern (durch Nicolás Doria) eine Richtung stark, die isoliert der Kontemplation leben wollte. Gracián dagegen entsandte noch zu Lebzeiten Teresas, nämlich 1582, die ersten Missionare des unbeschuhten Ordens in den Kongo, nach Angola, Guinea und bald auch nach Amerika. Er sah es als seine Verantwortung an, „Milliarden von Seelen zu retten“, wie er in erdumspannender Liebe sagte. Ihm ist das Sterben des Schmetterlings, dieses völlige Aufgehen für den Nächsten zugleich auch „restlose Einung und Ruhe im geliebten Christus“. Direkter noch als Teresa verbindet Gracián die Faltersymbolik mit dem ekstatischen Entrückungserlebnis des Paulus, das von Teresa im Geistesflug angesprochen wurde. Auch für Paulus sind Christusmystik und Apostolat letztlich dasselbe. Teresa trennt stärker; der Geistesflug meint die direkte mystische Erfahrung; die Meta-

³⁶ *Cuentas de Conciencia* 66, Mai 1581.

³⁷ Jerónimo Gracián, *Dilucidario*, a.a.O. (Anm. 7), 91.

morphose des Schmetterlings bildet dagegen eher die psychische Reaktion auf solche Erfahrungen.

Gott läßt wachsen

In ihrem fein ausgeführten Bilde ist noch ein weiteres Symbol verborgen: das der Pflanze. Es scheint mir weder Unkenntnis noch Prüderie ihrer Zeit zu sein, wenn Teresa nicht von den „Eiern“, sondern von den Samen des Schmetterlings schreibt und sie mit einem Pfefferkorn vergleicht. Wer denkt dabei nicht an das biblische Bild vom Senfkorn, aus dem das Himmelreich erwächst? Oder an Jesu Gleichnis vom Getreidekorn, das sterben muß, damit aus ihm neue Frucht erwachse. Schon in den Upanishaden heißt es vom Selbst: „Kleiner als das Reiskorn ist das Selbst, kleiner als ein Gerstenkorn, kleiner als ein Senfsamen, kleiner als ein Hirsесамен, ja kleiner als der Kern des Hirsесамен. Und doch auch wieder ist dies Selbst, im Innersten meines Herzens wohnend, größer als die Erde, größer als der Himmel, ja größer als alle Welten.“³⁸

Die Religionswissenschaft zeigt, daß die Symbolik der hochwachsenden Pflanze, etwa des Baumes, keine andere ist als die des magischen Fluges. Auch der Baum wächst empor und reicht in jene als transzendent empfundenen Regionen des Himmels, zu denen Schmetterling, Vogel und Flamme emporstreben. Mircea Eliade berichtet in einem Kapitel über den magischen Flug auch von einem bekannten Wunder des Buddha, das dieser im Garten des Königs Pasenadi vollbrachte: er läßt einen Mangokern eingraben, wäscht sich die Hände über der Stelle, und in wenigen Augenblicken wächst ein Mangobaum von fünfzig Ellen empor, der mit Blüten und Früchten bedeckt ist³⁹. Dennoch, gerade im Blick auf religionswissenschaftliche Parallelen, wird das Besondere des teresianischen Schmetterlingssymbols deutlich. Kein natürlich angelegtes Selbst, keine Technik, keine Begabung führt den Menschen ins Heil. Auch der mit Flügeln begnadete, im Lichte schwebende Schmetterling vermag es nicht zu erreichen. Die Heilmöglichkeit des Menschen liegt nicht einfach in seiner Natur, sondern in der Nachfolge Christi, in jenem Heranwachsen des inneren Christus zur Reife, die das Sterben des „alten Adam“ zur Voraussetzung hat. Ein gewiß schwerer und harter Weg. Aber auch ein Weg, auf dem der Seele Flügel wachsen.

Teresa meint mit ihrem Schmetterling, diesem Bild des „Stirb und Werde“, jene alles übersteigende christliche Normalität, die Karl Rahner so ausgedrückt hat:

³⁸ Ebd., 98.

³⁹ *Yoga (Magischer Flug)*, Frankfurt 1977, 338.

„Es ist dem Christen verboten (einziges Verbot, das ganz ernst genommen werden muß), sich mit weniger als der unendlichen Fülle Gottes zu begnügen, sich im Endlichen endgültig glücklich anzusiedeln oder in seiner Enge zu ersticken, frevelhaft bescheiden zu meinen, Gott könne im Ernst diese tausend Bedingtheiten endlicher Kreatur nicht ernst nehmen. Die Welt hat nicht nur im Menschen begonnen, zu sich selber zu kommen (meinetwegen auch anderswo), sondern Gott hat schon begonnen, zum Menschen zu kommen und der Mensch zu Gott.“⁴⁰

⁴⁰ Karl Rahner, *Warum bin ich ein Christ?*, in: Didaskalia (Deutsch/Portugiesisch), Vol. XI (1981) 243.

Die Süße Gottes

Zur Sprache der religiösen Erfahrung

Gabriele Schuth, Haltern

Bisweilen werden Menschen getroffen von der Attraktivität Gottes, erleben den Vorgeschmack vollkommener Erfüllung.

Vieles verändert sich dann: Sie werden von Aufbruchssehnsucht umgetrieben und finden sich sogleich in einem Dilemma. Eindrücke von Lebens- und Gotteserfahrung brauchen, um fruchtbar zu werden, lebendige Sprache. Zwischen der wachsenden Sensibilität für die Bereiche des Seelisch-Leiblichen und den Möglichkeiten, sie in angemessene Worte zu fassen, klafft heute ein tiefer Graben. Akademische ‚Wissenschaft von Gott‘, ihre vornehmlich auf den Verstand zielende Sprache wird instinkтив gemieden. Diese Art, über Gott, Glück und Heil zu reden, wird als zersetzend empfunden, manch einem verdunkelt sich dabei das Licht, das er so klar zu sehen glaubte. Von Kindheit an werden religiöse Phantasie und Wahrnehmungsfähigkeit geprägt von einer Sprache voller lebensferner Klischees – Gitter, die später kaum mehr zu durchbrechen sind.

Rufe nach einer ‚Theologie der Zärtlichkeit‘ signalisieren den Mangel: Gott leibhaft und ganz und gar finden, im sinnlichen Begegnen einen Raum stärkender Intimität entstehen lassen. – Doch wie geschieht das? – Vor allem: Welche Sprache hilft dazu?