

Anette Roppert-Leimeister

Kontemplation – ein Resonanzgeschehen?

Untersuchung Teresa von Avilas Werk
„Wohnungen der inneren Burg“
nach der Resonanztheorie Hartmut Rosas
zur möglichen Bedeutung für die Weltbeziehung
des spätmodernen Menschen

Masterarbeit

Vertiefungsmodul

TM 301

Evangelische Hochschule TABOR, Marburg

M.A. Religion und Psychotherapie

Prof. Dr. Thorsten Dietz

Sommersemester 2019

Abgabefrist: Wintersemester 2019, 12.02.2020

Abstract

Die Masterarbeit „Kontemplation – ein Resonanzgeschehen?“ von Anette Roppert-Leimeister befasst sich mit der Relevanz von Religion und Spiritualität für Menschen in spätmodernen Gesellschaften, insbesondere mit der Relevanz der christlich-spirituellen Praxis der Kontemplation. Diese beschreibt Saskia Wendel erkenntnisphilosophisch als intuitive, präreflexive Erkenntnisform, bei der Selbsterkenntnis und Erkenntnis des Anderen seiner selbst im Zentrum stehen. Das Werk der spanischen Mystikerin Teresa von Avila „Wohnungen der inneren Burg“ wurde hinsichtlich Hartmut Rosas vier Resonanzmomenten textimmanent-hermeneutisch untersucht, um herauszufinden, ob man von Kontemplation als ein Resonanzgeschehen sprechen kann und ob sie somit nach Rosa Bedeutung für die Ausbildung resonanter Weltbeziehungen spätmoderner Menschen aufweist. Die Ergebnisse lassen erkennen, dass Kontemplation als ein resonanzbasierter Transformationsprozess angesehen werden kann, der sich als innerer Dialog im Menschen vollzieht und sich vielfältig auf den Weltbezug auswirkt. Als Resonanzprozess der vertikalen Resonanzachse (Beziehung zu höherer Kraft und konstitutiv Anderem) hat Kontemplation Einfluss auf die Ausbildung horizontaler (Beziehung zu Menschen) und diagonaler Resonanzachsen (Beziehung zur Dingwelt) und trägt somit nach Rosa zu einem gelingenden Leben bei. Daher überwindet Kontemplation eine Dichotomie von Religion und Welt. Die Masterarbeit ist für Studierende und Lehrende der Disziplinen Theologie, Philosophie und Soziologie interessant, sowie für Anleitende und Teilnehmende von Kontemplationsangeboten christlich-spiritueller Zentren oder der Gemeindepastoral.

Keywords: Mystik, Meditation, Kontemplation, Spiritualität, Teresa von Avila, Wohnungen der inneren Burg, Resonanz, Resonanzachsen, Hartmut Rosa, Spätmoderne, Weltbeziehung, Entfremdung, Theologie, Philosophie, Soziologie

Inhaltsverzeichnis

1 Einleitung	5
1.1 Relevanz	5
1.2 Forschungsfrage	6
1.3 Aufbau und Forschungsmethode	8
2 Die Resonanztheorie von Hartmut Rosa	10
2.1 Hartmut Rosa – zur Person	11
2.1.1 Biographie	11
2.1.2 Werke	11
2.1.3 Lehre	12
2.2 (Spät-) Moderne und soziale Beschleunigung	14
2.2.1 Subjekt und Welt	14
2.2.2 Dynamische Stabilisierung und soziale Beschleunigung	15
2.2.3 Wettbewerbslogik und Verheißung der Ewigkeit als Motoren der sozialen Beschleunigung	17
2.2.3.1 Die Wettbewerbslogik als sozialer Motor	17
2.2.3.2 Verheißung der Ewigkeit als kultureller Motor	17
2.2.4 Autonomie und Weltreichweitenvergrößerung	18
2.3 Entfremdung	20
2.3.1 Entfremdung vom Raum	21
2.3.2 Entfremdung von den Dingen	21
2.3.3 Entfremdung gegenüber den eigenen Handlungen	22
2.3.4 Entfremdung von der Zeit	22
2.3.5 Selbstentfremdung und soziale Entfremdung	23
2.4 Resonanz	23
2.4.1 Begriffsklärung	23

2.4.2 Kritik der Resonanzverhältnisse.....	24
2.4.3 Resonanzsphären und Resonanzachsen	25
2.4.3.1 Horizontale Resonanzachsen	25
2.4.3.2 Diagonale Resonanzachsen	26
2.4.3.3 Vertikale Resonanzachsen	27
2.5 Resonanz – ein Dialog und dessen vier Momente	27
2.5.1 Resonanz – ein Dialog zwischen eigenständigen Entitäten	27
2.5.2 Das Moment der Berührung (Affizierung).....	28
2.5.3 Das Moment der Selbstwirksamkeit (Antwort).....	28
2.5.4 Das Moment der Anverwandlung (Transformation).....	29
2.5.5 Das Moment der Unverfügbarkeit	30
3 Kontemplation als christlich-spiritueller Praxisweg am Beispiel der	
„Inneren Burg“ von Teresa von Avila	32
3.1 Religion und Spiritualität(en) in (spät-) modernen Gesellschaften.....	32
3.2 Mystik – Meditation – Kontemplation: Was ist was?	34
3.2.1 Mystik.....	35
3.2.2 Meditation	37
3.2.3 Kontemplation	39
3.2.4 Kontemplation – Warum ich diesen Begriff gebrauche	40
3.3 Teresa von Avila – zur Person	41
3.3.1 Biographie.....	41
3.3.2 Werke.....	43
3.3.3 Lehre.....	45
3.4 Wohnungen der inneren Burg	46
3.4.1 Entstehung.....	46
3.4.2 Die Allegorie der Burg	46
3.4.3 Die Allegorie der Wohnungen	47

3.4.4 Die sieben Wohnungen der inneren Burg	48
4 Kontemplation – ein Resonanzgeschehen?	49
4.1 Methodik der Untersuchung	49
4.2 Untersuchung Teresa von Avilas „Wohnungen der inneren Burg“	50
4.2.1 Resonanz – ein Dialog zwischen eigenständigen Entitäten	50
4.2.2 Das Moment der Berührung (Affizierung).....	52
4.2.3 Das Moment der Selbstwirksamkeit (Antwort).....	56
4.2.4 Das Moment der Anverwandlung (Transformation).....	58
4.2.5 Das Moment der Unverfügbarkeit	63
4.3 Ergebnisse der Untersuchung.....	66
4.3.1 Resonanz – ein Dialog zwischen Entitäten	66
4.3.2 Das Moment der Berührung (Affizierung).....	68
4.3.3 Das Moment der Selbstwirksamkeit (Antwort).....	69
4.3.4 Das Moment der Anverwandlung (Transformation).....	70
4.3.5 Das Moment der Unverfügbarkeit	71
4.4 Fazit	72
5 Bedeutung der Kontemplation als Resonanzgeschehen für die Weltbeziehung des spätmodernen Menschen	73
5.1 (Selbst-) Entfremdung	74
5.2 Wettbewerbslogik	75
5.3 Weltreichweitenvergrößerung.....	76
5.4 Unverfügbarkeit	78
5.5 Fazit	79
6 Schluss.....	81
6.1 Ergebnissicherung.....	81
6.2 Offene Fragen	84
6.2.1 Der Mensch als Subjekt und Person	85

6.2.2 Die intuitive Erkenntnisform im Gesamt der menschlichen Erkenntnis	86
6.3 Kritische Würdigung	87
6.4 Ausblick	89
Literaturverzeichnis	90
Einwilligungserklärung	93

1 Einleitung

1.1 Relevanz

Die Fragestellung dieser Forschungsarbeit „Kontemplation – ein Resonanzgeschehen?“ verweist unmittelbar auf den Untersuchungsgegenstand, nämlich das christlich-spirituelle Konzept der Kontemplation, welches im Verlauf noch genauer definiert werden wird. Damit gerät zunächst ein sehr spezielles Feld der christlichen Spiritualität in den Fokus, das zwar einerseits im Rahmen von Meditation und Achtsamkeit gegenwärtig einen Aufschwung erlebt, andererseits aber auch ein Schattendasein im Gesamt der christlich-spirituellen Praxis führt und somit nur geringe Forschungsrelevanz aufweist. Bringt man nun aber Kontemplation mit der Frage nach Resonanz in Verbindung, erweitert sich das Feld der Untersuchung schlagartig um die Frage nach der möglichen Relevanz von Religion und Spiritualität in modernen Gesellschaften, hier speziell der Relevanz von Kontemplation. Denn seit der Veröffentlichung der Resonanztheorie des Sozialphilosophen Hartmut Rosa 2016 und seiner damit verbundenen Gesellschaftskritik der Moderne, hat der Begriff Resonanz nicht nur in der aktuellen soziologischen Forschung an Bedeutung gewonnen, sondern hat darüber hinaus in andere wissenschaftliche Forschungsfelder Eingang gefunden, nicht zuletzt auch in die Theologie. Hier wird seine Theorie durchaus kontrovers diskutiert (siehe Kläden/Schüßler 2017), worauf ich aber im Rahmen dieser Arbeit nicht eingehen, sondern lediglich sein Resonanzverständnis zur Kontemplation in Beziehung setzen möchte. Damit bekommt die von mir gestellte Forschungsfrage, ob Kontemplation ein Resonanzgeschehen darstellt, eine interdisziplinäre Bedeutung mit fächerübergreifendem Dialog, was im Rahmen des „M.A. Religion und Psychotherapie“ durchaus angestrebt ist. Wenn nun Hartmut Rosa mit seiner „Problemdiagnose“ (Rosa 2018b, S. 13) moderner Gesellschaften zur Kernthese kommt, dass „Resonanz vielleicht die Lösung ist“ (ebd.), wenn „Beschleunigung das Problem“ (ebd.) moderner Gesellschaften darstellt, dann ist es folgerichtig gerade auch die christlich spirituelle Praxis auf Resonanz hin zu untersuchen. Besonders wenn nach Rosa diesem Begriff eine so große Bedeutung für die Lösung der Probleme moderner Gesellschaften zukommt,

lässt sich sehr wohl fragen, ob auch Religion zu dieser Lösung etwas beitragen kann? Die christlich-spirituelle Praxis der Kontemplation wird auf diese Weise aus sozialanthropologischer Perspektive beleuchtet und gewinnt eine sozialgeschichtliche Dimension (vgl. Sölle 1997, S. 17). So stellt 1997 die evangelische Theologin Dorothee Sölle fest, dass bisher die „Beziehung von mystischer Erfahrung auf soziales und politisches Verhalten hin [...] wenig untersucht worden [ist]“ (ebd.). Da mir eine Klärung dieser Beziehung heute wichtiger denn je erscheint, möchte meine Forschungsarbeit Ansätze zu einer Schließung dieser Lücke aufzeigen. Denn gerade als Anbieterin von kontemplativen Angeboten im Rahmen der katholischen Gemeindepastoral ist es für mich persönlich auch von großem Interesse, Stärken und Schwächen des spirituellen Konzepts der Kontemplation zu untersuchen und seine Relevanz für Menschen der spätmodernen, westlichen Gesellschaft zu erforschen, zu vertreten und darzustellen.

1.2 Forschungsfrage

Die Forschungsfrage „Kontemplation – ein Resonanzgeschehen?“ bringt also zwei Forschungsdisziplinen miteinander in Dialog: Soziologie und Religion/Spiritualität. So gilt es in dieser Arbeit als erstes, Rosas soziologische Gesellschaftsanalyse und -kritik, seine daraus resultierende, umfangreiche Resonanztheorie und insbesondere die Definition von Resonanz zusammenfassend darzustellen, um ein möglichst umfassendes Bild der spätmodernen Gesellschaft zu gewinnen. Dazu habe ich mich hauptsächlich auf seine Werke „Beschleunigung und Entfremdung“ (2013), „Resonanz – Eine Soziologie der Weltbeziehung“ (2016) und „Unverfügbarkeit“ (2018) gestützt. Dass ich gerade Hartmut Rosas Resonanztheorie zu dieser Untersuchung heranziehe, liegt einerseits an ihrer aktuellen gesellschaftskritischen Bedeutung, insofern er mit dem Wort „Resonanz“ der „Kritischen Theorie [ergänzend] einen *positiven* Begriff zur Verfügung“ (Rosa 2018b, S. 740) stellt, andererseits aber auch daran, dass es mich im Rahmen meiner eigenen kontemplativen Praxis persönlich anspricht. Rosa selbst setzt es in Beziehung zu Religion und widmet diesem Thema in seinem Resonanzwerk das Unterkapitel „Die Verheißung der Religion“. Hier wird diese als großes „Resonanzversprechen“ (ebd., S. 451) beschrieben, das auf ein „existentielles Resonanzverlangen“ (ebd., S. 452) eingeht und das Gott als die

„Vorstellung einer *antwortenden* Welt“ (ebd., S. 435) auffasst. Allerdings kritisiert er u.a. die Etablierung religiöser Oasen als Orte „reiner, ungestörter Resonanz“ (ebd., S. 704), die zur Dichotomie zwischen Religion mit der Erfahrung der Resonanz auf der einen Seite und Welt mit der Erfahrung von Entfremdung auf der anderen Seite beitragen. Wenn ich nun im Laufe meiner Arbeit die christlich-spirituelle Praxis der Kontemplation hinsichtlich Rosas Kriterien von Resonanz untersuche, möchte ich gerade damit herausfinden, ob Kontemplation lediglich ein Versprechen von bzw. eine Oase der Resonanz darstellt oder im Gegenteil doch dazu beiträgt, diese Dichotomie zu überwinden und die spätmodernen Menschen darin zu unterstützen, eine resonante Weltbeziehung entwickeln zu können. Daher ergänzt sich meine Forschungsfrage „Kontemplation – ein Resonanzgeschehen?“ um die Frage nach der möglichen Bedeutung für die Weltbeziehung des spätmodernen Menschen, wobei ich v.a. auf die von Rosa beschriebenen, in modernen Gesellschaften vorherrschenden Weltbeziehungen eingehe, wie z.B. die Wettbewerbslogik oder die Weltreichweitenvergrößerung.

Die zweite Forschungsdisziplin betrifft Religion und Spiritualität, bei der ich mich in dieser Untersuchung auf die christlich-spirituelle Praxis der Kontemplation beschränke, die gegenwärtig in unterschiedlicher Ausprägung in christlichen Meditationszentren und in der Gemeindepastoral angeboten wird. Was unter Kontemplation in Abgrenzung zu den geläufigeren Begriffen Meditation und Mystik zu verstehen ist und warum ich diesen Begriff verwende, wird im weiteren Verlauf der Arbeit dargestellt. Diese Praxis blickt auf eine lange Tradition zurück, die – berücksichtigt man ihre Anfänge – zwei Jahrtausende umfasst. Hiervon zeugen zahlreiche schriftliche Dokumente, die in den verschiedensten Epochen mit unterschiedlichen Intentionen verfasst wurden. Zum einen sind diese in Form von Praxisanleitungen mit methodischen Hinweisen geschrieben, wie z.B. die „Wolke des Nichtwissens“ eines anonymen englischen Schreibers aus dem 14. Jahrhundert oder die „Geistlichen Übungen“ des Spaniers Ignatius von Loyola aus dem 16. Jahrhundert, zum anderen sind sie Ausdruck eines persönlich erfahrenen Kontemplationsweges oder beides zusammen. Erst Mystiker*innen der jüngeren Geschichte beginnen mit ihren Veröffentlichungen den Kontemplationsweg auf moderne Art und Weise zu reflektieren, wie z.B. im 20.

Jahrhundert der Amerikaner Thomas Merton mit seinem Werk „Christliche Kontemplation – ein radikaler Weg der Gottessuche“. Zu ziemlich allen Mystikern und ihren Schriften kann man aktuelle Forschungsarbeiten finden. Für meine Untersuchung wähle ich als Referenzquelle die „Wohnungen der inneren Burg“ der Spanierin Teresa von Avila aus dem 16. Jahrhundert. Wie ich in meiner Arbeit noch aufzeigen werde, gelang ihr als Ordensfrau der frühen Moderne mit ihrem Werk eine einzigartig geschlossene Darstellung des gesamten Kontemplationsprozesses, weshalb es sich für meine Untersuchung sehr gut eignet. Für die Darstellung ihrer Person und ihres Werkes beziehe ich mich auf aktuelle Biographien und Forschungen, v.a. auf die Arbeiten von Linda Maria Koldau und Ulrich Dobhan. Bemängelt werden kann allerdings der historische Abstand zur Gegenwartsgesellschaft und der auf sie abzielenden Resonanztheorie Rosas. Teresa von Avila lebte zwar in einer erst langsam zur Moderne übergehenden Gesellschaftsform, deutet aber in ihrem Werk modernitätsspezifische positivistische und individualistische Tendenzen an. Zusätzlich kann aber - gestützt auf die Ausführungen der katholischen Theologin Saskia Wendel - im Verlauf meiner Arbeit gezeigt werden, dass Schriften zur Kontemplation zwar vom Deutungshintergrund und der Sprache her epochen- und kulturabhängig, aber im Erleben des Prozesses als vorreflexiv und damit als universal zu begreifen sind. So gesehen erscheint mir Teresas Werk für meine Untersuchung referenztauglich. Gerade Wendels philosophische Sichtweise auf die Kontemplation, die diese erkenntnistheoretisch deutet und beschreibt, schafft eine gute wissenschaftliche Grundlage für den fächerübergreifenden Dialog zwischen Rosas Sozialphilosophie und Teresas spirituellem Werk.

1.3 Aufbau und Forschungsmethode

Aus den bisherigen Ausführungen ergibt sich für diese Forschungsarbeit folgender Aufbau:

In Kapitel 2 wird zunächst Hartmut Rosa vorgestellt, seine Gesellschaftsanalyse und –kritik komprimiert resümiert und abschließend die umfangreiche Resonanztheorie erläutert. Damit werden folgende Fragen beantwortet:

Zu welcher Gesellschaftskritik gelangt Rosa mithilfe seiner Problemdiagnose moderner Gesellschaften? Welche Problemfelder bzw. Weltbeziehungen

werden dabei aufgezeigt? Welchen Lösungsansatz beschreibt Rosa? Wie definiert er Resonanz?

Im folgenden Kapitel 3 werden zunächst Religion und Spiritualität in modernen Gesellschaften kurz beleuchtet, um die Bedeutung von Kontemplation besser einordnen zu können. Danach findet eine Begriffsabgrenzung zwischen Mystik, Meditation und Kontemplation statt, bei der ich mich hauptsächlich auf Saskia Wendel stütze, die Mystik und Kontemplation erkenntnistheoretisch deutet, was mir für diese Arbeit besonders ergiebig erscheint, gerade hinsichtlich der Frage nach der Bedeutung eines möglichen resonanzbasierten Kontemplationsgeschehens auf spätmoderne Menschen. Anschließend begründe ich meinen Gebrauch des Begriffes Kontemplation. Im Anschluss wird die Person Teresa von Avila und ihr Werk „Wohnungen der inneren Burg“ vorgestellt. Folgende Fragestellungen erfahren dadurch eine Antwort:

Was bedeutet Religion und Spiritualität und welchen Stellenwert haben sie in modernen Gesellschaften? Wie lassen sich Mystik, Meditation und Kontemplation beschreiben und unterscheiden? Warum verwende ich den Begriff Kontemplation? Wer ist Teresa von Avila? Wie ist das Werk „Die Wohnungen der inneren Burg“ aufgebaut und einzuordnen?

Im Kapitel 4 wird dann die Untersuchung dargestellt. Zur Untersuchung selbst wird eine textimmanent-hermeneutische Forschungsmethode angewendet, da mystische Texte als philosophische Texte zu betrachten sind und dieses Verfahren hinsichtlich philosophischer Texte durchaus üblich ist (vgl. Wendel 2002, S. 91). Zunächst werden Rosas Verständnis von Resonanz und auch ihre vier Momente jeweils stichpunktartig vorangestellt. Daraufhin soll die Tauglichkeit von Rosas Kernbegriffen für die Erschließung von Teresas Werk „Die Wohnungen der inneren Burg“ nicht nur auf deren Wortlaute hin erprobt werden, sondern auch hinsichtlich ihrer Bedeutungsinhalte im Gesamt des Werkes. Die Ergebnisse habe ich jeweils überblickartig in Form eines zusammenhängenden Textes aus Zitaten und Paraphrasen zusammengestellt. Die einzelnen Wohnungen werden dabei nicht extra erwähnt, da sich die jeweiligen Resonanzmomente über das gesamte Werk hinweg erstrecken. So kommt Teresas Werk zu allen Resonanzmomenten selbst zur Sprache, ganz im Sinne Hartmut Rosas. Die Schwäche dieser Methode liegt sicher in der unterschiedlichen Interpretationsmöglichkeit und

Auswahl der Begriffe. Dennoch glaube ich, dass es die angeführten Zitate erlauben, eine gute textbasierte Antwort auf die Forschungsfrage zu geben. Die durch die Untersuchung ermöglichten Forschungsergebnisse werden dann jeweils in einem gesonderten Abschnitt zusammengetragen. So kann damit auf folgende Fragen eine Antwort gegeben werden:

Finden sich in Teresa von Avilas Werk „Wohnungen der inneren Burg“ Belege für Rosas Verständnis von Resonanz und ihrer vier Momente? Wie stellen sich die Ergebnisse jeweils dar? Welche Antwort kann hieraus auf die Forschungsfrage „Kontemplation – ein Resonanzgeschehen?“ gegeben werden?

Kapitel 5 wendet sich nun der Bedeutung des möglichen kontemplativen Resonanzgeschehens für die Weltbeziehung zu. Hier wird dieses Resonanzgeschehen in Bezug zu den von Rosa aufgeführten Weltbeziehungen in spätmodernen Gesellschaften gesetzt, wie z.B. zur Wettbewerbslogik oder zur Weltreichweitenvergrößerung. Es zeigt sich nun, ob Kontemplation als christlich-spirituelle Praxis lediglich eine religiöse Entschleunigungs- oder Resonanzoase darstellt oder ob sie die Entstehung resonanter Weltbeziehungen befördert und damit die Dichotomie zwischen Religion und Welt überwinden hilft. Folgende Fragen wären dabei zu beantworten:

Kann also die in der Kontemplation möglicherweise gemachte Resonanzerfahrung Bedeutung für die Weltbeziehung spätmoderner Menschen haben? Und wie stellt sich dies in Bezug auf die von Rosas genannten Weltbeziehungen dar? Was kann daraus geschlossen werden?

Im abschließenden Kapitel 6 werden die Ergebnisse der Forschungsarbeit zusammengefasst, offene Fragen besprochen, aber die Arbeit auch kritisch gewürdigt. Ein Ausblick entwirft mögliche aus dieser Arbeit folgende praktische Konsequenzen.

2 Die Resonanztheorie von Hartmut Rosa

Um die Bedeutung der Resonanztheorie Hartmut Rosas für meine Untersuchung eines Kontemplationsprozesses darstellen zu können, möchte ich zunächst Hartmut Rosa vorstellen (2.1) und dann Rosas Analyse der

modernen Gegenwartsgesellschaft in komprimierten Zügen in den Blick nehmen (2.2 Soziale Beschleunigung). Danach führe ich Rosas ersten zentralen Begriff der Weltbeziehung des modernen Menschen ein (2.3 Entfremdung) und in Folge den zentralen Begriff seiner Lösung (2.4 Resonanz). Die für meine Untersuchung eines Kontemplationsprozesses wichtigen „vier Momente der Resonanz“ beschreibe ich abschließend in einem gesonderten Abschnitt (2.5). Dabei beziehe ich mich im Kern auf die aufeinander aufbauenden Werke „Beschleunigung und Entfremdung“, „Resonanz – Eine Soziologie der Weltbeziehung“ und „Unverfügbarkeit“.

2.1 Hartmut Rosa – zur Person

2.1.1 Biographie

Der deutsche „Soziologe und Sozialphilosoph“ (Kläden/Schüßler 2017, S. 97) Hartmut Rosa, am 15.08.1965 in Lörrach geboren, wuchs im Schwarzwald auf, wo er 1985 in Waldshut das Abitur ablegte. 1986 begann er nach dem Zivildienst das Studium an der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg/Breisgau in den Fächern Politikwissenschaft, Philosophie und Germanistik (vgl. munzinger.de 2019, o.S.). 1992 erwarb er den M.A. in Politikwissenschaft, um fünf Jahre später im selben Fach an der Berliner Humboldt-Universität zu promovieren (vgl. soziologie.uni-jena.de 2019, o.S.). Seit 1988 war er „mehrmals zu Studienzwecken in den USA“ (Behnke 2019, o.S.) und als wissenschaftlicher Mitarbeiter an den Universitäten Mannheim und Jena tätig. Dort habilitierte er sich 2004 in Soziologie und Politikwissenschaft „mit der Studie Soziale Beschleunigung“ (ebd.) und vertrat Lehrstühle für Politikwissenschaft an den Universitäten Duisburg-Essen und Augsburg (vgl. ebd.). Seit 2005 ist er „Professor für Allgemeine und Theoretische Soziologie an der Friedrich-Schiller-Universität Jena“ (ebd.) und seit 2013 „Direktor des Max-Weber-Kollegs für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien der Universität Erfurt“ (ebd.).

2.1.2 Werke

„Zeitsoziologie ist für Rosa die primäre Arena einer sozialphilosophischen Fundamentalkritik post- und spätmoderner Gesellschaften“ (Kläden/Schüßler 2017, S. 154). Damit umreist Michael Schüßler in „Theologische Kontroversen zu Beschleunigung und Resonanz“ die Themenfelder der Veröffentlichungen

Hartmut Rosas. So erscheint nach seiner Dissertation „Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor“ (1998) bereits 2005 seine Habilitationsschrift „Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne“. Doch Schüßler meint, dass „Rosa als reiner Zeit- und Beschleunigungsforscher [...] gründlich missverstanden [wäre]“ (ebd.). Denn die „Beschleunigungsstudie hat sich den Pathologien der Moderne gewidmet“ (ebd., S. 155) und greift über das Thema Zeit hinaus „Fragen der Gerechtigkeit, gelingender individueller und kollektiver Identität und des ‚guten Lebens‘ auf“ (ebd.). Rosa arbeitet nach eigenen Worten an einer „starken Sozialphilosophie“ (Rosa 1998, S. 15). Neben einigen anderen Veröffentlichungen¹ legt Rosa die Ergebnisse seiner Forschung in den Werken „Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit“ (2013), „Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung“ (2016) und „Unverfügbarkeit“ (2018) vor. Rainer Bucher attestiert Rosa und seinem Resonanz-Buch „den ebenso anspruchsvollen wie gelehrten, ebenso ausgreifenden wie eingängigen Gesamtentwurf einer *Theorie des gelingenden Lebens*, [...] zudem eine Kritik jener herrschenden sozialen, ökonomischen und kulturellen Verhältnisse, die diesem gelingenden Leben entgegenstehen, mithin eine *kritische Theorie der Weltbeziehung*“ (Kläden/Schüßler, 2017, S. 310). So erhält Hartmut Rosa denn auch 2016 „für *Resonanz* den Tractatus-Essaypreis des Philosophicum Lech, 2018 für sein Gesamtwerk den Erich Fromm-Preis“ (Rosa 2018b, S. 2).

2.1.3 Lehre

Hartmut Rosa sieht in seiner „Soziologie der Weltbeziehung“ eine Gesellschaftstheorie, die es sich zur Aufgabe gemacht hat, „die Quellen sozialen Leidens zu identifizieren“ (Rosa 2018a, S.66). Dabei stellt er sich in die „Tradition der Kritischen Theorie“ (ebd., S. 8) des 19. und 20. Jahrhunderts, bei der er „den ursprünglichen Intuitionen der ‚Gründerväter‘ [...] treu zu bleiben [versucht]“ (ebd., S. 71), wie z.B. Karl Marx, Max Weber, Georg Simmel, Hannah Arendt, Jürgen Habermas und Axel Honneth (vgl. Rosa 2019, S. 27 – 33 und Rosa 2018a, S. 71). Er übernimmt deren Begrifflichkeiten für eine „zeitgenössische Version Kritischer Theorie“ (ebd.) und entwickelt diese

¹ siehe soziologie.uni-jena.de

weiter. Detlef Pollack und Gergely Rosta geben in ihren Untersuchungen zur „Religion in der Moderne“ zu bedenken, dass sich Theorien zur Moderne meist auf der makrosoziologischen Ebene bewegen, aber nicht den Fragen nachgehen, „wie sich ein solcher Zusammenhang im Denken, Handeln und Erleben der Individuen darstellt und welche kausalen Mechanismen für die Herstellung dieses Zusammenhangs im Zusammenspiel zwischen makro- und mikrosozialen Faktoren verantwortlich zu machen sind“ (2015, S. 29). Hartmut Rosa schließt diese Lücke, wenn er sich in seinen strukturellen und kulturellen Analysen der Moderne den Zeitstrukturen zuwendet, denn diese „verbinden [...] die Mikro- und Makro-Ebenen der Gesellschaft“ (Rosa 2018a, S. 8). Dabei stellt er fest, dass diese „der Herrschaft und Logik eines Beschleunigungsprozesses [unterstehen]“ (ebd., S. 9), die er eine „Logik sozialer Beschleunigung“ (ebd.) nennt und als „logische Folge aus einem wettbewerbsorientierten kapitalistischen Marktsystem [darstellt]“ (ebd., S. 35). Für den modernen Menschen entsteht aber zunehmend der frustrierende Eindruck, „in einem unbarmherzigen Hamsterrad gefangen zu sein“ (ebd., S. 41), ohne dass sein „Lebens- und Welthunger [...] befriedigt [wird]“ (ebd.). Um diesen Zustand besser beschreiben zu können, rehabilitiert Rosa einen Begriff der Kritischen Theorie, „der von Marx und der frühen Frankfurter Schule entwickelt, dann aber [...] aufgegeben wurde“ (ebd., S.9), nämlich den Begriff der „Entfremdung“, den er als „Negation des guten Lebens“ (ebd., S. 10) begreift. Nun lässt sich die „Frage nach dem Gegenbegriff“ (Rosa 2019, S. 34) für ein gutes, gelingendes Leben stellen. Rosa sieht hierfür die Lösung nicht in einer „Entschleunigung“, die „allenfalls als ‚Coping-Strategie‘“ (Rosa 2018b, S. 13) dienen kann. Er meint: „Wenn Beschleunigung das Problem ist, dann ist Resonanz vielleicht die Lösung“ (ebd.). Dabei bezeichnet dieser Begriff keine „Metapher für eine bestimmte Erfahrung [...] und auch keinen emotionalen Zustand [...], sondern einen *Beziehungsmodus*“ (Rosa 2019, S. 38). Welche genaueren Bedeutungen vor allem Resonanz, und des Weiteren Entfremdung und soziale Beschleunigung bei Rosa haben, werde ich im Folgenden gesondert erläutern. Abschließend lässt sich jedenfalls sagen, dass Rosa zum einen mit seiner Resonanztheorie einen Kompass und Baustein für „eine andere Form des Daseins, eine andere Existenzweise, einen anderen Modus des auf Welt und Leben *Bezogeneins*“ (Rosa 2018b,

S. 736) zur Verfügung stellen will. Zum anderen möchte er aber mit seiner „Soziologie der Weltbeziehung“ Kritik üben an den historisch realisierten Resonanzverhältnissen und eine modifizierte und erneuerte Form der Kritischen Theorie vorstellen. Dabei ist es ihm „unverzichtbar, die Spezifika des modernen *In-der-Welt-Seins* gegenüber vor- und außermodernen Formen der Weltbeziehung herauszuarbeiten, weil erst dadurch sicht- und spürbar werden kann, dass die dominanten Resonanzverhältnisse eben nicht anthropologisch fundiert, sondern historisch kontingent und das heißt: veränderbar sind“ (ebd., S. 518). Daher „schlägt die Resonanztheorie einen kulturellen Paradigmenwechsel vor“ (ebd., S. 725), bei dem „die *Qualität* der Weltbeziehung [...] zum Maßstab politischen wie individuellen Handelns werden [soll]“ (ebd.). In Folge deutet Rosa daher „Konturen einer Postwachstumsgesellschaft“ (ebd., S. 722) an.

2.2 (Spät-) Moderne und soziale Beschleunigung

2.2.1 Subjekt und Welt

Ausgangspunkt seiner „Soziologie der Weltbeziehung“ sind die beiden Pole Subjekt und Welt, die in „einer sie konstituierenden Beziehung [stehen]“ (Rosa 2019, S. 10). Dabei sei die Art und Weise der Bezogenheit des Menschen zur Welt nicht mit dem Menschsein vorgegeben, sondern „abhängig [...] von den sozialen und kulturellen Bedingungen, in die wir hineinsozialisiert werden. Wir erlernen und habitualisieren eine bestimmte Stellungnahme zur Welt, eine praktische Welthaltung“ (ebd., S. 12). Diese Welthaltungen und –beziehungen bilden „das kategoriale Apriori der sozialen Existenz des Menschen. [...] [Sie] sind das Korrelat, Voraussetzung und Ergebnis sozialer Formationen zugleich, sie sind kulturell, institutionell und strukturell konstituiert, so dass die Bandbreite ihrer je möglichen individuellen Variabilität notwendig historisch beschränkt bleibt“ (Rosa 2018b, S. 629). Hartmut Rosa fragt daher nach der „Art und Weise, wie die Institutionen und kulturellen Praktiken der Gegenwartsgesellschaft auf die Welt Bezug nehmen und wie wir infolgedessen als moderne Subjekte in die Welt gestellt sind“ (Rosa 2019, S. 10).

2.2.2 Dynamische Stabilisierung und soziale Beschleunigung

In der geschichtlichen Entwicklung stellt er hierbei einen schleichenden historisch-kulturellen und ökonomisch-institutionellen Umbau fest, der „weit zurückreicht, im 21. Jahrhundert aber [...] eine neue Radikalität erreicht“ (Rosa 2019, S. 12). So bildet sich in Wirtschaft, Wissenschaft und Politik „vom 17. bis zum 19. Jahrhundert eine neue institutionelle Ordnung [heraus]“ (Rosa 2018b, S. 678), bei der ein Übergang vollzogen wurde „von einem gleichsam adaptiven, mimetischen oder bedarfsdeckenden Modus der strukturellen Reproduktion zum modernen Modus der dynamischen Stabilisierung“ (ebd.). Die Wirtschaft entwickelte eine „moderne kapitalistische Wirtschaftsordnung“ (Rosa 2018b, S. 679), die darauf angewiesen ist, „dass der Kapitalzirkulationsprozess nicht nur ununterbrochen in Gang bleibt, sondern sich sogar beschleunigt und dabei die materielle Wachstumsspirale vorantreibt“ (ebd.). In der Politik treten anstelle „der strukturell statischen Herrschaft [...] der stetige Austausch von Regierungen“ (ebd., S. 683) und der Wissenschaft erscheint nun die Welt „als etwas, was nicht gewusst wird, aber prinzipiell, in seinen Bestandteilen, mit den Methoden [...] objektivierender Erkenntnis wissbar beziehungsweise erforschbar ist“ (ebd.). Die Gesellschaft hat sich nun in eine moderne Gesellschaft transformiert, die Rosa wie folgt definiert: *„Eine Gesellschaft ist modern, wenn sie sich nur dynamisch zu stabilisieren vermag, das heißt, wenn sie zur Aufrechterhaltung ihres institutionellen Status Quo des stetigen (ökonomischen) Wachstums, der (technischen) Beschleunigung und der (kulturellen) Innovierung bedarf“* (Rosa 2019, S. 14). Mit dem Begriff der „dynamischen Stabilisierung“ lassen sich für Rosa „moderne und nichtmoderne Gesellschaften [...] systematisch und trennscharf unterscheiden“ (Rosa 2018b, S. 675).

Bei der Frage nach der Dynamik modernen Gesellschaften nimmt Rosa die „technische Beschleunigung, die Beschleunigung des sozialen Wandels und die Beschleunigung des Lebenstempos“ (Rosa 2018a, S. 19) in den Blick. Während die sich entwickelnde Technik „Antworten auf das größer werdende Problem der Zeitknappheit“ (ebd., S. 34) der modernen Gesellschaften gibt, dabei den „Vorrang des Raumes über die Zeit“ (ebd., S. 21) umkehrt und „den Raum komprimiert oder gar vernichtet“ (ebd., zitiert nach Harvey 1990, S. 201-210), hat sich das Tempo des sozialen Wandels in den Bereichen Familie und

Arbeit „von einer *intergenerationalen* Veränderungsgeschwindigkeit in der Frühmoderne über eine Phase annähernder Synchronisation mit der Generationenfolge in der ‚klassischen Moderne‘ [ca. 1850-1970] zu einem in der Spätmoderne tendenziell *intragenerational* gewordenen Tempo gesteigert“ (ebd., S. 24). Damit bleibt die soziale Welt nicht mehr „länger über die Spanne eines individuellen Lebens hinweg stabil [...], [was] massive Auswirkungen auf die vorherrschenden Identitäts- und Subjektivitätsmuster [hat]“ (ebd., S. 63). Auch eine Beschleunigung des Lebenstempos ist in der Tendenz festzustellen, „Handlungen und Erfahrungen zu ‚komprimieren‘, also in einer gegebenen Zeitperiode mehr zu tun und zu erfahren, indem etwa Pausen und Leerzeiten zwischen den Aktivitäten verringert und/oder mehrere Tätigkeiten simultan ausgeführt werden“ (ebd., S. 29). So lässt sich laut Rosa „die Geschichte der Modernisierung [...] als Geschichte der sozialen Beschleunigung rekonstruieren, welche die Gesellschaft in einem progressiven Prozeß über mehrere Entwicklungsebenen hinweg transformiert“ (ebd., S. 76), wobei die Beschleunigung „die *Dynamis*, die Entwicklungs- und Veränderungslogik sowie die treibende Kraft der Moderne“ (ebd.) darstellt. Rosa entwirft darüber hinaus die These, dass in der Spätmoderne die soziale Beschleunigung „Merkmale einer totalitären Herrschaft [...] aufweist“ (ebd., S. 98), die „in einem abstrakten Prinzip“ (ebd.) alle Subjekte unter ihre Herrschaft zwingt, indem sie zum einen Druck auf den Willen und die Handlungen der Subjekte ausübt, dem man nicht ausweichen kann und der alle Lebensbereiche durchdringt, und es zum anderen unmöglich erscheint, diese zu kritisieren und zu bekämpfen (vgl. ebd.). Dabei kritisiert er, dass „dieses Zwangsregime in aller Regel nicht als sozial konstruiert wahrgenommen wird“ (ebd., S. 91), da es „nicht in Form normativer Ansprüche oder Regeln entgegen[tritt]“ (ebd.). Menschen, die nicht mit der Beschleunigung mithalten können, „müssen den Preis für [...] Unzulänglichkeiten selbst zahlen“ (ebd., S. 111). Und so produziert dieses System nach Rosa „schuldige Subjekte ohne jegliche Aussicht auf Nachsicht oder Vergebung“ (ebd.).

Doch was sind die „Motoren der sozialen Beschleunigung“ (ebd., S. 34)?

2.2.3 Wettbewerbslogik und Verheißung der Ewigkeit als Motoren der sozialen Beschleunigung

Neben der internen „Logik der Arbeitsteilung bzw. der funktionalen Differenzierung [...], die eine immer schneller werdende Geschwindigkeit sozialer Prozesse erst *ermöglicht* und dann *erfordert*“ (ebd., S. 41), gibt es laut Rosa zwei externe Motoren der sozialen Beschleunigung (vgl. ebd.):

2.2.3.1 Die Wettbewerbslogik als sozialer Motor

Aus den grundlegenden Prinzipien und Gesetzen des entstandenen „wettbewerbsorientierten kapitalistischen Markt[s]“ (ebd., S. 35) hat die Wettbewerbslogik als sozialer Motor „eine Reichweite entwickelt, die weit über die (wachstumsorientierte) Sphäre der Wirtschaft hinausgeht“ (ebd., S. 36). So wird in modernen Gesellschaften die soziale Position eines Subjekts nicht durch die Geburt festgelegt, wie in vor- und nichtmodernen Gesellschaften, sondern durch permanente Aushandlung bestimmt im „andauernden Konkurrenzkampf um Bildungsabschlüsse und Jobs, Einkommen, Güter [...], den Erfolg der Kinder, [...] einen Partner sowie [...] Freunde[...]“ (ebd., S. 37). Dabei basiert der Wettbewerb „immer und ausschließlich auf der Idee und dem Versprechen, dass dieser mehr Welt in Reichweite bringe [...] [und] niemals auf einer Erwägung der *Beziehungsqualität*“ (Rosa 2018b, S. 695). Im Gegenteil erzeugt dieser zum einen „Verlierer und damit Angst“ (ebd.) abgehängt zu werden. Denn die Welt „befördert uns in jedem Moment abwärts, so dass wir (immer schneller) nach oben laufen müssen, um unseren relativen Platz zu halten“ (ebd., S. 691). Zum anderen fördert sie die Haltung „einer verdinglichenden Fokussierung, die darauf abzielt, die Dinge unter Kontrolle zu bringen, zu beherrschen und verfügbar zu machen“ (ebd.). Die Erhaltung der eigenen Wettbewerbsfähigkeit wird somit „zum einzigen übergreifenden Ziel sowohl des gesellschaftlichen als auch des individuellen Lebens“ (Rosa 2018a, S.38).

2.2.3.2 Verheißung der Ewigkeit als kultureller Motor

In modernen, säkularen Gesellschaften wird „dem Leben vor dem Tod die zentrale Bedeutung zugeschrieben“ (ebd., S. 39), da nicht davon ausgegangen wird, dass „es ein ‚höheres Leben‘ gibt, das nach unserem Tod auf uns wartet“ (ebd.). „*Das Leben in all seinen Zügen, seinen Höhen und*

Tiefen und seiner Komplexität auszukosten wird zum zentralen Streben des modernen Menschen“ (ebd.). Ein gutes und erfülltes Leben ergibt sich daher aus „der Anzahl und der Tiefe der in diesem Leben gemachten Erfahrungen“ (ebd.) und „zielt auf die Realisierung möglichst vieler Optionen [...], die die Welt uns eröffnet“ (ebd.). Da aber die uns zur Verfügung stehenden Optionen „stets die in einem individuellen Leben realisierbaren Optionen [übersteigen]“ (ebd., S. 40), erscheint die „*Beschleunigung des Lebenstempos* [...] als naheliegende Lösung“ (ebd.). Aber nach Rosa wird – egal wie schnell wir werden – „unser Anteil an der Welt, also das Verhältnis der realisierten Optionen und der gemachten Erfahrungen zu denjenigen, die wir *verpaßt* haben, [...] nicht größer, sondern konstant kleiner“ (ebd., S. 41). Zudem wird „es in einer Welt unablässigen Wandels immer schwieriger [...] zu unterscheiden, *welche* Optionen sich schließlich als wertvoll erweisen werden“ (ebd., S.45). So deutet Rosa die Beschleunigung des Lebenstempos als die moderne „*Antwort auf das Problem der Endlichkeit und des Todes*“ (ebd., S.41). Dabei stellt die Beschleunigung „ein funktionales Äquivalent für die (religiöse) Verheißung eines *ewigen Lebens* dar“ (ebd., S. 39) und kann somit als kultureller Motor der sozialen Beschleunigung angesehen werden. Rosa entwickelt dies in seinen späteren Werken (*Resonanz und Unverfügbarkeit*) weiter und identifiziert die Weltreichweitenvergrößerung als kulturellen Motor.

2.2.4 Autonomie und Weltreichweitenvergrößerung

Mit dem „Modernisierungsprozess wettbewerbsorientierter sozialer Beschleunigung“ (ebd., S. 115) ist die „Idee und Verheißung von *Autonomie* im Sinne ethischer Selbstbestimmung“ (ebd., S. 113) eng verbunden. Sie haben sich, so Rosa, sogar „wechselseitig gestützt“ (ebd., S. 115). Die Idee von Autonomie ist ebenso eng verknüpft „mit der politischen Idee der demokratischen Teilnahme“ (ebd., S. 114) in einer Welt, „die keine vermeintlich ontologisch festgelegte Sozialordnung mehr kennt“ (ebd., S. 115). So kann sie als ein „Ergebnis demokratischer Selbstbestimmung verstanden werden“ (ebd., S. 114) und als ein Versprechen, „die eigenen Ziele, Werte, Paradigmen und Praktiken des guten Lebens weitest möglich unabhängig von äußerem Druck und externen Einschränkungen bestimmen zu können“ (ebd., S. 117). Zur Verwirklichung der Autonomie „gehört auch das Bestreben, die Kräfte der Natur zu kontrollieren“ (ebd., S. 114), um alle Einschränkungen der

Selbstbestimmung „durch Armut und Knappheit, Krankheit und Behinderung, Unwissen und alle möglichen widrigen Naturumstände [...] zu überwinden“ (ebd.). Auch die dafür „benötigten Ressourcen [müssen] produziert [werden]“ (ebd., S. 117). Dazu muss die Welt in Reichweite gebracht, beherrscht und verfügbar gemacht werden können. So zieht Rosa die Schlussfolgerung, dass das „Programm einer permanenten Vergrößerung der Weltreichweite [...] die Konsequenz der Totalisierung des Autonomiestrebens [...] ist“ (Rosa 2018b, S. 756). Als „kulturelles Korrelat zur strukturellen Logik dynamischer Stabilisierung hat sich [...] die [...] ungeheuer wirkmächtige Vorstellung entwickelt, dass in der Vergrößerung unserer Weltreichweite der Schlüssel zu einem guten, zu einem besseren Leben liegt“ (Rosa 2019, S. 16).

Bis ins letzte Drittel des 20. Jahrhunderts hinein „ist es dem aus privater Ethik, kapitalistischer Ökonomie und demokratischer Politik bestehenden ‚modernen System‘ gelungen“ (Rosa 2018a, S. 116), das ethische Projekt der Autonomie als Versprechen der Moderne „im Lichte der Erwartung stabilen Wirtschaftswachstums, technologischen Fortschritts, Vollbeschäftigung, verkürzter Arbeitszeiten und eines wachsenden Wohlfahrtsstaates“ (ebd.) als glaubwürdig erscheinen zu lassen. „Beschleunigung und Wettbewerb konnten daher als Mittel zum Zweck der Selbstbestimmung erscheinen“ (ebd.). Rosa ist der Ansicht, dass „dieses Versprechen in der spätmodernen Beschleunigungsgesellschaft seine Glaubwürdigkeit eingebüßt hat“ (ebd.), da die „Kräfte der Beschleunigung [...] nicht länger als befreiend [...], sondern als unterdrückerische und permanenten Druck ausübende Macht“ (ebd.) erfahren werden. So erscheint die soziale Beschleunigung „machtvoller [...] als das Projekt der Moderne“ (ebd., S. 117), denn sie schreitet voran, „obwohl ihre Logik sich nun gegen das Versprechen der Autonomie gewendet hat“ (ebd.). Augenscheinlich ist es denn auch „genau andersherum: Die Träume, Ziele und Lebenspläne der Individuen werden verwendet, um die Beschleunigungsmaschine am Laufen zu halten“ (ebd., S. 118), und es scheint sogar angesichts der Geschwindigkeit sozialer Veränderungen „gefährlich, einen ‚Lebensplan‘ zu entwickeln und ihm zu folgen“ (ebd.). Die klassisch-moderne Idee der Autonomie wandelt sich so zum spätmodernen Konzept des erfolgreichen Wellenreitens oder Surfens, bei dem es gilt, die Optionen und Gelegenheiten zu erkennen und rechtzeitig zu ergreifen (vgl. ebd.).

Doch Rosa ist der Überzeugung, dass diese sozialen Bedingungen, bei denen eine wachsende „Kluft zwischen dem Projekt der Moderne – Autonomie – und der spätmodernen Phase sozialer Beschleunigung“ (ebd., S. 120) entsteht, „zu einem Zustand sozialer Entfremdung [führen]“ (ebd.), der als „ein vages Gefühl der Fremdbestimmung ohne Unterdrücker“ (ebd., S. 121) empfunden wird.

2.3 Entfremdung

Hartmut Rosa greift mit „Entfremdung“ einen besonders in der Kritischen Theorie sozialphilosophisch breit diskutierten Begriff auf und versucht eine „Neudefinition“ (Rosa 2018b, S. 309). Dabei erscheint Entfremdung zunächst als ein Zustand, „in welchem Subjekte Ziele verfolgen oder Praktiken ausüben, die ihnen einerseits nicht von anderen Akteuren oder äußeren Faktoren aufgezwungen wurden [...], welche sie aber andererseits nicht ‚wirklich‘ wollen oder unterstützen“ (Rosa 2018a, S. 120). Allerdings hebt Rosa gleichzeitig hervor, dass „Entfremdungskontexte [...] Folge einer (falschen) institutionalisierten Weltbeziehung sind“ (Rosa 2018b, S. 310), welche wiederum „politisch und ökonomisch, technisch und medial, kulturell und institutionell vermittelt [ist]“ (ebd., S. 312). Der in der Spätmoderne institutionell vermittelte – und damit kritisierbare – Modus der Weltbeziehung ist für Rosa die Entfremdung, bei der „die (subjektive, objektive und/oder soziale) Welt dem Subjekt gleichgültig gegenüberzustehen scheint (*Indifferenz*) oder sogar feindlich entgegentritt (*Repulsion*)“ (ebd., S. 306) und die sich mit Rahel Jaeggi als „*Beziehung der Beziehungslosigkeit*“ (ebd., S. 305) beschreiben lässt. Diese stummen Weltbeziehungen „sind dadurch gekennzeichnet, dass die Welt Dinge (einschließlich der Menschen und des eigenen Körpers) nur als Ressourcen, Instrumente oder kausale Wirkursachen in den Blick geraten – die Beziehungen zu ihnen sind dann in diesem Sinne *verdinglicht*“ (ebd., S. 307). „*Verdinglichung* beschreibt damit die Bewegung aus dem Subjekt heraus: Die Welt wird als stummes Ding *behandelt*, während *Entfremdung* die Art und Weise angibt, in der die Welt *begegnet* oder erfahren wird“ (ebd.). Doch Rosa sieht auch, dass „die Kulturleistung der Moderne gerade darin [besteht], dass sie die menschliche Fähigkeit, Welt auf Distanz und in manipulative Reichweite zu bringen, nahezu perfektioniert hat“ (Rosa 2019, S. 37). Diese distanzierend-aggressive Weltbeziehung der Verdinglichung scheint ihm anthropologisch im Menschen angelegt zu sein, der damit „in der

Lage und gezwungen ist, zu sich selbst und zu seinem Weltverhältnis auf Abstand zu gehen, sich also gleichsam von außen zu betrachten“ (ebd.). Zum Problem werde diese aggressive Weltbeziehung allerdings dann, wenn sie zum „Grundmodus jeglicher Lebensäußerung wird, weil er verkennt, dass Subjekt und Welt nicht einfach als unabhängige Entitäten schon da sind, sondern dass sie aus ihrer wechselseitigen Bezogenheit und Verbundenheit erst hervorgehen“ (ebd.). Denn diese Bezogenheit zwischen Subjekt und Welt „geht dem Vermögen, Welt auf Distanz zu bringen und verfügbar zu machen, unaufhebbar voraus [...] [und] ist der Grundmodus lebendigen menschlichen Daseins“ (ebd., S. 38). Rosa stellt fünf Entfremdungsbereiche vor, die durch die soziale Beschleunigung entstehen:

2.3.1 Entfremdung vom Raum

Da Menschen „körperhafte Wesen sind, erfahren sie die Welt als räumlich ausgedehnt und sich selbst als räumlich ‚situiert‘“ (Rosa 2018a, S. 123). Um mit einem Ort den Begriff „Heimat“ zu verbinden, muss aber „eine gewachsene Intimitätsbeziehung aufgebaut“ (ebd., S. 124) sein, die „unvermeidlich zeitaufwendig“ (ebd.) ist. Die soziale Beschleunigung im digitalen Zeitalter ermöglicht aber „eine erhöhte räumliche Mobilität und eine Herauslösung aus dem physischen Raum“ (ebd.). Denn eine „räumliche Verortung [ist] für eine wachsende Anzahl sozialer Vorgänge irrelevant [...] geworden“ (ebd., S. 123). Nach einigen Umzügen fehlt auch die Bereitschaft, „sich auf einen geophysikalischen Raum [...] einzulassen“ (ebd., S. 124) und so erzählen Orte „keine ‚Geschichten‘ mehr, tragen keine Erinnerungen und berühren unsere Identität nicht“ (ebd.). Nun kann „eine wachsende Entfremdung von unserer räumlichen und materiellen Umgebung“ (ebd., S. 125) erzeugt werden.

2.3.2 Entfremdung von den Dingen

Die Dingwelt unterscheidet sich in „Dinge, die wir produzieren, und Dinge, die wir konsumieren“ (ebd.). Meist sind Menschen mit einigen Objekten eng verbunden, so dass „ein Teil von uns [...] in die Dinge eingeht, und umgekehrt, daß die Dinge ein Teil von uns werden“ (ebd.), und sie so „Teil unserer alltäglichen Lebenserfahrung, Identität und Geschichte [werden]“ (ebd.). In der gegenwärtigen Beschleunigungsgesellschaft „verändert sich [aber] die Art und Weise, wie wir zur Dingwelt in Beziehung treten, mit der Geschwindigkeit ihrer

Austauschrate“ (ebd.). Vor der Zeit trennen wir uns von ihnen und so „nimmt die Kluft zwischen ihnen und mir unweigerlich zu“ (ebd., S. 127). Diese entfremdete Art der Dingbeziehung versuchen spätmoderne Subjekte „dadurch auszugleichen oder zu kompensieren, dass sie einige ganz exklusive und teure, auf langfristigen Besitz hin angelegte Objekte erwerben“ (ebd., S. 128). Doch das Schuldbewusstsein wächst ihnen gegenüber, da „wir wenig Zeit und Aufmerksamkeit für sie übrig [haben]“ (ebd.).

2.3.3 Entfremdung gegenüber den eigenen Handlungen

Spätmoderne Subjekte kommen häufig zu der Aussage, dass „sie fast nie die Zeit finden, das zu tun, was sie wirklich tun wollen“ (ebd., S. 133). So beklagen sich Arbeitgeber und auch Beschäftigte darüber, „nicht mehr zu ihren Kernaufgaben zu kommen“ (ebd., S. 132), da „die To-do-Listen in allen Lebensbereichen von Jahr zu Jahr länger werden“ (ebd., S. 133). Rosa meint, dass dies „mit der selbstantreibenden Logik des Wettbewerbs und der Beschleunigung zusammen[hängt]“ (ebd., S. 134). Dabei scheint „es rational, kurzfristig zu realisierende Befriedigungen zu suchen [...], statt auf nur langfristig sich erfüllende Befriedigungen zu setzen“ (ebd.). Daraus folgt, dass spätmoderne Subjekte gar „‘vergessen‘, was sie eigentlich tun und wer sie sein wollten“ (ebd., S. 135). „*Eigentlich bin ich ganz anders, nur komme ich so selten dazu*“ (ebd.), stellen sie dann fest.

2.3.4 Entfremdung von der Zeit

In der empirischen Zeitforschung wird vom „subjektiven Zeitparadoxon“ gesprochen, das aussagt, dass „sich *erlebte* und *erinnerte Zeit* gleichsam umgekehrt proportional zueinander verhalten“ (ebd., S. 136). So können z.B. bei einer Tagesreise alle Sinne angesprochen und zur körperlichen Erfahrung werden. Der Tag vergeht schnell, aber er bleibt als lang gewesen in Erinnerung (vgl. ebd.). Im Zeitalter digitaler Medien erscheint die Beschäftigung mit Medien (Fernsehen, Computerspiele, Internetsurfen) eher entsinnlicht und dekontextualisiert (vgl. ebd., S.138) und „für unsere Identität und unser Leben als solches nicht relevant [zu sein]“ (ebd.). Dabei werden Menschen „ärmer und ärmer an gelebten Erfahrungen“ (ebd., S. 140), die das Leben prägen. „Das Ergebnis dieser Entwicklung ist eine Zeiterfahrung, bei der die Zeit gleichsam ‚an beiden Enden‘ zu rasen scheint: Sie vergeht schnell im

atemlosen Erleben, und sie schrumpft oder verschwindet in der Erinnerung“ (ebd.).

2.3.5 Selbstentfremdung und soziale Entfremdung

Wie Rosa nach Kenneth Gergen darstellt, haben „Menschen in der spätmodernen Gesellschaft in ihrem Alltag so viele soziale Kontakte in so kurzer Zeit (im Verkehr und am Telefon, über E-Mail und am Arbeitsplatz etc.), daß sie völlig ‚übersättigt‘ sind“ (ebd., S. 141). Wirkliche Beziehungen wären daher „viel zu zeitaufwendig und ihre Auflösung viel zu schmerzhaft“ (ebd., S. 142). Wenn wir aber „von der Zeit, vom Raum, von den Handlungen, Erfahrungen und Interaktionspartnern unseres Lebens entfremdet sein sollten, dann können wir ein Gefühl der tiefen Selbstentfremdung wohl kaum vermeiden“ (ebd.). Rosa meint, dass dies „zu jener Subjektform führen“ (ebd., S. 143) könne, die Alain Ehrenberg „als das ‚erschöpfte Selbst‘ bezeichnet“ (ebd.) und sich durch die „Tendenz zur Depression und zum Burnout“ (ebd.) ausweist. „Selbstentfremdung und Weltentfremdung bezeichnen [aber] nicht zwei unterschiedliche Pathologien, sondern zwei Seiten einer Medaille. Sie resultieren aus einem ‚Verstummen‘ der Resonanzachsen zwischen Selbst und Welt“ (ebd.).

2.4 Resonanz

2.4.1 Begriffsklärung

Rosa fordert bereits am Ende seines Buches „Beschleunigung und Entfremdung“, dass wir „eine ausgearbeitete Konzeption des *nichtentfremdeten Lebens* [benötigen]“ (ebd., S. 147) und dass „die Idee des ‚guten Lebens‘ letztlich auf ein Leben verweisen könnte, das reich an vielschichtigen Resonanzerfahrungen ist“ (ebd., S. 148). Wie weiter oben bereits erwähnt, beginnt Rosas Resonanzwerk auch mit dem Satz: „Wenn Beschleunigung das Problem ist, dann ist Resonanz vielleicht die Lösung“ (Rosa 2018b, S. 13). Den näher liegenden Begriff „Entschleunigung“ lehnt Rosa indessen als Lösung ab, da dieser allenfalls als ‚Coping-Strategie‘ verwendet werden könne (vgl. ebd.). Denn genau genommen werde in modernen Systemen der sozialen Beschleunigung „das menschliche Weltverhältnis in grundlegender Form“ (ebd., S. 14) verändert. Rosa sieht daher den „Resonanzbegriff als Metapher zur Beschreibung von

Beziehungsqualitäten in hohem Maße geeignet“ (ebd., S. 281), da er als relationaler Begriff gesehen werden kann (vgl. ebd., S. 285), der „einen Modus des *In-der-Welt-Seins*, das heißt eine spezifische Art und Weise des *In-Beziehung-Tretens* zwischen Subjekt und Welt [beschreibt]“ (ebd.). Resonanz kann so als „Konzept und Maßstab“ (ebd., S. 674) gesehen werden, „um ein gelingendes Leben steigerungsunabhängig zu definieren“ (ebd.), und als Hilfe für die Suche nach und Beurteilung von Lebensqualität (vgl. ebd., S. 79).

Das Wort „Resonanz“ (lat. re-sonare) selbst stammt aus der Akustik und bedeutet so viel wie widerhallen oder ertönen und beschreibt „eine spezifische Beziehung zwischen zwei schwingungsfähigen Körpern“ (ebd., 282). Dabei scheint Resonanz eher ein „existentialistischer und emotionaler als kognitiver Begriff“ (Rosa 2018a, S. 148) zu sein, der auf unser präkognitives In-der-Welt-Sein zielt (vgl. ebd.). Außerdem deutet der Begriff das „Andere der Entfremdung“ (Rosa 2018b, S. 305) an und entwirft „eine alternative Form der Beziehung, eine *bezogene Beziehung*“ (ebd.).

2.4.2 Kritik der Resonanzverhältnisse

Hartmut Rosa versteht Resonanz in seiner Soziologie der Weltbeziehung zum einen deskriptiv und zum anderen normativ. So beschreibt zunächst der Begriff Resonanz deskriptiv, dass bereits Babys schon im Mutterleib „in Resonanzen [leben]“ (ebd., S. 747) und dass sich daher „menschliche Subjektivität und soziale Intersubjektivität grundsätzlich über die Etablierung von basalen Resonanzbeziehungen heraus[bilden]“ (ebd., S. 293) und ohne diese „weder Identität noch Sozialität möglich [wäre]“ (ebd.). Daher ist Resonanz „eine emotionale, neuronale und vor allem durch und durch leibliche Realität“ (ebd., S. 747) und stellt „die primäre Form unserer Weltbeziehung“ (ebd.) dar. Sie ist als „ein menschliches Grundbedürfnis und eine Grundfähigkeit zu verstehen“ (ebd., S. 293). „Leben ist in diesem Sinne Suche nach Resonanz und Streben nach Vermeidung von dauerhafter Entfremdung“ (ebd., S. 747). Demgegenüber sind verdinglichende, stumme, distanzierte Weltbeziehungen [...] erst „das Produkt sozialen und kulturellen Lernens, [...] [also] eine Kulturtechnik“ (ebd.). Hier nun wird Resonanz zu einem normativen Kriterium „für die Bewertung der Qualität sozialer Verhältnisse“ (ebd., S.749) und es gilt die Institutionen, Praktiken und Vergesellschaftungsmodi moderner Gesellschaften „auf ihre resonanzermöglichenden beziehungsweise

resonanzverhindernden Qualitäten hin [zu] untersuchen“ (ebd., S. 294). Das „Fehlen von Resonanz und die Vorherrschaft von Entfremdung [stellen so] einen kritikwürdigen Zustand dar“ (ebd., S.749). Rosa versucht damit Resonanz „im Sinne eines ‚normativen Monismus‘ als ein Metakriterium des gelingenden Lebens zu etablieren“ (ebd.), das so zum „Maßstab der Gesellschaftskritik“ (ebd.) wird. Rosa betont aber ausdrücklich, dass es nicht um die Forderung gehe, „dass möglichst alle Welterfahrungen Resonanzerfahrungen sein sollten“ (ebd., 294). Dies würde ebenfalls zu einem „politischen Totalitarismus“ (ebd., S. 295) führen und im Grunde „der inneren Natur von Resonanzerfahrungen“ (ebd.) widersprechen, auf die ich gesondert im Abschnitt 2.4 eingehen werde. Das Verhältnis zwischen Resonanz und Entfremdung ist daher „nicht einfach als oppositionelles, sondern letztlich nur als ein dialektisches zu begreifen“ (ebd. S. 315). Eine Kritik der Resonanzverhältnisse nimmt also eher die Bedingungen für die Etablierung von Resonanz in den Blick, die sogenannten Resonanzsphären und Resonanzachsen. Hier stehen v.a. die „ungleichen Chancen der Partizipation an den sozialen Resonanzsphären“ (ebd., S.754) im Mittelpunkt.

2.4.3 Resonanzsphären und Resonanzachsen

„Jede Gesellschaft ist als eine soziale Formation dadurch bestimmt, dass sie die Weltbeziehung der Subjekte [...] formt und vorstrukturiert und dabei spezifische kulturelle Resonanzräume beziehungsweise Resonanzsphären schafft“ (ebd., S. 331). Rosa differenziert diese in drei unterschiedliche Dimensionen der Beziehungsart und unterscheidet so die horizontale, diagonale und vertikale Resonanzachse (vgl. ebd.). „Ein gutes Leben ist [für Rosa] dann eines, das reich an Resonanzerfahrung ist und über stabile Resonanzachsen verfügt“ (ebd., S. 749). In seinem Werk „Resonanz“ geht er ausführlich auf die einzelnen Achsen ein. Im Rahmen meiner Arbeit möchte ich diese im Folgenden allerdings nur kurz umreißen.

2.4.3.1 Horizontale Resonanzachsen

Bei den horizontalen Resonanzachsen werden von Rosa „Resonanzbeziehungen zu anderen Menschen“ (ebd., S. 73) untersucht. Dabei stellt er fest, dass in Familien die „beiden Beziehungen zwischen Liebenden einerseits und zwischen Eltern und Kindern andererseits [...] im

Erwartungshorizont der (Spät-)Moderne die zentralen und oftmals die alleinigen Resonanzachsen der Weltbeziehung [bilden]“ (ebd., S. 351). Darüber hinaus sind Freundschaften unverzichtbare, nichtinstitutionalisierte „sekundäre Resonanzdrähte“ (ebd., S. 358), die „die Ausbildung von Resonanzlinien in die Welt hinaus“ (ebd.) ermöglichen. Als Schwerpunkt horizontaler Resonanzsphären gelingt Rosa die „Rekonzeptualisierung der Politik als Resonanzsphäre, in der die Demokratie als das zentrale Instrument der Moderne erscheint“ (ebd., S. 73), und die Politikverdrossenheit „als Ausdruck eines um sich greifenden *Verstummens* dieser Resonanzachse [zu] verstehen [ist]“ (ebd., S. 74).

2.4.3.2 *Diagonale Resonanzachsen*

Hierunter versteht Rosa die „Resonanzbeziehungen zur *materiellen Dingwelt*“ (ebd.). Dabei scheint für ihn „eine Ursache für die ökologische Krise der Gegenwart“ (ebd., S. 383) darin zu bestehen, dass in „einer Welt des unaufhörlichen, beschleunigten Austausches [...] ein funktionaler Zwang zur Entfremdung von den Dingen [entsteht]“ (ebd., S. 392). Daher ist es für ihn gerechtfertigt, „den Dingen eine eigene Resonanzdimension zu verleihen“ (ebd.). Besonders im „Arbeiten fühlen sich Menschen tatsächlich mit der Welt [und den Dingen] verbunden“ (ebd., S. 398), so dass die Tendenz entsteht, „die zentralen Resonanzhoffnungen und –erwartungen weg von der Familie [...] hin zum Betrieb zu verlagern“ (ebd., S. 402) und Familie nur noch „instrumentell als Pflichtfeld und als Ressourcenbasis“ (ebd.) zu behandeln. Rosa sieht auch in der Schule eine diagonale Resonanzachse, in der die „Weltbeziehung eines Menschen ganz wesentlich [...] geformt [wird]“ (ebd.). Schulische Bildung solle für ihn auf „*Weltziehungsbildung*“ (ebd., S. 408) abzielen. Auch der Sport scheint „als [diagonale] Resonanzachse immer mehr an Bedeutung zu gewinnen“ (ebd., S. 421), da er z.B. in einer fragmentierten spätmodernen Gesellschaft „gewaltige kollektive Resonanzspähren“ (ebd., S. 424) erzeugen kann. Abschließend untersucht Rosa den Konsum auf seine diagonale Resonanzfähigkeit und stellt fest, dass Waren ein Resonanzversprechen oder auch eine Resonanzverheißung ausstrahlen und dass der Kaufakt als „die Realisierung der Weltreichweitenvergrößerung [erscheint]“ (ebd., S. 430).

2.4.3.3 Vertikale Resonanzachsen

Diese Resonanzachsen „sind dadurch gekennzeichnet, dass sie den Subjekten die Erfahrung einer konstitutiven Verbindung mit einer Macht eröffnen, die ihre Existenz im Ganzen betrifft oder umgreift“ (ebd., S. 500). Diese wird „als ein konstitutives Anderes erfahren“ (ebd., S. 501), als ein „über das Individuum hinausgehende Totalität“ (ebd., S. 74), so dass es zu einer „Erfahrung der Selbsttranszendenz“ (ebd., S. 501) kommt. Dennoch geht es „in den vertikalen Achsen [...] um *Welt*beziehung“ (ebd.), in denen sich die Subjekte „einer antwortenden Weltbeziehung vergewissern“ (ebd., S. 75), v.a. „in den Sphären der Kunst, der Natur und der Geschichte“ (ebd.) und modernen „Formen der Religiosität und Spiritualität“ (ebd.). Als Grundstruktur erweist sich hierbei die intensive mentale Kopräsenz von Vergangenheit und Zukunft, Nähe und Ferne, Innen und Außen (vgl. ebd., S. 509). „Die Welt wird als Ganzheit“ (ebd.) und in „ihrer konstitutiven dialogischen Verbundenheit“ (ebd., S. 514) wahrgenommen.

2.5 Resonanz – ein Dialog und dessen vier Momente

In diesem Kapitel möchte ich nun den Begriff Resonanz genauer fassen und die Kriterien und Momente beschreiben, die Rosa in seinen Werken „Resonanz“ und „Unverfügbarkeit“ hierfür als konstitutiv beschreibt.

2.5.1 Resonanz – ein Dialog zwischen eigenständigen Entitäten

Zunächst wird Resonanz von Rosa als Modus der Weltbeziehung vorgestellt, der „dem Aggressionsmodus und der mit diesem korrespondierenden Entfremdungserfahrung entgegengesetzt ist“ (Rosa 2019, S. 38). Dabei versteht Rosa unter Resonanz „nicht nur eine Metapher für eine bestimmte Erfahrung [...] und auch keinen emotionalen Zustand des Subjekts“ (ebd.). Vielmehr ist Resonanz für ihn „ein Dialog zwischen zwei oder mehreren eigenständigen Entitäten“ (Rosa 2018b, S. 743), der „die Begegnung mit einem anderen als Anderen [meint und] nicht die Verschmelzung zu einer Einheit“ (ebd.). „Das Gegenüber bleibt, solange die Resonanzbeziehung besteht, ein Anderes, ein Fremdes, ein sich immer auch Entziehendes und/oder Widersetzendes“ (Rosa 2019, S. 57), und das „gleichsam ‚mit eigener Stimme spricht‘, das so etwas wie einen eigenen Willen oder einen Charakter, zumindest eine innere Logik hat“ (ebd., S. 56).

2.5.2 Das Moment der Berührung (Affizierung)

Hartmut Rosa legt in seinem Resonanzwerk dar, „dass Menschen Wesen sind, die als Resonanzkörper zu fungieren vermögen, ja mehr noch, dass sie ihre sensomotorischen und sprachlichen, ihre kognitiven und moralischen Qualitäten dadurch entwickeln, dass sie auf Anstöße und ‚Anrufungen‘ aus der Welt antwortend *reagieren*“ (Rosa 2018b, S. 269). In Resonanz zu treten bedeutet dann für Subjekte „gleichsam ‚inwendig‘ erreicht, berührt oder bewegt“ (Rosa 2019, S. 39) und gar „bis in ihre neuronale Basis ‚erschüttert‘ [zu] werden“ (Rosa 2018b, S. 279). Sie werden quasi „*von außen* in Schwingung versetzt oder affiziert“ (ebd.), was in der lateinischen Wortbedeutung so viel wie ‚antun‘ bedeutet (vgl. ebd.). Dies setzt voraus, „dass sich die Subjekte dem betreffenden Weltausschnitt gegenüber vertrauensvoll öffnen“ (ebd., S. 693). Wer aber „bereit ist, sich berühren zu lassen, nimmt in Kauf, verletzt zu werden“ (ebd.). „*Weltvertrauen* ist daher eine entscheidende Voraussetzung für die Ausbildung dispositionaler Resonanz“ (ebd.) und „geht unvermeidlich einher mit einem hohen Maß an Verletzbarkeit“ (ebd.). Resonanzerfahrungen „treten dann und dort auf, wo Subjekte mit etwas in der Welt in Berührung kommen, das für sie eine unabhängige Wertquelle darstellt, das ihnen als *schlechthin* wichtig und wertvoll entgegentritt und *sie etwas angeht*“ (ebd., S. 291). Etwas oder jemand „gewinnt dabei Bedeutung für uns um seiner selbst willen“ (Rosa 2019, S. 39) und erscheint uns „intrinsic‘ und nicht nur instrumentell bedeutsam oder wichtig zu sein“ (ebd.). Resonanzerfahrungen sind sozusagen „essentiell an die Affirmation starker Wertungen gebunden“ (Rosa 2018b, S. 291). Affizierung steht allerdings „stets in Gefahr, reine *Rührung* an die Stelle der *Berührung* treten zu lassen: Es kommt [so] nicht zur genuinen Weltbegegnung“ (ebd., S. 705). Es fehlt ein weiteres Moment der Resonanzbeziehung.

2.5.3 Das Moment der Selbstwirksamkeit (Antwort)

Von Resonanz kann daher erst dann gesprochen werden, „wenn auf diese Berührung (oder Anrufung) eine eigene, aktive *Antwort* erfolgt“ (Rosa 2019, S. 39), welche sich auch als „leibliche Reaktion“ äußert (ebd.), u.a. das Entwickeln einer Gänsehaut, Veränderung der Atemfrequenz, des Herzschlags oder des Blutdrucks. Rosa zieht dazu den Begriff der Emotion heran, denn so bezeichnet er „die Bewegung nach außen (*e-movere*), die

Antwort“ (ebd., S. 40). Resonanz meint aber ein „wechselseitiges Antwortverhältnis, bei dem die Subjekte sich nicht nur *berühren lassen*, sondern ihrerseits zugleich zu berühren, das heißt handelnd *Welt zu erreichen* vermögen“ (Rosa 2018b, S. 270). Eine Resonanzachse entsteht erst dann, wenn das Subjekt auch Welt „zum entgegenkommenden *Reagieren* oder *Antworten* zu bringen vermag. Subjekte wollen Resonanzen gleichermaßen *erzeugen wie erfahren*“ (ebd.). Resonanz ist so „gleichsam bidirektional“ (ebd. S. 755). Diese aktive Seite der Weltbeziehung wurde seit 1977 als das „Konzept der Selbstwirksamkeit“ (ebd., S. 270) vom kanadischen Psychologen Albert Bandura eingeführt. Es besagt, „dass es für die menschliche Handlungs- und Lernfähigkeit, aber darüber hinaus auch für das Eingehen und Aufrechterhalten sozialer Beziehungen und für die Lebenszufriedenheit insgesamt – und damit kurz: *für die Qualität der menschlichen Weltbeziehung* – entscheidend darauf ankommt, dass Subjekte sich zutrauen, Herausforderungen zu meistern, kontrolliert auf die Umwelt Einfluss nehmen und damit planvoll etwas bewirken zu können“ (ebd., S. 271). So können Selbstwirksamkeitserwartungen „gleichsam als Resonanzerwartungen verstanden werden; als die Erwartung, durch eigenes Handeln die Welt zu erreichen und zum Sprechen zu bringen. Je ausgeprägter sie sind, desto größer ist *das Interesse an, die Energie für* und *die Lust auf* die Welt Dinge“ (ebd., S. 273). Dabei sind aber nicht „die bewirkenden *Ergebnisse* [...] das Entscheidende, sondern die *Erfahrung* der sich im Prozess ergebenden *Wechselwirkung*“ (ebd., S. 274). Denn Selbstwirksamkeit meint nicht die „Kontrolle über Prozess und Ergebnis einer Tätigkeit, sondern die Fähigkeit, etwas oder jemanden (mit offenem Ausgang) zu erreichen; sie meint Erreichbarkeit, nicht Verfügbarkeit des Anderen“ (Rosa 2019, S. 63). Gibt es allerdings einen Mangel an Selbstwirksamkeitserwartungen, ist „die Neigung zu Depression und Burnout signifikant erhöht“ (Rosa 2018b, S. 277).

2.5.4 Das Moment der Anverwandlung (Transformation)

In diesem resonanten Beziehungsverhältnis versteht Rosa „beide Seiten als wandelbar“ (ebd., S. 312). Sie können sich jeweils „fortgesetzt verändern und doch in Resonanz bleiben, und mehr noch, es sind just Resonanzerfahrungen und –beziehungen, durch die sie sich wechselseitig (im Sinne einer *Anverwandlung*) transformieren“ (ebd.). Denn diese Antwortbeziehung

„besteht dabei gerade *nicht* zwischen Gleichen oder Identischen (das entspräche einer stummen *Echo-Beziehung*), sondern zwischen *Differenten, aber Antwortenden*“ (ebd.). Die Transformation kann dabei in variierendem Maße geschehen: „Es gibt Begegnungen, von denen wir sagen, sie hätten uns ‚zu einem anderen Menschen gemacht‘, und es gibt Anverwandlungen, die einen kaum merklichen und vielleicht nur vorübergehenden Wandel [...] bewirken“ (Rosa 2019, S. 41). Denn Anverwandlung ist eben auch „zeitintensiv und erfordert das *Sich-Einlassen* auf die Dinge sowie die Bereitschaft, sich selbst zu verändern, sich gleichsam *aufs Spiel zu setzen*; zugleich ist sie nur dort möglich, wo Selbstwirksamkeit erfahrbar wird, was wiederum den Einsatz von Zeit, Aufmerksamkeit, Libido und Energie voraussetzt“ (Rosa 2018b, S. 433). „Ohne die Trias aus Af<-fizierung (im Sinne der Berührung durch ein Anderes), E->motion (als selbstwirksame Antwort, durch die eine Verbindung entsteht) und anverwandelnder Transformation bleibt die Aneignung eine *Beziehung der Beziehungslosigkeit*“ (Rosa 2019, S. 42). Wir müssen „offen genug sein [...], um uns berühren und verändern zu lassen, andererseits aber geschlossen genug, um mit eigener Stimme und selbstwirksam zu antworten“ (ebd.). Jedenfalls „bleiben wir nicht dieselben“ (ebd., S.41), wann immer wir in Resonanz treten. Aber wenn wir uns verändern, so ist auch die „Veränderung der Weltbeziehung ein konstitutives Element der Resonanzerfahrung“ (ebd.) und es kann geschehen, „dass sich auch die Gegenstände (*für uns*) durch die Resonanzerfahrung signifikant verändern“ (ebd., S. 42). Das Sich-Einlassen auf Resonanz wird dadurch vielmehr zum „*Aufblitzen der Hoffnung auf Anverwandlung und Antwort in einer schweigenden Welt*“ (Rosa 2018b, S. 321). Wer sich hingegen „keine *affizierende Wirksamkeit* zutraut, wer die Erfahrung nicht gemacht oder verlernt hat, dass er oder sie intrinsisch zu berühren und eine entgegenkommende Antwort auszulösen vermag, wird sich darauf beschränken, der Welt der Menschen und der Dinge aggressiv-manipulativ zu begegnen“ (Rosa 2019, S. 43).

2.5.5 Das Moment der Unverfügbarkeit

Dennoch darf nicht übersehen werden, dass es im Grunde „keine Methode [...] gibt, mit deren Hilfe sich gewährleisten ließe, dass wir mit Menschen oder Dingen in Resonanz treten können“ (ebd.). Denn Resonanz besteht in einem Antwortverhältnis, welches dadurch charakterisiert ist, „dass die Antwort auch

ausbleiben, dass die Stimme *nicht* ertönen kann“ (Rosa 2018b, S. 295). „Ob sich Resonanz einstellt, und wenn ja, wie lange sie dauert, lässt sich niemals vorhersagen. Resonanz ist konstitutiv unverfügbar“ (Rosa 2019, S. 44). Und auch „wenn wir alle subjektiven, sozialen, räumlichen, zeitlichen und atmosphärischen Hintergrundbedingungen zu kontrollieren und ganz auf die Ermöglichung einer Resonanzerfahrung ein- und auszurichten versuchen, kann es sein, dass [...] [wir] keine Verbindung herzustellen vermögen“ (ebd., S. 43). „Je intensiver wir es wollen, umso weniger gelingt es uns“ (ebd., S. 44), denn „der Versuch, instrumentelle Verfügbarkeit und Kontrolle über sie zu gewinnen [...], [zerstört] die Resonanzerfahrung als solche“ (Rosa 2018b, S. 295). Umgekehrt kann aber „die Entstehung von Resonanz [...] niemals ausgeschlossen werden [...]. Ein Spezifikum der Resonanz ist es daher, dass sie sich weder *sicher erzwingen* noch *garantiert verhindern* lässt“ (Rosa 2019, S. 44). Sie „ereignet sich als Widerfahrnis“ (ebd., S. 68) und ist ausgezeichnet durch „einen *Geschenkcharakter*“ (ebd.). Selbst die „transformativen Effekte einer Resonanzbeziehung entziehen sich stets und unvermeidlich der Kontrolle und Planung der Subjekte“ (ebd., S. 44), denn „es ist unmöglich vorherzusagen, in welche Richtung wir uns verändern oder was das Ergebnis der Verwandlung sein wird [...], bevor der Prozess der Anverwandlung abgeschlossen ist“ (ebd.). Daher ist Resonanz „konstitutiv *ergebnisoffen*“ (ebd.) und steht so „in einem grundlegenden Spannungsverhältnis zur sozialen Logik der unablässigen Steigerung und Optimierung“ (ebd.).

Dennoch greift es laut Rosa zu kurz, „Resonanz als das schlechthin Unverfügbare zu verstehen oder sie gar damit gleichzusetzen. Tatsächlich können wir mit Menschen oder Dingen nur dann in Resonanz treten, wenn sie gleichsam ‚halb verfügbar‘ sind“ (ebd., S. 48). So muss „zwischen der konstitutiven Unverfügbarkeit der Resonanzerfahrung und der prinzipiellen Verfügbarkeit der Dinge oder Menschen“ (ebd.) unterschieden werden. „Denn offensichtlich können wir erst dann mit einem Anderen in Resonanz treten, wenn dieser oder dieses Andere in *zumindest einer* der [...] vier Verfügbarkeitsdimensionen verfügbar ist“ (ebd., S. 49), welche von Rosa als „Sichtbar-, Erreichbar-, Beherrschbar- und Nutzbarmachen“ (ebd., S. 23) gekennzeichnet werden. Das heißt: „Mit gänzlich Unverfügbarem ist Resonanz nicht möglich“ (ebd., S. 49).

3 Kontemplation als christlich-spiritueller Praxisweg am Beispiel der „Inneren Burg“ von Teresa von Avila

Nachdem nun Rosas Resonanztheorie, sein Verständnis von Resonanz und deren Kriterien dargestellt wurden, wäre nun das Augenmerk auf das Thema Kontemplation zu richten. In Kapitel 3.1 werden zunächst die Begriffe Religion und Spiritualität in modernen Gesellschaften kurz beleuchtet, danach die Begriffe Mystik, Meditation und Kontemplation geklärt sowie mein Gebrauch des Begriffs Kontemplation begründet (3.2). In Kapitel 3.3 wird Teresa von Avila vorgestellt und danach auf ihr Werk „Wohnungen der inneren Burg“ (3.4) eingegangen.

3.1 Religion und Spiritualität(en) in (spät-) modernen Gesellschaften

Wie Detlef Pollack und Gergely Rosta in ihrer Studie 2015 zu „Religion in der Moderne“ herausfanden, sind beide „durchaus kompatibel“ (2015, S. 484). Zwar konnte bestätigt werden, dass „die Wahrscheinlichkeit negativer Konsequenzen der Modernisierung auf Religion relativ hoch [ist]“ (ebd.), doch stellen sie in ihrem Werk verschiedene Faktoren dar, die auch einen positiven Einfluss auf Religion und Spiritualität in modernen Gesellschaften haben können. Allerdings müssen sich nun religiöse Lehren und Praktiken angesichts einer vermehrten religiösen und weltanschaulichen Vielfalt im Vergleich zu vormodernen Gesellschaften mehr und mehr legitimieren (vgl. ebd., S. 482). Heinz Streib und Barbara Keller verwenden in ihren Analysen zur Bedeutung von Spiritualität den Begriff der Religion als umfassenden Oberbegriff und den Begriff der Spiritualität als „eine Variante von Religion“ (2015, S. 27). Nach ihnen zeichnet sich Religion durch zwei elementare Kriterien aus: Zum einen ist sie charakterisiert durch primäre Transzendenzenerfahrungen, die „erst sekundär versprachlicht, kommuniziert, in Symbolhandlungen gefasst werden“ (ebd., S. 28). Dabei werden aus der sozialen Umwelt verfügbare religiöse Deutungs- und Symbolsysteme genutzt (vgl. ebd., S. 29), die also gesellschafts- und kulturabhängig sind. Gehen diese Transzendenzenerfahrungen dann über flüchtiges Erleben hinaus und „prägen das Leben und die Identität des Einzelnen“ (ebd.), dann weist dies auf das zweite Kriterium von Religion hin, nämlich auf das „ultimate concern“, welches auf den evangelischen Theologen und Religionsphilosophen Paul Tillich

zurückgeht. Demnach kann nur das als religiös bezeichnet werden, „was uns *unbedingt* angeht“ (ebd., S. 30), was wiederum auf „eine Vielfalt von religiösen Orientierungen“ hinweist. Der Religionspsychologe William James deutet bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts den Religionsbegriff daher treffend als „Gesamtreaktion eines Menschen auf das Leben“ (2014, S. 67), die eine Antwort auf die Frage zu geben versucht: „Wie beschaffen ist dieses von uns bewohnte Universum?“ (ebd., S. 68). Den Begriff der Spiritualität fasst der amerikanische Psychologe Kenneth Pargament als „search for the sacred“ (2007, S. 32) auf, für Streib und Keller ist Spiritualität allerdings „als wissenschaftlicher Begriff begrenzt brauchbar“ (2015, S. 245) und eher als eine „attraktive Selbstbezeichnung sowohl für Menschen innerhalb, als auch außerhalb der Grenzen der Kirchen und Religionsgemeinschaften“ (ebd., S. 24) zu sehen. Der Religionsmonitor der Bertelsmann Stiftung belegt, „dass ca. 38 % der Deutschen sich als mittel, ziemlich oder hoch ‚spirituell‘ bezeichnen und ca. 17 % ‚spirituell‘ als Selbstbezeichnung gegenüber ‚religiös‘ bevorzugen“ (ebd., S. 39). So kann man sagen, dass „für mindestens jeden dritten Deutschen ‚Spiritualität‘ kein Fremdwort ist, einen positiven Klang hat und auf die eigene Person bezogen werden kann“ (ebd.), und dass „für jeden sechsten Deutschen ‚Spiritualität‘ als Selbstbezeichnung inzwischen attraktiver ist als ‚Religion‘“ (ebd.). Streib und Keller finden heraus, dass drei Themen in der Semantik von Spiritualität vorkommen: Erstens werden für „Vorstellungen von Transzendenz vertikale oder horizontale, theistische oder nicht-theistische Symbole in Anspruch genommen“ (ebd., S. 52). Zweitens drückt Spiritualität entweder eine „Kontinuität, einen engen Zusammenhang mit ‚Religion‘ oder eben eine Opposition zu ‚Religion‘ aus“ (ebd.). Drittens richtet sich Spiritualität entweder „mystisch nach innen“ (ebd.) und sucht „ein höheres Selbst, eine non-rationale Wahrheit oder etwas unspezifiziertes Jenseitiges“ (ebd.) oder richtet sich eher nach außen „auf eine Ethik der Humanität und der Achtung vor dem Leben“ (ebd.). So gesehen eröffnet der Begriff der Spiritualität auch „einen Weg aus einer a-religiösen oder religionskritischen Sprachlosigkeit und bietet Raum für Kommunikation über etwas, das sich [...] als individualistische, erfahrungsorientierte ‚gelebte Religion‘ einordnen lässt“ (ebd., S. 244). Anton Bucher sieht allerdings den Begriff der Spiritualität „nicht nur umfassender, sondern auch chronologisch

vorrangig“ (2014, S. 69) vor dem Begriff der Religion. Im Werk „Europa braucht Spiritualität“ werden der Begriff Spiritualität und dessen Bedeutung für das Europa des 21. Jahrhunderts aus verschiedenen Perspektiven diskutiert. Der Herausgeber und Theologe Erwin Möde hält in seinem Resümee fest, dass es „bleibende Aufgabe und vorrangige Herausforderung“ (2014, S. 166) bleibe, Spiritualität als „responsive Beziehung zum [...] Transzendent-Absoluten“ (ebd.) zu beschreiben, da „dieses Beziehungsgeschehen [...] dem postmodernen Menschen fremd zu werden droht“ (ebd.). Dabei könne Spiritualität einerseits als „Korrektiv für eine allzu materialistische und rationale Lebensweise“ (ebd., S. 106) fungieren sowie andererseits „als Möglichkeit für die ganzheitliche Erfahrung des Menschseins“ (ebd., S. 107), die „ein Gleichgewicht zwischen rationalen, körperlichen sowie seelischen Bedürfnissen“ (ebd.) schafft. Richtet man nun den Blick auf die Mystik, so geht auch sie von einem „personal Transzendent-Absoluten aus, genauer hin von einem trinitären Gottesbegriff“ (ebd., S. 166), und bringt die „An- und Abwesenheit des sich entziehenden Absoluten zum Ausdruck“ (ebd., S. 118). So kann Mystik auch verstanden werden als „Modell der Krisenreaktion“ (ebd., S. 113) auf den „Verlust der traditionell religiösen Plausibilitäten“ (ebd., S. 114) und lässt so der „unlesbar gewordenen Gegenwart Gottes einen neuen Ort“ (ebd., S. 113) in der „subjektive[n] Dimension religiöser Erfahrung“ (ebd., S. 114) zukommen.

3.2 Mystik – Meditation – Kontemplation: Was ist was?

Der „Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht mehr sein“ (2002, S. 87) prophezeite in den 1960er Jahren der Jesuit Karl Rahner. Mystik allerdings präzise zu erfassen, erweist sich angesichts vielfältiger Definitionsversuche als schwierig (vgl. Wendel 2011a, S. 9), zumal sich im zwanzigsten Jahrhundert zur engen „Verwandtschaft von Mystik und Kontemplation [...] noch der Begriff der Meditation“ (Mandl-Schmidt 2003, S. 182) gesellte und „die Grundmotive christlicher Mystik häufig undeutlich bleiben“ (Wendel 2011a, S. 7). Dennoch erscheint es wichtig, diese Begriffe und ihre Bedeutung zu klären. So haben Streib und Keller in einer Befragung zur Spiritualität anhand der Mystizismus-Skala von Hood herausgefunden, dass sich mystische Erfahrungen „nur dann positiv auf ‚Religion‘ und auf ‚Spiritualität‘ [beziehen], wenn sie mit

Interpretation einhergehen“ (2015, S. 75). Das bedeutet, „wenn sie nicht mit unaussprechlichen und vielleicht auch beängstigenden Erfahrungen, vielmehr mit Erfahrungen von Öffnung für eine neue Sicht auf die Welt, Freude oder Ehrfurcht verbunden sind“ (ebd., S. 74). So scheint Mystik nur dann hilfreich und sinnvoll, wenn sie sich versteht als „*konstitutives Ineinander von Erfahrung und Sprache, von Innerlichkeit der Erfahrung und deren Vermittlung in Kommunikation*“ (Möde 2014, S. 113). Dies macht die Notwendigkeit einer Erklärung von Mystik deutlich. So gehe ich im Folgenden auf die einzelnen Begriffe ein und erläutere, warum ich für diese Untersuchung den Begriff Kontemplation wähle.

3.2.1 Mystik

Klassische christliche Mystik als sich intensivierende Beziehung zwischen Mensch und Gott wurde im christlichen Abendland als dreischrittiger Weg vorgestellt, der ausgehend von der *purgatio* (Reinigung) über die *illuminatio/transformatio* (Erleuchtung) zur unio (Einigung/Vollendung) führt (vgl. Sölle 1997, S. 113). Gegenüber der lehrhaften Ebene der Theologie zielt die Mystik eher auf die „Ebene der praktischen Erfahrung“ (Mandl-Schmidt 2003, S. 181) oder akzentuiert den „Rückzug ins subjektiv-geheimnisvolle“ (ebd.) oder die „Offenlegung der göttlichen Geheimnisse“ (ebd.). Daneben werden auch vierschrittige Erklärungsmodelle von Mystik bis heute beschrieben: Der Spanier Ignatius von Loyola (1491 – 1556) erläutert in seinen „Geistlichen Übungen“ (vgl. Loyola 2003) den mystischen Weg in vier thematischen Wochen, denen der Religionsphilosoph Peter Lipsett (1958) in „Wege zur Transzendenzenerfahrung“ (vgl. Lipsett 1992) vier Bewusstseinsstufen zuordnet und der indische Jesuit Sebastian Peinadath (1942) unterscheidet in „Befreiung zum wahren Leben“ (vgl. Peinadath 2006) vier Bewusstseinsstufen auf dem Versenkungsweg.

Für diese Arbeit möchte ich mich allerdings auf den Erklärungsversuch der katholischen Theologin Saskia Wendel stützen. Sie deutet die Mystik erkenntnistheoretisch und beschreibt sie „als besondere, intuitive Erkenntnisform, [die] als solche rational, und als solche ebenso eine Form von Philosophie [ist]“ (2002, S. 30). Damit schlägt sie die Brücke zwischen dem spirituell-philosophischen Werk Teresas und der Sozialphilosophie Rosas. Sie geht weniger auf den mystischen Weg mit seinen biblischen Inhalten,

Methoden oder Bewusstseinsinhalten ein, sondern erläutert, was sich dem Menschen als das Bleibende des mystischen Prozesses darstellt, also welche Erkenntnis(se) er aus dem Prozess heraus für sein Leben gewinnt und wie er sie gewinnt. So steht laut Wendel am Beginn des mystischen Weges die Selbsterkenntnis, nämlich die „Erkenntnis von (Grund-) Existentialien des eigenen Daseins“ (2011a, S. 15), wie z.B. der eigenen Unvollkommenheit und Endlichkeit und somit auch „der Faktizität des eigenen Daseins“ (Wendel 2011b, S. 17) als „Erkenntnis des *Ich-bin-und-nicht-vielmehr-nicht*“ (ebd.) als „Selbstgewissheit“ (ebd.). Diese Selbsterkenntnis vollzieht sich zunächst in Selbstreflexion, wobei sich das Ich „sich selbst zum Objekt seines Denkens [macht]“ (Wendel 2011a, S. 30), geht später aber über in eine vorreflexive Form der intuitiven Erkenntnis. Sie wird „als präreflexives Mit-sich-vertraut-Sein [aufgefasst]“ (ebd., S. 17) und ist in dieser Form eine „intuitiv gewonnene Gewissheit jenseits diskursiver Verstandeserkenntnis“ (ebd.): „Wäre ich nicht unverrückbar mit mir vertraut, dann wäre ich mir sozusagen meiner selbst nicht sicher, könnte mir selbst nicht ‚trauen‘“ (ebd.). Diese „Vertrautheit des Ich im Selbstbewusstsein wiederum bezeichnet der Ausdruck ‚Subjektivität‘“ (ebd., S. 16) und ist in seiner Präreflexivität „keiner Subjekt-Objekt-Struktur unterworfen“ (Wendel 2002, S. 37). Weiterhin erfährt sich das subjektive Ich „zugleich als In-der-Welt-Sein, das an einem konkreten Lebensort, einer konkreten Lebenszeit existiert“ (Wendel 2011a, S. 18), welches „ein Sein mit Anderen einschließt“ (ebd.). Das Subjekt erlebt sich als Person, „da Personalität identisch ist mit einem In-Beziehung-Sein zu Anderen und Anderem“ (ebd.), welche „als eine ‚innerweltliche‘ Transzendenz seiner selbst“ (Wendel 2002, S. 39) beschrieben werden kann. Dieser „personale Aspekt der Existenz als Bezug zu Anderen nimmt auch in der Mystik eine zentrale Position ein“ (ebd.). Denn in „der Einkehr und Hinkehr zu sich erlebt und entdeckt das Selbst zugleich ein anderes seiner selbst als Grund seiner selbst, insbesondere auch als Grund des Selbstbewusstseins“ (Wendel 2011b, S. 19). Dieses Andere wird in der christlichen Mystik als absolut Anderes „meiner selbst und der Welt, in der ich mit Anderen bin“ (Wendel 2002, S. 39) erkannt, das aber weder „völlig transzendent und absent ist“ (ebd.) noch „völlig mit der Immanenz der Welt in eins fällt“ (ebd.). Wendel bezeichnet es in dieser Spannung daher als „nichtanderes Anderes und anderes Nichtanderes“ (ebd.).

Selbsterkenntnis wird so zur Möglichkeitsbedingung der Erkenntnis Gottes (vgl. ebd., S. 42). Denn in dem Moment, „in dem das Selbst ganz zu sich selbst kommt und ganz bei sich selbst ist – der Selbstvertrautheit – ist es auf ein Anderes hin eröffnet und bezogen“ (Wendel 2011b, S. 19). Die „unio mystica“ (Einung mit Gott), die in den jeweiligen Schriften der Mystiker*innen am Ende des mystischen Weges beschrieben wird, kann daher als „Vollzug der Erkenntnis Gottes“ (Wendel 2011a, S. 27) verstanden werden, bei der eine „Identität in bleibender Differenz“ (Wendel 2002, S. 102) entsteht, eine Einheit im Willen und Geiste, aber nicht im Sein (vgl. ebd.). Das heißt, „dass das Selbst sich nicht gänzlich verliert, sondern eine besondere Form der Identität gewinnt. Nicht Selbstverlust ist also das Ziel, sondern Selbstgewinn“ (ebd., S. 103). So erweist sich die Rückkehr aus der unio, „dem vorreflexiven Zustand des unkontrollierbaren ‘Außer-sich-seins‘ (der *ekstasis*)“ (ebd., S. 114), das gleichzeitig ein „zutiefst ‘Für-sich-sein‘ ist, [...] als die Rückkehr in einen bewussten, reflexiven Zustand des ‘Bei-sich-seins‘ im Sinne von Selbstreflexivität und Selbstkontrolle“ (ebd.). Obwohl das vorreflexive mystische Erkennen vorsprachlich, ja „emotional affiziert“ (Wendel 2002, S. 104) ist, „drängt [es] in den reflexiven Nachvollzug“ (Wendel 2011a, S. 20). Es „unterliegt keinem Schweigegebot, sondern der Notwendigkeit der Versprachlichung“ (ebd.). Da laut Wendel die „transzendental zu bestimmende Idee des Unbedingten [...] unserem Bewusstsein a priori eingeschrieben ist“ (Wendel 2011b, S. 23), kann jeder Mensch prinzipiell Mystikerin oder Mystiker werden, sofern „sie oder er das nachvollzieht, was sie und er je schon ist: geeint mit Gott im Grund ihrer und seiner selbst“ (ebd., S. 24). Daher ist Mystik als „universales Phänomen“ (Wendel 2011a, S. 22) anzusehen, bei dem die Pluralität von Mystikern der Pluralität von Deutungen entspricht.

3.2.2 Meditation

Der Begriff der Meditation erlebte seit den 1960er Jahren vermehrt Aufmerksamkeit, sodass sogar mit „dem Jahr 2000 [...] eine bis heute andauernde Boomphase der Meditationsforschung [begann], deren Ende noch nicht abzusehen ist“ (Ott 2010, S. 153). Dafür gab es verschiedene Ursachen: Zunächst beschränkte sich Meditation „nicht mehr auf religiöse Kontexte und Zielsetzungen“ (ebd., S. 143), sondern wurde „zunehmend als mentales Training, als Methode zur Selbstregulation verstanden“ (ebd., S.

153). Außerdem hatten „die Dialoge des Dalai Lama mit führenden Wissenschaftlern“ (ebd., S. 154) großen Einfluss. Zuletzt verbreiteten sich psychotherapeutische Verfahren, „die als ein wesentliches Element Achtsamkeitsübungen enthalten“ (ebd.). Das bekannteste achtsamkeitsbasierte klinische Verfahren ist „das Programm Stressbewältigung durch Achtsamkeit (*mindfulness-based stress reduction*, MBSR) nach Kabat-Zinn“ (ebd., S. 159). Damit ist Achtsamkeit „zu einem Trendthema geworden“ (ebd., S. 154), was gemeinsam mit Meditation auch im Gesundheitswesen Anwendung findet (vgl. ebd., S. 157).

Im Bereich der christlichen Mystik beschreibt der Begriff Meditation lediglich einen Teil des oben beschriebenen mystischen Weges, der v.a. am Anfang steht. Vom indogermanischen Wortstamm her meint er „auf etwas bedacht sein, einschätzend sich damit beschäftigen, messend sich zu eigen machen“ (Dinzelbacher 1998, S. 350). In der christlichen Gebetslehre ist neben den mündlichen und stillen Gebeten auch an „die Meditation des Wortes Gottes und der Glaubensgeheimnisse“ (Körner 2019, S. 22) gedacht, also „die Betrachtung im Sinne des gedanklichen und einfühlenden Erwägens“ (ebd.), ebenso „der bildhaften Vorstellung“ (ebd., S. 23). Der Jesuit Franz Jalics erläutert dies so: Diese „Methode ist das diskursive Denken der Vernunft und die Betätigung des Willens. [...] Der Mensch besinnt sich, wozu er auf die Welt gekommen ist, was er mit seinem Leben erreichen will und welche Folgen seine Handlungen [...] haben. Diese Betrachtungen führen ihn zu einer Neuorientierung seines Lebens auf Jesus Christus hin“ (2005, S. 12). Die Vorherrschaft der Vernunft wird dann noch „durch ein einfühlsameres inneres Gespür ergänzt“ (ebd., S. 13), das sich am Beispiel Jesu orientiert. Der Meditationslehrer Rüdiger Maschwitz gebraucht hierfür den Begriff der „gegenstandsbezogenen Meditation“ (2005, S. 24), bei der die Aufmerksamkeit z.B. auf „ein Bild, eine Blume oder ein Symbol außerhalb des Menschen“ (ebd.) gerichtet ist, sie dabei „von außen nach innen“ (ebd.) geht und „immer wieder neuer Impulse“ (ebd.) bedarf. Jalics bezeichnet Meditation auch als „vorkontemplatives Gebet“ (2005, S. 13) und Saskia Wendel beschreibt mit dieser Phase die am Anfang stehende reflexive Selbsterkenntnis.

3.2.3 Kontemplation

Der Begriff Kontemplation bezieht sich nun auf eine neue Phase des mystischen Wegs. Hier hört das diskursive Denken langsam auf und der Mensch muss sich paradoxerweise „darum bemühen, sich nicht mehr zu bemühen“ (ebd., S. 14), denn „hier fangen die übernatürlichen Dinge an“ (Avila 2016, S. 138), wie Teresa sagt. Es komme nun nicht mehr darauf an „viel zu denken, sondern viel zu lieben“ (ebd., S. 144). Georg Tepe deutet das lateinische Wort „templum“ als „das eigens Freigeräumte, eigens Offene und Offengehaltene“ (Mandl-Schmidt 2003, S. 182, zitiert nach Merton 1986, S. 12) für das „Ankommen und Anwesen eines [...] verborgenen anderen“ (ebd.). Hier erwächst aus der reflexiven Erkenntnis meiner selbst, dem Vertrautsein mit mir, dass „ich bin und nicht vielmehr nicht“ (Wendel 2011a, S. 16) nach und nach die „Gelassenheit meiner selbst“ (Wendel 2002, S. 176). Das Selbstbewusstsein meiner Subjektivität und dessen Lassen bedingt nun „die Möglichkeit des Erkennens Gottes im Sinne eines Gelassenseins zu Gott, das ein Zulassen Gottes in der *unio* wie auch ein ‘Lassen’ Gottes im Sinne des Nicht-verfügen-wollens“ (ebd.) bedeutet. Nun kann das Ich als Person „in ein Verhältnis wechselseitiger Anerkennung“ (ebd., S. 307) kommen. Es vollzieht sich eine „Vereinigung, die keine völlige Identität ist, sondern ein wechselseitiges Verhältnis einer Identität in Differenz“ (Wendel 2011a, S. 48), was „eine neue Form der Identität“ (ebd.) darstellt. Es ist „eine Einheit in bleibender Zweiheit, eine Nähe, die Ferne zulässt“ (ebd., S. 40). Diese Erkenntnis „unterscheidet sich von reiner Verstandeserkenntnis, es ist ein intuitives und unmittelbares Schauen im Sinne eines Berührens und Spürens“ (ebd., S. 42), das den Leib miteinbezieht. Diese „vorreflexive Intuition als umfassende Erkenntnis des ‚Ganzen‘ (von Selbst, Welt und Gott) ist dann zwar einerseits eine Erkenntnis des Absoluten und als solche absolute Erkenntnis, in ihrer Präreflexivität und Unvermitteltheit jedoch zugleich unaussprechlich und damit niemals gänzlich [...] verfügbar [...]. Sie ist mir immer schon vorreflexiv gegeben, zugleich meinem Reflexionsvermögen als Nachvollzug aufgegeben“ (ebd., S. 52). Denn trotz „der Unmittelbarkeit dieser Gotteserkenntnis ist sie [...] momenthaft, kaum ist sie geschehen, ist sie auch schon wieder vorbei“ (ebd., S. 50). „Diese Kontingenzerfahrung ist eine noch der Erfahrung der Sterblichkeit apriorische“ (Wendel 2002, S. 265) und

ermöglicht die Haltung der Dankbarkeit, die „sich nicht nur [...] an die anderen, denen ich mich verdanke [richtet], sondern vor allem auch (als kontemplativer Dank) an ein Unbedingtes, ein absolut Anderes, dem sich die anderen und ich selbst überhaupt erst verdanken“ (ebd.). Den niemand ist „selbstursprünglich“ (ebd.). So geschieht in einem prozesshaften Erkenntnisweg die Einung mit Gott in der *unio* als „das Kernmotiv der Mystik schlechthin“ (Wendel 2001a, S. 85), das über „das Lassen seiner Selbst gerade nicht in völlige Selbstauflösung und Vernichtung, sondern in ein neues, vollkommenes und wahrhaftes Selbstsein in der Einheit mit Gott [führt]“ (ebd., S. 78). Dieses neue Selbstsein ist sich der „Doppelstruktur des Ich als Subjekt und Person“ (Wendel 2002, S. 292) absolut bewusst, was zu einem neuen „Grundverhältnis bewussten Lebens“ (ebd.) führt. So gesehen ist Kontemplation bzw. Mystik „mehr als bloße Selbsterkenntnis, und sie ist auch mehr als bloß rein theoretische Erkenntnis. Denn Mystik ist als Erkenntnisform zugleich eine Praxis und besitzt eine ethisch-praktische Relevanz. Sie impliziert eine Haltung und ein Handeln, das dem mystischen Erkennen entspricht“ (ebd., S. 244). Es entsteht „eine andere Beziehung zur Welt, die sich die Augen Gottes geliehen hat“ (1997, S. 364), so Sölle.

3.2.4 Kontemplation – Warum ich diesen Begriff gebrauche

Heutzutage wäre es eigentlich viel populärer von Meditation im Rahmen dieser Arbeit sowie für die Angebote in den Kirchengemeinden zu sprechen, da dieser Begriff, wie bereits oben erwähnt, einer breiteren Öffentlichkeit bekannt ist als der Begriff Kontemplation. Doch genau mit der Wahl dieses Begriffs möchte ich mich Absetzen vom vielfältigen und populären Gebrauch der Meditation oder gar Achtsamkeit. Denn diese scheinen mir eher der Kritik Rosas gerecht zu werden, in ihrer Methodik eine temporäre Verlangsamung und Entschleunigung anzuzielen, um so der Funktionsfähigkeit innerhalb der Beschleunigungssysteme weiterhin gerecht werden zu können (vgl. Rosa 2018a, S.50). Zudem ist Kontemplation eindeutig auch nur im christlich religiösen Sprachgebrauch beheimatet, so dass sich dieser Begriff unterscheiden lässt von östlichen Meditationspraktiken. Der Begriff Mystik beschreibt mehrheitlich das Gesamt des inneren Weges. Aber wie oben deutlich geworden ist, geschehen gerade in dieser späteren Phase der Kontemplation die wesentlichen Schritte, die zu einem neuen bewussten

Selbstsein führen, das nicht nur das Ich als Subjekt neu erkennt, sondern zugleich das Ich als Person in der Weise einer absoluten Erkenntnis hinzugewinnt und so Einfluss auf das In-der-Welt-Sein des Menschen hat. Somit führt auch die Methodik dieser Phase vornehmlich in das intuitive, präreflexive Erkennen ein. Daher bevorzuge ich diesen Begriff, um die Bedeutung genau dieser Phase hervorzuheben und die Methodik in der Praxis daraufhin auszurichten (Methodik, die über das diskursive Denken hinaus führt). Dennoch sehe ich die Schwierigkeit und Herausforderung, den Begriff Kontemplation und seine Intention für die Praxis schlüssig und nachvollziehbar zu vermitteln. Teresa von Avila gebraucht für den mystischen Weg die Bezeichnung „Inneres Gebet“, was mir heutzutage wiederum zu sehr christlich verengt erscheint.

3.3 Teresa von Avila – zur Person

3.3.1 Biographie

Über Teresa von Avila ist sehr viel bekannt, allein schon durch ihre Vida, dem Buch ihres Lebens, oder wie sie es selbst nennt: Das große Buch (vgl. Avila 2004, S. 67). Bis heute gibt es auch zahlreiche Forschungen über ihr Leben. Dennoch möchte ich im Rahmen dieser Arbeit lediglich die wichtigsten Stationen ihres Lebens benennen und dabei versuchen, ihre Persönlichkeit nachzuzeichnen.

Doña Teresa de Cepeda y Ahumada, so nannte sie „sich die ersten Jahrzehnte ihres Lebens“ (Koldau 2014, S. 27), wurde am 28.3.1515 in Avila als fünftes Kind einer Schar von drei Schwestern und neun Brüdern in der zweiten Ehe ihres Vaters geboren (vgl. Avila 2004, S. 16). Damit lebte sie „in einer bewegten Zeit, dem ‚Siglo de Oro‘, dem goldenen Zeitalter Spaniens“ (Plattig 2010, S. 188), das 1492 die Juden und 1502 die Muslime des Landes verwiesen hatte und am Beginn der Neuzeit stand (vgl. ebd.). „Teresa und ihre Geschwister wuchsen zwar behütet auf – ihre Familie aber befand sich in ständiger Gefahr“ (Koldau 2014, S. 20), denn Teresa stammte väterlicherseits von den Conversos ab, „von konvertierten Juden, die im Spanien des 16. Jahrhunderts systematisch unterdrückt wurden und unter ständiger Beobachtung der Inquisition standen“ (ebd., S. 21). Daher hatte ihr Großvater „1500 einen Adelsbrief für sich und seine Kinder erworben“ (ebd., S. 24), der

ihnen als „wichtige Lebensversicherung“ (ebd.) galt. Als Kind war Teresa mit ihrer Frömmigkeit „eher endzeitlich ausgerichtet“ (Avila 2004, S. 20) und lebte mit einer großen Angst vor ewiger Verdammnis, so dass sie so schnell wie möglich „den richtigen Weg ins Paradies finden [wollte]“ (Koldau 2014, S. 17). Als sie ins Jugendalter kam, begann ein Ringen um die rechte Lebensentscheidung und für „Frauen der gehobenen Schicht gab es zwei Alternativen: Ehe oder Kloster“ (ebd., S. 20). Schließlich trat sie am 2.11.1535 „mit 20 Jahren (verheiratet wurden Mädchen damals mit 13 bis 15 Jahren) bei Nacht und Nebel in das Karmelitenkloster Encarnación (Menschwerdung) in Avila ein“ (Plattig 2010, S. 189). Sie hatte von Anfang an den Eindruck, dass sie dort richtig war und lebte ca. 28 Jahre lang in ihm (vgl. Avila 2004, S. 22) bis zur Gründung ihres ersten eigenen Klosters „San José“ in Avila. In dieser Zeit vertiefte sich Teresa „autodidaktisch in die Grundzüge des kontemplativen Lebens“ (Koldau 2014, S. 129). Hier machte sie einerseits ekstatische Erfahrungen, „von denen ihr eigener kontemplativer Weg über eine längere Strecke begleitet war“ (Avila 2014, S. 61), und andererseits durchlebte sie sogar eine „viertägige Todesstarre“ (ebd., S. 22), bei der „die vermeintlich Sterbende [am 15.8.1539] die Letzte Ölung“ (Koldau 2014, S. 68) erhielt. Diese war eingerahmt durch eine längere Krankheitsphase (1538 – 1542) mit Fieberschüben und Lähmung. Doch auch nach ihrer Heilung befand sie sich nie in einem guten Gesundheitszustand (vgl. Avila 2004, S. 22). So entwickelte sie ihre eigene Haltung und Lehre zum kontemplativen Leben in einer Zeit, in der es in einer „von Männern beherrschten Kirche und Gesellschaft“ (ebd., S. 70) für Frauen „nichts anderes gab, als sich zu unterwerfen und zu schweigen“ (ebd.). „Anfangs eine Frau voll innerer Spannungen, gelangt sie auf ihrem Weg mit Gott zu einer solchen Stärke, dass sie zuletzt als weltgewandte Geschäftsfrau auftreten und wirken kann [...] [und] im frauenfeindlichen Spanien des 16. Jahrhunderts siebzehn eigene Klöster gründet“ (Koldau 2014, S. 12) und „maßgeblich an der Gründung von zwei Männerklöstern mit[wirkt]“ (ebd., S. 202). „Ihre Ordensschwester und die meisten Brüder und Patres der Unbeschuhten Karmeliten nannten Teresa ‚Madre Fundadora‘, Mutter Gründerin“ (ebd., S. 197). Dennoch gab „Terasas Gründungstätigkeit [...] jahrelang Anlass zu heftigem Widerspruch“ (Plattig 2010, S. 189) und diese Bedeutung Teresas wurde in der „zeittypischen Folge der allgemeinen

Geringschätzung von Frauen“ (Koldau 2014, S. 197) auf den Titel ‚Reformatorin‘ „in der Geschichtsschreibung ihrer Ordensbrüder“ (ebd.) reduziert. Koldau beschreibt sie aber treffend als „eine Unternehmerin und Managerin, die viele Tabus ihrer Zeit und der Kirche brach, die ihre Stimme erhob, wo Frauen zum Schweigen verdammt waren, die höchsten kirchlichen Würdenträgern trotzte und als brillante Diplomatin mit Stadträten, Bischöfen und Adligen verhandelte“ (ebd., S. 9). Am Ende ihres bewegten Lebens spürte man wenige Wochen vor ihrem Tod „die Müdigkeit und Niedergeschlagenheit, die die alternde ‚Mutter Gründerin‘ zuletzt niederdrückten“ (ebd., S. 284) und so starb Teresa de Jesús (wie sie sich selbst nannte) am Abend des 4.10.1582 67-jährig in Alba de Tormes „gelöst und lächelnd, scheinbar ins Gebet versunken“ (ebd., S. 287). Und es „besteht kein Zweifel: Schon zu ihren Lebzeiten galt Teresa als Lehrmeisterin“ (ebd., S. 283), die mit ihrem „Doktorat der Erfahrung‘ [...] Mystik und Theologie [vereinte]“ (ebd., S. 284), die „bis weit ins 20. Jahrhundert als Gegensätze aufgefasst wurden“ (ebd.). „Bereits 1614 wurde Teresa selig- und 1622 heiliggesprochen. Zusammen mit Katharina von Siena ernannte sie Papst Paul VI. 1970 als erste Frau zur Kirchenlehrerin“ (Plattig 2010, S. 190).

3.3.2 Werke

Schon sechs Jahre nach Teresas Tod „gab der Theologe [...] Luis de León [...] Teresas gesammelte Schriften heraus“ (Koldau 2014, S. 291), wodurch ihre Lehre in ganz Europa und der Neuen Welt allgemein zugänglich wurde (vgl. ebd.). Bereits 1649 kam die Gesamtausgabe auch in deutscher Sprache heraus (Avila 2016, S. 28). „In ihren vielen Tausend Seiten umfassenden Schriften wird die kommunikative, lebensfrohe, humorvolle und unverwüstliche Spanierin unmittelbar gegenwärtig“ (Koldau 2014, S. 12), die „ihre Leser auch an ihren Schwächen teilhaben“ (ebd.) lässt. Doch „Teresa war keine Dichterin oder Schriftstellerin um der Literatur willen; das Schreiben war für sie ein Teil ihrer apostolischen Berufung, ein Teilen und Mitteilen der Erfahrungen und Einsichten“ (ebd., S. 243) über den kontemplativen Weg. So führt ihr Gesamtwerk in die spanische Mystik hinein und nimmt zugleich den und die Leser*in „mit in die Wirklichkeit einer turbulenten Zeit voll von Standesdünkel, sozialen Spannungen, erbitterten Glaubensdisputen, Neid und Habgier, Großzügigkeit und Selbstlosigkeit. Damit schuf Teresa, ohne es zu ahnen,

eines der frühen Hauptwerke spanischer Literatur“ (ebd., S. 242). Doch als nicht-studierte Frau in der Volkssprache über geistliche Themen zu schreiben, war zur damaligen Zeit „eine riskante Sache“ (Avila 2004, S. 71). So muss sie sich oft diplomatisch ausdrücken, um dem damals gängigen Frauenbild entsprechend als unwissend und unterwürfig zu erscheinen (vgl. ebd., S. 72). „In Wirklichkeit aber war ihr Verstand messerscharf“ (Koldau 2014, S. 164) und man muss mit Erstaunen feststellen, „was diese zu großer Souveränität und innerer Freiheit herangereifte Frau ihren männlichen Adressaten dennoch alles durch die Blume nahebringt“ (Avila 2004, S. 72).

Fast 12 Jahre lang (1554 – 1565) war sie zunächst „mit der Abfassung ihrer *Vida* beschäftigt“ (ebd., S. 67), die „als frühes Beispiel einer modernen Autobiographie zu verstehen“ (Koldau 2014, S. 248) und im Auftrag ihrer Beichtväter entstanden ist, die aber auch eine Anleitung zum inneren Beten enthält. „Ist die *Vida* Teresas geistliche Autobiographie, so ist das *Buch der Gründungen* der Erlebnisroman über die letzten zwanzig Jahre ihres Lebens“ (ebd., S. 251), der „die guten Früchte des inneren Gebets konkret greifbar werden lässt“ (ebd., S. 252). Neben diesen beiden autobiographischen Büchern entstehen die beiden mystischen Hauptwerke: *Weg der Vollkommenheit* (1566/67) und *Wohnungen der inneren Burg* (Moradas del Castillo Interior, 1577). Auf letzteres, das ja im Zentrum meiner Untersuchung steht, gehe ich noch gesondert in Kapitel 3.4 ein. Darüber hinaus bilden ihre knapp 500 erhaltenen Briefe meistens aus ihrer Zeit als Gründerin „eine kostbare Zugabe zur *Vida* und den anderen Schriften, weil sie wie kein anderes Dokument Einblick in Teresas Alltag geben“ (ebd., S. 258). Diese dürften allerdings nur ein „Bruchteil der wirklichen Korrespondenz“ (ebd., S. 260) sein, denn „Teresa war eine fast manische Briefschreiberin“ (ebd.). Auch hinterließ Teresa „zahlreiche kleinere Schriften“ (ebd., S. 253) wie Berichte, Gedanken oder Gedichte, wovon das Gedicht *Nada de turbe* „als Taizé-Lied im 20. Jahrhundert um die ganze Welt gegangen ist“ (ebd., S. 256). Dieses Gedicht bewahrte sie „als Einzelblatt in ihrem Gebetbuch auf“ (ebd., S.258) und wurde daher lange Zeit ihr zugeschrieben. Inzwischen „geht die Fachwelt jedoch davon aus, dass es von Johannes vom Kreuz stammt, mit dem Teresa in engem Austausch stand“ (ebd.).

3.3.3 Lehre

Teresa beschreibt in ihren Schriften „die wesentlichen Eckpfeiler eines Lebens in der ursprünglichen karmelitischen Spiritualität“ (ebd., S. 212), deren „Dreh- und Angelpunkt [...] das innere Gebet und damit die innige Freundschaftsbeziehung zu Gott [ist]“ (ebd.). Inneres Gebet bedeutet für sie ein „Verweilen bei einem Freund, mit dem wir oft allein zusammenkommen, einfach um bei ihm zu sein, weil wir sicher wissen, daß er uns liebt“ (Avila 2004, S. 156). So erscheint dieses Gebet als „eine innige, gegenseitig gebende und nehmende Freundschafts- und Liebesbeziehung, ein gemeinsamer Weg, auf dem Gott den Menschen anzieht, ihm aber auch seine Individualität und freie Wahl lässt“ (Koldau 2014, S. 136). Für dieses Gebet sind nicht nur „wenige Stunden in der Einsamkeit reserviert“ (ebd., S. 212), sondern „es durchzieht vielmehr den gesamten Alltag“ (ebd.). „So bedeutet kontemplatives Leben für sie auch nicht einen Rückzug in die Mystik, fern von der Welt und den Menschen, sondern ein Hineinnehmen der Gotteserfahrung in den unmittelbaren Alltag“ (ebd., S. 13). Sie vertritt sogar die Meinung, „dass der Mensch nur zum Kern des Menschseins [...] gelangt, wenn er Gott ganz und gar in dieses Menschsein hineinnimmt“ (ebd., S. 293), was jedoch nur möglich wird, wenn „der Mensch seine Ich-Bezogenheit und Selbstsucht loslässt und sich öffnet für die Ich-Du-Beziehung“ (ebd.). „Ihre Lehre des ‚Ich-Sterbens‘ bedeutet [aber] nicht Unterdrückung und Abtötung des menschlichen Individuums, sondern eine Befreiung von negativen menschlichen Eigenschaften, die – in inniger Verbindung mit Gott – überhaupt erst die Entfaltung der Persönlichkeit und ihrer gottgegebenen guten Anlagen erlaubt“ (ebd., S. 267). Der kontemplative Weg stellt daher „einen psychologischen Heilungsprozess“ (ebd., S. 142) dar, der zur „wahren Identität“ (ebd.) führen kann. Wie sich dieser Prozess vollzieht, beschreibt Teresa in ihrem Werk „Wohnungen der inneren Burg“ oder kurz „Innere Burg“, das als „Summe“ (Avila 1979, S. 8), „Kompendium“ (ebd., S. 9) oder „systematische Lehre des inneren Gebets“ (Koldau 2014, S. 255) bezeichnet werden kann. Darauf werde ich im nächsten Kapitel konkreter eingehen. Dass Teresa zunächst ihre Mitschwestern im Karmel mit diesem Werk ansprechen wollte, liegt auf der Hand. Denn „für sie hatte sie Verantwortung“ (Avila 2016, S. 25) und wollte ihnen nach „ihrem Erziehungsstil, der *suavidad* – *Sanftheit*“

(*ebd.*) das innere Beten näher bringen. Diese Art der Gebetslehre steht ganz im „Gegensatz zu den damals vorherrschenden Reformideen, die gut mit dem Namen Rigorismus zusammengefasst werden können“ (*ebd.*). Ebenso zeigen jedoch die Schriften Teresas, „dass Mystik für sie kein exklusiver Weg aufgrund besonderer Berufung ist, sondern die Grundberufung aller Christen zur Begegnung mit Gott. Der Weg dorthin ist der des inneren Betens und der Umformung (*transformatio*)“ (Plattig 2010, S. 190).

3.4 Wohnungen der inneren Burg

3.4.1 Entstehung

Dieses „Hauptwerk der geistlichen Literatur“ (Koldau 2014, S. 134) ist „vollständig in der Originalhandschrift Teresas erhalten“ (Avila 2016, S. 26). Teresa „begann mit der Arbeit an dem Manuskript am 2. Juni 1577 in Toledo, wo sie unter Hausarrest stand, und schloss es am 30. November 1577 ab, nachdem sie in ihr Kloster San José nach Avila übersiedelt war“ (Koldau 2014, S. 133). Sie schrieb daran also zu einer Zeit, in der sie längst „die innige Verbindung zu Gott ganz und gar in ihren Alltag und ihr Handeln nach außen integriert hatte“ (*ebd.*). Wie den Unterlagen des Seligsprechungsprozesses zu entnehmen ist, habe ihr den Auftrag dazu „Gott selbst gegeben – und dabei sogar den Titel genannt“ (*ebd.*). Doch hatten auch zwei Theologen, Jerónimo Gracián und Alonso Velázquez, „denen Teresa eng verbunden war, sie gebeten, ihre Lehre vom inneren Gebet in einem neuen Buch festzuhalten: Das Manuskript ihrer *Vida* lag zu dieser Zeit bei der Inquisition, so dass die darin enthaltene Gebetslehre den Ordensmitgliedern nicht zugänglich war“ (*ebd.*, S. 134).

3.4.2 Die Allegorie der Burg

Für die Beschreibung der geistigen Tätigkeit des inneren Gebets greift Teresa neben anderen Bildern (Brunnenbecken, Seidenraupe, Verlobung und Hochzeit) mit der „Burg“ ein Bild auf, für das sie verschiedene Inspirationsquellen vorfand (vgl. Avila 2016, S. 28), auch das ihrer Heimatstadt Avila mit deren „trutzigen Stadtmauern“ (Koldau 2014, S. 134). Doch besteht kein Zweifel daran, „dass Teresa, die viel gelesen hatte und in regem Austausch mit den spirituellen Kreisen ihrer Zeit stand, aus mehreren geistlichen und literarischen Traditionen schöpft[e]“ (Avila 2016, S. 29). Z.B.

ließ sie sich von der aristotelischen „Vorstellung vom Universum in sieben konzentrischen Kreisen“ (Koldau 2014, S. 134) anregen, die Niederschlag fand sowohl „im Koran als auch in der jüdischen Tradition“ (Avila 2016, S. 32). So konnte 1981 die Hispanistin und Arabistin Luce López-Baralt nachweisen, dass es „fundamentale Übereinstimmungen“ (ebd.) zwischen dem Bild der Burg bei Teresa und der islamischen Mystik gibt. „Teresa hat also das einprägsame Bild von der Inneren Burg nicht erfunden, wiewohl bis ins einzelne ausgearbeitet, christianisiert und ihren Zwecken angepasst“ (ebd., S. 33). „Im Gegensatz zu den Burg-Gleichnissen in der jüdischen oder islamischen Tradition ist Teresas Burg allerdings aus einem Diamanten oder aus Kristall“ (Koldau 2014, S. 135), was zum einen „Festigkeit und Beständigkeit“ (ebd.) ausdrückt, zum anderen aber auch „das Lichthaft-Strahlende der menschlichen Seele“ (ebd.), was „ein zu ihrer Zeit ungewöhnliches, durch und durch positives Bild vom Menschen“ (ebd.) beschreibt.

3.4.3 Die Allegorie der Wohnungen

Einerseits ist es offensichtlich, dass Teresa sich mit diesem Bild auf den biblischen Vers aus dem Johannesevangelium bezieht: „Im Haus meines Vaters gibt es viele Wohnungen“ (Joh 14,2a EÜ), was sie gleich zu Beginn der ersten Wohnung erwähnt (vgl. Avila 2016, S. 78). Andererseits kommt diese Bezeichnung für das Innere des Menschen „in der westlichen, christlichen Überlieferung in dieser Form nicht vor, wohl aber in der muslimischen“ (Avila 2016, S. 40), v.a. „bei den Sufis, wo *maqām* schon Jahrhunderte vor Teresa bleibende Wohnung oder Aufenthalt der Seele bedeutet“ (ebd., S. 38). Da es „bis in die Mitte des 16. Jahrhunderts hinein in Ávila eine stattliche Morisco-Gemeinde“ (ebd., S. 41) gegeben haben muss, also eine Gemeinde aus zum Christentum konvertierten Mauren, kann wohl von einer Beeinflussung durch sie ausgegangen werden (vgl. ebd., S. 40).

Wenn Teresa von sieben Wohnungen der inneren Burg spricht, geht es ihr darum, mit diesem Bild das Innere des Menschen zu verstehen (vgl. Koldau 2014, S. 135). So nimmt sie den oder die Leser*in mit „auf eine Reise durch die unendlich vielen weithin unerforschten Räume der inneren Welt“ (Avila 2016, S. 2). Dabei steht der lange, verschlungene Weg bis zu den sieben Wohnungen in der Mitte der Burg „für die allmähliche geistliche Reifung der

Persönlichkeit“ (Koldau 2014, S. 135). Teresa erwähnt gleich in den ersten Wohnungen, „dass man sich nicht nur ein paar Räume vorstellen soll, sondern eine Million“ (Avila 2016, S. 98). Im Nachwort schließt sie ihr Werk ausdrücklich nochmal mit der Bemerkung ab, dass auch, „wenn hier nicht von mehr als nur von sieben Wohnungen die Rede ist, [...] es in jeder von ihnen viele [gibt]“ (ebd., S. 371). Daher sind ihre „schematischen Einteilungen [...] keinesfalls als ein starres Raster“ (Avila 2016, S. 45) anzusehen, sondern es ist Teresa daran gelegen, „einen Eindruck von Weite und Vielfalt zu vermitteln“ (ebd.). Sie erstellt also „ein flexibles Modell“ (Koldau 2014, S. 136), bei dem die Betenden ihren Weg individuell erleben (vgl. ebd.). „Diese Individualität, die Offenheit für den Betenden in seiner ganz eigenen Persönlichkeit und Veranlagung, unterscheidet Teresas *Innere Burg* von den Gebetslehren ihrer Zeit“ (ebd.). So weist Teresa „die Vorstellung von sieben geradlinig aufgereihten und nacheinander zu durchschreitenden ‚Stufen‘ von Anfang an entschieden zurück“ (Avila 2016, S. 43): „Ihr dürft euch diese Wohnungen nicht wie aufgereiht, eine hinter der anderen, vorstellen, sondern richtet eure Augen auf die Mitte, die der Raum oder Palast ist, wo der König weilt“ (ebd., S. 94). Dennoch sind sich Dobhan und Peeters in ihrer Einführung in die „Wohnungen der inneren Burg“ einig, dass dies nicht bedeutet, „dass es keine Konstanten gäbe, die in unterschiedlicher Ausprägung bei vielen oder nahezu allen Suchenden zum Tragen kommen“ (ebd., S. 45).

3.4.4 Die sieben Wohnungen der inneren Burg

In der „Inneren Burg“ betont Teresa von Avila immer wieder den intensiven Zusammenhang zwischen der Gottesliebe auf der einen und der Nächstenliebe auf der anderen Seite. Während ein Mensch mit seiner Seele die sieben Wohnungen der inneren Burg bis zur Mitte durchschreitet, verändert bzw. entwickelt sich der Zustand der Seele und damit die Gottes- und Menschenbeziehung. Erweitert könnte man auch von der Weltbeziehung sprechen, von der die Beziehung zu Menschen ein Teil ist. In jeder dieser Wohnungen, die „die Seele möglicherweise durchschreitet, stellt sich nun die Frage, wie eine Person an diesem Ort ist“ (Günter/Wodtke-Werner 2000, S. 124)? Für Teresa genügt „das Innenleben einer Person [...] nicht, um zu beurteilen, in welcher Beziehung“ (ebd.) ein Mensch zu Gott steht. So beschreibt sie für alle sieben Wohnungen, wie diese „*im Tätigwerden* einer

Person sichtbar wird“ (ebd.). „Die unterschiedlichen Zustände der Seele [finden also] im weltlichen Tun eine Entsprechung“ (ebd.), das heißt in der Beziehung zu den Mitmenschen. In den sieben Wohnungen der inneren Burg verdichtet Teresa sozusagen „sieben mögliche Beziehungsformen zwischen der menschlichen Seele, der Welt und Gott, die sich als die grundlegenden Modi erweisen, die den Menschen für ihr Tätigwerden zur Verfügung stehen“ (ebd., S. 122). Die Seele erweist sich so als „Verarbeitungsinstanz“ (ebd., S. 141), die es ermöglicht, zwischen der irdisch-menschlichen und der himmlisch-göttlichen Existenz zu vermitteln „und zwischen ihnen ein Verhältnis der wechselseitigen Einflußnahme zu schaffen“ (ebd.). Im Rahmen dieser Arbeit möchte ich jedoch nicht Schritt für Schritt ausführlich die einzelnen Wohnungen beschreiben, da dies zu Überschneidungen mit dem nächsten Kapitel führte. Die einzelnen Momente der Resonanz entfalten sich jedes über die sieben Wohnungen hinweg, so dass sie jeweils in der Untersuchung die sieben Wohnungen als Ganzes aus unterschiedlicher Perspektive darstellen und gemeinsam ein Gesamtbild ergeben.

4 Kontemplation – ein Resonanzgeschehen?

Nachdem die Resonanztheorie Hartmut Rosas, der Begriff Resonanz und seine vier Momente sowie die „Wohnungen der inneren Burg“ von Teresa von Avila als ein Beispiel des christlich spirituellen Praxiswegs der Kontemplation vorgestellt wurden, kann nun auf die anfangs gestellte Forschungsfrage, ob Kontemplation als ein Resonanzgeschehen nach den Kriterien Hartmut Rosas angesehen werden kann, eingegangen werden. Zunächst wird die Methodik der Untersuchung vorgestellt (4.1), dann die jeweils gefundenen Textstellen als Zitate und Paraphrasen präsentiert (4.2) und abschließend (4.3) werden Schlussfolgerungen aus der Untersuchung hinsichtlich der Forschungsfrage gezogen.

4.1 Methodik der Untersuchung

Ausgangspunkt der Untersuchung ist Hartmut Rosas Verständnis von Resonanz, welches in 2.4.1 und 2.5 bereits dargelegt wurde. Um nicht stetig blättern zu müssen, sind für die systematisch orientierte Untersuchung im Folgenden jeweils die bedeutendsten Aussagen Hartmut Rosas aus den

Werken „Resonanz“ und „Unverfügbarkeit“ stichwortartig in einem Kasten zusammengefasst vorangestellt. Nach ihnen soll Teresas Werk „Wohnungen der inneren Burg“ hinsichtlich der jeweiligen essentiellen Schlagworte im Gesamt und nicht nach Wohnungen getrennt durchforstet werden, da sich die einzelnen Momente über alle Wohnungen hinweg entfalten. Allerdings wird nicht nur nach dem gleichen Wortlaut geschaut, sondern darüber hinaus nach den Bedeutungsinhalten. Zur Untersuchung habe ich mich ausschließlich auf die „Wohnungen der Inneren Burg“ von Teresa von Avila gestützt (vgl. Avila 2016), so dass ich bei den jeweiligen Zitaten oder Paraphrasen lediglich die Seitenangabe in Klammern setze, woran ungefähr erkennbar ist, ob es sich um eine anfängliche oder weitere Wohnung handelt, obwohl ich sie meist entlang ihrer Reihenfolge aufführe.

4.2 Untersuchung Teresa von Avilas „Wohnungen der inneren Burg“

Zunächst beginne ich mit Rosas Verständnis der Resonanz, um anschließend auf die einzelnen Momente der Resonanz einzugehen.

4.2.1 Resonanz – ein Dialog zwischen eigenständigen Entitäten

Hier ist Folgendes stichwortartig festzuhalten: Metapher zur Beschreibung von Beziehungsqualitäten (relationaler Begriff); Dialog zwischen zwei (oder mehreren) eigenständigen Entitäten; Begegnung mit einem Anderen; Gegenüber bleibt ein Anderes/Fremdes/Entziehendes/Widersetzendes solange die Resonanzbeziehung besteht; Gegenüber spricht mit eigener Stimme; Gegenüber hat einen eigenen Willen/Charakter/innere Logik; keine Verschmelzung zur Einheit.

Teresa beschreibt in ihrem Werk der Inneren Burg, dass es im Innern des Menschen „eine innere Welt gibt“ (S. 146), die sie Seele oder eben Burg nennt. Dort kann der Mensch durch inneres Beten mit dem Herrn, Gott, König (vgl. S. 78), Seiner Majestät (vgl. S. 163), dem „reichen Herrscher“ (S. 162), dem guten Hirten (vgl. S. 159), dem „Freund“ (S. 167), dem „Bräutigam“ (S. 229) in Beziehung treten. Er weilt in der Mitte der Seele bzw. Burg, wo er seinen Raum oder Palast hat (vgl. S. 94). Sie nennt ihn auch „die höchste Wahrheit“ (S. 318). Von hier aus teilt auch er sich in die anderen Wohnungen der Burg wie eine Sonne „überall hin mit“ (ebd.). Dabei empfindet sich der Mensch „von Gott so verschieden [...] wie der Schöpfer vom Geschöpf“ (S. 79), wie ein unnützer Knecht (vgl. S. 125), wie eine Dienerin (vgl. S. 183) mit großer „Armseligkeit“

(S. 226), ja wie eine „arme Bedürftige“ (S. 162), aber auch wie eine „Braut“ (S. 357). Denn Gott ist der, „der unserer Seele das Leben gibt“ (S. 343) und sie auch zu nähren scheint wie an „göttlichen Brüsten“ (ebd.). Die Seele wird durch Teresa als ein Lebensbaum gedeutet, „der an den lebendigen Wassern des Lebens – das ist Gott selbst – gepflanzt ist“ (S. 87), welcher wiederum als der „Urgrund“ (S. 88) oder Abgrundtiefes (vgl. S. 153) beschrieben wird. Doch gleichzeitig hat er in der Mitte der Burg „seine eigene Wohnung“ (S. 331). „Denn wie er im Himmel eine Bleibe hat, so muss er auch in der Seele eine haben, [...] einen zweiten Himmel“ (ebd.), den Teresa ebenso „Gottestempel“ (S. 355) nennt. Diese Anwesenheit bezeichnet sie auch als die „göttliche Gesellschaft“ (S. 335). Die Beziehung zwischen Seele und Gott beschreibt Teresa als eine „Liebesgeschichte“ (S. 229), in der Gott „sich mit so armseligen Geschöpfen auszutauschen“ (S. 314) beabsichtigt und den Menschen „wieder an sich ziehen“ (S. 159) will. Über die Menschen macht sich Teresa allerdings Gedanken, ob sie vielleicht nicht wissen, „was lieben ist“ (S. 144)? So beginnt Gott sich um sie zu bemühen und weil „er ihren guten Willen bereits gesehen hat“ (S. 159), lässt er „mit einem so zarten Pfeifen, dass sie es kaum selber merken, seine Stimme hören, damit sie nicht mehr verloren umherirren, sondern in seine Wohnung zurückkehren“ (S. 160). Zunächst hält er es für gut, „sich hin und wieder seinen Geschöpfen mitzuteilen“ (S. 180). Teresa vergleicht die Beziehungsdynamik, die dadurch entsteht, mit dem irdischen Bild der Verlobung und Ehe bzw. Vermählung. Damit die Seele ihn besser versteht, möchte Gott erst, „dass sie [...] zum Anschauen zusammenkommen“ (S. 207). Doch bei dieser Form der „Selbstmitteilung“ (S. 208) muss es nicht bleiben. Denn „sobald der Bräutigam [...] auf diese Weise spricht“ (S. 230), dass die Worte mit „Macht und Souveränität, die es an sich haben“ (S. 238), „lange Zeit nicht aus dem Gedächtnis schwinden“ (S. 239), stöhnt auch die Seele „zu ihrem Bräutigam auf“ (S. 229) mit „Worten der Liebe, die sogar hörbar sind“ (ebd.). Eine „große Ruhe [...] und eine andächtige und friedliche Sammlung“ (S. 239) verbleibt in der Seele. Das Ganze hat „mit Liebe und Gegenliebe zu tun, und die Vorgänge sind so überaus rein, zart und herzlich“ (S. 206) und es gibt nie etwas, „was nicht geistig wäre“ (ebd.). Dies verdichtet sich zur Vermählung, zur geheimen Einung, „die in der innersten Mitte der Seele stattfindet“ (S. 340). Hier holt er sich „die Seele mit diesem Kuss, den

die Braut erbat, zu sich heran“ (S. 357). Teresa bezieht sich bei der Beschreibung der Einung auf folgende Bibelstelle: „Wer sich [...] an den Herrn bindet, ist ein Geist mit ihm“ (1 Kor 6,17, EÜ). Durch diese geistliche Vermählung sind sie nun nicht mehr zu trennen (vgl. S. 340) und die Seele „macht sich keine Sorgen mehr, was alles geschehen könne, sondern ist so wundersam selbstvergessen, dass es [...] so aussieht, als gäbe es sie nicht mehr, noch wolle sie auch nur im geringsten etwas sein“ (S. 349). Dabei „erfreuen [sie] sich in diesem Gottestempel, in dieser seiner Wohnung, nur er und die Seele in tiefstem Schweigen aneinander“ (S. 355). Aber „der Herr will, dass sie nie die Erinnerung daran verliert, wer sie ist, zum einen, damit sie demütig bleibt, zum anderen, damit sie das, was sie Seiner Majestät verdankt, und die Größe der empfangenen Gnade besser versteht, und ihn dafür lobt“ (S. 359). Teresa stellt fest, „dass der Seele alle Verzückungen genommen werden, wenn sie einmal hier angelangt ist, außer ab und zu“ (S. 355).

4.2.2 Das Moment der Berührung (Affizierung)

Für dieses Moment ist Folgendes stichwortartig festzuhalten: Inwendig erreicht, berührt oder bewegt werden; bis in die neuronale Basis erschüttert werden; von außen in Schwingung versetzt werden; auf Anstöße und Anrufungen aus der Welt antwortend reagieren; setzt Weltvertrauen voraus, um sich vertrauensvoll öffnen und sich berühren lassen zu können (dispositionale Resonanz); in Kauf nehmen, verletzt zu werden (hohes Maß an Verletzbarkeit); mit etwas in Berührung kommen, dass eine unabhängige Wertquelle darstellt, das als schlechthin wichtig und wertvoll entgegentritt und einen etwas angeht.

Zu Beginn stellt Teresa fest, dass es viele Seelen gibt, „denen nichts daran liegt, hineinzugehen [in die Burg], ja die noch nicht einmal wissen, was es an diesem kostbaren Ort alles gibt“ (S. 83). Diejenigen aber, die in die Burg eintreten, obwohl sie am Anfang noch tief in die Welt verstrickt sind, haben „immerhin Verlangen nach dem Guten und empfehlen sich manchmal, wenn auch nur dann und wann, unserem Herrn und sinnen darüber nach, wer sie sind“ (S. 85). Aber „diese inneren Dinge [sind] so dunkel für den Verstand“ (S. 92). So vernimmt die Seele „Rufe, die der Herr an sie richtet, [...] doch näher zu ihm zu kommen. Und es ist diese Stimme so sanft, dass sich die arme Seele auflöst, wenn sie nicht sofort tut, was sie ihr aufträgt“ (S. 106). Teresa bemerkt aber, dass diese Worte noch vermittelt sind durch Leute, Predigten, Bücher,

Krankheiten, Schwierigkeiten oder Wahrheiten (vgl. S. 107). Dann kommt die Seele aber in Bedrängnis und fragt sich, „ob sie weitergehen oder in den ersten Raum zurückkehren soll, da ihr andererseits die Vernunft vorhält, was für eine Täuschung es sei zu glauben, dass dies [...] etwas wert sei“ (S. 108). „Hier macht die Seele wirklich große Nöte durch“ (S. 109). Und auch wenn den Seelen „ein bisschen Geringachtung oder Schmälerung ihres Ansehens widerfährt“ (S. 129), bleibt in ihnen „Unruhe zurück, dass sie sich nicht zu helfen wissen“ (ebd.). Teresa rät zu Demut, „denn das ist die Salbe für unsere Wunden“ (S. 130), um „die Schwäche unserer Natur [zu vergessen], die uns sehr zu schaffen machen kann“ (S. 132). Nun schenkt Gott hin und wieder „Wonnen [...], um sie sehen zu lassen, was in den weiteren Wohnungen geschieht“ (S. 133). Hier jedoch sind sie meist noch damit beschäftigt, „mit dem Verstand und in Meditation nachzudenken“ (S. 143), obwohl es für sie gut wäre, sich an der Güte Gottes zu freuen und damit zu befassen, „dass er ist, der er ist, und seine Ehre und Verherrlichung zu wünschen“ (S. 144). Dann aber lässt der Herr „sie mit einem so zarten Pfeifen [...] seine Stimme hören“ (S. 160). Eine „solche Kraft hat dieses Pfeifen des Hirten, dass sie alle Äußerlichkeiten aufgeben, durch die sie ihm entfremdet waren, und in die Burg gehen“ (ebd.). Mit den Ohren wird dies allerdings nicht gehört, aber man verspürt „deutlich ein sanftes Gezogenwerden nach innen“ (S. 161). Diese Gebetsweise nennt Teresa „Sammlung“, die ihr „übernatürlich erscheint“ (S. 159) und die sie mit einem Igel oder einer Schildkröte vergleicht (vgl. S. 161). Dabei soll sich die Seele „in größter Unbekümmertheit um ihren Vorteil“ (S. 163) halten. Und „wenn dann genau das, was sie in sich verspürt, sie gefangen nehmen sollte, sei es recht, doch soll sie sich nicht bemühen, zu verstehen, was sich da tut, da es dem Empfindungsvermögen gegeben wird. Sie lasse einfach zu, dass sie dies genießt, ohne jede Anstrengung, [...] wenn auch nur für ganz kurze Zeit“ (S. 164). Hier scheint es „als wäre die Seele gleichsam schläfrig, wo sie doch [...] nicht wirklich schläft, sich aber auch nicht wach fühlt“ (S. 175). Dann aber, wenn „Seine Majestät es will“ (S. 153), erfährt die Seele das „Gebet der Ruhe“ (S. 151). Diese beiden Gebetsarten vergleicht Teresa mit zwei unterschiedlichen Brunnen, aus denen Wasser hervorquillt (vgl. S. 151). Während beim Gebet der Sammlung das Wasser „von weit her durch viele Röhren und Technik“ (S. 152) zu einem kommt, ist das Gebet der Ruhe

„unmittelbar am Quellort des Wassers erbaut“ (ebd.). Hier „quillt es im größten Frieden und in aller Ruhe und Zärtlichkeit aus unserem eignen tiefsten Innern hervor, ohne dass ich weiß von wo noch wie. [...] Es ergießt sich dieses Wasser nach und nach in alle Wohnungen und Seelenvermögen, bis es sogar den Leib erreicht, weshalb ich sagte, dass es bei Gott anfängt und in uns endet“ (S. 153). Und „der ganze äußere Mensch genießt diese Wonne und Zärtlichkeit“ (ebd.). So ist „Gott am Werk [...], ohne dass ihn jemand daran hindert, nicht einmal wir selbst“ (S. 177). Der Verstand des Menschen ist „voll mit dem Verstehen dessen beschäftigt“ (S. 175), was der Mensch da verspürt. Aber „da seine Kräfte dazu nicht ausreichen, bleibt er so verblüfft zurück, dass er, falls er sich nicht schon ganz verliert, ‚weder Hand noch Fuß rührt‘“ (ebd.). Sogar alle Seelenkräfte sind nun „für die Dinge der Welt und uns selbst ganz eingeschlafen“ (ebd.), sie liegen wie im „Tiefschlaf“ (ebd.) und man ist „gleichsam bewusstlos, so dass man gar nicht nachdenken kann“ (ebd.). „Sogar beim Lieben [...] versteht sie nicht, wie das ist, noch was es ist, das sie liebt, auch nicht, was sie möchte, sondern ist wie einer, der der Welt gänzlich gestorben ist, um um so mehr in Gott zu leben. Deshalb ist es ein köstlicher Tod, eine Entwurzelung der Seele aus allen Tätigkeiten“ (ebd.). Und dies „geht über alle Freuden der Erde, über alle Beseligungen und Beglückungen hinaus“ (S. 178) und es ist so, „als ob man sie an der rauhen Haut des Körpers oder aber im Knochenmark spürte“ (ebd.). „Gott macht sich derart im Innern dieser Seele fest, dass sie keinesfalls daran zweifeln kann, dass sie in Gott und Gott in ihr war“ (S. 180). Diese Wahrheit bleibt ihr als Gewissheit fest eingepägt (vgl. ebd.). Danach ist sie voller Sehnsucht nach dem Herrn, fühlt sich zu großen Prüfungen gedrängt und verlangt nach Bußübungen und Alleinsein (vgl. S. 188). So stark sind diese Auswirkungen, dass sie wie ein Falter rastlos ist und nicht weiß, wo sie „sich niederlassen und [...]eine Bleibe finden [soll]“ (S. 189). Alles, was sie auf Erden sieht, macht sie unzufrieden und ermüdet sie (vgl. ebd.), „denn sie hat erfahren, dass die Geschöpfe ihr die wahre Ruhe nicht geben können“ (S. 190). Dieser Schmerz geht „bis ins Innerste der Eingeweide [...], wo es sich so anfühlt, als würde es die Seele zerreißen und zermalmen“ (S. 192). Und Gott scheint, so Teresa, in der Seele die Liebe zu ordnen (vgl. ebd.). Denn noch vor kurzem hatte sie nur an sich selbst gedacht (vgl. S. 191), doch nun ist sie voller Mitgefühl und sieht die großen

Liebesbeweise des Herrn Jesus Christus seinem Vater gegenüber, der durch seinen Tod das Heilmittel für uns erworben hat (vgl. S. 194). Und sie kann die Aussage machen: „Welch große Beseligung, in der Ausübung des Willens Gottes zu leiden“ (ebd.)! Teresa rät ihren Mitschwestern, das Mitgefühl den Menschen zukommen zu lassen. „Und wenn du eine Kranke siehst, der du ein wenig Linderung verschaffen kannst, dann mache es dir nichts aus, diese Andacht zu verlieren und ihr dein Mitgefühl zu zeigen; und wenn ihr etwas wehtut, dann soll es dir wehtun, und wenn nötig, sollst du fasten, damit sie zu essen hat“ (S. 202). Während beim Gebet ihre Augen auf Gottes Größe gerichtet sind (vgl. S. 213) und sie von seiner Liebe verwundet ist (vgl. S. 215), erkennt sie klar ihre Armseligkeit und Nichtigkeit (vgl. S. 224), da „er es war, der für den Sieg stritt“ (ebd.). Denn er weckt „in ihr mit so einfühlsamen Mitteln eine innige Sehnsucht nach sich“ (S. 228) und lässt zarte, feine Antriebe im Innern der Seele aufbrechen (vgl. ebd.). Dann fühlt sie sich von ihm „aufs köstlichste verwundet“ (S. 229), was für sie ein „köstlicher und süßer Schmerz“ (ebd.) ist, der „sie viel mehr [befriedigt] als die köstliche Versunkenheit des Gebets der Ruhe, die frei ist von Schmerz“ (ebd.), der ihr aber jetzt „bis in die Eingeweide vorzudringen scheint“ (ebd.). Und Teresa beschreibt, dass es ihr bei diesem Liebesschmerz so vorkommt, als „ob vielleicht vom Feuer des glühenden Kohlenbeckens, das mein Gott ist, ein Funke übergesprungen sei und die Seele derart getroffen habe“ (S. 231). Dieser Schmerz bleibt „nie beständig“ (ebd.) und „kommt aus einer [...] Region [...], wo er keine Herrschaft ausübt“ (S. 232). Auch nimmt die Seele einen starken Duft wahr, „nur um sie erspüren zu lassen, dass der Bräutigam da ist“ (S. 234). Und wenn sie seine Worte hört, dann bewirkt dies, „dass alle anderen Gedanken aufhören und man auf das achtet, was da gesagt wird“ (S. 247). Ebenso können sie „die ganze Innenwelt anhalten, so dass die Seele genau erkennt, dass ein anderer, größerer Herr als sie selbst über diese Burg gebietet“ (ebd.). So befähigt er allmählich die Seele „durch diese und andere Erfahrungen, [...] den Mut aufzubringen, sich mit einem so großen Herrn zu verbinden und ihn zum Bräutigam zu nehmen“ (S. 248). Beim Berührtsein durch sein Wort, lässt er im „Innern der Seele den Funken [...] so aufflammen“ (S. 250), dass sie rein wird und er sie mit sich verbindet, „ohne dass das außer ihnen beiden jemand merkt, ja nicht einmal die Seele selbst“ (ebd.). Denn sie ist so darin

eingetaucht, „sich seiner zu erfreuen“ (S. 254). Danach bleibt eine große Sehnsucht in ihr zurück, „sich ganz für Gott einzusetzen, wie auch immer es ihm gefällt, sich ihrer zu bedienen“ (S. 259). Dennoch hält sie sich wegen dieser Erfahrungen aber nicht für besser als andere, sondern hat den Eindruck, „die zu sein, die ihm von allen auf Erden Lebenden am wenigsten dient, da ihr scheint, mehr als sonst jemand dazu verpflichtet zu sein. Und jeder Fehler, den sie begeht, zerreißt ihr das Herz, und das ganz zu Recht“ (S. 297). Sie hat dann den Wunsch, „dass der Herr sähe, wie sie ihm nicht des Lohnes wegen“ (S. 313) diene. Und so wächst in ihr die Sehnsucht und Liebe, „je mehr ihr aufgeht, was dieser große Gott und Herr an Liebe verdient“ (S. 320). Plötzlich ist es im allertiefsten Innern der Seele unmöglich, „sich an irgendetwas von unserem menschlichen Wesen zu erinnern“ (S. 321) und es besteht „sicherlich unmittelbare Todesgefahr“ (S. 322).

4.2.3 Das Moment der Selbstwirksamkeit (Antwort)

Für dieses Moment sind folgende Stichpunkte anzuführen: Auf die Berührung erfolgt eine eigene, aktive Antwort; die Antwort kann sich als leibliche Reaktion äußern (Gänsehaut, Veränderung der Atemfrequenz, des Herzschlages oder des Blutdrucks); Bewegung nach außen; Reagieren und Antworten erzeugen (Selbstwirksamkeit); wechselseitiges Antwortverhältnis (bidirektional); Erwartung und Fähigkeit etwas mit offenem Ausgang handelnd zu erreichen; Interesse an, Energie für, Lust auf Dinge; Herausforderungen meistern.

Schon zu Beginn der inneren Burg stellt Teresa fest, dass es gut ist „darüber nachzusinnen, was es im Himmel alles gibt und was die Seligen genießen“ (S. 80), um sich zu „bemühen, [und] auch zu erreichen, was sie genießen“ (ebd.). Denn dabei wird man sehen, „dass es schon hier in der Verbannung möglich ist, dass ein so großer Gott sich ein paar so bel riechenden Wrmern mitteilt“ (ebd.). Und es müsse der Anspruch für einen mit dem inneren Beten beginnenden Menschen darin bestehen, „darauf hin zu arbeiten und sich zu entschließen und sich mit allem ihm möglichen Eifer darauf einzulassen, seinen Willen auf den Willen Gottes einzustimmen“ (S. 112). Und wenn man sich dann zu sammeln beginnt, soll man „nicht mit Brachialgewalt, sondern sanft vorgehen“ (S. 114). Dann werde „der Herr alles zu unserem Vorteil lenken“ (S. 115) und uns „von den einen Wohnungen zu den nächsten [führen]“ (S. 114). Dazu brauche er aber die „Entschlossenheit unseres

Willens“ (S. 125). Und so besteht für Teresa kein Zweifel, dass derjenige, der „im Loslassen von allem verharrt, erreichen wird, was er beabsichtigt“ (ebd.), sofern „man sich als unnützen Knecht betrachtet“ (ebd.) und Herr über die eigenen Leidenschaften ist (vgl. S. 130). Teresa erinnert aber daran, „dass es nicht darauf ankommt, viel zu denken, sondern viel zu lieben, wenn man auf diesem Weg große Fortschritte machen und zu den ersehnten Wohnungen aufsteigen will“ (S. 144). Daher rät sie: „Was euch also dazu anregt, mehr zu lieben, das tut“ (ebd.). Die das Gebet begleitende Gedanken sollen nicht verwirren, sondern man solle „Geduld haben und es aus Liebe zu Gott ertragen“ (S. 148). Gerade zur Demut rät Teresa, denn durch „sie lässt sich der Herr alles abringen, was wir uns nur von ihm wünschen“ (s. 156). In der Anleitung zum Gebet der Sammlung empfiehlt sie eine innere Haltung des Lauschens, bei der „man sich bemüht, nicht nachzudenken, sondern aufmerksam zu sein für das, was der Herr in der Seele wirkt“ (S. 161) und gewaltlos versucht, „das diskursive Nachdenken des Verstandes aufzuhalten, aber nicht aufzuheben“ (S. 164). Und wenn „nun genau das, was sie in sich verspürt, sie gefangen nehmen sollte“ (ebd.), dann solle sie einfach zulassen, dies ohne Anstrengung zu genießen (vgl. ebd.). Denn Teresa ist überzeugt, dass Gott es keinem unmöglich macht, „seine Reichtümer zu erwerben; wenn jeder das gibt, was er hat, ist er zufrieden“ (S. 174). Schließlich könne man bei diesem Werk, das der Herr tut, viel tun, „indem wir uns bereit machen, wen wir auch sonst nichts tun können“ (S. 184). So wolle er sogar „nur unsere Bereitwilligkeit, und dass das Wachs kein Hindernis bildet“ (S. 193), sondern nur still halte und es geschehen lasse (vgl. ebd.). Und sie ist überzeugt, dass wir „noch nicht einmal mit allem, was wir tun können, fertig sein [werden], da vereint Gott dieses Häuflein Mühe [...] mit seiner Größe“ (S. 187). Daher solle man sich schnell an die Arbeit machen und ans Werk gehen, um es mit Gottes Hilfe zu vermögen (vgl. S. 186). Denn „die wahre Gotteinung kann man mit der Hilfe des Herrn sehr wohl 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“ (S. 197). Schließlich bedeutet für Teresa die Gotteinung, „die Hingabe unseres Willens an den Willen Gottes“ (ebd.). Dies erkenne man aber an der Einhaltung der Nächstenliebe, denn je mehr man hier vorankomme, desto mehr komme man in der Gottesliebe voran (vgl. S.

200): „Denn die Liebe, die Seine Majestät für uns hegt, ist so groß, dass er als Lohn für die Liebe, die wir dem Nächsten entgegenbringen, auch die zu Seiner Majestät wachsen lässt“ (ebd.). Andererseits glaubt Teresa, dass „wir nie so weit kommen werden, die Nächstenliebe in Vollkommenheit zu haben, wenn sie nicht nach und nach aus der Wurzel der Gottesliebe erwächst“ (S. 201). So ermahnt sie, dass der Herr Werke sehen will (vgl. S. 202) und man nicht meinen solle, „es dürfe nichts kosten und müsse euch umsonst in den Schoß fallen“ (S. 204). Nach dem Anschauen zwischen Gott und Seele komme es dann zum Händereichen und „die Seele geht daraus sehr verliebt hervor“ (S. 208). Bei dieser gottgewirkten Verlobung sei Gott darauf angewiesen, dass wir diese Gnade annehmen wollen (vgl. S. 209). Teresa erinnert daran, dass eine „Seele, die danach getrachtet hat, Gottes Braut zu werden, bei Seiner Majestät schon verweilte und schon in die Bereiche gekommen ist, von denen die Rede war, [...] sich nicht zum Schlafen hinlegen [darf]“ (S. 212). Denn die nun kommenden Bedrängnisse und geistlichen Schmerzen können nur mit dem Hilfsmittel der Nächstenliebe ertragen werden und damit, „auf das Erbarmen Gottes zu hoffen“ (S. 226). Dann gibt Gott der Seele zu verstehen, „da sie sich ja so oft mit großen Beweisen in seine Hände gegeben und sich ihm mit gänzlicher Bereitschaft angeboten hat, dass ihr nun klar sein soll, dass sie keinen Anteil mehr an sich selber hat und spürbar mit stürmischer Bewegung entrückt wird“ (S. 262). „Dazu bedarf es großen Mutes“ (S. 263), stellt Teresa fest, und es sei für die Seele besser, „nicht daran erinnert zu werden, wie unvollkommen sie ein Werk tut (falls sie es tut), und darauf bedacht zu sein, es zu vergessen, sich ihre Sünden vorzuhalten“ (ebd.), sondern ans fleißige Arbeiten und die Tugenden Hand an[zuh]legen“ (S. 274). Und so empfiehlt Teresa abschließend, „dass es am sichersten ist, nur zu wollen, was Gott will, der uns besser kennt als wir selbst und uns liebt. Geben wir uns in seine Hände, damit sein Wille an uns geschehe“ (S. 312).

4.2.4 Das Moment der Anverwandlung (Transformation)

Hierfür können folgende Schlagworte genannt werden: Beziehung zwischen Differenten und Antwortenden (nicht Gleichen bzw. Identischen); beide Seiten sind wandelbar und können sich fortgesetzt verändern; Bereitschaft, sich selbst zu verändern und aufs Spiel zu setzen; Anverwandlung; Transformation in variierendem Maße (von kaum merklich und vorübergehend bis zu einem anderen Menschen werden); zeitintensiv; offen genug – geschlossen genug; Veränderung der Weltbeziehung.

Gleich am Anfang empfiehlt Teresa, dass „wir mit der Selbsterkenntnis an kein Ende [kommen], wenn wir uns nicht auch bemühen, Gott zu erkennen. Beim Anblick seiner Größe mag uns unsere Unzulänglichkeit aufgehen, und beim Anblick seiner Reinheit werden wir unseren Schmutz sehen“ (S. 96). Und so können unser Verstand und unser Wille fähiger werden für alles Gute, „wenn sie sich abwechselnd mit sich und mit Gott beschäftigen“ (S. 97). Aber in den ersten Wohnungen ist die Seele noch „tief in weltliche Dinge verstrickt und [...] von Besitzstreben, Prestigesucht und Geschäften durchdrungen“ (S. 100), so dass sie noch nicht begreift, „dass die wahre Vollkommenheit in der Gottes- und Nächstenliebe besteht“ (S. 103). Der „Herr [rechnet] es uns trotz allem sehr hoch an[...], wenn wir ihn mögen und seine Gesellschaft suchen“ (S. 106), und er „verstehet sehr wohl, viele Tage und sogar viele Jahre zu warten, besonders wenn er Ausdauer und den Wunsch nach Gutem bemerkt“ (S. 107). Der Verstand wird nun auch „wacher und die Seelenvermögen sind zu mehr befähigt“ (S. 108), aber wir schämen uns nicht, „uns beim Beten Wohlgefühle zu wünschen und uns über Dürrezeiten zu beklagen“ (S. 111) „und wollen, dass der Herr unseren Willen erfüllt“ (S. 112). Teresa spricht den Seelen Mut zu „in diesem Kampf, den es uns kostet, um uns immer wieder neu zu sammeln“ (S. 113). Dann aber gestalten sie die Zeit gut, „üben sich in Werken der Nächstenliebe“ (S. 122) und leben „viele Jahre mit Leib und Seele in dieser Rechtschaffenheit und Korrektheit“ (S. 127). Sie meinen nun, „andere belehren zu können“ (ebd.), was aber „eine weitere Selbsttäuschung ist“ (ebd.), meint Teresa. Stattdessen solle man erkennen, ob man wirklich von dem entblößt sei, was man hinter sich gelassen habe (vgl. s. 130), was „ein aufreibender Weg ist“ (S. 131). In den vierten Wohnungen „fangen die übernatürlichen Dinge an“ (S. 138) und man muss, „um zu diesen Wohnungen zu gelangen, bereits lange Zeit in den anderen gelebt haben“ (S. 139). Die Seele bleibt nun „ganz ungeteilt in ihrer Ruhe und ihrer Liebe, in ihren Wünschen und ihrer klaren Erkenntnis“ (S. 147) und es scheint, „als dehne und weite sich nach und nach unser ganzes Innere und bringe Güte hervor“ (S. 154). Teresa glaubt, dass hier der Wille „wohl in einem gewissen Sinne mit dem Willen Gottes geeint“ (S. 156) ist und Gott die Seele „immer enger an sich zieht“ (ebd.). Vor allem, „wenn wir von allem losgelöst sind [...], [wird] der Herr es dann nicht versäumen, uns diese Gnade und noch viele weitere zu

erweisen“ (S. 158). Und so scheinen „die Sinne und die äußeren Dinge [...] mehr und mehr ihr Recht zu verlieren“ (S. 159). Die Seele gelangt zu einer starken Willensbereitschaft „und ist mehr Herrin über sich selbst“ (S. 166), obwohl sie „hier noch nicht erwachsen [ist]“ (S. 167). So ist hier „Natürliches mit Übernatürlichem verbunden“ (S. 171). Teresa ist überzeugt, dass „wir schon [...] hier auf Erden den Himmel genießen können“ (S. 174) und dass dieser Schatz „in uns selbst liegt“ (ebd.). Doch dürfe man dazu nichts für sich zurückbehalten, da Gott alles für sich möchte, „sei es wenig oder viel“ (ebd.). Dann komme die Seele in einen Tiefschlaf, bei dem man gleichsam bewusstlos ist und „man gar nicht nachdenken kann“ (S. 175) und „weder Hand noch Fuß rührt“ (ebd.). Es ist wie „ein köstlicher Tod, eine Entwurzelung der Seele aus allen Tätigkeiten“ (ebd.). Bei den verschiedenen Arten der Gotteinung (vgl. S.178) scheint Gott „dem innersten Wesen der Seele so nahe und angeeint“ (S. 177), dass sie nachher „keinesfalls daran zweifeln kann, dass sie in Gott und Gott in ihr war“ (S. 180). Er selbst tritt dann „in die Mitte unserer Seele ein“ (S. 182). Teresa verwendet zur Beschreibung dieses Geschehens das Gleichnis von der Seidenraupe, bei der die Raupe sterben muss und als Schmetterling erwacht (vgl. S. 184 ff.). Sie beschreibt die Seele dann so: Als solcher Schmetterling „tritt die Seele daraus hervor, wenn sie auch nur ganz kurz in Gottes Größe hineinversetzt und so eng mit ihm verbunden war“ (S. 188). Danach fühle sie sich fremd „den irdischen Dingen gegenüber“ (S.190) und erfährt, „dass die Geschöpfe ihr die wahre Ruhe nicht geben können“ (ebd.). Der Schmetterling sucht eine neue Bleibe, „denn dorthin zurückkehren, wo er herkommt, kann er nicht“ (ebd.). Aber gerade „aus der Unzufriedenheit, welche die Dinge dieser Welt verursachen, erwächst die schmerzliche Sehnsucht, aus ihr herauszukommen“ (ebd.). Nur der Gedanke daran, dass es Gottes Wille sein könne, „dass sie in dieser Verbannung lebe“ (ebd.), erleichtert sie. Teresa entlarvt den Schmerz darin, dass die Seele „Gottes Willen noch nicht so ergeben ist“ (S. 191). Dabei sei nur nötig, weich wie Wachs beim Aufdrücken eines Siegels zu sein (vgl. S. 193). Die Wirkungen seien groß, die durch die Gotteinung entstehen. Und so meint Teresa: „Glücklich die Seele, die sie erlangt hat, denn schon in diesem Leben wird sie in Ruhe leben können und ebenso im anderen, weil nichts von allen irdischen Wechselfällen sie niederdrückt, [...] also weder Krankheit noch Armut noch

Todesfälle“ (S. 197). Die Einung mit dem Willen Gottes wird aber nicht „durch mitfühlende Liebe zum Nächsten“ (ebd.) erreicht, denn diese Schmerzen gelangen „offensichtlich nicht bis in die Tiefe der Seele“ (S. 198). Und genau hieran habe die Seele zu arbeiten: „Liebe zu Seiner Majestät und zum Nächsten“ (S. 200). Teresa verwendet für die Beziehungsveränderung zu Gott auch die Brautsymbolik und geht zunächst von einem gegenseitigen „Anschauen“ (S. 207) aus, das zur „geistlichen Verlobung“ (S. 2016) und dann zur geistlichen Hochzeit wird. Dabei gäbe es für Gott „keine noch so fest verschlossene Abgeschlossenheit, in die er nicht hineinkäme, keine noch so entlegene Wüste, wo er es aufgäbe hinzugehen“ (S. 211). Auch möchte er, dass sich die Seele die Einung „noch sehnlicher wünsche und es sie etwas koste“ (S. 216). Teresa findet es recht, „dass das, was viel wert ist, auch viel kostet“ (S. 324). Dabei hat sie einige „innere und äußere Prüfungen“ (S. 216) zu erleiden, wie z.B. schlechtes oder auch gutes Gerede über sie (vgl. S. 217). Aber es „macht ihr nicht viel aus, ihre Ehre einzubüßen“ (S. 219) und sie spürt eine große Liebe denen gegenüber, die schlecht reden (vgl. ebd.). Oder sie erleidet „sehr schwere Krankheiten“ (S. 220). Manchmal kommt es auch zu Dürrezeiten, bei denen es den Anschein hat, „als habe sie niemals an Gott gedacht, noch würde sie an ihn denken, und wenn sie von Seiner Majestät sprechen hört, dann wie von einer Person, von der sie nur von weitem einmal gehört hat“ (S. 223). So „stellt sich schon die große Qual ein, die mit dem Eintritt in die Siebte Wohnung verbunden ist“ (S. 227), bei der kein irdischer Trost und keine Dinge der Erde helfen (vgl. S. 225). Aber sie erhält „mannigfaltige Ansprachen“ (S. 235) und Visionen (vgl. 243), die dazu dienen, „den Mut aufzubringen, sich mit einem so großen Herrn zu verbinden und ihn zum Bräutigam zu nehmen“ (S. 248). Und wenn sie rein geworden ist, „verbindet er sie mit sich“ (S. 250), so dass sie in das „Gemach eines Königs oder Granden“ (S. 253) eintritt, in ein „Schmuckkabinett“ (ebd.) oder „Himmelsgemach“ (S. 254). Es kommt ihr so vor, „als habe ihr der Herr etwas von dem Land zeigen wollen, wohin sie unterwegs ist“ (S. 267). Von den Dingen der Welt hält sie im Vergleich zu den Dingen, die sie geschaut hat, nur noch sehr wenig. Aber nicht einmal diese seien so gut, wie „den Herrn aller Schätze und des Himmels und der Erde zu eigen zu haben“ (S. 257). Sie erfährt sich als „eine Person, die aufgehängt ist, die weder an etwas Irdischem

Halt findet noch in den Himmel aufsteigen kann“ (S. 324). Und so hat sie heftigste „Anstürme von Todesverlangen, und [...] fleht [...] unter Tränen unablässig zu Gott, sie aus dieser Verbannung herauszuholen“ (S. 268). Sie hat Furcht, „Gott könnte sie aus seiner Hand entlassen“ (S. 280). Nun kann sie „nicht mehr über die Geheimnisse der Passion und des Lebens Christi meditieren wie früher“ (S. 283), da Gott sie in die „Kontemplation“ (S. 287) erhoben hat. Doch Teresa rät, „dass man vor Gegenständlichem nicht [fliehen solle]“ (S. 290). Dennoch werde die Seele nun „in großen Wahrheiten unterwiesen, so dass sie keinen anderen Lehrer mehr braucht“ (S. 307). Dieser tröstet und stärkt sie nun, „damit sie so lange leben möchte, wie es sein Wille ist“ (S. 326). Nun ist sie „viel losgelöster von den Geschöpfen, da sie bereits einsieht, dass es nur der Schöpfer ist, der sie zu trösten und ihre Seele zu sättigen vermag“ (S. 327). In den siebten Wohnungen nimmt Gott ihr „die Schuppen von den Augen“ (S. 333) und es zeigt sich ihr „die Allerheiligste Dreifaltigkeit in allen drei Personen“ (S. 334), die hier mit ihr sprechen und Wohnung nehmen wollen (vgl. ebd.). Sie weilen im Innern der Seele, „im allertiefsten Innern, in etwas Abgrundtiefem“ (S. 335), wo „sie in sich diese göttliche Gesellschaft [fühlt]“ (ebd.). Und es kommt der Seele vor, „als bewegte sich der Wesenskern ihrer Seele trotz der Prüfungen und Geschäfte, die sie hatte, aus diesem Gemach nie hinaus“ (S. 337). Sie erfährt nun eine Selbstvergessenheit, „als gäbe es sie nicht mehr“ (S. 349) und eine Sehnsucht, den Willen Gottes zu erfüllen. „Wenn er möchte, das[s] sie leidet, herzlichen Glückwunsch dazu; wenn nicht, bringt sie sich nicht um, wie vorher“ (S. 350). Diese Seelen sind nun auch „ohne jegliche Feindseligkeit gegenüber denen, die ihnen Bösen tun oder tun wollen“ (S. 351). Nun will sie auch nicht mehr sterben, „sondern noch ganz viele Jahre am Leben bleiben [...], um zu erreichen, dass der Herr von ihnen gelobt würde“ (ebd.). Auch „Angst vor dem Tod hat sie nicht, nicht mehr als vor einer sanften Entrückung“ (S. 352). Das kommt daher, „dass die Wünsche dieser Seelen nicht mehr auf Geschenke oder Wonnen aus sind, denn sie haben ja den Herrn selbst bei sich, und Seine Majestät lebt jetzt in ihnen“ (ebd.). So erleben sie eine „große Losgelöstheit von allem“ (ebd.). Der Verstand kommt nun zur Ruhe und schaut „durch einen kleinen Spalt bei dem zu [...], was da vor sich geht“ (S. 355). Hier werden auch „der Seele alle Verzückungen genommen“ (ebd.). Teresa betont aber, dass

diese Wirkungen nicht beständig da sind, denn „ab und zu überlässt unser Herr sie ihrer Natur“ (S. 359) und sie können auch „lässliche Sünden“ begehen (S. 360). Am Ende nennt Teresa das Ziel des inneren Betens, nämlich dass der geistlichen Vermählung „immerfort Werke entspießen“ (S. 362), die „mit den Andachten und Worten übereinstimmen“ (S. 363). So sei „die Ruhe, die die Seelen innerlich haben, dafür da [...], damit sie äußerlich um so weniger haben“ (S. 365), aber dafür mehr „Kräfte für seinen Dienst“ (S. 367). Teresa weist die Betenden noch einmal deutlich darauf hin, das „Fundament nicht nur mit Beten und Kontemplation zu legen“ (S. 364), sondern sich ebenso um Tugenden zu bemühen. Es komme darauf an, „Gott Seelen zuzuführen, damit er gepriesen werde“ (S. 366). Man solle aber nichts Unmögliches ersehnen und „nicht aller Welt von Nutzen sein wollen, sondern denen, die in eurer Umgebung leben, [...] da ihr ihnen mehr verpflichtet seid“ (S. 370). Auch komme es nicht „auf die Größe der Werke [an], als vielmehr auf die Liebe, mit der sie getan werden“ (ebd.), so dass Gott erkennen kann, „dass ihr noch viel mehr tun würdet“ (ebd.).

4.2.5 Das Moment der Unverfügbarkeit

Hier kann Folgendes zusammenfassend dargestellt werden: Keine Methode für Resonanz – Antwort kann ausbleiben; instrumentelle Verfügbarkeit und Kontrolle zerstört Resonanz; je intensiver sie gewollt wird, umso weniger gelingt sie; sie lässt sich weder sicher erzwingen noch garantiert verhindern; sie ereignet sich als Widerfahrnis und hat Geschenkcharakter; sie ist ergebnisoffen; Unterscheidung zwischen Unverfügbarkeit der Resonanzerfahrung und der prinzipiellen Verfügbarkeit der Dinge/Menschen; Halbverfügbarkeit in mindestens einer der vier Verfügbarkeitsdimensionen (sichtbar, erreichbar, beherrschbar, nutzbar).

Teresa lässt keinen Zweifel daran, dass in der innersten Mitte dieser Wohnungen geheimnisvolle „Dinge zwischen Gott und der Seele vor sich gehen“ (S. 80), bei denen „Gott, so er will, den Seelen [Gnadengaben] schenkt“ (ebd.), oder auch „Liebeserweise“ (S. 82). Sie werden dazu gegeben, um die Seelen „zu größerer Liebe“ (S. 81) Gott gegenüber zu erwecken. Teresa meint, dass dieses innere „himmlische Kunstwerk“ (S. 93) nur wenig verstanden wird, obwohl „viele hinter ihm her sind“ (ebd.). Sie empfiehlt, die Seele frei durch die Wohnungen streifen zu lassen, denn da „ihr Gott eine so große Würde verliehen hat, soll sie sich nicht zwingen, lange in einem einzigen

Raum zu bleiben“ (S. 95). Selbsterkenntnis sei sogar für diejenigen von Bedeutung, „die der Herr in der gleichen Wohnung hält, in der er selbst verweilt“ (ebd.). Um in die zweiten Wohnungen zu gelangen, sei es wichtig, „von unnötigen Dingen und Geschäften abzulassen, jeder so, wie es seinem Lebensstand entspricht“ (S. 100), von Sorgen Abstand zu nehmen, die einem nichts angehen (vgl. S. 101), und auf sich selbst zu achten (vgl. S. 104). Es sei aber die Aufgabe, für Gott zu leiden und alles andere wie eine Zugabe zu betrachten: Sollte „der Herr es euch schenken, dann dankt es ihm sehr“ (S. 112). Für das Gebet der Sammlung empfiehlt sie „nicht mit Brachialgewalt, sondern sanft“ (S. 114) vorzugehen. Aber man solle sich „nicht in Sicherheit wiegen“ (S. 121), trotz Buße und Zurückgezogenheit, Übung des inneren Betens oder des Umgangs mit Gott. „Das ist schön und gut, genügt aber nicht“ (S. 122). Auch dürfe man „nicht so viel wollen“ (S. 124) und denken, „dass wir das verdient haben könnten, so sehr wir ihm auch gedient haben“ (ebd.). Es sei Demut wichtig, dann werde er „Frieden und Gleichmut schenken“ (S. 126). Manchmal entziehe Gott auch „ein wenig seine Gunst, denn mehr braucht es ganz gewiss nicht, damit wir uns sehr schnell erkennen“ (S. 127). Denn schließlich gehe es darum, „in allem unseren Willen dem Willen Gottes hinzugeben“ (S. 130), so gebe er „immer viel mehr, als wir verdienen“ (S. 133). Auch sei es nützlich, sich mit jemanden zu besprechen, der uns durchschaut, „damit wir uns durchschauen“ (S. 136). Doch alles nützt wenig, „so lange der Herr uns nicht erleuchten will“ (S. 150). Wenn es aber zum Gebet der Ruhe kommt, bedarf es dazu „keiner Technik“ (S. 152), denn das Wasser des Ursprungs quillt dann „im größten Frieden und in aller Ruhe und Zärtlichkeit aus unserem eignen tiefsten Innern hervor, ohne dass ich weiß von wo noch wie“ (S. 153). Ja „die Seele kann noch nicht einmal verstehen, was das ist, das ihr dort geschenkt wird“ (S. 154). „Das ist nämlich nicht etwas, was man sich vormachen kann, da wir es uns nicht erwerben können, so sehr wir uns auch anstrengen mögen“ (S. 155). Und so wird man sich „vergeblich ablagen“ (S. 157), „wenn die Quelle keines geben will, nützt es wenig, dass wir uns abtun“ (ebd.). Denn „Seine Majestät ist nicht verpflichtet [...], sie uns zu schenken“ (ebd.). Die beste Weise Gnaden und Wonnen zu erlangen sei, so Teresa, „ sie sich nicht zu verschaffen“ (ebd.), denn sein „sind wir [...]; er mache mit uns, was er will“ (ebd.). Und so passiere „es einfach so, ohne es zu wollen, [...]

dass sich die Augen schließen und man sich nach Alleinsein sehnt“ (S. 159). Und am meisten tue bei diesem Werk des inneren Betens der Mensch, „wer am wenigsten zu tun meint und tun will. Was wir zu tun haben, ist wie arme Bedürftige vor einem großen, reichen Herrscher zu betteln und dann unsere Augen niederzuschlagen und in Demut zu warten“ (S. 162). Darin solle man „Seiner Majestät freie Hand lassen“ (S. 161). Dann kann Gott selbst am Werk sein, „ohne dass ihn jemand daran hindert, nicht einmal wir selbst“ (S. 177), denn er ist „ein Freund des Gebens“ (ebd.). Er will nicht, „dass wir daran weiter beteiligt sind als nur mit dem Willen“ (S. 182). Und plötzlich „vereint Gott dieses Häuflein Mühe (was ja nichts ist) mit seiner Größe und gibt ihm einen so großen Wert, dass der Herr selbst der Lohn für dieses Werk sein wird“ (S. 187). „Er gibt ihr von dem, was er hat, und das ist das, was sein Sohn in diesem Leben hatte“ (S. 193). Dabei ist die Seele wie Wachs, „wenn ihm ein anderer ein Siegel aufprägt“ (ebd.). Doch Gott möchte nicht, „dass eine so große Gnade vergebens gegeben wird, sondern anderen nutzt“ (S.195). Doch zuvor kommen sie zum Anschauen zusammen, „damit die Seele auf geheimnisvolle Weise sieht, wer dieser Bräutigam ist, den sie nehmen soll“ (S. 207). Teresa meint aber, „dass man in diesem Gebet nichts so sieht, dass man von ‚Sehen‘ sprechen könnte“ (S. 216), sondern sie sage das nur „wegen des Vergleichs“ (ebd.). Sie warnt allerdings, dass der Böse manchmal auch eine Seele „mit seiner großen Hinterlist und Verschlagenheit wieder für sich gewonnen hat“ (S.209), so dass man aufpassen solle, eine derart „gottgewirkte Verlobung nicht durch eigene Schuld zu verspielen“ (ebd.). Und auch wenn die Seele bereits fest entschlossen ist, „schaut der Bräutigam nicht auf die heißen Wünsche, die sie hat, [...] da er möchte, dass sie es sich noch sehnlicher wünsche und es sie etwas koste“ (S. 216). So gibt es manchmal „keine andere Abhilfe als auf das Erbarmen Gottes zu warten“ (S. 224), und auch das Gebet „berührt sie im Innern nicht, noch versteht sie bei sich, was sie betet“ (S. 226). Das alles auszuhalten wäre einer Seele unmöglich, „wenn Gott diesen Mut nicht gäbe“ (S. 249). Plötzlich „raubt Gott sich die Seele ganz und zeigt ihr – ihm zu eigen und bereits seine Braut – ein Zipfelchen des Reiches, das sie gewonnen hat“ (S. 256). Teresa betont, dass das Dinge sind, die der Herr gibt, wem er will, aber er würde „sie allen schenken, wenn wir Seine Majestät so gern hätten, wie er uns mag. Er hat ja keinen anderen Wunsch, als jemanden

zu haben, dem er es geben kann, da seine Reichtümer deswegen nicht abnehmen“ (S. 258). So kann es der Seele auch geschehen, „dass ihr in einem Augenblick so vieles auf einmal gelehrt wird“ (S. 265). Aber der „Herr führt jede [Seele] so, wie er sieht, dass sie es braucht“ (S. 300). So lässt er manche in Ekstase fallen, um der Seele „in ihrer Schwachheit zu Hilfe“ (S. 306) zu kommen, wenn er sie mit seiner Größe verbindet. Dennoch können die Menschen das nicht erzwingen, „weil nur der, dem dieser Juwel gehört die Technik des Öffnens beherrscht und den Schlüssel behalten hat, wiewohl er uns den Juwel anvertraut hat“ (S. 302). Zwar dürfe „man Gott keine Frist setzen“ (S. 320), so Teresa, doch sei Seine Majestät so machtvoll, „um alles zu tun, was er will, und voll Lust, viel für uns zu tun“ (S. 321), so dass „er ihnen alles auf einmal [vergelte], noch bevor sie sterben“ (S. 328). Vor der geistlichen Vermählung „versetzt er sie [...] in seine eigene Wohnung“ (S. 331), „als möchte die göttliche Majestät die Seele hier durch diese wunderbare Gesellschaft auf mehr vorbereiten“ (S. 336). Denn schließlich wird „der Herr selbst sie mit sich erfüllen [...], sobald wir uns von allem, was es da an Geschöpflichem gibt, leer machen und uns aus Liebe zu Gott davon lösen“ (S. 344). Und er scheint „uns geradezu anzubetteln, doch bei ihm zu bleiben“ (S. 353). Teresa klärt am Ende auf, „zu welchem Zweck der Herr in dieser Welt so viele Gnaden erweist“ (S. 361). Dabei sei es ein großer Irrtum zu meinen, „es sei nur um diese Seelen zu verwöhnen“ (ebd.). Sie glaubt, dass sie dazu da seien, „um unsere Schwachheit zu stärken [...], um ihn im vielfältigen Leiden nachzuahmen“ (ebd.). Denn die geistliche Vermählung diene dazu, „dass ihr immerfort Werke entspriessen, Werke“ (S. 362).

4.3 Ergebnisse der Untersuchung

4.3.1 Resonanz – ein Dialog zwischen Entitäten

Offensichtlich beschreibt Teresa von Avila das Kontemplationsgeschehen als Dialog, als Liebesgeschichte zwischen Gott und Mensch vom Anschauen über die Verlobung bis zur Vermählung. Dieser Austausch hat mit Liebe und Gegenliebe zu tun, aber auch mit eigenem Willen. Dabei werden beide, Gott und Mensch, so anders und verschieden voneinander dargestellt, wie sie eben nur sein können (Schöpfer und Geschöpf). In diesem Sinne kann von zwei Entitäten gesprochen werden, zumal beide mit eigener Stimme sprechen und

diese auch gegenseitig wahrnehmen. Dennoch bleibt festzuhalten, dass dieser Dialog im Innern des Menschen stattfindet, in der Seele, der inneren Welt des Menschen, wie es Teresa nennt. Das bedeutet, dass der Mensch sein transzendentes Gegenüber nicht außerhalb seiner selbst, sondern in sich selbst wahrnimmt. Nun lässt sich berechtigterweise fragen, ob das Gegenüber des Dialogs tatsächlich etwas Anderes, Fremdes, sich Entziehendes oder Widersetzendes ist oder doch nur das Echo des Menschen? Rosa leugnet nicht die Innerlichkeit des Menschen an sich, die seit ihrer Entdeckung in der Zeit der Romantik bis in die Moderne hinein sogar als wichtigster „Gradmesser gelingenden Lebens“ (Rosa 2018b, S. 613) angesehen wird. Aber Rosa besteht darauf, dass Resonanz nicht mit Echo verwechselt werden darf. Denn dem „Echo fehlt die *eigene Stimme*, es tritt gleichsam mechanistisch und ohne Varianz auf; im Echo wiederhallt nur das je Eigene, nicht das Antwortende“ (ebd., S. 286). Hier wird Teresa doch deutlich und skizziert Gott als das Andere, das in der Seele seine eigene Wohnung und Bleibe hat und sich auch immer wieder entzieht. Theologisch gesehen stellt dies kein Problem dar, da ja Gott, um mit Saskia Wendel zu sprechen, als weder völlig transzendent noch mit der Immanenz identisch angesehen wird (vgl. 2002, S. 39) und von ihr konsequenterweise als das nichtandere Andere oder andere Nichtandere beschrieben wird (vgl. ebd.), das der Mensch im Innern erfahren kann. Aber wie ist das psychologisch oder erkenntnistheoretisch verstehbar? Wendel wirbt mit ihren Werken „Affektiv und inkarniert“ und „Gott in mir, außer mir, über mir“ für eine Rehabilitation und „Reformulierung des Subjektbegriffs“ (2002, S. 13), den sie so versteht, dass die transzendente Idee des Unbedingten a priori unserem Bewusstsein eingeschrieben sei (vgl. 2011b, S. 23). Der beschriebene Dialog erscheint auch nicht mechanistisch, sondern beide Seiten können je eigen antworten und sich dabei auch verweigern. Der Austausch mit dem nichtanderen Anderen oder anderen Nichtanderen führt bei Teresa zur intimen Annäherung, also bis zur geistlichen Vermählung (*unio mystica*), bei der beide nun nicht mehr zu trennen sind und es so aussieht, als gäbe es die selbstvergessene Seele nicht mehr. Wendel beschreibt diesen Zustand als wechselseitiges Verhältnis einer „Identität in bleibender Differenz“ (2002, S. 102), das letztlich durch Selbstgewinn gekennzeichnet ist. In der Kontemplation wird sich das Ich nun in seiner Doppelstruktur als Subjekt und

Person absolut bewusst (vgl. ebd., S. 292), so dass damit dem „Missverständnis des Subjektbegriffs als Bezeichnung für ein bezugloses, quasi ‘einsames’ Ich“ (Wendel 2002, S. 13) vorgebeugt wird. Rosa schließt allerdings für ein Resonanzgeschehen aus, dass es beim Dialog der Entitäten zu einer Verschmelzung zur Einheit kommt. Auch wenn hier eine Einheit in Differenz entstanden ist, ist dennoch eine Einheit geworden. Dass gerade am Ende des Kontemplationsweges mit der unio mystica laut Teresa die Verzückungen genommen werden, könnte damit erklärt werden, dass mit dieser Einheitserfahrung die intuitive, präreflexive Erkenntnisform der Kontemplation endet, wenn die tiefste Erkenntnis erfahren und anschließend reflexiv erfasst wurde, dass der Mensch absolut Subjekt und Person zugleich ist. Damit endet auch dieses Resonanzmoment in der Kontemplation.

4.3.2 Das Moment der Berührung (Affizierung)

Dass „Religion mit starker Affizierung einhergeht“ (Rosa 2018b, S. 452), bestätigt Rosa und ist auch bei Teresas „Wohnungen der inneren Burg“ gut ersichtlich. Teresa macht zunächst deutlich, dass in die Burg nur diejenigen eintreten, die Verlangen nach dem Guten haben und überlegen, ob dies alles etwas wert sei. Denn zu diesem Moment gehört die Berührung mit einer Wertquelle, welche als schlechthin wichtig und wertvoll entgegentritt, was an Tillichs Religionskriterium „ultimate concern“ erinnert. Teresa beschreibt auch, dass man bis ins Innerste berührt und erschüttert werden kann, sogar neuronal spürbar am Leib, der Haut, den Eingeweiden und dem Knochenmark. Bei der Kontemplation ist also der Körper miteinbezogen. Dabei zeigt der kontemplativ übende Mensch ein hohes Maß an Verletzbarkeit, wenn er sich vom Liebesschmerz verwunden lässt, der ihn voller Mitgefühl für Gott und Mensch zurücklässt und durch Selbstvergessenheit auch in Todesgefahr bringt. Durch diese Affizierungserfahrungen kommt er mit dem nichtanderen Anderen in Kontakt, dem er vorher entfremdet war, so Teresa nach deutscher Übersetzung, und liebt diesen um seiner selbst willen und nicht des Lohnes wegen. Auch Saskia Wendel betont, dass die „Dimension der Leiblichkeit und Affektivität [...] gerade auch in der Mystik bedeutsam [ist]“ (Wendel 2002, S. 287).

4.3.3 Das Moment der Selbstwirksamkeit (Antwort)

Rosa fragt aber, „welche Form von E->motion entspricht“ (Rosa 2018b, S. 452) der Religion, wenn „Selbstwirksamkeit nach der Logik der instrumentellen Vernunft mit Verfügbarmachung, Beherrschung und Kontrolle verwechselt“ (ebd.) werden kann? Laut Rosa kommen Religionen in Gefahr, die Einlösung ihres Resonanzversprechens mit Gewalt erzwingen zu wollen, um „das Unverfügbare verfügbar zu machen“ (ebd., S. 451), mit Fanatismus als Folge. Doch Rosa denkt bei diesem Moment an Erreichbarkeit und nicht Verfügbarkeit des anderen und das mit offenem Ausgang. Teresa ist überzeugt davon, dass die Kontemplierenden Gott erreichen können und es zur Gotteinung kommt, wenn sie sich mit Eifer und Entschlossenheit, Geduld und Demut auf diesen Weg einlassen, bei dem es mehrere Herausforderungen zu bewältigen gilt. Als erstes ist hierbei an die Aufgabe des Eigenwillens gedacht, bei der der Wille auf den Willen Gottes eingestimmt wird. Für Teresa ist Gotteinung gleichbedeutend mit Hingabe des Willens an den Willen Gottes. Dabei ist scheinbar nicht gemeint, den eigenen Willen zu verlieren, sondern den eigenen Willen dem Willen Gottes anzugleichen, der auf das Wohl des anderen zielt und die Ich-Bezogenheit sprengt. Dem amerikanischen Psychotherapeuten Irvin D. Yalom zufolge ist „Wille der ‚verantwortliche Beweger‘“ (2010, S. 339), der „*sich mit Projekten* [beschäftigt]“ (ebd., S. 338). So gesehen handelt der Mensch nun nach der Sichtweise des nichtanderen Anderen, der jetzt den Menschen nach außen zu den Menschen führt in Form von Werken/Projekten der Nächstenliebe, also zum Anderen hin, weg von Eigensinn und Eigennutz. Teresa meint, dass Gotteinung und Gottesliebe an der Nächstenliebe zu erkennen seien und diese sich gegenseitig bedingen. Hier scheint das bidirektionale, wechselseitige und aktive Antwortverhältnis auf, bei dem der Mensch nun voll seinem Personsein gerecht wird. Der Mensch muss dazu aber loslassen, zulassen und geschehen lassen und für Gottes Willen kein Hindernis bilden. Hier geht es also gerade um das Gegenteil von Verfügbarmachung eines anderen, eher darum sich selbst zur Verfügung stellen zu lassen und zu stellen für alles, was mehr zur Liebe anregt, also eben gerade nicht zur Gewalt. Weitere zu bestehende Herausforderungen sind nun geistliche Bedrängnisse in Form von Entrückungen bzw. Ekstasen, zu denen man viel Mut aufbringen muss. So

beschreibt Sölle die Ekstase als einen „Ausdruck der äußersten Freiheit von den Determinanten unseres Lebens“ (1997, S. 47). Für Teresa gilt es hier v.a. die negativen Determinanten der Sünde zurückzulassen und sich einem offenen Ausgang zu überlassen, bei dem allein Gottes Wille geschehe.

4.3.4 Das Moment der Anverwandlung (Transformation)

Beim Moment der Anverwandlung handelt es um eine Beziehung von Differenten, also nicht Gleichen. Teresa stellt gleich zu Anfang klar, dass man durch die Selbsterkenntnis und darüber hinaus durch die Erkenntnis Gottes den Unterschied zwischen Mensch und Gott deutlich erkennen könne, z.B. in unserer Unzulänglichkeit und seiner Größe und Reinheit. Saskia Wendel bemerkt, dass „es in der Beziehung zwischen Seele und Gott zwar ein asymmetrisches Moment [gibt]“ (2011a, S. 78), das „in der Vorgängigkeit der Liebe Gottes gegenüber der [...] Seele“ (ebd.) besteht. Doch dieses asymmetrische Moment sei eingebunden in die Symmetrie und Wechselseitigkeit der Liebesbeziehung, was eine Verabsolutierung der Asymmetrie verhindere (vgl. ebd.). So gebraucht Teresa zwei Bilder für die Beschreibung der Anverwandlung und Transformation. Zunächst ist da das Bild von der Verwandlung der Raupe zum Schmetterling, bei dem im Sterben der Raupe sozusagen das vorgängige Selbstsein gelassen werden muss (vgl. ebd.) als Selbstvergessenheit, die aber „gerade nicht in völlige Selbstauflösung und Vernichtung [führt], sondern in ein neues, vollkommenes und wahrhaftes Selbstsein in der Einheit mit Gott“ (ebd.), also in die neue Seinsweise des Schmetterlings. Als zweites Bild gebraucht Teresa die Brautsymbolik vom Anschauen über die Verlobung zur Hochzeit. Es kommt zwischen Gott und Mensch zur unio, also zu einem „Akt wechselseitiger Anerkennung“ (ebd., S. 41), zu einem symmetrischen Anerkennungsverhältnis, zu einem „reflektierten und expliziten Selbstbewusstsein“ (Wendel 2002, S. 309), bei dem sich beide anverwandeln. Denn Teresa schreibt, dass sie in Gott und Gott in ihr war und er sie mit sich verbindet. Offensichtlich ist, dass der Mensch sich stetig wandelt und verändert und sogar bereit ist, beim Lassen seines Selbst sich aufs Spiel zu setzen. Über einen viele Jahre dauernden, zeitintensiven Transformationsprozess verändert sich nicht nur das Selbstsein des Menschen in ein explizites Selbstbewusstsein als Subjekt und Person,

sondern auch sein Weltverhältnis, bei dem nun auch der, die, das Andere absolut ins Blickfeld kommt. Anfangs noch in die weltlichen Dinge verstrickt und von Besitzstreben, Prestigesucht und Geschäften durchdrungen, übt er sich später in Werken der Nächstenliebe, stärkt seine Willensbereitschaft und überlässt diese Gottes Wirken, so dass er am Ende losgelöst ist von sich selbst sowie von allen Geschöpfen und jeglicher Feindseligkeit ihnen gegenüber. Er findet so eine innere Ruhe, der viele Werke der Nächstenliebe entspringen, bei denen er den Menschen seiner Umgebung von Nutzen ist und auch den Tod nicht mehr fürchtet. Man kann also beim Prozess der Kontemplation „berechtigterweise von einem unauflöselichen Ineinander von Selbst- und Welterkenntnis und der Erkenntnis eines Absoluten sprechen“ (Wendel 2011a, S. 19), bei dem die gegenseitige Anverwandlung im Weltverhältnis des Menschen nach und nach sichtbar wird.

4.3.5 Das Moment der Unverfügbarkeit

Ich denke, dass bei Teresa deutlich wird, dass sie den Prozess des Dialogs zwischen Mensch und dem absolut Anderen, dem nichtanderen Anderen bzw. Gott in der Kontemplation als wirklich unverfügbar ansieht. Denn obwohl viele diese Gebetsweise erlernen wollen, gelingt dies nicht immer. Gott gebe dem Menschen, was und wann er will, entziehe auch manchmal seine Gunst und lasse lange auf sich warten. Auch der Mensch kann sich selbst vergeblich mühen und sich in falscher Sicherheit wiegen, denn man kann die Zuwendung Gottes nicht erwerben. Es gibt keine Technik, keine Methode, die den Dialog erzwingen kann. Andererseits geschieht es plötzlich, ohne zu wissen wie. Gott schenkt dem Menschen etwas oder am Ende gar sich selbst, meist erst dann, wenn am wenigsten vom Menschen her gewollt wird. Es scheint sogar ganz bei Gott zu liegen. Rosa unterscheidet aber zwischen der Unverfügbarkeit der Resonanz Erfahrung und der Halbverfügbarkeit der Dinge/Menschen, um überhaupt in Beziehung treten zu können. Nun lässt sich hier fragen, ob Gott, der andere Nichtandere, in der Kontemplation halbverfügbar ist oder nicht? Kommt doch gerade „der Begriff der Unverfügbarkeit ursprünglich aus dem theologischen Kontext“ (Rosa 2019, S. 67), bei dem der evangelische Theologe Rudolf Bultmann (1884 – 1976) Gott prinzipielle Unverfügbarkeit zuschreibt. Aber Rosa meint, dass ein Anderer mindestens in einer der vier Verfügbarkeitsdimensionen (Sichtbarkeit, Erreichbarkeit, Beherrschbarkeit,

Nutzbarkeit) verfügbar sein muss, sonst komme keine Resonanz zustande. Teresa äußert sich hierin auch und wird deutlich: Bei der Kontemplation gehe es zwar auch um gegenseitiges Anschauen zwischen Gott und Mensch, aber man könne nicht von Sehen im eigentlichen Sinne sprechen. Sie verwende es nur als Vergleich, das wahrscheinlich eher für ein inneres Erkennen steht. Die Erreichbarkeit des nichtanderen Anderen in der Kontemplation kann sich zwar nicht erzwingen lassen, aber Gott schenkt sogar sich selbst dem Menschen in der unio, ist also im Grunde doch erreichbar, wenn er es denn zulässt. Beherrschbar ist er also ganz und gar nicht, denn nur er beherrscht, laut Teresa, die Technik des Öffnens. Bei der Dimension der Nutzbarmachung ist es nun aber ganz anders. Hier betont Teresa eigens, dass die Beziehung zwischen Mensch und Gott und die wechselseitige Erfahrung in der Kontemplation gerade nicht dazu da ist, die einzelne Seele zu verwöhnen, sondern vielmehr dazu, dass sie anderen nutzt und dass daraus immerfort Werke entstehen, und zwar Werke der Nächstenliebe. In dieser Nutzbarkeitsdimension scheint sich Gott im Menschen ganz und gar verfügbar machen zu lassen, zum Wohle anderer Menschen.

4.4 Fazit

Fasst man die Ergebnisse der Untersuchung zusammen, kann man festhalten, dass der von Teresa von Avila beschriebene Kontemplationsprozess „Wohnungen der inneren Burg“ tatsächlich ein Resonanzgeschehen nach Rosa beschreibt, da in ihrem Werk für alle Resonanzmomente Belege zu finden sind. Man kann also von einem auf Resonanz basierenden Kontemplationsprozess sprechen, der Erkenntnisse des Selbst, der Welt und Gottes zum Inhalt hat. Dies kann man nun auch für Kontemplationsprozesse bei anderen christlichen Mystikern annehmen, wie von Wendel begründet wurde. Damit kann der erste Teil meiner Forschungsfrage positiv beantwortet werden. Das Resonanzgeschehen findet als innerer Dialog im Menschen selbst statt, bei dem der Mensch mit seinem transzendenten nichtanderen Anderen bzw. anderen Nichtanderen durch Affizierung in Kontakt kommt. Dabei entstehen intuitive, präreflexive Erkenntnisse über sich selbst als Ich in der Doppeltstruktur von Subjekt und Person. Der Mensch lernt über seine Selbstwirksamkeitserwartung hinaus „den Verzicht auf die Kontrolle des Gegenübers und des Prozesses“ (Rosa 2019, S. 66) und macht Erfahrungen

darin, sich zur Verfügung stellen zu lassen statt zu verfügen. In einem zeitintensiven, viele Jahre dauernden Transformations- und Anverwandlungsprozess wird aus einer asymmetrischen Beziehung ein symmetrisches Anerkennungsverhältnis, das sich in einem veränderten Weltverhältnis niederschlägt. Der Mensch, der zuvor von Besitzstreben und Prestigesucht getrieben war, ist nun frei von sich selbst und frei von Feindseligkeit anderen gegenüber und lässt diese Verwandlung anderen zum Nutzen werden. Rosa fordert, dass wir „an der Qualität unserer Weltbeziehung noch heute zu arbeiten beginnen [können]; individuell am Subjektpol dieser Beziehung, gemeinsam und politisch am Weltpol“ (2018b, S. 762). Mit dem christlich-spirituellen Weg der Kontemplation ist eine Möglichkeit aufgezeigt, wie der Mensch am Subjektpol arbeitend seine Weltbeziehung verändert. Auch der Philosoph Charles Taylor bestätigt, dass die Vorstellung vom Guten oder eines guten und gelingenden Lebens „mit unserer Auffassung des Selbst verknüpft [ist]“ (2018, S. 201) und „die moralischen Konflikte der modernen Kultur im Innern eines jeden von uns [toben]“ (ebd., S. 204). Wie aber nun die veränderte Weltbeziehung aussehen bzw. welche Bedeutung der resonanzbasierte Kontemplationsprozess für die Weltbeziehung des spätmodernen Menschen haben kann, möchte ich nun im folgenden Kapitel angehen.

5 Bedeutung der Kontemplation als Resonanzgeschehen für die Weltbeziehung des spätmodernen Menschen

Dass Kontemplation ein auf Resonanz basierter Prozess darstellt, wurde durch die Untersuchung im vorigen Kapitel bestätigt. Doch welche Bedeutung haben möglicherweise die in der Kontemplation erfahrenen und internalisierten Resonanzmomente sowie die intuitiv gewonnenen Erkenntnisse für den spätmodernen Menschen? Mit diesem zweiten Teil der Forschungsfrage beschäftigt sich nun dieses Kapitel. Dabei gehe ich exemplarisch auf vier Problemfelder ein, die Rosa aufzeigt: Die (Selbst-) Entfremdung (5.1), die Wettbewerbslogik (5.2.), die Weltreichweitenvergrößerung (5.3) und die Unverfügbarkeit (5.4). Dies findet

spekulativ statt und müsste eigens untersucht werden, stützt sich aber auf Zitate der zu dieser Arbeit herangezogenen Autoren.

5.1 (Selbst-) Entfremdung

Wie bereits in 2.3 erwähnt, ist für Rosa Entfremdung der institutionell vermittelte Modus der Weltbeziehung der Spätmoderne, bei dem sich Subjekt und Welt entweder gleichgültig (indifferent) oder feindlich (repulsiv) gegenüberstehen. Der Mensch erfährt die Welt als ihm entfremdet und behandelt sie verdinglicht, also distanziert-aggressiv (vgl. Rosa 2018a, S. 307). Dabei verkenne er, dass die Bezogenheit zwischen Subjekt und Welt den eigentlichen Grundmodus menschlichen Daseins darstelle (vgl. Rosa 2019, S. 38), ja sogar, dass „Resonanz ein *primäres* Weltverhältnis bezeichnet, während Entfremdung sich [...] immer erst prozessual als Sozialisationseffekt und Kulturwirkung einstellt“ (Rosa 2018b, S. 624). So könne es zu einer tiefen Selbstentfremdung kommen, zu einem erschöpften Selbst mit einer Tendenz zu Depression und Burnout (vgl. Rosa 2018a, S. 143).

In der Kontemplation vollzieht sich laut Wendel eine unmittelbare, intuitive „Erkenntnis von (Grund-)Existentialien des eigenen Daseins“ (2011a, S. 15), wie z.B. der eigenen Unvollkommenheit, Endlichkeit, aber auch der Tatsächlichkeit des eigenen Daseins, also der Subjektivität mit seiner Singularität (vgl. ebd., S. 16). Dies kann als präreflexives Vertrautsein mit sich selbst bezeichnet werden (vgl. ebd.). Diese Selbsterkenntnis ist ebenso Möglichkeitsbedingung der „Erkenntnis des Anderen des Selbst“ (ebd., S. 28) und kann in der unio zur Erkenntnis seiner selbst als Person kommen: Ich bin mir als Subjekt und Person vertraut. In Teresas deutscher Übersetzung des Werks „Wohnungen der inneren Burg“ wird tatsächlich ein einziges Mal der Begriff Entfremdung verwendet, welcher den Zustand beschreibt, bei dem der Mensch dem nichtanderen Anderen (Gott) entfremdet ist (vgl. Avila 2016, S. 160). Aber durch das Mit-sich-vertraut-Sein, was das Vertrautsein mit dem nichtanderen Anderen einschließt, ist dem Ich „eine Welt eröffnet. Dieser Welterfahrung und Welterkenntnis kann es trauen, weil es immer schon mit sich selbst vertraut ist“ (Wendel 2011a, S. 18).

Auch Rosa bestätigt, dass „der Schlüssel zur emotionalen >Grundgestimmtheit< des Subjekts, welche diesem die Weltbejahung oder die

Weltverneinung als existentielle Stellungnahme nahelegt“ (2018b, S. 190) in der Antwort auf die existentielle Frage zu finden ist, ob die Welt begehrenswert oder furchterregend sei (vgl. ebd.). Ist man mit sich vertraut, kann man der Welterfahrung trauen. So könnte es sein, dass die in der Kontemplation erlebte Resonanzerfahrung das primäre Weltverhältnis der Resonanz wieder bewusst macht und sich neben die kulturell erlernte Entfremdung stellt. Damit steht dem Menschen hinsichtlich seines Weltverhältnisses (wieder) die Wahl offen, ob er der Welt denn resonant begegnen will. Denn ob „wir mit der Welt in einem Resonanzverhältnis stehen“ (Rosa 2018a, S. 148) hängt laut Rosa „von unserem präkognitiven ‘In-der-Welt-Sein‘ ab“ (ebd.), was mit Wendels präreflexiven, intuitiven Erkennen in der Kontemplation kompatibel erscheint. Der spätmoderne Mensch hat damit ein Mittel zur Verfügung, bewusst resonante Weltbeziehungen anzustreben, entfremdete Weltbeziehung zu meiden oder gegen sie in Widerstand zu treten. Dennoch ist Rosa der Ansicht, dass „wir nicht von unserem wahren inneren Wesen entfremdet [sind], sondern von unserer Fähigkeit, uns die Welt ‘anzuverwandeln‘“ (ebd., S. 144). Aber auch hierfür steht dem in der Kontemplation erfahrenen Mensch das Beispiel eines Anverwandlungsprozesses zur Verfügung, das internalisiert wurde und in der Weltbeziehung jeweils neu aktualisiert werden kann, was der (Selbst-)Entfremdung entgegensteuert.

5.2 Wettbewerbslogik

Im wettbewerbsorientierten kapitalistischen Marktsystem der Moderne hat die Wettbewerbslogik Einfluss auf die soziale Position eines Subjekts. Denn diese ist nicht mehr durch Geburt definiert, sondern muss durch individuelle Leistung erhalten oder verbessert werden und bedarf „permanenter kompetitiver Aushandlung“ (ebd., S. 37). „Steigerung wird damit zu einer Voraussetzung des positionalen Status-quo-Erhalts“ (Rosa 2018b, S. 687). Viel Energie muss also in die Erhaltung der Wettbewerbsfähigkeit investiert werden, so dass diese „zum einzigen übergreifenden Ziel [...] auch des individuellen Lebens“ (Rosa 2018a, S. 38) werden kann. Ohne Veränderungsbereitschaft kann die Gefahr bestehen, die Position zu verlieren und „einen gravierenden Ressourcen- und Weltreichweitenverlust hinnehmen zu müssen“ (Rosa 2018b, S. 691). Dieser Konkurrenzkampf hat sich weiter dynamisiert und so

geht es „in der Spätmoderne nicht mehr um Lebenszeitpositionen, sondern um *dynamische Performanzen*“ (ebd., S. 687).

In der Kontemplation können aber zwei entscheidende Erkenntnisse gewonnen werden, die im Umgang mit dieser Problematik Richtung geben können. Zum einen entwickelt sich im inneren, resonanten Dialog des Kontemplationsprozesses die anfangs asymmetrische Beziehung zwischen Mensch und dem nichtanderen Anderen in einem wechselseitigen Anerkennungsverhältnis zu einer symmetrischen Beziehung. Wo es vorher oben und unten, minderwertig und höherwertig, schuldig und rein gab, hat sich nun ein ebenbürtiges Verhältnis entwickelt, bei dem eine Begegnung auf Augenhöhe möglich wird. Dieses zutiefst im Resonanzgeschehen der Kontemplation erfahrene und in der Reflexion bleibende Anerkennungsverhältnis befähigt möglicherweise dazu, nicht mehr unbedingt der Anerkennung anderer Menschen ausgeliefert zu sein, sondern es befreit im Gegenteil von der totalen Wettbewerbslogik und gibt Selbststand bei Entscheidungen. Auch die Mit-Konkurrenten können wieder als Mit-Menschen gesehen werden, wenn dieses symmetrische Anerkennungsverhältnis nun auch im sozialen Miteinander gesucht, angestrebt und möglicherweise auch eingefordert wird. So stellt Rosa fest, dass Resonanz und Konkurrenz „zwei inkompatible Welthaltungen [sind]“ (ebd., S. 695). Zum zweiten erkennt sich der in Kontemplation übende Mensch in seiner Doppelstruktur als Subjekt und Person. Diese Erkenntnis kann in der schnelllebigen Moderne und ihrem Druck zur permanenten Performance helfen, sich niemals selbst in seiner Identität zu verlieren (vgl. Wendel 2002, S. 307), da Subjektsein immer Einmaligkeit ausdrückt und diese zudem Personsein ermöglicht, also offen macht „für Interaktionsprozesse und Konstruktionen“ (ebd., S. 305). Denn in der Moderne kann „Identität zum Problem [werden]“ (Jörissen/Zirfas 2010, S. 306).

5.3 Weltreichweitenvergrößerung

Die Weltreichweitenvergrößerung kann als „rationale Strategie in einer steigerungsorientierten, konkurrenzförmig organisierten Sozialformation“ (Rosa 2018b, S. 695) gesehen werden, die ihre Motivation aus der Angst zieht, „abgehängt zu werden und damit Weltreichweite beziehungsweise die Ressourcen zur Weltanverwandlung zu verlieren“ (ebd.). Sie erscheint als die

„Totalisierung des Autonomiestrebens“ (ebd., S. 756), bei der die Vergrößerung der Weltreichweite als „Schlüssel zu einem guten, zu einem besseren Leben liegt“ (Rosa 2019, S. 16).

Teresa von Avila beschreibt in ihren „Wohnungen der inneren Burg“ ein anderes Bild, nachdem sie durch alle Höhen und Tiefen des Resonanzgeschehens in der Kontemplation gegangen ist und Gott sie am Ende in der unio sogar mit sich selbst beschenkt. Sie stellt fest: „Wen gibt es denn, der im eigenen Haus gleichsam alles findet, was er braucht, und der vor allem einen solchen Gastgeber hat, der ihn zum Herrn über alle Güter macht, wenn er nur selbst nicht [...] in die Irre gehen und Schweinefutter essen will“ (Avila 2016, S. 109). Teresa fühlt sich durch die neu gewonnene Einheit in bleibender Differenz mit dem absolut Anderen qualitativ derart beschenkt, dass sie den Eindruck gewinnt, alles Wichtige zu haben, was sie braucht. So könnte sich in der Kontemplation eine innere Zufriedenheit einstellen und eine alternative Weltbeziehung entstehen, die die quantitative Weltreichweitenvergrößerung nicht als das eigentliche Ziel für ein gutes und gelingendes Leben verfolgen muss. Selbst in der Nutzbarmachung der Transformationserfahrung für die Menschen beschränkt sich Teresa in ihrer Weltreichweite: Ihr sollt „nicht aller Welt von Nutzen sein wollen, sondern denen, die in eurer Umgebung leben und so wird das Werk größer sein, da ihr ihnen mehr verpflichtet seid“ (ebd., S. 369). Außerdem schaut der Herr „nicht so sehr auf die Größe der Werke, als vielmehr auf die Liebe, mit der sie getan werden“ (ebd.). Zufriedenheit, Beschränkung und resonante Zuwendung zur nächsten Umwelt könnte eine alternative Weltbeziehung beschreiben, die sich durch die Kontemplation entwickeln kann. Dies passt zu Rosas Entwurf einer Postwachstumsgesellschaft (vgl. Rosa 2018b, S. 722). Auswirkungen könnte dies auf alle von Rosa genannten Bereiche der Weltreichweitenvergrößerung haben, wie z.B. auf das Konsumverhalten oder den Tourismus, bei denen gegenwärtig bereits die Absurdität der grenzenlosen Weltreichweitenvergrößerung aufscheint. Zudem kann die Erfahrung des zeitintensiven Anverwandlungsprozesses der Kontemplation dabei unterstützen, die zeitintensiven, resonanten Weltbeziehungen zur nächsten Umwelt zu präferieren vor den Weltbeziehungen der fernen Umwelt etwa beim Tourismus.

5.4 Unverfügbarkeit

Der Unverfügbarkeit widmete Rosa ein ganzes Buch und weist damit auf „das Drama des modernen Weltverhältnisses“ (2019, S. 8) hin. Denn die „soziokulturelle Formation der Moderne [erweist sich] also gleichsam doppelseitig geeicht auf die Strategie der Verfügbarmachung“ (ebd., S. 20): Wir werden strukturell gezwungen und kulturell getrieben, „die Welt zum Aggressionspunkt zu machen“ (ebd.). Dabei besteht „ein Grundfehler der modernen Kultur darin, dass sie die Sehnsucht nach (stets ergebnisoffener) Erreichbarkeit der Welt in das Verlangen nach (sicherer) Verfügbarkeit transformiert und dieses Programm der Ausdehnung von Weltreichweite, in der vierdimensionalen Verfügbarmachung der Welt institutionalisiert hat“ (ebd., S. 120). Es wird aber übersehen, dass „die Grundstruktur des menschlichen Begehrens ein Beziehungsbegehren ist“ (ebd., S. 119) und kein Objektbegehren. Denn „Lebendigkeit, Berührung und wirkliche Erfahrung aber entstehen aus der Begegnung mit dem Unverfügbaren“ (ebd., S. 8).

Wie oben ausführlich beschrieben, wird in der Kontemplation die Erfahrung mit dem absolut Anderen gemacht, der in der Resonanzerfahrung unverfügbar und als nichtanderer Anderer lediglich erreichbar ist, wenn er es zulässt, und in der Anverwandlung zum Nutzen für die Menschen wird. Statt verfügen zu können, lernt der kontemplative Mensch, loszulassen und sogar selbst verfügbar zu werden. Schon zu Beginn des kontemplativen Weges ist Anstoß und Inhalt der Selbstreflexion „die Erfahrung der Kontingenz“ (Wendel 2011a, S. 30) in „der Erkenntnis der eigenen Sterblichkeit und der eigenen Sündigkeit, also der moralischen Unvollkommenheit“ (Wendel 2002, S. 95). In diesen beiden Grenzerfahrungen wird „das Ich auf sich selbst zurückgeworfen“ (ebd.). Diese „Erfahrung bewahrt vor Selbstermächtigung“ (Wendel 2011a, S. 30) und führt zu einer „Haltung der Demut“ (Wendel 2002, S. 95). Dadurch kommt es auch „zur Offenheit für das Andere meiner selbst, für das, über das ich in meiner Endlichkeit nicht verfügen kann“ (ebd.), also „zur Erkenntnis und Anerkennung desjenigen, dem ich meine endliche Existenz verdanke“ (ebd., S. 96). Dies erfordert aber „die Abkehr [...] von der egoistischen Konzentration auf sich [selbst]“ (ebd., S. 176). So entsteht in der unio ein Zulassen Gottes, das „auch ein ‚Lassen‘ Gottes im Sinne des Nicht-verfügen-wollens mit einschließt“ (ebd.). Der in Kontemplation geübte Mensch kennt also die

Erfahrung der Unverfügbarkeit und akzeptiert diese als ein Kernmoment der resonanten Beziehung (vgl. Rosa 2019, S. 73) und des Lebens. Dies kann zunächst zu einem demütigen und gelassenen Verhältnis sich selbst gegenüber führen. Denn Rosa meint, dass in modernen Weltverhältnissen „das eigene Selbst zum vielleicht wichtigsten Aggressionspunkt [...] geworden ist“ (ebd., S. 87), wenn z.B. die Verfügbarkeitsgrenze der Welt „von den Kapazitätsgrenzen unserer Aufmerksamkeit und unseres Geldbeutels“ (ebd.) oder unserer Gesundheit bestimmt wird. Weiterhin sind auch die Unverfügbarkeit des Beginns und Ende des Lebens dem kontemplativen Menschen durch die gemachten Kontingenzerfahrungen bekannt und vertraut. Teresa beschreibt diese mit dem Bild der Seidenraupe, die ein Schmetterling wird. Rosa stellt die Frage, ob zum Tod ein Resonanzverhältnis denkbar ist (vgl. ebd., S. 95)? Teresa schreibt über die Seele in der siebten Wohnung: „Angst vor dem Tod hat sie nicht, nicht mehr als vor einer sanften Entrückung“ (Avila 2016, S. 352). Die Erfahrung der Unverfügbarkeit in der Kontemplation, aber auch die dazu gehörende erfahrene Identität in bleibender Differenz kann also dazu führen, dass die wechselvollen Ereignisse des Lebens eher geschehen lassen werden können, ohne sie verfügbar machen zu wollen. Gerade in den Stationen des Lebens wie Geburt, Lebensplanung in Beziehung und Beruf, Alter und Tod (vgl. Rosa 2019, S. 71 – 97), die die spätmoderne Gesellschaft gerne „aus dem Bereich des Unverfügbaren in den Bereich des Verfügbaren“ führen will, kann der kontemplative Mensch die Unverfügbarkeit möglicherweise eher akzeptieren und den Umgang mit ihnen dementsprechend gestalten.

5.5 Fazit

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass der resonanzbasierte Kontemplationsprozess doch große Bedeutung für das Weltverhältnis des spätmodernen Menschen haben kann. Allein die intuitiv und präreflexiv gewonnene Erkenntnis seiner selbst als Subjekt und Person und das damit verbundene Mit-sich-vertraut-sein ermöglicht eine positive und offene Welthaltung, die eine Grundlage für Resonanzerfahrungen mit der Welt darstellt. Zudem steht nun dem spätmodernen Menschen eine Wahl, ein Kompass für sein Weltverhältnis zur Seite, kennt es doch jetzt durch die Kontemplation ein Resonanzgeschehen samt Anverwandlungsprozess. Diese

resonante Möglichkeit der Weltbeziehung kann nun je nach Weltausschnitt aktualisiert werden, wissend um die verschiedenen Momente der Resonanz, und kann so Entfremdung und auch Selbstentfremdung entgegensteuern. Des Weiteren kann die gemachte Beziehungsveränderung von einem asymmetrischen zu einem symmetrischen Anerkennungsverhältnis in der Kontemplation hinsichtlich der Wettbewerbslogik befreiend wirken, zu mehr Selbststand führen und positiven Einfluss nehmen auf das soziale Miteinander. Selbst der modernen Strategie der Weltreichweitenvergrößerung zur Erreichung eines guten Lebens können Grenzen gesetzt werden mit einem Weltverhältnis, dem Zufriedenheit, Beschränkung und resonante Zuwendung zur nächsten Umwelt eigen ist, welches aus der in der Kontemplation als Geschenk gemachten Erkenntnis wächst, in Einheit mit bleibender Differenz zum nichtanderen Anderen zu stehen. Schließlich ermöglichen die in der Kontemplation gemachten Erfahrungen der eigenen Kontingenz und der Unverfügbarkeit des anderen Nichtanderen, die Unverfügbarkeit als Kernmoment resonanter Beziehungen anzunehmen und damit zu einem gelasseneren Verhältnis zu kommen gegenüber sich selbst sowie den wechselvollen meist unverfügbaren Ereignissen des Lebens, wie z.B. dem Tod. Die hier exemplarisch und skizzenhaft aufgezeigten möglichen Bedeutungen der Kontemplation als Resonanzgeschehen für die Weltbeziehung des spätmodernen Menschen machen deutlich, dass die erfahrene Resonanz als religiöse und spirituelle Resonanz innerhalb der vertikalen Resonanzachse Einfluss hat auf die Ausbildung weiterer Resonanzachsen, bei Teresa insbesondere auf die horizontale Resonanzachse in der liebevollen und resonanten Zuwendung zu den nächsten Mitmenschen. Heute kann man aber zusätzlich deutlich deren Einfluss auf die Ausbildung diagonaler Resonanzachsen wahrnehmen, wie oben beschrieben z.B. auf die Bereiche Arbeitswelt, Konsum oder Tourismus. Damit ermöglicht die resonanzbasierte Kontemplation die Herausbildung mehrerer Resonanzachsen, was laut Rosa für ein gutes und gelingendes Leben von Bedeutung ist (vgl. Rosa 2018b, S. 749). Der in Resonanz erfahrene kontemplative Mensch hat also ein Mittel zur Verfügung, resonante Lebensqualität zu suchen, herzustellen oder/und zu beurteilen. Ob er sich dann auch strukturell und politisch für die Bedingungen der Etablierung von

Resonanz in den verschiedenen Resonanzachsen einsetzt, hängt vermutlich auch mit der jeweiligen Persönlichkeit und gesellschaftlichen Rolle eines Menschen zusammen. An Teresa von Avila kann man jedenfalls deutlich erkennen, wie sie sich auch mit Repräsentanten verschiedener Institutionen auseinandersetzt, um für gute Resonanzbedingungen in ihren Klöstern zu sorgen.

6 Schluss

In diesem abschließenden Kapitel möchte ich zum einen den Gedankengang und die Ergebnisse dieser Forschungsarbeit zusammenfassen und eine Antwort auf die Forschungsfrage geben (6.1), des Weiteren offene Fragen ansprechen (6.2), meine abschließende Position hinsichtlich dieser Arbeit in einer kritischen Würdigung darstellen (6.3) und einen Ausblick darauf lenken, was aus dieser Arbeit mitgenommen werden kann (6.4).

6.1 Ergebnissicherung

Ausgangspunkt dieser Forschungsarbeit „Kontemplation – ein Resonanzgeschehen?“ ist das Interesse daran herauszufinden, ob und wie das alte christlich-spirituelle Konzept der Kontemplation heute (noch) relevant sein kann für Menschen in (spät-) modernen Gesellschaften. Dabei wird sie aus sozialanthropologischer Sicht heraus betrachtet, indem sie mit der aktuellen gesellschaftskritischen Resonanztheorie des Sozialphilosophen Hartmut Rosa konfrontiert wird. Dieser analysiert und kritisiert die Gesellschaftsformation der Moderne, entlarvt Entfremdungskontexte hervorbringende institutionalisierte Weltbeziehung und stellt Resonanz als die mögliche Lösung der aktuellen Problemlage dar. Daher scheint es gerechtfertigt einen fächerübergreifenden Dialog zwischen Soziologie und Religion/Spiritualität zu wagen und zu fragen, ob Kontemplation ein Resonanzgeschehen darstellt und so zur Lösung der gesellschaftlichen Probleme beitragen kann? Rosa selbst ist skeptisch und gibt zu bedenken, ob Religionen mit ihren jeweiligen Resonanzversprechen nicht eher Oasen ungestörter Resonanz bilden und so zur Dichotomie zwischen Religion und Welt beitragen?

Um einer Antwort näher zu kommen wurde in einem ersten Schritt der Forschungsarbeit in Kapitel 2 die umfangreiche Resonanztheorie Hartmut

Rosas komprimiert vorgestellt, bei der er die Entfremdung als kritisierbaren Modus der institutionalisierten Weltbeziehung der Spätmoderne aufdeckt und ihr Resonanz als Lösung gegenüberstellt. Unter Resonanz versteht Rosa den eigentlich primären Modus der Weltbeziehung, bei dem ein Dialog zwischen eigenständigen Entitäten stattfindet, das Gegenüber als Anderes und sich Widersetzendes erfahren wird und mit eigener Stimme spricht. Außerdem sind hierbei vier Momente von Bedeutung: Im ersten Moment der Berührung wird der Mensch von einem Weltausschnitt affiziert und zu einer Antwort angeregt. Daraufhin erfolgt in einem selbstwirksamen Moment des Menschen antwortend eine Reaktion, wobei die Erfahrung der prozesshaften Wechselwirkung entscheidend ist und nicht das Ergebnis der Beziehung. Im Moment der Anverwandlung kann nun ein zeitintensiver, variabler Anverwandlungsprozess in Gang kommen, bei dem auch das Moment der Unverfügbarkeit der Resonanzerfahrung deutlich wird. Resonanz kann demnach weder erzwungen noch verhindert werden. Dennoch muss das Andere wenigstens halb verfügbar sein in mindestens einer der vier Verfügbarkeitsdimensionen (Sichtbar-, Erreichbar-, Beherrschbar-, Nutzbarmachen), um mit ihm überhaupt in Resonanz treten zu können.

In einem zweiten Schritt kam nun in Kapitel 3 Religion/Spiritualität in den Blick, zu der die Kontemplation als christlich-spirituelle Praxis zählt. Nach einer kurzen Beleuchtung der Situation von Religion und Spiritualität in (spät-)modernen Gesellschaften, wurden die Begriffe Mystik, Meditation und Kontemplation genauer gefasst. Das erkenntnistheoretische Verständnis von Mystik und Kontemplation der katholischen Theologin Saskia Wendel ermöglicht als philosophische Theorie einen Dialog zwischen der Sozialphilosophie Rosas und der christlich spirituellen Praxis der Kontemplation. Diese versteht sie als eine Form der Selbsterkenntnis, die sich zunächst als Selbstreflexion vollzieht, bei der (Grund-) Existentialien des eigenen Daseins erkannt werden, und später in eine besondere, intuitive, präreflexive Erkenntnisform übergeht. Dabei kommt der Mensch zu einem präreflexiven Mit-sich-vertraut-sein, was ihn für den Dialog mit dem nichtanderen Anderen bzw. anderen Nichtanderen seiner selbst öffnet. In der unio mystica entsteht zwischen ihnen eine neue Identität in bleibender Differenz, wobei sich der Mensch seiner Doppelstruktur als Subjekt und

Person bewusst wird. Wendel begreift Mystik und Kontemplation als universales Phänomen durch deren vorreflexive Erkenntnisweise, die allerdings mit ihrem Deutungshintergrund kultur- und zeitabhängig ist. Als Referenzquelle wurde das Werk der Spanierin Teresa von Avila „Die Wohnungen der inneren Burg“ aus dem 16. Jahrhundert ausgewählt, welches eine geschlossene Darstellung des gesamten Kontemplationsprozesses beschreibt und sich so für diese Untersuchung besonders eignet. Abschließend wurden die Entstehung, die Symbolik und der Aufbau dieses Werkes kurz dargestellt.

In einem dritten Schritt wurde in Kapitel 4 untersucht, ob Kontemplation als ein Resonanzgeschehen eingeordnet werden kann. Dazu wurde eine textimmanent-hermeneutische Forschungsmethode angewendet, die das Werk „Wohnungen der inneren Burg“ systematisch auf Wort- und Bedeutungsinhalte hinsichtlich der essentiellen Schlagworte zu Resonanz und ihrer vier Momente jeweils über alle Wohnungen hinweg durchforstet. Die gefundenen Zitate und Paraphrasen wurden jeweils in Art eines Überblicks verschaffenden Textes zusammengestellt, so dass Teresas Werk selbst zur Sprache kam. Die textbasierte Antwort auf die Forschungsfrage lautet, dass Kontemplation tatsächlich als Resonanzgeschehen angesehen werden kann, genauer als resonanzbasierter Kontemplationsprozess. Resonanz findet als innerer Dialog mit dem nichtanderen Anderen bzw. anderen Nichtanderen im Menschen selbst statt. Durch Affizierung kommt der Mensch mit ihm in Kontakt, und lernt über die Selbstwirksamkeitserwartung hinaus statt zu verfügen, sich selbst zur Verfügung zu stellen zum Wohle anderer. In einem zeitintensiven, viele Jahre dauernden Transformations- und Anverwandlungsprozess wird ein verändertes Weltverhältnis sichtbar. So sind ebenfalls alle vier Resonanzmomente im Kontemplationsprozess feststellbar. Im letzten Schritt in Kapitel 5 wurde nun auf die Bedeutung der Kontemplation als Resonanzgeschehen für die Weltbeziehung des spätmodernen Menschen eingegangen, wobei hier Bezug genommen wurde auf die von Rosa genannten Weltbeziehungen in spätmodernen Gesellschaften, wie z.B. (Selbst-) Entfremdung, Wettbewerbslogik, Weltreichweitenvergrößerung und Unverfügbarkeit. Es lässt sich erkennen, dass die auf Resonanz basierende Kontemplation große Bedeutung für die Weltbeziehung des Menschen in der

Spätmoderne haben kann, da sie als religiöse und spirituelle Resonanz innerhalb der vertikalen Resonanzachse sogar Einfluss auf die Ausbildung weiterer Resonanzachsen hat. Durch die gemachte Resonanzerfahrung und der daraus resultierenden Erkenntnisse der Kontemplation hat der Mensch ein Mittel oder Kompass zur Verfügung, resonante Lebensqualität zu suchen, herzustellen oder/und zu beurteilen. Z.B. akzeptiert der kontemplative Mensch durch die gemachte Resonanzerfahrung samt des Moments der Unverfügbarkeit diese als Kernmoment resonanter Beziehungen und kann damit zu einem gelasseneren Verhältnis kommen gegenüber sich selbst sowie den wechselvollen meist unverfügbaren Ereignissen des Lebens, wie z.B. dem Tod.

Nach diesen Forschungsergebnissen kann also die Antwort gegeben werden, dass Kontemplation tatsächlich als ein Resonanzgeschehen nach den Kriterien Hartmut Rosas angesehen werden kann, das durch die gemachten Resonanzerfahrungen und den intuitiv und präreflexiv gewonnenen Selbsterkenntnissen eine wichtige Bedeutung für die Weltbeziehung des spätmodernen Menschen haben und sogar zur Ausbildung weiterer Resonanzachsen anregen kann. Die christlich-spirituelle Praxis der Kontemplation lediglich als Entschleunigungs-, Rückzugs- oder Resonanzoase zu bezeichnen, greift eindeutig zu kurz. Sie muss als eine Einübung in eine innere Resonanzbeziehung angesehen werden, bei der Resonanz gelernt, internalisiert und im Leben aktualisiert werden kann. So kann sich eine alternative, resonante Weltbeziehung entwickeln, die auf soziale und politische Verhältnisse Einfluss nimmt und möglicherweise auch zur Lösung gegenwärtiger gesellschaftlicher Probleme beiträgt. Kontemplation kann so auch bei der Überwindung der Dichotomie zwischen Religion und Welt unterstützen. Hierin zeigt sich die Stärke dieser spirituellen Praxis.

6.2 Offene Fragen

Nachdem nun im letzten Kapitel Antwort auf die Forschungsfrage gegeben werden konnte, bleiben dennoch einige Fragen offen. Im Vordergrund stehen für mich die Fragen nach dem Verständnis der Doppelstruktur des Menschen als Subjekt und Person und nach der Bedeutung der intuitiven Erkenntnisform für das Gesamt des Erkenntnisprozesses im Menschen. Im Folgenden gehe ich nacheinander auf die Fragen ein.

6.2.1 Der Mensch als Subjekt und Person

Die katholische Theologin Saskia Wendel fordert aufgrund der Erkenntnisprozesse in der Mystik, dass es „einer Rehabilitation, einer ‘Renaissance‘ des Subjektgedankens bedarf“ (Wendel 2002, S. 12). Diese müsse Faktoren in das Subjektverständnis mit einbeziehen, wie „Affektivität, Leiblichkeit, Zeitlichkeit, Geschichtlichkeit und vor allem die Anerkennung der Eigenständigkeit und Unverfügbarkeit des Anderen“ (ebd., S. 13). Wendel beschreibt für die Mystik einen Erkenntnisvorgang, der über das Erkennen der eigenen Subjektivität hinaus das Erkennen des absolut Anderen bzw. anderen Nichtanderen oder nichtanderen Anderen seiner selbst mit einbezieht, wobei die eigene Personalität absolut bewusst wird. Dazu sei dem Bewusstsein die Idee eines Unbedingten a priori eingeschrieben (vgl. Wendel 2011b, S. 23). Der Mensch erkenne sich absolut in seiner Doppelstruktur als Subjekt und Person. Meines Erachtens sind dies auch Themen, mit denen sich Hartmut Rosa im Resonanzwerk befasst, wenn er die Begriffe Autonomie und Resonanz miteinander bzw. gegeneinander abwägt. So kommt er zur Aussage, dass eine Kritik der Resonanzverhältnisse notwendig auf Emanzipation und Autonomie ziele (vgl. Rosa 2018b, S. 755). Zwar habe für ihn Autonomie „einen wichtigen, ja zentralen Platz im normativen Rahmen der Resonanztheorie“ (ebd., S. 756), aber er plädiere „für einen normativen Monismus, dessen Leitbegriff die Resonanz und nicht die Autonomie ist“ (ebd.). Setzt man nun die Begriffe Autonomie mit Subjekt und Resonanz mit Person zueinander in Bezug, so lässt sich erkennen, dass Rosa den Begriff der Person stark betont und dem des Subjekts vorzieht. Wendel betont Person ebenso als hinzugewonnene wichtige Erkenntnis, spielt sie aber nicht gegen das Subjekt aus, sondern lässt sie gleichwertig nebeneinander als Doppelstruktur des Menschen bestehen. Auch in der existentiellen Psychotherapie befasst sich Yalom mit den Begriffen Isolation und Beziehung. Er begreift die Isolation als Preis für den Prozess des Wachstums des Menschen, der auch ein Prozess der Trennung bedeute (vgl. Yalom 2010, S. 420) und Themen wie „Autonomie (Selbstverwaltung), Selbstständigkeit, auf eigenen Füßen stehen, Individuation, Man-selbst-Sein, Unabhängigkeit“ (ebd.) in den Blick nehme. Für ihn ist das „Hauptbollwerk gegen den Schrecken vor existentieller Isolation [...] daher von Natur aus

beziehungsmaßig“ (ebd., S. 422), doch können keine Beziehung die Isolation auslösen (vgl. ebd.). Wenn man also wieder die Begriffe miteinander in Bezug setzt (Isolation – Subjekt, Beziehung – Person) so scheint bei Yalom ein Grundkonflikt zwischen Subjekt und Person auf, bei dem er dem Subjekt den Vorrang einzuräumen scheint, anders als Rosa. Wie stehen also im Menschen nun Subjekt und Person zueinander? Sind sie wie bei Wendel gleichwertig nebeneinander anzusiedeln oder wie bei Rosa und Yalom eher einseitig vorrangig? Ich denke, dass ein Diskurs hierüber und eine Weiterentwicklung des Subjektgedankens innerhalb der Subjektphilosophie aktuell von Bedeutung sein könnte, um das vorherrschende wissenschaftliche Menschenbild für spätmoderne Gesellschaften möglicherweise weiterentwickeln zu können. Die Kontemplation stellt jedenfalls die Person ergänzend gleichwertig neben das Subjekt und plädiert mit Rosa für die Bewusstwerdung der Relationalität des Menschen. Diese wird aber erst in der intuitiven, präreflexiven Phase der Kontemplation bewusst und ist an sich nicht verfügbar. Hier wird zugleich die Schwäche der resonanzbasierten Kontemplation deutlich, nämlich im zeitintensiven, möglicherweise über Jahre dauernden Anverwandlungsprozess, auf den sich spätmoderne Menschen möglicherweise nicht einlassen wollen oder können.

6.2.2 Die intuitive Erkenntnisform im Gesamt der menschlichen Erkenntnis

Saskia Wendel beschreibt Mystik als „eine besondere, intuitive Erkenntnisform“ (Wendel 2002, S. 30), die „keineswegs vor- oder nichtrational, sondern ein Teil der Rationalität ist, welcher der diskursiven Erkenntnis nicht nur beigelegt, sondern als deren Ermöglichungsbedingung vorgelagert ist“ (ebd.). Die dabei gewonnenen Erkenntnisse haben, wie bereits beschrieben, sogar Einfluss auf das In-der-Welt-Sein des Menschen und dessen Weltbezug. Mir scheint aber, dass diese Erkenntnisform den spätmodernen Menschen vor schwierige Herausforderungen stellt, denen er sich nur ungern aussetzt. Der Psychologe Julius Kuhl stellt in seinem Werk „Spirituelle Intelligenz“ fest, „dass wir zuerst dem analytischen Verstand die Intelligenz der Intuition erklären müssen“ (Kuhl 2005, S. 11), weil wir „heute so stark auf Erklärungen und Fakten zentriert [sind]“ (ebd.). Daher scheint es mir in Zusammenhang von Mystik und Kontemplation von Bedeutung, auch über diese Zusammenhänge einiges in Erfahrung zu bringen und hier mit der

Psychologie in Kontakt zu sein. So schreibt Kuhl: „Der Mensch verfügt über verschiedene Erkenntnissysteme, die ihr volles Potential nur entwickeln können, wenn sie zusammenarbeiten“ (ebd., S. 23). Welche Erkenntnissysteme gibt es und wie funktioniert diese Zusammenarbeit? Sicher gibt Kuhls Werk darüber Auskunft, diese müsste aber noch für die Praxis der Kontemplation vor Ort herunter gebrochen werden.

6.3 Kritische Würdigung

In modernen Gesellschaften müssen sich religiöse Lehren und Praktiken angesichts der weltanschaulichen Vielfalt legitimieren, wenn sie für die Menschen relevant sein wollen. Daher ist auch die Frage nach der Relevanz der christlich-spirituellen Praxis der Kontemplation berechtigt, die in vielen spirituellen Zentren, aber auch im Rahmen der Gemeindepastoral angeboten wird. Mit Rosa könnte man zum Ergebnis kommen, sie lediglich als Entschleunigungs- oder Rückzugsoase einzuordnen, wenn man allein auf ihre Methodik schaut, bei der sich Menschen in bestimmten Abständen vom Alltag zurückziehen und in ein zeitlich begrenztes Schweigen eintreten. Nimmt man aber ihre Theorie und innere Logik in den Blick und untersucht diese auf ihre Bedeutung für den Weltbezug spätmoderner Menschen, kann sich das Ergebnis anders darstellen. Mir schien daher Rosas Resonanztheorie samt der darin beinhalteten Gesellschaftskritik der Spätmoderne für eine Untersuchung der Kontemplation hinsichtlich ihrer sozialanthropologischen Bedeutung besonders geeignet, stellt er doch mit Resonanz ein schlüssiges Kriterium für eine gelingende Weltbeziehung zur Verfügung. Seine Resonanztheorie habe ich komprimiert und zielgerichtet für die Untersuchung „Kontemplation – ein Resonanzgeschehen?“ zu Beginn der Arbeit vorgestellt. Für das Verständnis von Kontemplation stützte ich mich auf die Aussagen von Saskia Wendel, die die Theorie und innere Logik von Kontemplation erkenntnisphilosophisch fasst. Dass sie Mystik und damit auch Kontemplation als intuitive, präreflexive Erkenntnisform beschreibt und in den Kontext der Philosophie stellt, macht ihre Theorie kompatibel mit der sozialphilosophischen Resonanztheorie Rosas. Beiden gemeinsam ist das Bewusstwerden der Beziehung zum Anderen und der Betonung der Relationalität des Menschen. Nach Wendel ist das absolut Andere im Innern des Menschen als das nichtandere Andere oder andere Nichtandere

repräsentiert, wobei durch einen inneren Transformationsprozess die wachsende Beziehung zu einer Einheit in bleibender Differenz greifbar wird in den aktuellen Weltbeziehungen, bei denen ebenfalls die Relationalität zum Anderen an Bedeutung gewinnt. Wendels Verständnis von Mystik der deutschen Mystiker auch auf Teresa von Avilas Werk „Wohnungen der inneren Burg“ und auf gegenwärtige Kontemplation zu beziehen, halte ich für legitim, da Wendel ja selbst die Begründung der Universalität der intuitiven, präreflexiven Erkenntnisform anbietet. Ihr Verständnis von Mystik hätte an der einen oder anderen Stelle ausführlicher vorgestellt werden können und sicher sind Fragen offen geblieben. Im Rahmen dieser Untersuchung habe ich sie aber bewusst auf das Wesentliche beschränkt. Mit Wendels Darstellung konnte auch das Heranziehen von Teresas Werk aus dem 16. Jahrhundert als Referenzquelle der Untersuchung begründet werden, obwohl der zeitliche Abstand zur Spätmoderne deutlich ist. Dieses erwies sich in seiner geschlossenen Darstellung des Kontemplationsprozesses als sehr geeignet und ergiebig für die textimmanent-hermeneutische Untersuchung anhand der Resonanzmomente Rosas. Es konnten zu allen Momenten genügend Belege gefunden werden, die in Form eines durchgängigen Textes aufgeführt wurden. Über die Darstellung der Untersuchung kann sicher kontrovers diskutiert werden, ich entschied mich jedoch für diese Form, um Teresas Werk selbst zum Sprechen bringen zu können. Dies schien mir im Rahmen des Themas Resonanz passend zu sein. Das so gewonnene Ergebnis der resonanzbasierten Kontemplation, konnte nun auf seinen Bedeutungsgehalt hin untersucht werden für die Weltbeziehung des spätmodernen Menschen, wozu die von Rosa kritisierten und institutionell vermittelten Weltbeziehungen herangezogen wurden. Dies konnte zwar im Rahmen dieser Arbeit lediglich theoretisch und spekulativ geschehen und hätte evtl. auch ausführlicher geschehen können. Die Ausführungen ließen dennoch deutlich deren vielfältigen Einfluss erkennen. Damit konnte diese Forschungsarbeit einen Beitrag dazu leisten, die möglicherweise bisher eher unbeachtete und wenig diskutierte Relevanz der resonanzbasierten Kontemplation hinsichtlich ihrer sozialen und politischen Dimension für Menschen zu verdeutlichen und somit das Gesamtbild dieser christlich-spirituellen Praxis zu vervollständigen.

6.4 Ausblick

Da nun mit dieser Arbeit v.a. die sozialanthropologische, aber auch die erkenntnistheoretische Relevanz der christlich-spirituellen Praxis der resonanzbasierten Kontemplation für die Gegenwartsgesellschaft herausgearbeitet werden konnte, kann nun gefragt werden, wie sich diese Erkenntnisse auswirken können auf ihre Angebotspraxis, besonders auf ihre Öffentlichkeitsdarstellung und Anleitung? Wie kann die in dieser Arbeit bewusstgewordene Relevanz der Kontemplation für die spätmoderne Gesellschaft in diesem Sinne praxistauglich verdeutlicht werden? Das herauszufinden erscheint mir an dieser Stelle der Arbeit zu umfangreich und könnte Aufgabe einer weiteren Forschungsarbeit sein. Dennoch weisen die gewonnenen Erkenntnisse darauf hin, dass mit Dorothee Sölle gesagt werden kann, dass Mystik und damit auch Kontemplation heraus muss „aus der Privatisierung der Freude, des Glücks, des Einsseins mit Gott“ (Sölle 1997, S. 244) und aus der „als harmlos angesehenen >rein religiösen< Betätigung“ (ebd.). Über ihre scheinbaren Kernbereiche hinaus müsste sich eben auch deren soziale und politische Bedeutung in der Öffentlichkeitsdarstellung und Anleitung niederschlagen. Allein schon ein Hinweis darauf, dass beim resonanzbasierten Kontemplationsprozess die Relationalität zum Anderen intuitiv erfasst werden und Bedeutung für das praktische Leben gewinnen kann, verdeutlicht seine sozialanthropologische Relevanz für eine Gesellschaft, die für ihre Zwecke der sozialen Beschleunigung ein „Individuum ohne jede Beziehung“ (ebd., S. 242) benötigt. Denn das Andere auf Distanz zu halten, gelingt im Kontemplationsprozess nicht, wenn sich im resonanten inneren Dialog zwischen Mensch und nichtanderem Anderen oder anderem Nichtanderem zeigt, dass „der Raum, der den Anderen eingeräumt ist, nicht 'jenseits des Subjekts' [beginnt], sondern mitten in ihm“ (Wendel 2002, S. 313). Gelingt diese Darstellung nicht, kann man mit Sölle berechtigterweise fragen: Ist „nicht gerade die Spiritualität der Mystik, aus der Widerstand wachsen könnte, längst Teil des Marktes geworden, vor dem sie zu schützen versprach“ (Sölle 1997, S. 243)? Und geht nicht auch Rosas Kritik in diese Richtung, wenn er meint, dass Religionen Resonanzöasen seien, die mit ihren Angeboten der funktionalen Entschleunigung die Beschleunigungssysteme lediglich aufrechterhalten (vgl. Rosa 2018a, S. 50)?

Literaturverzeichnis

- Avila, T. v. (2004). *Das Buch meines Lebens*. Herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von Dobhan, U. & Peeters, E. 3. Aufl., Freiburg im Breisgau: Verlag Herder GmbH.
- Avila, T. v. (1979). *Die innere Burg*. Herausgegeben und übersetzt von Vogelsang, F., Zürich: Diogenes Verlag AG.
- Avila, T. v. (2016). *Wohnungen der inneren Burg*. Herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von Dobhan, U. & Peeters, E. 5. Aufl., Freiburg im Breisgau: Verlag Herder GmbH.
- Behnke, C. (2019). *Prof. Dr. Hartmut Rosa*. Abgerufen am 14.06.2019, von <https://www.uni-erfurt.de/uni/who-is-who/rosa/>
- Bucher, A. A. (2014). *Psychologie der Spiritualität*. 2. Aufl., Weinheim, Basel: Beltz Verlag.
- Dinzelbacher, P. (Hg.). (1998). *Wörterbuch der Mystik*. 2. ergänzte Aufl., Stuttgart: Kröner Verlag.
- Günter, A. & Wodtke-Werner, V. (2000). *Frauen, Mystik, Politik in Europa. Beiträge aus Italien, Spanien und Deutschland*. Königstein/Taunus: Ulrike Helmer Verlag.
- Harvey, D. (1990). *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford: Blackwell.
- Herbstrith, W. (1971). *Teresa von Avila. Die erste Kirchenlehrerin*. Bergen-Enkheim: Verlag Gerhard Kaffke.
- Jalics, F. (2005). *Kontemplative Exerzitien. Eine Einführung in die kontemplative Lebenshaltung und in das Jesusgebet*. 9. Aufl., Würzburg: Echter Verlag.
- James, W. (2014). *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*. Berlin: Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag.
- Jörissen, B. & Zirfas, J. (Hg.). (2010). *Schlüsselwerke der Identitätsforschung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Katholische Bibelanstalt GmbH (Hg.). (1993). *Die Bibel. Einheitsübersetzung*. 2. Aufl., Ostfildern: Schwabenverlag AG.

- Kläden, T. & Schüßler, M. (Hg.). (2017). *Zu schnell für Gott? Theologische Kontroversen zu Beschleunigung und Resonanz*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder GmbH.
- Körner, R. (2019). *Was ist inneres Beten?* 6. Aufl., Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag.
- Koldau, L.M. (2014). *Teresa von Avila. Agentin Gottes 1515 – 1582. Eine Biographie*. München: Verlag C.H.Beck oHG.
- Kuhl, J. (2005). *Spirituelle Intelligenz. Glaube zwischen Ich und Selbst*. 2. durchgesehene und erweiterte Aufl., Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.
- Lipsett, P. R. (1992). *Wege zur Transzendenzerfahrung*. Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag.
- Loyola, I. v. (2003). *Geistliche Übungen*. Übersetzt von Knauer, P. 3. Aufl., Würzburg: Echter Verlag.
- Mandl-Schmidt, I. (2003). *Biographie – Identität – Glaubenskultur. Zur Entwicklung religiös-spirituelle Identität am Beispiel Thomas Mertons*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.
- Maschwitz, R. (2005). *Das Herzensgebet. Ein Meditationsweg*. München: Kösel-Verlag GmbH & Co.
- Merton, T. (1986). *Im Einklang mit sich und der Welt. Contemplation in a World of Action*. Zürich: Diogenes Verlag.
- Möde, E. (Hg.). (2014). *Europa braucht Spiritualität*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder GmbH.
- N.N. (2019). *Hartmut Rosa*. Abgerufen am 14.06.2019, von <https://www.munzinger.de/search/portrait/Hartmut+Rosa/0/29878.html>
- N.N. (2019). *Prof. Dr. Hartmut Rosa*. Abgerufen am 14.06.2019, von https://www.soziologie.uni-jena.de/Arbeitsbereiche/Allgemeine+und+Theoretische+Soziologie/Personen/Prof_+Dr_+Hartmut+Rosa-p-232.html
- Ott, U. (2010). *Meditation für Skeptiker. Ein Neurowissenschaftler erklärt den Weg zum Selbst*. München: O.W. Barth Verlag.
- Painadath, S. (2006). *Befreiung zum wahren Leben. 50 meditative Schritte der Selbsterkenntnis*. München: Kösel-Verlag.
- Pargament, K. I. (2007). *Spiritually integrated psychotherapy. Understanding and adressing the Sacred*. New York: The Guilford Press.

- Plattig, M. (2010). *Kanon der spirituellen Literatur*. Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag GmbH.
- Pollack, D., Rosta, G. (2015). *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich*. Frankfurt am Main: Campus Verlag GmbH.
- Rahner, K. (2002). Frömmigkeit heute und morgen. In A. Schönfeld (Hg.), *Spiritualität im Wandel. Leben aus Gottes Geist*, S. 79-94. Würzburg: Echter Verlag GmbH.
- Rosa, H. (1998). *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Rosa, H. (2018a). *Beschleunigung und Entfremdung*. 6. Aufl., Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Rosa, H. (2018b). *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Rosa, H. (2019). *Unverfügbarkeit*. 2. Aufl., Wien – Salzburg: Residenz Verlag GmbH.
- Sölle, D. (1997). *Mystik und Widerstand*. 2. Aufl., Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag.
- Streib, H., Keller, B. (2015). *Was bedeutet Spiritualität? Befunde, Analysen und Fallstudien aus Deutschland*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG.
- Taylor, C. (2018). *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. 10. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.
- Wendel, S. (2002). *Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.
- Wendel, S. (2011a). *Christliche Mystik. Eine Einführung*. 2. Aufl., Kevelaer: Verlagsgemeinschaft topos plus.
- Wendel, S. (2011b). Gott in mir, außer mir, über mir. Zum Verständnis christlicher Mystik. *Geist und Leben*, 84/1, S. 15-27.
- Yalom, I. D. (2010). *Existenzielle Psychotherapie*. 5. korr. Aufl., Bergisch Gladbach: EHP - Verlag Andreas Kohlhage.

Einwilligungserklärung

Ich erkläre hiermit, dass ich die Masterarbeit selbstständig erarbeitet habe. Bei der vorliegenden Arbeit habe ich nur die im Literaturverzeichnis aufgeführten Bücher und Hilfsmittel verwendet. Die Arbeit hat einen Umfang von 199946 Zeichen.

Ich bin damit einverstanden, dass die vorliegende Masterarbeit durch die Bibliothek der Ev. Hochschule Tabor öffentlich zugänglich gemacht wird.

Weikersheim, 05. Februar 2020