

# Die »große Mystik« und der »kleine Weg«

Von Hermann-Josef Lauter OFM, Bonn

Wer von „Mystik“ spricht, tut immer gut daran, zunächst zu erklären, was er darunter versteht, denn der Begriff ist unbestimmt und fließend wie kein zweiter. Wir verstehen hier unter Mystik das, was bei einem hl. Johannes vom Kreuz, dem Kirchenlehrer der Mystik, und der hl. Theresia von Avila damit gemeint ist: eine *Erfahrung* des göttlichen Gnadenwirkens, das hinführt zu einer unmittelbaren „Vereinigung“ der Seele mit Gott. Mit dieser Vereinigung, die nach dem hl. Johannes vom Kreuz „eine wesenhafte *Berührung*, d. h. eine Berührung des Wesens Gottes im Wesen der Seele“<sup>1</sup> darstellt – was das metaphysisch heißt, müßte erst noch geklärt werden –, können erhabene Visionen der Gottheit oder auch der göttlichen Personen verbunden sein, sie kann als Teilhabe am innertrinitarischen Leben erfahren werden, und in Gott schaut der Mystiker mitunter den ganzen Kosmos der Schöpfung, wie es Johannes v. Kr. so überwältigend schildert. Hier stellt sich vor allem die Frage, ob solche Visionen und Berührungen von Wesen zu Wesen nicht notwendig den Glauben transzendentieren, da sie doch jedes geschöpfliche Medium ausschließen. Die Theologie bejaht grundsätzlich die Möglichkeit einer unmittelbaren Gotteserkenntnis im Pilgerstand; der „Raptus“ des hl. Paulus (2 Kor 12, 2–4) wird gewöhnlich als ein solcher Ausnahmefall gelten gelassen. Aber die Mystiker, wenigstens die Theologen unter ihnen, vermeiden es durchweg peinlichst (oder ängstlich?), diese Ausnahme auf ihre Erfahrung zu beziehen. Sie betonen vielmehr immer wieder, daß alle mystische Erkenntnis im Dunkel des Glaubens eingeschlossen bleibe. Doch lassen ihre eigenen Erfahrungszeugnisse es mitunter sehr zweifelhaft erscheinen, ob das Prinzip nicht durchbrochen, bzw. „Glaube“ noch Glaube geblieben ist. Wir können hier nicht näher auf diese allerdings bedeutsame Frage nach der Metaphysik der Gotteserkenntnis jener mystischen Vereinigung eingehen<sup>2</sup>. Uns kann hier die Feststellung genügen, daß das zentrale Phänomen der Mystik die unmittelbare Vereinigung der Seele mit Gott ist; „auf dieses Ziel, nämlich die Verbindung und Vereinigung der Seele mit der göttlichen Wesenheit, ist ja all unser Bemühen eingestellt und hingerichtet“<sup>3</sup>. Vom Ziel her bekommt jeder Weg seine Eigenart und seinen Namen. Der Weg der „Beschauung“ ist nur dann als der im engeren Sinn mystische anzusprechen, wenn er zu dieser „Vereinigung“ hinführt. „Beschauung“ und „Vereinigung“ sind dabei nicht dasselbe. Die „Beschauung“, eine passiv erfahrene Einwirkung Gottes auf die Seele, die sich auf weite Strecken hin mehr peinsam als beseligend auswirkt (die „dunkle Nacht der Sinne und des

<sup>1</sup> *Lebendige Liebesflamme* 2. Str., 2. Vers; vgl. *Aufstieg zum Berge Karmel*, 2. Buch, 24. Kap.; *Dunkle Nacht* II, 23. u. 24. Kap.; *Geistlicher Gesang*, 19. Str., 2. Vers. Wir zitieren nach der Übersetzung des Kösel-Verlages.

<sup>2</sup> Vielleicht haben jene Theologen der Scholastik doch das Richtige getroffen, die im Gefolge des Areopagiten eine „visio mediastina“ annahmen, eine im *Halbdunkel* sich vollziehende Wesensschau Gottes, obwohl eine solche selber ein metaphysisches Rätsel ist, da sie sich begrifflich nicht mehr klar von der Schau der Seligen abheben läßt. Dazu der Kommentar von H. U. v. Balthasar im 23. Bd. der deutschen Thomasausgabe, 372–410.

<sup>3</sup> *Aufstieg zum Berge Karmel*, 2. Buch, 22. Kap.

Geistes“), ist das Mittel, durch das Gott die Seele reinigt und erleuchtet. Sie ist so gesehen der *Weg*, der zur Vereinigung hinführt, muß aber von dieser selbst unterschieden werden. Die Vereinigung ist bis zur letzten Stufe des Aufstiegs immer nur vorübergehend, die Beschauung dagegen ein andauernder Zustand. Erst auf der höchsten Stufe des mystischen Lebens wird auch die Vereinigung zuständig. Unter dem Weg der (großen) Mystik verstehen wir also den Weg der passiven Beschauung, der zur unmittelbaren Vereinigung der Seele mit Gott führt<sup>4</sup>.

Nach dieser notwendigen Klärung der Begriffe können wir uns jetzt der Frage zuwenden, in welchem Verhältnis die „große Mystik“ zu dem „kleinen Weg“ des geistlichen Lebens steht, wie ihn vor allem die hl. Therese von Lisieux gelebt und gelehrt hat. Im Grunde geht es dabei um die Frage: War Therese selbst im besagten Sinne Mystikerin? Wer sich in der einschlägigen Literatur etwas umsieht, wird diese Frage nicht selten und bisweilen mit der größten Selbstverständlichkeit bejaht finden. So lesen wir etwa in einem neuen Standardwerk über die Karmelmystik: „Die Einteilung in Wohnungen [wie in der „Seelenburg“ der großen Theresia] würde uns erlauben, die staunenswerte Geschwindigkeit besser hervorzuheben und zu schätzen, mit der die hl. Theresia vom Kinde Jesu den Weg des Aufstiegs durchmessen hat, und der erhabenen Einfachheit ihrer schlichten Lehre unsere Bewunderung zu zollen“<sup>5</sup>. Hier wird also einfach vorausgesetzt, daß Ziel und Weg der beiden Heiligen sich decken. Doch scheint uns diese den Systematiker verratende Vereinheitlichung keineswegs mit den Gegebenheiten übereinzustimmen. Bei Therese von Lisieux finden sich wohl einzelne mystische Phänomene, einige visionäre Erlebnisse, die geistige Durchbohrung mit dem glühenden Pfeil nach ihrer Weihe an die göttliche Barmherzigkeit, einmal eine Art geistiger Entrückung, ferner visionäre Träume, aber nirgendwo ist bei ihr das bezeugt, was die beiden Spanier die „Vereinigung“ nennen. Wenn Therese einmal auch in Anlehnung an die Ausdrucksweise ihrer Ordensmutter von einem „Flug des Geistes“ spricht, so zeigt doch die Beschreibung, daß hier nicht an die Ekstase der 6. Wohnung der „Seelenburg“ zu denken ist (sie kann die Arbeit dabei fortsetzen!). Und das liegt auch gar nicht auf der Linie ihres „kleinen Weges“. Was die „kleine Heilige“ unter Vereinigung versteht, ist einzig und allein die Vereinigung mit Gott in der kindlich vertrauenden Hingabe an seinen Willen, die Vereinigung der Liebe im Dunkel des Glaubens. Was Therese immer im Auge hat, worauf bei ihr „alles Bemühen eingestellt und hingerichtet ist“, ist etwas ganz anderes als die „mystische Vermählung“. Darum

<sup>4</sup> Das Zentralphänomen der Mystik ist also nicht, wie fast allgemein gesagt wird, die „eingegossene Beschauung“, sondern jene wesenhafte „Vereinigung“. „In diese dunkle Nacht treten die Seelen allmählich ein, wenn Gott sie aus dem Stande der Anfänger, die noch auf dem geistlichen Weg der Betrachtung wandeln, herausführt und in den der Fortschreitenden erhebt. Dies ist schon der Stand der Beschauung. Und haben sie diesen durchschriften, dann gelangen sie in den Stand der Vollkommenen, der in der übernatürlichen Vereinigung der Seele mit Gott besteht“. *Dunkle Nacht* I, 1. Kap. — Ganz ähnlich unterscheidet auch R u y s - b r o e c k zwischen der „vita interna“, dem kontemplativen Leben einschließlich der eingegossenen Beschauung, und der „vita divina“, der unmittelbaren Vereinigung mit Gott und Teilhabe am göttlichen Leben, mit der nach ihm erst das Ziel des mystischen Lebens gegeben ist. A. A m p e S J, *Theologia mystica secundum doctrinam Beati Joannis Rusbrochii* (in compendium redacta), Antwerpen 1957.

<sup>5</sup> Marie-Eugène de L'E.-J. OCD, *Ich will Gott schauen*. I. Bd. Basel 1953, S. XIV.

hat man mit Recht sagen können, daß es in der gesamten geistlichen Literatur keine zwei Bücher gebe, die so grundverschieden seien wie die „Seelenburg“ der großen Theresia und „Die Geschichte einer Seele“ ihrer geistlichen Tochter von Lisieux. Was bei Therese an außergewöhnlichen Phänomenen vorkommt, ist nicht charakteristisch für ihren Weg, sondern bleibt wirklich außerordentlich im Sinne von ‚akzidentell‘, von ‚beigegeben‘. Es könnte genau so gut fehlen, ohne daß dem „kleinen Weg“ etwas an Vollständigkeit mangelte. Mit sicherem Instinkt spürt die Heilige, nachdem sie einmal *ihren* Weg gefunden hatte, daß die große Mystik außerhalb dieses Weges liege, und sie weist darum alles in diesem Sinne Mystische weit von sich und von dem Weg, den sie die „kleinen Seelen“ führen will: „Nie habe ich nach außergewöhnlichen Gnaden begehrtd. Das liegt nicht in meinem kleinen Weg“. Von ihrer „Geschichte“ glaubt sie, daß sie Seelen aller Art nützlich sein werde, „ausgenommen jenen, die sich auf außergewöhnlichen Wegen befinden“<sup>6</sup>. Hier dürfte die Unterscheidung allerdings zu weit getrieben sein. Denn es ist nicht gut denkbar, daß Thereses Botschaft den Seelen, die Gott auf solchen außergewöhnlichen Wegen führt, wirklich nichts zu sagen habe. Enthält sie doch über das Spezifische und Besondere hinaus soviel Wesentliches im evangelischen Sinne, daß es wohl keinen geistlichen Weg gibt, auf den nicht das Licht ihrer Sendung fiele. Alle Wege zu Gott sind letztthin kleine Wege, Wege des Kindseins und der Demut, und groß ist daran im Grunde immer nur das entgegenkommende Erbarmen Gottes, das allein trägt und ins Ziel führen kann. „Gott sucht nicht“, sagt Tauler, „große Rosse und starke Ochsen, d. h. Leute, die von großen, flinken Übungen sind, er sucht nicht die, die von großen auswendigen Werken sind. Er sucht allein Demut, Sanftmut, d. h. kleine, gelassene Menschen, die sich von Gott suchen lassen und die man, wo man sie sucht, als Schafe findet“<sup>7</sup>.

Für den, der unsere Unterscheidung zwischen der „großen Mystik“ und dem „kleinen Weg“ mitvollzieht, löst sich damit auch das Problem der Berufung zur mystischen Erfahrung. Die Frage ist in der Theologie ja immer noch umstritten, ob nämlich die Berufung zur Mystik eine allgemeine ist, das mystische Gnadenleben also in der Linie der normalen, wenn auch heroischen Entfaltung der göttlichen Tugenden und der Gaben des Heiligen Geistes liegt, oder ob es sich dabei um eine besondere, außerordentliche Berufung handelt. Man wird zugeben müssen, daß die Äußerungen eines hl. Johannes v. Kr. wie auch der hl. Theresia in diesem Punkt nicht immer die gewünschte Klarheit haben. Aber bei dem Streit um ihre Zeugenschaft wird leicht übersehen, daß es sich auch bei diesen großen Autoritäten um subjektive Meinungen handelt in einer Frage, die nichts weniger als die Wege und Ratschlässe Gottes betrifft. Man wünschte sich bei dieser Kontroverse bisweilen auch etwas mehr von jener ehrfürchtigen Zurückhaltung, die aus den Worten des mystischen Lehrers spricht, wenn er von jenen Gnaden sagt: „Weder die Seele selbst noch auch ihr Führer sind imstande, ihren Ursprung zu ergründen oder zu erfassen, auf welchen Wegen oder um welcher Werke willen Gott der Seele solche Gna-

<sup>6</sup> Zitiert nach H. U. v. Balthasar, *Therese von Lisieux. Geschichte einer Sendung*. Olten 1950, 307. — B. behandelt in dem Kapitel „Mystik“ die Frage im Bezug auf Theresia ausführlicher.

<sup>7</sup> Johannes Tauler, *Predigten*. Übertragen von W. Lehmann, Jena 1923, Bd. I, 147.

den erweist. Sie stehen ja in keiner Beziehung zu den Werken, welche die Seele verrichtet, noch auch zu irgendwelchen Betrachtungen, die sie anstellt; diese können höchstens eine treffliche Disponierung der Seele für jene Gnaden sein. *Goit verleiht sie eben, wem er will, und wie es ihm beliebt und zu dem Zweck, den er dabei im Auge hat.* Es kann vorkommen, daß sich jemand in vielen Werken bewährt hat, und dennoch werden ihm diese süßen Berührungen nicht zuteil, während ein anderer viel weniger solch guter Werke sein eigen nennt und sie dennoch in höchstem Grade und in reicher Fülle besitzt<sup>8</sup>.

Für die Außerordentlichkeit der mystischen Berufung spricht gegen alle Logik des einheitlichen Systems immer noch die Erfahrung. Natürlich ist es kein Argument, darauf hinzuweisen, daß es in der Tat nur sehr wenige mystisch Erfahrene gebe – man sagt dagegen zurecht, es gebe auch nur wenige Christen von heroischer Demut, daraus ließe sich aber nicht folgern, daß nicht alle Christen zur vollkommenen Demut berufen seien. Aber ein gewichtiges Argument ist die Erfahrung der Vollkommenen selber, zumal der „Beschaulichen“ unter ihnen, und Therese von Lisieux steht hier sicher nicht allein. Es läßt sich vielmehr zeigen, daß nur ganz wenige Heilige den Weg der hohen Mystik gegangen sind, mögen sich bei ihnen auch immer wieder einzelne mystische Phänomene zeigen. Selbst der hl. Franz von Sales, der „Lehrer der Vollkommenheit“, macht darin keine Ausnahme; die „mystische Theologie“ des „Theotimus“ trennt noch ein Abgrund von der des hl. Johannes v. Kr.<sup>9</sup>. Was die Verständigung auf diesem Gebiete ungemein erschwert, ist der leidige Umstand, daß vielfach das gleiche Vokabular für sehr verschiedene Erfahrungen gebraucht wird. Was hier weiterhilft, ist weder die Konkordanz der Worte noch eilfertiges Systematisieren, sondern phänomenologische Einfühlung mit dem Blick aufs Ganze des Weges und der Lehre; die Methode v. Balthasars könnte dabei wegweisend sein. Doch wird man nicht den metaphysischen Begriff entbehren können, weil nur mit seiner Hilfe die entscheidende Zäsur zwischen mittelbarer und unmittelbarer (wesenhafter) Vereinigung getroffen werden kann<sup>9a</sup>.

In den beschaulichen Klöstern denkt man in unserer Frage gewöhnlich viel nüch-

<sup>8</sup> *Aufstieg zum Berge Karmel*, 2. Buch, 30. Kap.

<sup>9</sup> Als typisch für die große Mystik in unserem Sinne können neben den beiden Spaniern folgende Namen gelten: Symeon der Neue Theologe, Bernhard von Clairvaux, Angela von Foligno, Mechthild von Magdeburg, Meister Eckhart, Seuse, Tauler, Ruysbroeck, Ignatius von Loyola, Maria de l'Incarnation (1599–1672), Emilie Schneider (1820–59), Lucie Christine (1844–1908), Hieronymus Jaegen (1841–1919), Salesia Schulten (1877–1920), Fidelis Weiß (1882–1923). — Die *prophetisch-apokalyptische* Mystik einer Hildegard von Bingen stellt eine andere Art von Mystik dar als die *Vereinigungsmystik* und kann nicht mit deren Kategorien verstanden und gemessen werden, wie auch umgekehrt. Eine Verbindung beider Arten findet sich bei Mechthild von Magdeburg („Das fließende Licht der Gottheit“. Übertragen von Margot Schmidt, mit einer Studie von H. U. von Balthasar. Benzinger-Verlag, Einsiedeln 1956).

<sup>9a</sup> Metaphysisch gesehen geht es um den Unterschied zwischen einer Erfahrung der geschaffenen Gnade als „medium in quo“ der Gotteskenntnis und der unmittelbaren Erfahrung Gottes als der ungeschaffenen Gnade, wobei dann Gott selber „medium in quo“ und „Objekt“, die geschaffene Gnade nur noch „medium quo“ der Erkenntnis ist: Entsprechendes gilt für die Liebe. Vgl. A. Ampe SJ, a.a. O. 13; dazu unsere Kritik in „Wissenschaft und Weisheit“ 21 (1958), 51f. — Es bedarf wohl keiner Erwähnung, daß die „wesenhafte Vereinigung“ seinhaft schon durch den übernatürlichen Gnadenstand gegeben ist (2 Petr 1, 4), daß es sich bei der mystischen Vereinigung also nur um das Bewußtwerden derselben handelt.

terner als am grünen Tisch der Theologie. Marie de Jésus, die heiligmäßige Priorin des Karmels von Dijon, in dem Elisabeth von der Dreifaltigkeit lebte, und später des von ihr gegründeten Karmels von Paray-le-Monial, gibt einer jungen Schwester, die sie nach dem Ziel des geistlichen Lebens im Karmel befragt, die Auskunft: „Entweder führt es, wenn es der Wille Gottes ist, zur mystischen Vereinigung oder es wächst so sehr in den theologischen Tugenden, daß das Leben des Glaubens, sich verklärend, verwandelt wird und das Morgenrot der Anschauung fast aufleuchten macht“<sup>10</sup>. Eine von uns befragte, im geistlichen Leben sehr erfahrene Priorin eines deutschen Karmels antwortete in einem Brief so: „Wenn Sie aber erwarten und jetzt bitten, zu Ihren Gedanken Stellung zu nehmen, so muß ich Sie daran erinnern, daß wir keine Theologen sind. Einfältig wachsende Seelen, von Gott so geschaffen, aus allem Gebotenen das jeweils Zuträglichste aufzunehmen und sich einzuvorleben. Mag sein, daß sich dadurch Erfahrung bildet, aber meist unkontrolliert kindlich vertrauend. So beobachte ich es um mich herum und im eigenen Herzen. So einfach verstehe ich auch die Führung des Hl. Geistes, der unverkennbar durch seinen Frieden den rechten Weg und wohlgefälligen Wandel bestätigt... Ich kenne die zitierten Stellen [von Johannes v. Kr.] wohl, aber ich glaube, daß die damit von erfahrenen Mystikern erklärte ‚Berührung‘ Gottes nur mehr sehr wenigen zuteil wird. Nicht, weil Gott in seinen Gnadenerweisen weniger freigebig oder die Menschen weniger aufnahmefähig geworden sind. Gott scheint für unsere Zeit die im dunklen Glauben und in beharrlicher Treue gereifte Heiligkeit zu bevorzugen, nach dem Muster einer kleinen hl. Theresia, eines hl. Konrad und anderer. Ob das stimmt, weiß ich nicht, es ist mir aber noch keine mystisch Begnadete von der Art unserer Ordenseltern im Leben begegnet“. Es mag hier auch der Hinweis von Wert sein, daß Edith Stein, selber Karmelitin von heroischer Tugend, in ihrem Werk über die Mystik des hl. Johannes v. Kr. die Außerordentlichkeit der Berufung vertritt<sup>11</sup>. Jede andere Auffassung führt zwangsläufig zu einer verhängnisvollen Abwertung alles Nichtmystischen, das dann nur noch als Vorstufe zum Eigentlichen angesehen werden kann<sup>12</sup>. Und welche Illusionen muß eine Seelenführung wecken, zu welchen Enttäuschungen führen, die sich müht, mit der hohen Mystik zu zeigen, „nach welchen fernern, aber leuchtenden Zielen wir uns zu orientieren haben?“<sup>13</sup>

Und doch könnten wir bei dem zuletzt zitierten Wort anknüpfen, um die Bedeutung der Mystik für das normale christliche Gnadenleben aufzuzeigen. Denn wir sind durchaus nicht der Meinung – was man nach dem Bisherigen vielleicht vermuten könnte –, die Mystik sei nur etwas für gewisse Außenseiter und ihre speziellen Seelenführer. Dann könnte man doch wohl fragen: Wozu solche Wege, wenn, wie alle einmütig versichern, die Vollkommenheit einzig und allein in der Gottes- und Nächstenliebe zu suchen ist? Wir werden die Mystik nur dann davor bewahren, als ein (sit venia verbo!) absonderlicher Luxus in der Heilsordnung Gottes angesehen

<sup>10</sup> Marie de Jésus OCD, *Gestalt und Lehre*. Düsseldorf 1951, 152.

<sup>11</sup> Edith Stein, *Kreuzeswissenschaft*. Louvain/Freiburg 1950, 155.

<sup>12</sup> Das „Nichtmystische“ in unserem Sinne kann und wird gewöhnlich in einem weiteren Sinne auch als „mystisch“ angesprochen, etwa beim „Gebet der Einfachheit“. Der Begriff „Aszese“ reicht jedenfalls nicht aus, um den ganzen Reichtum des „nichtmystischen“ geistlichen Lebens umfassend auszusagen.

<sup>13</sup> M.-Eugène de L'E.-J. OCD, a.a.O. I. Bd., 199.

zu werden, wenn wir in ihr ein echtes „Charisma“ sehen, eine Gnade also, die vor allem zum Nutzen der Gemeinschaft, zur Erbauung der Kirche gegeben wird. Allerdings hat es dieses Charisma in sich, den Empfänger auch in der persönlichen Vollkommenheit zu fördern und zu heiligen. Charis und Charisma, Gnade und Sendung, Liebe und Auftrag sind hier nicht voneinander zu trennen. Die große Mystik ist eine Heilsgnade von prophetischem Charakter. Sie ist ein machtvolles Zeugnis der Epiphanie des Sohnes Gottes, des Einbruchs der Ewigkeit in die Zeit, der Wiedergeburt aus Gott und des Anbeginns des ewigen Lebens. Gerade in unserer Zeit, in der der Sinn für die Wirklichkeit des Übernatürlichen viel weniger selbstverständlich und lebendig ist als etwa im Mittelalter oder im Spanien der Barockzeit, ist das Zeugnis der Mystik von großem Wert. Und nicht nur als Zeugnis für die Außen- und Abseitsstehenden bewährt sich die Mystik – eine Edith Stein ist durch die Lektüre des „Lebens“ der hl. Theresia von Avila zum Glauben gekommen –, sondern mehr noch durch ihre Anziehungskraft ins innere Leben hinein, die sie zu allen Zeiten auf die Gemüter ausgeübt hat. Als echtes Charisma strahlt sie über den engen Kreis der persönlichen Existenz hinaus in einen weiten Raum und ihr Licht schart allezeit die „Gottesfreunde“ um sich. Wenn wir oben gesagt haben, das Licht des „kleinen Weges“ falle auf alle Wege der Gnade, so möchten wir jetzt umgekehrt sagen: auf allen Wegen ist die Mystik von Nutzen, denn sie gewährt den tiefsten Einblick in jene Esse, in der Gott seine Heiligen schmiedet. Was ein Johannes v. Kr. in der „Dunklen Nacht“ mitteilt, ist nicht nur für den Ausnahmefall von Bedeutung, sondern erhellt in einzigartigerweise jenen Prozeß innerster Umgestaltung, in der der Mensch durch viele Tode hindurch zum wahren Leben gelangen soll. Und die Herrlichkeit jener verwandelnden Vereinigung, der vergöttlichenden Vermählung der Seele mit dem Sohne Gottes und der ganzen ungeteilten Dreifaltigkeit, jenes Eintauchen des Geistes in den flutenden Licht- und Liebesaustausch des göttlichen Lebens, ist es nicht fast wie ein Offenbarwerden dessen, was kein Auge je gesehen und kein Ohr gehört hat, was Gott aber denen bereitet, die ihn lieben? „Nicht viele mag es auf Erden geben und auch gegeben haben“, schrieb der gute Kenner des mystischen Lebens und seiner Geschichte, Karl Richstätter SJ, „die zu jenen höchsten Stufen der Kontemplation gelangt sind, von denen der heilige Karmelit aus eigener Erfahrung reden konnte. Und dennoch hat er für viele nicht umsonst geschrieben. Denn hier erscheint die unendliche, unerschaffene Liebe Gottes in solcher Herablassung zur kleinen, geschaffenen Menschenseele, daß auch jene, denen dieses Glück versagt ist, zur Gegenliebe entflammt werden. Dann kann es dabei wie ein leises Ahnen über die Seele kommen, was den vielen bereitet ist, die im Himmelslichte das höchste Gut unverschleiert schauen werden. Nicht wenige Erdenpilger hat der Heilige durch seine Schriften ermutigt, dem Herrn auf dem Wege des Kreuzes nachzufolgen im Aufstieg zu ewiger Himmelshöhe. So haben seine Schriften manchen vieles zu sagen“<sup>14</sup>. Der hl. Petrus von Alcántara, selber Mystiker und kundiger Wegbereiter der hl. Theresia, hat den Wert des mystischen Zeugnisses in Worten hervorgehoben, die zugleich die Brücke schlagen zum heils geschichtlichen Zeugnis der Apostel: „In Gegenwart der Jünger und vor ihren Augen

<sup>14</sup> Karl Richstätter SJ., *Der Kirchenlehrer der Mystik*, in „Stimmen der Zeit“ 119. Bd. (1930), 209.

fuhr er gen Himmel. Sollten sie doch Zeugen dieser Mysterien sein; und niemand ist besserer Zeuge für Gottes Wirken als der, der es aus Erfahrung kennt. Wenn du wahrhaft wissen willst, wie gut der Herr ist, wie huldvoll, wie sanftmütig für die Seinen, wie groß die Wucht und Wirksamkeit seiner Gnade, seiner Liebe, seiner Vorsehung, seiner Tröstungen, so geh und befrage jene, die es aus Erfahrung wissen: sie werden dir davon das vollständigste Zeugnis geben<sup>15</sup>. Gott braucht Zeugen seiner Großtaten in der Geschichte wie in den Seelen. Und mag die Erfahrung, die sich hier ausspricht, auch nicht in allem nachvollziehbar sein, so bleibt sie doch ein Licht, an dem wir uns orientieren können. „Die großen Mystiker“, sagt darum Henri de Lubac, „haben teil an dem Vorrecht der großen Klassiker aller Bereiche: auch ihre ganz besonderen Unterweisungen haben allgemeine Geltung. Und selbst dann, wenn ihr Denken absonderlich zu werden und auf einen äußerst seltenen Einzelfall zu zielen scheint, bleibt es Brot für alle. Jedes geistliche Leben, auch das bescheidenste, zieht Nutzen aus ihrer Schule“<sup>16</sup>.

Der „prophetische“ Charakter der mystischen Gnaden ist ausgesprochen in einem Wort der großen Theresia über die „mystische Vermählung“: „Was Gott hier der Seele in einem Augenblick mitteilt, ist ein so großes Geschenk, eine so hohe Gnade und erfüllt sie mit so außerordentlicher Wonne, daß ich es mit nichts anderem vergleichen kann als mit der himmlischen Glorie, die ihr der Herr für einen Augenblick offenbaren will, und zwar auf eine so erhabene Weise wie durch keine andere Vision. Man kann darüber nicht mehr sagen, als daß die Seele oder vielmehr der Geist der Seele eins mit Gott geworden ist, der, da er selbst Geist ist, *seine Liebe zu uns dadurch zeigen wollte, daß er einigen Personen offenbarte, wie weit dieselbe gehe, damit wir die Größe seiner Erbarmungen preisen*. Denn er hat sich dergestalt mit seinen Geschöpfen verbinden wollen, daß er sich nicht mehr von ihnen trennen will, so wie auch die Verehelichten untrennbar miteinander verbunden sind“<sup>17</sup>.

„Wer dem Herrn anhängt, ist ein Geist mit ihm“ (1 Kor 6, 17) – das ist das erste und letzte Wort der Mystik, ihre Frohe Botschaft:

„Ich bin in dir, du bist in Mir,  
Wir können einander näher nicht sein,  
Denn wir sind beide in eins geflossen  
Und sind in eine Form gegossen  
Und verbleiben so ewig unverdrossen“<sup>18</sup>.

Das andere Wort ist das vom Weizenkorn, das sterben muß, um nicht allein zu bleiben, sondern viele Frucht zu bringen – Frucht für viele.

<sup>15</sup> Zitiert nach Irene Behn, *Spanische Mystik*. Düsseldorf 1957, 97. Das große Werk der Verfasserin erschließt in hervorragender Weise den religiösen Reichtum der spanischen Mystik.

<sup>16</sup> H. de Lubac SJ, *Paradoxe des gelebten Glaubens*. Düsseldorf 1950, 12.

<sup>17</sup> Seelenburg, 7. Wohnung, 2. Kap., 4.

<sup>18</sup> Mechthild von Magdeburg, a.a.O. 137.