

Michael Schneider

Die Erfahrung des verborgenen Gottes (2. Teil)

(Radio Horeb, 8. Juli 2014)

Die Ausführungen über die dunkle Nacht, die Juan de la Cruz (1542-1591) in seinen Hauptwerken¹ auf je andere Weise darstellt, stehen im Spannungsfeld von Theologie und Mystik, Schultheologie und persönlicher Erfahrung. Deziert arbeitet er die einzelnen Dimensionen und Stationen des christlichen Glaubensweges heraus, fern von jeder vorschnellen Psychologisierung; leider fehlt bei Juan eine theologische Auswertung seiner Ausführungen über die verschiedenen Etappen der dunklen Nacht. Juan geht es um keine Systematisierungen: er betont zwar, daß der von ihm beschriebene mystische Weg für jeden Christen gilt, aber in der konkreten Beschreibung zeigt er, daß Gott jeden auf verschiedene Weise durch das Dunkel der Nacht führt.² Die Vielfalt der Wege, die sich kaum in ein allgemeines Schema bringen läßt, bringt Juan dazu, in seiner Darstellung der einzelnen Etappen des geistlichen Weges³ mal von drei⁴, fünf⁵, sieben⁶ und sogar zehn Stufen⁷ der dunklen Nacht zu sprechen. Der Lebensweg im Glauben läßt sich auch deshalb kaum systematisch erfassen, weil Gottes Licht alle menschlichen Vorstellungen und Erwartungen übersteigt. Diese Wahrheit hat Juan vor allem in dem entscheidenden Erlebnis erfahren müssen, das für ihn zur zentralen Wende auf seinem geistlichen Weg wurde.

a. Kopernikanische Wende

Die entscheidene Erfahrung seines Lebensweges machte Juan in den Monaten der Kerkerhaft, in die ihn seine eigenen Mitbrüder gebracht hatten. In der tiefsten Einsamkeit und Verlassenheit erfährt er, daß Gott auch in der Dunkelheit der Nacht anwesend ist. Eine andere Erfahrung aus der Zeit der Kerkerhaft bleibt ebenso entscheidend: der Mut, aus dem Kerkerfenster an den von ihm verknoteten Deckenstreifen hinabzuklettern und in der Nacht unbemerkt die Klostermauer zu überspringen⁸, um sich selbst aus der Hand der Mitbrüder zu befreien. Gerade diese Tat führt zu

¹ Juan de la Cruz, *Obras Completas*. Edición crítica, notas y apéndices por Lucinio Ruano de la Iglesia (= BAC). Madrid 11982 [Aufstieg: »S«; Nacht: »N«; Gesang: »C A-B«; Flamme: »L«; Briefe: »Ca«]. - Des heiligen Johannes vom Kreuz sämtliche Werke, 5 Bde., Neue deutsche Ausgabe hg. v. P. Aloysius ab I. Conc. und P. Ambrosius a S. Theresia. München 1924ff. (1952). - Johannes vom Kreuz, *Empor den Karmelberg*, Übertr. v. O. Schneider, Einsiedeln 31984 [zit. als »A«]. - Johannes vom Kreuz, *Die dunkle Nacht und die Gedichte*. Übertr. v. I. Behn. Einsiedeln 1961 [zit. als »DN«]. - Johannes vom Kreuz, *Das Lied der Liebe*. Übertr. v. I. Behn. Einsiedeln 31984 [zit. als »G«].

² 2 S 17,4; 5,10.11.

³ 2 S 17.

⁴ 1 S 5,7.

⁵ C B 24,2.

⁶ 2 S 11,9.10.

⁷ 2 N 18-19.

⁸ Vgl. die 1. Strophe des Nachtgedichts: »en una noche oscura ... salí sin ser notada ... estando ya mi casa sosegada«.

einer »kopernikanischen Wende« in seinem Leben. Mit einem Schlag überspringt er eine Welt der Werte, mit der er sich bisher voll identifiziert hatte: Nicht Demut, sondern Authentizität, nicht Ergebnisse, sondern Wahrheit, nicht Gehorsam, sondern Treue zur eigenen Berufung sind fortan der entscheidende Anknüpfungspunkt im Sinngefüge seines Lebens.⁹ Aus diesen Nacht-Erfahrungen im Leben des Heiligen entsteht das Gedicht der »Dunklen Nacht« in oder kurz nach der Gefangenschaft von Toledo, also spätestens im Jahr 1579.¹⁰

b. Der entscheidende Vergleich

Um recht zu erfassen, was Juan mit dem Weg der dunklen Nacht und der Dunkelheit Gottes beschreibt, ist bei seinen Aussagen über die Beziehung von Schöpfer und Geschöpf anzusetzen: »Wohl ist es wahr, daß sie (d.h. die Geschöpfe) alle, wie die Theologen sagen, in einer gewissen Beziehung (relación) zu Gott stehen und eine Spur Gottes an sich tragen - die einen mehr, die anderen weniger, je nach ihrem mehr oder minder edlen Sein -, doch in einer wesenhaften Beziehung (respecto) oder Ähnlichkeit zu Gott stehen sie nicht. Vielmehr ist die Entfernung zwischen seinem göttlichen Sein und dem ihren unendlich.«¹¹ Diese Worte haben zu radikalen Deutungen geführt.¹² Aber wenn Juan de la Cruz vom Nichts der Dinge spricht, gebraucht er das Wort »comparado«: im Vergleich zu Gott sind die Dinge nichts.¹³

Der Prozeß der Befreiung, dem oft eine Zeit der Glaubenszuversicht und der Tröstung vorausgeht¹⁴, wird von Juan de la Cruz in den dunkelsten Farben beschrieben. Wer nämlich Gott sehen will, muß sterben! Auch diese Aussage wurde oft mißverstanden und unter rein asketischem Aspekt betrachtet.¹⁵ Aber Juan geht es um keine Selbstvernichtung.¹⁶ Wer den Verlust aller Süßigkeit in Gott

⁹ J. Sanchez de Murillo, Der Strukturgedanke in der mystischen Purifikation bei Johannes vom Kreuz. Versuch einer Interpretation, in: PhJ 83 (1976) 266-292, 281. Hieraus erklärt sich auch die Tatsache, daß er die äußeren Umstände seiner Flucht zum Hauptsymbol eines seiner wichtigsten Gedichte machte (ebd. 282).

¹⁰ Dieses Gedicht bildet die Grundlage für S und N. Beim Niederschreiben des Gedichts stellt Juan sein eigenes Nachterlebnis in die Erfahrung der geistlichen Tradition und bringt damit zum Ausdruck, daß alles, was er selber erfahren hat, aus keiner rein subjektiven Erfahrung kommt, sondern objektive Gültigkeit beanspruchen darf, da jeder Aufstieg zu Gott durch die Nacht des Glaubens führt. Vgl. E. Pacho, San Juan de la Cruz y sus escritos. Madrid 1969, 160.

¹¹ A 89f. (2 S 8,3).

¹² »San Juan kennt die alte Lehre von den 'Spuren' Gottes in den Geschöpfen, aber er weiß wenig damit anzufangen ... Von der traditionellen Lehre der 'analogia entis' scheint sich bei San Juan nichts zu finden« (J. Bendiek, Gott und Welt nach Johannes vom Kreuz, in: Phil.Jb. 79 [1972] 88-105, 92). L. Cognet spricht von einem »bedingungslosen Akosmismus«, denn »kein geschaffenes oder erdachtes Ding kann dem Verstand als geeignetes Mittel zur Vereinigung mit Gott dienen« (L.Cognet, La spiritualité moderne, t. I, in: Histoire de la spiritualité chrétienne, t. III. Paris 1966, 127; unter Hinweis auf 2 S 8,1 und L 4,5).

¹³ Während S und N mehr die »Nichtigkeit« des Geschaffenen betonen, so führen C und L zur Erkenntnis Gottes in der Welt und der Welt in Gott: Welt und Geschöpfe sind eine »Spur Gottes« (C B 4 und 5), denn Gott ist »alle Dinge«, wie »alle Dinge Gott« sind (C B 14-15,5).

¹⁴ Anfangs umfaßt die Erfahrung der Nacht meist eine ziemlich genau angebbare und eingrenzbare Zeit (1 N 14,5): Häufig geht ihr eine Zeit der positiven Glaubenserfahrung voraus, in der Gott die Seele geistlich umsorgt (DN 71 [1 N 1,2]; vgl. 2 N 1,1). Mit zunehmender Befreiung von den Leidenschaften wendet sich der Mensch seinem »geistigen Leben« und dem »Apostolat« zu und erfährt sich dank der neuen Freiheit auf bisher nicht gekannte Weise. Jetzt aber kommt es zu neuen Versuchungen, nämlich denen des Geistes: Der Mensch fixiert sich auf seine religiösen Vorstellungen und auf sein eigenes Ich.

¹⁵ I. Behn fragt sogar, ob S nicht den Eindruck erweckt, »als wäre das nächste mystagogische Ziel des Verfassers das einer unbedingten natürlichen Mystik, das eines Plotins, des frühen Augustinus: die letzte Wirklichkeit, das Ur-Wahre, das Ur-Schöne, das Ur-Gute in reiner Geistigkeit, fern von der heiligen Menschheit Christi« (I. Behn, Juan de la Cruz, in: dies., Spanische Mystik.

und die »Entblößung« durchleidet¹⁷, begegnet in seinem eigenen Leiden dem Gekreuzigten, der ihn lehrt, allem zu entsagen, was er besitzt.¹⁸ Die geistige Vereinigung der Seele mit Christus dem gekreuzigten und auferstandenen Herrn »besteht also nicht in geistlicher Lust und Freude und Empfindung, sondern im erlebten Kreuzestod, sinnlich und geistig«¹⁹. Am Ende dieses Prozesses steht der in Christus Erlöste, der nach Juan jedoch kein Verklärter, mit Offenbarungen und Visionen ausgezeichneter Mensch ist, sondern an seinem Leib die Wundmale Christi trägt.²⁰

c. Reduktion statt Negation

Die Ausschließlichkeit, mit der Juan den Weg des Leidens und der Verlassenheit betont, ist nicht als Negation, sondern als Reduktion zu verstehen: »Und wolltest du noch andere Visionen oder Offenbarungen über Göttliches oder Körperliches, schau auf den Menschgewordenen und du wirst mehr finden, als du denkst«²¹. Es geht Juan um eine Rückführung von Welt und Mensch auf Christus hin.

Den Prozeß der zunehmenden Reduktion - auf Christus hin - beschreibt Juan zunächst mit dem allgemeinen Begriff der »Nacht« in seinem doppelten Bedeutungsgehalt: Wie die Nacht den neuen Tag ankündigt und damit das neu entstehende Licht, so wird die Nachterfahrung für den Glaubenden zum Beginn einer neuen Begegnung. Durch die Erfahrung der Nacht wird der Mensch aus allen falschen Bindungen und versklavenden Fixierungen befreit²² und erkennt, daß Gott alle Bilder übersteigt. Die Dunkelheit, die sich nun auf den Menschen legt, ist so radikal, daß keine »künstlichen Lichter« sie verkürzen oder gar erhellen können, vielmehr muß sie einfach ausgehalten werden, selbst wenn der Mensch darüber in eine tiefe Depression gerät²³; es handelt sich um eine »göttliche

Düsseldorf 1957, 436-742, 560).

¹⁶ J. Bendiek, Gott und Welt nach Johannes vom Kreuz, 94.

¹⁷ 2 S 7,11.

¹⁸ 1 S 5,2.

¹⁹ A 87 (2 S 7,8-11).

²⁰ E. Stein, Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes a Cruce, in: Edith Steins Werke Bd. I. Louvain-Freiburg ²1976, 241. Hier zeigen sich wesentliche Unterschiede zu Teresa: Während Teresa durchaus Visionen vom Leib des Auferstandenen kennt, bleibt für Juans christozentrische Reduktion das Kreuz das einzig »mögliche« Bild.

²¹ A 171 (2 S 22,6).

²² 1 S 5 (vgl. hierzu Ps 85, 76, 137; Ex 33,20; 1 Kor 2,9; Jes 64,3). Juan weist auf Elia, der vor Gott sein Gesicht in einen Mantel hüllen muß (2 A 8,4; vgl. 1 Kön 19,13), und auf die prophetische Kritik an den Abgöttern, die unmittelbar weiterführt zur Kritik an allen Bildern des Menschen von Gott (2 S 8).

²³ Juan sagt über die läuternde Trockenheit: »Es kann sich diese Läuterungsweise mitunter auch die Melancholie und andere Gemütsverstimmungen zunutze machen; auch so wirkt sie reinigend auf den Trieb, der jeder Lust beraubt wird und nur zu Gott hinstrebt. Liegt aber nichts vor als bare Gemütsverstimmung, dann wird die ganze Natur des Betroffenen von Unlustgefühlen verwüstet, ohne den Drang der läuternden Trockenheit, für Gott zu wirken« (DN 94: 1 N 9,3). Die dunkle Nacht kann auch Melancholie heilen (vgl. N I 4,3). Die Dunklen Nächte sind nicht identisch mit seelischer Erkrankung, vielmehr vergleicht Juan die passiven Nächte einem Heilverfahren (E. Krakau, Johannes vom Kreuz als Seelenführer, in: Christliche Innerlichkeit 13/5 [1978] 224ff.) Es stellt sich die Frage, wie die Nacht als eine Zeit des »Übergangs« (paso) zu unterscheiden ist von andauernden Depressionen oder pathologischen Erschöpfungen. Das Unterscheidungskriterium liegt im Drängen, das in der Nacht den Weg suchen läßt, auch wo es »keinen Weg gibt«; wenn es sich aber nur um eine Gemütsverstimmung handelt, bleibt der Mensch »ohne den Drang« (F. Urbina, Die dunkle Nacht, 101). Letztlich lassen sich die Grenzen nicht immer genau ziehen: »Aber mitunter können auch Schwermut und andere Gemütsverstimmungen läuternd wirken; der Geist ist dann aber bereit und stark, auch wenn

Traurigkeit, die niemand gereut.«²⁴ Durchbohrt von Schmerzen, Zweifeln und Befürchtungen, die kein Ende zu nehmen scheinen, bleiben viele oft mehrere Jahre lang in der dunklen Nacht des Geistes, und es will ihnen scheinen, daß sie »wirklich als Lebende zu der Hölle hinabsteigen«²⁵. Zur weiteren Verdeutlichung dessen, was er mit dem Begriff der Nacht meint, vollzieht Juan nun eine wichtige Unterscheidung: »In geisthaftem Sinne besteht ein Unterschied zwischen 'im Dunklen sein' und 'in Finsternis sein'. Demnach heißt 'in Finsternis sein' verblendet, in Sünde sein. Im Dunkeln kann man jedoch ohne Sünde sein«²⁶. Während die Finsternis aus der Unwissenheit kommt, erklärt sich das »Dunkel« aus der überhellen Erkenntnis, die nur für den Verstand dunkel ist.²⁷ Ein Vorankommen auf dem Weg durch das »Dunkel« gibt es nur, wenn an die Stelle des Wissens die theologischen Tugenden treten.

Der Glaube ist selber so, daß er die Nacht erzeugt. Wer glaubt, ist bereit, den eigenen Maßstab des Urteilens aufzugeben: »Glaube ist der Zustand des Verlustes. Verlust nämlich der eigenen Maßstäblichkeit, weit über den Bilderverlust hinaus, Verlust seiner selbst, Umschlag des Ergreifens in ein Ergriffenwerden, Aushalten eines Abstandes zu Gott, den man selbst nicht mehr überbrückt.«²⁸ Führer auf dem Weg durch die Nacht ist der Glaube. Es ist kein intellektueller Glaube, sondern der gelebte Glaube.²⁹ Der Glaube führt den Verstand des Menschen in die Nacht und bringt ihn so in die wahre »Erkenntnis«, indem er ihm eine neue Erkenntnis- und Lebensweise schenkt.³⁰ Das Nichtschauen und Nichtverstehen, in das der Glaube den Menschen einführt, versteht Juan de la Cruz als Kontemplation, also schon als ein Anschauen. Nichtschau und Nacht haben für Juan keinen anderen Inhalt als die Schau. Es handelt sich, wie Balthasar bemerkt, um eine »Schau im Modus der Nichtschau, Schau eines Anwesenden im Modus der Abwesenheit oder der Verhüllung«³¹. Diese Art der »Schau im Nichtschauen« bestimmt den weiteren Weg des Glaubens, und selbst in der mystischen Unio bleibt der Mensch weiterhin in der »dunklen Nacht«.³²

der sinnliche Teil schlaff und lustlos ist« (N I 9,3; vgl. C. Lapauw, Betrachtung-Meditation-Kontemplation, in: Christliche Innerlichkeit 13 [1978] 156). Juan unterläßt es nicht, der sich einstellenden Traurigkeit« eine positive Seite zu geben, weil der Seele mit dieser Krankheit von oben ein Übermaß an Liebe und ein »Übermaß von Glut« (2 N 19,1: *exceso del calor*) zuteil wird.

²⁴ Deshalb spricht Juan de la Cruz in 1 N nur noch vom Handeln Gottes, denn er allein führt den Menschen in die Nacht der Läuterung hinein und auch heraus.

²⁵ Juan führt viele Schriftstellen als Beweis für diese Erfahrungen an, z. B. Klg 3,1-12 (DN 136 [2 N 7,2]).

²⁶ F 104 (L 3,71).

²⁷ L 3,71.

²⁸ H.-B. Gerl-Falkovitz, Der prüfende Gott. Über die »Nacht des Glaubens« bei Edith Stein und Simone Weil, in: St. Pauly (Hg.), Der ferne Gott in unserer Zeit. Stuttgart 1998, 122-134, hier 127.

²⁹ 2 S 16,15 u. ö. In 2 S 3,6 heißt es: »En lo cual claramente da a entender (David) que el alma ha de estar en tiniebla para tener luz para este camino«: der Mensch muß sich allein durch einen dunklen Glauben führen lassen. Eine andere Deutung in 3 S 10,3, auch in C B 39,13.

³⁰ »Stützt sich eine Seele, um diesen Weg zu gehen, auf irgendein eigenes Erkennen oder Verkosten oder Fühlen Gottes, das vielleicht, mag es auch groß scheinen, doch sehr gering und Gott unähnlich ist, so verirrt sie sich leicht oder hält sich auf, weil sie sich nicht ganz blind dem Glauben überläßt, der ihr wahrer Führer ist« (A 69f. [2 S 4,3]).

³¹ H. U. von Balthasar, Herrlichkeit, Bd.II/2, 504.

³² Die mystische Vereinigung ist so grundlegend verschieden von der Vollendung der Seele im ewigen Leben, daß es auf dem von Juan dargestellten Krisis-Weg keine erreichbare Vergöttlichung, sondern nur Phasen eines fortwährenden Prozesses geben kann. Auch die menschliche Unvollkommenheit muß nicht zerstört oder hinter sich gelassen, sondern prozeßhaft in die Umwandlung

Zusammenfassend läßt sich über Juans Darstellung der Erfahrung des dunklen Gottes folgendes festhalten. Anfangs erlebt der Mensch die Nichtigkeit der Welt (S; N), aber dann erfährt er die Welt als »Spur Gottes« (C; L) und schließlich schaut er Gottes Gegenwart in den Dingen (Vereinigung in C; L).³³ Doch dürfen die Unterschiede nicht aufgelöst werden. Zunächst geht es eher um die mehr asketisch-psychologische Seite der Nacht.³⁴ Die zweite Phase der Nacht hingegen verläuft auf der theologischen Ebene: Es werden das Mittel und der Weg genannt, den die Seele zu dieser Vereinigung beschreiten muß; dies ist der Glaube, der dem Verstand so dunkel ist wie Nacht.³⁵ Die dritte Phase bleibt auf das Ziel ausgerichtet: »Wohl ist Gott, natürlich gesprochen, für die Seele eine so dunkle Nacht wie der Glaube«³⁶, aber Gottes Licht beginnt den Menschen zu erleuchten; es geht also um den Anbruch eines neuen Tages. Werden die drei Aspekte nicht unterschieden, kommt es entweder zu einer zunehmenden asketischen Engführung des Weges oder zu einem Illuminismus, der der konkreten Einübung in den Glauben nicht mehr zu bedürfen meint, oder zu einer massiven Täuschung in der Gotteserfahrung, weil etwas als von Gott kommend ausgegeben wird, was aber nur aus den Erfahrungen der eigenen Psyche stammt.

4. Das gewählte Endstadium der Glaubensnacht

Die Erfahrung des dunklen Gottes trifft Thérèse von Lisieux (1873-1897)³⁷ nicht von ungefähr³⁸

eingearbeitet werden (vgl. J. Sanchez de Murillo, *Der Strukturgedanke*, 286).

³³ »Aufstieg« und »Dunkle Nacht« bilden insofern nur ein Werk, als sich auf beide die Skizze vom Berg Karmel bezieht und weil beide dasselbe Gedicht der »Dunklen Nacht« kommentieren. Dies wird im »Aufstieg« und in der »Dunklen Nacht« darin ersichtlich, daß hier nicht nur von Anfangsstadien des geistlichen Lebens gesprochen wird – wie auch die Nacht des Geistes nicht chronologisch einfach nach der Nacht der Sinne folgt –, vielmehr handeln beide schon von der Einigung mit Gott, die »Cantico« und »Llama« beschreiben. Vgl. 2 S 25; 2 S 26; 2 S 31; 3 S 2,7,10 u.ö. In 2 S 5 heißt es sogar im Titel: »en que se declara qué cosa sea unión del alma con Dios«. Juan geht es also um die verschiedenen Aspekte desselben Weges und derselben Vereinigung mit Gott. Die beiden Nächte werden um der methodischen Klarheit willen als eine »Nacht der Sinne« und eine »Nacht des Geistes« unterschieden, aber sie gehören zusammen.

³⁴ A 63f. (2 S 2,1).

³⁵ A 63 (2 S 2,1).

³⁶ A 64 (2 N 2,1).

³⁷ *Histoire d'une âme, Ecrits par elle-même*. Lisieux o. J. (1924). *Manuscrits autobiographiques*. Paris 1972. - *Novissima verba. Derniers entretiens de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*. Lisieux 1926 [zit. als »N«], in: *Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte Face. Derniers entretiens*, Bd. II. Paris 1972. - *Derniers entretiens avec ses soeurs*, t.I-II. Paris 1971-1972 [zit. als »D I-II«]. - *Lettres de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*. Ed. A. Combes. Lisieux 1948 [zit. als »L«]. - *Correspondance générale*, vol. I: 1877-1890; vol.II: 1890-1897. Paris 1972-1974 [zit. als »C«]. - *Die Geschichte einer Seele*. Trier 1953. - *Selbstbiographie. Authentischer Text*, nach der von P.François de Sainte-Marie OCD besorgten und kommentierten Auflage, ins Deutsche übertr. v. O.Iserland u. C.Capol (= *Lectio Spiritualis I*). Einsiedeln 1958 (= 1974). - *Briefe*. Deutsche authentische Ausgabe. Übersetzt v. I. Kretz. Leutesdorf/Rh. 1976. - *Die letzten Worte der Theresia Martin*. Aufgezeichnet von Mutter Agnes von Jesus; übersetzt v. J.J. Zimmer. Trier 1963. - *Ich gehe ins Leben ein. Letzte Gespräche der Heiligen*. Deutsche authentische Ausgabe. Leutesdorf/Rh. 1976 [zit. als »Ich gehe«]. - *Geschichte einer Familie. Die Eltern der Theresia Martin*. Nach der »Histoire d'un famille« von J.Piat. Trier 1954. - *Martin, Zélie, Briefe der Mutter der heiligen Theresia von Lisieux*. Übersetzt v. M.-P. Desaing. Trier 1972. - *Martin, Céline, Meine Schwester Theresia*. Übersetzt v. M.Schmitz. Wien-München 1961.

³⁸ Die markanteste und auch bitterste Erfahrung auf dem Lebensweg der Kleinen Thérèse war die der Abwesenheit Gottes. Wie sehr Thérèse unter dem Fernsein von Geliebten litt, zeigt sich schon in ihren familiären Beziehungen. Die Zwölfjährige schrieb an ihre älteste Schwester Marie, die sich in England aufhielt: »Du kannst Dir nicht vorstellen, was es heißt, von einem Menschen getrennt zu sein, den man liebt, wie ich Dich liebe« (Briefe der Theresia Martin, Bd.I, 16). Thérèse schenkt ihre ganze Liebe vor allem ihrer um Jahre älteren Schwester Céline, die zunehmend sich von Thérèse absetzt, vor allem während ihrer letzten Krankheit. Thérèse bleibt ihr bis zum Ende zugeneigt und einer ihrer letzten Blicke auf dem Totenbett richtet sich auf Céline.

und unvorbereitet, vielmehr erlebt sie von Kindheit an eine für sie immer dichter werdende Gottesferne und Gottverlassenheit, in der sie aber immer deutlicher die ihr eigene Sendung erkennt.³⁹

a. Zunehmende Nacht

Die zunehmende Erfahrung des Dunkels Gottes kommt an den wichtigen Stationen ihres geistlichen Weges deutlich zur Sprache. Eine erste Krisenerfahrung ist für Thérèse schon mit dem Wunsch verbunden, in den Karmel einzutreten. Über den Besuch beim Bischof von Bayeux, den sie um Erlaubnis eines vorzeitigen Ordenseintritts bat, schreibt sie: »Meine Seele war in Bitterkeit getaucht, aber auch in Frieden, denn ich suchte nur den Willen Gottes.«⁴⁰ Von der mißlungenen Papstaudienz heißt es: »Jesus schwieg. Er schien abwesend, nichts verriet mir seine Gegenwart«⁴¹. Angesichts der hinausgezögerten Profeß heißt es: »Die Nacht war so schwarz, daß ich (Jesus) nicht sehen konnte; nichts gab mir Licht, nicht einmal ein Blitz zerriß die düsteren Wolken ... Es war Nacht, tiefe Nacht der Seele. Wie Jesus im Garten der Todesangst fühlte ich mich einsam, ich fand keinen Trost, weder auf Erden, noch vom Himmel her, Gott schien mich verlassen zu haben.«⁴²

Die Erfahrung der Dunkelheit wird im Karmel zu einem Dauerzustand. Über die Einkehrzeit vor dem Ablegen der Gelübde heißt es: »Sie brachte mir keineswegs Trost; gänzliche Trockenheit, beinahe Verlassenheit waren mein Teil ... Jesus ist so müde, sich immer zu verausgaben und entgegenzukommen, daß er gern die Ruhepause benützt, die ich ihm anbiete. Er wird vermutlich nicht vor meiner großen Einkehr in der Ewigkeit erwachen; aber dies betrübt mich nicht, es bereitet mir im Gegenteil höchste Freude.«⁴³ Über ihre Profeßexerzitionen schreibt die Kleine Thérèse: »Aber die Exerzitionen, die ich mache, verstehe ich nicht. Ich denke an nichts. Mit einem Wort, ich bin in einem dunklen unterirdischen Gang.«⁴⁴ Am letzten Exerzientag, also am Vorabend der Profeß vom 8. September 1890 geschieht etwas für sie ganz Unerwartetes: »In meiner Seele erhob sich ein Sturm, wie ich noch keinen erlebt hatte... Bis jetzt war mir nicht ein einziger Zweifel über meine Berufung gekommen, ich mußte diese Prüfung kennenlernen. Am Abend, als ich nach dem Magnifikat meinen Kreuzweg betete, erschien mir meine Berufung wie ein Traum, ein Trugbild, ich fand das Leben des Karmels wirklich schön, aber der Dämon suggerierte mir die Sicherheit, daß es nicht für

³⁹ Über ihr »schmerzliches Martyrium« sagt sie: »Seit einiger Zeit hatte ich mich dem Jesuskind als sein *kleines Spielzeug* angeboten. Ich hatte Ihm gesagt, es solle mich nicht wie ein kostbares Spielzeug behandeln, das die Kinder nur anschauen, weil sie nicht wagen, es anzurühren, sondern als einen kleinen Ball von keinerlei Wert, den es auf den Boden werfen, mit dem Fuß stoßen, *durchbohren*, in einem Winkel liegen lassen oder ans Herz drücken könne, wenn es ihm Freude mache. Mit einem Wort, ich wollte den *kleinen Jesus unterhalten*, ihm Spaß machen, ich wollte mich ganz seinen *kindlichen Unberechenbarkeiten* überlassen ... Er hatte mein Gebet erhört« (SS 139f.). - Zum folgenden W. Herbstrith, Therese von Lisieux. Anfechtung und Solidarität. München ³1979, 122.

⁴⁰ SS 120.

⁴¹ SS 139.

⁴² SS 109f.

⁴³ SS 167.

⁴⁴ Brief Nr. 112 vom 1. September 1890 (an Mutter Agnès de Jésus: Br 148; C 563). Auf das Bild vom »unterirdischen Gewölbe« kommt Thérèse erstmals am Donnerstag, den 4. September 1890 oder spätestens am Freitag, den 5. September zu sprechen.

mich gemacht sei, daß ich die Oberen täuschen würde, wenn ich diesen Weg weiter gehen würde, zu dem ich nicht berufen bin ... Die Dunkelheit in mir war so groß, daß ich nur eines sah und begriff: Ich hatte keine Berufung!⁴⁵ Im Suchen nach Gründen für die Erfahrung dieser Verdunklung findet Thérèse von Lisieux einzig ihre Sehnsucht nach Bestätigung durch Gott; sehr rasch durchschaut sie diese Sehnsucht als eine ungeordnete Neigung.⁴⁶

b. Zunehmende Anfechtung

Die Krise der Glaubensverdunkelung führt Thérèse bis an den Rand des Atheismus. Ostern 1896 muß sie sich erneut der Erfahrung der Gottesferne stellen, sie wird bis an ihr Lebensende anhalten. Die bisher angeführten Bilder eines unterirdischen Gewölbes oder Tunnels werden nun abgelöst vom Bild der Mauer. Als an diesem Osterfest die härtesten Anfechtungen beginnen, heißt es: »Es ist eine bis zum Himmel ragende Mauer, die das gestirnte Firmament verdeckt.«⁴⁷ Sie bekennt von sich: »Meine Seele ist im Exil. Der Himmel ist für mich verschlossen«, und am 22. September 1897: »Wenn ich nicht den Glauben hätte, würde ich mich, ohne einen Augenblick zu zögern, umbringen.« Angesichts der eigenen »Todesängste«, die »ohne jeden Trost«⁴⁸ bleiben, wundert es Thérèse nicht, daß »so viele der Ungläubigen Selbstmord begehen«⁴⁹.

Aber in der erfahrenen Finsternis des Lebens wird Thérèse der Glaube nicht entzogen; darum erleidet sie die dunkle Nacht nicht bis zur Gänze. An dieser Stelle stößt Thérèse an die Grenze ihrer Gemeinschaft mit den Unglaubenden. Außerdem erfährt Thérèse den Verlust der Gegenwart Gottes - paradoxerweise - angesichts seiner Gegenwart.⁵⁰ Die Erfahrung der Gottferne ist für Thérèse keine absolute, da das verdunkelte Licht die Züge Gottes trägt: »Ein unterirdischer Gang, wo ich nur gedämpftes Licht sehe, das Licht, das die gesenkten Augen im Antlitz meines Verlobten ausstrahlen!«⁵¹

⁴⁵ SS 168.

⁴⁶ Brief Nr. 76 vom 7. Januar 1889 (an Schwester Agnès de Jésus: Br 95; C 432): »Wie gut ist er (Jesus) zu mir, der bald mein Bräutigam sein wird, wie göttlich liebenswürdig, da er nicht duldet, daß ich mich an IRGEND ETWAS Geschaffenes hänge. Er weiß genau, gäbe er mir nur einen *Schatten* von GLÜCK, so würde ich mich mit aller Energie, mit der ganzen Kraft meines Herzens daran hängen. Diesen Schatten verweigert er mir, lieber läßt er mich im Dunkel, als daß er mir ein falsches Licht gibt, das nicht wäre!... Gibt Jesus mir keinen Trost, so schenkt er mir einen so großen Frieden, daß er mir damit mehr Gutes erweist!«

⁴⁷ SS 222f. Die Nacht der Gottferne bleibt bei Thérèse keine Etappe, sondern wird Endstation. Es wäre falsch, »wenn man dem Mystiker vorwerfen wollte, er wähle die dunkle Nacht oder die Wüste oder auch das Vor-der-Mauer-Stehen, um seine Begegnung mit dem Absoluten zu schildern. Man täusche sich nicht: dunkle Nacht, Wüste, Vor-der-Mauer-Stehen sind zweifellos nicht nur Bilder für das Schweigen der Sinne, sondern auch für das Schweigen des Sinns« (L. Pollmann, Sartre und Camus. Literatur der Existenz. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz ²1971, 21).

⁴⁸ N 27f.

⁴⁹ I. F. Görres, Das verborgene Antlitz. Eine Studie über Therese von Lisieux, Wien 1948, 469.

⁵⁰ »Es kommt nicht! Ich bin wie ein kleines Kind, dem man immer einen Kuchen verspricht. Man zeigt ihn ihm von ferne, aber sobald es näher kommt, um ihn zu greifen, zieht sich die Hand zurück« (D I,211 [21.-26. Mai 1897] [Ich gehe, 47f.]).

⁵¹ Brief Nr. 110 vom 30./31. August 1890 (an Schwester Agnès de Jésus) (Br 146; L 165; C 557f.). Im Wissen um Gottes Gegenwart wird ihr Begehren der Nacht um so eindeutiger, je tiefer sie in die Nacht geht: »Oft bete ich zu den Heiligen um Erhörung, aber je mehr sie meiner Stimme taub sind, um so mehr liebe ich sie. Denn ich habe mehr begehrt, den lieben Gott und die Heiligen nicht zu sehen und in der Nacht des Glaubens zu bleiben, als andere begehren, alles zu sehen und alles zu verstehen« (N 136; in: Ich gehe, 160 [11. August 1897]).

c. Aus Solidarität

Im letzten erlebt Thérèse keinen Zustand des Unglaubens und der Zerstörung des Glaubens, sondern »nur« dessen Infragestellung, nämlich bei ihren Mitmenschen.⁵² Da sie darum weiß, was mit ihr geschieht, muß von einer Anfechtung, nicht aber von einer dunklen Nacht der Seele gesprochen werden. Selbst die Erfahrung zunehmender Finsternis⁵³ hat für Thérèse nichts von einer Vernichtung an sich⁵⁴, denn sie weiß sich von der Sorge und Nähe Gottes getragen.⁵⁵ Die Erfahrung des dunklen Gottes tritt an Thérèse nicht von innen her heran, sondern als ein Widerfahrnis von außen.⁵⁶

Anlaß dafür, daß Thérèse auf einmal die Ferne Gottes erlebt, sind weder Sünde und falscher Lebenswandel noch Mangel an Glaubenskraft und erst recht nicht der notwendige Prozeß einer zunehmenden Reinigung, sondern einzig und allein die Solidarität mit ihren Zeitgenossen: diese führt Thérèse auf den Weg durch die Nacht.⁵⁷ Die Erfahrung des dunklen Gottes findet bei Thérèse also ihre Antwort im Gedanken der Solidarität. Thérèse sitzt an zwei Tischen, am Tisch der Ungläubigen und am Tisch des Glaubens, beide sind aber ein und derselbe Tisch: »Und sie hat diese Nacht ohne Zögern als eine Lebensgemeinschaft mit Jesus und zugleich mit den Ungläubigen gesehen.«⁵⁸ Nicht der innere Weg der eigenen Selbstvervollkommnung, sondern das Bestimmtsein durch Gott in der konkreten Erfahrung ihrer (Um-)Welt und die Gemeinschaft mit den Unglaubenden (die Thérèse eigentlich nur als die Nicht-Liebenden definiert) führen Thérèse in die Erfahrung der Dunkelheit Gottes, eine Erfahrung, die demnach apostolisch ausgerichtet ist.

⁵² SS 218.

⁵³ »Wenn ich das Glück des Himmels, den ewigen Besitz Gottes besinge, so empfinde ich dabei keinerlei Freude, denn ich besinge einfach, was ich glauben will. Manchmal freilich erhellt ein ganz kleiner Sonnenstrahl meine Finsternis, dann hört die Prüfung für einen Augenblick auf, aber nachträglich läßt die Erinnerung an diesen Lichtstrahl, statt mir Freude zu bereiten, meine Finsternis nur noch dichter werden ... (Gott) hat mir diese Prüfung erst geschickt, als ich die Kraft besaß, sie auszuhalten; früher, glaube ich, hätte sie mich wohl zutiefst entmutigt. Jetzt nimmt sie alles hinweg, was meinem Verlangen nach dem Himmel noch an natürlicher Befriedigung anhaften könnte« (SS 223).

⁵⁴ »Seitdem Gott zugelassen hat, daß ich Anfechtungen gegen den Glauben erdulde, hat er in meinem Herzen den Geist des Glaubens sehr vermehrt« (SS 229).

⁵⁵ »Das Wort: 'Selbst wenn der liebe Gott mich töten würde, würde ich dennoch auf Ihn vertrauen', hat mich seit meiner Kindheit entzückt. Es hat aber lange gedauert, bis ich diese Stufe völliger Hingabe erreicht hatte. Jetzt aber bin ich dort angelangt! Der liebe Gott hat mich in Seine Arme genommen und mich dorthin gestellt!« (N 7. Juli 1897; in: Ich gehe, S. 83).

⁵⁶ »Wie immer man diesen Zustand bezeichnen und einreihen will, es scheint unmöglich, ihn mit der wahren 'Nacht' gleichzusetzen, in welcher für alle diese wenn auch ungefühlten Freuden, Gewißeheiten, Hoffnungen keinerlei Raum mehr bleibt. Was Therese entzogen ist, ist das Gefühl, die Evidenz, die Sieghaftigkeit des Glaubens, keineswegs der Glaube selbst. Und die Stimmen, die ihr zuflüstern, daß vielleicht alles, auch der Himmel und Gott, eine Täuschung war, werden von ihr als Versuchung erkannt und mit aller Kraft bekämpft. Deutlich empfindet sie die Anfechtungen als von außen an sie herantretend« (H. U. von Balthasar, Schwestern im Geist. Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon. Einsiedeln 1970, 329).

⁵⁷ Thérèse schreibt dazu selber: »Ich konnte mir nicht vorstellen, daß es Gottlose gäbe, die keinen Glauben haben. Ich meinte, sie sprächen gegen ihre bessere Erkenntnis, wenn sie die Existenz des Himmels leugneten ... In den fröhlichen Tagen der Osterzeit ließ Jesus mich fühlen, daß es tatsächlich Menschen gibt, die den Glauben nicht haben ... Er ließ zu, daß dichteste Finsternis in meine Seele eindrang und der mir kostbare Gedanke an den Himmel bloß noch ein Anlaß zu Kampf und Qual war. Diese Prüfung sollte nicht nur ein paar Tage, ein paar Wochen dauern, sie sollte erst zu der von Gott bestimmten Stunde erlöschen und - diese Stunde ist noch nicht gekommen. Gerne wollte ich ausdrücken, was ich fühle, aber ach, es erscheint mir unmöglich. Man muß durch diesen dunklen Tunnel gewandert sein, um zu wissen, wie finster er ist« (SS 219).

⁵⁸ J.-F. Six, Theresia von Lisieux. Ihr Leben, wie es wirklich war. Übersetzt v. E. Darlap. Freiburg-Basel-Wien 1976, 252.

d. In Erfüllung der Sendung

Der Weg zur Heiligkeit verläuft für Thérèse nach keinem Schema von Stufen, denn wichtiger bleibt für sie der Einklang mit dem Willen Gottes. Die Erkenntnis des göttlichen Willens ist, wie Thérèse betont, für jeden identisch mit seiner Sendung, die Gott ihm gibt; und die empfangene Sendung wiederum ist eins mit der vom einzelnen zu verwirklichenden Heiligkeit.⁵⁹ In Erfüllung des Willens Gottes und ihrer Sendung geht Thérèse den Weg des Leidens bis zum Nichtkönnen. Das Neuartige dieses gewählten Weges ist nicht zu übersehen, da »zum erstenmal vielleicht in der Geschichte der Mystik die Abbildung der Auferstehung nach der Passion eine ganz jenseitige bleibt«⁶⁰.

Für Thérèse ist das Leben eine Nacht.⁶¹ Was jedoch als sehr negative Lebensdeutung aussieht, hat bei Thérèse eine durchaus positive Konnotation, denn für Thérèse gehören Verzicht auf das Sehen und Erlangen des Verzichteten zusammen. Deshalb ist die Erfahrung des dunklen Gottes für Thérèse der einzige Weg, um sich schon jetzt mit Gott zu vereinen, so daß sie gar nicht weiß, was der Himmel ihr noch mehr geben wird.⁶² Die Sicherheit, daß Gott sie auf diesen Weg berufen und gesendet hat, gibt Thérèse schließlich auch die Gewißheit ihrer Heiligkeit: So verteilt sie auf dem Krankenbett ihre eigenen Reliquien: Kruzifixe, Bilder, Rosenblätter, aber auch Haare, Nägel, Tränen und Wimpern...⁶³

III. Auswertung

Die vorgestellten Erfahrungen theologisch auszuwerten, stößt auf mehrfache Schwierigkeiten. Vor allem lassen sich die Erfahrungen des dunklen Gottes nur sehr schwer systematisieren, weil es sich bei ihnen nicht nur um Variationen, sondern um verschiedene Grundformen der Dunklen Nacht und der Erfahrung des Dunkels Gottes handelt.⁶⁴ Im folgenden wollen wir nur der einen Frage nachgehen, auf welche Weise für die angesprochenen Mystiker die Erfahrung des dunklen Gottes aufs engste mit dem Lebensweg des Glaubenden verbunden ist.

1. Abstieg - statt Aufstieg

Die Erfahrung der Dunkelheit Gottes darf nicht bloß als (notwendige) Etappe auf dem Weg der

⁵⁹ Thérèse erinnert an die Worte von P. Pichon: »Erinnern Sie sich an jene Worte des Paters: 'Die Märtyrer litten in Freuden, der König der Märtyrer aber mit Traurigkeit.'« (Brief Nr. 197 vom 17. September 1896 an Schwester Marie du Sacré Coeur [Br 303; L 340f.; C 895]): »Les martyrs ont souffert avec joie et le Roi des Martyrs a souffert avec tristesse.« Das Wort stammt vom 13. November 1887.

⁶⁰ H. U. von Balthasar, *Schwester im Geist*, 266.

⁶¹ J.-F. Six, *Theresia von Lisieux*, 158.

⁶² »Letzten Endes ist es mir gleichgültig, ob ich lebe oder sterbe. Ich sehe nicht recht, was ich nach dem Tod noch über das hinaus bekommen sollte, was ich schon in diesem Leben habe. Ich werde den lieben Gott sehen, das ist wahr! Aber mit Ihm vereint, das bin ich schon vollkommen auf dieser Erde!« (D I, 208f. [15. Mai 1897] [Ich gehe, 45]).

⁶³ Ebd., 25f.

⁶⁴ Hierzu E. Ott, *Die dunkle Nacht der Seele*, 129ff.

Reinigung gedeutet werden, denn dann stünde die Reinigung der Seele allein im Vordergrund; ihre eigentliche Bedeutung liegt, wie bei den angeführten Mystikern deutlich wird, im Eintreten in das Erlösungsgeschehen Jesu Christi. Die dunkle Nacht gilt primär der Mitwirkung und nur sekundär der Läuterung der Seele.

Die Korrekturen am traditionellen Aufstiegsschema, wie sie vor allem Tauler und Juan de la Cruz vornehmen, lassen erkennen, daß der Glaubensweg des Christen jenseits eines (voraus-)berechenbaren Systems von Stufen oder Etappen der Reinigung verläuft, geht es doch um die Gleichgestaltung des Glaubenden mit dem Schicksal Christi. Im Läuterungsprozeß des Glaubens werden die einzelnen Krisen zu Stationen der Hineinnahme in das Leben Jesu. Nur so wird das Ärgernis des Kreuzes nicht vorschnell asketisch verkürzt und erhält die Krise der Nacht ihren eigentlichen theologischen und christologischen Gehalt.

Die Grundgestalt des Glaubensweges als Angleichung an Christus berechtigt zu der Frage, ob im Christentum gegenüber der Aufstiegsmythik nicht eher von einer Mystik des Abstiegs gesprochen werden muß. Die bejahende Antwort hierauf findet sich in der Glaubensgeschichte der Neuzeit, wo viele Christen gerade am Ende ihres Aufstiegsweges zu Gott die bleibende und nicht mehr sich aufhebende Ferne Gottes durchlitten.⁶⁵ Maria von der Menschwerdung, die Kleine Thérèse, Simone Weil, Marie Noël, Reinhold Schneider u.a.m.: für sie alle verlief der mystische Erfahrungsweg von der Erhebung zur Erniedrigung und vom Aufstieg zum Abstieg - in die konkrete irdische Existenzform.

Wer Christus nachfolgt, dem wird keine unmittelbare Gotteserfahrung oder (erfahrbare und gespürte) Einigung mit Gott verheißen, wohl aber die mystisch-sakramentale Gleichgestaltung in der Schicksalsgemeinschaft mit dem leidenden Christus: »mitgekreuzigt, mitbegraben, mitauferstanden«. Die Erfahrung der Gleichgestaltung mit Christus, die der Apostel im Gefängnis und der Jünger auf dem Weg in das Martyrium macht, findet sich beim Mystiker als »mors mystica« wieder.⁶⁶ Wer geistlich mit Christus gestorben ist, wird zugleich bereit sein, auch real mit ihm zu sterben. Hieran zeigt sich, daß die Mystik eine unmittelbar leibhaftige Dimension der compassio Christi impliziert. In der faktischen Bereitschaft zum Martyrium, wie sie sich in der »mors mystica« vorausbildet, bleibt der Gläubige nicht nur Empfänger der Erlösungstat Christi, sondern wird des Mitleidens mit Christus gewürdigt.⁶⁷

Bei den vorgestellten Mystikern führt die Teilnahme am Erlösungsgeschehen Christi in die Solidarität mit den anderen, nicht zuletzt den Nicht-Glaubenden. Auch im Leben Jesu zeigt sich der Sinn seines Leidens primär in der Sendung und Solidarität: Sein Kampf mit den »Mächten und Gewalten« geschieht um der Erlösung der Welt willen, also »für die vielen«. Nicht anders ist die Anfechtung im Leben der Nachfolge kaum ohne ihre »sozialen« Dimensionen zu verstehen. Dies zeigt sich im Leben der Kleinen Thérèse: Sie beantwortet die Erfahrung der Gottesferne mit einer zuneh-

⁶⁵ Ausführlich dargelegt in: M. Schneider, Gottesbegegnung und Leiderfahrung, in: G. Fuchs (Hg.), Die dunkle Nacht der Sinne. Düsseldorf 1989, 126-178.

⁶⁶ Vgl. zum folgenden J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott. München 1976, 47ff.

⁶⁷ J. Moltmann, Gotteserfahrungen, 62f.

menden Bereitschaft zum Dienst an der Kirche. Die Erfahrung des dunklen Gottes prägte sich im Leben der Thérèse so aus, daß sie ihre Sendung zu den Mitmenschen erkannte.⁶⁸ Denn nicht die Erfahrung, sondern die Bereitschaft (zum Dienst und zur Sendung) ist das letztentscheidende Kriterium, an dem die Echtheit des Glaubens zu messen ist: »Wo christlich Bereitschaft zum obersten Wert aufrückt, muß Erfahrung an eine tiefer liegende Stelle ausweichen: der ganze Stellenwert von Mystik wird dadurch verändert.«⁶⁹

Der Weg zu Gott verbindet sich nicht nachträglich oder von außen mit dem Dienst »für die vielen«, vielmehr gehört dieser Dienst wesentlich zur Christusnachfolge hinzu: »Jetzt freue ich mich in den Leiden, die ich für euch ertrage. Für den Leib Christi, die Kirche, ergänze ich in meinem irdischen Leben das, was an den Leiden Christi noch fehlt« (Kol 1,24). Die Bedrängnisse erweisen sich nicht als Übel einer vorübergehenden »Zwischenzeit«, das auszuhalten und zu erdulden ist, vielmehr werden sie als wesentlicher und unersetzbarer Dienst an der Gemeinde angenommen: »Der leidende Herr, der leidende Apostel, und die leidende Christenschar gehören zusammen.«⁷⁰

Eine ähnliche Aussage findet sich im Gedanken des »descensus ad inferos«. Bei diesem Topos, der schon in der Patristik nachweisbar ist⁷¹ und in der Deutschen Mystik, speziell bei Tauler, seine profundeste Ausdeutung bekommen hat⁷², handelt es sich um die Erfahrung der evidenten Abwesenheit Gottes, die sich als Unglaube, Langeweile, Versuchungen, Abneigung gegenüber dem Gebet u.a.m. äußert. Die Versuchung im Glauben wird hier so massiv, daß der Eindruck entsteht, es erhebe sich »eine Mauer«, die nicht zu überspringen ist⁷³: Der Mensch fühlt sich von Gott verlassen, so daß er glaubt, für immer verdammt zu sein.

Meist wurde diese in der geistlichen Tradition rein moralisch und asketisch gedeutet, obwohl sie mystisch-sakramentalen Ursprungs ist. In der Patristik wird das Wort »mystisch« mit Bezug zum

⁶⁸ R. Bague, Was heißt christliche Erfahrung, in: IKaZ 5 (1976) 481-496, hier 495f.: »Die Erfahrung, die uns der christliche Glaube vorschlägt, besteht darin, das zu werden, was erfahrbar ist. Nicht um uns in der Beschauung unseres eigenen Bildes zu ertränken, sondern um dem Nächsten das göttliche Antlitz des Dienstes in der selbstlosen Liebe darzubieten. Der Mitmensch, zu dem ich entsendet bin, ist also nicht eine Ergänzung meiner Gotteserfahrung, er ist ebensowenig ein Ersatz dafür. Die Sendung zu ihm hin ist die Erfahrung Gottes, wenn es sich wirklich um eine Sendung handelt und nicht um bloße Sympathie oder menschliche Begierde, um eine Sendung, die in uns die Sendung des Sohnes vom Vater weg wiederholt.«

⁶⁹ H.U. von Balthasar, Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik, 65.

⁷⁰ W. Schrage, Leid, Kreuz und Eschaton, in: E. Gerstenberger / W. Schrage, Leiden. Stuttgart 1977, 158.

⁷¹ A. Grillmeier, Der Gottessohn im Totenreich. Soteriologische und christologische Motivierung der Descensuslehre in der älteren christlichen Überlieferung, in: ZKTh 71 (1949) 1-53.184-203; ders., Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven, Freiburg-Basel-Wien 1975, 76-174.

⁷² Vgl. M. Sandaeus, Theologia Mystica Clavis. Köln 1640 (Neudruck Heverlee-Louvain 1963), 315f.; vgl. auch H. U. von Balthasar, Theologie der drei Tage. Einsiedeln 1969, 55–57.

⁷³ »Die 'resignatio ad inferos' der Geschichte ist keine Mutprobe des kleinen Jungen, der es darauf ankommen läßt und den Eltern trotz; denn er weiß sich im Grunde doch in einer noch größeren Liebe geborgen; er nimmt sogar den Mut, den Eltern zu trotzen, genau aus diesem Wissen um die elterliche Liebe. Man kann das Drama der mystischen Gottesferne, der Gottesverlassenheit und sogar des Verzichts auf Gott nicht dadurch verharmlosen, daß man hinter die Bühne geht und sich dort sagen läßt: Alles ist nur gespielt. Man darf diese dunkle Nacht nicht hinterfragen und sie als Dämmerlicht des nahenden Morgens decouvrieren, so wie Hegel im 'Dämmerflug' der Eule das Tageslicht erahnt. Die christliche Nacht der Gottesferne ist keine Etappe, sondern - das zeigt der schwere Tod der Theresen von Lisieux - Endstation« (J. Sudbrack, Abwesenheit Gottes. Zürich-Einsiedeln-Köln 1971, 14f.).

objektiven Christusbegriff gebraucht, da die sakramentale Teilnahme an diesem Mysterium⁷⁴ (in Taufe und Eucharistie) auf das Vorrangige der Erlösungstat Christi weist. Deshalb wäre es eine unerläßliche Aufgabe, die Erfahrungen der Mystiker mit dem Dunkel Gottes auch im Rahmen der Sakramententheologie zu bedenken, um deutlich zu machen, wie die subjektive (Krisen-)Erfahrung und die existentielle Gleichgestaltung mit Christus ihre tiefere Bedeutung aus dem objektiven Mysterium und der Teilhabe daran erhält.

Rückblickend läßt sich sagen, daß es für Juan in seiner Deutung der dunklen Nacht um keine rein asketische Deutung des Aufstiegs zu Gott geht. Vielmehr wird in der Erfahrung der Dunklen Nacht deutlich, was »die innere Erfahrung dessen, was Sünde in Wahrheit, nämlich in der Sicht Gottes, ist: 'Verlust der Herrlichkeit Gottes' (Röm 3,23)«⁷⁵. Wird die Erfahrung des dunklen Gottes nicht im Rahmen einer verkürzten Askese bloß einer Phase des Reinigungsweges zu Gott zugeordnet und damit letztlich sogar verflacht ausgedeutet, sondern in ihrem theologischen, speziell christologischen und ekklesiologischen Kontext gesehen, gehört sie nicht in den Bereich der »Abtötung« und der Askese, vielmehr geht es in ihr wirklich um eine christliche »Thanatologie«.⁷⁶ Nur so ist es auch zu verstehen, daß der Apostel Paulus - aller Aszetik und ihrem äußeren Systemzwang zum Trotz - »Einzelanweisungen einer Entsagungsstrategie weitgehend für überflüssig hält (Kol 2,16-23): 'Ihr seid ja gestorben, euer Leben ist mit Christus in Gott verborgen' (Kol 3,3)«⁷⁷. Die christologische Rückbindung der Erfahrung des dunklen Gottes ruht auf dem unauflöselichen und unüberholbaren Grundgesetz des christlichen Glaubens, das der Philosoph J. Pieper⁷⁸ mit einem unveröffentlichten Wort von Konrad Weiß formuliert, nämlich »daß nicht die Menschheit das Ziel der Menschwerdung ist«.

2. Krisenanzeiger Lebensgeschichte

Noch ein weiteres gilt es zu bedenken. Der Erfahrung des dunklen Gottes, wie sie bei den angeführten Mystikern beschrieben wird, bringt im Verständnis des klassischen Aufstiegsweges wesentliche Korrekturen an: Während das Aufstiegschema (mit seinen Wegen der Reinigung, Erleuchtung und Einigung) die Erfahrung der Nacht eher den ersten Stadien des geistlichen Weges zuordnet, zeigt sich im Leben zahlreicher Mystiker vornehmlich der Neuzeit, daß die Nacht kein vorübergehendes Stadium ist, sondern (ein Leben lang) anhalten kann. Es läßt sich fragen, inwieweit es sich hier um ein typisch »neuzeitliches« Phänomen handelt. Ferner fällt auf, daß seit dem Tod Reinhold Schneiders ähnliche bleibende und anhaltende Erfahrungen des dunklen Gottes nicht mehr berichtet werden. Ist damit dieses Phänomen abgeschlossen? Wo werden heutzutage ähnliche Erfahrungen mit dem Dunkel Gottes angesprochen? Vielleicht in einer anderen Gestalt?

⁷⁴ H. de Lubac, *Corpus mysticum* (1949), dtsh: Einsiedeln 1969.

⁷⁵ H.U. von Balthasar, *Crucifixus etiam pro nobis*, in: *IKaZ* 9 (1980) 31f.

⁷⁶ Vgl. A.M. Haas, *Mors mystica*, 399f., unter Hinweis auf F. Wulf.

⁷⁷ A.M. Haas, *Mors mystica*, 399.

⁷⁸ J. Pieper, *Hoffnung und Geschichte. Fünf Salzburger Vorlesungen*, München 1967, 123. Es handelt sich um einen unveröffentlichten Aufsatz »Logos des Wortes«.

Gerade die Erfahrungen des dunklen Gottes, die nach Tauler, Juan de la Cruz und der Kleinen Thérèse notwendig zum Lebensweg des Glaubenden dazu gehören, machen es erforderlich, intensiver und eindeutiger solche Erfahrungen im Kontext der Biographie des Glaubenden zu bedenken. Die Notwendigkeit einer Biographisierung der Theologie ist von großer Aktualität, wie sich aus der gegenwärtigen Biographieforschung zeigen läßt.

3. Gefragt ist der Theologe

Die dargestellten Beispiele der Mystik mit dem dunklen Gott lassen erkennen, daß die Erfahrungen des dunklen Gottes auch das Denken verändern und damit zum Grundinhalt der Dogmatik gehören müßten. Gerade angesichts der Erfahrungen des dunklen Gottes, die sich mit dem Beginn der Neuzeit mehren, wird der theologische und dogmatische Ertrag unserer Überlegungen deutlich. Die beschriebenen Erfahrungen des dunklen Gottes dürfen nicht vorschnell in den Bereich der Spirituellen Theologie abgeschoben werden, sondern sind eminent theologische Erfahrungen, die zeigen, »daß der Weg der Kontemplation, ehrlich und unverbogen beschritten, normalerweise in eine Nacht mündet: in das Nichtmehrsehen, wozu man betet, wozu man verzichtet hat, das Nichtmehrwissen, ob Gott überhaupt noch zuhört, das Opfer noch will und noch annimmt«⁷⁹. An den mystischen Erfahrungen des dunklen Gottes wird der Theologe nicht vorbeigehen können, sobald er seine Theologie als Dienst an der Biographie und das heißt an der Nachfolge versteht.

⁷⁹ H. U. von Balthasar, *Wer ist ein Christ?* Freiburg/Br. 1969, 82.