

Michael Schneider

JOHANNES VOM KREUZ (1542-1591)

(Radiosendung am 14. Dezember 2017)

Juan de la Cruz führte mit Teresa von Avila die entscheidende Reform seines Ordens voran.¹ Zugleich gehört er mit ihr zu den großen geistlichen Autoren seiner Zeit.² Großen Wert mißt Juan vor allem seinen *Gedichten* bei. Die mystischen Schriften sind eine nachträgliche Erklärung der Gedichte. Wenn Juan meist nur unfreiwillig seine Gedichte kommentiert, schreibt er die Kommentare aus einer selbst empfundenen Notwendigkeit, die ihn schließlich dazu veranlaßt, alle vier Hauptwerke mit einem Gedicht und einem ausdeutenden Kommentar zu versehen: »Die Kommentare zu den Gedichten liegen tiefer unten, sind nach seiner eigenen Versicherung inadäquat und unfähig, je den ganzen eingefalteten Gehalt des inspirierten Wortes nachzusagen.«¹⁹

1. Das mystagogische Anliegen

In Absetzung von seinen Zeitgenossen, lehnt Juan entschieden jede vorschnelle Psychologisierung ab und beschreibt dezidiert die theologischen Dimensionen des Glaubensweges, indem er an die »objektiven« Vorgegebenheiten des Glaubensweges erinnert. Juan bezieht damit Position gegen den Illuminismus (vor allem die »Revelanderas« oder »Embaucadoras«) und den Mystizismus, der kontemplatives Leben gleichsetzt mit außerordentlichen Gnadenerweisen. Theologische Ausrichtung und persönliche Erfahrung sind bei ihm in gleicher Weise an die Heilige Schrift gebunden. Er läßt sich in seinem Denken und Schreiben nicht - wie die »Erleuchteten« - von der eigenen Erfahrung führen, sondern vom »Halt der Heiligen Schrift«, »unter deren Führung wir nicht irren können; denn aus ihr spricht der Heilige Geist«³. Allein die Schrift sichert die authentische Verarbeitung der persönlichen Erfahrung. Es gibt im Glauben ein Jenseits eigener Erfahrung, das ohne die Hilfe der Heiligen Schrift unmöglich erlangt und in Worte gefaßt werden kann. Dabei geht es Juan darum, die Erfahrung des einzelnen rückzubinden an den »traditionellen«, den altbewährten Weg, wie er in der Erfahrung von Glaubenden bezeugt ist.

Juan führt die theoretisch und abstrakt formulierten Glaubenssätze in die konkrete Gestalt des Lebens und unterbaut dabei die geistliche Pädagogik theologisch. Juans Grundanliegen der Darstel-

¹ Für die Ausführungen waren besonders hilfreich die Studien von H.U.von Balthasar, Juan de la Cruz, in: ders., Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. II: Fächer der Stile, Einsiedeln 1962, 465-531; J. Maureder, En una noche oscura. »Neues Leben« aus dem »Sterben«. Aspekte einer »Theologie der Nacht« bei Johannes vom Kreuz, Frankfurt 1988 (Ms.); R. Mosis, Der Mensch und die Dinge nach Johannes vom Kreuz. Würzburg 1964; F. Ruiz-Salvador, Introducción a San Juan de la Cruz. Madrid 1968; J. Sanchez de Murillo, Der Strukturgedanke in der mystischen Purifikation bei Johannes vom Kreuz. Versuch einer Interpretation, in: PhJ 83 (1976) 266-292; F. Urbina, Die dunkle Nacht - Weg in die Freiheit. Johannes vom Kreuz und sein Denken, Salzburg 1986.

² Vgl. Juan de la Cruz, Obras Completas. Edición crítica, notas y apéndices por Lucinio Ruano de la Iglesia (= BAC). Madrid ¹¹1982 (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.Aloysiusabl.Conc.undP.Ambrosiusa S. Theresia. München 1924ff. (1952). - Johannes vom Kreuz, Empor den Karmelberg, Übertr. v. O. Schneider, Einsiedeln ³1984 (»A«). - Johannes vom Kreuz, Die dunkle Nacht und die Gedichte. Übertr. v. I. Behn. Einsiedeln 1961 (»DN«). - Johannes vom Kreuz, Das Lied der Liebe. Übertr. von I. Behn. Einsiedeln ³1984 (»G«).

³ Johannes vom Kreuz, S pról.2 (A 5).

lung des mystagogischen Weges erweist sich als ein seelsorgerliches. Die Polemik, die mit seinem Anliegen gegeben ist, verbirgt Juan nicht, denn er wendet sich gegen die Seelenführer seiner Zeit, die andere so führen, daß sie ihnen nicht die notwendige Freiheit lassen.⁴ Nicht der Seelenführer führt die Seele, sondern der Heilige Geist, für dessen Wirken der Seelenführer den Menschen zu öffnen hat, damit er von nichts Irdischem gelenkt wird. Hier spricht Juan des öfteren von der »Abtötung« (»mortificación«) der Begierden, meint dabei aber keineswegs deren Vernichtung: »Nicht die Dinge sollen zum Nichts werden, sondern das Hängen an ihnen, die Begierde nach ihnen, das Wie-gebannt-auf-sie-Schauen.«¹⁷ Der Mensch soll die Begierden nicht abtöten, wohl aber jede Fixierung auf sie ablegen. Juan verneint also das Geschaffene nicht, wohl aber jede ungeordnete Bindung an das Geschaffene.

2. Das Ziel: Leben Gott

Ziel eines solchen radikalen Weges ist, in allem ganz offen zu werden für Gott. Er ist trotz seiner Transzendenz im Innern des Menschen gegenwärtig, und zwar in seinem Sohn, der mit dem Vater und dem Heiligen Geist im innersten Sein der Seele und der Welt verborgen ist, so daß die Seele immer deutlicher zu erkennen vermag, wie alle Geschöpfe Gott enthüllen und wie sie im Enthüllen Gottes auch sich enthüllen. So sucht die Seele »durch Gott die Geschöpfe zu erkennen und nicht durch die Geschöpfe Gott«⁵. Der Weg zu dieser Erkenntnis ist Christus, »Gottes Gesicht«, in dem sich Gott der Schöpfung und der Seele zuneigt.

Wie der Vater im Sohn und der Sohn im Vater sein Leben hat, so die Seele im Geliebten, indem »wirklich der Geliebte im Liebenden lebt und der Liebende in dem Geliebten«⁶; in Gott eingesenkt, lebt die Braut das Leben Gottes. So ist der Mensch »Sohn Gottes durch Teilnahme« und »Gott von Gott durch Teilnahme«⁷, und zwar als Gottes »Spur« und »Bote«. Die Seele des Menschen ist wie jede Kreatur in Gott; dies gilt sogar für die Seele des größten Sünders, selbst wenn er bewußt davon nichts weiß oder wissen will. Kein Mensch ist derart verloren, als daß ihn Gottes Blick nicht so umwandeln kann, daß er dem Bräutigam gefällt. Die Seele erkennt, wie Gott sie »verwandeln und erleuchten nach ihrem ganzen Sein«⁸ will; so lebt der Mensch in Gott, legt seine endliche Weise ab und nimmt zugleich die Weise Gottes an, welche die Weise des Glaubens ist.

In der Menschwerdung ging der Sohn seine Braut suchen, bereit, alle Lasten und Sorgen mit ihr zu teilen und für sie zu sterben. Menschwerdung und Erlösung sind in eins zu sehen, da sich Gott unter dem Baum des Kreuzes endgültig mit dem Menschen vermählt: »dort wurdest du als Braut mit mir verbunden und nahm ich dich zu eigen. Das heißt: Ich bot dir Huld und Hilfe und erhob dich aus deinem niedrigen Stande in die vertraute Gemeinschaft mit mir«⁹. Diese Gemeinschaft hat seit dem Kommen des Menschensohnes ihr eigenes Gepräge, denn wer sich mit Gott vereinen und Gott in

⁴ Juan stellt nüchtern fest, daß es an geeigneten Führern fehlt, die den Menschen auf den Weg der stufenweisen Befreiung im Glauben führen.

⁵ Johannes vom Kreuz, F 116 (L 4,5: conocer por Dios las criaturas, y no por las criaturas a Dios).

⁶ Johannes vom Kreuz, C B 12,7.

⁷ Johannes vom Kreuz, L 3,8.

⁸ Johannes vom Kreuz, F 24 (L 1,13).

⁹ Johannes vom Kreuz, G 147; C B 23,3.4.

Gott suchen will, muß um Christi willen bereit sein, von seiten Gottes und der Welt gerade das Unschmackhafte zu wählen.

Die geistige Vereinigung der Seele mit Gott »besteht nicht in geistlicher Lust und Freude und Empfindung, sondern im erlebten Kreuzestod, sinnlich und geistig, nämlich innerlich und äußerlich«¹⁰. Der Erlöste ist nach Juan kein verkörperter, mit Offenbarungen und Visionen ausgezeichneter Mensch, vielmehr trägt er die Wundmale Christi an seinem Leib, und zwar in Erinnerung - so Edith Stein - »an das Sündenelend, aus dem er zu seligem Leben erweckt ist, und an den Preis, der dafür gezahlt werden mußte«¹¹. 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 von Gott.

Die kopernikanische Wende der Nacht

In den Monaten der Kerkerhaft, in die ihn seine eigenen Mitbrüder gebracht haben, erfährt er in der tiefsten Einsamkeit und Verlassenheit, daß Gott in der Dunkelheit der Nacht anwesend ist. Eine andere Erfahrung aus der Zeit der Kerkerhaft bleibt aber ebenso entscheidend: Der Mut, aus dem Kerkerfenster an den von ihm verknoteten Deckenstreifen hinabzuklettern und in der Nacht un bemerkt die Klostermauer zu überspringen, führt zu einer »kopernikanischen Wende« in seinem Leben: Eine Welt der Werte, mit der er sich bisher voll identifiziert hatte, überspringt er mit einem Schlag: Nicht Demut, sondern Authentizität, nicht Ergebenheit, sondern Wahrheit, nicht äußerer Gehorsam, sondern innere Treue zur eigenen Berufung sind fortan der entscheidende Anknüpfungspunkt im Sinngefüge eines Lebensweges.¹²

Aus diesen Erfahrungen im Leben des Heiligen entsteht das Gedicht der »Dunklen Nacht« in oder kurz nach der Gefangenschaft von Toledo, also spätestens im Jahr 1579. Dieses Gedicht bildet die Grundlage für S und N; die erste Strophe wird dreimal, die zweite Strophe nur einmal angeführt und kommentiert. Beim Niederschreiben des Gedichts stellt Juan sein eigenes Nachterlebnis in die Erfahrung der geistlichen Tradition und bringt damit zum Ausdruck, daß alles, was er selbst erfahren hat, objektive Gültigkeit beanspruchen darf: Der Aufstieg zu Gott führt durch die Nacht des Glaubens.

In der Nacht erkennt der Mensch, daß Gott alle Bilder übersteigt; diese Erkenntnis befreit den Menschen aus falschen Bindungen und versklavenden Fixierungen. Alle Bilder, Vorstellungen und geistlichen Erfahrungen müssen gelassen werden, und erst wenn der Mensch das Seinige hintangestellt hat, wird er Gottes gewahr.

Da der Weg durch die Nacht in die Freiheit führt, bleibt die Nacht kein äußeres, formales Prinzip, er wird vielmehr zum Schlüsselbegriff dessen, was den Weg der Nachfolge ausmacht: Die Erfahrung der Nacht öffnet den Glaubenden für den Anruf Christi. Juan weist auf seine eigene Erfahrung: »Nur wer solches durchlitten hat, kann es nachfühlen, nicht aber ausdrücken«¹³, denn er weiß:

¹⁰ Johannes vom Kreuz, A 87 (2 S 7,8–11).

¹¹ E. Stein, Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes a Cruce, in: Edith Steins Werke. Bd. I, Louvain-Freiburg 1976, 241.

¹² Vgl. J. Sanchez de Murillo, Der Strukturgedanke, 281. Hieraus erklärt sich auch die Tatsache, daß er die äußeren Umstände seiner Flucht zum Hauptsymbol eines seiner wichtigsten Gedichte machte (ebd. 282).

¹³ Johannes vom Kreuz, A 5 (S pról.1).

Auch wenn die Seele in der Nacht »blind und dunkel« gegenüber Gott bleibt, wird sie ihn auf übernatürliche und tiefere Weise schauen.

Der Trost liegt für Juan *in* den Tränen, nicht hinterher, und das Heil schenkt sich *in* der Entfremdung, nicht ohne sie. Keine »künstlichen Lichter« können die Finsternis der »dunklen Nacht« verkürzen, sie muß ausgehalten werden, selbst wenn sie in eine tiefe Depression führt, denn es handelt sich um eine »göttliche Traurigkeit, die niemand gereut«, »eine Betrübniß, wie Gott sie haben will« (2 Kor 7,10).¹⁴ Um bei seiner Bestimmung der Nacht als Grenzbegriff nicht mißverstanden zu werden, vollzieht Juan eine wichtige Unterscheidung: »In geisthaftem Sinne besteht ein Unterschied zwischen 'im Dunklen sein' und 'in Finsternis sein'. Demnach heißt 'in Finsternis sein' verblindet, in Sünde sein. Im Dunkeln kann man jedoch ohne Sünde sein«¹⁵.

Mit der Gegenüberstellung von »Im-Dunkeln-Sein« (= Nacht) und »In-Finsternis-Sein« (= Sünde), eine Unterscheidung biblischen Ursprungs, bringt Juan zum Ausdruck: »Die Finsternis der Seele ist die Unwissenheit der Seele«; das »Dunkel« hingegen kommt aus der überhellen und -lichten Erkenntnis, die nur für den Verstand dunkel ist.

Als Grundsymbol des Glaubens und seiner Krisen versteht Juan den Begriff der Nacht auch als Grundexistential auf dem Weg des Aufstiegs zu Gott. Anfangs umfaßt die Erfahrung der Nacht meist eine ziemlich genau angebbare und eingrenzbare Zeit: Häufig geht ihr eine Zeit der positiven Glaubenserfahrung voraus, in der Gott die Seele geistlich umsorgt. Doch dann wird dem Menschen alles, was er von sich und Gott denkt, umgedreht, so sehr, daß der Mensch angesichts des Dunkels, das in sein Leben tritt, erschrickt (»noche horrenda«). Was anfangs wie ein unvorhergesehener »Unfall« aussieht, hat seine innere Notwendigkeit, da für den Menschen eine Wesenserkenntnis Gottes auf natürlichem Wege nicht möglich ist: Gott muß dem Menschen den mit Wissen angefüllten Glauben rauben, damit er sich dem »dunklen Glauben«, der »Kontemplation« anvertraut.

Die Erfahrung der Nacht führt auf den sichersten Weg zu Gott. Die damit verbundene Kritik an allen Formen und Zuständen des Wissens hat bei Juan ihre positive Seite: An die Stelle des Wissens treten die theologischen Tugenden. Diese lassen an Gott teilhaben, entsprechend den drei Seelenkräften: Der Glaube verlegt die Wahrheitskriterien aus dem verstehenden Ich in das göttliche Du, die Hoffnung verzichtet auf jedes rückgreifende Erinnern an weltliche Inhalte und Motive des Trostes, und die Liebe erweist sich als Übergabe und Hingabe allen Eigenseins an den je größeren Gott, dem die ganze Liebe gebührt. So wandelt sich die »noche horrenda« zur »noche dichosa«, die schreckliche Nacht wird zur glücklichen Nacht: Die Nacht bleibt, aber sie wird als Licht und als Tag *erfahren*, weil das, was zunächst verloren schien nämlich alles und der Mensch selbst -, nun wiedergewonnen ist.

Auch wenn die Nacht kein »Sein« hat, löst sie im Menschen Angst aus, da er fürchtet, Gottes nie würdig zu werden und alle Gnadenschätze einzubüßen. Jetzt soll die Seele wissen, daß sie Gottes Handeln nur deshalb als Nacht erfährt, weil sie schwach ist; aber in dem Augenblick, wo sie die absolute Dunkelheit der Nacht als Licht erfährt, wird sie vor Gott erkennen und bekennen: »Tötend hast du Tod in Leben umgewandelt.«¹⁶

¹⁴ 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.

¹⁵ Johannes vom Kreuz, F 104 (L 3,71).

¹⁶ Johannes vom Kreuz, F 15: »Todbringend willst du höchstes Leben bringen« (2 N 13,10: matando, muerte en vida la has trocado).

Das Gleichnis vom brennenden Holzsplitter nimmt für Juan eine zentrale Bedeutung ein, weil es ein Bild für die Einheit von Sterben und neuem Leben ist. Das Holzsplitter, das mit dem Feuer in Berührung kommt, fängt allmählich Feuer, doch, wie Siedl sagt, »das Feuer legt nur an den Tag, was das Holz 'eigentlich' war - dunkle, unguete, stinkende Materie. Das hat zuerst gar nicht so ausgesehen, aber der Prozeß der Umwandlung des Holzes in das von ihm so verschiedene Feuer bringt es eben ans Tageslicht, was das Holz aus sich heraus war«¹⁷. Das Gleichnis vom Holzsplitter zeigt: »Dies Licht, die liebevolle Weisheit, die sich umwandelnd der Seele einigen will, ist die gleiche Kraft, von der sie anfangs geläutert und bereitet wird, nicht anders wie die Glut, die sich dem Brennholz einkörpernd und es in sich verwandelt, die gleiche ist, die es zu diesem Ende vorbereitete.«¹⁸ Gleiches ist von Gott zu sagen: »Denn nie tötet er ab, als um zu verlebendigen, nie beugt er nieder, als um zu erhöhen.«¹⁹ Wenn der Mensch bereit ist (diese Bereitschaft stellt für Juan höchste Aktivität dar), sich im Feuer Gottes leidend umwandeln zu lassen (dieses Leiden gilt für Juan als die größte Form der Passion), ersteht ihm aus dem Sterben neues Leben.

Die einzelnen Grunderfahrungen der Nacht

Um den Umwandlungsprozeß der Nacht als Grundexistential des Glaubens genauer bedenken zu können, unterscheidet Juan aus methodischen Gründen (die noch später genauer darzustellen sind) zwischen einer aktiven und einer passiven Nacht, und zwischen einer »Nacht der Sinne« und einer »Nacht des Geistes«. Die beiden Nächte bedeuten keine zwei Nächte, die aufeinander folgen, sondern zwei verschiedene Weisen der Finsternis - entsprechend dem sinnlichen und geistigen Teil des Menschen: In der Nacht der Sinne wird die Sinnlichkeit dem Geist angeglichen, und in der Nacht des Geistes findet der Mensch die Freiheit von allen Bildern von Gott, indem er sich in seiner Not wie ein Blinder allein auf Gott wirft. Die Vielfalt der Prozesse und der einzelnen Phasen und Vollzüge führt am Ende in die Einfachheit der *cognitio matutina*; sie führt in der Erfahrung der Entblößung »die innere Auferstehung des Geistes«²⁰ herbei.

Alles zielt auf die »*passive Nacht des Geistes*«, in der sich der tiefere Zusammenhang von göttlichem Licht und eigener Finsternis offenbart.²¹ In dieser Nacht, die der Mensch als unheimlich und bedrohlich erfährt, läutert Gott die tiefsten Anlagen des Menschen: »Im Dunkeln läßt er die Erkenntniskraft, im Öden den Willen, im Leeren das Gedächtnis; in tiefster Trübsal, Bitternis und Bedrängnis läßt er die Neigungen der Seele, die er der früheren sinnfälligen Lust an geistlichen Gütern beraubt«²². Der Mensch erleidet nun »Todesangst« und Qualen der Hölle, weil er sich von Gott vergessen und verstoßen fühlt und bei keinem Menschen Trost und Hilfe findet. Dieser mit verschiedenen Begriffen beschriebenen Nacht wendet sich Juan besonders zu, »weil darüber sehr

¹⁷ S. Siedl, *Anders als wir meinen*, in: *Christliche Innerlichkeit* 4/1 (1968/69) 45.

¹⁸ Johannes vom Kreuz, DN 152 (2 N 10,3).

¹⁹ Johannes vom Kreuz, DN 206: »der niemals abtötet, es sei denn, um Leben zu schenken, der niemals niederbeugt, es sei, um zu erheben« (2 N 23,10: »que le quiere hacer el que nunca mortifica sino para dar vida, ni humila sino para ensalzar«).

²⁰ Johannes vom Kreuz, Ep. 5.

²¹ Vgl. besonders Johannes vom Kreuz, 2 N 9 und 10.

²² Johannes vom Kreuz, DN 125 (2 N 3,3).

wenig gehandelt wird, weder im Gespräch noch schriftlich, und auch dies selten aus Erfahrung²³: Es handelt sich um »die Hauptsache«²⁴, sie ist die eigentliche »dunkle Nacht«, die auf die Vereinigung mit Gott vorbereitet.

Der Weg durch die dunkle Nacht

Die *dunkle Nacht der Sinne*, die erste Krisen-Zeit der dunklen Nacht, führt in einen Läuterungsvorgang, der dem Menschen die »Dinge« nimmt und Gottes Gegenwart nicht mehr sinnlich erfahren läßt. Der Mensch erkennt, daß er Gott nicht »haben« und durch kein geistliches Leben erobern kann. War der Mensch es gewohnt, den Willen Gottes aus Trost und Trostlosigkeit zu erkennen, so ist er nun verwirrt und meint, den Grund für die momentane Trockenheit bei sich selbst suchen zu müssen. Gebet, Betrachtung und Meditation führen nicht mehr zum gewünschten Ziel; der Geschmack an Gott und an geistlichen Dingen geht verloren. Diese Krisen-Erfahrungen können zu einer grundlegenden Glaubens- und Lebenskrise führen, denn der Mensch kann der Frage nicht mehr ausweichen, ob er überhaupt den richtigen Weg gewählt hat.

Trotz aller Not und leidvollen Gefühle dieser Erfahrungen muß der eingeschlagene Weg beibehalten werden. Juan betont: Gefühle sind nie das Eigentliche; sie können zwar zur Liebe bewegen, sind aber nicht die Liebe. Vor allem führen die Gefühle den Menschen nicht aus sich selbst heraus, sondern lassen ihn in sich selbst Genüge finden. Wer meint, Gott zu fühlen, ist noch nicht im Besitz Gottes; und umgekehrt: Wer keine Gefühle des Trostes und der inneren Freude empfindet, dem muß noch nicht Gott fehlen. Erst recht wäre es töricht, in dem Augenblick, wo Gottes Nähe empfunden wird, sich allein dieses Gefühls zu erfreuen, »denn das hieße Gott nicht mit einem in der Leere des Glaubens begründeten Willen suchen, sondern in geistigem Genuß, der etwas Geschaffenes ist«²⁵.

Nach Juan kommt »oft« auch folgendes vor: »Es können diese Trockenheiten manches Mal nicht jener Nacht und Sinnenläuterung entstammen, sondern von Sünden und Unvollkommenheiten herühren oder von Schwäche, Lauheit, Melancholie oder sonstiger körperlicher Verstimmung«²⁶. Wie läßt sich unterscheiden, ob es sich bei der Krisen-Erfahrung um eigene Schuld oder um eine von Gott veranlaßte Erfahrung der Nacht handelt? Juan antwortet mit der Definition der Krise als Übergang von der »Meditation« zur »Kontemplation«, ein Vorgang, bei dem sich nicht nur die Gebetsform oder -methode, sondern der ganze Lebensrahmen des Menschen ändert.

Ob die Trockenheit durch Sünde oder Lauheit entstanden ist oder als eine Folge des körperlich-psychischen Ungleichgewichts zu gelten hat, läßt sich an drei Symptomen feststellen.²⁷ Die drei Kennzeichen für die Nacht der Sinne lauten: In der Läuterung der Sinne schenkt die Trockenheit der Seele »zumeist einen Hang nach Einsamkeit und Sammlung und nimmt ihr die Fähigkeit und das

²³ Johannes vom Kreuz, 1 N 8,2.

²⁴ Johannes vom Kreuz, 2 N 1,1.

²⁵ E. Stein, Kreuzeswissenschaft, 81.

²⁶ Johannes vom Kreuz, 1 N 9,1.

²⁷ Die Struktur und Bedeutung der Symptome beschreibt Juan in 2 S 13–14 und 1 N 9; beide Texte ergänzen einander (F. Urbina, Die dunkle Nacht, 76).

Verlangen, an Einzelheiten zu denken«²⁸, und nach einiger Zeit wird die Seele immer unfähiger, das Nachdenken weiter zu betätigen.

Sodann beschreibt Juan die *dunkle Nacht des Geistes*. Sobald der Mensch die Prüfungen und Schmerzen der Nacht der Sinne hinter sich hat, erlebt er Jahre des Glückes und des Friedens. 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; sie erwachsen aus den neuen Bindungen an »geistliche Objekte« (religiöse Vorstellungen oder »geistliche Güter«). Die nun auftretenden Fixierungen des Geistes sind feiner als die der Sinne: Der Mensch fixiert sich auf seine religiösen Vorstellungen und auf sein eigenes Ich, »welches jetzt bewußter gegenwärtig ist, da es sich aus der groben und unmittelbaren Materialität der sinnhaften Neigungen und der 'Begierden' befreit hat«²⁹.

Wer sich im religiösen Leben auf geistliche Übungen fixiert hat, muß sich darin üben, diese jetzt fallenlassen, auch wenn sie für den Anfang geistlichen Lebens hilfreich waren. Vielmehr soll der Mensch nun nichts von Gott erfassen wollen und sich im Gedächtnis aller Bilder entledigen; ist es doch »besser, die Kräfte in Stille und Schweigen zu versetzen, damit Gott rede«³⁰: »Wollte die Seele sehen, sie würde schneller Gott gegenüber erblinden, als einer, der die Augen auftut, um ins volle Sonnenlicht zu schauen.«³¹ Wer allen Ballast des Geistigen vernichtet und sich Gott einfach überläßt, ohne etwas zu sehen oder fühlen zu wollen, empfängt das »allgemeine und dunkle Erkennen Gottes«³².

Neben den aktiven Formen und Verhaltensweisen kommt es, wie dargestellt, auch zu passiven Erfahrungen. »Bedrängnisse, Trockenheiten, Finsternisse und Nöte, viel einschneidender als die vergangenen«³³, läutern den Menschen in der Dunklen Nacht des Geistes. Der Glaubende betritt nun, wie Edith Stein³⁴ sagt, »unwegsames Land«, das heißt, er verliert die Fähigkeit, sich durch diskursives Denken einen Begriff von Gott zu machen oder durch nachforschendes Denken mit Hilfe der Einbildungskraft voranzukommen, denn der Weg des Glaubens verläuft nun im Nicht-Sehen und Nicht-Tun. Hilflos sich selbst überlassen, sucht der Mensch nach einer Belehrung, um auf den rechten Weg zu gelangen. Von diesem Weg sagt Juan, daß man auf ihm dauernd gehen muß, um anzukommen. Gelöst von allen Anhänglichkeiten und wie Christus ganz leer geworden, hegt der Mensch »keinerlei Selbstzufriedenheit, in der Einsicht, aus sich selbst nichts zu können, nichts zu bewirken«³⁵.

Die Früchte dieses Weges sind der »göttliche ruhige Frieden«³⁶, die Freiheit des Herzens für Gott, »Freiheit des Gemütes, Klarheit des Verstandes, Gelassenheit, Ruhe und friedvolles Gottvertrauen,

²⁸ Johannes vom Kreuz, DN 95f. (1 N 9,6).

²⁹ F. Urbina, *Die dunkle Nacht*, 40.

³⁰ Johannes vom Kreuz, A 229 (3 S 3,4).

³¹ Johannes vom Kreuz, A 72 (2 S 4,6).

³² Johannes vom Kreuz, 2 S 15,2.

³³ Johannes vom Kreuz, DN 119 (2 N,1).

³⁴ E. Stein, *Kreuzeswissenschaft*, 47.

³⁵ Johannes vom Kreuz, DN 106 (1 N 12,2).

³⁶ Johannes vom Kreuz, A 124 (2 S 15,5).

sowie wahrer Kult und Dienst an Gott aus der Freiheit des Willens³⁷, wie auch Liebe zum Nächsten³⁸.

Der Eintritt in die Nacht des Geistes kündigt sich zunächst in der Erfahrung von Trockenheit und Leere sowie durch schwere Versuchungen an: Verzweiflung, Skrupel und andere Prüfungen kommen über den Menschen. Es beginnt ein Prozeß, in dem Nacht und Licht gleichzeitig auftreten: »Gott lenkte es zum Heil - Verlassenheit meißelt uns aus, und erduldet Finsternis ist Vorläufer starken Lichtes.«³⁹ Aber die Verheißung des Lichtes beruhigt den Menschen nicht, denn die Seele hat die »unabweisliche Überzeugung, von Gott ausgemerzt zu sein, voll Abscheu von ihm in die Finsternisse verworfen; und das ist ihr eine lastende und verwundende Pein, zu wähen, Gott habe sie verbannt«⁴⁰.

Die Erfahrung solcher Gottferne ist für gewöhnlich sehr stark: »Dies qualvolle Gefühl der Gottferne kann in der Zeit der göttlichen Verwundungen so übermächtig bei den zur Vollkommenheit gelangten sich auswirken, daß sie ohne den Beistand des Herrn sterben würden.«⁴¹ Die Seele erfährt sich noch schlechter, häßlicher und verabscheuungswürdiger als vorher und verfällt äußerlich vielleicht in viel größere Fehler und Unvollkommenheiten, als während der passiven Nacht der Sinne. Der Mensch spürt in sich Todesschatten, Todesseufzer und zahlreiche Schmerzen der Hölle: »Mitunter wird die Seele von diesen Gefühlen derart bestürmt, daß sie die Hölle vor sich aufklaffen sieht, die ewige Verdammnis. Solche sind es, die in Wahrheit lebendig zur Hölle fahren; denn sie werden im Diesseits schon auf die Weise des Jenseits geläutert.«⁴² Die Nacht scheint kein Ende mehr zu haben, »und das Ärgste ist die Furcht, daß solches ewig währe«⁴³. Der Mensch kann nicht mehr beten und sieht auch den Sinn seines Gebets nicht mehr ein; er wird so sehr vom Feuer Gottes heimgesucht, daß er sich all das, was in ihm vorgeht, nicht mehr erklären kann.

Warum ist die dunkle Nacht des Geistes so entscheidend? Juan antwortet: Weil die Seele auch nach langem geistlichem Leben unvollkommen bleibt, muß Gott sie durch die Entblößung der dunklen Nacht heilen. Diese Reinigung bedeutet für Juan den Anfang einer Liebesgeschichte. Denn Juan kennt in der dunklen Nacht des Geistes nur ein Prinzip, das zu Gott führt, nämlich die Liebe. Sie ist das einzige, woran sich der Mensch in der Krise der dunklen Nacht des Geistes halten kann; keine Erleuchtung des Verstandes und kein äußerer Führer können hier noch Trost und Befriedigung geben. Die neue Erkenntnis, die Gott in dieser Nacht gibt, entspricht der eingegossenen Liebe und nimmt teil an der Kraft des Glaubens, der für Juan - wie für »die Theologen« - »eine sichere, aber dunkle, dauernde Haltung (habitus) der Seele« ist. Im Durchstehen der Krise gibt der Mensch seine eigene Art auf und gelangt an jenes Ziel, das Gott selber ist. Weil der Mensch sich immer mehr Gott nähert, ist die Zeit der dunklen Nacht des Geistes, welche die Seele bis zum Grund trifft, nicht ohne Trost und Zuversicht, denn »gleich der Sonne steht Gott über den Seelen, um sich ihnen

³⁷ Johannes vom Kreuz, A 268 (3 S 20,2).

³⁸ Vgl. Johannes vom Kreuz, S 23,1.

³⁹ Johannes vom Kreuz, Brief Nr.1, in: F, S. 127 (= Cta.1).

⁴⁰ Johannes vom Kreuz, DN 131 (2 N 6,2).

⁴¹ Johannes vom Kreuz, G 33 (C 1,22).

⁴² Johannes vom Kreuz, DN 134 (N II 6,6).

⁴³ Johannes vom Kreuz, DN 132 (2 N 6,2-3).

einzustrahlen«⁴⁴; ohne diese Hoffnung würden die passiven »Dunklen Nächte« des Glaubens in Depression und Verzweiflung führen. So darf sich der Mensch in den Stunden der Dunkelheit ermutigen mit der sicheren Hoffnung (»con la cierta esperanza«) auf die großen göttlichen Güter, die in dieser Nacht gewonnen werden, und getrost wird er »das Ganze lassen, um das Ganze zu gewinnen«⁴⁵. Dann findet die Seele, selbst wenn sie ohne Trost und Licht leidet, »mitten in dieser Qual« eine bisher nicht gekannte und vermutete Kraft.

Die Beschreibung der *dunklen Nacht des Glaubens* verlangt eine genaue Bestimmung ihrer Begriffe. Unter »Glauben« versteht Juan den dogmatischen Glauben der Kirche, der trinitarisch und christologisch grundgelegt ist. Die »Nacht« des Glaubens bestimmt Juan unter Hinweis auf Jesaja: »Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht verstehen.«⁴⁶ In der Nacht des Glaubens erfährt der Mensch das geistige Kreuz und die Blöße der Armut im Geiste Christi. Der Mensch kann sich zwar »zur Kreuzigung ausliefern, aber er kann sich nicht selbst kreuzigen. Darum muß das, was die aktive Nacht begonnen hat, durch die passive Nacht vollendet werden, d.h. durch Gott selbst«⁴⁷. Der Grund dafür liegt darin, daß es von Gott zu den Geschöpfen keine Beziehung und keine Wesensähnlichkeit gibt, denn der Abstand zwischen göttlichem Sein und dem ihren ist unendlich. Deshalb sind Sinne, Phantasie, Verstand, Wille gegenüber allem, was Gott betrifft, unzulänglich und müssen durch die Nacht des Glaubens hindurch.

Die Nacht des Glaubens erweist sich als die Kehrseite der Verborgenheit Gottes, und zwar als letzte positive Aussage über Gott und einer möglichen Annäherung an ihn. Gott ist so verborgen, daß sich der Mensch ihm nur auf dem Weg durch die »Nacht« des Nichts nähert: »Denn wer etwas Verborgenes finden will, muß ebenso verborgen durch das Verbergende vordringen; und wenn er es gefunden hat, dann ist er ebenso verborgen wie dieses.«⁴⁸ Auf diesem Weg der Gotteserfahrung vollzieht sich die entscheidende Selbsterfahrung des Menschen.

Selbst in der *mystischen Unio* bleibt der Mensch in der »dunklen Nacht«. Er muß alles zerstören, und zwar auf Gottes Geheiß hin, denn, wie von Balthasar hervorhebt, »ein Sandkorn genügt, das Auge zu trüben und es am Sehen zu hindern, ein Faden, um den Vogel am Flug zu hindern«⁴⁹. Doch die Verneinung der Welt kommt bei Juan aus keiner philosophisch-theologischen Ambition, sondern erklärt sich aus seinem mystagogischen Anliegen, durch Lösung und Distanz von der Schöpfung zur wahren Freude an ihrer Schönheit zu führen.

Jenseits aller Wege und Stufen

Für Juan sind alle theologischen Systematisierungen zweitrangig. Dies gilt auch für das Bild der dunklen Nacht, welche das »systembildende« Moment Juans ist: Weil Gottes ungeheures Licht alle menschlichen Vorstellungen überspringt, kann Juan von drei, fünf, sieben und sogar zehn Stufen

⁴⁴ Johannes vom Kreuz, F 90 (L 3,47); vgl. L 3,18.

⁴⁵ Johannes vom Kreuz, A 56: »Um ganz zum Ganzen zu kommen, ist ganz das Ganze zu lassen« (1 S 13,11-12).

⁴⁶ Johannes vom Kreuz, 2 S 3.

⁴⁷ E. Stein, Kreuzeswissenschaft, 42f.

⁴⁸ Johannes vom Kreuz, C B 1,9.

⁴⁹ H.U. von Balthasar, Herrlichkeit, Bd.II/2, 490; vgl. Johannes vom Kreuz, 1 S 9,3; 1 S 11,4; L 3,72.

sprechen. Auch in der konkreten Beschreibung dieser Stufen betont Juan, daß Gott jeden verschieden führt.

Wie sehr Juan jenseits aller traditionellen Schematisierungen ansetzt, läßt sich auch an den drei Stufen im Gebet: Betrachtung - Vergessen - Beschauung (Kontemplation) veranschaulichen. Juan hebt hervor, daß Gott nicht alle Glaubenden zur Beschauung führt, nicht einmal die Hälfte. Selbst die Erfahrungen der Nacht sind je verschieden, und der Übergang von einer Nacht in die andere geschieht, wie »der Geist es verlangt«⁵⁰.

Juan beläßt es nicht bei der Bestätigung des »normal« Christlichen. Wesentlich für ihn ist, daß die Gnade prozeßhaft in die Lebensgeschichte des Menschen wirkt, um ihn mehr zu sich selbst und zu den Menschen zu führen. Dabei hebt Juan hervor, daß Gottes »Jenseits« alles Denken und Vorstellen übersteigt und dennoch als das Innerste des Selbst gedacht und gelebt werden muß. Der Mensch hat alles »aus seinen natürlichen Schranken und Angeln über sich hinauszuhoben«, um es »in höchster Hoffnung auf den unfaßbaren Gott« zu leben.

Wenn sich Juan (im Gegenüber zur spekulativen Art der deutschen Mystik) dagegen wehrt, alles Erleben in die Sprache zu zwingen, führt das von ihm geforderte Lassen in keine Leere, denn die mystische Erfahrung steht nicht quer zur sonstigen Wirklichkeit des Menschen und seiner psychisch-physischen Gestalt. Der mystische Weg verläuft in der Wirklichkeit des konkreten Menschen, und zwar unter Berücksichtigung seiner psychologischen Gesetzmäßigkeiten: »Wenn wir Gnade finden sollen, muß sie in der Welt gefunden werden und nicht darüber«⁵¹. Diese Gegenwart der Gnade beschreibt Juan als »Ähnlichkeit aus Liebe«⁵². Aus sehnsüchtiger Liebe zu Gott läßt der Mensch »alle Schranken der Natur und Vernunft« hinter sich und steigt »die göttliche Treppe des Glaubens hinan, die empordringt bis in die Tiefen Gottes«⁵³; dies wird möglich nicht aufgrund menschlichen Tuns, sondern durch das Wirken der Gnade Gottes. Die Darstellung dieses Aufstiegsweges zu Gott erweist sich somit als die beachtliche Ausformulierung des christlichen Grundgedankens, nach dem das Heilsgeschehen »als Tod und Auferstehung - und nicht als subjektivistische Willensentscheidung - geschieht«⁵⁴.

Das Erkennen des je größeren Gottes führt in die einzelnen Krisen der Nacht, aber so, daß der Mensch im Dunkel dennoch der *Nähe* Gottes gewiß bleibt. Nach Juan kann nämlich nur der Gott fern sein, den es nicht gibt, ein Gott, der begreifbar ist: Die Ferne eines *solchen* Gottes gilt es auszuhalten. Während der »Atheismus« die Wunde der Nacht-Erfahrung nicht aushalten will - und dieser Atheismus findet sich bei den Frommen und Unfrommen in gleicher Weise -, führt die Krisis des Glaubens in die Bereitschaft, Gott auch morgen als den je größeren anzunehmen und die Krisen der Fastenzeit des Lebens, wie Rahner sagt, »auszuhalten ohne die Narkotika der Welt, der Sünde und der eigensinnigen Verzweiflung«⁵⁵. Der Weg durch die Krisen der Nacht gleicht in allem dem Weg Jesu Christi: Am Kreuz kann Gott nicht mehr vom Tod unterschieden werden; dennoch ist

⁵⁰ Johannes vom Kreuz, 2 S 13,1.

⁵¹ G. Greshake, Gnade als konkrete Freiheit. Mainz 1972, 23.

⁵² Johannes vom Kreuz, A 74 (2 S 5,3: »semejanza de amor«).

⁵³ Johannes vom Kreuz, A 61 (2 S 1,1).

⁵⁴ J. Sanchez de Murillo, Der Strukturgedanke, 281.

⁵⁵ K. Rahner, Meine Nacht kennt keine Finsternis, in: GuL 21 (1948) 1-5, hier 3.

Christi »Tod« am Kreuz »eine sehr tiefe Erkenntnis der Gottheit«⁵⁶: Im Blick auf den gekreuzigten und auferstandenen Herrn erweist sich die Krisis, in die der Glaube führt, als der einzig mögliche Aufstieg zu Gott.

Ein aktueller Weg?

Was für viele Glaubende zur Grunderfahrung ihres geistlichen Lebens wurde, bereitet dem modernen Menschen eher Qualen und Krankheiten. Entfremdung, Einsamkeit, Schweigen, Scheitern, innere Leere, Armut und Nichtwissen sind für den Menschen von heute keine erstrebenswerten Erfahrungen.⁵⁷

Ferner fällt auf, daß viele Viten von Heiligen meist ausführlich und eingehend die Wege der Gottesbegegnung beschreiben, aber die Erfahrungen von Trostlosigkeit, Leid, Gottverlassenheit und »dunkler Nacht« am Rande bleiben. Anders scheint es sich bei den Mystikern zu verhalten, hier sind recht zahlreiche Erfahrungen des dunklen Gottes bezeugt. Wir finden sie bei Angela von Foligno, Mechthild von Magdeburg, Seuse und Tauler, Margarete Ebner, Caterina von Siena, Hilton, Marie de Vallées, Magdalena von Pazzi, Rosa von Lima und vielen anderen. Sie alle berichten davon, wie sich auf ihrem Lebensweg eine von allen Seiten undurchdringliche »Mauer aus Stahl« erhob. Das Herz lebt, wie Hadewych von sich sagt, »in Verzweiflung«⁵⁸. Ähnliches erfährt Ignatius von Loyola während seines Aufenthaltes in Manresa. Der junge Franz von Sales hält sich sogar für verdammt und gibt Gott eine schriftliche Erklärung ab, ihm selbst in der Hölle dienen zu wollen. Solche Erfahrungen des Dunkels dauern unterschiedlich lang an. Meistens geht eine Zeit des Trostes voraus: So wird Mechthild von Magdeburg⁵⁹ nach acht Jahren der Glaubenszuversicht über lange Zeit in totale »vinsternisse« und in den »ungeloube« (»gotzvroemdunge«) geworfen. Maria Petyt erlebt nach Zeiten der Verzückung und Begnadung »wohl vier oder fünf Jahre lang« tiefe Angst und Verlassenheit, es kommen ihr sogar Selbstmordgedanken.⁶⁰ Für Mme. Guyon besteht die massive Lektion dieser harten Schule darin, in Gottes Armen zu sterben, ohne diese Arme zu »sehen«.⁶¹

Was in diesen Berichten über die Erfahrung des dunklen Gottes im einzelnen gemeint ist, läßt sich

⁵⁶ Johannes vom Kreuz, C B 7,1-5.

⁵⁷ Vgl. J. Moltmann, Gotteserfahrungen. Hoffnung - Angst - Mystik. München 1979, 51. - Zu den weiteren Ausführungen siehe auch: M. Schneider, KRISIS. Zur theologischen Deutung von Glaubens- und Lebenskrisen. Ein Beitrag der theologischen Anthropologie, Frankfurt am Main ²1995; ders., Theologie als Biographie. Eine dogmatische Grundlegung, St. Ottilien 1997; ders., Mystik. Zwischen Denken und Erfahrung, Köln 1997; ders., Zur Frage nach dem Leid. Köln 1998.

⁵⁸ Vgl. Hadewych, Strophische Gedichte, Lied XVII, Strophe 5.

⁵⁹ Vgl. G. Morel (Hg.), Offenbarungen der Schwester Mechthild von Magdeburg oder Das fließende Licht der Gottheit, Darmstadt ²1963, 132.

⁶⁰ »Eine Zeit lang war ich versucht, mir das Leben zu nehmen ... was willst du dein Leben in solcher Qual verbringen? Wähle da lieber die kürzere Pein«. Als das nicht gelingt, gab der Teufel »mir ein Verlangen ein, mir selbst dadurch ein Leid anzutun, daß ich nicht aß, damit ich mein Leben so verkürze«. Aber am Ende steht wieder das Erlebnis, von Gott angerührt zu werden. Vgl. A. de Deblaere, De mystieke schrijfster Maria Petyt. 1623-1677. Gent 1962, 49-51.

⁶¹ Vgl. E. Jungclaussen, Suche Gott in dir. Der Weg des inneren Schweigens nach einer vergessenen Meisterin. Jeanne-Marie Guyon, Freiburg-Basel-Wien 1986.

am Lebensbericht der Maria von der Menschwerdung (1599-1672) exemplifizieren.⁶² Nach vielen mystischen Erfahrungen⁶³, Entrückungen und Ekstasen und nach der »Vermählung der Seele mit der zweiten göttlichen Person« erlebt Maria von der Menschwerdung schon vor ihrem Kloster- eintritt den Verlust aller Tröstungen wie auch »Versuchungen und besondere Prüfungen«, sodann »große Prüfungen durch innere Leiden [...] Trostlosigkeit während der ersten Ordensjahre« (über drei Jahre hin)⁶⁴ und »acht Jahre innerer Prüfung [...] Erfahrung der inneren Verlassenheit« bis zur Revolte gegen Gott⁶⁵, ja es kommt sogar zu Selbstmordgedanken. In der Kirche, mitten im Gebet vor dem allerheiligsten Sakrament, trifft sie das Nein des Unglaubens und Atheismus.⁶⁶ Doch Maria von der Menschwerdung ist über alle diese Erfahrungen des Leids nicht überrascht; sie resümiert: »Es ist nicht möglich, lange ein geistliches Leben zu führen, ohne durch diese Versuchungen und Trübsale zu schreiten. Alle Heiligen mußten ja hindurch, um heilig zu werden. Sie sind notwendig [...] Es kommt mir vor, als wäre ich durch die Höhlen von Löwen und Leoparden geschritten«⁶⁷.

⁶² Marie de l'Incarnation wurde von Henri Bremond als die größte französische Mystikerin bezeichnet, doch sie ist als solche im deutschsprachigen Raum kaum bekannt. Nach dem Tod ihres Ehegatten, dem sie einen Sohn geboren hatte, arbeitete sie zunächst im Geschäft ihres Schwagers, trat dann in das Ursulinenkloster von Tours ein und ließ ihren 12jährigen Sohn zurück. Zunächst hatte sie das Amt der Novizenmeisterin inne, bis sie schließlich 1639 nach Quebec in Kanada aufbrach, wo sie 33 Jahre eine schwierige Missionsarbeit auf sich nahm. Wie bei vielen anderen Heiligen und Mystikern war ihr geistliches Leben verbunden mit einer außerordentlich fruchtbaren sozialen Tätigkeit. Ihr (Priester gewordener) Sohn Claude Martin verfaßte 1654 ihren Lebensbericht, der jedoch erst spät erscheinen sollte wegen der Schwierigkeiten, die das handgeschriebene Manuskript bot. Eine ältere deutsche Übersetzung dieses Lebensberichts liegt vor in: Marie de l'Incarnation, Zeugnis bin ich Dir. Luzern 1961; auf diesen Text beziehen sich die folgenden Zitate. - Als Auswahl erschien: Marie de l'Incarnation, Der Lebensbericht. Übersetzt von J. Schmidt u. M. Moamai (Christliche Meister, Bd. 28), Einsiedeln 1986. - Eine französische Werkausgabe mit vier Bänden: Marie de l'Incarnation. Ecrits Spirituels et Historiques, Paris 1929.

⁶³ Am Beginn ihres Weges konnte Maria von der Menschwerdung sagen: »Ich kam mir ziemlich vollkommen vor« (Marie de l'Incarnation, Zeugnis bin ich Dir, 41).

⁶⁴ Nach dem Klostereintritt tat sich vor ihr ein tiefer Abgrund auf: »Ich sah mich aus dem Paradies in ein Fegefeuer geworfen ... Während ich auf die höchste aller Gnaden wartete, sah ich mich plötzlich in einen Abgrund versinken« (ebd. 93). Im Noviziat attackierte sie dieser Zustand noch mehr (ebd. 163).

⁶⁵ Vgl. ebd. 223.

⁶⁶ Gefolgt war diese Erfahrung, wie es nicht zu verwundern ist, von der Auflehnung der Leidenschaften.

⁶⁷ Marie de l'Incarnation, Zeugnis bin ich dir, 254.