

Theresianische Mystik

Wesen und Entfaltung des mystischen Gnadenlebens

Von Karl Wild, Stadtpfarrer a. D., Freiburg i. Br.

In drei Artikeln habe ich in dieser Zeitschrift (Jahrg. 1933 und 1934) die Mystik des hl. Johannes vom Kreuz behandelt. Der hl. Joh. v. K. (1542—1591) war Mitarbeiter und geistlicher Berater der hl. Theresia von Jesus (1515—1582). Er überragte seine Ordensgenossin weit an wissenschaftlicher Ausbildung. Er war theologisch und philosophisch gut geschult worden auf der Hochschule zu Salamanca und im eigenen Orden. Diese seine Überlegenheit an wissenschaftlicher Bildung zeigt sich auch in seinen Schriften in der ganzen Art und Weise der Darstellung des mystischen Gnadenlebens, die gewiß viel tiefer ist als die der hl. Theresia, die mehr nur psychologisch die einzelnen Erscheinungen beschreibt. Sie gesteht es auch oft, daß sie keine gelehrte Bildung habe und sich in Büchern nicht auskenne, daß sie nur von Dingen rede, die sie oft erfahren und oft erlebt habe. So ist sie die Psychologin der Mystik geworden und hat da gewiß auch ihre große Bedeutung. Heiler sagt in seinem Buch über das Gebet: „Die hl. Theresia steht mit ihren meisterhaften Analysen, von denen jeder moderne Psychologe lernen kann, unter allen Mystikern unübertroffen da¹.“ Wir wollen hier in einigen Artikeln die Mystik der großen Heiligen kennen lernen.

I. Das Wesen des mystischen Gnadenlebens

Von den Schriften der hl. Th. kommen hier namentlich in Betracht: Die Seelenburg, der Weg zur Vollkommenheit und die Autobiographie der Heiligen, das Leben. Vereinzelt finden sich auch in anderen Schriften Bemerkungen, die für das mystische Gnadenleben von Bedeutung sind².

¹ München, 2. Aufl., 35.

² Sämtliche Schriften der hl. Theresia von Jesu. Deutsche Ausgabe von Petrus de Alcántara OCD u. Aloisius ab Immac. Conceptione OCD. Regensburg, Kösel-Pustet 1912 bis 1922. — Gegenwärtig werden die Werke der Heiligen neu verlegt bei Kösel-Pustet, München. Erschienen ist Bd. 1: Aloysius Alkofer OCD, Das Leben der hl. Theresia von Jesu (1933), 545 S., 8°, Lw. RM 9.— Dieser Band enthält auch die „Berichte“ und „Gunstbezeugungen“ der hl. Theresia. — Abkürzungen: Br = Briefe, Bt = Berichte, Gb = Gunstbezeugungen, Gd = Gedanken über die Liebe Gottes, L = Leben, S = Seelenburg, W = Weg zur Vollkommenheit. L, Bt, Gb sind nach der Neuauflage zitiert.

1. *Name.* Die mystische Gnade im allgemeinen bezeichnet die hl. Theresia meist mit dem Wort „Beschauung“, das sich sehr oft in ihren Schriften findet. Sie nennt dann auch die mystischen Gnaden „innere Dinge“ (S 1. Wohn., 2. Hptst., S. 19), „Werke des Geistes“ (S 4, 3, 88), „Weg des Geistes“ (W 31. Hptst., S. 218), „lebendiges Wasser, himmlische Quelle, Brunnen des Lebens“ (W 19, 130 u. 140; 20, 141). Sie redet auch öfters von „geistigen Süßigkeiten“ (S 3, 2, 60), von „hohen und dunkeln Sachen“ (W 37, 261). Wenn sie von mystischen Erlebnissen spricht, gebraucht sie immer das Wort „übernatürlich“. „Übernatürlich nenne ich das, was man durch eigenen Fleiß und eigene Anstrengung nicht zu erreichen imstande ist, wenn man sich auch dafür zubereiten kann und diese Zubereitung viel dazu beiträgt“ (5. Bt, 455).

2. *Erhabenheit.* Hier reicht sie nicht an Joh. v. K. heran, der in den glühendsten Farben die Schönheit des mystischen Gnadenlebens schildert. Er tut es namentlich in seinem Geistlichen Gesang und in der Lebendigen Liebesflamme. Und doch finden sich auch bei Th. schöne und erhabene Worte über die Beschauung. „Das mystische Gebet ist ein inneres, himmlisches Kunstwerk, das von Sterblichen so wenig gekannt ist“ (S 1, 2, 20). Oft spricht sie von „den großen, den erhabenen Gnaden der Beschauung“ (W 16, 108 u. 109; L 22. Hptst., Nr. 15, S. 213). Sie ist „ein Tropfen von dem gewaltigen Strom jener Wonnen, die uns im Himmel bereiten sind“ (L 27, 14, 272). Sie nennt sie „eine Perle, einen verborgenen Schatz, den Himmel auf Erden“ (S 5, 1, 99). Sie ist „ein kostbarer Wein, von dem ein einziger Tropfen bewirkt, daß ich alles Geschaffene vergesse, daß ich mich losreiße von allen Geschöpfen und von mir selbst“ (Gd, 4. Hptst., S. 369). „Diese Münze ist nicht von unserem Metall, sondern von dem Gold göttlicher Weisheit geprägt“ (S 4, 2, 80). Immer und immer wieder kommt sie darauf zu sprechen: „Mystische Gnaden können weder mit Worten ausgedrückt, noch mit dem Geiste erfaßt werden, keine Gleichnisse reichen zur Erklärung hin“ (S 5, 1, 98). „In uns selbst sind große Geheimnisse, die wir nicht verstehen“ (S 4, 2, 79).

3. *Wesenselemente.* Geht man die Schriften der Heiligen genau durch, so finden wir auch bei ihr — wie bei dem hl. Joh. v. Kr. — vier solcher Wesenselemente.

a) *Passivität.* Die Heilige vergleicht einmal ihr früheres Gebetsleben mit dem jetzigen mystischen. Sie sagt: „Jenes Leben, das ich zuvor beschrieben habe, war mein eigenes Leben; dieses aber, das ich von der

Zeit an gelebt, ist das Leben Gottes in mir“ (L 23, 1, 216). Ein andermal vergleicht sie das Gebet der Ruhe mit dem der Vereinigung und sagt, „daß die Seele in letzterem das Wenige, was sie im Gebet der Ruhe tut, indem sie die Milch hinabschluckt, nicht zu tun braucht. Der Herr selbst legt diese süße Nahrung in ihr Inneres, ohne daß sie weiß, wie dies geschieht“ (W 31, 215). Die Passivität wird also immer größer, je höher die Gebetsstufe ist. Beim ekstatischen Beten: „Gott entrückt den Geist, wie ein Riese einen Strohalm aufhebt, und es hilft kein Widerstreben“ (L 22, 13, 213). „Bei der Beschauung vermögen wir nichts. Hier tut alles die göttliche Majestät. Denn die Beschauung ist, da sie unsere Natur übersteigt, Gottes Werk“ (W 24, 172). Die Heilige will damit keineswegs sagen, daß alle menschliche Tätigkeit ausgeschaltet sei. Der Mensch verhält sich bei der Beschauung mehr rezeptiv, wie der Schüler im Unterricht dem Lehrer gegenüber. Wenn der Mensch zuviel tun würde während der Beschauung, würde er dieselbe beeinträchtigen. „Eine peinliche Anstrengung würde eher schaden als nützen, da diese inneren Wirkungen sanft und ruhig sind.“ „In diesem Werke des Geistes tut derjenige am meisten, der am wenigsten zu tun meint und will“ (S 4, 3, 88). In Bezug auf die Passivität bei der Beschauung spricht Th. oft von der Bindung der Seelenkräfte, die also ein wesentliches Merkmal des mystischen Gebetes ist.

b) Die eingegossene Erkenntnis. Hier klärt der hl. Joh. v. Kr. als philosophisch gebildeter Mann bedeutend genauer auf als Theresia. Oft bedauert sie ihre geringen Kenntnisse bezüglich der Seelenlehre. Um so wichtiger für die Sache selbst ist es aber, daß sie auch in diesem Punkte der mystischen Erkenntnis mit dem hl. Joh. v. Kr. so ziemlich übereinstimmt.

Auch sie nimmt als Prinzip der Erkenntnis ein himmlisches Licht an. „Jenes Licht, das sie erleuchtet, ist so blendend, daß sie nicht erkennt, was es ist“ (Gd 4, 367). „Will der Herr, daß der Verstand seine Tätigkeit einstelle, so beschäftigt er ihn in anderer Weise. Er verleiht ihm alsdann ein Licht, welches alles, was wir (mit unserem natürlichen Erkennen) erreichen können, so weit übertrifft, daß er von Staunen hingerissen und ohne zu wissen wie, viel besser unterrichtet wird, als durch alle unsere Anstrengungen, die nur dazu beitragen, ihn mehr zu verwirren“ (S 4, 3, 90). Schon beim Gebet der Ruhe ist der Verstand so nahe beim Lichte, von einer solchen Klarheit durchströmt, daß sie, obwohl der Sprache unkundig, die lateinischen Psalmverse versteht und ihren Sinn mit Süßigkeit ver-

kostet (L 15, 7, 144). Je höher die Gebetsstufe, desto heller wird das Licht, desto höher die Erkenntnis. „Die Seele erfreut sich (6. Wohn.) eines solchen Lichtes und einer solchen Erkenntnis der göttlichen Majestät“ (S 6, 4, 178).

Was lehrt die hl. Th. über die Art und Weise dieses Erkennens? Es scheidet vor allem aus das gewöhnliche Erkennen mittels der Phantasiebilder und der diskursiven Tätigkeit des Verstandes. Oft spricht sie davon, daß Gott den Verstand aufhebt und das Denken bindet. „In der mystischen Theologie verliert der Verstand seine Tätigkeit, weil Gott ihn aufhebt“ (L 12, 3, 118). Sie sagt, „daß der göttliche Meister die Seele ohne Wortgeräusch unterweist“ (W 23, 171). „Wenn der Herr den Verstand aufhebt und untätig macht, so stellt er ihm Dinge vor, die ihn fesseln und in Staunen versetzen“ (L 12, 3, 118). Im „Weg zur Vollkommenheit“ (32,229) stellt sie das klare Schauen der Wahrheit dem Nachsinnen des Verstandes gegenüber. Es ist also das mystische Erkennen mehr ein Schauen — keine Vision, auch keine intellektuelle. Th. spricht sich nicht näher über die Art dieses Erkennens aus. Doch wird man ihr jedenfalls nicht gerecht, wenn man nur annimmt, daß die Gedankeninhalte, wie sie im Unterbewußtsein schlummern, durch das mystische Licht der Seele aufs neue vorgeführt werden. M. E. ist es etwas Höheres. Aus der ganzen Ausdrucksweise der Heiligen ergibt sich dies: „Von Staunen hingerissen über das Viele, das sie hier gewahrt“ (L 10, 1, 99); „Plötzlich erhebt sie Gott in seine Nähe und zeigt ihr in einem Augenblick mehr Wahrheiten und gibt ihr eine klarere Erkenntnis, als sie bei der Betrachtung in vielen Jahren erlangen könnte“ (W 13, 193). Der hl. Joh. v. Kr. sagt bezüglich dieser Erkenntnis im Geistlichen Gesang³: „Diese Begnadigung hat eine gewisse Ähnlichkeit mit der Erkenntnisweise jener, die Gott im Himmel schauen“. Es ist jedenfalls eine von unserer gewöhnlichen artverschiedene Erkenntnis, wie sie bei der Beschauung stattfindet. Bei der Behandlung dieser Frage möge man sich die Worte des hl. Joh. v. Kr. gegenwärtig halten: „Meine Ausführungen sollen nur dazu beitragen, in die Lehre über diesen Gegenstand ein wenig Licht zu bringen. Sie wird gleichwohl noch — dessen bin ich mir bewußt — gar dunkel bleiben⁴.“

Was erkennt man bei der Beschauung? Auch hier ist es die Lehre des hl. Joh. v. Kr., die wir bei der hl. Th. finden: Die Glaubensinhalte viel

³ Sämtl. Werke, München 1925—1929, IV, 69.

⁴ Aufstieg zum Berge Karmel, II, 12 (Sämtl. Werke I, 144).

klarer und vollkommener. „Hier werden der Seele große und erhabene Dinge gezeigt“ (S 6, 1, 196), „große Wahrheiten mitgeteilt“ (Gd 4, 367). „In der Zeit eines Credo erkennen wir da mehr, als wir sonst mit allen unseren irdischen Bemühungen in vielen Jahren zu erkennen imstande wären“ (L 12, 3, 118). „Gott zeigt der Seele einen kleinen Teil seines Reiches“ (S 6, 1, 183). „In einem Augenblick wird ihr vieles auf einmal gelehrt, von dem sie sich nicht den tausendsten Teil erdenken könnte, wenn sie auch jahrelang sich mit dem Verstande abmühen würde“ (ebd. 194). Sie lernt auch kennen, was alles Irdische ist, ihr gänzlich Unvermögen, ihre Armseligkeit und Undankbarkeit (5. Bt 457).

c) Die eingegossene Liebe. Aus den Schriften der Heiligen geht klar hervor, daß es sich bei dieser mystischen Liebe um eine eingegossene, eine passive Liebe handelt. Schon bezüglich des Gebetes der Ruhe schreibt sie: „Die Liebe dringt mit großer Lieblichkeit in die Seele ein und ergötzt und befriedigt sie, ohne daß sie jedoch begreift, wie und woher sich dieses Gut in die Seele senkt“ (Gd 4, 366). „Es ist hier keine Freiheit, etwas anderes zu lieben als dich“ (L 14, 2, 133). Und doch ist es hier auf der ersten Stufe nur „ein Fünklein der wahren Liebe, die der Herr in der Seele zu entzünden beginnt“ (L 15, 4, 142). „Allmählich mündet es in jenes große Feuer der Liebe, das in Flammen der glühendsten Liebe Gottes auflodert“ (ebd.). „Es entsteht das heilige Verlangen der Seele, sich ganz nur mit Lieben zu beschäftigen“ (S 6, 7, 215). Oft ist die Liebe so groß, „daß man sich gern in Stücke zerreißen ließe und die schwersten Martern auf sich nehmen würde“ (L 16, 2, 152). Th. begreift hier die heiligen Märtyrer. Sie spricht auch von „Trunkenheit der Liebe“ (ebd. 151). — Die „Liebesverwundungen“ im engeren Sinn des Wortes, die vom innersten Seelengrund ausgehen und oft von dem Gefühl begleitet sind, als ob ein Pfeil das Herz durchdringe, sind jedenfalls zu den Begleiterscheinungen des mystischen Gnadenlebens zu rechnen (S 6, 2, 159). „O daß dieser schnell vorübergehende Blitzstrahl alles zu Asche verbrenne, was er Irdisches von unserer Natur vorfindet!“ (S 6, 11, 254.)

d) Das Gottesinnewerden. Damit kommen wir wieder an eine der schwierigsten Fragen der mystischen Theologie⁵. Die hl. Th. gebraucht für das Gottesinnewerden in der Regel den Ausdruck „Gefühl der Gegenwart Gottes“. Manchmal spricht sie auch von „Berührungen“. Sie unterscheidet

⁵ Siehe ZAM 1934, 118 ff.

dieses Gefühl der Gegenwart Gottes wohl vom Wandel in der Gegenwart Gottes. „Nicht der Verstand bewerkstelligt es, indem man an Gott denkt, oder die Einbildungskraft, indem man sich Gott innerlich vorstellt . . . Was ich jetzt sagen möchte, ist etwas gänzlich Verschiedenes“ (S 4, 3, 85 f.). Es ist auch nicht die Gegenwart gemeint, mit der Gott dem Wesen nach in jedem Geschöpf ist. „Ich wußte nämlich nicht, daß Gott in allen Dingen ist, und es schien mir unmöglich, daß er mir so gegenwärtig sei, wie es mir vorkam“ (L 18, 13, 169). Es ist auch nicht die Gegenwart gemeint, wie Gott in uns ist, wenn wir im Stande der Gnade Gottes sind. „Ich glaube wirklich an mir selbst zu erfahren, was der hl. Johannes sagt: Die drei göttlichen Personen werden Wohnung in der Seele nehmen und das nicht nur dadurch, daß sie uns die Gnade schenken, sondern auch dadurch, daß sie uns ihre Gegenwart fühlen lassen“ (6. Bt, 467). Es ist auch nicht etwa eine Vision, durch welche die Seele Gottes Gegenwart inne wird. „Unter der Lesung überkam mich plötzlich ein Gefühl der Gegenwart Gottes, so daß ich ganz und gar nicht zweifeln konnte, er sei in mir oder ich sei ganz in ihn versenkt. Dies war jedoch keine Art von Vision, sondern das, was man, wie ich glaube, mystische Theologie nennt“ (L 10, 1, 98).

Die schwierige Frage ist: Wie wird sich die Seele dieser Gegenwart Gottes bewußt? Th. sagt darauf: „Das weiß ich nicht. Das sind Gottes Werke; aber ich weiß, daß ich die Wahrheit sage“ (S 5, 1, 107). „Diese Wahrheit — Gottes inne geworden zu sein — bleibt ihr mit einer solchen Festigkeit, daß sie dieselbe nie vergißt und nie daran zweifelt“ (ebd. 106). Im übrigen aber: „Bei all diesen Dingen dürfen wir nicht nach Gründen forschen, um zu erfahren, wie sie geschehen. Denn unser Verstand ist nicht fähig, dies zu begreifen“ (ebd. 107). Es sind also nur Mutmaßungen, welche der praktische wie der theoretische Mystiker über diesen Gegenstand aufstellen kann. Nimmt man Gottes Gegenwart wahr nur aus den Wirkungen, oder finden in der Seele — im Seelengrund — wesenhafte Berührungen zwischen Gott und der Seele statt? Man merkt es beim hl. Joh. v. Kr., wie schwer es ihm wird, sich über diese Frage zu entscheiden. Man kann für beides Stellen anführen⁶ — auch für die wesenhaften Berührungen: „Es ist dies eine Berührung reiner Wesenheiten, der Seele mit der Gottheit“⁷. „Unmittelbare Berührung der Gottheit in der Seele“⁸.

⁶ ZAM 1934, 119.

⁷ Geistl. Gesang, Str. 19 (IV, 157).

⁸ Lebendige Liebesflamme, Str. 2 (III, 43).

Auch die hl. Th. spricht manchmal in Ausdrücken, daß man eine solch wesenhafte Berührung annehmen möchte. Sie spricht von „lieblichen und durchdringenden Berührungen seiner Liebe“ (S 7, 3, 287). „Es kam mir vor, als ob die Seele gleich einem ins Wasser getauchten und von ihm ganz durchtränkten Schwamm von der Gottheit durchdrungen sei“ (Gb 12, 475) Doch spricht sie an anderen Stellen auch von den Wirkungen, aus denen man die Gegenwart Gottes wahrnehme: „Die Gefühle einer glühenden Liebe, eines starken Glaubens, mit süßer Wonne verbundene Entschlüsse“ (L 27, 5, 251). — Vielleicht ist es so, daß die „wesenhaften Berührungen“ mehr vorkommen auf den höheren Stufen des mystischen Gebetes und daß man auf den niedrigeren die Gegenwart Gottes mehr aus den Wirkungen kennenlernt. — Ob man sich nun zu dieser oder jener Ansicht bekennt, jedenfalls muß man dieses Gottesinnerwerden recht tief auffassen; auch wenn wir es aus den Wirkungen ableiten wollten, müssen es eben ganz andere Wirkungen sein als die, die man auch sonst beim andächtigen Gebet haben kann — etwas wesentlich davon Verschiedenes, etwas ganz Eigenartiges, Neues im Seelenleben, was die Seele noch nie erfahren — etwas überaus Geheimnisvolles, das in der Seele die unfehlbare Gewißheit zurückläßt, daß sie Gottes Gegenwart in außergewöhnlicher Weise wahrgenommen. „Es bleibt ihr davon eine Gewißheit, die nur Gott geben kann“ (S 5, 1, 167)⁹.

II. Die Entfaltung des mystischen Gnadenlebens.

1. *Allgemeines.* Wie der hl. Joh. v. Kr., sagt auch Th.: „Die Betrachtung ist ein vortrefflicher und sicherer Weg, den alle gehen müssen, bis der Herr sie zu anderen übernatürlichen Dingen erhebt“ (L 13, 13, 127). Sie hat ja in ihren Schriften sonst so viel Schönes über die Betrachtung, das innerliche Gebet. Namentlich empfiehlt sie immer und immer wieder die Betrachtung des Lebens und Leidens Christi. Sie selbst mußte auch mit einer kurzen Unterbrechung — im 20. Lebensjahr erhielt sie mystische Gnaden — bis zum 40. Lebensjahr das betrachtende Gebet üben. Auf das betrachtende Gebet muß man auch immer wieder zurückkehren, wenn die mystischen Zustände aufhören. Denn diese kommen — namentlich im Anfang — mit

⁹ Aus der ganzen Art und Weise, wie die hl. Th. die Visionen, die Ansprachen, Offenbarungen usw. behandelt, geht hervor, daß auch sie alle diese Erlebnisse als Begleiterscheinungen des mystischen Gnadenlebens ansieht, daß sie also nicht zum Wesen desselben gehören.

vielen Unterbrechungen. Bei Th. dauerte eine solche Unterbrechung 20 Jahre — vom 20. bis zum 40. Lebensjahr —, in denen sie keine mystischen Gnaden erhielt. Sosehr die Heilige die Vortrefflichkeit des beschaulichen Gebetes anerkennt, ist sie doch sehr weitherzig bezüglich der Gebetsweisen. „Ich für meine Person würde mir kein anderes Gebet wünschen als jenes, welches mehr Wachstum in den Tugenden verleiht. Jenes Gebet ist das bessere, durch das ich Gott wohlgefälliger werde“ (118. Br, 438).

Das mystische Gebet in seinen einzelnen Stufen beschreibt sie genau in der „Seelenburg“ und auch im „Leben“. Die Seelenburg teilt sie in sieben Wohnungen ein — die drei ersten gehören dem asketischen Leben, die vierte bis zur siebenten sind mystischer Natur. Sie nennt auch bisweilen die Stufen „Wasser“, auch „Weinkeller“, wie der hl. Joh. v. Kr. Bei der Beschreibung schaut sie hauptsächlich auf die Einwirkung Gottes in Erkenntnis und Liebe auf den Menschen mit seinen leiblichen und seelischen Vermögen. Je stärker diese Einwirkung, je mehr der Mensch mit seinen Vermögen und Kräften zurücktritt, desto höher die Stufe. Sie unterscheidet so vier Stufen: Das Gebet der Ruhe, das Gebet der Vereinigung, das ekstatische Beten und die mystische Vermählung¹⁰. „Der Herr läßt das Vöglein von der einen Stufe zur andern fliegen, bis er es endlich nimmt und in das Nest setzt, damit es darin ruhe“ (L 18, 8, 166). „Durch die Gleichförmigkeit kann man zu höheren Stufen gelangen, ohne durch das Gebet der Ruhe hindurch zu müssen. Der Herr ist mächtig, den Seelen auf verschiedenen Wegen die Reichtümer seiner Gnaden zukommen zu lassen“ (S 5, 3, 125). Auf der andern Seite „ist keine Gebetsstufe so erhaben, daß es dabei nicht oftmals nötig wäre, wieder zu dem Anfang der Betrachtung zurückzukehren“ (L 13, 15, 121). Über die Frage, ob sich bei Th. Anhaltspunkte finden für die Anschauung, daß die mystische Beschauung die normale Entfaltung der heiligmachenden Gnade und der mit ihr verbundenen sieben Gaben des hl. Geistes sei, wollen wir später bei Besprechung der Berufung zu solchen Gnaden handeln.

Die Seele bedarf zu ihrem Fortschreiten eines kundigen Führers. Auch die hl. Th. kommt in ihren Schriften oft auf den Führer zu sprechen.

¹⁰ Mager (Mystik als Lehre u. Leben, S. 107) nimmt an, daß Th. eigentlich nur drei Stufen lehre: Gebet der Ruhe — Gebet der Vereinigung — mystische Vermählung. Das ekstatische Beten sei nur eine weitere Entfaltung der zweiten Stufe, keine merkmaleigene Stufe für sich.

Er soll sein „gelehrt, klug und dem Dienste Gottes ergeben“ (S 6, 3, 170). Er soll auch ein Mann sein, „der die Welt kennt“ (S 3, 2, 62), „im geistlichen Leben erfahren“ (S 6, 8, 231). Besonders großen Wert legt sie darauf, daß der Seelenführer „gelehrt“ sei, d. h. daß er die Wissenschaft der christlichen Mystik kenne. „Die Oberinnen mögen vom Bischof oder Provinzial diese Freiheit sich erwirken, daß sie nämlich bisweilen gelehrte Männer, obwohl sie nicht die gewöhnlichen Beichtväter sind, berufen dürfen, damit sie selbst und die Schwestern sich mit ihnen besprechen und ihre Seelenangelegenheiten ihnen mitteilen, besonders wenn es den gewöhnlichen Beichtvätern an Gelehrsamkeit gebricht, so tüchtig diese auch sein mögen“ (W 4, 42). Nicht gut ist die Heilige auf die „Halbgelehrten“ zu sprechen, die ihr schon viel geschadet hätten. „Aus Erfahrung weiß ich, daß Beichtväter, wenn sie nur tugendhaft sind und einen heiligen Wandel führen, besser gar keine Wissenschaft (Mystik) besitzen als eine geringe; denn dann haben sie kein Vertrauen auf ihre eigene Ansicht, sondern fragen andere um Rat, die in der Wissenschaft gut bewandert sind“ (L 5, 3, 56).

2. *Die einzelnen Stufen.* a) Das Gebet der Ruhe. Die Heilige schildert gerade dieses Gebet überaus schön und psychologisch genau in der „Seelenburg“ (4. Wohn.) und im „Leben“. Sie läßt ihm einen Zustand vorausgehen, den sie das Gebet der übernatürlichen Sammlung nennt. „Die Augen schließen sich oft von selbst. Die Sinne und die äußeren Dinge scheinen mehr und mehr ihr Recht zu verlieren. Die Seele geht in sich selbst ein oder erhebt sich über sich selbst“ (S 4, 3, 87 ff.). Es ist die Gebetsweise, zu der mystische Seelen oft zurückkehren von höheren mystischen Stufen. — Das Gebet der Ruhe hat seinen Namen daher, weil der Wille in Gott ruht. Er ist noch nicht ganz, aber doch „einigermaßen“ durch die Liebe mit Gott vereinigt. Die andern Seelenkräfte sind noch nicht gebunden. Die Phantasie namentlich kann noch umherschweifen und Zerstreuungen bereiten. „Die Einbildungskraft lasse man gewähren, sich selbst überlasse man den Armen der Liebe“ (S 4, 3, 91). „Ein Strom von Seligkeit und Wonne strömt der Seele zu, daß es ihr gar nicht einfällt, sich noch etwas anderes zu wünschen“ (W 31, 209). „Der Besitz der ganzen Welt mit allen ihren Ergötzlichkeiten bringt keine solche Befriedigung, wie die Seele sie hier im Innern des Willens empfindet“ (ebd. 216). „Auch der Leib empfindet oft eine außerordentliche Wonne.“ „Man wagt sich nicht zu rühren, weil man fürchtet, dadurch den Frieden zu ver-

lieren“ (ebd. 208 f.). „Die Seele hat noch nichts Höheres gekostet. Deswegen glaubt sie, es bleibe nichts mehr zum Wünschen übrig“ (L 15, 1, 140). „Wenn Gott einer Seele dieses Gebet verleiht, ist das ein Zeichen, daß er sie zu großen Dingen auserwählt hat, wenn sie sich dafür bereitet“ (ebd. 5, 142). Doch leider „gibt es zwar viele Seelen, die zu diesem Stande gelangen, aber wenige finden sich, die von da an weiter fortschreiten“ (ebd. 1, 140). Als Wirkungen dieses Gebetes gibt die Heilige besonders an, daß die Tugenden wachsen und die Anhänglichkeit an das Irdische abnehme (L 14, 4, 134). „Die Gnaden, die Gott in diesem Gebete wirkt, sind eine Quelle aller Güter. Die Blumen sind jetzt ihrer Entfaltung nahe“ (L 15, 15, 148). — Die Heilige nennt das Gebet der Ruhe auch Gebet der Süßigkeiten, die sie wohl unterscheidet von den Tröstungen des gewöhnlichen Gebetslebens (S 4, 2, 77). „Diese Süßigkeiten haben ihren Ursprung nicht im Herzen, sondern in einer noch weiter im Innern liegenden Stätte, gleichsam in einer verborgenen Tiefe. Ich meine, es müsse der Mittelpunkt der Seele sein“ (ebd. 79). Es ist dies der „Seelengrund“, von welchem die Heilige öfters spricht, wo alle die Gnaden des mystischen Lebens ihren Ursprung haben. „Das Innerste der Seele, wo Gott wohnt und wo zwischen ihm und der Seele geheime Dinge vorgehen“ (S 1, 1, 9 u. 7, 2, 273).

Im Anschluß an das Gebet der Ruhe behandelt Th. noch die Trunkenheit der Liebe, welche zum Gebet der Ruhe gehört und dessen Höhepunkt ist. Die Süßigkeit und die Wonne ist hier größer als beim Gebet der Ruhe. „Das Wasser der Gnade reicht der Seele bis an die Kehle“ (L 16, 1, 150). Man ist hier berauscht von göttlicher Liebe und spricht viele Worte zum Lobe Gottes. „Man möchte aus lauter Zungen bestehen, um den Herrn zu loben.“ „Es ist eine glorreiche Verrücktheit, eine himmlische Torheit, in der man die wahre Weisheit lernt“ (ebd. 151). „Jetzt erschließen sich die Blumen und fangen an, ihren Geruch zu verbreiten.“ „Das Essen ist eine Marter und der Schlaf eine Qual“ (ebd. 4, 153). Die Wirkung: Eine wunderbare Hingabe an den Willen Gottes — die Tugenden, namentlich die Demut, erstarken sehr.

b) Das Gebet der Vereinigung. Die hl. Th. unterscheidet die „wonnige“, d. h. die mystische Vereinigung von der Vereinigung, wie sie besteht in der Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes. Viel Schönes hat die Heilige in ihren Schriften über diese Gleichförmigkeit. „Sie ist die klarste und die sicherste Vereinigung, die ich mir mein ganzes Leben lang gewünscht

habe“ (S 5, 3, 126). Die mystische Vereinigung hat ihren Namen daher, daß die Seele mit allen ihren Kräften mit Gott vereinigt ist. „Gott drückt sich dem Innern der Seele in einer Weise ein, daß sie, wenn sie wieder zu sich kommt, nicht zweifeln kann, sie sei in Gott und Gott in ihr gewesen“ (S 5, 1, 106). „Hier kann weder die Einbildungskraft noch das Gedächtnis oder der Verstand der Seele in ihrem Genusse hinderlich sein“ (ebd. 102). M. a. W. bei der vollkommenen Vereinigung kommen keine Zerstreuungen mehr vor. — Doch ist die Dauer der Vereinigung nur eine kurze, „etwa eine halbe Stunde“, meist aber noch kürzer. „So kurze Zeit, daß ich nicht weiß, ob es auch nur ein Ave Maria lang war“ (L 4, 7, 51). Während der Dauer dieser vollkommenen Vereinigung kann sich der Begnadigte nicht mit äußeren Dingen beschäftigen. Könnte er es, so wäre die Vereinigung keine vollkommene (L 18, 1, 162). „Diese Vereinigung ist meines Erachtens die größte Gnade oder wenigstens eine der größten, die uns Gott auf diesem Wege verleiht“ (5. Bt 456). „Man kann nicht verstehen und aussprechen, was bei diesem Gebete in der Seele vorgeht. Es ist zu dunkel“ (L 18, 12, 168). Außerordentliche Wirkungen gehen aus ihr hervor: Großes Verlangen, den Herrn zu preisen, Verlangen nach Leiden, Bußübungen, Einsamkeit — auch nach dem Tode. Die Anhänglichkeit an die Verwandten und an die Erdengüter schwindet immer mehr (S 5, 2, 115). Die Seele wird mutvoll und beherzt, macht heldenmütige Vorsätze und Versprechungen, hegt flammende Begierden und erkennt namentlich klar die Eitelkeit der Welt. Die Heilige macht noch in der „Seelenburg“ die Bemerkung, daß hier zwischen der Seele und Gott das Verhältnis bestehe wie zwischen zwei Personen, die sich verloben wollen (S 5, 4, 134).

c) Das ekstatische Beten. Die Heilige gebraucht verschiedene Bezeichnungen für diese Stufe, die dem Wesen nach dasselbe bezeichnen: Verzückung, Geisteserhebung oder Geistesflug, Entrückung, Ekstase. Es ist die geistige Verlobung der Seele mit Gott. „Gott hebt die Seele mit Gewalt zu sich empor und zeigt ihr als seiner ihm gehörigen Braut einen kleinen Teil seines Reiches“ (S 6, 1, 183). Hier ist die Einwirkung Gottes auf die Seele in Erkenntnis und Liebe so stark, daß nicht nur die Seele mit allen ihren Kräften mit Gott ganz vereinigt ist, sondern auch der Leib und die Sinne ihre Funktionen einstellen. „Der Atem wird derart entzogen, daß man nicht mehr sprechen kann. Die übrigen Sinne bleiben manchmal kurze Zeit frei, manchmal werden aber auch plötzlich alle Sinne miteinander

aufgehoben. Es erkalten die Hände und der ganze Leib, so daß es den Anschein hat, die Seele sei ganz entwichen“ (S 6, 1, 186). „Nach meiner Meinung“, sagt die Heilige, „kann dies alles daher kommen, weil unsere schwache Natur eine so starke Gewalt des Geistes nicht zu ertragen vermag“ (L 28, 7, 415). „Doch sagte man mir, dieses Verlieren der Sinne sei nur etwas Außerwesentliches dabei“ (S 7, 3, 290). Die Entrückung des Geistes geschieht in einer Weise, „daß es den Anschein hat, der Geist scheidet vom Leibe. Man kann nicht sagen, ob die Seele im Leib oder außerhalb desselben sei“ (S 6, 5, 194). „Man merkt und sieht, daß man erhoben wird, aber man weiß nicht wohin. Man mag wollen oder nicht. Kein Widerstand nützt. Oft kam es mir vor, mein Leib verliere gänzlich seine Schwere und werde ganz leicht“ (L 20, 4, 181). „Wenn die Ekstase vorüber ist, bleibt doch der Wille noch so versenkt und der Verstand so verloren, daß es scheint, er könne auf nichts achten als auf das, was den Willen zum Lieben anregen mag. Sich und den Geschöpfen gegenüber verhält er sich wie schlafend. Dies dauert einen Tag, oft auch mehrere“ (S. 6, 1, 186). Auch der Leib ist oft lange Zeit nach der Verzückung ohne Kraft, um sich bewegen zu können. „Die Verzückung schadet aber der Gesundheit nichts. Der Leib ist manchmal gesünder und rüstiger als vorher“ (L 20, 21, 192).

„Hat der Herr eine Seele auf diese Stufe erhoben, so enthüllt er ihr nach und nach hohe Geheimnisse“ (L 21, 13, 204). Im ekstatischen Zustand kommen die anderen großen Gnadenerweise Gottes vor: Visionen, Ansprachen, Offenbarungen, Liebesverwundungen, Stigmen etc. Doch auch sehr schwere äußere und innere Leiden, welche auch Th. — zwar nicht so systematisch wie der hl. Joh. v. Kr., aber doch eingehend — beschreibt. Sie spricht auch von den Wirkungen dieses Gnadenzustandes. Die Seele gelangt zu einer sehr hohen Vollkommenheit, so daß keine freiwilligen lässlichen Sünden mehr vorkommen und auch Unvollkommenheiten selten sind (S 6, 6, 199). „Durch eine einzige Verzückung könnte Gott die Seele fast zur Vollkommenheit führen“ (L 21, 9, 201). Die Erkenntnis Gottes wird immer größer, ebenso aber auch die Selbsterkenntnis und Demut und die Geringschätzung des Irdischen. „Kostet die Seele auch nur einen Tropfen von dem Wasser des Reiches, dann wird ihr alles Irdische zum Ekel“ (ebd. 2, 198). „Die Seele nimmt auch wahr, wie mit jeder einzelnen Entrückung ihr aufs neue ein außerordentlicher Gewinn zufließt“ (L 20, 23, 192). „Sie möchte tausend Leben haben, um sie alle Gott weihen zu können“ (S 6, 1, 186). Th. unterscheidet gar wohl die echten von den

unechten Ekstasen, die wirklichen Verzückungen von „Weiberohnmachten“. „Es gibt Personen von so schwacher Körperbeschaffenheit, daß sie schon durch das bloße Ruhebetet dem Sterben nahekommen“ (S 6, 1, 177).

d) Die mystische Vermählung. Die hl. Th. erhielt diese Gnade Ende ihres 57. Lebensjahres und 14 Jahre nach der ersten Ekstase, 10 Jahre vor ihrem Tod. Sie bezeichnet den Höhepunkt des mystischen Gnadenlebens. Joh. v. Kr. schildert sie in seinen Schriften — namentlich in der Lebendigen Liebesflamme und im Geistlichen Gesang¹¹. Das Wort „geistige Vermählung“ bedeutet, daß sich auf dieser Stufe der Geist Gottes mit dem des Menschen vermählt; Besitz nimmt von der Seele und ihren Kräften, und zwar dauernd, ohne jedoch die Freiheit des Willens aufzuheben — und zwar so, daß die Seele erfahrungsgemäß dessen alles inne wird. „Ich meine zu zittern bei dem Gedanken, daß ich elende Kreatur etwas besprechen soll, das zu verstehen ich unwürdig bin“, sagt die Heilige (S 7, 1, 263). Die geistige Vermählung geht vor sich im innersten Mittelpunkt der Seele — an dem Ort, wo Gott selbst wohnt. Es ist der Seelengrund, das Innerste, das Wesen, der Geist der Seele. In der Regel sind es Visionen, welche den Eintritt dieser Gnade anzeigen. Der hl. Th. zeigte sich der Heiland nach der hl. Kommunion in glänzender Gestalt von großer Schönheit und Majestät, wie er nach seiner Auferstehung war, und sprach zu ihr, es sei nun Zeit, daß sie sich fortan seiner Angelegenheiten annehme, wie der ihrigen. Er werde für sie Sorge tragen (ebd. 2, 272). „Man kann über diese Gnade nicht mehr sagen, als daß die Seele oder vielmehr der Geist der Seele eins mit Gott geworden ist. In solcher Weise hat er sich mit ihr verbunden, daß er sich gar nicht mehr von ihr trennen will, so wie auch die Vermählten untrennbar miteinander verbunden sind“ (ebd. 275). — In diesem Zustand kommen namentlich intellektuelle Visionen der allerheiligsten Dreifaltigkeit oft vor. „Die Seele staunt täglich mehr, weil es ihr scheint, die drei Personen wichen gar nie von ihr“ (ebd. 1, 268). Die Verzückungen hören in der Regel auf. Doch sagt Th.: „Dieses Aufhören ist nur von dem Verlieren der Sinne zu verstehen“ (ebd. 2, 290). Im Innern der Seele nehmen die Verzückungen um so mehr zu. „Der Herr hat sie nunmehr gekräftigt, erweitert und zur Ertragung so großer Gnaden fähig gemacht“ (ebd. 291). „Die Kraft, welche die Seele durch das Trinken des Weins aus diesem Weinkeller gewonnen hat, ergießt sich auch über den schwachen Leib“ (ebd. 4, 301). Der Mensch kann in diesem Zustand seinen

¹¹ ZAM 1933, 97 ff.

Geschäften nachgehen. Er ist durch die innige Vereinigung mit Gott, von der er erfahrungsgemäß immer weiß, nicht daran gehindert. Es ist so eine schwache Vorwegnahme der ewigen Seligkeit. „Es schien ihr, als ob das Wesentliche der Seele auch bei noch so großen Leiden und noch so vielen Geschäften sich gar nie von jenem Gemach entferne“ (ebd. 1, 271). Überaus erhaben sind auch die Wirkungen dieser Gnade: Größte Liebe zu Gott und Losschälung vom Irdischen, Verlangen nach Leiden und nach dem Tod. Großer Seelenfriede, der auch durch schwere Leiden nicht gestört wird. „Ich versichere euch, meine Schwestern, daß es diesen Seelen nie an Kreuz fehlt. Nur macht es sie nicht unruhig und raubt ihnen nicht den Frieden, wie eine Welle oder ein leichtes Unwetter geht es vorüber und Meeresstille tritt wieder ein“ (ebd. 2, 293). Doch „je mehr sie von der göttlichen Majestät mit Gnaden überhäuft werden, desto ängstlicher und furchtsamer sind sie im Hinblick auf sich selber, vertrauen aber in allem der Barmherzigkeit Gottes“ (ebd. 292). Denn auch in diesem erhabenen Gnadenstand ist die Seele — wenn es ihr nicht durch eine besondere Offenbarung Gottes mitgeteilt wird — ihres Heils nicht absolut sicher. Doch fällt es ihr schwerer, eine freiwillige, auch nur läßliche Sünde zu tun, als immer getreu zu sein. Das letztere wird ihr zur zweiten Natur. Sie erhält sodann auch große Hilfen, auf dem Weg der Vollkommenheit immer weiter voranzuschreiten. —

So schildert die Heilige das Wesen und die Entfaltung des mystischen Gnadenlebens. Wenn wir ihre Schilderungen mit denen des hl. Joh. v. Kr. vergleichen, so sehen wir, wie sie im Wesentlichen mit ihm übereinstimmt. Überall kommt aber bei ihr die überaus praktische Frau mit gesundem Menschenverstand und genauester Selbstbeobachtung zur Geltung. Psychologisch ist es ein Meisterwerk, das sie — in der Seelenburg namentlich — vom mystischen Gnadenleben entwirft. Es ist ihr eben namentlich auch darum zu tun, ihre Schwestern zuverlässig zu leiten, ihnen ganz genau die Merkmale der einzelnen geheimnisvollen Zustände mitzuteilen. Joh. v. Kr. geht mehr ins Große und entwirft Gemälde von der wunderbarsten Farbenpracht und wirkt gerade dadurch, daß er sich weniger in psychologischen Einzelheiten verliert, umso eindrucklicher auf den Leser. Man fühlt sich bei ihm wie in der Hochschule eines von Gott begnadeten Lehrers und kommt in heilige Stimmungen. Doch beide Heilige ergänzen sich gegenseitig. Das Studium ihrer Schriften ist jedem zu empfehlen, der sich ein solides Wissen über das mystische Gnadenleben verschaffen will.