

## Die Theologie der Mystik nach dem hl. Johannes vom Kreuz.

Von Bernhard Hapig S. J.

Es ist vor einiger Zeit ein Buch über Mystik erschienen, das viel beachtet wurde: Anselm Stolz, Theologie der Mystik<sup>1</sup>. Die Gründe für diese Beachtung sind ersichtlich. Die Mystik ist ein Gebiet, das heute viele interessiert; hier schreibt jemand, der offenbar über eine sehr gründliche Kenntnis der Väter verfügt und der zudem die heute geltende Ansicht in vielen Punkten angreift. Das ist immer anregend. Außerdem aber will er auf diesem Gebiete die Verbindung mit der patristischen Theologie anbahnen. Die Untersuchung der mystischen Fragen hat sich seiner Meinung nach zu sehr auf das scholastische Verständnis dieser Begriffe festgelegt. Deshalb soll hier der Versuch gemacht werden zu einer „patristische und scholastische Theologie verbindenden Systematik“ (12). Weil nun zugleich ein Streit um Grundfragen der Mystik entbrannt ist, der die Erkenntnis der Sache nicht sehr fördert, so soll auch ein neuer Ansatzpunkt gefunden werden, der von dem Streit nicht berührt wird.

Aus diesen Worten sieht man schon, daß viele schwierige Fragen berührt werden. Es ist nun nicht meine Absicht, auf alle einzugehen. Es liegt mir daran, die Lehre des hl. Johannes vom Kreuz über die Mystik herauszustellen; denn es ist ganz offenbar, daß Stolz den hl. Johannes vom Kreuz falsch deutet und ihn so in einen Gegensatz zur alten Theologie bringt, der den Tatsachen nicht entspricht.

Es wird heute ganz allgemein anerkannt, und auch Stolz geht davon aus, daß zum mystischen Leben wesentlich ein erfahrungsmäßiges Erfassen der Gegenwart Gottes und seines Wirkens in der Seele gehört. Die Absicht des hl. Joh. v. Kreuz ist es, wie er selbst sagt, den Weg, der dahin führt, zu deuten (Aufstieg 6)<sup>2</sup>. Es sind keine moralisch-ästhetischen Abhandlungen für schöngestimmte Menschen, sondern es soll „eine nahrhafte und kräftige Lehre sein“ (Aufstieg 11) für alle, die zur „geistigen Entselbstung gelangen wollen“. Er richtet sich zuerst an wenige, nämlich an seine Ordensmitglieder. Sie will er auf

---

<sup>1</sup> Regensburg 1936, Pustet.

<sup>2</sup> Ich zitiere nach „Aufstieg zum Berge Karmel“, München 1927, Theatiner-Verlag.



den heilbringenden Berg führen, zum „Gotteslicht der vollkommenen Liebesvereinigung mit Gott“. In dieser Liebesvereinigung erfährt die Seele Gott in einer neuen ganz wunderbaren Weise. Das ist es, was ich vor allem Stolz gegenüber herausarbeiten möchte. Nach Stolz löst sich das erfahrungsmäßige Erfassen Gottes in etwas Transpsychologisches auf, das, sofern es zum Wesen der Mystik gehört, aus vertieftem religiösen Leben hervorgeht, aber psychologisch nicht mehr feststellbar ist. Die Erfahrung des Göttlichen aber, von der Joh. v. Kreuz spricht, entwertet er zu psychologischen Reaktionen, die sich ihrem Wesen nach nicht über natürlich-psychologische Phänomene erheben<sup>3</sup>.

So macht er denn auch einen Unterschied zwischen „Theologie der Mystik“ und „mystischer Theologie“. Diese meint das höhere übernatürliche Erkennen selbst, jene dessen theologische Deutung. „Die Theologie der Mystik zeigt, daß besonders geartete psychologische Reaktionen nicht notwendig zum mystischen Leben gehören und kein unbedingter Gradmesser für inneres mystisches Leben sind“ (Stolz 248). Um die Streitpunkte klar herauszuheben, muß ich auf die hier in Betracht kommenden Punkte aus der Arbeit von Stolz etwas genauer eingehen.

Nach ihm hat der mystische Zustand etwas von der Gott-einigung Adams an sich; er ist aber in mancher Beziehung unvollkommener; denn er bringt nicht die *dona praeternaturalia* mit sich. Er ist aber auch mehr als der Zustand Adams, weil er Teilnahme ist an der Erlösungsgnade Christi. Weil nun jeder Mensch dazu berufen ist, die verlorene Paradiesesgnade durch die Gnade Christi wiederherzustellen, scheint jeder Mensch zur Mystik berufen zu sein. Andererseits war das Erlebnis Pauli etwas Außerordentliches und das christliche Empfinden sagt, „daß es auch ohne mysti-

---

<sup>3</sup> „Mystik ist eine im erklärten Sinne ‚transpsychologische‘ Erfahrung des in den Sakramenten, besonders in der Eucharistie gegebenen Einbezogenseins in den Strom des göttlichen Lebens. Erst wenn man von diesem ganz bestimmten Erleben abstreift, was mit der konkreten Situation des Christen in seinem Verhältnis zu Gott zusammenhängt, kommt man zu einem Begriff des Mystischen, der in seiner Allgemeinheit einen Vergleich christlicher Mystik und außerchristlicher Phänomene ermöglicht.“ Mit diesen Worten wendet Stolz sich gegen diejenigen, die christliche und außerchristliche Mystik miteinander vergleichen und womöglich gleichstellen möchten. Da wird man dann „die christliche Mystik ... nur von ihren besonderen psychologischen Reaktionen her sehen und von diesen aus ihr Wesen bestimmen.“



sche Gnaden vollkommene Christen geben kann“ (44 f.). Die Antwort auf diesen scheinbaren Gegensatz wird so gegeben: „Jener Einwand gilt aber nur, wenn man glaubt, daß die Erfahrung des Göttlichen, soweit sie sich in einem besonderen seelischen Verhalten äußert, zum Wesen des mystischen Lebens gehört. Hier liegt tatsächlich der entscheidende Punkt zur letzten Beantwortung unserer Frage. Gehört eine Erfahrung, die erst in Verbindung mit einem besonders gearteten Vorgang im Seelenleben ihr Sein gewinnt und darum auch immer durch rein psychologische Beobachtung als mystische Erfahrung feststellbar ist, nicht zum Wesen des Mystischen, dann liegt keine Schwierigkeit mehr darin, mystisches Leben für jeden vollkommenen Christen hier auf Erden anzunehmen“ (45).

Mystik ist Christusgnade; darum: „Ich kenne einen Menschen in Christus“ (48). „Das Mitsterben und Auferstehen geht weit über psychologisches Erleben hinaus. . . . Dieses Sterben vollzieht sich im Sakrament der Taufe“ (49 f.). Es muß dann aber auch in unserm ganzen Leben zur Tat werden; dadurch allein kommen wir zur Verklärung mit Christus. „Diese Christusgemeinschaft ist letzte Grundlage der christlichen Mystik“ (53 f.). Ist deshalb nun schon jeder Getaufte ein Mystiker? Im weiteren, nicht im engeren Sinne! Und wie ist das im „engeren Sinne“ zu verstehen? „Wirklich Mystiker ist aber erst, wer es bei der im Taufsakrament vermittelten Gottverbundenheit nicht bewenden läßt, sondern die neuen Kräfte entfaltet bis zu einem Zustand, in dem er Gottes Wirklichkeit erfährt“ (56). Und um keinen Zweifel zu lassen, wie er dieses „erfährt“ verstanden wissen will, führt Stolz ein Wort aus „Die Christumystik des hl. Paulus“ von Wikenhauser an: „Für gewöhnlich wird man aber nur jenen Christen einen Mystiker nennen, bei dem diese aktuell gemachte Lebensverbindung mit Christus, diese ganze Hingabe des Denkens, Fühlens und Wollens an den himmlischen Herrn, dieses Sichtragen- und Sichbestimmenlassen von ihm einen besonders hohen Grad von Stärke und Innigkeit erreicht hat“ (a. a. O.). Hieraus folgert Stolz, daß jeder aus seiner Christusverbundenheit heraus die Mystik entwickeln kann (58). Jede Mystik ist danach auch sakramentale Mystik. Besonders ist die hl. Eucharistie das Sakrament der Mystik (60). Freilich macht der bloße Empfang den Mystiker noch nicht aus, die Erfahrung muß hinzutreten. „Die mystische Gnade vollendet die sakramentale, aus sich nicht erfahrbare Ordnung“ (62). „Was jetzt in der sakramentalen Ordnung unsichtbar und verhüllt ist, wird in



der Endzeit offen und erfahrbar sein. Mystik nimmt diese eschatologische Erfahrung vorweg. Sie ist Teilnahme an der Gotteserfahrung Adams im Paradiese und zugleich an jener der Endzeit“ (63).

Was vom Verhältnis des Gläubigen zu Christus und den Sakramenten gesagt wurde, gilt in ähnlicher Weise vom Gebetsleben: „Christliches Beten ist seiner Grundlage nach mystisch, insofern es aus der Christuseinigung hervorgeht. Darum ist noch nicht jeder betende Gläubige ein Mystiker. Der innere Zusammenhang (gemeint ist der Zusammenhang von Mystik und Gebet) rechtfertigt es auch, von Gebetsstufen zu reden, weil ja das mystische Leben der Entwicklung fähig ist. In der alten Theologie sind die Gebetsstufen vorwiegend theologisch benannt, sie versuchen dem ganzen mystischen Gebetsleben einen theologischen Sinn zu geben und dementsprechend den Fortschritt des geistlichen Lebens darzustellen“ (141). Dagegen „sieht die moderne Mystik in den Stufen des mystischen Gebetes in erster Linie besondere und von einander verschiedene psychologische Äußerungen des mystischen Lebens ... Für diese Auffassung ist die Aufzählung der Gebetsstufen durch die hl. Theresia klassisch geworden ... Damit ist der spanischen Mystik kein Vorwurf gemacht. Es ist ihr gutes Recht, ihren eigenen Gesichtspunkt und ihre eigene Terminologie zu haben. Für die Untersuchung der besonderen psychologischen Reaktionen mystischen Lebens hat sie sogar eine nicht zu unterschätzende Förderung gebracht. Aber das darf doch nicht so verstanden werden, als ob die rein psychologischen Gesichtspunkte das Wesen der christlichen Mystik ganz erfäßen, im Gegenteil, deren Wesentliches liegt jenseits des Psychologischen und ist an sich nicht in besonderem seelischen Verhalten feststellbar“ (142 f.).

Um der theologischen Auffassung gerecht zu werden, müssen nach Stolz die übernatürlichen Gegebenheiten, die der mystischen Erkenntnis zu Grunde liegen, für ihre Erklärung ausgewertet werden: „das Wesen der heiligmachenden Gnade und des übernatürlichen Gnadenstandes im allgemeinen, die Vergöttlichungslehre, die Lehre von der Einwohnung Gottes in der Seele des Gerechtfertigten, die Lehre vom Gnadenstande als Anfang des ewigen Lebens“ (153).

Ehe ich auf die schon erwähnte „transpsychologische Erfahrung“ näher eingehe, möchte ich dem bisher Ausgeführten die Lehre des hl. Johannes v. Kreuz gegenüberstellen.

Drei Dinge sind es, die ganz scharf von einander zu trennen sind, sonst kann man zu keiner Klarheit kommen:



1. Die Grundlagen christlicher Mystik, nämlich die Erlösungsnaden, die wir Christus verdanken.

2. Innere Erfahrungen besonderer Art, die mit diesen Gnaden in Verbindung stehen und in einem ganz bestimmten Sinne mystisch genannt werden.

3. Seelische Vorgänge, die „psychologischen Reaktionen“, die sich bei Menschen zu zeigen pflegen, die die Gabe haben, religiöse oder natürliche Vorgänge ungewöhnlich tief zu empfinden.

Das, was ich unter 2 und 3 genannt habe, ist für Stolz gleichbedeutend, in Wirklichkeit aber innerlich verschieden.

Ich beweise diese Behauptung: Es ist für Stolz gleichbedeutend. In der Zusammenfassung von S. 248 f., die ich vorhin ausführlich zitiert habe, heißt es: „Erst wenn man von diesem ganz bestimmten Erleben abstreift, was mit der konkreten Situation des Christen in seinem Verhältnis zu Gott zusammenhängt, kommt man zu einem Begriff des Mystischen, der in seiner Allgemeinheit einen Vergleich christlicher Mystik und außerchristlicher Phänomene ermöglicht.“ Wie ist dieser Satz zu verstehen? Man vergleiche den oben gegebenen Zusammenhang. Das ganz bestimmte Erleben ist offenbar das, was die „neuere Mystik“, d. h. nach den großen spanischen Mystikern, als mystisch in einem besonderen Sinne bezeichnet. Diesem bestimmten Erleben steht die Mystik gegenüber, die Stolz aus der kirchlichen Überlieferung heraus entwickelt, die sich auszeichnet durch ein Erfahren, das jenseits der Grenze dessen liegt, was sich rein psychologisch feststellen läßt. Von diesem letzten, „der konkreten Situation des Christen in seinem Verhältnis zu Gott“, läßt sich das „bestimmte Erleben“ abtrennen oder abstreifen. Tut man das, so ist das „bestimmte Erleben“, also das eigentliche mystische Erlebnis im Sinne der spanischen Mystiker, etwas was man mit außerchristlichen Phänomenen vergleichen kann. Damit ist eine tatsächliche Gleichstellung von 2 und 3 gegeben. Denn das mystische Erlebnis wird dadurch zu einer der psychologischen Reaktionen entwertet, die bei besonders disponierten Personen regelmäßig eintreten; „sie sind deren individuelle Möglichkeit, der Gnade des mystischen Erlebens teilhaft zu werden“ (248). Stolz versteht also unter mystischem Erleben etwas anderes als die spanischen Mystiker und ihre Schule. Das, was diese als Mystik herausgearbeitet haben, ist nach Stolz nicht mehr als ein Reflex der wahren, wesentlichen Mystik in der Seele des Begnadeten: Psychologische Reaktionen. „Neben dem — fast



möchte man sagen — natürlichen Eintreten besonderer psychologischen Reaktionen haben diese freilich bisweilen charismatischen Sinn, sie können von Gott als äußere Zeichen dazu bestimmt sein, im kirchlichen Leben bestimmte Ziele zu erreichen. Diese besonderen psychologischen Reaktionen sind das eigentliche Objekt der Psychologie der Mystik, deren Bedeutung der Theologe nur anerkennen ... kann“ (249).

Mystik (in dem Sinne der großen Spanier) und die psychologischen Reaktionen sind in Wirklichkeit dagegen von einander gänzlich verschieden: Die psychologischen Reaktionen treten nach Stolz nahezu natürlicherweise, als individuelle Möglichkeit, die aktuiert wird, auf (Stolz 248 f.). Wie ist demgegenüber die Darstellung des hl. Joh. v. Kreuz? Er will die Seele hinführen „zum Gotteslicht der vollkommenen Liebesvereinigung mit Gott“ (Aufstieg 6). Um dahin zu gelangen, muß die Seele eine Läuterung ihres sinnlichen und ihres geistigen Teiles durchmachen: die Nacht der Sinne und die Nacht des Geistes. „Diese erste Nacht bezieht sich auf die Anfänger zu der Zeit, da Gott sie in den Stand der Beschauung versetzen will ... Die zweite Nacht ist für die Fortgeschrittenen, ... zu der Zeit, da Gott sie in den Stand der Vereinigung versetzen will“ (Aufstieg 13). Unter mehr psychologischer Rücksicht hat diese Nacht also zwei Teile; unter theologischer Rücksicht aber, d. h. für die Frage, auf welchen Grundlagen die höhere Art dieses Erkennens beruht, wie ihr Eigensein ist und gedeutet werden muß, auch wenn sie von besonderen psychologischen Erscheinungen begleitet ist (vgl. Stolz 248), hat diese Nacht drei Teile, entsprechend den drei Teilen unserer irdischen Nacht. Die erste Nacht ist bedingt durch das Untergehen der irdischen Dinge, die zweite Nacht rein durch den Glauben, die dritte durch Gott. „Und Gott ist, so behaupten wir, naturgemäß der dritte Abschnitt oder die dritte Ursache dieser Nacht für die Seele ... Der dritte Abschnitt, das Morgengrauen, das schon dem hellen Tag ganz nahe ist, ist nicht mehr so dunkel wie die Mitternacht; ... wohl ist es wahr, daß Gott für die Seele ... eine ebenso dunkle Nacht ist wie der Glaube; doch nach Ablauf dieser drei Abschnitte der Nacht ... erleuchtet Gott die Seele übernatürlicherweise ... in viel höherer, erhabenerer und fühlbarer Art. Das ist dann der Anfang der vollkommenen Vereinigung, die auf die dritte Nacht folgt.“ (Aufstieg 75 f.). Und wie ist nun diese vollkommene Vereinigung, in der Gott die Seele in einer neuen fühlbaren Art erleuchtet, zu verstehen? „Hier soll nur von



jener vollständigen und dauernden Vereinigung die Rede sein, soweit sie das Wesen der Seele und ihre Fähigkeiten angeht und sofern diese Vereinigung einen geheimnisvollen Zustand darstellt“ (Aufstieg 87). Zustand ist hier im Gegensatz zur Tätigkeit genommen. Eine dauernde Vereinigung unserer Seelenfähigkeiten mit Gott gibt es in diesem Leben nicht, das gehört in den Himmel; wohl aber eine dauernde Vereinigung des Wesens unserer Seele durch einen geheimnisvollen Zustand. „Wenn wir von der Vereinigung der Seele mit Gott reden, dann meinen wir nicht diese wesenhafte Vereinigung, die immer zwischen Gott und allen Geschöpfen besteht, sondern wir verstehen darunter jene Vereinigung und Umgestaltung der Seele in Gott durch die Liebe, die nicht immer besteht, sondern nur dann vorhanden ist, wenn die Seele zur Ähnlichkeit in der Liebe gelangt ist. Darum nennt man sie eine Vereinigung bis zur Ähnlichkeit, gerade so wie man die oben genannte eine wesenhafte Vereinigung nennt oder auch eine Vereinigung dem Sein nach. Diese eine natürliche, jene eine übernatürliche. Letztere kommt dann zustande, wenn der Wille beider, der Wille der Seele und der Wille Gottes, in einen verschmolzen sind, so daß es nichts gibt, was dem einen in dem anderen widerstreben würde. Wenn sich also die Seele so vollständig dessen entäußert, was dem göttlichen Willen entgegen und nicht mit ihm gleichförmig ist, dann ist sie durch die Liebe in Gott umgestaltet“ (Aufstieg 87 f.). Um seine Ansicht möglichst klar zu machen, gebraucht der Heilige einen Vergleich: Wenn ein Sonnenstrahl durch ein ganz reines Fenster fällt, dann geht der Strahl so ungehindert durch, daß man meinen möchte, das Fenster sei selber Licht geworden. Er fährt dann fort: „Wenn also Gott in einer Seele diese außerordentliche Gnade wirkt, dann geht diese Vereinigung so weit, daß alles, was Gott und der Seele zu eigen ist, eins wird in dieser Vereinigung und Umgestaltung. So scheint dann die Seele mehr Gott zu sein als Seele. Wohl ist sie Gott, aber nur durch Teilnahme“ (Aufstieg 91).

Wie aber die Seele dahin kommt, daß sie zu einer solchen Reinheit gelangt, beschreibt er folgendermaßen: „Diese drei Tugenden (Glaube, Hoffnung und Liebe) ... sind es ..., welche die Seele alles Geschöpflichen entäußern und sie dafür unempfänglich machen. Denn es findet ... hienieden ... keine Vereinigung der Seele mit Gott statt auf dem Wege des Verstehens oder des geistigen Kostens oder der Phantasie, noch irgend einer andern Sinnestätigkeit, sondern einzig und allein mittels des Glaubens im Ver-



stande, mittels der Hoffnung im Gedächtnis, mittels der Liebe im Willen. Alle drei Tugenden verursachen eine Leere in den ihnen entsprechenden Seelenkräften: Der Glaube macht den Verstand leer und blind in Hinsicht auf das natürliche Erfassen, die Hoffnung ... das Gedächtnis ... , die Liebe ... den Willen von jeglicher Neigung und vom Genuß an allem, was nicht Gott ist“ (Aufstieg 94). Als wesentliche mystische Gnaden bezeichnet der hl. Joh. v. Kreuz nur solche Gnaden, die zu dieser eben beschriebenen Vereinigung in Beziehung stehen, sie selbst sind. Man vergleiche dazu das, was er über die inneren Ansprachen sagt. Keine dieser Ansprachen darf von der Seele, soweit es an ihr liegt, zugelassen werden, mit Ausnahme der substanziellen. Warum? Weil Gott die innere wesentliche Gnade an etwas Äußeres nur deshalb knüpft, da er sich unserer sinnlichen Natur anpaßt; wenn sich jetzt der Mensch beim Äußeren aufhält, verliert er die innere Salbung, deswegen allein aber hatte Gott die Gnade gegeben. Die substanzielle Ansprache dagegen teilt der Seele das, was sie ausdrückt, wesentlich mit. „Dies träfe zu, wenn der Herr zur Seele z. B. sagen würde: Sei gut! Und sie würde sogleich wesentlich gut. Oder wenn er zu ihr sagte: Liebe mich! Und sie würde sofort in sich die wesentliche Liebe, d. h. die wahre Gottesliebe besitzen und verspüren“ (Aufstieg 261). Hinzuzufügen ist noch, wie der Heilige zu den Worten von Stolz steht, die ich oben schon zitierte: „Hört der Christ auf die Anregungen Gottes, kehrt er sich von den Zerstreuungen der äußeren Welt dem keimenden göttlichen Leben in seinem Innern zu, vertieft er es bis zur Erfahrung, dann ist er zum Mystiker geworden!“ (Stolz 251). Und der Heilige über die substanziellen Ansprachen: „Werden der Seele solche Ansprachen zuteil, dann braucht sie nichts zu tun, nichts zu wünschen, nichts zu fürchten; es ist auch gleichgültig, ob sie dieselben will oder nicht will ... denn ein Verlangen danach von ihrer Seite ist durchaus nicht Vorbedingung, damit Gott sie betätige. ... Denn ihre Wirkung ist wesenhaft in der Seele, nämlich eine Fülle der göttlichen Gnade. Und da sich diese Wirkung in der Seele passiv vollzieht, so hat auch eine entgegengesetzte Tätigkeit seitens der Seele im ganzen weniger Bedeutung. Auch keine Täuschung braucht die Seele zu fürchten; denn weder der Verstand noch der Teufel können hierbei im Spiele sein“ (Aufstieg 262 f.).

Nun könnte man ja vielleicht einwerfen, niemand werde leugnen, daß Gott einmal so in der Seele wirken könne,



aber man dürfe die Bedeutung dieser Worte nicht auf alle wesentlich-mystischen Gnaden schlechthin anwenden. Aber gerade das ist der Fall. Das, was der Heilige seinem Buch als Ziel voraussetzt, ist die mystische Vereinigung; alles, was zu ihr hinführt, ist zuzulassen, alles andere ist wertlos, auch die substanziellen Ansprachen haben ihren Wert nur deshalb: „So sind denn diese substanziellen Ansprachen ein mächtiges Hilfsmittel, die Seele in der Vereinigung mit Gott zu fördern“ (Aufstieg 263). Die Vereinigung aber ist etwas, was Gott in der sich sehr passiv verhaltenden Seele wirkt. Man vergleiche das oben Gesagte; dahin gehört auch der Vergleich des Heiligen vom Sonnenstrahl und dem Glasfenster. Es nützt auch nichts zu sagen, die Gnaden Gottes sind allen Menschen bereitgestellt, sie müssen sie nur benutzen; denn das hieße den Fragepunkt nur verschieben. Die Gnade der Vereinigung kann den Menschen nur ergreifen, wenn er völlig rein geworden ist; gerade das ist der Sinn des Vergleiches vom Glasfenster. Ob Gott mit seiner Gnadensonne schon hier auf Erden hineinleuchten muß, wenn es ganz rein geworden ist, weiß ich nicht; manche behaupten das heute. Die Frage ist jedenfalls noch offen, auch wenn die Voraussetzung der völligen Reinheit der Seele gegeben ist. Aber gerade die völlige Reinigung setzt ein besonderes Eingreifen Gottes voraus. Dabei verhält sich die Seele weitgehend passiv und muß sehr Schweres erdulden. In keiner Weise kann man auf diesen Seelenzustand der Nacht des Geistes die Worte anwenden, daß die Seele, die das keimende göttliche Leben in ihrem Innern bis zur Erfahrung vertieft, Mystiker geworden ist. Wenn aber nicht einmal die Vorstufe in die Hand des Menschen gegeben ist — die allgemeinen übernatürlichen Gnaden immer vorausgesetzt —, dann erst recht nicht der Endzustand, die mystische Vereinigung.

Mit völliger Klarheit zeigen die aus Joh. v. Kreuz angeführten Stellen, daß es sich in seinen Werken um eine wahre, außerordentlich tiefe Theologie der Mystik handelt. Das Ziel ist die Vereinigung der Seele mit Gott; die dabei auftretende innere Erfahrung der Wesenheit Gottes ist nicht eine psychologische Reaktion, sondern die Wirkung von Glaube, Hoffnung und Liebe, die den Menschen in einer neuen Weise fühlbar erfassen. Wollte man den übernatürlichen Organismus von dieser inneren Erfahrung abstreifen, wie Stolz sich am angegebenen Ort ausdrückt, dann bliebe nichts mehr übrig von dieser Erfahrung. Dabei ist sie doch nicht einfachhin eine Vertiefung des Glaubenslebens,



wie sie jeder Christ erreichen kann, sondern ein besonderer Liebesbeweis göttlicher Huld und Liebe. Sie setzt selbstverständlich das übernatürliche Leben voraus, ist aber dennoch davon so verschieden wie eine besondere Zärtlichkeit des Vaters verschieden ist von den alltäglichen Liebeserweisen.

Den Charakter des besonderen Liebesbeweises hat jede mystische Gnade, mag es sich um den Beginn handeln, wo es der Seele erscheint, als verfähre Gott so ähnlich mit ihr, wie der Vater, der seinem Kinde mit großer Liebe, aber kurz über den Kopf streichelt — das drücken die einzelnen Mystiker verschieden aus —, oder um den Endzustand der dauernden Vereinigung, wie ich es aus Joh. v. Kreuz kurz wiedergegeben habe, wo sich die Seele in ihrem tiefsten Innern erfahrungsgemäß bewußt ist, ihren gütigsten Gott, die ewige Majestät in unaussprechlicher Liebe zu umfassen; wo sie die einzelnen göttlichen Personen ebenso sicher erkennt, wie der irdische Sohn seinen Vater oder wie der Freund seinen Freund, wenn auch in anderer Weise; oder mag es sich endlich um den wunderbaren Zustand handeln, den man mit der bräutlichen Zeit verglichen hat und der dem *matrimonium spirituale* unmittelbar vorausgeht, die Zeit, wo Gott seine bräutliche Liebe in den beschriebenen substantziellen Ansprachen zeigt, wo er einen besonderen Liebesbeweis — „Sei gut!“, „Liebe mich!“ usw. — wie ein unauslöschliches Siegel der Seele einprägt, so daß es hier auf Erden ihr Leben und im Himmel ihre besondere Auszeichnung ist.

Die wesentliche mystische Gnade, die *cognitio experimentalis Dei*, ist auch der Täuschung in sich nie unterworfen. Die Heimsuchungen sind aber zuerst sehr kurz; dann meint die Seele, wenn Gott schon wieder fort ist, es sei noch alles von Gott, und nun täuscht sie sich. Oder sie hält aus Eitelkeit und Äußerlichkeit die äußeren Beittaten, die psychologischen Reaktionen, für die Hauptsache und hängt sich daran. Das alles hat der hl. Joh. v. Kreuz ganz meisterhaft unterschieden. So kann man also die wesentliche mystische Gnade, die innere Erfahrung Gottes, die zur Vereinigung führt oder schon Vereinigung ist, wirklich nicht eine psychologische Reaktion nennen. Mit größter Sorgfalt und Strenge leitet Joh. v. Kreuz dazu an, alles rein Psychologische auszuschalten und nur aus Glaube, Hoffnung und Liebe zu leben.

Dabei ist die mystische Gnade dennoch fühlbar, aber nicht sinnlich, sondern geistig, aber wirklich innerlich fühlbar, nicht in dem Sinne der „transpsychologischen Erfahrung“.



Um die Grundlagen christlicher Mystik, die inneren mystischen Erfahrungen und die oft dazukommenden seelisch-leiblichen Vorgänge, die Stolz mit „psychologischen Reaktionen“ bezeichnet, klar voneinander zu scheiden, habe ich gezeigt, wie Joh. v. Kreuz den Weg der Seele zur mystischen Vereinigung mit Gott beschreibt: die völlige Reinigung der Seele mit Hilfe der göttlichen Tugenden; wie die Vereinigung selbst ganz kurz skizziert wird: Umgestaltung der Seele in Gott durch die Liebe, so daß der Wille Gottes und der Wille der Seele vereinigt sind; wie die mystischen Gnaden bei dem Heiligen nicht einfach vertieftes übernatürliches Leben bedeuten, andererseits aber geradezu rücksichtslos allem rein Natürlichen gegenübergestellt werden.

\* \* \*

Auszuführen bleibt jetzt noch, wie der Heilige die mystischen Gnaden ihrem Wesen nach erklärt, nicht bloß gegen anderes abgrenzt. Die Frage ist schon gestreift, aber noch nicht genauer behandelt.

Stolz geht von dem Gedanken aus, daß Thomas, der das mystische Erkennen im Anschluß an Gregor den Großen behandelt, eine andere Erklärung des mystischen Zustandes gibt, als sie heute gebräuchlich ist (175). Alte und Neue kommen darin überein, daß Mystik „Erfahrung des Göttlichen“ (176) ist. Heute aber ist man einseitig psychologisch eingestellt; das war aber Thomas von Aquin trotz seiner scholastischen Einstellung nicht, weil er die Auffassung der Vorzeit treu bewahrt hat (a. a. O.). Um die Lehre des hl. Thomas richtig zu deuten, beginnt Stolz mit der vor-augustinischen Gnadenlehre. Nach seiner Auffassung sieht die alte Theologie in der Gnade mehr die Formalursache, die seinsgemäße Beeinflussung durch Gott. Die göttliche Welt ist vor allem innerer formaler Seinsgrund der irdischen Dinge. Geschöpfliches Sein ist Teilhaben am göttlichen Sein, aber abgeschwächt und selbstredend nicht pantheistisch. So gibt uns der Hl. Geist Anteilnahme an der Heiligkeit (vgl. 177). Diese Theologie sieht die Erlösung mehr von Gott her, die Kirche sakramental, den Menschen in seiner Vergöttlichung. Zwei Bilder geben diese Auffassung des Gnadenstandes wieder: Gottebenbildlichkeit und Gewand der Heiligkeit, es ist also eine ontische Auffassung. Das vollkommene Bild Gottes ist Christus, ihm müssen wir ähnlich werden, natürlich der Vernunft nach, übernatürlich durch die Taufe. Dies übernatürliche Sein ist entwicklungs-



fähig, das Bild läßt Grade zu, die aber nicht dem göttlichen Handeln gleichgestaltet, sondern eine Seinsbestimmung sind.

Die scholastische Auffassung ist durch Aristoteles beeinflusst, sieht das Wesen der Gnade unter Wirkung und Wirkursache, die Erlösung unter einem mehr moralischen Gesichtspunkt, spricht von der Seligkeit, die man erwerben muß, sieht die Kirche nicht so sehr sakramental, sondern als kämpfende Kirche; der ontischen Wertung des Menschen steht eine mehr ethische und moralische Anthropologie gegenüber. Kurz: „Der Unterschied zur scholastischen Auffassung ist klar: liegt bei der früheren Anschauung der Akzent auf dem neuen göttlichen Sein, dann hier auf dem Befähigtsein zum göttlichen Handeln!“ (183).

Die mystische Gnade ist nun nach der älteren Auffassung eine Vertiefung der allgemeinen Rechtfertigungsgnade; damit ist nicht notwendig ein besonderes psychologisches Verhalten verbunden, wenn es auch tatsächlich oft da ist (a. a. O.)<sup>4</sup>. Die Übernatur ergreift den ganzen Menschen, das Erkenntnisvermögen wird durch den Glauben umgestaltet, die Glaubenssätze werden bejaht und zugleich die Göttlichkeit der Glaubenssätze erkannt. Dieses Annehmen und Erfassen wird mit der Steigerung des Glaubenshabitus bis zu einem dunklen Schauen vertieft ... So wird aus dem einfachen Gläubigen der Mystiker der älteren Theologie. Das Dunkel des Glaubens bleibt, aber der vergöttlichte Verstand dringt bis zu einer unmittelbaren Erkenntnis der Übernatur vor. „Für die Bestimmung des Wesens der mystischen Beschauung ist es von grundlegender Bedeutung, daß die Wurzel dieses vertieften Erkennens jenseits der psychologischen Sphäre liegt. Das heißt aber, daß das Wesen des übernatürlichen Glaubens, die von ihm gegebene Vergöttlichung unserer geistigen Existenz und das durch sie vermittelte Sehen des Göttlichen in den geoffenbarten Wahrheiten nicht mit einem besonderen psychologischen Geschehen verbunden ist“ (189). Glaubensakt und *fides scientifica naturalis* sind zwar ihrem Wesen nach unendlich verschieden, aber ihrer Struktur nach nicht. Das Erkenntnisvermögen des Glaubensaktes ist vergöttlicht, das ist aber strukturmäßig eben nicht festzustellen. „So ist aber auch das neue

---

<sup>4</sup> „Das mystische Leben ist in dieser Auffassung als die harmonische Weiterentwicklung der Taufgnade begriffen ... Nichts deutet darauf hin, daß die Erfahrung Gottes ... notwendig mit einem vollständigen *Novum* im bisherigen Verlauf des Seelenlebens verknüpft ist“ (185).



Sehen und Verkosten der Wahrheit, das die allen Gläubigen gemeinsame Einsicht nur vertieft, strukturmäßig nicht von ähnlichen Tätigkeiten verschieden und seinem Wesen nach außerhalb der Grenze dessen, was wir rein psychologisch festzustellen vermögen. Es läßt sich in der psychologischen Sphäre als ein anderes Agieren und Reagieren ... nicht immer und notwendig aufzeigen“ (189)<sup>5</sup>.

Das rein psychologische Verhalten ist, nach dieser Auffassung, auch „in außerchristlichen Religionen bei gewissen Steigerungen des religiösen Lebens und sogar philosophischer Spekulation möglich“. Beide, die Erfahrung des Mystikers und die des Philosophen, zeigen dieselbe psychologische Struktur. Wahre Mystik gibt es aber nur im Christentum. Es ist also falsch, aus der Gleichheit der Phänomene auf eine Gleichheit der Mystik schließen zu wollen. „Weil das Wesen der mystischen Erfahrung jenseits der psychologischen Linie liegt, kann sie auch nicht mit rein natürlichen Ausdrucksmitteln und durch die Beschreibung psychologischer Zustände erklärt ... werden. Das Wesentliche im mystischen Erlebnis bleibt unaussprechlich und unerklärbar“ (191).

Gewiß, das ist auch die Lehre der großen Spanier. Sie wollen das höhere Gebet ihren Lesern nur näher bringen, nicht restlos erklären. Auch nach Joh. v. Kreuz ist die mystische Erfahrung mit psychologischen Methoden nicht zu fassen. Es ist ja gerade die Leugnung alles Psychologischen, was nach dem hl. Joh. v. Kreuz zur Vereinigung mit Gott führt und diese Vereinigung selbst ausmacht. Wer sich noch irgendwie auf sein Erkennen und Wollen oder seine Phantasie verläßt, kann nicht zu Gott kommen. Der Glaube allein führt dahin; das ist der ganze Sinn der dunklen Nacht. Wenn einer sich so ganz gereinigt hat, dann

---

<sup>5</sup> „In diesem Sinne kann man die mystische Erfahrung mit einem etwas paradoxen Ausdruck als ‚transpsychologische‘ Erfahrung bezeichnen. Damit soll nicht zum Ausdruck gebracht werden, daß die mystische Erfahrung sich ganz und gar jenseits der psychologischen Sphäre abspielt; das hieße schließlich ihr Wesen als Erfahrung verleugnen und würde parallel dasselbe sein, als wenn man den übernatürlichen Glaubensakt nicht als Zustimmung gelten ließe. Aber wie der übernatürliche Glaubensakt als Zustimmung keine andere von natürlichen Zustimmungsakten verschiedene psychologische Struktur aufweist und ontologisch doch wesentlich von ihnen verschieden ist, so ist auch die mystische Erfahrung nicht notwendig mit einem besonderen seelischen Verhalten verbunden und hat trotzdem ein eigenes Sein, dessen Gegenwart sich wie die des übernatürlichen Glaubens einer psychologischen Feststellung entzieht“ (189 f.).



kann er von der Gnade der Mystik erfaßt werden, wenn Gott sie ihm gibt. Und dann verkostet er seinen Herrn in seinem tiefsten Innern, nicht psychologisch oder transpsychologisch, sondern rein geistig, aber doch wahrhaft und wirklich.

Dieses Fühlen und Verkosten Gottes geschieht nicht irgendwo in der Leibseele, sondern in der Geistseele (vgl. Franz v. Sales, Theotimus I, 12). Ganz genau das, was Stolz auf S. 189 sagt, wie der Glaube im mystischen Leben bis zu einem dunklen Schauen vertieft wird, lehrt der hl. Franz von Sales: In diesem innersten Heiligtum gibt es keine Überlegung, da ist das Licht durch die Entsagungen der Seele verdunkelt. Und so wird dann die Wahrnehmung der göttlichen Schönheit und der Güte des göttlichen Wohlgefallens erzeugt. Da hat nichts Zutritt als das Empfinden, daß der göttliche Wille über alles geliebt werden muß (a. a. O. sinngemäß). Das ist aber wieder ganz und gar die Lehre des hl. Joh. v. Kreuz. Wenn man zur mystischen Liebesvereinigung mit Gott gelangen will, dann müssen die drei Seelenkräfte in die drei göttlichen Tugenden überführt werden (Aufstieg 96). „Der Glaube macht den Verstand leer und blind in Hinsicht auf das natürliche Erfassen“ (Aufstieg 94). Erst wenn der Mensch sich so gänzlich von aller Unordnung gereinigt hat, wird er fähig, seinen Herrn in seinem eigenen Innern zu schauen im Dunkel des Glaubens und ihn mit reinsten geistiger Liebe zu umfassen. Und dieses Schauen und Umfassen ist dem Begnadeten innerlich mit aller Sicherheit bewußt. Durch einen Glauben und eine Liebe, die von allen irdischen Schlacken, soweit das mit dem Stande der Pilgerschaft vereinbar ist, befreit sind, tritt die Seele mit ihrem Gott und höchstem Gut in die innigste Verbindung. Der Glaube ist jetzt so hell geworden, daß er schon etwas vom ewigen Glanze wahrnimmt und die Liebe so rein, daß die höchste Güte sie wahrnehmbar entflammt. Das ist etwas so Neues und über alle Begriffe Erhabenes, daß man es nicht erklären und aussprechen kann. Das ist das wesentliche mystische Erlebnis. Daneben gibt es auch etwas, was man mit den „psychologischen Reaktionen“ vergleichen kann. Und das ist ein Überströmen der inneren geistigen Freude auf die Leibseele und den Leib selbst, so daß der hl. Joh. v. Kreuz von einem Frohlocken der Gebeine spricht. Das wesentliche mystische Erlebnis ist also zugleich das Höchste, was es in diesem Leben in der Vergöttlichung des Menschen gibt und doch innerlich wirklich und im wahren Sinne feststellbar. Es ist das Höchste nicht



in dem Sinne, daß es immer ein Gradmesser wäre für die größte Liebe, sondern insofern Gott sich in der höchsten auf Erden möglichen Weise offenbart.

Stolz bringt auf S. 168 ff. eine sehr gut durchgearbeitete Parallele zwischen der mystischen Gotteserkenntnis und der natürlichen Selbsterkenntnis, die die Möglichkeit der unmittelbaren Gotteserkenntnis in diesem Leben veranschaulichen soll. Wenn sie aber möglich ist, warum dann nicht ein unmittelbares Umfassen der göttlichen Wesenheit durch die Liebe, die dem Menschen im Innersten der Seele wahrnehmbar wird? Der hl. Thomas führt 2. 2 q. 27 a. 4 aus, warum wir Gott auf Erden unmittelbar lieben, aber nicht ebenso erkennen können. Wenn ihn die Begnadeten aber in der Spitze des Geistes, wie Franz v. Sales sagt, umfassen, dann wäre es beinahe ein Wunder, wenn von dieser höchsten Liebessonne nicht ein Fünkchen auf sie fühlbar überströhen sollte. Wenn es aber göttliche Liebe ist, die da empfunden wird, dann kann man wohl mit absoluter Sicherheit sagen, daß da etwas ganz Neues in der Seele vor sich geht, das ist das mystische Erlebnis, aber man kann nicht beschreiben, wie es ist.

In der tiefsten und schönsten Weise spricht der hl. Joh. v. Kreuz hiervon im 30. Kap. des 2. Buches seines Aufstieges S. 264 ff. Die dauernde mystische Vereinigung, von der früher die Rede war (Aufstieg 86), erzeugt im Wesen der Seele eine süße Berührung Gottes, und sie behandelt er hier. Diese Berührungen Gottes sind überreich an Nutzen und Segen; sie stehen in keiner Beziehung zu den Werken und Gebeten der Seele; der Herr verleiht sie ganz frei, wenn er will. Die Seele kann sich dazu nicht disponieren. Weil sie im Wesen der Seele stattfinden, gehören sie auch sowohl dem Willen wie dem Verstande an. Die Wahrnehmung des Verstandes „besteht für gewöhnlich in einem ganz erhabenen, für den Verstand äußerst wonnevollen Gottverspüren“ (Aufstieg 265). Aber schon dieses Gottverspüren ist eine Ausstrahlung des wesentlichen mystischen Erlebnisses, nicht dieses selbst. Beide sind ganz klar unterschieden.

Das wesentliche mystische Erlebnis ist eine Berührung des Wesens Gottes mit dem Wesen der Seele. Von da kann eine ganz feine Wahrnehmung auf den Verstand übergehen. Diese darf die Seele passiv zulassen; wendet sie sich aber mit ihrem natürlichen Verstandeslicht dieser Wahrnehmung zu — so, als wenn sie etwa bei sich spräche: „Ich möchte herausbekommen, was das eigentlich ist, was ich da in mei-



nem Innern erfahre“ —, dann ist die Gefahr der Täuschung da; denn die Erfahrung lehrt, daß man sich damit die Gnade leicht verscherzen kann. Und der Heilige sagt ausdrücklich, daß man damit sogar dem Teufel die Tür öffne. Klarer kann man doch das Erlebnis selbst nicht schildern und zugleich gegen alles rein Natürlich-psychologische abgrenzen. Zugleich wird dadurch beleuchtet, wie diese Begegnung zwischen Gott und der Seele zwar als Tatsache wahrgenommen wird, aber ihrem Wesen nach völlig unerklärlich bleibt und bleiben muß, weil Gott alles Geschaffene überragt und sich vor der Neugier zurückzieht. Ähnlich hat der hl. Thomas in unvergleichlicher Weise die drei göttlichen Personen als Relationen erkannt und doch über ihre Eigentümlichkeiten so gut wie nichts aussagen können. Das eine vermag der menschliche Verstand zu erfassen, das andere ist göttliches Leben. „Es sind dies ja alles Berührungen, welche zur Vereinigung mit Gott führen sollen und diese vollzieht sich nur passiv in der Seele“ (Aufstieg 267).

Ist die Vereinigung vollzogen, dann bleibt diese Berührung dauernd, bald stärker, bald schwächer wahrnehmbar, bald mehr die Liebe entflammend, bald weniger, bald ein lichteres Schauen im Glauben veranlassend, bald ein dunkleres, bald mehr auf den Willen, den Verstand und den übrigen Menschen überströmend, bald weniger. Die Berührungen Gottes und der Seele sind zuerst mehr äußerlich, werden dann aber immer innerlicher, bis Gott schließlich im Innersten der Seele wohnt. Das sagen die bekannten Bilder von der Seelenburg, dem Wasserschöpfen (Leben der hl. Theresia 14., 16. Kap. und an anderen Stellen), ebenso die Wanderung durch die Nacht beim hl. Joh. v. Kreuz und anderes. Es ist nicht richtig, diese Bilder psychologisch zu deuten, denn die Hauptsache daran ist, daß Gott der Seele immer näher kommt und sich ihr immer mehr offenbart, zuerst nur die einfache Wesenheit Gottes, schließlich die allerhlt. Dreifaltigkeit bis zum vertrautesten Verkehr mit den göttlichen Personen. In demselben Maße aber, wie die Seele Gott findet, dringt sie auch in ihr eigenstes Innerste ein. Die Zahl der Stufen ist dabei belanglos, das sagt auch die hl. Theresia, denn die Seelenburg hat so viele Wohnungen wie der Himmel selbst. Sie schildert davon sieben.

Das ist aber allerhöchste Theologie, weil sie der Gotteserkenntnis im Himmel möglichst nahe kommt, weil es nicht bloß trockene, abstrakte Gotteserkenntnis, sondern leben-



diges, warmes, liebevolles Gotteserfassen ist. Freilich höchste Theologie nicht in dem Sinne, als wäre dadurch eine eigentliche Erweiterung des Wissensgebietes gegeben, das ist und bleibt Aufgabe der Schultheologie und des kirchlichen Lehramtes, aber in dem angegebenen Sinne einer wirklichen Erfahrung.

Dieses innere Erfassen Gottes ist somit von den „psychologischen Reaktionen“ innerlich völlig verschieden. Wenn also christliche Schriftsteller mystische Phänomene mit außerchristlichen durcheinanderwerfen, so liegt ein Irrtum vor: mystische Erfahrung, wie sie die großen Spanier schildern, hat mit natürlichen Erlebnissen nichts zu tun.

Wird damit anderes gelehrt, als Gregor der Große und der hl. Thomas uns hinterlassen haben? Der Beweis dafür müßte erst noch erbracht werden. Der hl. Joh. v. Kreuz sieht jedenfalls alles unter der Rücksicht: Vereinigung der Seele mit Gott, Vergöttlichung. So ist er ohne Zweifel stark traditionsgebunden auch im Sinne von Stolz. Er ist ein Schüler der Dominikaner, die damals gerade in Spanien die Lehre des hl. Thomas ganz rein zu erhalten suchten.

Sodann wäre erst noch festzustellen, ob Gregor und Thomas an den Stellen, auf die Stolz sich beruft, von der Mystik handeln wollen, ob sie die Fragen vielleicht nur nebenbei streifen, wie sie die Ausdrücke, die sie benutzen, verstehen; es ist doch zur Genüge bekannt, wie schwierig derartige Fragen zu beantworten sind. Klarheit in diesen Dingen ist aber für die Lösung unserer Fragen von höchster Wichtigkeit. Das muß einer anderen Gelegenheit vorbehalten bleiben. Hier genügt es, die Ansicht des hl. Johannes vom Kreuz, den die Kirche zum Lehrer der Mystik erklärt hat, herausgestellt zu haben.