

STUFEN DES MYSTISCHEN LEBENS

Der Weg zur mystischen Vereinigung mit Gott nach Johannes vom Kreuz und Theresia von Avila

Referat an der Franziskaner-Hochschule in Münster/W. am 9. 1. 1970

Maximilian Rieländer

stilistisch überarbeitet im November 1990

Inhalt

1. Der Ausgangspunkt bei den beiden Mystikern	2
1.1 Johannes vom Kreuz	2
1.2 Theresia von Avila	3
2. Der asketische Weg	4
2.1 Anfänge (vgl. 1. und 2. Wohnung der "Seelenburg")	4
2.2 Askese (vgl. "Aufstieg", 1. Buch: Die dunkle Nacht der Sinne)	4
2.3 Betrachtung	4
2.4 Gebet der Sammlung (vgl. "Seelenburg", 4. Wohnung, 3. Hauptstück)	6
2.5 Stufe des "reichen Jünglings" (vgl. "Seelenburg", 3. Wohnung)	6
2.6 Die dunkle Nacht der Sinne (vgl. "Dunkle Nacht", I. Teil)	7
3. Der mystische Weg	8
3.1 Die Beschauung	8
3.2 Gebet der Ruhe (vgl. "Leben", 14. u. 15. Hauptstück; "Seelenburg", 4. Wohnung)	8
3.3 Gebet der Vereinigung (vgl. "Seelenburg", 5. Wohnung)	9
3.4 Dunkle Nacht des Geistes (vgl. "Dunkle Nacht", II. Teil)	11
4. Geistliche Vermählung	12
Anhang	16
"Geistlicher Gesang"	16
"Lebendige Liebesflamme"	18

Literatur:

- Johannes vom Kreuz: "Aufstieg zum Berge Karmel", München 1957 (abgekürzt: "Aufstieg")
"Dunkle Nacht", München 1956
"Geistlicher Gesang", München 1957 (abgekürzt: "G.G."),
"Lebendige Liebesflamme", München 1957
- Theresia von Avila: "Das Leben", Stuttgart 1952
"Die Seelenburg",
- Mager, Alois: "Mystik als seelische Wirklichkeit", Graz 1945

In der Darstellung der christlichen Mystik mit ihren Stufen stütze ich mich auf die Schriften der beiden spanischen Mystiker Johannes vom Kreuz und Theresia von Avila, die den Weg zur mystischen Vereinigung mit Gott aus ihrer eigenen Erfahrung wohl am besten erläutern.

Mystik strebt an, aus den Akten des inneren Gebetes und aus seinem konkreten Vollzug einen Zustand dauernder Liebesvereinigung mit Gott werden zu lassen.

Was können die beiden spanischen Mystiker uns mit ihrer Darstellung von den Stufen zur mystischen Höhe für unser persönliches religiöses Leben und Streben geben, wenn wir Mystik und kontemplatives Leben nicht als unser Hauptziel ansehen?

1. Der Ausgangspunkt bei den beiden Mystikern

1.1 Johannes vom Kreuz

Johannes vom Kreuz von Theresia von Avila lebten im 16. Jahrhundert in Spanien. In der Theologie und Philosophie herrschte das scholastische System.

Johannes studierte im Ordenskolleg in Salamanca Philosophie und Theologie und wurde später Rektor dieses Kollegs. Er kannte sich in der zeitgenössischen Philosophie und Theologie gründlich aus. Daher trägt seine Darstellung der Stufen zur Mystik äußerlich die Form der Scholastik.

Johannes stellt die Stufen des mystischen Weges mit dem dreiteiligen Schema Anfang - Mitte - Ende bzw. mit dem scholastischen Wegschema dar:

- a) via purgativa: der Weg der Reinigung, der asketische Weg,
- b) via illuminativa: der Weg zur Erleuchtung, der mystische Weg,
- c) via unitiva: der Weg zur Einigung, zur Anschauung Gottes ("visio beata").

Ein Mensch kann den Weg zur mystischen Vereinigung beginnen, wenn er **Einsicht in seine Sündigkeit** erlebt, die im christlichen Sinne als Folge der Erbsündigkeit gegeben ist, und zu Umkehr bereit ist. Von diesem Ausgang kann der Mensch die **via purgativa** beschreiten, den Weg der aktiven Reinigung und Askese. Er löst sich von Begierden, Besitzstreben und von Ichverhaftung. Dieser Weg der Askese ist der natürliche oder gewöhnliche Weg des Christen.

Bei aktivem Fortschreiten auf dem Weg der Askese kommt der Mensch zu einem totalen Wendepunkt, der durch die **dunkle Nacht der Sinne** markiert wird. In dieser dunklen Nacht der Sinne stößt der Mensch mit seinem schlußfolgernden Denken und seiner Einbildungskraft anscheinend ins dunkle Nichts und kann sich deshalb nicht mehr auf sie stützen.

Im Durchgang durch diese dunkle Nacht mündet die via purgativa ein in die **via illuminativa**. Der Mensch beschreitet nun den Weg zur Erleuchtung, den Weg der eigentlichen Mystik. Es ist der außergewöhnliche, übernatürliche Weg: außergewöhnlich, weil sich (nach Johannes: leider) nur wenige Menschen auf diesen Weg machen, übernatürlich, weil der Mensch auf diesem Weg mehr von Gott und seiner Gnade geführt wird, als daß er sich selbst führt.

Am Ende der via illuminativa erwartet den Menschen die **dunkle Nacht des Geistes**. Diese bildet den Übergang zur via unitiva, zum Weg der Vollendeten.

Die **via unitiva** führt zur Vollendung der Mystik in der **visio beata**, der Anschauung Gottes.

Johannes nutzt in der Darstellung seiner Stufenlehre aufgrund seiner Bildung zwar das formalistisch anmutende scholastische Begriffssystem; er füllt diese Form jedoch inhaltlich mit seiner reichen inneren Erfahrung. Anhand seiner inneren Erfahrung will er nämlich den Menschen seiner Zeit einen Weg zur mystischen Höhe der Einigung mit Gott in der visio beata zeigen.

Die Darstellung der dunklen Nacht ist für Johannes das Hauptthema seiner Beschreibung des Weges der Mystik. Die Seele muß sich von allem Geschöpflichen lösen, um zur Vereinigung mit Gott gelangen zu können:

"Alles Sein der Geschöpfe ist im Vergleiche mit dem unendlichen Sein Gottes nichts. Darum ist auch die Seele, die sich ans Geschöpfliche hängt, vor Gott ebenfalls nichts ... Und alle Schönheit der Geschöpfe ist im Vergleich zur unendlichen Schönheit Gottes äußerst häßlich." (Aufstieg, S. 21)

Die Trennung der Seele vom Geschöpflichen vollzieht sich in den verschiedenen Arten und Stufen der dunklen Nacht:

- eine aktive Nacht der Sinne und eine aktive Nacht des Geistes, die beide zum asketische Weg gehören;
- eine passive Nacht der Sinne am Übergang zum eigentlichen mystischen Weg,
- eine passive Nacht des Geistes vor der Vollendung der Mystik.

In der Darstellung der Erfahrungen der dunklen Nächte erweist sich Johannes als ein Meister der Darstellung tiefenseelischer Prozesse. Von der Qualität seiner Darstellung her betrachte ich Johannes von Kreuz als Vorläufer der großen Tiefenpsychologen des 20. Jahrhunderts.

1.2 Theresia von Avila

Theresia von Avila unterscheidet sich von Johannes in mehreren Aspekten. Sie hat keine philosophische oder theologische Bildung empfangen. Daher sind ihre Schriften fast ausschließlich von ihrer persönlichen inneren Erfahrung geprägt; unkomplizierter, persönlicher, weniger systematisch erscheinen uns ihre Schriften.

Theresia stellt den Weg zur mystischen Vollendung als einen Weg mit sieben Abschnitten dar; sie umschreibt sieben Wohnungen der "Seelenburg". Sie stellt auch eine grundsätzliche Zweiteilung des gesamten Weges dar wie Johannes und unterscheidet zwischen asketischem und mystischem Weg, zwischen dem gewöhnlich-natürlichen und dem außergewöhnlich-übernatürlichen Weg.

Theresias Gotteserfahrungen sind insgesamt nicht so sehr von Dunkel bestimmt wie bei Johannes; sie zeigen mehr Licht, Wärme und Freundlichkeit. In ihrem äußeren Leben wurde sie auch weitgehend bestätigt, während Johannes viel Verkennung und Verfolgung erlebte. Sie genoß als Reformatorin des Karmeliterordens und als Gründerin mehrerer Klöster Ansehen in damaligen Spanien.

2. Der asketische Weg

Um den Weg zur mystischen Vereinigung darzustellen, stütze ich mich auf beide Mystiker zugleich, da sie die Stufen dieses Weges im wesentlichen ähnlich beschreiben. Die Zweiteilung dieses Weges in den asketischen und den mystischen Weg übernehme ich von ihnen.

Auf dem asketischen Weg strebt der Mensch zu Gott. Er ist in diesem Streben durch Bemühung um Nächstenliebe und anderen Tugenden, durch Askese und Betrachtung hauptsächlich selbst aktiv. Es ist der gewöhnliche Weg eines Menschen, der sich um ein gutes Leben bemüht und zu Gott hinstrebt. Der asketische Weg führt als sein inneres Ziel auf den mystischen Weg hin.

2.1 Anfänge (vgl. 1. und 2. Wohnung der "Seelenburg")

Am Anfang eines christlichen Lebens ist der Mensch in seiner Lebensführung oft geprägt durch den Zustand der Sünde und Gottesferne, aus christlicher Sicht aufgrund der Erbsünde und ihrer Folgen. Da taucht in ihm die Sehnsucht auf nach Gott und zu einem gotteswürdigen Leben. In dieser Sehnsucht zu Gott erkennt er dann, wie sehr er noch den Versuchungen und der Sünde anheimgegeben ist. Daher möchte er umkehren zu Gott, da er die Verbindung zu ihm als Heil erahnt. Er möchte sein Leben ändern und im christlichen Sinn verwirklichen.

Nach dieser Umkehr überwältigen den Menschen anfangs noch die Versuchungen zur Sünde; er leidet stark unter Rückfällen. Die einzige Hilfe besteht darin, sich immer wieder neu zu Gott zurückzuwenden, sich auf ihn und seinen treuen Beistand zu verlassen und dabei ständig von neuem mit der Verwirklichung des christlichen Lebens zu beginnen. Das Ziel ist, den eigenen Willen dem Willen Gottes gleichförmig zu machen.

2.2 Askese (vgl. "Aufstieg", 1. Buch: Die dunkle Nacht der Sinne)

Um sich dem erwähnten Ziel zu nähern, d.h. um sich Gottes Willen anzugleichen, hat der Mensch die Aufgabe, sich von seiner Ichverhaftung zu lösen. Er strebt an, sich in der Ascese und der aktiven Reinigung (via purgativa) von seinen Begierden und Leidenschaften, vom Besitzstreben und der Verhaftung an irdische Dinge zu lösen; er versucht, sich selbst, seine Sinne und sein rein irdisches Streben zu beherrschen und in den Griff zu bekommen. Damit er nicht mehr sich selbst als Maß und Ziel aller Dinge setzt, sondern Gott als einziges Ziel einsieht, begibt er sich auf den Weg der Entsagung und Losschälung vom Ich. Wenn er von anderen geringgeschätzt und nicht besonders geachtet, sollte er sich darüber nicht aufregen und grämen.

Zum asketischen Weg gehört vor allem, die Tugenden zu üben, besonders die Tugenden der Mitmenschlichkeit und Liebe. Nächstenliebe und brüderliche Gesinnung sind die unerläßliche Voraussetzungen dafür, den Weg zu Gott und zur Vereinigung mit ihm finden.

In der Askese bemüht sich der Mensch, Christus nachzuahmen und ihm in seiner Armut und Erniedrigung zu folgen.

Ziel der Askese ist es, durch Selbstäußerung und Entsagung frei zu werden für Gott und mit dem Willen Gottes eins zu werden, der sich vornehmlich im Leben Christi ausdrückt.

2.3 Betrachtung

Die Mystik des Mittelalters und der Neuzeit unterscheidet zwischen Betrachtung und Beschauung: Betrachtung wird verstanden als diskursive Meditation mit gezielter geistiger Aktivität und gehört zum asketischen Weg; Beschauung wird verstanden als Kontemplation und Ruhe ohne geistige Aktivität und gehört zum mystischen Weg.

Die Betrachtung hilft dem Menschen auf seinem asketischen Weg zu Gott. In der Betrachtung denkt der Mensch mit Hilfe seiner Fähigkeiten des Verstandes und der Phantasie über Gott und seinen Anspruch nach; er sucht mit den Kräften seines Verstandes und der Phantasie Gott und die Begegnung mit ihm. In der Betrachtung müht sich der Mensch zunächst um Ruhe und innere Sammlung, um von alltäglicher Hetze und Betriebsamkeit bewußt und konsequent abzuschalten.

Theresia legt nahe, das Leben und Leiden Christi zum Gegenstand der Betrachtung zu wählen. Denn der Weg der Mystik hat seine Grundlage im Lebens- und Leidensweg Christi, so wie alle Mystiker darlegen. Das Wort Jesu "Ich bin der Weg" (Joh. 14,6) gilt auch für die Mystik.

Drei Stufen in der Betrachtung werden umschrieben: Der betrachtende Mensch denkt verstandesmäßig zuerst über den Stoff der Betrachtung nach. Dann läßt er sich im seelischen Gemüt treffen; er spürt gefühlsmäßig die Nähe und Gegenwart Gottes. Affektgebet nennen die Lehrer des geistlichen Lebens diese Stufe. Daraufhin strebt der Betrachtende an, seinen Willen dem in der Betrachtung erkannten Willen Gottes anzugleichen.

Dem Anfänger in der Betrachtung wird oft gefühlsmäßige Erfüllung seiner Sehnsüchte und Suche nach Gott und ein inniges Gefühl der Andacht gewährt. Indem sich Gott dem Anfänger in seiner Liebe, Nähe und Gegenwart offenbart, will er, so betonen die Mystiker, dem Menschen Freude an der Betrachtung und am weiteren Aufstieg zu ihm schenken, damit sich der Suchende nicht sofort wieder enttäuscht von Gott abwendet.

Aber schon bald kommen in der Betrachtung Zeiten, in denen der Betrachtende keinen inneren Genuß an ihr verspürt und die Erquickung der Seele anscheinend ausbleibt; er empfindet die Betrachtung als lästig, und er hält sie für sinnlos und vergeudete Zeit. Durch diese innere Dürre und Trockenheit - das ist der Ausdruck in der Mystik für diesen Zustand - sollte sich der strebende Mensch nicht von der Betrachtung abhalten lassen, da Gott eben auch der Unbegreifliche, das "heilige Geheimnis" ist und sich nicht immer seelisch, im Gemüt erfahren läßt.

Psalm 131 verdeutlicht:

*"Herr, mein Herz ist nicht stolz, nicht hochmütig sind meine Augen.
Ich ergehe mich nicht in großen Dingen, die mir zu hoch und erhaben sind.
Nein, ich habe meine Seele besänftigt und beruhigt.
Wie ein gestilltes Kind an der Mutterbrust, so still ist meine Seele in mir."*

Dieser Psalm wird in seiner Deutung gerne auf die Zustände innerer Trockenheit im geistlichen Leben bezogen.

Die Mystiker halten die Ausdauer in der regelmäßigen Betrachtung bei solchen Zuständen der Trockenheit für sehr wichtig. Denn wenn der Mensch die anscheinende Gottesferne in der Betrachtung standhaft erträgt, hat er die große Möglichkeit, mit Christus und seiner Verlassenheit am Ölberg und am Kreuz mitzuleiden; das wird von den Mystikern als große Gnade betrachtet.

Wir können Gott nämlich letztlich nicht nur in einem angenehmen Gefühl lieben, sondern vielmehr durch Treue und Beständigkeit in der Liebe zu ihm, durch Geduld und Ausdauer in inneren Trockenheiten, durch die Bereitschaft zur Teilnahme an Christi Leiden und Kreuz. Liebe in beständiger Treue, Dienst in Demut und Geduld, Mitleiden mit dem Gekreuzigten können also in der Betrachtung sehr gut ihren Ausdruck finden.

Johannes hebt hervor, der strebende Mensch müsse auch im geistlichen Leben durch eine Reinigung oder aktive dunkle Nacht zur Vergeistigung gehen; der Mensch solle sich befreien von sinnlichen Genüssen im Gebet, vom Streben nach berauschem Gefühl, die letztlich nur die echte Glaubens- und Liebesbindung an Gott verdunkelten und leicht zu einer egozentrischen Suche nach eigenem Wohlergehen führten. Johannes vergleicht den Menschen, der in der Betrachtung durch Zustände innerer Trockenheit geht, gerne mit dem Kind, das den Prozeß der Entwöhnung von der Mutterbrust durchmacht und dadurch erst selbständig wird und sich weiterentwickeln kann.

Der Betrachtende möge nicht auf den inneren Genuß sehen oder ihn unbedingt erstreben, sondern möge in der Begegnung mit Gott dankbar annehmen, was dieser schenkt, sei es inneres Hochgefühl oder trockene Leere. Der Mensch falle nicht auf böse Gedanken achten, die bei der Betrachtung auftauchen könnten. Theresia gibt auch Ratschläge für den Fall, daß sich völlige geistige Verwirrung oder innere Unfähigkeit bei der Betrachtung einstellen: dann solle der Mensch entweder eine einfache geistliche Lesung durchführen oder, wenn nötig, für die Erholung des Körpers sorgen. Alle Mystiker empfehlen, sich auf dem Wege der Mystik einem geistlichen Führer anzuvertrauen. Da die Gefahren von Selbsttäuschung, falscher Zufriedenheit oder falschen Skrupeln im Bereich des geistlichen Lebens groß sind, besonders wenn der Mensch auf dem Wege der Mystik immer weiter voranschreiten will.

2.4 Gebet der Sammlung (vgl. "Seelenburg", 4. Wohnung, 3. Hauptstück)

Die Betrachtung kann in eine innere Sammlung münden, wenn der Betrachtende den Anruf Gottes mit Verstand und Phantasie durchdacht hat, wenn er sein Herz und Gemüt für ihn geöffnet hat oder in gefühlsmäßiger Trockenheit und Leere auf ihn geantwortet hat und wenn er seinen Willen nach dem göttlichen Anruf zu formen bereit ist. Dann kann der Betrachtende manchmal in innerer Sammlung in der Gegenwart Gottes stehen und sich dieser Gegenwart sehr gewiß sein, ohne dabei bei seinem Verstand, seiner Phantasie und seinem Gefühl zu nutzen. Er ist dann der Nähe Gottes durch den Glauben gewiß; er weiß von der Unbegreiflichkeit, der Unnahbarkeit Gottes und verzichtet darauf, Gott im Gefühl oder Verstand zu erfahren. Der Betrachtende steht dann im Geiste der Anbetung vor Gott, d.h. er will durch schweigendes Verharren Gottes unendliche und unbegreifliche Größe und Liebe anerkennen, die für ihn das Höchste sind. In diesem Gebet der Sammlung ahnt der Betrachtende etwas von den höheren Stufen der Mystik. Hat der Betrachtende schon einmal in diesem Gebet der Sammlung vor Gott gestanden, so möchte er diese Stufe fast jedesmal erreichen und zum eigentlichen mystischen Weg streben.

2.5 Stufe des "reichen Jünglings" (vgl. "Seelenburg", 3. Wohnung)

Das Streben zur Mystik ist anfangs leicht egozentrisch gefärbt: der strebende Mensch möchte sich vor sich selbst vollkommen wissen und das Gebet der Sammlung für sich letztlich auskosten. Mit diesem Wunsch ist er noch nicht bereit, sich seiner selbst zu entsagen und sich ganz Christus anheimzugeben. Diese Stufe gilt als die des "reichen Jünglings" ("Seelenburg", S. 49), der auch Höheres in Christus erahnt hat und zu Höherem streben will, aber nicht dazu bereit ist, allem zu entsagen.

Da der Betrachtende nicht immer zum Gebet der Sammlung vorstößt, leidet er unter einer Leere und unter Prüfungen, die ihn in große Unruhe stürzen können. Er klagt über seine eigenen Sünden, die er auf dem Weg zu höheren Stufen der Mystik als hinderlich erkennt. Diese Leiden, die zu innerer Unruhe und Klage führen, sind aber nicht solche um Christi willen, wie der Betreffende sie gerne auslegen möchte; vielmehr liegt die Ursache seiner Unzufriedenheit über sich selbst in seinem perfektionistischen Streben. Der Mensch trauert in diesem Stadium über seine Sünden mehr deshalb, weil er vor sich selbst nicht vollkommen ist; er trauert weniger darüber, daß er Gottes Liebe negiert hat. Gelingt ihm aber ein gutes, selbstloses Werk oder eine gute Betrachtung, so neigt er selbst zur Selbstgefälligkeit darüber.

Auf dieser Stufe des reichen Jünglings besteht die Aufgabe, die Liebe und Hingabe zu Christus stets wachsen zu lassen; sie darf nicht nur Einbildung sein, sondern muß zur Tat werden.

Innere Leere und Enttäuschung über sich sollten nicht zu innerer Unruhe und zu einem Aufbegehren über sich führen, vielmehr sollte sich eine Demut entfalten, die sich selbst und das eigene Streben gering achtet. Die Haltung der Demut kann dazu führen, sich Gott und seinem weiterführenden Wirken gegenüber ganz zu öffnen, alles Gute und alle Fortschritte letztlich von ihm zu erwarten und nicht aus eigener Kraft. Denn der Umschwung auf den mystischen Weg läßt sich nicht von dem Menschen selbst herbeiführen; vielmehr liegt es in Gottes Hand, wann und wie er den Menschen auf die Stufen des mystischen Weges weiterleitet. Der Mensch wirkt insofern mit, als er sich für Gottes Führung ganz offen hält. Wenn er sich immer wieder aufmacht zur Nachfolge Christi und des Kreuzes, bereitet er am ehesten für Gottes Wirken den Boden. Tritt der Mensch in dieser Demuthaltung vor Gott, so kann er bei all seiner selbst empfundenen Niedrigkeit einen tiefen inneren Frieden erleben, der aus dem Vertrauen auf Gott stammt.

2.6 Die dunkle Nacht der Sinne (vgl. "Dunkle Nacht", I. Teil)

Johannes stellt dar, wie Gott den Menschen vor Beginn des mystischen Weges durch die passive dunkle Nacht der Sinne führt. In der Nacht der Sinne löst sich der Beter vom Nachdenken, Vorstellen und Sinnen im Gebet; mit diesen eigenen Kräften des Verstandes und der Phantasie kann er nicht mehr bis zu Gott vorstoßen. Auch der innere Genuß an der Betrachtung, erhebendes Gefühl und die spürbare Gewißheit über Gottes Gegenwart bleiben aus; Gebet und Betrachtung bieten keine wahrnehmbare Erfüllung mehr.

Nach Johannes läßt sich die Phase der dunklen Nacht der Sinne an folgenden Merkmalen erkennen (vgl. "D. N." I. 9. Kap.): Der Mensch in der dunklen Nacht findet keinen Geschmack an göttlichen und geschöpflichen Dingen und keinen Trost. Er denkt mit peinlicher Angst und Sorge an Gott; er glaubt, er diene ihm nicht, weil er keine Freude an göttlichen Dingen findet. (S. 37)

Der Grund dieser dunklen Nacht ist folgender: Gott bindet die inneren Seelenkräfte und entzieht dem Verstand die Stütze, dem Willen die innere Kraft und dem Gedächtnis das Nachsinnen. (S. 41) Gott will unmittelbar auf die Seele einwirken, dafür sind die natürlichen Seelenkräfte bloß hinderlich. Gott will durch diese dunkle Nacht den Beter dazu führen, daß dieser lernt auf spürbare Erfüllung zu verzichten, die bislang versteckterweise das Ziel seines geistlichen Bemühens ist. Vielmehr möge sich der Beter von Gott, dem Unbegreiflichen und über alles Geschöpfliche Erhabenen, finden lassen. Johannes gibt folgende Empfehlung für die dunkle Nacht:

"Das Verhalten in dieser Nacht der Sinne besteht darin, daß man sich mit Nachdenken und Betrachten nicht mehr befasse, denn dazu ist, wie schon erwähnt, keine Zeit mehr. Man muß vielmehr die Seele in Gelassenheit und Ruhe erhalten, wenn es auch den Anschein hat, als tue man nichts und verliere die Zeit, und wenn man glaubt, man habe aus Trägheit keine Lust an etwas zu denken. Solche Seelen tun schon viel, wenn sie Geduld bewahren und im Gebete ausharren ohne irgendeine Tätigkeit;... es genügt, wenn sie in einem ruhigen und liebenden Aufmerken auf Gott verharren und jede Besorgnis, jede Tätigkeit und jedes übermäßige Verlangen, Gott wahrzunehmen und zu kosten, ausschließen!" (S. 45f.)

Der Beter erlebt manchmal auch solch eine Nacht der Sinne, sozusagen als Anstoß zu mehr Demut. Die dunkle Nacht der Sinne, die auf den mystischen Weg führt, ist mehr ein dauernder Zustand.

Viele Menschen schrecken vor dem konsequenten Durchgang durch die dunkle Nacht der Sinne zurück und erreichen deshalb nicht den mystischen Weg.

3. Der mystische Weg

Im konsequenten Durchgang durch die dunkle Nacht der Sinne lernt der Mensch auf seinem Weg, sich von Gott leiten zu lassen. Der Mensch kann sich nicht selbst auf den mystischen Weg führen, sondern muß sich von Gott dorthin führen lassen. Er kann den mystischen Weg beschreiten, wenn er seinen Willen dem göttlichen Willen so sehr angeglichen hat, daß er sich nun hauptsächlich von Gott weiterführen läßt. Gott kann dann mit seiner Gnade im Menschen wirken; der Mensch öffnet sich der göttlichen Gnade und ist bestrebt, der Führung Gottes nichts in den Weg zu legen.

3.1 Die Beschauung

Die Beschauung ist die dem mystischen Weg eigene Gebetsform. Im Gebet der Sammlung erlebte der Betrachtende schon augenblicksweise die Beschauung. In ihr betätigt der Mensch nicht mehr seine Kräfte des Verstandes und der Phantasie; mit ihnen kann er nach der dunklen Nacht kaum noch Gott erreichen; eine Meditation mit Gedeanken und Phantasie hindert sogar die Beschauung. In der Beschauung begibt sich der Mensch, entäußert und verlassen von den eigenen Kräften, in gedanklich schweigende Anbetung vor Gott und in seine Gegenwart. Der unbegreifliche und liebende Gott ist zutiefst mit dem Menschen verbunden, tiefer, als dieser es fassen kann.

Auf den vorhergehenden Stufen streben Menschen oft dazu, selbst die Beschauung erreichen zu wollen, und sie neigen dazu, sich einzubilden, sie ständen schon in der Beschauung. Sie geben das verstandesmäßige Nachdenken und die eigentliche Betrachtung auf, um angeblich näher mit Gott verbunden zu sein. Unter dem Deckmantel der Beschauung lassen sie ihren Gedanken freien Lauf, ohne sie wahrhaft in Konsequenz auf Gott zu konzentrieren. Hierin ist auch die Fehlhaltung des Quietismus begründet, der vom Verstande abschalten und sich in höchste Ruhe begeben will und dabei meint, er stände in der Anschauung Gottes.

Johannes und Theresia lehren, der Mensch sollte die Verstandestätigkeit erst dann einstellen, wenn er von Liebe zu Gott bzw. zu Christus entflammt ist, wenn er vom Göttlichen ergriffen ist, und nicht vorher. Vorher sollte der Mensch seine Verstandestätigkeit beim Betrachten intensiv nutzen. Der Mensch kann sich nicht in den Zustand der Beschauung versetzen; denn sie ist ganz Gottes Geschenk wie der ganze mystische Weg.

Johannes nennt drei Zeichen für das Aufgeben verstandesmäßiger Betrachtung zugunsten der Beschauung ("Aufstieg", S. 132f.): Der Beter kann der Betrachtung mit Hilfe der Phantasie keinen Geschmack abgewinnen; er hat kein Interesse mehr, den Sinn auf andere Dinge zu lenken; er spürt Freude an der einfachen Beschauung. Allerdings soll der Beter bei der Beschauung und überhaupt beim mystischen Weg sein Augenmerk nicht auf die eigenen inneren Empfindungen richten; denn sonst sucht er nicht Gott, sondern den Genuß eigener Vollkommenheit.

3.2 Gebet der Ruhe (vgl. "Leben", 14. u. 15. Hauptstück; "Seelenburg", 4. Wohnung)

Das Gebet der Ruhe gilt als erste Stufe des mystischen Weges. Gott schenkt dem Menschen auf dieser Stufe die Beschauung:

"Wenn die Seele der Wirksamkeit der eingegossenen, von Gott mitgeteilten Beschauung kein Hindernis in den Weg legt, erquickt sie der Herr mit größerer Friedensfülle und bewirkt, daß sie vom Geiste der Liebe sich entzündet und entflammt, den diese dunkle und geheimnisvolle Beschauung mit sich bringt und der Seele mitteilt. Denn die Beschauung ist nichts anderes, als ein geheimnisvolles, fried- und liebevolles Einströmen Gottes, welches, wenn man es nicht hindert, die Seele mit dem Geiste der Liebe entflammt." ("Dunkle Nacht", S. 46f)

Im Gebet der Ruhe erlebt der Mensch in seiner Seele eine tiefe Gewißheit der Gegenwart Gottes, die über alles Begreifen mit Verstande und Gefühl hinausgeht. Diese Gewißheit wird dem Beter vielleicht geschenkt, wenn er ganz betroffen von einem Worte Gottes oder seiner sakramentalen Gegenwart ist. Ein höchst friedvolle und tief beseligende Ruhe breitet sich in der Seele des Menschen aus, er spürt, daß nichts auf Erden solches Glück und solchen Trost bringen kann; nur Gott, der nie versiegende Liebe und ganz in der inneren Mitte des Menschen ist, kann diesen beseligenden Frieden in der Seele hervorrufen. In diesem Gebet der Ruhe weiß der Mensch in der Tiefe

seiner Seele, daß Gottes unendliche Liebe die höchste Wirklichkeit und Wahrheit ist, und Vertrauen und Hoffnung sind in ihm unerschütterlich. So entbrennt im Menschen eine tiefe Liebe zu Gott; er wird von ihr ganz ergriffen. Er wünscht mehr noch, sich Gott hinzugeben und seinem Willen zu entsprechen.

Der Mensch erlebt in diesem Frieden auch deutlich die Erkenntnis der eigenen Sündhaftigkeit. Gerade durch die Einsicht in eigene Sünden empfindet der Mensch im Gebet der Ruhe die Liebe Gottes stark, die ihm dann gänzlich unverdient und viel größer vorkommt.

Das Denken kann auf dieser Gebetsstufe leicht umherschweifen, aber es stört den Zustand des inneren Friedens nicht. Der Mensch bleibt in seiner Seele mit Gott verbunden. Wenn die Gedanken des Beters an der Oberfläche umherflattern, sollte er nicht darauf achten. Solch ein Zustand seliger Ruhe kann lange dauern und bleibt hinterher im Gedächtnis haften.

Der Mensch ist sich im Gebet der Ruhe der Gegenwart Gottes voll gewiß; trotzdem können später Zweifel über diese Gewißheit aufkommen durch Gedanken an negative Einbildung und Täuschung.

3.3 Gebet der Vereinigung (vgl. "Seelenburg", 5. Wohnung)

Im Gebet der Ruhe trägt der Mensch in seiner Seele die Gewißheit über die Gegenwart Gottes in sich. Im Gebet der Vereinigung spürt er, daß Gott ihn im innersten Kern seiner Seele ergriffen und ganz in Besitz genommen hat. Gott ist in das Innerste der Seele gedrungen und hat sich mit der Seele vereinigt, so daß er nun ganz ihr wirkt. Zuvor muß sich der Mensch seiner selbst entäußert haben; er muß ganz wach für Gott sein. Wenn der Mensch im Kern seiner Seele so zutiefst mit Gott vereinigt ist, so erfährt er Gott als Alles, als den, der alles umgreift und als Überfülle an Licht. Diese Gotteserfahrung kann der Mensch aber nicht recht fassen, und so erscheint ihm Gott in der Vereinigung als der ganz Allgemeine, der Unbestimmte, im Modus der Dunkelheit und Unbegreifbarkeit.

"Bei dieser Wahrnehmung hat die Seele ein so tiefes Empfinden von Gott, daß sie deutlich einsieht, sie habe eigentlich noch nichts erkannt. Und gerade in dieser Wahrnehmung, daß die Gottheit unermesslich ist und nie vollends ergründet werden kann, besteht die erhabenste Erkenntnis." ("Geistlicher Gesang", S. 69)

"Weder der Verstand mit seiner Einsicht kann sich vor Gott einen Begriff bilden, der ihm angemessen wäre; noch kann der Wille Lust und Wonne kosten, die an jene heranreichen würde, welche Gott selber ist; noch kann das Gedächtnis mit seiner Phantasie Formen und Bilder schaffen, die ihn wiedergeben könnten." ("Aufstieg" S. 109)

Diese Vereinigung der Seele mit Gott führt dazu, daß die Seele von menschlichen Inhalten, von seelischen Empfindungen entleert wird. Gefühl, Wahrnehmung und Gespür für Zeit entschwinden. Theresia schildert den Zustand folgendermaßen:

"Hier, im Gebet der Vereinigung, ist die Seele ganz wach für Gott, für die Dinge dieser Welt aber und für sich selbst ganz empfindungslos; während der freilich nur kurzen Dauer der Vereinigung ist sie wie von Sinnen, so daß sie, wenn sie auch wollte, an nichts denken kann. Darum ist es auch nicht nötig, das Denken künstlich zu unterdrücken; hier liebt sie nur, weiß aber in diesem Zustande nicht einmal, wie sie liebt, noch was das ist, was sie liebt, noch was sie möchte. Kurz, die Seele ist hier der Welt ganz abgestorben, um desto mehr in Gott zu leben." ("Seelenburg", S. 87)

Die Seele kennt sich also selbst dann nicht und scheint sogar vom Körper getrennt zu sein.

"Wenn Gott dem Gedächtnis solche Berührungen der Vereinigung gewährt, dann kommt es manchmal vor, daß plötzlich im Gehirn, wo es seinen Sitz hat, ein gewisser Umschwung vor sich geht. Dieser ist so stark, daß man meint, der Kopf vergehe einem ganz und gar und schwinde einem aller Verstand und Sinn. Dann wird infolge dieser Vereinigung das Gedächtnis, wie gesagt, von allen Kenntnissen entleert und geläutert; diese werden ihm gewissermaßen fremd, und es verfällt bisweilen in ein solches Vergessen seiner selbst, daß es große Mühe braucht, um sich an etwas zu erinnern." ("Aufstieg", S. 274f.)

Im Gebet der Vereinigung kann die Vereinigung der Seele mit Gott niemals über eine kurze Zeit hinausgehen: Theresia nennt als äußerstes Maß 30 Minuten. ("Leben", S. 167) Länger kann die Seele diesen Zustand der inneren Loslösung vom Leib und von Empfindungen nicht aushalten.

Der Beter hat nach der Vereinigung eine untrügerische Gewißheit über die Anwesenheit Gottes in der Seele bei der Vereinigung.

"Gott läßt sich im Innern der Seele in einer Weise nieder, daß sie, wenn sie wieder zu sich kommt, durchaus nicht zweifeln kann, sie sei in Gott und Gott in ihr gewesen." ("Seelenburg", S. 91)

Diese Wahrheit bleibt unbezweifelt und unvergessen. Nicht deshalb ist sich der Mensch der Gegenwart Gottes gewiß, weil er sie wahrnehmen oder begreifen könnte, sondern weil ihm im Glauben an die Gnade und Allmacht Gottes diese Gewißheit geschenkt wird.

Theresia zählt die Wirkungen auf, die die Vereinigung mit Gott hervorruft:

- Im Menschen entbrennt ein tiefer Schmerz über die eigenen Sünden und die der Welt; der Mensch erlebt den Schmerz der Ölbergstunde, in der neu entflammten Liebe zu Gott tief betroffen über die Sünde und Unerlöstheit der Welt.
- So wächst im Menschen die Liebe zu den Mitmenschen, der Wille zu ihrem Heil durchdringt ihn.

Theresia betont, das Maß der Liebe zum Nächsten sei das Maß der Liebe zu Gott; nur an der treuen hingebenden Liebe zum Nächsten lasse sich erkennen, wie stark die Liebe zu Gott sei.

Auf dieser Stufe des mystischen Weges kann der Mensch Ekstasen erleben. Wenn der Beter im Wesen der Seele besonders mit Gott vereinigt ist, kann davon auch der Leib betroffen und in die Gottesbeziehung hineingenommen werden. Der Leib scheint mit der Seele von der Erde fortgerissen zu sein, oder die Seele trennt sich anscheinend ganz vom Leibe, so daß er starr und bewegungslos ist. Der Mensch hat in der Ekstase das Gefühl, daß er leiblich auseinandergerissen wird und sterben muß. Ekstatische Momente können nur kurz dauern, sonst müßte wirklich der Tod eintreten. Theresia schildert zwei Arten von Ekstasen folgendermaßen:

"Wenn der Herr die Seele zur Verzückung erheben will, wird ihr der Atem derart entzogen, daß sie durchaus nicht mehr sprechen kann. Die übrigen Sinne bleiben manchmal noch kurze Zeit frei., manchmal aber werden sie plötzlich alle miteinander entrückt. Es erkalten die Hände und der ganze Leib, so daß es den Anschein hat, die Seele sei entwichen; manchmal merkt man nicht einmal, ob der Leib noch atme." ("Seelenburg", S. 147; die Ekstasen sind in der 6. Wohnung im 4. u. 5. Hauptstück besprochen.)

"Die Geistesentrückung vollzieht sich in einer Weise, daß es wahrhaft den Anschein hat, der Geist scheidet vom Leibe; und doch ist es andererseits gewiß, daß die Person nicht tot ist. Sie kann indessen, wenigstens für einige Augenblicke, selbst nicht sagen, ob die Seele im Leibe ist oder außer dem Leibe. Ist sie aber wieder zu sich gekommen, so meint sie, in einem ganz anderen Lande gewesen zu sein als da, wo wir leben. Das Licht, das sich ihr dort zeigte, ist vom dem irdischen so verschieden, daß sie sich davon, wie von anderen Dingen, die sie geschaut, unmöglich eine Vorstellung machen konnte, wenn sie auch ihr ganzes Leben lang sich bemühen würde. Auch wird ihr bei dieser Entrückung in einem Augenblick vieles auf einmal gelehrt, von dem sie selbst wenn sie viele Jahre lang mit ihrem Verstande und mit ihrer Einbildungskraft sich mühen wollte, auch nicht den tausendsten Teil zu erdenken vermöchte." ("Seelenburg", S. 153)

3.4 Dunkle Nacht des Geistes (vgl. "Dunkle Nacht", II. Teil)

Bevor der Mystiker zur letzten Stufe der "geistlichen Vermählung" gelangt, in der die Vereinigung mit Gott ein andauernder Zustand wird, muß er durch die härteste und dunkelste aller Nächte hindurchgehen, durch die passive dunkle Nacht des Geistes. In diese dunkle Nacht treten nur wenige Menschen ein, da sie große innere Leiden bringt, die nicht viele Menschen auf Erden aushalten können.

Der Grund für die geistige Nacht liegt darin, daß auch fortgeschrittene Mystiker von Unvollkommenheiten betroffen sind, von denen sie noch für die höchste Vereinigung gereinigt werden müssen. Diese Unvollkommenheiten sind meistens subtile geistige Strebungen der Egozentrik, so gewohnheitsmäßige Selbstsüchte, die leicht übersehen werden und wenig bewußt sind. Menschen, die weit auf dem mystischen Weg vorangeschritten sind, bilden sich unbewußt leicht etwas auf ihre Fortschritte ein und halten sich eigentlich für ziemlich gut. Die Gefahr der Täuschung und falschen Einbildung ist bei mystischen Zuständen, Visionen und Ekstasen groß, da auch der Satan Visionen u.ä. erwecken kann, die der Mensch für Gottes Werk hält. Irgendwelche Unvollkommenheiten haften nach Johannes in dieser ohne ähnlicher Form jedem Menschen an, der in der Mystik schon so weit gekommen ist. ("Dunkle Nacht", S. 73)

Im Lichte der Vereinigung mit Gott, das so hell ist, daß es den Beter ganz durchleuchtet, erkennt dieser seine eigene Unreinheit, seine Unvollkommenheit und seine versteckte Egozentrik.

"Wenn nämlich dieses reine Licht (aus der Vereinigung mit Gott) in die Seele einströmt, um die Unreinheit aus derselben zu beseitigen, fühlt sich dieselbe so unrein und elend, daß es ihr scheint, als sei Gott ihr und sie Gottes Feind. Dies bereitet ihr so großen Schmerz und solche Betrübniß, daß sie glaubt, von Gott wirklich verstoßen zu sein." ("Dunkle Nacht", S. 80)

In dieser Nacht des Geistes leidet der Mensch letztlich unter der kaum erträglichen Spannung zwischen der unfassbar großen Liebe Gottes mit dem überhellen Licht und der eigenen tiefen Sündhaftigkeit, die sich in tiefer, vergeistigter, meist unbewußter Ichverhaftung ausdrückt. Gott will die Seele des Mystikers vergöttlichen. Dieser aber fühlt, wie seine abgründige Unvollkommenheit dem Plane Gottes entgegensteht. Darunter leidet er so sehr, daß er sich von Gott verstoßen und verlassen sieht, er sieht sich nur der Hölle würdig; die Betroffenheit über seine Sünden verdunkelt seinen ganzen Geist, sein ganzes Streben, seine ganze Liebe. Er scheint unfähig zu sein, sich von seinen Sünden zu lösen und Gott und die Menschen zu lieben. Der Mensch fühlt sich geistig ganz am Boden zerschmettert, verlassen von allem und unfähig, sich zu erheben. Er erlebt die Stunde der Gottverlassenheit Jesu am Kreuz.

4. Geistliche Vermählung

(vgl. "Seelenburg", 7. Wohnung; "Lebendige Liebesflamme")

In der geistlichen Vermählung erreicht der Mensch seiner Seele die höchste Stufe der Mystik. Der Ausdruck "geistliche Vermählung" zeigt, daß Johannes und Theresia diese Stufe mit der ehelichen Vereinigung zweier Liebender vergleichen. Den Unterschied zwischen dem Gebet der Vereinigung und der geistlichen Vermählung kennzeichnet Johannes so:

- In der Vereinigung ist die Seele mit Gott durch die Gnade und durch gegenseitige Liebe verbunden;
- in der Vermählung aber ist die Seele mit Gott verbunden durch eine innige Vereinigung, in der sich eine intensive gegenseitige Mitteilung vollzieht. ("L. L.", S. 83)

In innigster Liebesvereinigung hat sich die Seele mit Gott verbunden. Sie lebt ganz in Gott, nun auch mit all ihren seelischen Kräften, die in den dunklen Nächten von ihrer Verhaftung an das Irdische und an das eigene Ich gereinigt wurden.

"Endlich sind alle Regungen, Tätigkeiten und Neigungen der Seele, die vorher in ihrem natürlichen Leben ihren Ursprung hatten und aus demselben ihre Kraft schöpften, umgewandelt in göttliche Regungen, die ihrer natürlichen Tätigkeit und Neigung abgestorben sind und nun leben in Gott. (Es) ist also der Verstand einer solchen Seele umgestaltet in einen göttlichen Verstand und auch ihr Wille, ihr Gedächtnis und ihre Wonne, sie alle sind vergöttlicht. Das Wesen der Seele ist zwar kein göttliches Wesen, da es sich nicht in Gott verwandeln kann, aber durch die Vereinigung mit Gott und durch das Hineingezogensein in sein Wesen ist es in diesem Stande göttlich durch Teilnahme." ("L.L.", S. 62f)

Diese Umwandlung der Seelentätigkeiten und damit des ganzen inneren Lebens vergleicht Johannes mit der Passion Christi; durch das Eingehen in Christi Tod und seine Gottverlassenheit am Kreuz in den dunklen Nächten wurden die Seelentätigkeiten in göttliche Regungen verwandelt, analog der Auferstehung Christi. ("L.L.", S. 63f.)

Diese letzte innigste Vereinigung, *"daß die Seele göttlich geworden ist durch Teilnahme an Gott und seinen Vollkommenheiten"* ("L.L.", S. 73), ist kaum vorstellbar und aussagbar, *"denn die Umgestaltung der Seele in Gott ist etwas Unaussprechliches"* ("L.L.", S. 73). Johannes und Theresia versuchen deshalb, die höchste mystische Stufe zumeist in Bildern und Symbolen auszudrücken, die in ihrer Tiefe und Aussagekraft unauslotbar, im Sinne von C.G. Jung "archetypisch" sind; nur durch eine Meditation der Bilder und Symbole läßt sich etwas von dieser letzten inneren Vereinigung erahnen.

Johannes umschreibt diese Liebesvereinigung im Vorwort seiner Schrift "Lebendige Liebesflamme" mit dem Bild des Feuers, das ein Holzstück ergriffen hat:

"Hat dieses (das Feuer) ein Holzstück ergriffen, so gestaltet es dasselbe in sich um und wird ganz eins mit ihm; aber in dem Maße, als das Feuer zunimmt und längere Zeit auf dasselbe einwirkt, wird auch das Holzstück immer glühender und immer mehr entzündet, bis es selbst Funken und Flammen aussprüht. Und das ist jene Stufe des Erglühens, von welcher die Seele hier spricht. Sie ist so sehr umgestaltet und im innersten Grunde glühend vom Feuer der Liebe, daß sie nicht nur vereinigt ist mit diesem Feuer, sondern selbst zur lebendigen Flamme geworden ist." ("L. L.", S. 3)

Die geistliche Vermählung wird mit der ehelichen Liebesvereinigung verglichen: die Seele entspricht der Braut, und Gott bzw. Christus entspricht dem Bild des Bräutigams.

"Wie nach den Worten der Heiligen Schrift durch den Vollzug der fleischlichen Ehe zwei in einem Fleische sind, so sind auch nach dem Abschluß der mystischen Vermählung zwischen Gott und der Seele zwei Naturen, ein Geist und eine Liebe." ("Geistlicher Gesang", S. 178)

In Gedichten gibt Johannes der geistlichen Vermählung einen dichterischen Ausdruck. (vgl. Anlage).

Die folgenden Zitate aus den Schriften von Johannes mögen die geistliche Vermählung veranschaulichen.

Wie beschenkt Gott die Seele in der geistlichen Vermählung?

"Dringt sie (die Seele) bis zur letzten Stufe vor, so wird die Seele von der Liebe Gottes in ihrem tiefsten Grunde berührt, d.h. umgestaltet und in ihrem ganzen Wesen, in ihrer Tätigkeit und Kraft von Licht durchflossen, so weit sie zur Aufnahme Gottes fähig ist, bis sie die höchste Ähnlichkeit mit ihm erreicht." ("L.L.", S. 15f)

Die Seele spricht zu Gott:

"O brennende Liebe, die du meine Seele entsprechend ihrer größeren Fähigkeit und Kraft mit deinen Liebesanregungen so zärtlich verklärst! Du gibst mir eine göttliche Erkenntnis, wie sie der Fähigkeit und Empfänglichkeit meines Verstandes entspricht, du schenkst mir eine Liebe entsprechend der erweiterten Kraft meines Willens und erfüllst das Wesen meiner Seele durch deine göttliche Berührung und wesenhafte Vereinigung mit einem Strom von Wonne, wie sie nur die Reinheit meines Wesens und meines Gedächtnisses aufzunehmen vermag. ... Dann läßt die göttliche Weisheit ... die Seele mit ihrer göttlichen Flamme auf unergründliche, zarte und erhabene Weise in sich aufgehen und in diesem Aufgehen der Seele in der Weisheit entsendet der Heilige Geist die beseligenden Schwingungen seiner Flamme." ("L.L.", S. 19)

In dieser Vereinigung mit Gott erfährt die Seele die Wahrheit des Jesuswortes, nachdem sie durch so viel Entsaugungen, Entäußerungen und dunkle Nächte gegangen ist, daß sie Hundertfaches für alles erhalte schon auf der Erde. (MT 19, 29)

In folgender Weise erfüllt der göttliche Bräutigam die Seele:

*"So teilt dir auch dein Bräutigam, der in dir ist, wie er ist, seine Gnaden mit;
er, der Allmächtige, bereichert und liebt dich mit Allmacht;
er, der Allweise, erweist dir, wie du wahrnimmst, Gutes und liebt dich mit Weisheit,
er ist unendlich gütig und du fühlst, daß er dich mit Güte liebt;
er ist heilig und du wirst inne, daß er dich liebt und dir gnädig ist in Heiligkeit.
Er ist gerecht und du erfährst, daß er dich liebt und dir Gnaden erweist nach Gerechtigkeit,
er ist barmherzig, gnädig und milde und du empfindest seine Barmherzigkeit, Huld und Milde.
...
Er ist der Urquell tiefster Herablassung und so liebt er dich auch in der herablassendsten Weise und schätzt dich überaus hoch;
er will dich auf gleiche Stufe mit sich stellen, indem er dir selbst auf jenem Wege der Erkenntnis freudig sein huldreiches Antlitz zeigt und in dieser Vereinigung zu deinem großen Jubel zu dir spricht:
'Ich bin dein und für dich und es gefällt mir so zu sein, wie ich bin, um dir mich hinzugeben und sein zu können.'" ("L.L.", S. 70f)*

Auf diese Hingabe des Bräutigams wird die Braut ihrerseits das Verlangen empfinden, sich dem Bräutigam hinzugeben.

*"Versenkt in dieses innige Wonnegefühl weicht sich ihm die Seele ganz und gar und übergibt ihm auch als Gegengeschenk vollständig ihren Willen und ihre Liebe. Sie empfindet und erfährt dasselbe wie die Braut im Hohenliede, als sie zu ihrem Bräutigam die Worte sprach:
'Ich gehöre meinem Geliebten und sein Verlangen geht nach mir.
Komm, mein Geliebter, laß uns hinausgehen auf das Feld,
laß uns mitsammen weilen in den Dörfern!
Frühmorgens wollen wir in die Weinberge gehen, daß wir sehen,
ob der Weinstock schon blüht, ob die Blüten sich aufgetan, ob die Granatäpfel blühen.
Dort will ich dir meine Liebe, d.h. meine Freude weihen' (Hohelied 7, 10ff.)
und die ganze Kraft meines Willens in deinen Dienst stellen." ("G.G."; S. 216)*

Der mit Gott Vereinigte sagt von sich:

"Meine ganze Beschäftigung hat nur einen Gegenstand zum Ziel, die göttliche Liebe. Alle Fähigkeiten meiner Seele und meines Leibes, Gedächtnis, Verstand und Wille, die inneren und äußeren Sinne, die Begehungen des sinnlichen und geistigen Teiles, all das ist tätig durch die Liebe und in der Liebe. Zu allem was ich tue, treibt mich die Liebe an und in allem was ich leide, finde ich Liebeswonne." ("G.G." S. 224f.)

"Wenn die Seele einmal diesen Stand erreicht hat, dann dient ihre ganze Tätigkeit, sei es nun sinnlicher oder geistiger Art, ihr Wirken, sowohl ihr Leiden, zur Vermehrung der Liebe und Freude in Gott und selbst ihr Gebetsleben und ihr Verkehr mit Gott, der früher in verschiedenen Betrachtungen und Übungen zu bestehen pflegte, hat sich vereinfacht und geht ganz in Übung der Liebe auf. So kann die Seele mal sich nun mit zeitlichen Dingen befassen oder geistigen Übungen obliegen, immer sagen: 'Mein einzig Tun ist fortan lieben!'" ("G.G." S. 224f.)

Die Seele tut dann

"in Gott und durch Gott dasselbe, was er in ihr aus sich selbst tut, und in derselben Weise, wie er es tut, da ihr Wille mit dem göttlichen eins geworden. Und so ist das Wirken Gottes und der Seele eins." ("L. L.", S. 124)

Diese gegenseitige Hingabe der beiden Liebenden führt zu einer unaussprechlichen Vereinigung, in der sich beide Partner beschenken mit der Gabe, die sie jeweils von einander empfangen.

Die Braut spricht zu ihrem Bräutigam:

"Durch die genannte Betätigung der Liebe wollen wir dahin streben, uns in deiner Schönheit zu schauen im ewigen Leben; d.h. ich will so umgewandelt werden in deine Schönheit und so vollkommen an derselben teilnehmen, daß wir uns beide in deiner Schönheit schauen, indem ich nur deine eigene Schönheit an mir trage.

Wenn wir uns dann einander beschauen, wird jeder die Schönheit im anderen sehen, da jede Schönheit des einen die des anderen und jede nur deine Schönheit ist, in der ich aufgehe.

Und ich werde dich und du mich in deiner Schönheit schauen und ich werde dich in dir, in deiner Schönheit, und du wirst dich in mir, ebenso in deiner Schönheit, sehen.

Und ich werde als du und du als ich erscheinen in deiner Schönheit; und meine Schönheit wird die deine und deine meine Schönheit sein.

Und ich werde du und du wirst ich sein in deiner Schönheit; denn deine eigene Schönheit wird die meine sein, so daß wir uns beide in deiner Schönheit schauen." ("G. G.", S. 272)

In dieser Liebesvereinigung voll gegenseitiger Hingabe sieht die Seele,

"daß ihr Gott vollkommen gehöre, daß sie als Adoptivkind in seinen Erbbesitz mit vollem Eigentumsrecht eingetreten sei und zwar durch die Gnade, die ihr Gott durch die Hingabe seiner selbst erwiesen.

Und als ihr Eigentum kann sie ihn dann, wem sie will, geben und mitteilen. Und so gibt sie ihn ihrem Geliebten, der selbst Gott ist, der sich ihr hingegeben hat. ...

Sie gibt ihm, um ihm die Liebe zu vergelten, alles wieder, was er ihr gegeben; und dies heißt soviel geben, als gegeben worden ist.

Gott begnügt sich vollkommen mit dieser Gabe der Seele. ...

Und in dieser Hingabe an Gott liebt ihn die Seele in neuer Weise und er gibt sich aufs neue in freigebigter Weise der Seele hin und darin liebt er sie.

Und so ist zwischen Gott und der Seele wirklich eine gegenseitige Liebe begründet in der Gleichförmigkeit der Vereinigung und in ehelicher Hingabe, in welcher beide die Güter von beiden, das göttliche Wesen, durch freiwillige Hingabe aneinander und durch Vereinigung miteinander besitzen.

Und dabei spricht eines zum andern die Worte ...

'All das Meine ist dein und das Deine ist mein, und ich bin in ihren verherrlicht.' (Joh. 17, 10)" ("L.L." S. 124f.)

Diese Liebesvereinigung ist eine dauernde. Sie bestimmt das tätige Leben, indem sie sich in christusähnlicher Liebe den Mitmenschen und dem Aufbau des Reiches Gottes hingibt, genauso wie dem Gebetsleben.

Immer wenn sich der Mystiker dieser höchsten Stufe dem Gebete widmet, kann er vom innigen Glück dieser Liebesvereinigung im Innern erfüllt werden.

In dieser geistlichen Vermählung erlebt die Seele auch einen neuer Blick für die Schöpfung. Sie nimmt wahr,

"daß das Wesen Gottes in seinem Sein unendlich erhaben ist überall diese Dinge (Geschöpfe), so daß sie dieselben besser erkennt in seinem Wesen als in den Dingen selbst. Und darin besteht das innige Entzücken dieses Erwachens, daß sie die geschöpflichen Dinge in Gott erkennt." ("L.L.", S. 131f.)

Sie erkennt also das Geschaffene im Wesen Gottes und nicht mehr, wie vorher, das Wesen Gottes im und durch das Geschaffene.

In der Liebesvereinigung mit Gott entsteht in der Seele das tiefe Verlangen, Gott so zu lieben, wie er sie liebt; sie sehnt sich nach *"Gleichförmigkeit mit der göttlichen Liebe, ... denn der wahrhaft Liebende kann sich nicht zufriedengeben, bis er der Liebe zu entsprechen glaubt, mit der er geliebt wird."* ("G. G.", S. 285)

Dieses Sehnen entbrennt in der Seele stark und ungestüm; es läßt eine innere Verwundung in der Seele, eine "Liebesverwundung" zurück, denn die Seele erkennt die Begrenztheit in der Liebe gegenüber der göttlichen Liebe. Schmerzen und Qualen ruft diese tiefe Verwundung in der Seele hervor; aber

"den gereinigten und in Gott gekräftigten Seelen bereitet das, was dem verweslichen Leibe Schmerz und Qual verursacht, Wonne und Süßigkeit." (L.L., S. 46)

Ja Schmerz und Wonnegefühl wachsen sogar im gleichen Maß. Beispiele solcher Liebesverwundung sieht Johannes sowohl im freudigen Worte von Paulus "Ich trage die Wundmale meines Herrn Jesus an meinem Leibe" (Gal 6, 17) ("L.L.", S. 47) als auch in der Stigmatisation des hl. Franziskus ("L.L.", S. 45).

Da aber *"die Seele durch die in diesem Leben erreichbare Umgestaltung in Gott trotz des hohen Grades ihrer Liebe jene Stufe der vollkommenen Liebe nicht erreichen kann, mit der sie Gott liebt, richtet sie ihr Sehnen auf die reine Umgestaltung der ewigen Glorie, in der sie zur Gleichstellung mit der göttlichen Liebe erhaben wird.*

Wohl hat sich in dem erhobenen Stande dieses Lebens eine wahre Vereinigung ihres Willens mit dem göttlichen vollzogen, aber jene Stufe und Kraft der Liebe, die in der machtvollen Vereinigung der ewigen Glorie gewonnen wird, ist für sie doch unerreichbar." ("G.G.", S. 285f.)

In der Seele wird auf Erden also selbst in der geistlichen Vermählung immer ein Sehnen bleiben zur himmlischen Vereinigung mit Gott in der ewigen Glorie.

Wer ist aber der Bräutigam in der geistlichen Vermählung, Gott als der Dreifaltige oder als Christus, der seiner menschlichen Natur verklärt und erhöht wurde? Johannes und Theresia halten Christus in seiner verklärten Menschheit für den Partner in der mystischen Liebesvereinigung, "denn nur zwischen der Seele des Menschen und der menschlichen Seele Christi ist eine Vereinigung von der Innigkeit und Unmittelbarkeit möglich, die am treffendsten durch das Bild der Vermählung" wiedergegeben wird. (Mager, S. 196) Theresia meint zwischen der Dreifaltigkeit und der Seele bestehe ein unendlicher Abstand, der letztlich auf Erden nicht zu überwinden sei, aber durch die menschliche Natur Christi er überbrückt werde. (Mager, S. 196) Die innige Vereinigung mit dem dreifaltigen Gott ist der Seele in der ewigen Glorie vorbehalten. ("G.G."S. 293f)

Anhang

Die Schriften des Johannes vom Kreuz bestehen darin, daß er Gedichte erläutert, in denen er den Weg zur mystischen Höhe ausgedrückt hat.

Hier sind das Gedicht des "Geistlichen Gesanges" von der 22. - 40. Strophe und das Gedicht der "Lebendigen Liebesflamme" angeführt, die beide die geistliche Vermählung verdeutlichen.

"Geistlicher Gesang"

*Die Braut ist eingegangen
In den ersehnten Wonnegarten;
Sie ruht nach ihres Herzens Wunsch
Und lehnet ihren Hals
Auf des Geliebten süße Arme.*

*Dort unterm Apfelbaum
Bist meine Braut geworden du,
Dort hab ich dir die Hand gereicht,
Dort bist zu Ehren zu gekommen,
Wo deine Mutter ward entehrt.*

Braut:

*Ganz blumenreich ist unser Ruhebett,
Von Löwenhöhlen rings umgeben,
Es ist gefärbt mit Purpurschmelz,
Im Frieden auferbauet,
Umhängt mit tausend goldnen Schilden.
Den Spuren deiner Schritte folgend
Die junge Mägdlein da und dort laufen,
Und da ein Funke sie berühret
und sie gewürzten Wein genießen,
ein göttlich Balsamduft aus ihnen strömt.
Im innern Keller trank ich
Von dem Geliebten; als ich ihn verlassen
ist mir auf jener weiten Flur
All, was ich wußt, entschwunden;
Ich hab die Herd, der sonst ich folgt, verloren.*

*Dort bot er seine Brust mir dar.
Dort lehrt er übersüßes Wissen mich.
Und ich gab vollends mich ihm hin
Mit Ausschluß jeden Vorbehalts;
Dort gab ich ihm mein bräutliches Versprechen.*

*In seinen Dienst hat meine Seele sich begeben,
All meine Güter sind nun ihm geweiht;
Ich hüte nimmermehr die Herde
Ich kenne auch kein andres Amt.
Mein einzig Tun ist fortan Lieben.*

*Wenn man auf offnem Platz des Dorfes
Mich nicht mehr sieht und auch nicht findet
So saget nur: ich hätte mich verloren.
Von Lieb ergriffen ging ich meine Wege;
Aus freier Wahl verlor ich mich und ward gewonnen.*

*Laßt uns aus Blumen und Smaragden,
die wir am frischen Morgen ausgesucht,
Nun Kranzgewinde flechten,
an Blüten reich durch deine Liebe,
und sie mit einem Haar von mir durchwinden.*

*An jenem einem Haare,
Das du beschaut, wie es an meinem Halse spielte,
Das du an meinem Halse angesehen,
Bist du gefangen worden.
Und warst verwundet auch durch eines meiner Augen.*

*Als meine Augen du auf mich gerichtet,
Da drückten deine Gnade sie mir ein.
Aus diesem Grunde liebst du mich innig
Und meine Augen wurden so gewürdigt,
was sie in dir geschaut, nun liebend anzubeten.*

*Daß du doch nimmer mich verachten möchtest.
Wenn du auch häßlich mich gefunden!
Jetzt kannst du wohl deine Auge auf mich richten
Denn seit dein Blick auf mich gefallen,
Hast Anmut, Schönheit du in mir gelassen.*

Bräutigam:

*Schon ist das weiße Täubchen
Zur Arche mit dem Ölzweig heimgekehrt;
Schon hat die Turteltaube
Auf grünem Uferland gefunden,
Den sie so heißt ersehnte, den Gefährten.*

*Sie lebte einsam in der Öde
Und baute in der Einsamkeit ihr Nest;
Und in die Einsamkeit wird sie geführt,
Allein von ihrem Vielgeliebten,
Der in der Einsamkeit auch selbst Liebe ward entzündet.*

Braut:

*O laß uns fröhlich sein, Geliebter,
Und laß uns schauen gehn in deiner Schönheit
Zum Berge und zum Hügel,
wo reines Wasser fließt hervor;
Laß weiter vor uns dringen in die Tiefen!
Dann laß uns setzen unsere Tritte.*

*In jene tiefen Felsenhöhlen,
Die da so wohl verborgen sind.
Und laß uns treten dort hinein
Und kosten von dem Moste der Granaten!*

*Dort wirst du lehren mich,
Was meine Seel so heiß ersehnt;
Dort wirst du, o mein Leben du,
Mir alsogleich zum Anteil geben,
was du gewähret mit am andren Tag.*

*Das Lüftchen, das uns da entgegenweht,
Der Sang der süßen Nachtigall,
Der Hain mit seiner Anmutsfülle
In heitrer Sternenmacht,
Dazu die Flamme, die verzehrt und doch nicht schmerzt.*

*Nie durft das schauen je ein Wesen,
Selbst auch Aminadab darf sich nicht zeigen.
Und die Belagerung ward aufgehoben,
Die Reiterei, sie zog hinab,
Hinab, zu schauen die Gewässer.*

"Lebendige Liebesflamme"

*O Liebesflamme du, lebendige.
Die du so zart mir Wunden schlägst
Im tiefsten Grunde meiner Seele!
Schon ist das schreckliche für mich vorüber;
So mach ein Ende, wenn's beliebt,
Zerreiße das Geweb der süßen Begegnung.*

*O Glutenbrand, so lieblich,
O Wunde, voll von Wonne,
O Hand, so sanft, die du so zart berührst,
Und so den Vorgeschmack des ewigen Lebens gibst,
Die jede Schuld bezahlt
Und tötend auch den Tod in Leben hat verwandelt.*

*Ihr Lampen, voll von Feuer,
Die nun in ihren Strahlenfluten
Des Sinnes tiefe Höhlen,*

*Einst blind und finster, so erleuchten,
Daß sie in ungewohnter Fülle
Vereint ihr Licht und ihe Wärme dem Geliebten spenden.*

*Wie sanft und liebevoll
Erwachest du in meinem Busen,
Wo du verborgen und alleine weilst,
Und deines Odems süßer Hauch
Durchtränkt von Glück und Seligkeit,
Wie süß entflammt er mich zur Liebe.*