

Alles oder Nichts

Ein Aufriß der geistlichen Lehre des hl. Johannes vom Kreuz im Vergleich mit Ignatius von Loyola

Von Piet Penning de Vries SJ, Drongen (Belgien)

Johannes vom Kreuz und Ignatius von Loyola bilden einen Gegensatz. „Nada, nada, nada, nada, nada!“ — „Nichts, nichts, nichts, nichts, nichts!“, so bezeichnet Johannes vom Kreuz den Weg hinauf auf den Karmelberg der Gottvereinigung. Entäußere dich von allem, denn nichts kann dir helfen, wenn es gilt, Gott zu erkennen und zu erfahren. — „Hallar Dios en todas las cosas!“ — „Gott in allem finden!“, ist Ignatius' Programm für den gottsuchenden Menschen. Gott ist der Ursprung von allem, er ist in allem anwesend und wirksam; gebrauche also alles, insofern es zur Verherrlichung Gottes und zu deinem eigenen Heil dient und begegne Ihm selber in allem.

Dieser Gegensatz zwischen einer „negativen Aszese“ (Johannes) und einer „positiven Mystik“ (Ignatius) sollte uns nicht dazu verleiten, das eine zu bejahren und das andere abzulehnen. Sie müssen sich vielmehr wechselseitig erhellen, um so ihren eigentlichen Sinn sichtbar werden zu lassen. Das „Nein“ des hl. Johannes vom Kreuz offenbart erst die Totalität der Selbstverleugnung, die Wurzel und Voraussetzung der ignatianischen „Mystik der Weltfreudigkeit“ (K. Rahner) ist; und das „Gottfinden in allem“ des hl. Ignatius läßt etwas von dem verhaltenen Feuer der Gott erfahrung ahnen, das Johannes' Kreuzesliebe nährt und treibt. Karmelitische Selbst entäußerung und ignatianischer Dienst machen uns deutlich, daß wir nur dann in allem Gott finden werden, wenn und insofern wir in nichts uns selbst suchen; und daß wir uns selbst in allem verleugnen müssen und können, weil Gott uns lockt. Dies wollen wir im folgenden anhand der Zeugnisse beider Heiligen aufzuzeigen versuchen.

I. Nichts

Weil für Johannes vom Kreuz nichts imstande ist, uns eine Kenntnis oder Erfahrung von Gott zu vermitteln, als Er selbst, müssen wir allem entsagen und alles zurücklassen, wenn wir zu Gott kommen wollen, — nicht nur weltliche Dinge, sondern auch jene Gnaden, die zur Vorbereitung auf die volle Einigung mit Gott gegeben werden. Alle Gaben Gottes werden übergegangen, um mit der ganzen Kraft der Seele dem Geber selbst zu begegnen.

1. Der innere Reichtum des hl. Johannes vom Kreuz

Wir sind skeptisch gegenüber abwertenden Urteilen in Bezug auf echte, wenn auch untergeordnete Werte: zu oft wird vorgegeben, nach dem Höchsten zu streben und *darum* alles andere zu verachten, während man in Wirklichkeit den Reichtum der Schöpfung gar nicht kennt oder unfähig ist, ihn voll und reif zu erleben. Bei

Johannes v. K. ist dieser Verdacht nicht berechtigt. Aus seinen Schriften spricht eine überaus reiche Natur, eine große seelische Erfahrung in natürlichen wie in übernatürlichen Dingen, eine hohe Meisterschaft in der Kunst der Unterscheidung der Geister, die vor allem den vorbereitenden Gebetsgnaden zugehört, und man ersieht deutlich, daß er um den Wert dieser Gaben weiß; für die Anfänger und für weniger Fortgeschrittene im geistlichen Leben werden sie als nützlich und notwendig anerkannt, aber letztes Ziel sind sie nicht: der im Gebet Erfahrene läßt all das hinter sich, um Gott unmittelbar zu begegnen.

Die Mannigfaltigkeit und Tiefe seiner seelischen Erfahrung

Der Kirchenlehrer der Mystik zeigt bei der Aufzählung der verschiedensten seelischen Erfahrungen fast die Vollständigkeit und Präzision eines psychologischen Handbuchs, was ohne die entsprechende persönliche Erfahrung nicht möglich wäre. Er beschreibt insbesondere auch übernatürliche Wahrnehmungen, wie von Heiligen, Engeln und Teufeln, von Lichtern und strahlendem Glanz, von süßem Duft und Geschmack und von sanfter Berührung und spricht davon als von etwas „ganz Normalem bei geistlichen Menschen“; es ist schwerlich anzunehmen, daß er sich selbst dabei ausschließt¹. Bei der Beschreibung rein geistiger Visionen von *körperlichen* Substanzen findet er Vergleiche, die nur auf Grund einer Erlebnisassoziation möglich sind: das herausflutende Licht beim Öffnen des Tores zu einem erleuchteten Raum; der Blitzstrahl, der im nächtlichen Dunkel auf die Dinge fällt; der Spiegel, der die gespiegelten Gestalten zugleich weitergibt und bewahrt². Sogar bei ähnlichen Visionen von *geistigen* Substanzen, die das Licht der Herrlichkeit brauchen, um gesehen werden zu können³, verrät die Ausdrucksweise, daß Johannes aus Erfahrung spricht. Denn das Wort „*fühlen*“, das er in diesem Zusammenhang gebraucht, will nach seiner eigenen Erklärung nicht allein sagen, daß der Verstand diese Gesichte nur verschleiert und unklar schauen kann, sondern will auch etwas von der Süßigkeit der Berührung und Vereinigung in der Seelensubstanz wiedergeben⁴.

Daß Johannes auch die von ihm weniger geschätzte „Betrachtung“ geübt hat, verrät sich bei ihrer scharfen Abgrenzung von der „Beschauung“: Betrachtung „besteht (nach ihm) aus dem Erwägen und Verstehen von Einzelheiten durch Vorstellungen und Bilder“⁵, sie ist „die Arbeit des erwägenden Überdenkens mittels Vorstellungen, Bilder und Gestalten“⁶ und mittels „Erwägungen, die Phantasie und Einbildungskraft betätigen“⁷. Die Beschauung ist dagegen eine allgemeine Erkenntnis, die die drei Vermögen (Gedächtnis, Verstand, Wille) zur Einheit bringt⁸, eine „liebevolle Andacht zu Gott in Einsamkeit, ohne irgend eine besondere Erwägung, in innerem Frieden, in Ruhe und Stille ohne Handlungen der Seelenvermögen,

¹ Aufstieg zum Berge Karmel (BK) II 11, 1; 17, 4. Wir benutzten die in der „Biblioteca de Autores Christianos“ erschienene Ausgabe des P. Crisólogo de Jesús O.C.D., *Vida y Obras de San Juan de la Cruz*, Madrid, 1950.

² BK II 24, 5.

³ BK II 24, 2.

⁴ BK II 24, 4.

⁵ BK II 14, 4.

⁶ BK II 13, 1.

⁷ BK II 16, 1.

⁸ BK II 14, 6.

wenigstens ohne eine erwägende Tätigkeit, bei der man von einem Punkt zum andern kommt, sondern nur eine allgemeine, liebevolle Aufmerksamkeit und Einsicht, ohne irgend einen bestimmten Begriff und ohne zu verstehen, worum es sich handelt⁹, „eine verborgene, friedliche und liebreiche Eingießung Gottes, welche die Seele im Geist der Liebe entfacht, wenn man ihr nur Platz einräumt“¹⁰. Auch die größere Vereinfachung, wenn die den Sinnen entrückte Beschauung in Einsamkeit, Untätigkeit und Vergessenheit noch passiver geworden ist, wird klar umschrieben¹¹. Ebenso zeugt die Sicherheit, mit der Johannes die Entfaltung der eingegossenen Beschauung von den Anfängern zu den Fortgeschrittenen beschreibt, von seiner Fähigkeit, die feinsten Veränderungen seelischen Erlebens zu registrieren¹².

Seine Fähigkeit der Geisterunterscheidung

Bei all dem besaß Johannes v. K. die große Gnade, mit sicherem Gespür zu wissen, was in den Regungen der Seele wirklich von Gott kommt und was nur menschliche Einbildung oder teuflische Beeinflussung ist: Der wahre Geist, so lehrt er, strebt im Herrn eher nach dem Unangenehmen, als nach dem Angenehmen, er neigt mehr zum Leid als zum Trost, er ist eher gewillt, das Gute um Gottes willen zu entbehren als es zu besitzen, er neigt mehr zur Dürre und Trockenheit als zur süßen Vertrautheit; denn das eine bedeutet, Christus zu folgen, während man bei dem anderen sich selbst sucht, was der Liebe völlig widerstrebt¹³.

Die Verwandtschaft dieser Beschreibung mit der „dritten Weise der Demut“ des hl. Ignatius fällt sofort auf¹⁴; daneben sollten aber auch die Unterschiede gesehen werden: bei dem rein Kontemplativen nimmt das Gebetsleiden nahezu die ganze Aufmerksamkeit in Anspruch, wie auch seine Richtlinien und seine Seelenführung sich im allgemeinen auf das Gebet zuspitzen, während der im Tätigsein Kontemplative (contemplativus in actione) sich seine Armut, Erniedrigung und Demut vor allem in sozialen Dimensionen vorstellt. Beide geistliche Lehrer machen von der allgemeinen Grundregel beinahe wörtlich dieselben Anwendungen, der praktische Ignatius, um mit Hilfe der göttlichen Gnadengaben unser Handeln zu lenken, der beschauliche Johannes dagegen, um ihre Unwichtigkeit für die Beschauung zu beweisen. Das grundlegende Unterscheidungsmerkmal lautet bei ihm: es ist den göttlichen Eingebungen und Berührungen eigen, in unserer Seele ein Verlangen nach größerer Vollkommenheit und nach tieferem Glauben zu wecken¹⁵, verbunden mit innerem Frieden, der auch die höchsten Gebetsgnaden auszeichnet¹⁶. In diesen Beschreibungen findet sich eine oft buchstäbliche Übereinstimmung mit Ignatius.

Weil Gott Geist ist und sich dem Geiste mitteilt, müssen uns die sinnlichen Eindrücke im Gebet verdächtig sein; es kann leicht sein, daß der Teufel seine Hand im Spiel hat, obwohl es auch nicht unmöglich ist, daß sie von Gott kommen¹⁷. Außer an

⁹ BK II 13, 4; Dunkle Nacht (DN) I 9, 6; 10, 4.

¹⁰ DN I 10, 6.

¹¹ Die lebendige Liebesflamme (LL) III 28.

¹² BK II 14, 8; 13, 7; 14, 8—11; 24, 9; III 2, 5—16; DN I 9, 6; II 8, 1—4.

¹³ BK II 7, 5.

¹⁴ Exercitia spiritualia (Ex) 167.

¹⁵ LL III 28.

¹⁶ LL III 35.

¹⁷ BK II 11, 1—3; DN II 23, 7—8.

dem Grad ihrer Sinnlichkeit sind die vom Teufel stammenden Verstandeswahrnehmungen, Vorstellungen und Gefühle an der Unruhe oder Dürre oder Eitelkeit oder Anmaßung zu erkennen, die sie hervorrufen¹⁸. Ein Tugendakt erzeugt Frieden, Trost, Licht, Reinheit und Kraft, eine ungeordnete Begierde dagegen Qual, Ermüdung, Erschöpfung, Verblendung¹⁹. Diese Aufzählungen erscheinen wie ein Echo, das den Grundklang der weiter ausgearbeiteten ignatianischen Systematik zurückgibt²⁰.

Auch die feinere Unterscheidung der Geister, die auf dem Weg zur Erleuchtung notwendig ist (Ignatius ordnet sie als Versuchung unter dem Schein und Trost des Guten der zweiten Woche der Exerzitien zu²¹), wird von Johannes v. K. behandelt. Die oben gegebenen groben Unterscheidungsmerkmale (Gott wirkt Frieden, Liebe, Trost und Eifer — der Teufel Unruhe, Selbstgefälligkeit, Dürre) scheinen bei den Fortgeschrittenen wegen der Verfeinerung sowohl der teuflischen Intrigen als auch der göttlichen Führung zu versagen. Aber während bei Ignatius die in diesem Fall geltenden Regeln logisch geordnet sind, werden sie von Johannes wie eine unübersichtliche Reihe von Ausnahmen nacheinander aufgezählt. Er will dadurch unterstreichen, was er auch ausdrücklich sagt, daß nämlich nur ein sehr geistlicher Mensch der Unterscheidung fähig sei. Es ist für ihn bezeichnend, daß er die menschliche Sicherheit in der Unterscheidung der inneren Regungen gern relativiert. Während Ignatius will, daß die Seinen sich um die Gabe der Unterscheidung bemühen, zeigt er eine eher abweisende Haltung. Dennoch muß es auch nach ihm unter den Mitbrüdern wenigstens einige geben, die mit ihr vertraut sind, da sonst die Mahnung, man solle seine geistlichen Erfahrungen offenbaren und ihretwegen um Rat fragen, keinen Sinn hätte²².

Im allgemeinen aber soll sich der Kontemplative um Wahrnehmungen und Gesichte nicht im geringsten kümmern: sich von den guten nicht behindern und von den schlechten nicht irreführen lassen, mit einem Wort: sich keinem von beiden hingeben. Diese abweisende Haltung ist das Vorrecht und die Freiheit des Menschen, dessen einziges Ziel die Beschauung ist²³. Standeswahl und Lebensordnung, die das Ergebnis der ignatianischen Exerzitien sein sollen²⁴, kann er schon voraussetzen. Zwar gibt Johannes in diesen Fragen wiederholt genau denselben Rat wie Ignatius²⁵, aber er befaßt sich mit dem ganzen Gebiet der inneren Erfahrungen und ihrer Kriterien absichtlich nicht so eingehend und systematisch wie dieser, *weil* er die Seele in der Lauterkeit des Glaubens durch dieses Gebiet hindurchführen möchte bis zur Vereinigung mit Gott²⁶. Die Verschiedenheit in der praktischen Lehre des Karmeliten und des Jesuiten ist also von ihrem verschiedenen Ziele her zu verstehen. Was auf den ersten Blick bei dem einen oder dem anderen eine Lücke zu sein scheint, ist in Wirklichkeit eine beabsichtigte Einschränkung.

¹⁸ BK II 11, 6; 13, 8.

¹⁹ BK I 12, 5.

²⁰ Ex 313—329, bes. 315—318.

²¹ Ex 330—336, bes. 332—335.

²² BK II 30, 5—6.

²³ BK II 16, 5.

²⁴ Ex 2 u. ö.

²⁵ Z. B. Mahnung zur Demut im Trost, zu Vertrauen in der Trostlosigkeit: Mahnungen und Sprüche (MS) 63—64; Ex 319, 321, 324.

²⁶ BK II 28, 1.

Relative Hochschätzung der vorbereitenden Gnaden

Dennoch weiß Johannes den relativen Wert und den Nutzen dieser Gaben, die er abweist, zu schätzen: genießt die Seele den ersten Trunk mit Mäßigung als Stärkung und Lebensunterhalt (er zeigt hier eine geradezu ignatianisch anmutende Zuversicht²⁷, daß der Herr diese Tröstungen nicht lange entziehen wird, wenn man ihn wirklich sucht²⁸), so wird Gott weitergehen und ihr mehr und Besseres zur Nahrung geben²⁹.

Daß es den Visionen eigen ist, Erkenntnis³⁰, Einsicht, Liebe und Genuss zu vermitteln, nennt er unumwunden ein Gut³¹, ja er überrascht sogar mit einer fast begeisterten Aufzählung ihrer Wirkungen: „Ruhe, Erleuchtung, Freude nach der Art der himmlischen Glorie, Süße, Lauterkeit und Liebe, Demut und Zuneigung oder Erhebung des Geistes zu Gott“³².

Die „inneren Worte“, die auf übernatürliche Weise ohne unsere Mitwirkung in uns entstehen, sind ihm nicht sehr teuer, „denn meistens werden sie einem nur gegeben, damit man etwas lernt oder in der einen oder anderen Angelegenheit Klarheit erhält“; diesen Nutzen gibt er aber gern zu. Auch schenken diese Gnaden für gewöhnlich eine gewisse Leichtigkeit, Eignung und Eifer, vor allem für das Niedrige und Alltägliche³³. Unter gewissen Umständen kann man sich auch mit diesen niederen Gnaden beschäftigen: wenn man nämlich ihre Süßigkeit und Lieblichkeit oder Form unbeachtet läßt und einzig die Liebesregungen, die sie bewirken, intendiert, kann es dienlich sein, sich das Bild oder die Wahrnehmung, von der die Liebe verursacht wurde, ins Gedächtnis zurückzurufen. Ganz allgemein haben die Bilder und Begriffe des guten Geistes auch eine gute Wirkung.

Zusammenfassend gilt: alle inneren Erfahrungen der unteren Stufen, auch diejenigen, die den sinnhaften Bereich der Seele miteinbeziehen, können und dürfen wir gebrauchen, insofern wir durch ihre Vermittlung unsere Aufmerksamkeit und Zuneigung sofort bei der ersten Bewegung Gott zuwenden und in dieser Aufmerksamkeit mehr Befriedigung finden als in ihrem Anlaß³⁴. Man glaubt beinahe, den alle Geschöpfe bejahenden Ignatius zu vernehmen³⁵.

Johannes v. K. schreibt nicht für Anfänger, sondern im Grunde nur für jene, die bis zur Beschauung gelangen³⁶. Mit den Anfängern verfährt er — wo er auf sie zu sprechen kommt — wesentlich milder; ihnen sind ja in erster Linie die niederen Gnaden von Gott zugedacht. Es wäre darum nicht gut, sagt er in der „Dunklen Nacht“, sie auf einmal ganz von ihren Befriedigungen und von ihnen auf die Sinne gestützten Betrachtungen loszulösen³⁷. Sie müssen sich an der Brust der Sinne nähren, bis sie von Gott selbst emporgezogen werden³⁸. So schränkt er seine abweisende

²⁷ Ex 321.

²⁸ Geistlicher Gesang (GG) 10, 6; MS 63.

²⁹ BK II 11, 9.

³⁰ BK III 14, 2.

³¹ BK II 16, 10.

³² BK II 24, 6—7.

³³ BK II 30, 3.

³⁴ BK III 24, 4—6.

³⁵ Ex 23.

³⁶ BK III 2, 1.

³⁷ DN I 9, 9.

³⁸ BK II 17, 7.

Haltung gegenüber übernatürlichen äußereren Wahrnehmungen: „niemals zulassen“ — folgendermaßen ein: „... es sei denn in seltenen Fällen, und auch dann ohne das geringste Verlangen danach“³⁹. Die Bilder, unter denen wir uns mittels der Einbildungskraft Gott vorstellen, wie Feuer und strahlendes Licht, hält er sogar für unentbehrlich für den beginnenden Kontemplativen. Dieses bildhafte Betrachten ist für Gott ein Mittel zu einer entfernteren Vereinigung, wodurch er die Seele dann zu einem höheren Zustand führt⁴⁰, sie in Liebe entflammt und darin erhält⁴¹, indem er den Geist durch das Sinnliche vorbereitet und an das Geistliche gewöhnt⁴², das Strebevermögen durch das Verkosten der geistlichen Dinge vom Genuss der sinnlichen los schält⁴³ und die Sinne allmählich von allen minder-wertigen, zeitlichen, weltlichen und natürlichen Vorstellungen reinigt. Man darf darum das bildhafte Betrachten weder früher noch später aufgeben, als es der Geist befiehlt.

Auch die Fortgeschrittenen müssen am Anfang noch manchmal diesen Weg der Erwägung und der natürlichen Vorstellungen gehen. Sie sollen das benutzen, was sie noch nicht verlernt haben, und es heranziehen, so oft sie beim Beginn des Gebetes sehen, daß die Erkenntnis und die Ruhe der Beschauung ihnen noch nicht so zu eigen sind, daß sie diese unmittelbar erreichen können⁴³.

2. Die Gründe für die Abweisung der niederen Gnaden

Trotz aller positiven Stellungnahmen, die im Voraufgehenden angeführt wurden, ist nicht zu leugnen, daß Johannes v. K. letztlich immer auf die Abweisung der niederen Gnaden abzielt. Die Beweggründe dafür wurden schon verschiedentlich ange deutet, und so wird es vielleicht weniger schwer fallen, sie auch nachzuvollziehen.

Der erste Grund der auf den ersten Blick negativen Haltung des Heiligen liegt in der *Schwierigkeit, die Echtheit* der in Frage stehenden Gnaden zu erkennen. Denn die Lehre von der Unterscheidung der Geister bleibt wie jede Theorie im allgemeinen. Ihre praktische Anwendung kann für die Seele ermüdend und gefährlich sein, eine Gelegenheit zu Unvollkommenheit und Stillstand, so daß es nicht nur leichter, sondern auch sicherer ist, auf die Gaben samt der Unterscheidung zu verzichten⁴⁴. Wer überdies nicht losgeschält ist und den Geist der Demut nicht besitzt, wir über kurz oder lang von den *vorbereitenden* Gnaden so sehr aus gefüllt, daß er darüber nicht zur Vereinigung mit Gott kommt. Er bleibt bei dem *Sinnenhaften* stehen, das doch nur Vorbereitung sein soll. Und umgekehrt läßt gerade der Besitz erlebnismäßig erfahrbarer Gnadengaben den *Geist der Armut*, Entzagung und Losschaltung am leichtesten verlieren. Die Neigung, sich über etwas Natürliches zu freuen, zerstreut und stumpft ab⁴⁵. Zwar darf man sich auf das einlassen, was zur Liebe und Erkenntnis Gottes hinführt, aber es zurückzuweisen ist besser, da der *Glaube*, das eigentliche Mittel der Vereinigung mit ihm, den Menschen weit sicherer zu diesem Ziele bringt⁴⁶.

³⁹ BK II 11, 13.

⁴⁰ BK II 22, 19.

⁴¹ BK II 12, 5.

⁴² BK II 13, 1—7; vgl. DN I 9, 2—3. 6. 8; II 11, 1.

⁴³ BK II 15, 1.

⁴⁴ BK II 17, 7.

⁴⁵ BK III 22, 2.

⁴⁶ BK II 24, 8; III 14, 2.

Wir müssen uns von jedem Geschöpf losschälen und dürfen zu nichts eine Zuneigung haben, es sei denn zu Gott. Dieses Leiden ist schlimmer als der Tod, solange Gott, für den wir offenstehen, noch wartet, uns zu erfüllen; unser einziges Verlangen richtet sich auf ihn, so daß Hunger, Durst und Angst unerträglich werden⁴⁷.

Die innere Losschälung von gewissen Gebetsgnaden muß übrigens richtig verstanden werden: unser demütiger Verzicht kann Gott genausowenig hindern, sie uns zu geben; wie unsere Vorbereitung und unser Verlangen sie erzwingen könnten. Das klare Fensterglas wird vom Sonnenstrahl durchleuchtet, ob es will oder nicht⁴⁸. Soweit aber die innere Einstellung dazu vom freien Willen abhängt, lehnt Johannes mit „mystischer Unbarmherzigkeit“ alles ab, was von der eigenen Mitwirkung nicht ganz frei ist. Auf die Einwände von seiten der natürlichen Vernunft antwortet er mit dem Hinweis darauf, daß die mystische Vereinigung das, was durch die restlose Losschälung von allem Geschöpflichen und aller Eigenständigkeit an menschlichen Werten ausfällt oder nicht entwickelt wird, ergänzen bzw. vervollkommen wird (z. B. was den Umgang mit Menschen angeht)⁴⁹.

Die Radikalität dieser so negativ scheinenden Aszese ist aber nur von der Dynamik her zu verstehen, mit der Johannes v. K. der mystischen Vereinigung mit Gott zustrebt. Die Stufen der Selbstverleugnung sind zugleich Stufen auf den Berg Karmel. Wenn man einmal die Kapitelüberschriften des „Aufstiegs zum Berg Karmel“ aneinanderreihet, so ergeben sie die ganze Stufenleiter der Abtötungen, wie sie sich ähnlich in einem Hohenlied der Entzagung finden, das in unserer Textausgabe den „Aufstieg zum Berge Karmel“ unmittelbar vorausgeschickt wird und in dem Johannes auf ekstatische Weise die *Mystik der Aszese* besingt:

Weg in die Welt des unvollkommenen Geistes:

Besitz, Genuß, Trost, Geschmack, Ruhe.

Je mehr ich nach ihnen verlangte,
desto weniger ich sie fand.

Weg in den Himmel des unvollkommenen Geistes

Ehre, Genuß, Trost, Geschmack, Ruhe.

Weil ich danach verlangte, fand ich sie weniger,
als ich sie dem Pfade folgend gefunden hätte.

Pfad auf den Berg Karmel des vollkommenen Geistes:

nichts, nichts, nichts, nichts, nichts, und auf dem Berge nichts.

Nichts, was mich erhebt, nichts, was mich drückt.

Wenn ich nichts mit Selbstsucht begehre,
wird mir alles gegeben, ohne daß ich es suche.
Seitdem ich mich in das Nichts gestellt habe,
erfahre ich, daß mir nichts mehr fehlt.

⁴⁷ BK II 11, 7; 30, 5 LL III 18.

⁴⁸ BK II 16, 10.

⁴⁹ BK III 2; vgl. DN II 8, 1—2.

Um zu dem zu kommen, was du nicht weißt,
mußt du dort entlang gehen, wo du nicht weißt.
Um zu dem zu kommen, was du nicht genießest,
mußt du dort entlang gehen, wo du nicht genießest.
Um zu dem zu kommen, was du nicht besitzest,
mußt du dort entlang gehen, wo du nicht besitzest.
Um zu dem zu kommen, was du nicht bist,
mußt du dort entlang gehen, wo du nicht bist.

Willst du dazu kommen, alles zu wissen,
so wünsche, in nichts etwas zu wissen.
Willst du dazu kommen, alles zu genießen,
so wünsche, in nichts einen Genuß zu finden.
Willst du dazu kommen, alles zu besitzen,
so wünsche, in nichts etwas zu besitzen.
Willst du dazu kommen, alles zu sein,
so wünsche, in nichts etwas zu sein.

Sobald du stehen bleibst bei irgend etwas,
hörst du auf, nach dem All zu trachten.
Denn um von allem zu kommen zum All,
mußt du dich ganz und gar von allem befreien.
Bist du dazu gekommen, das All zu besitzen,
besitze es, ohne etwas zu begehrn.

In dieser Entblößung findet der Geist Ruhe und Frieden:
weil er nichts begehrt,
treibt nichts ihn hinauf, drückt nichts ihn hinunter.
Er ruht in der Mitte seiner Demut.

Im Vergleich mit dieser mystisch-poetischen Aszetik mutet das prosaisch-aszetiche Fundament des hl. Ignatius (*tantum-quantum*) sogar weltlich an, im guten Sinne dieses Wortes. Denn die ignatianische Indifferenz den Geschöpfen gegenüber strebt zunächst die praktische Ordnung der Welt auf Gott hin an. Daß diese Welt dabei auch sozusagen vor dem Angesicht ihres Schöpfers und Herrn ins Nichts zurücktritt, ist nicht ausgedrückt, wenn es auch mitvollzogen wird⁵⁰. Auch hier sieht man, wie material dieselben Erfahrungen eine andere Bedeutung und Auswertung bekommen, wenn sie auf ein anderes Ziel ausgerichtet werden.

II. Alles

Es dürfte schon klar geworden sein, daß Johannes' „Aszese des großen Verzichts“ ihren Quellgrund in der mystischen Vereinigung mit Gott selber hat, um deretwillen

⁵⁰ Ex 23.

alles andere zum „Nichts“ wird. Die radikale Selbstverleugnung lebt von der Glut einer alles übertreffenden Gotteserfahrung, die im folgenden entfaltet werden soll. So beabsichtigen wir, zunächst einmal mehr negativ die Eigenart dieser Gotteserfahrung zu umreißen. Ferner wollen wir nach beiden Seiten hin positiv dem allumfassenden Charakter dieser Erfahrung nachgehen: wie nämlich der Mensch substantiell mit Leib und Seele, und mit all seinen Seelenkräften dem Dreifaltigen Gott und in ihm, dem Schöpfer und Erlöser, dem ganzen erschaffenen und erlösten All begegnet.

1. Die reine Gottesbegegnung

Zwei Eigenschaften kennzeichnen das Wesen der reinen Begegnung mit Gott, die sich in der mystischen Vereinigung vollzieht: Unmittelbarkeit und Totalität.

Unmittelbarkeit

Gottwohnt in der Substanz der geistigen Seele; darum ist er nicht wie die anderen guten oder bösen Geister auf den Weg über Sinne, Einbildungskraft und Verstand angewiesen, wenn er zu ihr sprechen will; er kann direkt, durch sich selbst und ohne jede andere Vermittlung, mit ihr verkehren. Weder der Teufel noch die natürlichen Sinne oder der Verstand reichen so weit, daß sie das verursachen oder auch nur verstehen könnten⁵¹. Darum ist hier jede Einmischung und jeder Betrug ausgeschlossen.

Als Beispiel mögen die „substantiellen Worte“ dienen. Diese, von Gott zu uns gesprochen, prägen das, was sie bedeuten, durch sich selbst in die Substanz der Seele ein, indem sie bewirken, was sie besagen: Güte, Gottesliebe, Furchtlosigkeit, Kraft und Ruhe, Vollkommenheit und Gottesverehrung — genau so, wie die Heilungen im Evangelium in der Kraft des göttlichen Wortes geschahen. So wird der Mensch im Innersten seiner selbst umgestaltet und mit Gott verbunden⁵².

Auch übernatürliche Formen, Bilder und Gefühle prägen sich manchmal der Seele selbst (und nicht nur der Einbildungskraft) ein. In diesem Fall sind sie „eine große Gnade“, da sie in der Seele die Liebesvereinigung im Glauben fördern⁵³. Die höchste dieser Gnaden aber besteht in dem, was Johannes die „ungeschaffenen geistlichen Begriffe“ nennt; sie sind selbst Berührungen mit dem Schöpfer, das Bewußtsein der Vereinigung mit ihm. „Man soll sie sich, so oft man nur kann, ins Gedächtnis zurückrufen“. Das geschieht nicht mittels einer in die Seele eingeprägten Form oder Gestalt (all das ist bei den „ungeschaffenen geistlichen Begriffen“ gar nicht vorhanden), sondern kann nur so vor sich gehen, daß man sich ihrer Wirkung erinnert: der mit ihnen verbundenen Liebe, Freude, Helle und inneren Erneuerung⁵⁴.

Diese Wirkungen sind nicht etwas, das man als ein Eigenes hervorgebracht hat, sondern etwas, das man als ein schon Vorhandenes und Geschenktes annimmt⁵⁵. Interessanterweise wird auch von Ignatius berichtet, er habe, wenn er eine Frage entschied, die er vorher Gott im Gebet vorgelegt hatte, den Eindruck erweckt, nicht

⁵¹ DN II 17, 2.

⁵² BK II 31, 1—2.

⁵³ BK III 13, 6—7.

⁵⁴ BK III 14, 2.

⁵⁵ BK III 13, 4.

selbst zu entscheiden, sondern nur eine (von Gott) schon getroffene Entscheidung mitzuteilen: die Entscheidung war in ihm gewirkt worden⁵⁶.

Totalität

Die unmittelbaren Begegnungen mit Gott stehen unendlich über allen vorbereitenden Gebetsgnaden⁵⁷, die sich zu ihnen verhalten wie ein Tropfen zum Meer oder wie einzelne Wahrheiten zur allumfassenden Weisheit Gottes, die der Sohn Gottes in Person ist, der sich der Seele im Glauben mitteilt. Im Glauben! Denn nur der Glaube ist das richtige Maß für den Umfang dieser Erfahrung. Bei jeder geschenkten Einsicht wird der erleuchtende Geist eingeschränkt durch die größere oder geringere Tiefe unserer Einkehr in uns selbst; nur in der völligen Einkehr, der des nackten Glaubens, wird Gottes Weisheit sich ganz schenken⁵⁸. Indem die Seele sich von allem Geschöpflichen entblößt, gibt sie Gott freies Spiel.

Hier leuchtet am klarsten der Sinn auf, den die Abtötung bei Johannes v. K. hat. Da nämlich die Mystik für ihn die „normale“ Entfaltung des geistlichen Lebens ist — wenn sie auch eine übernatürliche Gnade bleibt⁵⁹ und nur wenige zu ihr gelangen⁶⁰ —, ist Aszese für ihn der Aufstieg zur Mystik: „Wenn die Seele die Möglichkeit dazu bietet, d. h., wenn sie sich von jeder Unlauterkeit und jedem Makel des Geschöpfes befreit — mit anderen Worten: wenn sie ihren Willen vollkommen in der Vereinigung mit dem Willen Gottes bewahrt (lieben heißt ja, sich um Gottes willen von allem berauben und befreien, was nicht Gott ist), dann wird sie durchstrahlt und in Gott verwandelt. Gott teilt ihr sein übernatürliche Wesen in der Weise mit, daß sie selbst Gott zu sein scheint und daß sie besitzt, was Gott besitzt. Wenn Gott der Seele diese übernatürliche Gnade gewährt, entsteht eine derartige Vereinigung, daß die Seele und alles, was Gottes ist, in einer Umwandlung durch Anteilnahme eins sind. Die Seele scheint mehr Gott zu sein als Seele: sie ist Gott durch Anteilnahme“⁶¹. Sicher besteht zwischen Aszese und Mystik kein notwendiger Kausalzusammenhang; aber in der konkreten Gnadenordnung rechnet Johannes damit, daß eine Totalität der Entzagung auch eine Totalität der Gnade herbeiführt.

Die hier entfalteten Grundzüge der reinen Gottesbegegnung — Unmittelbarkeit und Totalität — kennzeichnen auch die „reine Tröstung“ des hl. Ignatius⁶²: Gott selbst erfüllt die Seele *ganz und gar*. Bei Ignatius hat aber diese Erfahrung wieder eine ganz andere Bedeutung: was dem Karmeliten als höchstes Ziel der Entblößung von allem Geschöpflichen gilt, ist dem Jesuiten gerade die höchste Weise, Gottes Willen mit den Geschöpfen zu erkennen.

2. Die Erfüllung unseres ganzen Wesens

Das ganze Wesen des Menschen wird in die innige Gottesberührung einbezogen: in der Seele wachsen Erkenntnis und Liebe, die auch auf den Leib überströmen.

⁵⁶ L. Gonzáles, *Memoriale* 16.

⁵⁷ Vgl. I. Teil.

⁵⁸ BK II 29, 6.

⁵⁹ BK II 5, 7.

⁶⁰ BK Vorrede 8—9; DN I 9, 9.

⁶¹ BK II 5, 7.

⁶² Ex 175, 330.

Erkenntnis und Liebe

Die dunkle Beschauung gießt in der passiven Nacht des Geistes zugleich Liebe und Weisheit in die Seele. Dabei fällt auf, daß sowohl Johannes wie auch Ignatius und andere die gefühlte Liebe mehr betonen als die erworbene Einsicht. Nach Johannes verhalten sich beide in der Weise zueinander, daß die Liebe die mystische Weisheit vermittelt⁶³, während im natürlichen Bereich die Ordnung umgekehrt zu sein scheint: es ist unmöglich zu lieben, was man nicht kennt. Gott aber kann sehr wohl Liebe eingießen, ohne zugleich eine Vermehrung klar umrissener Erkenntnis zu gewähren, wie schon viele erfahren haben, die sich in Liebe zu Gott entflammt sahen, ohne eine klarere Erkenntnis von ihm zu besitzen als vorher. Man kann wenig verstehen und viel lieben — wie auch umgekehrt. Und oft wird Gott nicht von denen am meisten geliebt, die die klarste Erkenntnis von ihm haben, sondern von einfachen Menschen, denen der eingegossene Glaube schon genügende Einsicht schenkt. Darum genügt der reine Glaube als Erkenntnisquelle für die Liebe; diese wird dann auf die Dauer die mystische Weisheit eingießen. Johannes sagt: Es gibt eine passive Freude, in der die Seele sich befinden kann, ohne daß sie klar und bestimmt weiß, worüber sie sich freut⁶⁴.

Dieses eigentümliche Verhältnis von Erkenntnis und Liebe wird von ihm darauf zurückgeführt, daß diese, insofern sie eingegossene Gaben sind, nicht unmittelbar Verstand und Willen berühren, sondern das Wesen, den ungeteilten Grund der Seele selbst, und von dorther in die Seelenvermögen überfließen. Nun kann die Erkenntnis von der Empfänglichkeit des Verstandes nur aufgenommen werden, insofern er sich leer und bildlos verhält; das setzt eine Läuterung voraus. Dagegen können die eingegossenen Liebesregungen, die das Strebevermögen des Willens beleben, auch — und sogar stärker — gefühlt werden, wenn der Wille noch nicht von seinen Leidenschaften gereinigt ist. Das sei der Grund, warum die Seele oft weniger die mit der mystischen Einigung geschenkte Erkenntnis erfasse, während sie die Vermehrung der passiven Liebe deutlicher spüre⁶⁵. Im letzten handelt es sich also darum, daß Gott mit der Berührung unseres Wesens nicht wartet, bis wir vollkommen rein sind.

Einbeziehung des Leibes

Der Leib und die Sinne taugen bei Johannes zunächst nicht als Mittel zur Vereinigung mit Gott⁶⁶, sie sind dafür das bevorzugte Arbeitsfeld Satans⁶⁷. Der Leib kann darum nur eine bescheidene Rolle bei der entfernteren Vorbereitung auf die mystische Einigung spielen⁶⁸. Ist diese aber einmal geschenkt, dann strömt die innere Kraft des Geistes auf die Sinne über, und hier findet der Leib für Johannes seine eigentliche Größe und Würde.

Je mehr die Sinne geläutert sind, desto mehr vermögen sie — auf ihre Art — an den Freuden des Geistes teilzunehmen. Weil aber der sinnliche Teil der Seele zu

⁶³ DN II 12, 2.

⁶⁴ BK III 17, 1.

⁶⁵ DN II 13, 3.

⁶⁶ Vgl. DN II 17, 2; 30, 5—6; BK II 22, 19; LL II 14 u. a.

⁶⁷ BK II 23, 7—8; III 4,9.

⁶⁸ Vgl. Anm. 66.

schwach ist, um die kraftvollen Regungen des Geistes zu tragen, erleiden viele in der „schrecklichen Nacht“ des Geistes infolge des Überströmens der geistigen Vorgänge auf den Leib Ohnmachten, Beschwerden und Magenschmerzen, und demzufolge wieder geistige Ermüdung. Der vergängliche Körper ist eine Last für die Seele. Infolge der Verbindung des Geistes mit der Sinnlichkeit kommt es dann zu Verzückungen, Ekstasen und Verrenkungen der Glieder, was immer darauf hindeutet, daß die göttliche Mitteilung an die Seele nicht rein geistig ist, wie es bei den Vollkommenen der Fall ist, die schon in der „zweiten Nacht des Geistes“ geläutert sind. Bei ihnen hören die Verzückungen und körperlichen Qualen auf, da sie die Freiheit des Geistes ohne eine Verdunkelung oder Verwirrung durch die Sinne genießen⁶⁹.

Das klingt so, als nehme bei den wirklich Vollkommenen die Sinnlichkeit an der mystischen Einigung keinerlei Anteil mehr. Aber das ist nicht der Fall. Denn an einer anderen Stelle wird ganz allgemein gesagt, daß die Salbung des Hl. Geistes aus dem Wohlbefinden der Seele auf den Körper überströme, sogar in der mystischen Ehe — wenn auch meistens nur in einem geringen Maße; immerhin sagt Johannes von diesem Genuß, daß er ihn gelegentlich bis in die äußersten Gelenke der Hände und Füße gespürt habe, wobei die gesamte Sinnlichkeit an dem Genuß teilgehabt habe: alle Glieder, die Knochen und selbst das Mark der Knochen; der Körper fühle dann eine solche Herrlichkeit in der Herrlichkeit der Seele, daß es diese im Gebein spüre, so unaussprechlich, daß dem Heiligen die Zunge versagt: „Es schmeckt nach ewigem Leben!“⁷⁰

Der Körper erhält nach Johannes also doch in gewissem Umfang Anteil an der mystischen Begnadung. Allerdings ist dies mehr aus der Beschreibung seiner eigenen Erfahrungen zu ersehen als aus seiner Lehre über die Funktion des Leibes beim Aufstieg zur Mystik. Diese Lehre — in sich betrachtet — mutet fast neuplatonisch an.

Von der Anteilnahme des Leibes am mystischen Geschehen her wird auch die oft seltsame Symbolsprache der Mystiker besser verständlich, in der z. B. göttliche Eingebungen als Duft der Salbung Gottes bezeichnet werden, der die Seele anziehe und zu Gott fliegen lasse⁷¹.

3. Der Zugang zum Wesen Gottes

Obwohl das geistliche Licht der Beschauung, einer entbildernden Aszese entsprechend, einfach, lauter und allgemein ist, nicht abgestimmt auf eine besondere — natürliche oder übernatürliche — Erkenntnis, und obwohl es die Vermögen der Seele leer und wie ausgelöscht erhält, erkennt die Seele doch alles, was sich ihr von oben oder von unten her darbietet; sie erkennt es in all seinen Zusammenhängen, mit großer Leichtigkeit und durchdringender Schärfe. Der Geist, der gegenüber allen besonderen Neigungen und Erkenntnissen geläutert und vernichtet ist, umfaßt in diesem Nichts-im-besonderen-Erkennen-und-Genießen doch alles, obwohl er in seiner Leere und Dunkelheit verharrt: nichts habend, und doch alles besitzend. Denn wo die Seele sich nicht auf irgend eine besondere Erkenntnis oder Neigung

⁶⁹ DN II 2, 1—2.

⁷⁰ LL II 22.

⁷¹ LL III 1.

beschränkt, reicht sie kraft ihrer Lauterkeit so weit, wie sie selber will. Deshalb durchschaut der geistliche Mensch alle Dinge und sogar die Abgründe Gottes⁷²: Dreifaltigkeit, Schöpfung und Menschwerdung in ihrer personalen und kosmischen Beziehung. Ohne die Hilfe von Worten oder eines körperlichen oder geistigen Sinnes, gleichsam in völliger Stille, für alles Natürliche verborgen, wie in einer dunklen Nacht, einer geheimen und verborgenen Erkenntnis (so daß man es gar kein Erkennen nennen möchte — oder ein „Erkennen, ohne zu erkennen“) lehrt Gott die Seele eben diesen kosmischen Zusammenhang, ohne daß sie wüßte, wie⁷³.

Die unversehrte Gotteserkenntnis ist also keineswegs abstrakt, unmenschlich oder unpersönlich. Dafür bürgt nicht nur das Geschaute, sondern auch die Schau selber. Denn sie vollzieht sich mittels des Geheimnisses Christi⁷⁴, d. h. mittels der Umformung durch den Hl. Geist in die Hlst. Dreifaltigkeit; die Seele wird in gewisser Weise umgestaltet in die drei göttlichen Personen, so daß ihre Erkenntnis- und Liebesakte an den Akten der Hlst. Dreifaltigkeit selbst teilnehmen, ja von diesen getragen werden⁷⁵. Man hat in diesem Zusammenhang Johannes v. K. vorgeworfen, er tue so, als sei Gott niemals Mensch geworden (ganz im Gegensatz zu Ignatius, bei dem der christologische Aspekt entscheidend ist), da er scheinbar der Menschwerdung so wenig theologisches Gewicht beilegt. Vielleicht erklärt sich das daraus, daß er mehr das formale Element der Beschauung behandelt, während Ignatius sich auch ausführlich mit deren Inhalt beschäftigt. Und dies wird wieder nur von der Verschiedenheit ihres mehr dem Himmel oder mehr der Erde zugewandten Anliegens her verständlich.

Was Johannes dagegen über die Schau der Geschöpfe in der mystischen Einigung sagt, entspricht ganz den Aussagen des Trinitätmystikers Ignatius⁷⁶. Die Seele erkennt mit dem gleichen Blick, was Gott in sich selbst und was er in seinen Geschöpfen ist: wie er ihnen Dasein, Kraft und Schönheit verleiht, sie durch seine Macht, seine Gegenwart und sein Wesen umfaßt und leitet⁷⁷. Die Seele wird auf diese Schau vorbereitet durch das Gespür dafür, daß alles Gute in den Geschöpfen ein Abglanz jener Güte ist, die Gott in unendlicher Weise in sich selbst ist. Je mehr sie sich mit Gott vereinigt, desto mehr spürt sie, daß alles „Gott“ ist, wie auch der Evangelist sagt: „Was auch entstand, Er war darin das Leben“⁷⁷. Wie eine Biene in allen Pflanzen nur den Honig sucht, so lernt die Seele, in allen Dingen und in allem Tun nichts zu genießen als die Liebe, indem sie Gott in allem liebt, was ihr begegnet⁷⁸ — eine typische ignatianische Wendung!

Die Dinge werden, insofern sie geschaffen sind, in der mystischen Schau als von Gott verschieden gesehen, und die Seele erkennt deutlich, daß Gott all das in einer unendlichen Übersteigerung ist. So kommt es, daß sie die Geschöpfe in IHM klarer erkennen kann als in diesen selbst; denn es handelt sich hier um eine Kenntnis der Folgen aus der Ursache, nicht der Ursache aus den Folgen — um eine wesentliche,

⁷² DN II 8, 5.

⁷³ GG 39, 12.

⁷⁴ GG 39, 9.

⁷⁵ GG 39, 3—4.

⁷⁶ Vgl. Ex 230—237.

⁷⁷ GG 14—15,5.

⁷⁸ GG 27, 8.

nicht um eine abgeleitete Erkenntnis. Mit dieser Erkenntnis der Geschöpfe in Gott ist eine unaussprechliche Freude verbunden⁷⁹ — und die Wärme der Schilderung verrät wieder persönliche Erfahrung.

Da die reine Gottesbegegnung also wesentlich universell ist, wird in ihr auch die irdische Kirche, die „*Iglesia militante*“, umfaßt, die für Johannes der Ort des Brautspiels und der geistlichen Ehe ist (bei Ignatius ist sie vor allem der Ort des Dienstes), während die triumphierende Kirche die *vollendete*, glorreiche Ehe mit Gott darstellt, nach der das Verlangen des Heiligen geht⁸⁰.

Wie wir sahen, gibt es zwischen Johannes v. K. und Ignatius v. L. eine ganze Reihe von Übereinstimmungen — vor allem in der Beschreibung der Gebetserfahrungen und der Angabe der Kriterien für die Unterscheidung der Geister, aber auch in den aszetischen Anweisungen und selbst in den mystischen Lehren. Manchmal handelt es sich dabei um Allgemeingut der geistlichen Überlieferung; einiges wird auch darauf zurückzuführen sein, daß Johannes auf einem Jesuitenkolleg erzogen wurde und dort ignatianischen Geist kennenernte. Aber oft geht es um eigenständige mystische Erfahrungen, wie besonders der unverkennbar individuelle Akzent beweist, der beide Heilige in der gleichen Grunderfahrung doch voneinander scheidet: bei Ignatius wird alles auf die Erfüllung des göttlichen Willens hier auf Erden bezogen, während für Johannes die ungestörte, reine Vereinigung mit Gott in völliger Abgeschiedenheit das Ziel darstellt, um dessentwillen alles Vorhergehende zurückgewiesen werden soll, da es die Gefahr birgt, daran hängen zu bleiben.

Dennoch gibt es ein großes Gemeinsames zwischen dem Jesuiten und dem Karmeliten: die Dialektik zwischen Aszese und Mystik haben wir nicht nur zwischen den beiden Lehren, sondern auch in jeder von ihnen aufdecken können. Beide haben ihr Alles und Nichts. Und wenn wir zu Beginn beide unter den Titeln „Negative Aszese“ und „Positive Mystik“ einander gegenüberstellten, so wissen wir jetzt, daß damit keine Einseitigkeit, sondern nur die sich zuerst aufdrängende Eigenart bezeichnet werden sollte. Denn die Selbstverleugnung des hl. Johannes v. K. lebt aus der Vereinigung mit Gott und auf diese hin; anderseits ist auch die ignatianische Mystik der Weltbejahung nur auf dem Fundament einer totalen Selbstverleugnung möglich. In beiden Fällen ergänzen, tragen und vertiefen Aszese und Mystik sich gegenseitig. Und so können karmelitische und jesuitische Frömmigkeit sich auch gegenseitig verdeutlichen.

Aber im Ziel werden sich diese beiden Lebensgefühle schon treffen, wie sie es jetzt schon tun, sei es denn noch in einer schwebenden Dialektik. Denn am Ende der Zeiten treffen sich Himmel und Erde, Eschaton und Inkarnation im selben Ziel: εἰς ἐν Χριστῷ, eins in Christus.

⁷⁹ LL IV 5.

⁸⁰ GG 40, 7.