



MICHAEL SCHNEIDER · FRANKFURT/SANKT GEORGEN

DIE ERFAHRUNG DER GOTTES-NACHT ALS EXISTENTIAL EINER BERUFUNG?

Zur theologischen Ausdeutung einer kaum bedachten Glaubenserfahrung

Die Stunde der Berufung ist für viele Glaubende mit beglückenden Erinnerungen verbunden. Für andere aber wird dieser Augenblick unerwartet zum erschreckenden Eintritt in das Dunkel Gottes. Auch wenn diese Erfahrung kaum eigens bedacht wird, ist sie gar nicht selten, wie die geistliche Begleitung, vor allem auch von Laien, zeigt. Es wird berichtet, daß in dem Moment, wo man mit aller Entschiedenheit den geistlichen Weg betreten hatte, sich Gottes Antlitz im weiteren Leben verdunkelt hat. In einer solchen Situation bedeutet es für den Einzelnen eine äußerste Herausforderung, dennoch anzunehmen, daß er auf dem richtigen Weg ist und daß er dem Willen Gottes gemäß handelt.

Meist wird die Erfahrung der «dunklen Nacht» dem Reinigungsweg zugeordnet, an dessen Ende aber die *selige* Vereinigung mit Gott stattfindet, und Ignatius von Loyola betont, es sei ein untrügliches Kennzeichen für den Willen Gottes und die Richtigkeit des eingeschlagenen Weges, daß sich – wenigstens auf längere Zeit hin – die Erfahrung des *Trostes* einstellt. Was aber, wenn sich mit der Berufung Mißtrost, Gottverlassenheit und Dunkel einstellen, und zwar so, daß sie zur *Grunderfahrung* auf dem weiteren Glaubensweg werden? Woher erklärt sich eine solche Erfahrung, und wie ist sie geistlich und theologisch einzuordnen? – Zunächst soll das Gemeinte an einigen Beispielen aus der Glaubensgeschichte verdeutlicht werden.

MICHAEL SCHNEIDER, geb. 1949 in Köln. Studium in Münster/W., Rom, Wien und Freiburg/Br. 1981 Promotion in Wien. 1981 Eintritt in das Noviziat der Gesellschaft Jesu. 1982-84 Kaplan in Gießen. Seit 1984 Spiritual am Priesterseminar Sankt Georgen in Frankfurt am Main. 1985-2000 Dozent für Spirituelle Theologie im Fachbereich Moraltheologie an der Universität Salzburg. 1991 Habilitation an der Universität Freiburg/Br. 1991 Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main. Seit 1996 im Vorstand des Patristischen Zentrums Koinonia - Oriens e.V.; 1998 Leiter des Instituts für Dogmen- und Liturgiegeschichte; 2002 Großarchimandrit des Patriarchats von Antiochien. Seit 2005 Prior des Patriarchalischen Ordens vom Heiligen Kreuz zu Jerusalem. Seit 2007 Leiter des Byzantinischen Seminars an der Hochschule Sankt Georgen.



1. Eine überraschende Erfahrung

Im Lebensbericht der *Maria von der Menschwerdung* (1599-1672)¹ heißt es, daß sie nach vielen mystischen Erfahrungen², Entrückungen und Ekstasen und nach der «Vermählung der Seele mit der zweiten göttlichen Person» – teils schon vor ihrem Klostereintritt, aber besonders unmittelbar danach – den Verlust aller Tröstungen wie auch «Versuchungen und besondere Prüfungen» erlebt, sodann «große Prüfungen durch innere Leiden [...], Trostlosigkeit während der ersten Ordensjahre» (über drei Jahre hin)³ und «acht Jahre innerer Prüfung [...], Erfahrung der inneren Verlassenheit» bis zur Revolte gegen Gott⁴, ja, es meldeten sich sogar Selbstmordgedanken. In der Kirche, mitten im Gebet vor dem allerheiligsten Sakrament, trifft sie das Nein des Unglaubens und des Atheismus.⁵ Maria von der Menschwerdung ist über alle diese Erfahrungen des Leids nicht überrascht; sie resümiert: «Es ist nicht möglich, lange ein geistliches Leben zu führen, ohne durch diese Versuchungen und Trübsale zu schreiten. Alle Heiligen mußten ja hindurch, um heilig zu werden. Sie sind notwendig. [...] Es kommt mir vor, als wäre ich durch die Höhlen von Löwen und Leoparden geschritten.»⁶

Auch bei *Thérèse von Lisieux* (1873-1897)⁷ wird von den Anfängen ihres Berufungsweges im Orden die Erfahrung des zunehmenden Dunkels Gottes bezeugt. Eine erste Krisenerfahrung ist für Thérèse mit dem Wunsch verbunden, in den Karmel einzutreten. Über den Besuch beim Bischof von Bayeux, den sie um Erlaubnis eines vorzeitigen Ordenseintritts bittet, schreibt sie: «Meine Seele war in Bitterkeit getaucht, aber auch in Frieden, denn ich suchte nur den Willen Gottes.»⁸ Von einer mißlungenen Papstaudienz heißt es: «Jesus schwieg. Er schien abwesend, nichts verriet mir seine Gegenwart»⁹. Angesichts der hinausgezögerten Profese bekennst sie: «Die Nacht war so schwarz, daß ich (Jesus) nicht sehen konnte; nichts gab mir Licht, nicht einmal ein Blitz zerriß die düsteren Wolken. [...] Es war Nacht, tiefe Nacht der Seele. Wie Jesus im Garten der Todesangst fühlte ich mich einsam, ich fand keinen Trost, weder auf Erden, noch vom Himmel her, Gott schien mich verlassen zu haben.»¹⁰

Die Erfahrung der Dunkelheit wird im Karmel zu einem Dauerzustand. Über die Einkehrzeit vor dem Ablegen der Gelübde berichtet sie: «Sie brachte mir keineswegs Trost; gänzliche Trockenheit, beinahe Verlassenheit waren mein Teil. [...] Jesus ist so müde, sich immer zu verausgaben und entgegenzukommen, daß er gern die Ruhepause benützt, die ich ihm anbiete. Er wird vermutlich nicht vor meiner großen Einkehr in der Ewigkeit erwachen; aber dies betrübt mich nicht, es bereitet mir im Gegenteil höchste Freude.»¹¹ Über ihre Profeseexerziten schreibt Thérèse: «Aber die Exerziten, die ich mache, verstehe ich nicht. Ich denke an nichts. Mit einem Wort, ich bin in einem dunklen unterirdischen Gang.»¹² Am letzten Exer-

zientag, also am Vorabend der Profeß vom 8. September 1890, geschieht etwas für sie ganz Unerwartetes: «In meiner Seele erhob sich ein Sturm, wie ich noch keinen erlebt hatte. [...] Bis jetzt war mir nicht ein einziger Zweifel über meine Berufung gekommen, ich mußte diese Prüfung kennenlernen. Am Abend, als ich nach dem Magnifikat meinen Kreuzweg betete, erschien mir meine Berufung wie ein Traum, ein Trugbild, ich fand das Leben des Karmels wirklich schön, aber der Dämon suggerierte mir die *Sicherheit*, daß es nicht für mich gemacht sei, daß ich die Oberen täuschen würde, wenn ich diesen Weg weiter gehen würde, zu dem ich nicht berufen bin. [...] Die Dunkelheit in mir war so groß, daß ich nur eines sah und begriff: Ich hatte keine Berufung!»¹³ Im Suchen nach Gründen für die Erfahrung dieser Verdunklung findet Thérèse von Lisieux einzig ihre Sehnsucht nach Bestätigung durch Gott; sehr rasch durchschaut sie diese Sehnsucht als eine ungeordnete Neigung.

Die Erfahrung der Gottferne galt für Thérèse als keine absolute, da das verdunkelte Licht doch die Züge Gottes erahnen läßt. Selbst die Erfahrung zunehmender Finsternis¹⁴ hat für Thérèse nichts von einer Vernichtung an sich¹⁵, denn sie weiß sich trotz allem von der Sorge und Nähe Gottes getragen.¹⁶ Dies mindert die Radikalität der Erfahrung des dunklen Gottes keineswegs. Für Thérèse bleibt das weitere Leben im Orden eine Nacht.¹⁷ Das Neuartige dieses «gewählten» Weges ist nicht zu übersehen, da «zum erstenmal vielleicht in der Geschichte der Mystik die Abbildung der Auferstehung nach der Passion eine ganz jenseitige bleibt»¹⁸.

Die Erfahrung der Dunkelheit und Verlassenheit schon zu Beginn des Berufungsweges blieb auch der am meisten geehrten Frau des 20. Jahrhunderts nicht erspart, nämlich *Mutter Teresa von Kalkutta*. Am 27. August 1910 zu Skopje in einer albanisch-stämmigen Familie geboren, ist ihre Frömmigkeit seit frühester Jugend ignatianisch geprägt, was sich nicht nur in Äußerlichkeiten zeigt, etwa, daß die 18-jährige in den Orden der Loreto-Schwester eintritt, die den Jesuiten nahestehen, sondern auch darin, daß die Gesellschaft Jesu ihre Ordensgründungen unterstützt und sie in deren Reihen die geistlichen Begleiter und Beichtväter sucht; ebenfalls von Jesuiten wird der Seligsprechungsprozeß betreut. Mutter Teresa übernimmt die von den Jesuiten seit der Barockzeit gepflegte Herz-Jesu-Frömmigkeit. Daher das Ordensmotto «Mich dürstet!» in jeder Ordenskapelle. Zweimal am Tag läßt sie ihre Schwestern die Gewissensrechenschaft einüben, damit sie sich daran gewöhnen, die Spuren Gottes im Alltag zu suchen und in allen Dingen zu finden.

Mutter Teresa steht der Kleinen Thérèse nahe, vor allem in und mit ihrem Wunsch, unbedingt eine Heilige zu werden. Auf die Frage, wann ihr die Berufung zur Ordensfrau klar geworden sei, antwortet sie: «Der Ruf des Herrn ist ein Geheimnis. Vielleicht werden wir erst im Himmel die tiefsten

Beweggründe erfahren, die unser Leben bestimmt haben. Ich glaube, daß ich den ersten klaren Ruf des Herrn zu einem ihm geweihten Leben erstmals im Alter von etwa zwölf Jahren vernommen habe. [...] Erst sehr viel später, als ich 18 Jahre alt war, habe ich dem Ruf des Herrn entsprochen.» Nun verläßt sie ihre Familie und tritt in die Kongregation der Loreto-Schwester ein. Über Irland, wo sich das Mutterhaus der Kongregation befand, kommt sie nach Indien. Der neue Ruf erfolgt in der Nacht des 10. September 1946, als sie auf dem Weg nach Darjeeling in Westbengalen zu ihren Jahrexerzitien ist. Sie erzählt hierüber: «In dieser Nacht habe ich die Augen geöffnet für das Leid, und ich verstand zutiefst das Wesen meiner Berufung. Es war ein neuer Ruf des Herrn, eine Berufung innerhalb der Berufung. Der Herr lud mich ein, nicht meinen Stand als Ordensfrau aufzugeben, sondern ihn «abzuändern», damit er mehr dem Evangelium und dem missionarischen Geist, den er mir gegeben hat, entspräche. Es war eine Einladung, meine Berufung, die ich mit 18 Jahren verstanden hatte, zu vervollkommen. [...] Es war eine klare, eindeutige Botschaft: Ich mußte das Kloster verlassen und mit den Armen leben. Aber nicht mit irgendwelchen Armen. Er rief mich, den Verzweifelten zu dienen, den Ärmsten der Armen in Kalkutta; denen, die nichts und niemanden haben»¹⁹. Am 2. Februar 1948 gibt Pius XII. die Erlaubnis, daß sie als Ordensschwester mit Gelübden außerhalb des Ordens leben darf, um einen neuen Orden zu gründen.

Aus der unveröffentlichten Korrespondenz mit den Jesuiten Céleste Van Exem und Joseph Neuner, welche ihre Beichtväter waren, und mit dem Erzbischof von Kalkutta wissen wir nun, was selbst ihren engsten Mitarbeitern und Schwestern verborgen geblieben ist: Nachdem Mutter Teresa sich aus einem 18-monatigen ununterbrochenen Dialog mit Jesus gedrängt fühlt, einen neuen Orden zu gründen, um den Ärmsten der Armen zu dienen, lebt sie fortan ein halbes Jahrhundert lang in der tiefsten Nacht des Glaubens, einzig unterbrochen von einem Monat des Lichtes im Oktober 1958, wo sie ein Zeichen der verborgenen Gegenwart Gottes erhält.

Ein viertes Beispiel sei aus der östlichen Spiritualität genommen, nämlich aus dem Leben des *Starez Siluan* (1866–1938). Die östliche *Theologie* ist grundsätzlich von ihrem apophatischen Ansatz geprägt, aber in der Praxis des Glaubenslebens bleibt ihr das Phänomen der Dunklen Nacht eher fremd.²⁰ Es scheint, daß für die östliche *Spiritualität* die Erfahrung des Dunkels mehr nach Art der Akedia asketisch zu überwinden ist, soweit mit ihr nicht schon der Weg der Einigung beginnt. Deshalb läßt sich sagen, daß die Erfahrung der Dunkelheit in der östlichen Spiritualität fast wie ein «Unfall» erscheint, den es rasch zu überwinden gilt. Auf jeden Fall erhält in der offiziellen Orthodoxie die Erfahrung der Dunklen Nacht keine eigene Bedeutung und ist als solche in der Erfahrungspraxis geistlichen Lebens kaum bezeugt²¹; sie wird in eine Theologie des ungeschaffenen Lichtes aufge-

hoben. In der östlichen Spiritualität gibt es nur zwei charakteristische Fälle «mystischer Nacht», nämlich bei dem hl. Tichon von Vorone im 18. Jahrhundert und dem heiligen Starez Siluan aus dem vergangenen Jahrhundert. Mit dem Eintritt in das Mönchsleben erhält er nach wenigen Wochen von der Gottesmutter eine besondere Gebetsgnade, aber schon bald darauf gerät er über lange Zeit in Angst und Verzweiflung. Der Schrecken der Hoffnungslosigkeit beherrscht fortan mehr und mehr sein Wesen. Er wird an die äußerste Grenze der Verzweiflung geführt.

Doch zunehmend lernt er, seine Erfahrung tiefer zu verstehen und zu deuten, wie sein Biograph Archimandrit Sophronius berichtet: «Die jahrhundertelange Erfahrung der Väter zeigt, daß es drei Arten oder Kategorien der geistlichen Entwicklung eines Menschen gibt. Die meisten Menschen gehören zur ersten Kategorie: Sie sind zu Gott gekommen durch eine kurze Erfahrung göttlicher Gnade und bemühen sich, für den Rest ihres Lebens die Gebote zu halten in gemäßigttem geistlichem Streben. Erst am Ende ihres Lebens lernen sie aufgrund erlebter Leiden die Gnade in höherem Maß kennen. Einige unter ihnen machen größere Anstrengungen und empfangen eine große Gnade vor ihrem Tod. Dies geschieht zahlreichen Mönchen. – Die zweite Kategorie der Menschen, die aufgrund einer verhältnismäßig geringen Erfahrung der Gnade im Gebet und im Kampf mit den Leidenschaften großen Eifer beweisen, erleben im Lauf dieser schweren asketischen Bemühungen große göttliche Gnade in der Mitte des Lebens; den Rest ihres Weges verbringen sie in noch steigenden Bemühungen und erlangen so einen hohen Grad von Vollkommenheit. – Die dritte Kategorie ist die seltenste. Ihr gehören die Menschen an, die kraft ihrer Inbrunst oder vielmehr dank göttlicher Vorsehung am Anfang ihres asketischen Weges eine große Gnade kennenlernen, die Gnade der Vollkommenen. Ihr Weg ist der schwerste, denn niemand – soweit man nach dem Leben und den Werken der heiligen Väter und der mündlichen Überlieferung der Asketen vergangener Jahrhunderte und den Erfahrungen unserer Zeitgenossen urteilen kann –, niemand kann die Gabe der göttlichen Liebe in ihrer ganzen Fülle bewahren. Danach erleidet der Mensch für längere Zeit den Verlust der Gnade und die Verlassenheit von Gott. In Wirklichkeit ist es kein völliger Verlust, doch subjektiv empfindet die Seele selbst eine Verminderung der Gnade als ein Verlassensein von Gott. – Die Asketen, die zu dieser Gruppe gehören, leiden mehr als alle anderen. Da sie die Gnade und die Schau des göttlichen Lichts gekannt haben, empfinden sie die Gottesferne und die Anfechtungen durch die Leidenschaften unvergleichlich stärker: Sie wissen, was sie verloren haben. Und da die Gnade den Menschen von Grund auf verwandelt, ist seine Empfindsamkeit für alle geistlichen Phänomene besonders gesteigert. Diese Asketen leiden mehr, weil in dieser Welt die Liebe Christi einer sehr schmerzhaften Feuerprobe (1 Petr 4,12) ausge-



setzt wird. Es ist unausweichlich, daß sie auf dieser Welt immer eine gekreuzigte Liebe ist. Der selige Starez Siluan gehört der letzten Gruppe von Menschen an»²². So ist auch für Starez Siluan die Erfahrung des Dunkels unmittelbar mit den Anfängen seines geistlichen Weges verbunden.

2. Ansätze einer Deutung

Die beschriebenen Erfahrungen der Gottes-Nacht dürfen nicht vorschnell in den Bereich der Spirituellen Theologie abgeschoben werden, vielmehr handelt es sich um eminent theologische Erfahrungen, die zeigen, «daß der Weg der Kontemplation, ehrlich und unverbogen beschritten, normalerweise in eine Nacht mündet: in das Nichtmehrsehen, wozu man betet, wozu man verzichtet hat, das Nichtmehrwissen, ob Gott überhaupt noch zuhört, das Opfer noch will und noch annimmt»²³. An den Erfahrungen des dunklen Gottes, wie sie vom Beginn des Berufungsweges berichtet werden, wird der Theologe nicht vorbeigehen können, insofern er seine Theologie als Dienst am Glauben und an der Nachfolge versteht. Theologie gibt es ja erst im Nachhinein: Nachträglich kommt die Theologie, nicht der Theologe.²⁴ So die Frage nach einer theologischen Deutung der berichteten Verdunklung im Glauben gerade am Beginn eines Glaubensweges.

a) Gelebte Apophatik

Obwohl des öfteren auf die Erfahrungen von Gottesferne und Glaubenszweifeln, von Not und Leid im Leben zahlreicher Christen hingewiesen wird, kam es bisher nur bruchstückhaft zu Versuchen, diese Erfahrungen in ihrer christologisch-ekklesiologischen Relevanz zu bedenken. Die Dogmatik spricht von Glaube und Unglaube, doch nur selten vom konkreten Prozeß, in dem beide stehen. Ein Grund dafür mag darin liegen, daß solche Erfahrungen sich nicht gleich in Lehrsätzen ausdrücken und vermitteln lassen, sondern zunächst im Erzählen.²⁵

Zu solchem Beschreiben kommt es vermehrt im 12. und 13. Jahrhundert, als sich eine wichtige Wende in der Glaubensgeschichte der Mystik vollzieht.²⁶ Fortan sucht der Christ, sich auf sich selbst besinnend, die Erfahrungen des Glaubens nicht mehr im vorgegebenen, verkündigten und sakramental gefeierten Glaubensinhalt (Dogmatik), sondern im eigenen Erleben. So wundert es nicht, daß bei Johannes Tauler²⁷ (um 1300-1361) die psychologische Fragestellung (Temperament, Charakter, Stärken und Schwächen) in den Vordergrund tritt. Aber Tauler geht es um keine Psychologisierung, sondern um eine Konkretisierung des Glaubens. Dabei stellt er seine Anthropologie in den Rahmen der traditionellen apophatischen Theologie: Gottes Geburt in der Seele wird den Menschen restlos all dessen

berauben, was nicht Gott ist. Gibt der Mensch alles Individuelle und «Seiende» auf, gewinnt er durch Negation seine wahre Positivität.²⁸ Aber entgegengesetzt zum traditionellen Aufstiegsschema zeigt Tauler, daß die Via purgativa kein Ende findet, selbst auf der Via illuminativa und Via unitiva muß der Mensch im Abgrund des Nichtwissens sein Nichts Gott entgegengetragen.²⁹ Bei Tauler «gibt es keinen mystischen Reigen, von himmlischer Musik und Tanz ist nie die Rede, nicht einmal ein Gesang der Hoffnung wird angestimmt»³⁰. Die Erfahrung des Mißtröstes und der «Verlassenheit»³¹, weil «Jesus weggegangen ist»³², kann sogar ein Leben lang dauern³³. Der Mensch muß die «Arbeit der Nacht» erleiden und alles vergebliche Tun aufgeben, indem er sich seinem wahren Grund zuwendet. Dann wird alles geschaffene Licht erlöschen und das göttliche anfangen zu strahlen. Mit dieser Auslegung gibt Tauler eine erste Antwort auf unsere Frage: Wird der Einzelne schon am Beginn seines Berufungsweges in die Erfahrung der Gottes-Nacht geführt, handelt es sich dabei um eine grundlegende Glaubenserfahrung, denn Gott ist immer größer als alles, was von ihm zur Stunde der Berufung erkannt und erfahren wird. Deshalb muß der Mensch alle eigenen Maßstäbe und Erkenntnisse des Glaubens aufgeben in die bedingungslose Bereitschaft zur Nicht-Erfahrung hinein.

b) *Solidarität im Glauben*

Weiterhin kann die Erfahrung der Gottes-Nacht, wie sie sich im Augenblick der Berufung eines Menschen darstellt, auf dem Hintergrund einer Grunderfahrung unserer Zeit gesehen und gedeutet werden: «Im Schmerz über seine Abwesenheit erfährt unser Jahrhundert Gott tiefer als in den Bildern, die frühere Jahrhunderte von seiner Anwesenheit malen konnten»³⁴. Warum sollte der, der den Weg der Berufung antritt, vor aller Not im Glauben unserer Zeit gefeit sein?

Es gibt eine Leere, die von Gott entfernt; hier verzweifelt der Mensch an Gott und kann nicht mehr an seine gütige und treue Gegenwart glauben. Ganz anders die Leere und Nacht, die der Mensch in einer inneren Stille und Gelassenheit schweigend annimmt. Dann wird in der Passion des Glaubenden die Passion Jesu für uns heute erfaßbar und verstehbar, denn das innere Schweigen im Glauben verweist auf das Schweigen Jesu in der Passion. Wer zur Stunde der Berufung in die Finsternis, die Trostlosigkeit und Verlassenheit geführt wird, erleidet, was Christus in einer viel tieferen Weise erfahren und durchlitten hat. Der Blick auf seinen Leidensweg läßt Glaubende schon zur Stunde ihrer Berufung eine Freiheit, Einfachheit und Liebe zu Gott gewinnen, die nicht das Geschenk eines errungenen (geistlichen) Fortschritts ist, sondern selber schon Geschenk der Berufungsgnade.



Wer den Weg der Nachfolge geht, will nicht nur sich, sondern auch die anderen zu Gott tragen³⁵; es verlangt ihn weniger nach einer wonnevollen «unio» als nach dem entbehrungsreichen Weg der «resignatio ad infernum»³⁶. Wie Paulus eher verdammt sein möchte, als von seinen Brüdern getrennt zu sein³⁷, begeben sich solche Menschen «alle Tage in jenen göttlichen Abgrund und ziehen alle die Ihren mit sich, die ihnen besonders anbefohlen sind; diese dürfen nicht glauben, sie seien von jenen vergessen, gewiß nicht, sie treten alle mit ihnen ein, in einem Augenblick, ohne bildhafte Vorstellungen und im Namen der gesamten Christenheit [...] Das sind so recht die Säulen, auf denen die Christenheit steht; hielten uns diese Säulen nicht, besäßen wir sie nicht, es könnte uns gar übel ergehen, das sollt ihr wissen»³⁸.

Die vorgestellten Beispiele aus der Glaubensgeschichte zeigen, wie die Nacht-Erfahrung schon am Beginn des Berufungsweges durch Bereitschaft zur Teilnahme am Erlösungsgeschehen Christi in die *Solidarität* mit den anderen, nicht zuletzt den Nicht-Glaubenden führt. Auch im Leben Jesu zeigt sich der Sinn seines Heilswerkes primär in der Sendung und Solidarität: Sein Kampf mit den «Mächten und Gewalten» geschieht um der Erlösung der Welt willen, also «für die vielen». Nicht anders verhält es sich im Leben der Maria von der Menschwerdung, der Kleinen Thérèse, der Mutter Teresa von Kalkutta wie auch beim Starez Siluan: Sie beantworten die Erfahrung der Gottesferne mit einer zunehmenden Bereitschaft zum Dienen. Die Erfahrung des dunklen Gottes prägt sich in ihrem Leben so aus, daß sie ihre Sendung zu den Mitmenschen erkennen.³⁹ Denn nicht eine geistliche Erfahrung als solche, sondern die Bereitschaft zum Dienst und zur Sendung ist das letztentscheidende Kriterium, an dem die Echtheit des Glaubens zu messen ist: «Wo christlich Bereitschaft zum obersten Wert aufrückt, muß Erfahrung an eine tiefer liegende Stelle ausweichen: der ganze *Stellenwert* von Mystik wird dadurch verändert.»⁴⁰

c) *Jenseits aller Systematisierung*

Die angeführten Beispiele einer bleibenden Glaubensverdunklung, die mit dem Anfang des Berufungsweges einsetzt, zeigen, daß sich die Erfahrung der «Dunklen Nacht» keiner bestimmten Etappe im geistlichen Leben zuordnen läßt. Juan de la Cruz (1542-1591) stellt in seinen Hauptwerken⁴¹ auf je andere Weise die einzelnen Dimensionen und Stationen des christlichen Glaubensweges heraus, fern von jeder vorschnellen Psychologisierung. Juan geht es auch um keine Systematisierung: er betont zwar, daß der von ihm beschriebene mystische Weg für jeden Christen gilt, aber in der konkreten Beschreibung zeigt er, daß Gott jeden auf verschiedene Weise durch das Dunkel der Nacht führt.⁴² Die daraus resultierende Vielfalt der Wege,

die sich kaum in ein allgemeines Schema einordnen läßt, bringt Juan dazu, in seiner Darstellung der einzelnen Etappen des geistlichen Weges⁴³ mal von drei⁴⁴, fünf⁴⁵, sieben⁴⁶ und sogar zehn Stufen⁴⁷ der Dunklen Nacht zu sprechen. Der Lebensweg im Glauben läßt sich insofern nur schwer systematisch erfassen, als Gottes Licht alle menschlichen Vorstellungen und konkreten Erwartungen übersteigt und nicht auf einem einzigen Erfahrungsweg des Glaubens empfangen wird. Wer zu Gott gelangen möchte, muß im Nichtwissen und Nichthandeln⁴⁸ «Gott jenes noetische und existentielle Übergewicht in sich verschaffen, das er ontisch immer schon hat»⁴⁹.

d) Zumutung im Glauben

Die Dunkelheit, die sich bei den angeführten Glaubenszeugnissen auf den Menschen legt, ist so radikal, daß keine «künstlichen Lichte» sie verkürzen oder gar erhellen können, vielmehr muß sie ausgehalten werden, selbst wenn der einzelne darüber in eine tiefe Depression zu geraten droht.⁵⁰ Durchbohrt von Schmerzen, Zweifeln und Befürchtungen, die kein Ende zu nehmen scheinen, gerät er in die Dunkle Nacht des Geistes, und es will ihm scheinen, daß er, wie Starez Siluan es am heftigsten erfahren hat, «wirklich als Lebender zu der Hölle hinabsteigt»⁵¹.

Juan de la Cruz prägt hier eine wichtige Unterscheidung, die für die theologische Ausdeutung der angeführten Glaubenserfahrungen entscheidend ist: «In geisthaftem Sinne besteht ein Unterschied zwischen «im Dunklen sein» und «in Finsternis sein». Demnach heißt «in Finsternis sein» verblendet, in Sünde sein. Im Dunkeln kann man jedoch ohne Sünde sein»⁵². Während die Finsternis aus der Unwissenheit kommt, erklärt sich das «Dunkel» aus der überhellen Erkenntnis, die aber für den Verstand dunkel ist.⁵³ Ein Vorankommen auf dem Weg durch das «Dunkel» gibt es nur, wenn an die Stelle des Wissens die *theologischen Tugenden* treten. Die Erfahrung des Dunkels reinigt und heilt den Menschen von allem Eigennützigen und führt ihn auf den Weg der Liebe. Sie ist das einzige, woran sich der Mensch auf seinem weiteren Berufungsweg halten kann: Nicht mehr durch eine Erleuchtung des Verstandes noch bei einem (geistlichen) Begleiter sind Trost und Befriedigung zu erwarten, sondern einzig in der sehnsüchtigen Liebe zu Gott.

Juan gibt eine weitere Erklärung mit einem Bild aus dem Lebensalltag: «Wenn ein Wanderer in neues, unbekanntes Land gelangen möchte, von dem er keine Erfahrung hat, dann geht er auf neuen, unbekanntem und noch nicht erprobten Wegen und läßt sich unterwegs nicht von seinen früher gesammelten Kenntnissen führen, sondern in Zweifeln und auf die Aussagen anderer hin. Dabei ist klar, daß er nicht in neues Land gelangen



und noch mehr wissen kann, als er vorher wußte, wenn er sich nicht auf neue, noch unbekannte Wege begibt und die bekannten verläßt.»⁵⁴ In gleicher Weise erscheinen dem Menschen im Augenblick seiner Berufung die neuen Wege des Glaubens als unheimlich dunkel und gefährlich, eben weil sie ungewohnt und unbekannt sind; doch dies ist nur ein Zeichen dafür, daß er wirklich aufgebrochen ist und sich auf einen neuen, nun aber von Gott gewählten Weg begeben hat.

Die innere «Notwendigkeit» dieser Erfahrung am Beginn des Berufungsweges ist grundsätzlicher, nämlich theologischer Art. Sie ergibt sich aus dem Wesen der «Nacht des Glaubens»: Der Glaube ist selber so, daß er die Nacht erzeugt. Wer also dem Ruf Gottes folgen will, ist bereit, den eigenen Maßstab des Erkennens und Urteilens aufzugeben: «Glaube ist der Zustand des Verlustes. Verlust nämlich der eigenen Maßstäblichkeit, weit über den Bilderverlust hinaus, Verlust seiner selbst, Umschlag des Ergreifens in ein Ergriffenwerden, Aushalten eines Abstandes zu Gott, den man selbst nicht mehr überbrückt.»⁵⁵ Insofern läßt sich sagen, daß die Erfahrung des Dunkels am Beginn eines Glaubensweges ein untrügliches Zeichen für die Echtheit der göttlichen Berufung sein kann. Führer auf dem weiteren Weg durch die Nacht ist fortan der Glaube. Es ist kein intellektueller Glaube, sondern der gelebte Glaube.⁵⁶ So findet der einzelne durch den Glauben allein in die Begegnung mit Gott, wie Balthasar bemerkt, und zwar als «Schau im Modus der Nichtschau, Schau eines Anwesenden im Modus der Abwesenheit oder der Verhüllung»⁵⁷. Diese Art der «Schau im Nichtschauen» bestimmt den weiteren Berufungsweg.⁵⁸

e) Christologische Angleichung

Im dargelegten Sinn darf die Nicht-Erfahrung der «Dunklen Nacht» als keine rein asketische Reinigungsstufe mißverstanden werden, denn dann stünde die Reinigung der Seele allein im Vordergrund; ihre eigentliche Bedeutung liegt aber, wie bei den angeführten Glaubenszeugen deutlich wird, im Eintreten in das Erlösungsgeschehen Jesu Christi. Die Dunkle Nacht gilt primär der Mitwirkung und nur sekundär der Läuterung der Seele.

Die beschriebene Erfahrung der Nicht-Erfahrung im Glauben trägt das Antlitz Christi und seiner Gottverlassenheit. Was Glaubende am Beginn ihres Berufungsweges als Gottes-Nacht erfahren, führt in die tiefste Angleichung an den Weg Jesu, der die Mitte der «Nacht» ist. Zur Stunde der Kreuzigung verhüllt sich Gott im Dunkel der Nacht und schweigt⁵⁹, damit sein WORT, das ein für allemal in seinem Sohn ausgesagt ist, in allem gehört wird. So kann der Mensch durch die Erfahrung der Dunklen Nacht von Gott überformt werden, bis hin zur Unkenntlichkeit: Am Kreuz ist

Gott nicht mehr vom Tod unterschieden, dennoch wird Christi «Tod» am Kreuz «eine sehr tiefe Erkenntnis der Gottheit»⁶⁰. Die Erfahrung der dunklen Nacht, die schon zur Stunde der Berufung anheben kann, erweist sich im Blick auf den gekreuzigten und auferstandenen Herrn letztlich als eine authentische «Erkenntnis» Gottes.⁶¹

Wer Gott sehen will, muß sterben. Diese Aussage wurde oft mißverstanden und unter rein asketischem Aspekt betrachtet. Aber sie meint keine Selbstvernichtung. Wer den Verlust aller Süßigkeit in Gott und die «Entblößung» durchleidet, begegnet in seinem eigenen Leiden dem Gekreuzigten, der ihn lehrt, allem zu entsagen, was er besitzt. Die geistige Vereinigung der Seele mit Christus, dem gekreuzigten und auferstandenen Herrn, vollzieht sich «also nicht in geistlicher Lust und Freude und Empfindung, sondern im erlebten Kreuzestod, sinnlich und geistig»⁶². Am Ende dieses Prozesses steht der in Christus Erlöste, der jedoch kein Verklärter, mit Offenbarungen und Visionen ausgezeichnete Mensch ist, sondern an seinem Leib die Wundmale Christi trägt.⁶³ Erfahren im Glauben ist ein Widerfahren, und christliche Praxis bedeutet nicht allein Handeln, sondern auch «Leiden»: «Nicht das Selbstverständliche, sondern «das Ärgernis» der widerspenstigen Wirklichkeit wird zum Interpretationsprinzip der Wirklichkeit.»⁶⁴ Solches wirkt «kritisch» in einer Gesellschaft und Kirche, die «apathisch» lebt, mit immer dezidiertem vorgebrachtem Trauer- und Melancholieverbot.

Thérèse von Lisieux fügt noch einen weiteren Aspekt hinzu, wenn sie darauf hinweist, daß auf dem Weg der Berufung einzig der Einklang mit dem Willen Gottes zählt. Die Erkenntnis des göttlichen Willens ist, so Thérèse, für jeden identisch mit seiner Sendung, die Gott ihm gibt; wobei die empfangene Sendung wiederum eins ist mit der vom einzelnen zu verwirklichenden Heiligkeit⁶⁵, selbst wenn sie in die Erfahrung des Nichtkönnens führt, die wohl zu den bittersten Erfahrungen eines Berufungsweges gehört.

f) Aufstieg im Abstieg

Die angeführten Beispiele einer Erfahrung der Gottes-Nacht, die mit dem Beginn eines Berufungsweges gegeben sein kann, zeigen, daß der Glaubensweg des Christen jenseits eines (voraus-)berechenbaren Systems von Stufen oder Etappen der Reinigung verläuft, geht es doch um die Gleichgestaltung des Glaubenden mit dem Schicksal Christi. Im Läuterungsprozeß des Glaubens werden die einzelnen Krisen zu Stationen der Hineinnahme in das Leben Jesu. Nur so wird das Ärgernis des Kreuzes nicht vorschnell asketisch verkürzt und erhält die Krise der Nacht ihren eigentlichen theologischen und christologischen Gehalt.

Die Grundgestalt des Glaubensweges als Angleichung an Christus berechtigt zu der Frage, ob im Christentum gegenüber der Aufstiegsmystik nicht eher von einer *Mystik des Abstiegs* gesprochen werden muß. Die bejahende Antwort hierauf findet sich in der Glaubensgeschichte der Neuzeit, wo viele Christen gerade am Ende ihres «Aufstiegsweges» zu Gott die bleibende und nicht mehr sich aufhebende Ferne Gottes durchlitten haben.⁶⁶ Maria von der Menschwerdung, die Kleine Thérèse, Simone Weil, Marie Noël, Reinhold Schneider u.a.m.: Für sie alle verläuft der mystische Erfahrungsweg von der Erhebung zur Erniedrigung und vom Aufstieg zum Abstieg, nämlich in die konkrete irdische Existenzform des Herrn.

Wer Christus nachfolgt, dem wird keine unmittelbare Gotteserfahrung oder (erfahrbare und gespürte) Einigung mit Gott verheißen, wohl aber die mystisch-sakramentale Gleichgestaltung in der Schicksalsgemeinschaft mit dem leidenden Christus: «mitgekreuzigt, mitbegraben, mitauferstanden». Die Erfahrung der Gleichgestaltung mit Christus, die der Apostel im Gefängnis und der Jünger auf dem Weg in das Martyrium macht, findet sich beim Mystiker als «*mors mystica*» wieder.⁶⁷ Wer geistlich mit Christus gestorben ist, wird zugleich bereit sein, auch real mit ihm zu sterben: «Versteht man das geistliche Mit-Christus-Sterben nicht als Ersatz für das reale Mit-Christus-Sterben, dann ist Mystik keine Entfremdung von der Tat, sondern eine Vorbereitung für die öffentliche Nachfolge. [...] Bei Thérèse von Lisieux geht es um mystische und leibhaftig erlittene *compassio Christi*. Ihre Sterbeerfahrung in der Abwesenheit Gottes verbindet Christusbistik, Martyrium und Alltäglichkeit. Die Glaubenden sind nicht nur passive Empfänger der Früchte der Passion Christi. Sie werden des Mitleidens mit Christus gewürdigt und dadurch selbst mit ihm im Reich Gottes fruchtbar, wie Joh 12,24f. vom Sterben des Weizenkorns verheißt.»⁶⁸

Am Karsamstag gehört der Menschgewordene zu den «Kraftlosen»; er bekämpft die «Kräfte der Hölle» nicht mehr aktiv, sondern erleidet die Schwachheit bis zur letzten Erfahrung der Verlassenheit. Krankheit, Leid, Schmerz, Not, Verlassenheit sind «Scheol» – zwar partiell, aber doch real als Teilhabe am Schicksal Christi, der am Kreuz in der Erfahrung von Nacht und Verlassenheit auf tiefste Weise mit dem Schicksal des Menschen ein wurde.⁶⁹

Noch ein weiteres hängt aufs engste mit der eben erwähnten Gleichgestaltung mit Christus zusammen. Meist wurde diese in der geistlichen Tradition rein moralisch und asketisch gedeutet, obwohl sie mystisch-sakramentale Ursprungs ist. In der Patristik wird das Wort «mystisch» mit Bezug zum objektiven Christusbistierium gebraucht, da die sakramentale Teilnahme an diesem Mysterium⁷⁰ (in Taufe und Eucharistie) auf das Vorrangige der Erlösungstat Christi weist. Deshalb wäre es eine unerläßliche Aufgabe, die Erfahrungen mit dem Dunkel Gottes auch im Rahmen der

Sakramententheologie zu bedenken, um deutlich zu machen, wie die subjektive (Krisen-)Erfahrung und die existentielle Gleichgestaltung mit Christus ihre tiefere Bedeutung aus dem objektiven Mysterium und der Teilhabe an ihm erhalten.

Wird die Erfahrung des dunklen Gottes nicht bloß einer Phase des Reinigungsweges zu Gott zugeordnet und damit verflacht ausgedeutet, sondern in ihrem theologischen, speziell christologischen und ekklesiologischen Kontext gesehen, gehört sie nicht in den Bereich der «Abtötung» und der Askese, vielmehr geht es in ihr wirklich um eine christliche «*Thanatologie*». ⁷¹ Nur so ist es zu verstehen, daß der Apostel Paulus – aller Aszetik und ihrem äußeren Systemzwang zum Trotz – «Einzelanweisungen einer Entsagungsstrategie weitgehend für überflüssig hält (Kol 2,16-23): «Ihr seid ja gestorben, euer Leben ist mit Christus in Gott verborgen» (Kol 3,3)» ⁷². Die christologische Rückbindung der Erfahrung des dunklen Gottes ruht auf dem unauflöselichen und unüberholbaren Grundgesetz des christlichen Glaubens, das der Philosoph Josef Pieper ⁷³ mit einem unveröffentlichten Wort von Konrad Weiß formuliert, nämlich «daß nicht die Menschheit das Ziel der Menschwerdung ist».

3. Ertrag

Das leidvollste Widerfahrnis auf dem Lebensweg des Menschen im Glauben ist das der Gottesferne und Gottverlassenheit. Die Spannung von Erfahrung und Nicht-Erfahrung erklärt sich aus dem «Gegenstand» der Erfahrung: Obwohl Gott dem Menschen so «ähnlich» wurde, daß dieser ihn «mit Händen greifen kann», bleibt er ihm doch so «unähnlich», daß er über jede Erfahrung erhaben ist. Bei aller Unähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf gibt es eine noch größere Ähnlichkeit ⁷⁴, wie Jüngel sagt: «Die Differenz von Gott und Mensch, die das Wesen des christlichen Glaubens konstituiert, ist nicht die Differenz einer immer noch größeren Unähnlichkeit, sondern vielmehr umgekehrt, die Differenz einer inmitten noch so großer Unähnlichkeit immer noch größeren Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch». ⁷⁵ Jede christliche Erfahrung mit Gott, selbst die seiner Verborgenheit, endet bei keiner Verneinung, da alles Sprechen über Gott auf der Inkarnation beruht, also auf einem positiven und geschichtlichen Faktum. ⁷⁶ Dies hat seine Bedeutung für die Krisenerfahrung des Glaubensweges, wie Johannes Tauler sie beschreibt: Die «Ähnlichkeit» zu Gott kann in der «Arbeit der Nacht» zur neuen «Unähnlichkeit» werden, aber nicht aufgrund einer neuen, größeren Distanz zwischen Gott und Mensch, sondern um Raum zu schaffen für eine noch größere Nähe und «Ähnlichkeit» mit Gott. *Dieser* Ähnlichkeit hat Gott sein ihm eigenes Prägemaß gegeben, nämlich die Erniedrigung und das Kreuz, welche Garant dafür sind, daß

Gott selbst im Widerspruch sich entspricht.⁷⁷ Wer Gottes «Ähnlichkeit» erfährt, sieht sich hineingenommen in die Gott eigene «Unähnlichkeit» von Menschwerdung und Kreuz, von «Identität in der Entäußerung». Auf dieser Linie zeigen alle vorgestellten Zeugen – wenn auch auf unterschiedliche Weise –, daß sie durch die leidvollen Erfahrungen des dunklen Gottes auf dem Weg der Nachfolge gleichzeitig in die zunehmende «Verähnlichung» mit dem Menschgewordenen geführt wurden, der ihnen in der Erfahrung der Gottes-Nacht schon zu Beginn ihres Leben in der Nachfolge Anteil gibt an der ihm eigenen «Unähnlichkeit».

ANMERKUNGEN

¹ Marie de l'Incarnation wurde von Henri Bremond als die größte französische Mystikerin bezeichnet, doch sie ist als solche im deutschsprachigen Raum kaum bekannt. Nach dem Tod ihres Ehegatten, dem sie einen Sohn geboren hatte, arbeitete sie zunächst im Geschäft ihres Schwagers, trat dann in das Ursulinenkloster von Tours ein und ließ ihren 12jährigen Sohn zurück. Zunächst hatte sie das Amt der Novizenmeisterin inne, bis sie schließlich 1639 nach Québec in Kanada aufbrach, wo sie 33 Jahre eine schwierige Missionsarbeit auf sich nahm. Wie bei vielen anderen Heiligen und Mystikern war ihr geistliches Leben verbunden mit einer außerordentlich fruchtbaren sozialen Tätigkeit. Ihr (Priester gewordener) Sohn Claude Martin verfaßte 1654 ihren Lebensbericht, der jedoch erst spät erscheinen sollte wegen der Schwierigkeiten, die das handgeschriebene Manuskript bot. Eine ältere deutsche Übersetzung dieses Lebensberichts liegt vor in: Marie de l'Incarnation, Zeugnis bin ich Dir. Luzern 1961; auf diesen Text beziehen sich die folgenden Zitate. – Als Auswahl erschien: Marie de l'Incarnation, Der Lebensbericht. Übersetzt von J. Schmidt u. M. Moamai (Christliche Meister, Bd. 28), Einsiedeln 1986. – Eine französische Werkausgabe in vier Bänden: Marie de l'Incarnation. Ecrits Spirituels et Historiques, Paris 1929.

² Am Beginn ihres Weges konnte Maria von der Menschwerdung sagen: «Ich kam mir ziemlich vollkommen vor» (Marie de l'Incarnation, Zeugnis bin ich Dir, 41).

³ Nach dem Klostereintritt tat sich vor ihr ein tiefer Abgrund auf: «Ich sah mich aus dem Paradies in ein Fegefeuer geworfen. [...] Während ich auf die höchste aller Gnaden wartete, sah ich mich plötzlich in einen Abgrund versinken» (ebd., 93). Im Noviziat attackierte sie dieser Zustand noch mehr (ebd., 163).

⁴ Ebd., 223.

⁵ Gefolgt war diese Erfahrung, wie es nicht zu verwundern ist, von der Auflehnung der Leiden-schaften.

⁶ Ebd., 254.

⁷ Histoire d'une âme. Ecrits par elle-même, Lisieux o. J. (1924). Manuscrits autobiographiques. Paris 1972. – Novissima verba. Derniers entretiens de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, Lisieux 1926 [zit. als «N»], in: Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte Face. Derniers entretiens, Bd. II. Paris 1972. – Derniers entretiens avec ses soeurs, t.I-II. Paris 1971-1972 [zit. als «D I-II»]. – Lettres de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. Ed. A. Combes, Lisieux 1948 [zit. als «L»]. – Correspondance générale, vol. I: 1877-1890; vol.II: 1890-1897. Paris 1972-1974 [zit. als «C»]. – Die Geschichte einer Seele. Trier 1953. – Selbstbiographie. Authentischer Text, nach der von P. François de Sainte-Marie OCD besorgten und kommentierten Auflage, ins Deutsche übertr. v. O. Iserland u. C. Capol (= Lectio Spiritualis I), Einsiedeln 1958 (= 1974). – Briefe. Deutsche authentische Ausgabe. Übersetzt v. I. Kretz, Leutesdorf/Rh. 1976. – Die letzten Worte der Theresia Martin.

Aufgezeichnet von Mutter Agnes von Jesus; übersetzt v. J.J. Zimmer, Trier ²1963. – Ich gehe ins Leben ein. Letzte Gespräche der Heiligen. Deutsche authentische Ausgabe. Leutesdorf/Rh. 1976 [zit. als «Ich gehe»]. – Geschichte einer Familie. Die Eltern der Theresia Martin. Nach der «Histoire d'un famille» von J. Piat, Trier 1954. – Zélie Martin, Briefe der Mutter der heiligen Theresie von Lisieux. Übersetzt v. M.-P. Desaing, Trier 1972. Céline Martin, Meine Schwester Theresie. Übersetzt v. M. Schmitz, Wien-München 1961.

⁸ SS 120.

⁹ SS 139.

¹⁰ SS 109f.

¹¹ SS 167.

¹² Brief Nr. 112 vom 1. September 1890 (an Mutter Agnès de Jésus: Br 148; C 563). Auf das Bild vom «unterirdischen Gewölbe» kommt Thérèse erstmals am Donnerstag, den 4. September 1890 oder spätestens am Freitag, den 5. September zu sprechen.

¹³ SS 168.

¹⁴ «Wenn ich das Glück des Himmels, den ewigen Besitz Gottes besinge, so empfinde ich dabei keinerlei Freude, denn ich besinge einfach, was ich glauben will. Manchmal freilich erhellt ein ganz kleiner Sonnenstrahl meine Finsternis, dann hört die Prüfung für einen Augenblick auf, aber nachträglich läßt die Erinnerung an diesen Lichtstrahl, statt mir Freude zu bereiten, meine Finsternis nur noch dichter werden [Gott] hat mir diese Prüfung erst geschickt, als ich die Kraft besaß, sie auszuhalten; früher, glaube ich, hätte sie mich wohl zutiefst entmutigt. Jetzt nimmt sie alles hinweg, was meinem Verlangen nach dem Himmel noch an natürlicher Befriedigung anhaften könnte» (SS 223).

¹⁵ «Seitdem Gott zugelassen hat, daß ich Anfechtungen gegen den Glauben erdulde, hat er in meinem Herzen den Geist des Glaubens sehr vermehrt» (SS 229).

¹⁶ «Das Wort: «Selbst wenn der liebe Gott mich töten würde, würde ich dennoch auf Ihn vertrauen», hat mich seit meiner Kindheit entzückt. Es hat aber lange gedauert, bis ich diese Stufe völliger Hingabe erreicht hatte. Jetzt aber bin ich dort angelangt! Der liebe Gott hat mich in Seine Arme genommen und mich dort hingestellt!» (N 7. Juli 1897; in: Ich gehe, 83).

¹⁷ J.-F. Six, Theresia von Lisieux. Ihr Leben, wie es wirklich war. Übersetzt von E. Darlap, Freiburg-Basel-Wien 1976, 158.

¹⁸ H. U. von Balthasar, Schwestern im Geist. Theresie von Lisieux und Elisabeth von Dijon, Einsiedeln 1970, 266.

¹⁹ Siehe hierzu R. Allegri, Mutter Teresa. Ein Lebensbild, München-Zürich-Wien 2003, 56-76; J. Neuner, Mutter Teresas Charisma, in: GuL 74 (2001) 336-348; B. Kolodiejchuk, Komm, sei du mein Licht! Die geheimen Aufzeichnungen der Heiligen von Kalkutta. Übers. von K. Kripschmidt, München 2007; L.-M. Maasburg, Zeugnis tiefer Christusliebe, in: Deutsche Tagespost vom 15. September 2007, 5 (er spricht bei Mutter Teresas Erfahrung der Dunklen Nacht von einer «Berufung in der Berufung» und zitiert ihre Worte: «Wenn ich jemals eine Heilige werde – dann ganz gewiß eine «Heilige der Dunkelheit». Ich werde fortwährend im Himmel fehlen – um für jene ein Licht zu entzünden, die auf Erden in Dunkelheit leben.»).

²⁰ Lossky schreibt hierzu: «Il est curieux noter que la «nuit mystique» est étrangère à la spiritualité de l'Eglise orthodoxe. Les états semblables à ceux qui reçoivent cette appellation en Occident portent chez les maîtres de spiritualité orientale le nom d'«acedia» et sont envisagés comme un péché ou une tentation contre laquelle il faut lutter, en veillant constamment pour garder la lumière qui luit dans les ténèbres. L'«acedia» – ennui, tristesse qui aboutit au désespoir – est le péché par excellence (commencement de la mort éternelle)» (V. Lossky, A l'image et à la ressemblance de Dieu. Paris 1967, 54, Anm. 36). I. Hausherr macht mit V. Lossky darauf aufmerksam, daß im Osten die Akeidia-Erfahrung jenen Ort einnimmt, den im Westen die «Nacht des Geistes» innehat (vgl. I. Hausherr, Les Leçons d'un contemplatif. Le Traité de l'Oraison d'Évagre le pontique, Paris 1960, 19).

²¹ Die Zustände und Erfahrungen der Trockenheit und der Dunklen Nacht haben in der Spiritualität der Ostkirche nicht den gleichen Sinn wie im Abendland: «Die Trockenheit ist ein Krankheitszustand, der nicht längere Zeit andauern darf; sie wurde von den asketischen und mystischen Schriftstellern der orthodoxen Tradition niemals als notwendige und normale Etappe auf dem

Weg der Einigung betrachtet, sondern eher als ein häufiger, aber immer gefährlicher Unfall auf diesem Weg» (V. Lossky, *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*. Graz-Wien-Köln 1961, 287). – Vgl. auch die Erfahrungen des Dorotheus von Gaza (J. Pauli, *Menschsein und Menschwerden nach der geistlichen Lehre des Dorotheus von Gaza*. St. Ottilien 1998, bes. 121ff.). Diese Differenz zwischen östlicher und westlicher Spiritualität ist in ihrer Bedeutung bisher selten bedacht worden.

²² Starez Siluan. *Mönch vom Berg Athos*. Bd. 1: Sein Leben und seine Lehre. Hrsg. von Archimandrit Sophronius, Düsseldorf 1980, 25f.

²³ H.U. von Balthasar, *Wer ist ein Christ?* Freiburg/Br. 1969, 82.

²⁴ Vgl. M. Schneider, *Einführung in die Theologie*. Köln 2003.

²⁵ «Deshalb erzählt die ‹Theologie der mystischen Erfahrung› immer nur von dem Weg, der Reise, der Ausfahrt zu jener unaussprechlichen, nicht mitteilbaren Gotteserfahrung» (J. Moltmann, *Gotteserfahrungen. Hoffnung – Angst – Mystik*, München 1979, 46).

²⁶ Vgl. M. Schneider, *Die Wende um 1200. Der neue Weg der abendländischen Theologie und Spiritualität*, Köln 1999.

²⁷ F. Vetter, *Die Predigten Taulers*, aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften. Hrsg. von F. Vetter (= *Deutsche Texte des Mittelalters XI*), Berlin 1910 [zit. als «V»]. – *Sermons de Tauler*, Traduction faite sur les plus anciens manuscrits allemands par Hugueny et Théry et Corin (= *Editions de la Vie Spirituelle*), 3 vol., Paris 1927-1935. – G. Hofmann, *Predigten*. Vollständige Ausgabe, Freiburg-Basel-Wien 1961; *Predigten*, Bde. I und II. Vollständige Ausgabe. Übertr. v. G. Hofmann. Einführung v. A.M. Haas (= *Christliche Meister 2-3*), Einsiedeln 1979 [zit. als «H»].

²⁸ A.M. Haas, *Nim din selbes war*. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse (= *Dokimion 3*), Fribourg 1971, 73f. – Haas, dem «Meister» in der Darlegung unserer Thematik, verdanken diese Ausführungen – wie immer – sehr viel.

²⁹ V 325.

³⁰ L. Gnädinger, *Der Abgrund ruft dem Abgrund*. Taulers Predigt «Beati oculi» (V 45), in: A.M. Haas/H. Stirnimann (Hgg.), *Das «einig Ein»*. Studien zur Theorie und Sprache der deutschen Mystik, Fribourg 1980, 167-207, hier 169.

³¹ V 91,321.

³² Das Wort: «Es ist gut für euch, daß ich weggehe» versteht Eckhart vor allem als Ausräumen der sinnlichen Bilder aus dem Seelengrund; Tauler dagegen gibt dem Schriftwort eine andere Bedeutung (H 108.166.286.465).

³³ H 246.

³⁴ A.M.K. Müller (*Die präparierte Zeit*), zit. nach E. Ott, *Die dunkle Nacht der Seele – Depression? Untersuchungen zur geistlichen Dimension der Schwermut*, Elztal-Dallau 1981, 133.

³⁵ Vgl. V 24,3f.; 102,9ff.; 153,23ff.; 169,28ff.; 304,32ff.

³⁶ Vgl. zur «resignatio ad infernum»: A.M. Haas, *Sermo mysticus*. Studien zu Theologie und Sprache der Deutschen Mystik (= *Dokimion 4*), Fribourg 1979, 110ff.; H.U. von Balthasar, *Theologie der drei Tage*. Einsiedeln 1969; M. Bauer, *Die Ikonographie der Höllenfahrt Christi von ihren Anfängen bis zum XVI. Jahrhundert*. Diss., Göttingen 1948; A.M. Haas, *Descensus ad Inferos*. Höllenfahrten und Jenseitsvisionen im Mittelalter vor Dante, in: ders., *Geistliches Mittelalter* (= *Dokimion 8*), Fribourg 1984, 40-56, bes. 40 (Lit.); J. Kroll, *Gott und Hölle*. Der Mythos vom Descensuskampfe, Leipzig-Berlin 1932 (Darmstadt 1963); L. Lochet, *Jésus descendu aux enfers*. Paris 1979; W. Maas, *Gott und Hölle*. Studien zum Descensus Christi, Einsiedeln 1979; H. Quillet, *Descente de Jésus en enfer*, in: *DThC 4/1* (1911), 565-619; H.-J. Vogels, *Christi Abstieg ins Totenreich und das Läuterungsgericht an den Toten*, Freiburg/Br. 1976.

³⁷ V 433,6-10.

³⁸ H 581 (V 406,38 – 407,8).

³⁹ R. Brague, *Was heißt christliche Erfahrung*, in: *IKaZ 5* (1976) 481-496, hier 495f.: «Die Erfahrung, die uns der christliche Glaube vorschlägt, besteht darin, das zu werden, was erfahbar ist. Nicht um uns in der Beschauung unseres eigenen Bildes zu ertränken, sondern um dem Nächsten

das göttliche Antlitz des Dienstes in der selbstlosen Liebe darzubieten. Der Mitmensch, zu dem ich entsendet bin, ist also nicht eine Ergänzung meiner Gotteserfahrung, er ist ebensowenig ein Ersatz dafür. Die Sendung zu ihm hin ist die Erfahrung Gottes, wenn es sich wirklich um eine Sendung handelt und nicht um bloße Sympathie oder menschliche Begierde, um eine Sendung, die in uns die Sendung des Sohnes vom Vater weg wiederholt.«

⁴⁰ H.U. von Balthasar, Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik, in: W. Beierwaltes/H.U.v. Balthasar/A.M. Haas, Grundfragen der Mystik (= Kriterien 33), Einsiedeln 1963, 37-71, hier 65.

⁴¹ Juan de la Cruz, Obras Completas. Edición crítica, notas y apéndices por Lucinio Ruano de la Iglesia (= BAC), Madrid ¹¹1982 [Aufstieg: «S»; Nacht: «N»; Gesang: «C A-B»; Flamme: «L»; Briefe: «Ca»]. – Des heiligen Johannes vom Kreuz sämtliche Werke, 5 Bde., Neue deutsche Ausgabe hrsg. v. P. Aloysius ab I. Conc. und P. Ambrosius a S. Theresia, München 1924ff. (1952). – Johannes vom Kreuz, Empor den Karmelberg. Übertr. v. O. Schneider, Einsiedeln ³1984 [zit. als «A»]. – Johannes vom Kreuz, Die dunkle Nacht und die Gedichte. Übertr. v. I. Behn, Einsiedeln 1961 [zit. als «DN»]. – Johannes vom Kreuz, Das Lied der Liebe. Übertr. v. I. Behn, Einsiedeln ³1984 [zit. als «G»]. – Johannes vom Kreuz, Die lebendige Flamme. Die Briefe und Die kleinen Schriften. Übertr. v. I. Behn, Einsiedeln 1981 [= zit. als «F»].

⁴² 2 S 17,4; 5,10.11.

⁴³ 2 S 17.

⁴⁴ 1 S 5,7.

⁴⁵ C B 24,2.

⁴⁶ 2 S 11,9.10.

⁴⁷ 2 N 18-19.

⁴⁸ 2 S 8,5.

⁴⁹ H.U. von Balthasar, Herrlichkeit. Bd.II/2, Einsiedeln 1962, 465-531, hier 489; vgl. C B 38,4.

⁵⁰ Juan sagt über die läuternde Trockenheit: «Es kann sich diese Läuterungsweise mitunter auch die Melancholie und andere Gemütsverstimmungen zunutze machen; auch so wirkt sie reinigend auf den Trieb, der jeder Lust beraubt wird und nur zu Gott hinstrebt. Liegt aber nichts vor als bare Gemütsverstimmung, dann wird die ganze Natur des Betroffenen von Unlustgefühlen verwüstet, ohne den Drang der läuternden Trockenheit, für Gott zu wirken» (DN 94: 1 N 9,3). Auf dem Weg durch die Dunkle Nacht kann auch Melancholie geheilt werden (vgl. N I 4,3). Die Dunklen Nächte sind nicht identisch mit seelischer Erkrankung, vielmehr vergleicht Juan die passiven Nächte einem Heilverfahren (E. Krakau, Johannes vom Kreuz als Seelenführer, in: Christliche Innerlichkeit 13/5 [1978] 224ff.). Es stellt sich die Frage, wie die Nacht als eine Zeit des «Übergangs» (paso) zu unterscheiden ist von andauernden Depressionen oder pathologischen Erschöpfungen. Das Unterscheidungskriterium liegt im Drängen, das in der Nacht den Weg suchen läßt, auch wo es «keinen Weg gibt»; wenn es sich aber nur um eine Gemütsverstimmung handelt, bleibt der Mensch «ohne den Drang» (F. Urbina, Die dunkle Nacht – Weg in die Freiheit. Johannes vom Kreuz und sein Denken, Salzburg 1986, 101). Letztlich lassen sich die Grenzen nicht immer genau ziehen: «Aber mitunter können auch Schwermut und andere Gemütsverstimmungen läuternd wirken; der Geist ist dann aber bereit und stark, auch wenn der sinnliche Teil schlaff und lustlos ist» (N I 9,3; vgl. C. Lapauw, Betrachtung-Meditation-Kontemplation, in: Christliche Innerlichkeit 13 [1978] 156). Juan unterläßt es nicht, der sich einstellenden «Traurigkeit» eine positive Seite zu geben, weil der Seele mit dieser Krankheit von oben ein Übermaß an Liebe und ein «Übermaß von Glut» (2 N 19,1: exceso del calor) zuteil wird. – Vgl. hierzu M. Schneider, Zumutungen des Glaubens. Eine theologische Einordnung der Erfahrungen von Akedia, Traurigkeit, Melancholie, Glaubensverdunklung und Schwermut, Köln 2005.

⁵¹ Juan führt viele Schriftstellen als Beweis für diese Erfahrungen an, z.B. Klg 3,1-12 (DN 136: 2 N 7,2]).

⁵² F 104 (L 3,71).

⁵³ L 3,71.

⁵⁴ 2 N 16,8.

⁵⁵ H.-B. Gerl-Falkovitz, Der prüfende Gott. Über die «Nacht des Glaubens» bei Edith Stein und Simone Weil, in: St. Pauly (Hg.), Der ferne Gott in unserer Zeit. Stuttgart 1998, 122-134, hier 127.

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

⁵⁷ H. U. von Balthasar, Herrlichkeit, Bd.II/2, 504.

⁵⁸ Die mystische Vereinigung ist so grundlegend verschieden von der Vollendung der Seele im ewigen Leben, daß es auf dem von Juan dargestellten Krisis-Weg keine erreichbare Vergöttlichung, sondern nur Phasen eines fortwährenden Prozesses geben kann. Auch die menschliche Unvollkommenheit muß nicht zerstört oder hinter sich gelassen, sondern prozeßhaft in die Umwandlung eingearbeitet werden (vgl. J. Sanchez de Murillo, Der Strukturgedanke in der mystischen Purifikation bei Johannes vom Kreuz, in: Phil.Jb. 83 [1976] 266–292, hier 286).

⁵⁹ »Denn wer etwas Verborgenes finden will, muß ebenso verborgen durch das Verbergende vordringen; und wenn er es gefunden hat, dann ist er ebenso verborgen wie dieses« (C B 1,9). Gerade im Dunkel wird der Mensch der Nähe Gottes gewiß. Nur ein Gott, den es nicht gibt, kann fern sein, ein Gott der begreifbar ist: Die Ferne eines solchen Gottes gilt es auszuhalten. Nacht und Licht sind also in gleicher Weise Stätten der Begegnung mit Gott. Die Nacht des Glaubens erweist sich als die Kehrseite der Verborgenheit Gottes. Gott ist so verborgen, daß sich der Mensch ihm nur auf dem Weg durch die «Nacht» nähert.

⁶⁰ C B 7,1–5.

⁶¹ Weil Juan jede Schematisierung ablehnt, trifft ihn nicht die Kritik, die seinem «System» gelten soll. Von Balthasar stellt hier die Frage, ob Juan noch der Inkarnation gerecht werde, wenn er in seinen Schriften dazu auffordert, alle sinnlichen und geistigen Bilder zu übersteigen, selbst wenn sie von Gott stammen. Balthasars Kritik ist überzogen, da Juan die neuplatonischen Elemente seines Denkens christlich umgeformt hat; wenn überhaupt, darf einzig von einem «christlichen Platonismus» gesprochen werden. – Vgl. F. Urbina, Die dunkle Nacht, 121; W. Löser/G. Switek, Das geistliche Leben des Christen. Nachfolge Jesu in der Zeit der Kirche. Skriptum zu den Vorlesungen zur Theologie des geistlichen Lebens, Frankfurt/M. 1987, 71ff.

⁶² A 87 (2 S 7,8–11).

⁶³ Diesen Weg hat Bonaventura überzeugend dargestellt in seinen Ausführungen über das Lebensende des heiligen Franziskus, die auch in theologischer Hinsicht von großer Bedeutung sind. – Vgl. M. Schneider, «Christus ist unsere Logik!» Zur Verhältnisbestimmung von Theologie und Nachfolge bei Bonaventura, Köln 1999, bes. 35ff.

⁶⁴ E. Schillebeeckx, Menschen. Die Geschichte von Gott, Freiburg-Basel-Wien 1990, 53.

⁶⁵ Thérèse erinnert an die Worte von P. Pichon: «Erinnern Sie sich an jene Worte des Paters: «Die Märtyrer litten in Freuden, der König der Märtyrer aber mit Traurigkeit.» (Brief Nr. 197 vom 17. September 1896 an Schwester Marie du Sacré Coeur [Br 303; L 340f.; C 895]): «Les martyrs ont souffert avec joie et le Roi des Martyrs a souffert avec tristesse.» Das Wort stammt vom 13.10.1887.

⁶⁶ Ausführlich dargelegt in: M. Schneider, Gottesbegegnung und Leiderfahrung, in: G. Fuchs (Hg.), Die dunkle Nacht der Sinne. Düsseldorf 1989, 126–178.

⁶⁷ Vgl. zum folgenden J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott. München ³1976, 47ff.

⁶⁸ Vgl. J. Moltmann, Gotteserfahrungen, 62f.

⁶⁹ Ferner wird im Topos des Descensus deutlich, daß der christliche Glaube das «Problem des Bösen» nicht eigens durch eine bloß theoretische Antwort «lösen» will: Die Theodizee-Frage ist in diesem Sinn keine für den christlichen Nachfolgeweg typische Frage. Ausführlich dargelegt in: M. Schneider, Gottesbegegnung und Leiderfahrung, 126–178.

⁷⁰ H. de Lubac, Corpus mysticum (1949), dt.: Einsiedeln 1969.

⁷¹ Vgl. A.M. Haas, Mors mystica, in: ders., Sermo mysticus, 392–480, hier 399f., unter Hinweis auf F. Wulf.

⁷² Ebd., 399.

⁷³ J. Pieper, Hoffnung und Geschichte. Fünf Salzburger Vorlesungen, München 1967, 123. – Vgl. hierzu M. Schneider, Konrad Weiß (1880–1940). Zum schöpferischen und geschichtstheologischen Ansatz im Werk des schwäbischen Dichters, Köln 2007.

⁷⁴ NR 174–176.



⁷⁵ E. Jünger, *Gott als Geheimnis der Welt*. Tübingen 1977, 393.

⁷⁶ J. Sudbrack, *Von der Helle und von der Dunkelheit der Gotteserfahrung. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen den Religionen*, in: *GuL* 50 (1977) 335-349, hier 342. – Die apophatische Sprache mit ihren Bildungen «ent-, nicht-, un-, ver- und -los» sind «mystische Bildungen kat'exochen» (G. Steer, *Germanistische Scholastikforschung. Ein Bericht I-III*, in: *PhTh* 48 [1973] 97). Das Ärgernis, das mit der Erfahrung des göttlichen Dunkels gegeben ist, kristallisiert sich in seiner sprachlichen Wiedergabe. Die Sprache des Glaubens kennt immer beides, «das sprachliche Unvermögen *und* die Sprachkraft, die Sprachfeindschaft *und* die Sprachfreude, das Schweigen *und* die Überfülle machtvoller Beredsamkeit» (A.M. Haas, *Sermo mysticus*, 28, Anm. 23; vgl. ders., *Das Verhältnis von Sprache und Erfahrung in der Deutschen Mystik*, in: *Sermo mysticus*, 136-167; ders., *Die Problematik von Sprache und Erfahrung in der deutschen Mystik*, in: *W. Beierwaltes/H.U.v. Balthasar/A.M. Haas, Grundfragen der Mystik*, 73-104). Es gehört zum Unterscheidungsmerkmal christlicher Mystik, daß sie nicht ins Schweigen und Verstummen führt, sondern sich verpflichtet weiß, nach einer sprachlichen Form für den Bericht seiner Erfahrung zu suchen. So wird auch die Erfahrung des dunklen Gottes den Mystiker letztlich nicht ins Verstummen und Schweigen führen.

⁷⁷ E. Jünger, *Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie*, in: *EvTh*, Sonderheft (München 1974) 71-122, hier 117.

