

Der Strukturgedanke in der mystischen Purifikation bei Johannes vom Kreuz

Versuch einer Interpretation

Von José SANCHEZ DE MURILLO (Würzburg)

Johannes vom Kreuz (1542–1591) befand sich an einem privilegierten Ort, an dem der epochale Glaubensumbruch in einer besonders radikalen Form erfahren, d. h. verinnerlicht und mitvollzogen wurde: die Theresianische Reformbewegung. Im Geiste der Tridentinischen Gegen-Reformation verstand Theresia von Avila die von ihr initiierte Reform des Karmelitenordens als „reforma“ oder – wie sie sich ausdrückte – als Rückkehr zum ursprünglichen Geist („retorno al espíritu primitivo“). Die Rückkehr zum Ursprung ist nicht ein Rückschritt zur Vergangenheit; sie findet zu jenem Grund zurück, aus dem heraus der Glaube sich existentiell und epochal gestaltet und lebt. Aus dem ewigen, doch sich epochal gestaltenden Ursprung heraus lebend, lebt der Glaube aus dem Leben des ewigen, doch in der Geschichte sich offenbarenden Gottes heraus. Die Theresianische Reformbewegung hatte folglich einen ihr eigenen Stil, den Theresia mit einer – in Anbetracht ihrer knappen Ausbildung – erstaunlichen Präzision beschreibt und den man als Erfahrung der Gegenwärtigkeit Gottes in der alltäglichsten Wirklichkeit bezeichnen könnte. (Bekannt ist ihr Satz: „Gott ist auch unter den Töpfen der Küche anwesend“.)

Johannes vom Kreuz war der Denker dieser Bewegung. Damit wollen wir natürlich die Johanneische Mystik weder auf die Theresianische Reformbewegung reduzieren noch sie davon ableiten. Die Tatsache bleibt dennoch bestehen, daß sie darin ihren geschichtlichen Rahmen hat. Nun bestand diese Bewegung aus einem kleinen, gleichsam „elitären“ Personenkreis, dessen eigentümliche Gotteserfahrung Johannes reflektiert und an den er sich in seinen Werken ausschließlich wendet. Gerade daher, daß der Mystiker über seine Gotteserfahrung – die freilich für das Verständnis seiner Werke bestimmend bleibt – hinaus auch andere Vollzugsformen des Glaubens vor Augen hatte, rührt jene Fülle von Analysen religiöser Phänomene – und jener Respekt vor der Verschiedenheit der Wege des Geistes –, die sein Werk charakterisieren.

Weil die Johanneische Mystik sich an einen bestimmten, gleichsam abgeschlossenen Personenkreis richtete, blieb sie lange Zeit unbemerkt. In den letzten fünf Jahrzehnten – vielleicht deshalb, weil sich der Glaube heute in einer dem XVI. Jh. ähnlichen Umbruchsituation befindet – ist sie neu entdeckt worden. In diesem knappen Zeitraum sind verschiedene, manchmal in ihrer Verschiedenheit kaum zu vereinbarende Interpretationen dargeboten worden, die nur in der Grundmeinung übereinstimmen, daß diese Mystik den engen Rahmen, in dem sie geschah, sprengte und eine Lebensauffassung enthielt, in welcher sich die christliche Dimension in einer ihrer höchsten Möglich-

keiten offenbarte. Nun sind wir der Auffassung, daß diese verschiedenen, im Folgenden zu skizzierenden Interpretationsrichtungen den diese Mystik tragenden Grundgedanken nicht voll in Erscheinung treten lassen. Daher rühren vielleicht die Unstimmigkeiten, die ins Auge fallen. Jedenfalls scheint auf Grund der Forschungslage ein Interpretationsversuch geboten, der unter Berücksichtigung der bisherigen Ergebnisse ansatzweise (denn es kann sich im gebotenen Rahmen nur um einen zu diskutierenden Ansatz handeln) einen Schritt in Richtung auf ein lebendiges Verständnis des Johanneischen Denkens vor- und einschlägt.

I. Die Interpretationen

In der Unmöglichkeit auf Einzelheiten einzugehen, sei der Versuch gestattet, einige Interpretationsrichtungen zu skizzieren, welche die wichtigsten Phasen in der Johannes-Forschung darstellen. Die lange Zeit herrschende, auch heute am stärksten repräsentierte Interpretationsweise ist diejenige, die man die *klassische* oder auch die *asketisch-theologische* nennen könnte¹. Sie ist darum bemüht, den asketisch verstandenen Purifikationscharakter der Johanneischen Mystik hervorzuheben, und zwar so, daß die „Purifikation“, deren Ziel die Vereinigung des Menschen mit Gott ist, in einer doppelten Negation gründet. Die Negation ist zunächst Selbstnegation, d. h. Negation all dessen, was die natürliche Individualität des Menschen genannt werden könnte, somit Negation des von der Sünde markierten Seins des Menschen; andererseits ist sie Negation der Welt, d. h. all dessen, was die Lebensgrundlage des Menschen zu sein scheint, wobei diese Negation sowohl das Leben der Sinne („*vida de los sentidos*“) wie auch das Leben des Geistes („*vida del espíritu*“) betrifft. Diese doppelte Negation, die im Grunde zwei Aspekte einer einzigen darstellt, wird von Johannes vom Kreuz jeweils in der „Dunklen Nacht der Sinne“ und in der „Dunklen Nacht des Geistes“ beschrieben und gründet in der Glaubensansicht, daß alles Geschaffene nichts (Nichts) ist im Vergleich zu Gott; folglich kann es nicht zur Vereinigung mit Gott führen. Damit ist freilich bereits angedeutet, daß die radikale Negation nur eine Seite des Gedankens darstellt; denn wenn der Mensch nur durch das Nichts (d. h. hier durch das Nein-Sagen, das „*ni eso*“ = „nicht einmal das“) hindurch zur Vereinigung mit Gott gelangen kann, so gewinnt er in dieser Form das Ganze,

¹ Eine kritische Bibliographie dazu für den Zeitraum zwischen dem XVII. und Anfang des XX. Jhs. bringt Jean Baruzzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* (Paris 1924) 713–749. Unter den bekanntesten und anspruchsvollsten Repräsentanten dieser Interpretationsrichtung seien zwei genannt: Crisógono de Jesús, *San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria*, 2 Bde (Madrid 1929); Lucien Marie, *L'expérience de Dieu. Actualité du message de Saint Jean de la Croix* (Paris 1968). Die Bezeichnung dieser Interpretationsweise als einer asketisch-theologischen will besagen, daß sie in einer bestimmten dogmatischen Theologie (meistens thomistischer Prägung) gründet, nicht aber, daß sie mit den Interpretationen der Fachtheologen übereinstimmt. Sie geht vielmehr gegen diese kritisch – manchmal sogar polemisch – vor.

d. h. Gott, und von diesem aus eine neue Sicht des Ganzen. So vermag diese Interpretation beide negativen Momente (Abtötung der „Potenzen“ und Entfernung von der sinnlichen Welt als Bedingung zur Vereinigung mit Gott) im Mittelpunkt zu situieren, ohne das Ziel derselben (die Vereinigung) zu verdunkeln. Dabei wird aber das eschatologische Moment besonders deutlich und sorgfältig herausgearbeitet. Die Vereinigung des Menschen mit Gott (die Vervollkommnung des Menschen) hat immer einen relativen, „unvollkommenen“ Charakter. Sie kann nur jenseits der Geschichte vollkommen erreicht werden. Es sei das größte Verdienst Johannes' vom Kreuz im Vergleich zu anderen Mystikern (etwa denen vom Rhein), die höchste Form der Vereinigung mit Gott zu zeigen, ohne dabei den Abstand des Menschen zu Gott, der nicht einmal in der *visio beatifica* und in der mit der Parusie kommenden Welt verschwinden wird, aus den Augen zu verlieren.

Daß diese klassische Johannes-Auslegung wesentliche Züge der Johannesischen Mystik anspricht, ist offenkundig. Die in ihr sich bekundenden existentiell-ontologischen Erfahrungsgehalte bleiben jedoch unberührt. Dies wurde deutlich, als eine ganz anders geartete Interpretationsweise sich dem Johannesischen Denken näherte und einen bislang verborgen gebliebenen Reichtum erblicken ließ. Bahnbrechend hierin war *Jean Baruzzi*². Die Interpretation Baruzzis ist oft, manchmal sehr heftig – aber u. E. nicht immer sachgerecht – kritisiert worden³. Eines dürfte jedoch unbestritten sein: Baruzzis Arbeit stellt den ersten Versuch dar, die Johannesische Mystik von einem gängigen Interpretationsschema zu befreien und sie wissenschaftlich, d. h. *kritisch* zu untersuchen. Kritik besagt dabei vor allem: es soll die menschliche Erfahrung, die sich in der Johannesischen Lehre verbirgt, offengelegt werden, und zwar so, daß sie als Maßstab für die Kritik der Lehre selbst fungieren kann⁴. Diese methodologische Einstellung ermöglicht es Baruzzi, die Johannesischen Grundthemen (Nichts, Nacht, Gott, Welt, Purifikation usw.) in einem neuen Licht zu sehen. Darüber hinaus glaubt er feststellen zu können, daß die Johannesische Erfahrung tiefer greife als die Lehre und in dieser – mangels einer adäquaten Metaphysik – nur einen unzureichenden Ausdruck finde⁵. Aber in dieser kritischen Absicht, die letztlich das Buch bestimmt, spricht sich das interpretatorische Manko des im angedeuteten Sinne verdienstvollen Baruzzischen Unterfangens aus. Baruzzi situiert nicht die Johannesische Lebenserfah-

² Op. cit. (Paris 1931). Wir zitieren nach der 1. Auflage.

³ So etwa, wenn sie als eine plotinische Umdeutung abgelehnt (vgl. J. Maritain, *Distinguer pour unir ou les degrés du Savoir* [Paris 1963] 18–21) und stattdessen eine thomistische Auslegung angeboten wird (ib. 615–721; 919–931). Der Johannesische Gedanke ist nicht der plotinische, aber er wäre von Plotin vielleicht leichter als von Thomas aus zu verstehen. Zum Thema Plotin–Johannes vgl. Bruno Salmons, *Identità metafisica e uguaglianza per amore. Plotino e San Giovanni della Croce*, in: *Ephemerides Carmeliticae* 20 (Roma 1969) 79–125. – Die erste Kritikenwelle gegen Baruzzi brach schon innerhalb der französischen „Philosophischen Gesellschaft“ aus, vgl. *Bulletin de la Société française de la Philosophie* (Paris mai–juin 1925).

⁴ Baruzzi, Op. cit. 231.

⁵ Ib. etwa 548–549, 568–569, 604 ff., 635, 664–665, 698–699, 702–709.

rung in ihrem eigenen Glaubenshorizont. Er tritt vielmehr mit einer ganz bestimmten, Plotinisch beeinflussten „intellektuellen Metaphysik“ an den Mystiker heran, setzt sie als Maßstab, stellt ihr Fehlen bei Johannes fest und folgert die erwähnte Unstimmigkeit zwischen Erfahrung und Lehre daraus. Freilich ist eine solche Unstimmigkeit denkbar, nicht jedoch auf Grund einer Metaphysik, die in der Gedankenwelt Johannes' gar nicht möglich ist. Das Wesen dieser Mystik wird so dargestellt: „Le rêve eckhartien et taulérien revit ici, en une splendeur neuve. Définitif échec de l'image, *triomphe de la notion*. Notion de Dieu et non des choses. Ou plutôt, les choses ne se ranimeront que lorsque nous les connaissons en Dieu. La mystique de Jean de la Croix, *en son secret ultime*, nous livrerait peut-être *la volupté du connaître* (...) Mais cette joie elle-même sera une *joie noétique*“⁶. So werden alle Johanneischen Inhalte in eine noetische Ebene (neukantianischer Prägung) transponiert, auf welcher weder der entscheidende, existentielle Charakter der Gotteserfahrung noch die dieser Mystik eigene Erkenntnisform erfaßt werden können. Darüber hinaus reduziert Baruzzi dadurch, daß seine Metaphysik in der Nähe des Psychologismus steht, die mystische Erfahrung auf einen subjektivistischen Befreiungs- und Purifikationsmechanismus. Auf diese Weise läßt seine Interpretation das entscheidende Moment der göttlichen und auch der menschlichen Transzendenz verloren gehen und bleibt – wie Bergson bemerkte – an der Peripherie der Johanneischen Mystik⁷.

Anders als Baruzzi will *Georges Morel* die Johanneische Mystik in ihrem eigenen Horizont darstellen⁸. Aber dieser Glaube ist ein Umbruchsglaube. In der Johanneischen Erfahrung – aber *nicht immer* in der Interpretation, die der Mystiker dazu gibt (so Morel) – zeigt sich etwas (Morel sagt „une attitude fondamentale“), das weder Vernunft noch Glaube ist, sondern über beide hinausgeht und sie fundiert. Diese „Grundeinstellung“ drücke der Mystiker mit dem christlichen Begriff „Liebe“ aus. Die Liebe wäre also die eigentliche Form, in der sich das Absolute manifestiert; sie schließe jedoch Glaube und Vernunft nicht aus, diese seien vielmehr konstitutive Momente jener Bewegung, als welche sich das Absolute offenbare. In dieser Bewegung des Sich-Offenbarens des Absoluten (als „Liebe“) gründe die menschliche Wirklichkeit, und zwar in allen, auch in ihren untersten Schichten⁹. Das würde besagen, daß der spanische Mystiker für Morel nicht etwa nur *in einer neuen Weise* von Gott und vom Menschen spricht; vielmehr wäre die Fragestellung *inhaltlich* modifiziert. Das Verhältnis Gott–Mensch stellte sich dann derart dar, daß das Problem nur jenseits des gängigen Unterschiedes zu fassen sei. Die Johanneische Formulierung sei nicht „Gott *und* der Mensch“ bzw. „Gott *und* sein Werk“; es heiße vielmehr „Dios y su obra es Dios“¹⁰. Dieser als Ursprung

⁶ Ib. 708. Hervorhebung v. Verf.

⁷ Vgl. J. Chevalier, *Entretiens avec Bergson* (Paris 1959) 100.

⁸ G. Morel, *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix*, 3 Bde (Paris 1960–1961).

⁹ Op. cit. Bd. II, 155.

¹⁰ Ib. 148, 156–157. Auf S. 148 Anm. 26 weist Morel auf die Umdeutung dieses Satzes in der

gedachte Gott, wovon die Johanneische Mystik ausgehe und zu dem sie ständig zurückkehre, sei zwar kein Widerspruch zum Gott der Offenbarung, aber er sei jenseits jeder – auch offenbarten – *Gottesvorstellung*¹¹.

Die Morelsche Interpretation ist aus der doppelten Absicht entstanden, die *Aktualität* und die *philosophische Relevanz* dieser Mystik darzustellen. Der Autor ist einerseits der Ansicht, daß eine lebendige Darstellung dieser Mystik eine den heutigen Menschen ansprechende Dimension religiösen Lebens zu eröffnen vermöchte, andererseits, daß dem Johanneischen Denken ein wichtiger Platz in der Geschichte der abendländischen Philosophie zukomme, was bisher nicht bedacht worden sei¹². Beide Aspekte machen die Substanz des Morelschen Werkes aus. Was den ersten Aspekt angeht, könnte der Vergleich zwischen dem Johanneischen, von der Tradition abweichenden Begriff „estado“ (Zustand, Stand) und dem modernen Begriff „Situation“ exemplarisch genommen werden¹³. Bezüglich der zweiten Grundabsicht Morels – die philosophische Relevanz Johannes' zu zeigen – wollen wir auf das Verhältnis Gott–Mensch noch einmal kurz eingehen. Weil dieses Thema den Brennpunkt der Morelschen Auslegung darstellt, zeigt es auch am deutlichsten den *kritischen Punkt*: die *Hegelianisierung* der Johanneischen Mystik.

Nach Morel stellt sich das Problem bei Johannes in einer radikalen Weise, und zwar im Sinne des Heideggerschen radikal-philosophischen Fragens. Das radikal, bis zu Ende fragende Fragen ist dasjenige, welches das Unausschöpfbare ausschöpft und bis zur Frage „warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts“ vorstößt¹⁴. Diese Frage ist nach Heidegger dem Glauben untersagt; die Antwort liegt nämlich im Schöpfungsglauben vor, womit das radikal fragende Fragen seiner Radikalität beraubt wird. Morel meint dazu, die Heideggersche Auffassung treffe zwar einen bestimmten, traditionellen, zeit-räumlichen Vorstellungen verhafteten Schöpfungsbegriff, dieser stelle aber nicht den christlichen Schöpfungsgedanken überhaupt dar, jedenfalls nicht den mystischen. Darüber hinaus – und das ist das Entscheidende und für manche Leser sicherlich das Erstaunliche an der Morelschen Auslegung – stelle für den spanischen Mystiker die traditionelle Schöpfungsauffassung keineswegs den Boden dar, in dem seine Weltauffassung gründet. Die existentiell-mystische Denkbewegung gehe vielmehr auf einen ursprünglicheren Schöpfungsgedanken

Ausgabe „Desclée de Brouwer“ hin. Er schlägt (mit dem vorsichtigen „à la rigueur“) die Übersetzung vor: „Dieu et son œuvre *sont* Dieu“. Die Johanneische Formulierung lautet: „Gott und sein Werk *ist* Gott“. Deren Aussagekraft liegt u. E. gerade im „ist“. Dann versteht man auch die Morelsche Auslegung: „Partout en effet où il y a quelque chose il s'agit de Dieu“.

¹¹ Ib. 143.

¹² Op. cit. Bd. I, 7–51.

¹³ Vgl. Op. cit. Bd. II, 20–27.

¹⁴ Morel bezieht sich auf M. Heidegger, Einführung in die Metaphysik (Kap. I: Die Grundfrage der Metaphysik), die in der französischen, von Morel selbst jedoch überprüften Übersetzung der P. U. F. zitiert wird. Wir lassen freilich die Frage beiseite, ob und inwiefern die Morelsche Kritik den Heideggerschen Gedanken wirklich trifft.

zurück¹⁵. Diese Bewegung setze nicht in einem Apriori (also weder, wie die christliche Tradition, in einem Schöpfungsglauben, noch, wie Heidegger, in der Idee der Kontingenz) an, sondern in einem hinter diese Positionen zurückgehenden, da nichts voraussetzenden radikalen nicht-wissenden „Nichts“ („un ‚non-savoir‘ intégral“). Wenn aber nur dort Philosophie sei, wo radikales Fragen geschehe, dann sei Johannes im eminenten Sinne Philosoph¹⁶. Indem also das mystische Fragen jenseits des Gegensatzes Absolut–Kontingent, ja sogar jenseits der Ur-frage ansetzt, erreicht es auch den Punkt, jenseits dessen nun wirklich nichts mehr, und auch paradoxerweise den Punkt, wo das Nichts zugleich Alles ist. So ist die sich in dieser Mystik bekundende Welt eine solche, welche als sie selbst – d. h. als eine von all dem, was sie nicht ist, befreite (ab-sous, ab-solu) – erscheint: das Absolute¹⁷. Nur dann können Gott und Mensch in Wahrheit erkannt (wiedererkannt=reconnus) werden. Das ist für Morel der Sinn des Johanneischen „Todo y Nada“ (Alles und Nichts) und des leitenden Satzes: „Seitdem ich nichts will, ist mir alles gegeben, ohne es zu suchen. Seitdem ich mich ins Nichts gestellt habe, finde ich, daß mir nichts fehlt“¹⁸.

Die aufregende Auslegung Morels gründet in der u. E. richtigen Ansicht, daß die Johanneische Mystik eine existentielle Bewegung (processus, mouvement existentiell) ist. Diese Bewegung ist eine Rückbewegung. Der obige, als der Johanneische Ansatz erörterte Gedanke ist deshalb nicht Ansatz im Sinne von „Anfang einer Überlegung“, sondern eher das Ende einer existentiellen Rückbewegung, also der Ursprung. Wie kommt nun der Mystiker – das ist das Entscheidende – zu einer solchen Radikalität? Dadurch, daß bei Johannes vom Kreuz in einer dialektischen Bewegung jede unmittelbare Gewißheit des Glaubens zerstört, sogar über jede geoffenbarte Vorstellungsform hinausgegangen wird, um so zum Ursprung (also gleichsam zur vermittelten Unmittelbarkeit) zurückzugelangen. Somit erweist sich die Hegelsche Dialektik als der geheime Faden, der den Morelschen Gedankengang leitet und an Hand dessen die mystische Erfahrung ausgelegt wird. Wie deutlich die Hegelianisierung der Johanneischen Inhalte vollzogen wird, zeigt etwa dieser die obige Problematik zusammenfassende Text: „Le ‚n‘avoir pas d‘appui‘ qui est la marque de la finitude ne saurait souffrir d‘exception: il faut n‘avoir ‚ni appui ni assiette en aucune chose (en ninguna cosa)‘. Et lorsque saint Jean de la Croix donne comme directive de s‘appuyer sur la seule et pure foi, c‘est cela même qu‘il

¹⁵ Morel, Op. cit. Bd. II, 142–143, 153–155. „Saint Jean de la Croix ne s’appuie donc pas sur la tradition chrétienne comme sur quelque chose de premier: l’acte qui sous-entend le périple humain n’est pas seulement retour aux sources mais retour à la Source, constante remontée à l’Origine, laquelle est au-delà de toute *représentation* même révélée. Ceci sera vérifié plus tard par l’usage que le mystique fait des textes de l’Écriture, non seulement ceux de l’Ancien mais aussi du Nouveau Testament“ (ib. 143).

¹⁶ Ib. 142.

¹⁷ Ib. 145.

¹⁸ Ib. 143, 145. „Le vide pour saint Jean de la Croix n’est pas néant, mais plénitude qui s’ignore“ (ib. 64).

veut dire (*man bemerkte jetzt die Hegelsche Auslegung des Gedankens*, Vf.): la foi ne doit jamais cesser de se détruire comme certitude *immédiate* (...) Par conséquent, pour assurer le point de départ absolument premier du mouvement mystique, saint Jean de la Croix ne s'appuiera pas davantage sur l'idée de Dieu¹⁹.

Gewiß erweist sich die Hegelsche Dialektik als fruchtbar für das Verständnis des Mystikers. Diese Interpretationsmöglichkeit wäre sogar unüberwindbar, wenn das pointierte Destruktive der Hegelschen Dialektik nicht gerade das verloren gehen ließe, was in unserer Ansicht die Johanneische Mystik kennzeichnet: das Positive und das Bejahende. Verhält es sich so, dann muß der Prozeß selber auch anders verstanden werden. Eine solche Korrektur wird in unserem Interpretationsvorschlag versucht.

*Federico Ruiz-Salvador*²⁰ weiß, daß eine Johannes-Interpretation nicht mehr hinter Baruzzi und Morel zurückgehen (schon gar nicht sie *inhaltlich* ignorieren) kann, aber auch daß in diesen Interpretationen der Johanneische Gedanke – wenn er zwar nicht entstellt wird – doch nicht in voller Reinheit zu erscheinen vermag. So geht es ihm darum, die Öffnung der angedeuteten Interpretationen, die das Johanneische Denken aus einem starren, es erstickenden Rahmen befreit haben, für ein lebendiges, den heutigen Menschen ansprechendes Verständnis der mystischen Gotteserfahrung zu verwenden, ohne dabei diese Mystik in ein ihr fremdes philosophisches Schema einzuordnen oder sie von diesem aus umzudeuten. Wenn aber Ruiz-Salvador das Forschungsergebnis der skizzierten Interpretationen fruchtbar aufzunehmen vermag, so deshalb, weil er den Grundgedanken dieser Mystik ins Zentrum stellt und ihn seiner ganzen Interpretation zugrundelegt: das christliche Leben als Freiheitsprozeß, und zwar als ein solcher, der aus dem Nichts heraus und durch die Nacht des Nichts hindurch geschieht. Freilich ist dieser Grundgedanke kaum zu übersehen. Er spricht sich schon in den Titeln der Werke und in der Zeichnung des Berges der Vollkommenheit deutlich genug aus. Was aber Ruiz-Salvador erfaßt hat, ist gerade, daß der Prozeß ein eigentümlicher, eben Johanneischer ist und nicht der plotinisch-metaphysische (Baruzzi) oder der Hegelsche (Morel). Dadurch jedoch, daß seine Interpretation auf dem Boden einer ganz bestimmten, mehr oder weniger vorausgesetzten dogmatischen Theologie geschieht, welche doch – wie der Autor selbst an mehreren Stellen

¹⁹ Ib. 143. So wird auch die „Purifikation der Sinne“ interpretiert: „Dans la vie mystique toute médiation est abolie mais en même temps subsiste dans une radicale transfiguration. La connaissance mystique est une connaissance immédiate, au sens où l'immédiat coïncide paradoxalement (c'est-à-dire réellement) avec le médiat. Aucun jeu de mots ni d'esprit dans ces formules. Mais la saisie ensemble des éléments dont se nourrit à ses plus hauts sommets la vie métaphysique: vie d'anéantissement (toute détermination s'efface), vie de présence (l'Absolu est là), vie de renouvellement (toute détermination émerge de nouveau à la fois semblable et différente)“ (Op. cit. Bd. II, 49). Vgl. auch die Interpretation des Todesgedankens I, 29–30; II, 13, 14, 125, 166, 167, 305–316; III, 106–110.

²⁰ Introducción a San Juan de la Cruz. El hombre, los escritos, el sistema (Madrid [BAC] 1968). Wegen der Bedeutung dieses Buches für mein Johannes-Verständnis sei hier Federico Ruiz, dem Freund und Lehrer, gedankt.

feststellt – für das Verständnis der Johanneischen Mystik nicht hilfreich sein kann, bleiben manche, bereits von Morel überzeugend ausgewiesene Inhalte wiederum verdunkelt²¹. Darüber hinaus unterliegt er der Versuchung, ein Johannes-System aufzubauen, welches dann einen Prozeß – als Teil des Systems – entläßt²². Ist es aber so, daß der Prozeß nicht ein Teil des Systems, sondern eher ein solcher ist, welcher seinen eigenen Rahmen hervorbringt, dann muß auch das System anders verstanden werden.

Aus der Interpretation von Ruiz-Salvador möchten wir die methodische Einstellung hervorheben. Die vom Interpretieren gewählte Methode ist nicht eine eigene, sondern die von Johannes selber vorgeschlagene. Nun will dieser nicht einfach gelesen, sondern interpretiert, d. h. nicht einfach wiederholt, sondern weitergeführt, „neu kreiert“ werden. Ruiz-Salvador schreibt: „Im Prolog des *Cántico* präzisiert der Mystiker den Lesertypus, den er sich für seine Werke wünscht. Es muß einer sein, welcher sich an die vom Autor (d. h. von Johannes) gegebenen Interpretationen nicht bindet, der also aus sich selbst heraus und *auf seinem eigenen Niveau* die Aussagen der mystischen Weisheit neu zu interpretieren weiß. Johannes vom Kreuz hat selbst das Beispiel vorgegeben, indem er die erste Strophe des Nachtgedichtes *viernial* und auf *verschiedenen Ebenen* interpretiert hat. Und *jede* dieser Interpretationen enthält *einen in sich selbst vollkommenen Sinn*“²³.

Die darauffolgende Präzisierung Ruiz-Salvadors, damit sei freilich nicht die Tür für beliebige Interpretationen geöffnet, versteht sich von selbst. Die Interpretationen müssen – wie die Johanneischen – auf dem jeweiligen Niveau „Sinn enthalten“, d. h. stimmig sein. Will das besagen, daß im Rahmen der Johanneischen Mystik der einzige Interpretationsmaßstab die innere Stimmigkeit des Gedankens ist, so daß das an der Spitze des Berges der Vollkommenheit geltende „Gesetz“ („und hier gibt es keinen Weg, denn für den Gerechten gibt es kein Gesetz“) als das (auch interpretatorische) „Gesetz“ überhaupt zu verstehen ist, d. h. aber so, daß „im Weg ohne Weg“ (*camino sin camino*)

²¹ So etwa das Verhältnis Gott-Mensch und das damit zusammenhängende Problem der Transzendenz Gottes. Diese Themen werden wiederum auf der Ebene des Gegensatzes behandelt (vgl. Op. cit. 295–354, 384–413). In diesem Punkt muß u. E. das Ergebnis der Morelschen Auslegung festgehalten werden. Der Interpretation sollte es nun darauf ankommen, den schon ausgesprochenen Gedanken so zu reflektieren, daß dabei die naheliegende Anthropologisierung des Gottesgedankens verhindert wird, und die Realität Gottes dort aufzuzeigen, wo sie dem Menschen wirklich – und zwar nach Johannes – begegnet.

²² Vgl. Op. cit. „El sistema“ (271–474), „El proceso“ (475–678). Dennoch heißt es: „Por cualquier punto que abordemos la lectura del proceso, se nos echa encima todo el sistema“ (272).

²³ Op. cit. 128 (Hervorhebung v. Verf.). Diese methodische Einstellung wird bereits am Anfang des Buches ausgesprochen: „Entender es revivir, revivir es recrear“ (6) und als die im Grunde einzig mögliche angesehen: „Dice o piensa fray Juan todo lo que vamos a cargar a cuenta suya? Aquí esta el nervio de todo acercamiento posterior a una obra de hace siglos. Por muy objetiva que se pretenda la actitud, le miramos hoy con otros ojos, modificados por el paso del tiempo y la acumulación de innumerables experiencias individuales. *Se le entiende mejor así que por la sola repetición material. La pura objetividad, o es ceguera o espejismo*“ (S. 8. Hervorhebung v. Verf.). Diesem Interpretationsgeist schließt sich unser Versuch an.

jeder Weg ein Weg wäre? Hätte nicht Johannes selbst diese freiheitliche, zugleich jedoch anspruchsvolle, da Stimmigkeit erfordernde Interpretationseinstellung verlangt und wäre sie nicht von einem seiner besten Interpreten hervorgehoben worden, so würde sie gewiß zu modern und deshalb – so würde man vielleicht sagen – wenig plausibel klingen.

Das Folgende will einen neuen, *phänomenologischen* Interpretationsansatz geben, der das Ergebnis der skizzierten Interpretationen aufnimmt und sie im Sinne des Stimmigkeitsprinzips zu korrigieren sucht²⁴.

II. Der Johanneische Grundgedanke²⁵

Die Johanneische Mystik beschreibt die Verwandlung der Seele im Prozeß des Besteigens des Berges Karmel, der das religiöse Sein symbolisiert. Daß der

²⁴ Dieser Ansatz wurde durch das Strukturdenken angeregt. Vgl. Heinrich Rombach, *Substanz System Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, 2 Bde (1965/1966); *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit* (1971). Nach langjähriger Beschäftigung mit den Johanneischen Werken stand ich auf dem Standpunkt der zuletzt skizzierten Interpretation, wo zwar – allerdings in der angedeuteten Form – die Unstimmigkeiten der anderen Interpretationen aufgezeigt, aber viele Elemente noch ungeklärt bleiben, nur metaphysisch oder gar metaphorisch gedeutet werden können und so das Ganze nicht zufriedenstellend zu erscheinen vermag. Der Strukturgedanke gibt die Möglichkeit, die Johanneische Mystik grundsätzlich anders zu verstehen. Die Aporien können so gelöst werden, daß die von Johannes beschriebene geistige Welt von innen her, d. h. in ihrer eigenen Logik erfaßt wird. Wird der Grundgedanke und die daraus hervorgehende Logik erfaßt, dann können auch die Einzelinhalte verstanden werden, ohne daß der Rekurs auf einen fremden Maßstab (Plotin, Hegel o. a.) notwendig ist. Dabei ist freilich nicht a priori auszusprechen, daß sich vielleicht das Paradoxon als der alle anderen erhellende Hauptinhalt erweisen könnte. Bei erneuter Beschäftigung mit den Johanneischen Werken konnte ich feststellen, daß das, was Johannes über die Beziehung Gott-Mensch und andere religiöse Themen sagt, abgesehen von der zeitbedingten Ausdrucksweise inhaltlich eine Ähnlichkeit mit dem hat, was dazu strukturontologisch zu sagen wäre, und auch mit dem, was in „Substanz, System, Struktur“ als die Grunderfahrung anderer Mystiker dargestellt wird (vgl. dort etwa die Eckhart-Interpretation). Daher der Titel unserer Abhandlung. Es ist natürlich möglich, daß in unserem Interpretationsversuch einiges offengelegt wird, das von Johannes zwar erfahren, deshalb auch gesagt, aber vielleicht begrifflich nicht voll deutlich wird (vgl. oben bes. Anm. 23).

²⁵ Wir verwenden die Gesamtausgabe Vida y Obras completas de San Juan de la Cruz, ed. Lucinio Ruano (Madrid [BAC] 61972). Die jeweiligen Schriften werden mit folgenden Abkürzungen angegeben: S (Subida del Monte Carmelo = Aufstieg zum Berge Karmel), N (Noche oscura = Dunkle Nacht), C (Cántico espiritual = Der geistige Gesang), L (Llama de amor viva = Die lebendige Liebesflamme). Es wird zitiert nach Büchern (bei S und N, und zwar römisch beziffert), Kapiteln und Paragraphen. Wir bringen die Texte in eigener Übersetzung, die den Originaltext so wörtlich wie möglich wiedergeben. Der Leser kann dann unsere Übersetzungen mit den vorliegenden deutschen, die manchmal vom Original sehr stark abweichen, vergleichen. Von den deutschen Übersetzungen haben wir die von P. Ambrosius a S. Theresia (München 1937–1940) und die von Oda Schneider und Irene Benz (Einsiedeln 1961–1964) berücksichtigt. Die von uns verwendete Gesamtausgabe bringt die zweite Fassung des Cántico (sog. Cántico B) als Haupttext. Wir zitieren immer deshalb diesen, weil die Polemik um die Authentizität desselben nach der Arbeit von P. Eulogio de la V. del Carmen, *El Cántico espiritual. Trayectoria histórica del texto* (Roma 1968) als endgültig beendet gelten kann. Vgl. auch ders., *San Juan de la Cruz y sus escritos* (Madrid 1969) 280–392.

Mystiker das religiöse Sein als Steigen auffaßt – und daß er in diesem Punkt nicht mißverstanden sein will –, zeigt sich schon in dem von ihm selbst gezeichneten Bild des Berges, an Hand dessen er vor Abfassung seiner Werke seine Lehre vortrug und das gewöhnlich seine Werke einleitet²⁶. Bereits eine schnelle Lektüre der in diesem Bild eingeschriebenen Maximen läßt den Leser vorahnen, daß dem Gedanken des Steigens eine eigenartige Erfahrung zugrundeliegt, die, da ein Paradoxon, sich nicht anders denn als Paradoxon ausdrücken läßt:

Um dahin zu gelangen, alles zu genießen,
mußt du an nichts Genuß haben;
um dahin zu gelangen, alles zu wissen,
mußt du nichts wissen;
um dahin zu gelangen, alles zu besitzen,
mußt du nichts besitzen;
um dahin zu gelangen, alles zu sein,
mußt du nichts sein
(...)
Sobald du bei etwas verweilst,
hörst du auf, dich ans Ganze hinzugeben,
denn, um vom Ganzen zum Ganzen zu gelangen,
mußt du dich im Ganzen ganz negieren.

Ein vorläufiger Interpretationsversuch des Gedankens ließe sich so formulieren: die Bewegung des Steigens geschieht aus dem Nichts heraus und durch das Nichts hindurch. So konnte das Nichts (allerdings irrtümlicherweise negativ gefaßt) zum Hauptbegriff dieser Mystik erhoben, Johannes vom Kreuz als der „Doktor des Nichts“ angesehen und der gemeinte Weg „der Weg des Nichts“ („der Nichtse“, camino de las nada) genannt werden. Entscheidend hierbei ist allerdings, daß das Nichts zugleich Alles (el todo = das Ganze) enthält bzw. daß jenes – wird es radikal erfahren – zum Ganzen führt oder ins Ganze umschlägt. Der Gedanke wird im Bild unmißverständlich ausgesprochen: der Weg der Vollkommenheit, der zunächst zur Mitte des Berges führt, heißt „Nichts“ (deshalb „Weg der Nichtse“, camino de las nada), und zwar ist das Nichts ein solches, das sowohl die Güter der Erde (bienes de la

²⁶ Für unsere Interpretation haben wir vor Augen nicht nur die von Diego de Astor (1618) retouchierte, die die meisten Ausgaben der Gesamtwerke bringen, sondern vor allem die ursprüngliche Johanneische Zeichnung. Die Unterschiede sind *wesentliche*, wie man aus einem Vergleich beider ersehen kann (vgl. in der angegebenen Gesamtausgabe S. 436–437). Johannes verbesserte später seine Zeichnung, so daß *einige* zusätzliche in der Fassung Astors enthaltene Maximen durchaus von Johannes selbst sein können, denn sie präzisieren in der Tat den Grundgedanken; in der „verbesserten“ Fassung Astors als solcher ist die Johanneische *Konzeption* jedoch nicht mehr gegenwärtig. Unsere Interpretation will auf das in der ursprünglichen Zeichnung sich Aussprechende zurückführen. – *Steigen* wird hier nicht als Übersetzung des Wortes *Subida* (oder *subir*) genommen, sondern als ontologische Kategorie, die auch dort (manchmal erst dort) einen Sinn hat, wo das Wort nicht mehr vorkommt. Deren Bedeutung wird im Ganzen unserer Abhandlung zu zeigen gesucht.

tierra *bzw.* del suelo) wie auch die des Himmels (bienes del cielo) betrifft. Erwartet man in der Mitte des Berges „etwas“ zu finden, so heißt es auch dort: „und im Berge nichts“ (y en el monte nada). Zugleich wird aber der Sinn dieses Nichts präzisiert: „Seitdem ich mich ins Nichts gestellt habe, finde ich, daß mir nichts fehlt“ (desde que me he puesto en nada, hallo que nada me falta). Das Nichts als solches erweist sich als Fülle. Gelangt man schließlich zur Spitze des Berges, in dem allein die Ehre und Herrlichkeit Gottes waltet, d. h. wo das Ganze sich selbst gegenwärtig ist, so heißt es dort: „und hier gibt es keinen Weg, denn für den Gerechten gibt es kein Gesetz, er ist sich selbst Gesetz“ (ya por aquí no hay camino, porque para el justo no hay ley, él por sí se es ley). Die Spitze wird „Sabiduría“ (Weisheit) genannt²⁷.

Der Grundgedanke drückt sich also eigentlich nicht allein im Begriff des „Nichts“ aus, und auch nicht allein im Begriff des „Ganzen“, sondern im Begriffspaar „Todo y Nada“ (Alles und Nichts). Die Aufeinanderbezogenheit dieser Inhalte ist als ein dynamisches „Zugleich“ zu verstehen, aus dem heraus der Prozeß des Steigens geschieht: das negative Ins-Nichts-gestellt-sein (desde que me puesto en nada) als solches wird als das positive Mir-nichts-fehlen (hallo que nada me falta) erfahren. Daß die sich in dieser Form ausdrückende Erfahrung nicht leicht zu erfassen ist, zeigt sich schon darin, daß es den bisherigen Interpretationen nicht gelungen ist, beide Aspekte des Gedankens zugleich zusammenzuhalten; vielmehr bleiben sie entweder einem der Termini verhaftet oder versuchen, von dem einen (dem Negativen) zum anderen (dem Positiven) antithetisch (so die asketisch-theologische Interpretation) oder dialektisch (so Morel) überzugehen. So bleibt aber gerade das Entscheidende dieser Erfahrung (das Zugleich) ungeklärt.

Der Grund dieser Interpretationsschwierigkeit liegt im Text selbst. Der Gedanke wird oft in einer Weise ausgesprochen, die ihn eher verhüllt als offenbart. Der Mystiker macht dem Interpreten die Sache insofern nicht leicht, als er die Erfahrung zum einem singt (in den Gedichten) und zum anderen er-

²⁷ Dieser Gedankengang ist natürlich anhand der von Astor korrigierten Zeichnung kaum möglich. In dieser wird z. B. der Spruch „und hier gibt es keinen Weg etc.“ in der Mitte situiert und dabei durch andere Begriffe umrahmt (erstickt), was der im Spruch genannten „Gesetzlosigkeit“ geradezu zuwiderläuft. In der Johanneischen Zeichnung dagegen steht der Spruch ganz oben und will gleichsam das ganze Bild umrahmen. Der Sinn der verwendeten Worte (kein Weg, kein Gesetz) kommt ebenfalls prägnant zum Ausdruck, wenn gesehen wird, daß der untere, gewöhnlich als „Weg der Nichtse“ bezeichnete Weg (ganz eng gezeichnet) durch zwei Figuren hindurchläuft, die geradezu als Darstellung der *mosaischen Tafeln des Gesetzes* gelesen werden könnten; in ihnen steht mehrfach „ni eso“ (nicht einmal das) geschrieben und oben heißt es dann: „je mehr ich es haben (*bzw. auf der anderen Seite*: „suchen“, Verf.) wollte, um so weniger hatte ich es“ (der zweite Teil des Satzes „con tanto menos me hallé“ ist schwer zu übersetzen; sinngemäß könnte man den ganzen Satz so wiedergeben: „je mehr ich es *haben* wollte, um so weniger *war* ich es“). Das „Zu-habende“ ist freilich das Ganze (el todo). Dies wird innerhalb dessen gesagt, was wir als eine Symbolisierung der Welt des Gesetzes ansehen. Dieser Weg ist nicht nur eng, sondern auch im Vergleich zum Gesamtbild raummäßig klein gezeichnet. Er erscheint wie vom obersten Spruch („und hier gibt es keinen Weg etc.“) umrahmt und so in der breiten Spitze aufgehoben.

läutert (in den Kommentaren), wobei letztere gegenüber den Gedichten ein nachträgliches Moment darstellen, welches das eigentlich Erfahrene nicht mehr genau wiedergeben kann. Deshalb wird dem Leser empfohlen, einen eigenen, vom Autor vielleicht abweichenden Kommentar zu finden. Der Dichter – und das ist sein Privileg – drückt die Urerfahrung singend präzise aus. Das Singen kann nur im Mitsingen mitvollzogen werden. In den Kommentaren wird die in den Gedichten gesungene Urerfahrung zu denken gesucht. Die vom Denker dem Interpreten gestellte Aufgabe ist aber auch nicht leichter, denn Johannes denkt die Urerfahrung so, daß er diese – obwohl sie erst an der Spitze des Berges prägnant zum Ausdruck kommen, d. h. erst gesehen werden kann – doch in jeder Stufe – als deren entscheidenden Inhalt – wiederfindet. Bis zu diesem Punkt ist ihm bisher u. W. kein Interpret gefolgt. Doch bekundet sich darin der wichtige Gedanke, daß die Verwandlung des Negativen (Nada) ins Positive (Todo) das Gesetz des Steigens ist – ein Gesetz, das in der erwähnten Gesetzlosigkeit der Spitze seinen wahren Sinn hat. Ist es so, dann geht der noch zu skizzierende Prozeß nicht dialektisch – und vor allem nicht antithetisch –, sondern umschlagend vor sich. Weil es so ist, ist ferner der Gedanke, daß „Nichts“ „Alles“ ist, daß also durch das Nichts hindurch Freiheit erreicht wird und nur so erreicht werden kann, nicht eindimensional zu verstehen; er muß in einem jeweils anderen, der beschriebenen Stufe entsprechenden Sinne aufgefaßt werden. So heißt es in S I, 13, 10:

Zum Abschluß dieser Weisungen und Lebensregeln scheint angebracht zu sein, noch die Verse beizufügen, welche auf dem Bilde des Berges enthalten sind, der eingangs dieses Buches dargestellt ist. Diese Verse enthalten die Lehre, wie man diesen Berg, welcher die Höhe der Vereinigung symbolisiert (= ist), besteigt. Zwar ist dort vom Geistigen und Innerlichen die Rede; doch ist dabei auch vom Geiste der Unvollkommenheit – vom nach dem Sinnlichen und Äußeren lebenden Geiste – die Rede, wie man an den beiden Wegen sehen kann, die zu beiden Seiten des Pfades der Vollkommenheit emporführen. Und in diesem Sinne – d. h. im Sinne des Sinnlichen – wollen wir sie hier verstanden wissen, während dieselben Verse im zweiten Teil dieser Nacht im Sinne des Geistigen aufgefaßt werden müssen.

Dieser Text ist typisch für die Johanneische Denkweise. Um die Struktur der untersten Stufe zu beschreiben, nimmt er diejenigen Maximen und Gesetze als Leitfaden, die eigentlich in eine höhere Stufe hineingehören. Freilich wird ausdrücklich gesagt, diese Maximen seien im Sinne der jetzigen Stufe – der der Sinnlichkeit – zu verstehen. Das ist selbstverständlich. Nicht mehr so selbstverständlich ist es dagegen, daß der Mystiker das Wesen dieser untersten Stufe – wir könnten interpretatorisch sagen: die Vollkommenheit dieser unvollkommenen Stufe – in dem bestehen läßt, was auch das Wesen der nächsten – genauer: der höchsten – ausmacht. Der zitierte Text fährt, nach Angabe der gemeinten, von uns eingangs angeführten Verse, so fort (S I, 13, 13):

In dieser Entäußerung (desnudez = Nacktheit) findet der Geist (Var.: die geistige Seele) seine Ruhe und Erquickung, denn, wo er nichts erstrebt, da fällt ihm nichts beschwerlich nach oben und drückt ihn nichts nach unten, *da er ja sich in der Mitte* (en el centro) *seiner Bescheidenheit befindet*; sobald er nach irgend etwas strebt, findet er gerade darin Ermüdung und Unruhe.

Der Kontext verbietet freilich eine Interpretation des Gedankens im Sinne etwa des Quietismus²⁸, aber auch die naheliegende Umdeutung, wonach der Mystiker hier auf Späteres vorgreife. Wir wollen die Johanneische Aussage so nehmen, wie sie ausgesprochen ist, und im Horizont jener Stufe verstehen, für die sie gesagt wird. Er bewegt sich hier im Bereich des Sinnlichen, dessen strukturelle Verfaßtheit im Folgenden aufgezeigt wird. Und auch in diesem Bereich – wie später auf der Stufe der „Vollkommenen“ – ist das Höchste (die Vollkommenheit der unvollkommenen Stufe, wie wir interpretierten) diejenige Ruhe, welche der Geist nur dann erreicht, wenn er aus der „Mitte seiner Bescheidenheit“ (seines eigenen Nichts) heraus lebt. Jedenfalls sind damit die Elemente aufgezeigt, die eine Interpretation – will sie der Sache (nicht nur den Texten) gerecht werden – zusammenhalten muß: Nichts–Alles (Ganzes)–Steigen–Ruhe. Sie müssen freilich je nach Stufe in jeweils anderem Sinne verstanden werden, allerdings auch so, daß der Geist in jeder Stufe aus der „Mitte seiner Bescheidenheit“ lebend die Ruhe erreicht. Doch ist diese Mystik auf der anderen Seite eine – wie Ruiz-Salvador sagt – Mystik der Unruhe²⁹.

Mit dem verwendeten Ausdruck „Hindurchgehen durch das Nichts“ versuchen wir das zu treffen, was Johannes „Dunkle Nacht der Sinne“ und „Dunkle Nacht des Geistes“ bezeichnet. Das Nichts meint nicht das Neinsagen, die Negation der Welt o. ä., sondern etwas Radikaleres. Versucht man das Eigentümliche dieser Erfahrung an Hand von Texten zu präzisieren, so läßt sich Folgendes sagen: die Nachterfahrung, welche den Prozeß des Steigens auslöst, ist nicht eine Tat des Menschen („esta noche . . . en la cual ella no atinara a entrar“ S I, 1, 5), obwohl sie freilich die Bereitschaft und die Mitarbeit des Menschen voraussetzt. (Der Mystiker spricht von einer „aktiven“ und von einer „passiven Nacht“; gemeint sind aber nicht zwei Nächte – wie öfters verstanden wird –, sondern zwei noch näher zu erörternde Aspekte des Phänomens Nacht.) Die Nacht meint also eine Erfahrung, in welcher der Mensch zwar handelt, wo aber mehr in ihm tätig wird als er selbst. Das, was in der Nachterfahrung eigentlich geschieht, faßt Johannes als „Hinausgehen“ (salir) auf. Das „Hinausgehen“ ist aber zugleich ein „Herausgeführtwerden“ (ser sacada) aus dem eigenen Selbst- und Gottesverständnis („salir según el afección de sí y de todas las cosas“ N I. Einleitung; „cuando Dios las va sacando“, N I, 1, 1). Die Nacht ist der Seele deshalb eine schreckliche (horrible), schmerzhaft erfahrung, weil sie sieht, wie sich das ihr bisher Gewohnte und Geliebte „umgekippt hat“ („se le ha vuelto todo al revés“, N I, 8, 3). In der Nacht vollzieht sich also eine Umkehrung des Selbst- und

²⁸ Vgl. dazu Eulogio de la V. del Carmen, El quietismo frente al magisterio sanjuanista sobre la contemplación, in: Ephemerides Carmeliticae 13 (Rom 1962) 353–426.

²⁹ Vgl. Op. cit. etwa S. 481. – Selbstverständlich wollen wir damit nicht sagen, daß diese *Termini* in allen Phasen des Prozesses wiedergefunden werden müssen; wir meinen die Realität. So drückt sich gerade im Weglassen der Symbole „Subida“ oder „Noche“, weil sie die beschriebene Phase nicht mehr charakterisieren, das Phänomen „Steigen“ – im Sinne der strukturontologischen Kategorie „Steigerung“ – aus.

Gottesverständnisses. Der vertraute Gott (das vertraute Gottesbild) zeigt sich in einer neuen Weise, taucht gleichsam als das Radikal-Andere (also allererst als Gott) auf und zerschlägt das gewohnte („sinnliche“) Gottes- und folglich auch Selbst- und Wirklichkeitsverständnis; somit schlägt die bisherige Dimension in eine höhere um. Deshalb ist die grauenhafte Nacht (*noche horrenda*) zugleich und als solche eine glückliche (*noche dichosa*) (vgl. etwa S I, 1, 5). Die Erfahrung der Nacht – des Radikal-Anderen in seiner Andersheit – erweist sich von der nächsten Stufe aus als Erfahrung des Lichtes, welches freilich zunächst die Seele blendet und darum als Nacht erfahren wird. Wenn aber die Nacht als solche später als Licht angesehen werden kann, so deshalb, weil sie in sich selbst Licht ist³⁰. Glaubte die Seele im Durchgang durch die Nacht alles – vor allem sich selbst – zu verlieren, so erweist sich die Nacht in Wirklichkeit als der Ort, in dem sie sich selbst und alles gewann:

Die Seele fährt in dieser Strophe fort, noch einige Eigenschaften der Dunkelheit dieser Nacht zu besingen, indem sie wieder auf das beseligende Glück zu sprechen kommt, das ihr durch dieselbe zuteil wurde. Sie spricht so, um einen stillschweigenden Einwand zu beantworten, und bemerkt, man möge nicht denken, sie *liefe* deswegen, weil sie in dieser dunklen Nacht durch einen so großen Sturm von Ängsten, Zweifeln, Befürchtungen und Schrecknissen hindurchgegangen sei, *Gefahr*, sich zu verlieren, denn *vielmehr habe sie sich gerade in der Dunkelheit dieser Nacht gewonnen* (N II, 15).

Man ginge an den Johanneischen Gedanken vorbei, wenn man die gemeinte Erfahrung mit einer aus der Willensentscheidung heraus geschehenen Bekehrung verwechselte. Der Mystiker meint vielmehr eine radikale Umkehrung des gesamten Menschen- und Wirklichkeitsverständnisses, in welcher die Sinne (S I; N I), der Verstand (S II), das Gedächtnis und der Wille selbst (S III), also der ganze Mensch verwandelt wird und so die Welt und Gott selbst in einer neuen Weise gesehen werden (C und L). Das Radikale dieser Umkehrung wird etwa in C I, 21 sehr plastisch dargestellt:

Als ich deine Anwesenheit verstehen (*comprender* = erfassen) wollte, blieb ich des einen entzogen, ohne das andere zu ergreifen; ich blieb ohne Halt (*arrimo*) weder deinerseits noch meinerseits, leidend in der Luft der Liebe.

In dieser Form bricht die Seele auf (*levantar*)³¹, geht aus sich heraus, aber nur um zu sich selbst zurückzukommen. Zu sich selbst zurückkommend,

³⁰ „Lo primero, podemos entender cómo *la misma luz y sabiduría* amorosa que se ha de unir y transformar en el alma es *la misma* que al principio la purga y dispone“ (N II, 10, 3).

³¹ Vgl. C 1, 21. „Salir“ und „levantar“ werden in Bezug aufeinander erläutert. „Levantarse“ im Sinne von „salir“ bedeutet nicht aufstehen, wie öfters übersetzt wird, sondern nur aufbrechen. Weiter wird präzisiert, daß dieses „Aufbrechen“ ein Hinaufgehen vom Unteren zum Höheren, und zwar im geistigen Sinne, meint. „*Levantarse* el alma esposa se entiende allí, *hablando espiritualmente, de lo bajo a lo alto*, que es lo mismo que aquí dice el alma *salir*, esto es, de su modo y amor bajo al alto amor de Dios“ (ib.). So wie der Mystiker die Buchstaben der Schriften des Alten Testaments im geistigen Sinne interpretiert, so versuchen wir seine Interpretation ontologisch aufzufassen.

kommt sie allererst zu Gott zurück; denn Gott ist nicht außerhalb der Seele, sondern in ihrem Innersten. Der Ganz-Andere ist für Johannes – wie schon für Augustinus („Intimior intimo meo, Superior summo meo“, vgl. *Confessiones*, III, 6, 11) – zugleich das Innerste des Innern. Und der noch zu beschreibende Prozeß besteht gerade darin, Gott als das zu sehen, was er wirklich ist (nämlich alles). Einen ersten Schritt dahin tut die Seele, wenn sie Gott dort sucht, wo er sich wirklich aufhält:

Deshalb sagt auch der hl. Augustinus in seinen Selbstgesprächen mit Gott: „O Herr, ich fand dich nicht außerhalb, denn irriger Weise suchte ich dich außerhalb, während du doch in meinem Innern warst“. Gott ist also in der Seele verborgen und da muß ihn der wahrhaft beschauliche Mensch in Liebe suchen und sagen: wo hast du dich verborgen?

Auf nun, o Seele, du schönstes aller Geschöpfe, die du so großes Verlangen trägst, den Ort zu wissen, wo dein Geliebter weilt, um ihn zu suchen und dich mit ihm zu vereinigen! Es wird dir gesagt, daß du selbst die Wohnstätte bist, wo er sich aufhält, das Gemach und das Versteck, wo er verborgen ist (. . .). Eines muß dir noch gesagt werden, nämlich: daß er, obwohl in dir, verborgen ist (C I, 6, 7 u. 8).

Bisher wurde der mystische Grundgedanke an Hand von Texten dargestellt. Damit wurde auch die entscheidende, phänomenologische Frage nach der sich darin ausdrückenden Erfahrung berührt. Diese muß im Folgenden näher angesprochen werden.

Der Johanneische Grundgedanke wurde bis einschließlich Baruzzi nur metaphysisch gedeutet. Die metaphysische Auslegung legt die Inhalte *meta*-physisch fest und läßt somit die Erfahrungsgehalte in ihrer geistigen Reinheit erscheinen. Sie läßt aber per definitionem den „physischen“ Ort dieser Erfahrungsgehalte außer Acht – zumindest situiert sie ihn nicht im Mittelpunkt ihrer Reflexion – und läuft Gefahr, die anthropologische Relevanz (und den menschlichen Ursprung) derselben zu verdecken. Das Johanneische „die Seele sei die Wohnstätte Gottes“ dürfte dem Interpreten wie eine Warnung vor einer exzessiven Metaphysizierung des Gottesgedankens klingen. Ist aber die Seele Wohnstätte Gottes, dann ist die Gotteserfahrung zugleich Selbsterfahrung. Diese stellt sich anfangs als Nachterfahrung dar, die allerdings nur eine Phase des Prozesses ist und deshalb nur eine mögliche Form, in welcher der Mensch dem Absoluten begegnet. (Für die in *Cántico* und *Llama* beschriebenen höheren Stufen ist die Nacht nicht mehr das Symbol, sondern das Licht, die Flamme, die Schönheit, die Liebe.) Die modernen Interpretationen versuchen deshalb die Nacht und das Nichts der Johanneischen Mystik phänomenologisch auszuliegen. So bemüht sich etwa Ruiz-Salvador klarzumachen, daß diese Symbole kein Metaphysicum meinen; vielmehr drücken sie eine ganz konkrete Erfahrung aus, die jeder Mensch in verschiedenen Formen macht und in der dieser Gott begegnet.

Die phänomenologische Auslegung – wenn sie wirklich phänomenologisch ist – läßt allerdings weder die Radikalität des Nichts noch die absolute Andersheit des Ganz-Anderen verloren gehen. Sie läßt sie im Gegenteil allererst als solche – d. h. als erfahrene Wirklichkeit – erscheinen und leistet somit das, was die metaphysische Auslegung intendiert. Der göttliche Charakter der ge-

meinten Erfahrung (die Transzendenz) geht aber gerade dort verloren, wo diese so aufgefaßt wird, daß die Seele die Welt verläßt oder negiert, um sie dann in einem zweiten Moment zurückzugewinnen. Diese verbreitete Betrachtungsweise sieht – was freilich nicht beabsichtigt wird – der aktivistisch-existentialistischen Freiheitsauffassung sehr ähnlich, wonach Freiheit nur als Überschreitung des Gegebenen durch die (unberührt bleibende) verneinende Kraft des Individuums möglich ist. Die Nichterfahrung ist bei Johannes dagegen nicht eine Tat des Menschen gegenüber der Welt; sie ist vielmehr Erfahrung des Ganzen (todo) als Nichts (nada), so daß auf diese Weise jenes in ein neues (in eine neue Seele und in eine neue Welt) umschlägt. Weil dies die Kraft des Menschen als solchen übersteigt, ist sie eine göttliche Tat, diejenige Gnade nämlich, als welche die Verwandlung des „alten Menschen“ in einen „neuen Menschen“ geschieht. Verhält es sich so, dann ist diese Mystik nichts anderes als eine ausgezeichnete, aus der Erfahrung heraus gewonnene Darstellung des christlichen Grundgedankens, nach dem das Heilsgeschehen (die Freiheit) als Tod und Auferstehung – und nicht als subjektivistische Willensentscheidung – geschieht.

Wie sehr die Johanneische Mystik, weit davon entfernt metaphysische Spekulation zu sein, aus der Lebenserfahrung (aus seiner eigenen, aber auch aus der derjenigen Personen, die er in seiner pastoralen Tätigkeit betreute) gewonnen wird und darin verankert bleibt, sei exemplarisch an Hand eines entscheidenden Ereignisses im Leben des Mystikers aufgezeigt: die Gefangennahme in Toledo. Johannes vom Kreuz wurde als Anstifter der Reform des Karmelitenordens durch Befehle seiner Oberen, die den neuen Versuch, das religiöse Leben anders zu gestalten, als Bedrohung empfanden, festgenommen und in einen Ordenskerker gebracht. Dort verbrachte er mehrere Monate unter unmenschlichen Umständen und schrieb einen Teil seiner Gedichte. Eines Tages erwuchs ihm plötzlich („im Gebet“, heißt es in der Ordenschronik) die Überzeugung, fliehen zu müssen, um im Dienste des begonnenen Werkes weiterhin – trotz des Willens seiner Oberen – zu wirken. Entscheidend hierbei ist nicht etwa, daß er aus dieser Überzeugung heraus die physische Kraft gewann, aus dem Kerkerfenster an den von ihm verknoteten Deckenstreifen hinabzuklettern und *in der Nacht unbemerkt* (vgl. die 1. Strophe des Nachtgedichtes: *en una noche oscura ... salí sin ser notada ... estando ya mi casa sosegada*) die Klostermauer zu überspringen, sondern die schwierige Tat vollzogen zu haben, eine Welt der Werte, mit denen er sich identifiziert hatte, mit einem Schlag („im Gebet“, allerdings nach einer langen und schmerzhaften Vorgeschichte) umspringen zu lassen: an die Stelle der Wahrheit der Demut trat eine anders fordernde Wahrheit, als Sinn von Gehorsam ging der Durchbruch der Authentizität auf und sein Ich erwies sich als der Verknüpfungspunkt eines neuen Sinngefüges.

Die Heranziehung der Kerkererfahrung darf hier nicht äußerlich verstanden werden. Bedenkt man nämlich, daß die Gefangennahme bei Toledo die Erstickung der Theresianischen Reformbewegung, also dessen, was die Substanz des Lebens Johannes' ausmachte, bezweckte, so versteht man die

Bedeutung dieser Erfahrung und auch die Tatsache, daß die äußeren Umstände seiner Flucht zum Hauptsymbol eines seiner wichtigsten Gedichte – somit auch zum Symbol einer religiösen Grunderfahrung – gemacht wurden. Die Kerkererfahrung ist über die Unmenschlichkeit seiner Mitbrüder, die Brutalität seiner Oberen, die Zerstörung seines Lebenswerkes hinaus – oder besser: als diese selbst – Erfahrung der Abwesenheit Gottes. Dort verfaßt er aber jenes Gedicht (*Cántico*), welches das anfängliche Suchen nach dem Geliebten im Singen der Gegenwärtigkeit Gottes in allen Dingen – in der Schönheit der Natur und im Menschen selbst – kulminieren läßt. All das scheint darauf hinzuweisen, daß Johannes im Kerker von Toledo jene entscheidende Erfahrung machte, die ihm später als Schlüsselfigur zum Verständnis religiöser Phänomene diente und deren paradoxen Inhalt er dann jeweils anders in den verschiedenen Phasen des Prozesses aufzeigt: die Anwesenheit Gottes gerade in der Dunkelheit der Nacht des Nichts³².

Johannes vom Kreuz ist von Grund auf ein Mystiker, d. h. ein Mensch, der nur das Absolute sucht, aus diesem Suchen lebt und das Absolute überall findet („alle Dinge sind Gott“). Auch in diesem Zusammenhang macht die Kerkererfahrung die Johanneische Aussage überzeugend, daß Gott unendlich nah – mitten in der Seele – und zugleich doch jenseits von allem, der Ganz-Andere ist. Daß Gott jenseits von allem ist, besagt freilich – damit präzisieren wir den im 1. Abschnitt angesprochenen Gedanken Morels –, daß er in erster Linie jenseits der gängigen Jenseitsauffassung ist, welche die Realität Gottes in einer nach dem Modell der Diesseitigkeit konturierten Jenseitigkeit bestehen läßt. Die radikale Andersheit Gottes wird erst dann erfaßt, wenn sie so scharf genommen wird – und in dieser Schärfe wird sie nicht nur von Johannes, sondern von allen echten Mystikern genommen –, daß sie zugleich als das Innerste des Selbst (*Intimior intimo meo*) erscheint – als seine ureigenste „Tat“ also, welche aber als eine solche das Selbst übersteigt (*Superior summo meo*) und fundiert. Die Hineinverwandlung des Menschen in Gott (*transformación del alma en Dios*) besagt radikale Befreiung, Tod des „alten“ und Geburt des „neuen Menschen“. In einer solchen Erfahrung erfährt sich der Mensch nie als reines Ich, sondern auch als das Andere. Die Befreiung ist eine Gnade. Das will aber nicht besagen, daß sie die Tat eines anthropomorph gedachten Gottes wäre, der im Menschen von außen her handelte. Gott ist für Johannes, wie wir sahen, nicht außerhalb, sondern im Innersten des Innen. Gerade deshalb ist die Befreiung zugleich eine Tat des Menschen. (Die „Purifikation“ ist immer eine aktive und zugleich eine passive.) Daß die Gnade, ohne aufzuhören Gnade zu sein, zugleich eine Leistung des Menschen – seine ureigenste Tat – sein kann, ist eben das Paradoxon, das die Johanneische

³² Es handelt sich also nicht darum, die Lehre aus dem Leben psychologisch abzuleiten, sondern die Lebensbezogenheit jener aus der gelebten Erfahrung heraus zu zeigen. Es ist u. E. nicht immer ein Zeichen für wissenschaftliche Sachlichkeit, daß die erwähnte und ähnliche andere Erfahrungen des Mystikers zwar in den Biographien ausführlich behandelt, im Augenblick des Interpretierens jedoch nicht berücksichtigt werden.

Grunderfahrung ausmacht und das durch sein ganzes Werk hindurchläuft. Das Paradoxon gehört zum Wesen und zur Struktur des Christentums. Vielleicht könnte man sogar sagen, daß das Christentum in seinem Wesen nichts anderes ist als die höchste und exakteste Erscheinungsform des das Wesen ursprünglich menschlicher Phänomene ausmachenden Paradoxons (die Identität in der Differenz; die radikale Andersheit des Eigensten), welches in der Gestalt des Gott-Menschen sich „fleischlich“ darstellt und so seine höchste Wahrheit konkret erreicht. In diesem „ungeheuren Gedanken“³³ ist die Transzendenz nicht mehr das schlichte Gegenüber der Immanenz, das Unendliche nicht mehr einfach der Gegensatz zum Endlichen; sie werden aber auch nicht gemischt, sie stellen sich vielmehr in ihrer Wahrheit dar. Im Phänomen der Menschwerdung ist die Transzendenz der wahre Inhalt der Immanenz, und diese die Seinsform jener. So konnte – ohne Mischung, „sine confusione“, wie das Konzil von Chalkedon sagte – das Menschliche als Göttliches und das Göttliche als Menschliches in der Einheit einer einzigen „Person“ erscheinen. Das ist eben die sich in der Gestalt des Gott-Menschen verkündende höchste Tat Gottes – sein höchstes Werk. Daß sich derartiges auch in der religiösen Erfahrung des mystisch initiierten Menschen bekunden kann, könnte – wie die Menschwerdung selbst (vgl. I Kor 1, 17 ff.) – als Unsinn angesehen werden. Das weiß allerdings der Mystiker (vgl. Prolog zum *Cántico*, 1).

Von der oben dargestellten Interpretation des Johanneischen Grundgedankens her ergäbe sich ein entsprechendes Verständnis aller Inhalte dieser Mystik. Wir wollen dies im Folgenden exemplarisch an Hand zweier Gedanken zeigen.

III. Das Hauptthema der Johanneischen Mystik

Das Buch handelt davon, wie die Seele sich bereiten kann, um bald die Vereinigung mit Gott zu erreichen. Es gibt sehr gute Weisung und Lehre, sowohl für Anfänger wie auch für Fortgeschrittene, damit sie wissen, wie sie sich von allem Zeitlichen zu entlasten, doch sich auch nicht mit Geistigem zu belasten haben. Dadurch werden sie die volle Reinheit und Freiheit des Geistes erreichen können, welche Voraussetzung für die Vereinigung mit Gott ist (*Subida*. Untertitel).

Die Vereinigung (*unión*) oder die Hineinverwandlung des Menschen in Gott (*transformación del alma en Dios*) ist das Hauptthema dieser Mystik. Versteht man es vom Grundgedanken des Steigens her, so zeigt sich auch, daß die Verwandlung in der Form einer existentiellen, dynamischen Bewegung geschieht. Der interpretatorische Grundbegriff kann aber dann nicht der traditionelle „status gratiae“ sein. Es werden zwar diese und andere Grundbegriffe der traditionellen Gnadentheologie – wenngleich sehr sparsam – verwendet, aber sie werden in eine Dynamik einbezogen, die das christliche Leben tatsächlich als *Leben* (d. h. als eine Bewegung, die das Steigen und Fallen beinhaltet) erscheinen läßt. Es gibt nämlich bei Johannes eigentlich keine Vergöttlichung im Sinne

³³ Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion (1969) Bd. II, 276, 278.

eines endgültig zu erreichenden Freiheitszustandes, sondern eher Phasen eines Vergöttlichungsprozesses, dessen Eigentümliches mit den Morelschen Kategorien „passage et dépassement“ (Ruiz-Salvador spricht von „crisis“) bezeichnet werden könnte.

Der Ausgangspunkt des Gedankens ist die ursprüngliche Anwesenheit Gottes in allen Geschöpfen. Gott wohnt sogar in der Seele des größten Sünders an (S II, 5, 3). Diese Anwesenheit Gottes – „unión sustancial“ mit Gott – ist dem Sein des Menschen derart wesentlich, daß dieser ohne jene nicht existieren kann. Mit diesem der theologischen Tradition entnommenen, jedoch schärfer formulierten Gedanken situiert Johannes Gott – als die Grundwirklichkeit – im Zentrum seiner Lehre. Dennoch geht es ihm nicht um diese „natürliche Vereinigung“, sondern um jene übernatürliche, die im Purifikationsprozeß geschieht.

Wenn wir jedoch von der Vereinigung der Seele mit Gott (unión del alma con Dios) reden, dann meinen wir nicht diese wesenhafte (sustancial) Vereinigung, welche immer zwischen Gott und Geschöpf besteht, sondern wir sprechen von derjenigen Vereinigung und Verwandlung der Seele mit Gott (unión y transformación del alma en Dios), die nicht immer gegeben (hecha = gemacht) wird, sondern nur dann, wenn die Seele zur Ähnlichkeit in der Liebe gelangt (S II, 5, 3).

Geht man davon aus, daß alle Menschen zu der vom Mystiker gemeinten Verwandlung berufen sind, so erweist sich das Verharren auf der Dimension der natürlichen „wesenhaften Vereinigung“ als Schuld. Da aber zum Steigen auch das Fallen gehört, stellt die Schuld ein wesentliches Moment des Prozesses dar: Steigen und Fallen machen den Prozeß aus. Das geschieht allerdings nur dann, wenn die Schuld als Schuld gesehen und als eine solche akzeptiert wird. Das Akzeptieren der Schuld als Schuld ist nicht eine neue Schuld, sondern eher eine Gnade. So unterscheidet der Mystiker innerhalb der Anfänger-Stufe zwei Menschentypen – oder auch zwei Momente in der religiösen Entfaltung eines Menschen – (vgl. NI, 1–7, bes. Kap. 2): diejenigen, die die eigene Schuld nicht sehen wollen und sie vor sich selbst und vor den anderen zu verbergen suchen, und diejenigen, die die eigene Schuld sehen und akzeptieren und somit freilich über sie hinausgegangen sind. *Schuld* ist hier nicht mit Sünde in moral-theologischem Sinne zu identifizieren. Damit meinen wir etwas Grundsätzlicheres, das man vielleicht besser die ontologische Verfaßtheit dieser Stufe nennen könnte; deren grundsätzliche „Unvollkommenheit“ (Johannes spricht deshalb viel häufiger von „imperfcción“ als von Schuld) zeigt sich dann in Sünden, Fehlhaltungen, also in all dem, was „imperfcciones“ (Unvollkommenheiten) genannt wird³⁴. Die Unvollkommenheiten können allerdings – wie in den nächsten Zitaten gesagt wird – in der Form der Vollkommenheit gelebt wer-

³⁴ Die „imperfcciones“ müssen freilich auch dynamisch verstanden werden. Das Fallen geschieht – wie das Steigen – als Bewegung. So im folgenden Text, der als Ausgangspunkt einer modernen Phänomenologie der Schuld dienen könnte: „Y así, una imperfcción basta para traer otras, y aquéllas otras; y así nunca se verá un alma que sea negligente en vencer un apetito que no tenga otros muchos, que sale de la misma flaqueza e imperfcción que tiene en aquél, y así siempre *van cayendo*“ (S I, 11, 5). Man kann den Text mit einem Satz wieder-

den. Wird dies nicht geleistet – wie im erwähnten, ersten Anfängertypus –, dann zeigt sich als das markanteste Charakteristikum dieser Stufe die Härte gegenüber den anderen, welche daher rührt, daß der Anfänger seiner eigenen Unvollkommenheit nicht bewußt ist und sich deshalb für vollkommener als alle anderen hält. Die wahre Unvollkommenheit besteht demnach eigentlich im Nicht-Sehen und folglich im Nicht-Akzeptieren dessen, was man ist. Das Akzeptieren der Schuld als Schuld wird entsprechend als „Eigenschaft des einfachen, reinen Geistes und als von Gott sehr geliebt“ (N I, 2, 7) bezeichnet. Allerdings fügt Johannes hinzu: „Doch sind es meines Wissens nur wenige Seelen, die gleich anfangs *so vollkommen* wandeln (*caminan*), ihre Zahl ist sehr gering und wir wären schon zufrieden, wenn die Seelen nicht in die entgegengesetzten Fehler fallen würden“ (N I, 2, 8).

Diese positive Schuldauffassung ist in der Johanneischen Gedankenwelt ein entscheidendes Moment und darf nicht übersehen werden, wenn diese Welt vom Grundgedanken aus verstanden werden soll. Darin drückt sich in einer neuen Weise die Grundsicht aus, daß das „Nichts“ „Alles“ ist oder werden kann, d. h., daß das Negative ins Positive umschlagen kann. Anders ausgedrückt: der Mystiker *verlangt* vom Anfänger (ob dieses mystische „*Verlangen*“ nicht ein falscher Ton ist, lassen wir dahingestellt), die Unvollkommenheit als die dem eigenen „estado“ entsprechende Seinsmöglichkeit zu leben. Geschieht dies, dann lebt der Geist aus der „Mitte seiner Bescheidenheit“ und erreicht die „Ruhe und Erquickung“ (S I, 13, 13). In diesem Augenblick – wie bereits eingangs interpretiert wurde – ist die „unvollkommene Stufe“ absolut „vollkommen“. Gilt dies aber nicht für alle Stufen? Dennoch muß die Unvollkommenheit überwunden werden, und zwar in der schwierigen, nötigen Arbeit der Askese. Arbeit ist ein bei Johannes oft vorkommendes Wort (so wie „*obrar*“, „*obras*“, Tun, Werke). Wir finden es auch im Sinne von Sich-bearbeiten, etwas durch Arbeit Erreichen. So etwa in C 30, 5, wo es heißt, daß eine Tugend, die in Arbeit und Not erworben wurde, tiefer wurzelt („*porque la virtud en sequedad y dificultad y trabajo echa raíces*“) und mehr Wert hat (*más escogida*) als diejenige, die mit Vergnügen und Leichtigkeit (*con el sabor y regalo*) erreicht wurde.

Die gemeinte übernatürliche Verwandlung des Menschen ist also nicht gegeben. Sie muß vielmehr in einem schmerzhaften Prozeß erworben werden. Der Prozeß besteht darin, daß der Mensch alles, was ihn von sich selbst und damit auch von Gott entfremdet, ablegt (wozu er auch gebracht wird: „*purificación pasiva*“) und in der Freiheit des Geistes lebt. Dieser Prozeß ist deshalb schmerzhaft, weil das, was der Mensch abzulegen hat (und was ihm genommen wird), nichts anderes ist als seine natürliche Individualität, die allerdings nicht zerstört – wie Morel interpretiert –, sondern geöffnet (gereinigt = *purificada*)

geben: ein Fehler ist immer eine Fehlerkette. Die Übersetzung von „*van cayendo*“? Sicherlich nicht einfach „sie fallen“ und auch nicht das grammatisch exaktere „sie gehen und dabei fallen sie“; im Zusammenhang („*y otras . . . y otras . . .*“) kann es nur heißen: *sie gehen fallend* (ihr Gehen geschieht als Fallen).

werden muß. Die Vergöttlichung ist steigende Enthüllung dessen, was zwar schon von Anfang an da ist, aber dennoch erworben werden muß (vgl. N II, 10, 3). Deshalb ist die Vergöttlichung nicht die Entwicklung der „natürlichen Vereinigung“; sie ist etwas Neues, nämlich: übernatürliche Vereinigung, Verwandlung in Gott, Gnade. Der Johanneische Begriff der Verwandlung ist also – so können wir zusammenfassend interpretieren – ein Offenbarungsprozeß, nach dem Modell der biblischen Offenbarung konturiert, wo der Mensch aus sich herausgehend zu sich selbst kommt, in der Liebe, welche die Nacht des Glaubens überwindet, seine Tat vollbringt, alle Dinge wiederfindet, Gott in der Welt realisiert und präsent sein läßt, und so, zu sich selbst kommend, als das erscheint, was er eigentlich ist, immer schon war und dennoch werden mußte: „das Gemach, in dem Gott sich aufhält“ (vgl. etwa C 1 bis 3 und 14–15, 18, 39. Unsere letzte Aussage ergibt sich aus dem Vergleich dieser letzten Strophe mit C 1, 6 ff., dem das Zitat entnommen wird).

Die obige Auslegung stimmt mit der Morelschen Bezeichnung des Wesens dieser Mystik als „Menschwerdung des Menschen“ und mit seiner Interpretation des Johanneischen Gottes als eines sich im Menschen offenbarenden überein. Aber die Menschwerdung geschieht nicht dialektisch; sie ist vielmehr Einarbeitung der Unvollkommenheit, was prozessual – und zwar im Prozeß des Steigens – geschieht. Die Unvollkommenheit einarbeitend – nicht einfach sie zerstörend oder sie hinter sich lassend – steigt der Mensch von sich aus immer höher. „Von sich aus“ besagt natürlich nicht, daß der Mensch den „Aufstieg“ auf „eigene Faust“ schafft. Weil er dies von sich aus allein nicht leisten kann, ist es eine Gnade. Die Menschwerdung des Menschen hat einen grundsätzlich gnadenhaften Charakter.

Es ist indes zu befürchten, daß wir dem Johanneischen Denken – zumindest, was die Konkretion und die Dynamik anbelangt – noch nicht genügend Rechnung getragen haben. Wie konkret der Mystiker dachte, zeigen die zahlreichen Beispiele, mit denen er die Verwandlung der Seele illustriert. Wir greifen eines hervor, das unsere obigen Überlegungen zu bestätigen scheint. Es geht um den Unterschied zwischen Anfänger und Fortgeschrittenem. Dieser Unterschied wird mit den Eigenschaften des neuen und alten Weines illustriert und der Übergang von der einen zur anderen Stufe als eine Art Gärungsprozeß dargestellt.

Der neue Wein ist weder ganz ausgegoren noch hat er die Hefe ganz abgesetzt; aus diesem Grund kommt er (nur) nach außen hin in Wallung. Man kann deshalb die Qualität und den Wert des Weines solange nicht würdigen, bis er die Hefe und deren Ungestüm abgesetzt hat. Denn bis dahin kann er noch leicht verderben; er hat (noch) einen herben (groben = grueso) und scharfen Geschmack; viel davon zu trinken, schadet den Menschen; er hat die ganze Stärke in der Hefe. Beim alten Wein dagegen ist jenes äußere Aufwallen verschwunden, da er schon ausgegoren und die Hefe abgesetzt hat. Man kann seine Qualität feststellen und die Gefahr verdorben zu werden ist vorüber, da jene heftigen Wallungen der Gärung, die ihn noch verschlechtern konnten, ein Ende genommen haben. Darum kommt höchst selten vor, daß ein ausgegorener Wein absteht oder verdirbt. Er hat einen feinen Geschmack, und seine Kraft liegt im Wesen des Weines und nicht im Genuß, weshalb der Gebrauch desselben der Gesundheit zuträglich ist und dem Menschen Kraft verleiht (C 25, 9).

Der neue Wein symbolisiert den Anfänger, der alte Wein den Fortgeschrittenen. Der Text wirkt allerdings nur dann im Sinne unserer Interpretation, wenn man beim Lesen desselben die spanische Ausdrucksweise vor Augen hat. Für gären steht im Original *kochen*; der Gärungsprozeß ist ein *Kochprozeß*. Im Kochen ist das Moment des Gärens enthalten, aber auch ein weiteres Moment angesprochen: die innere Verwandlung des Weines. Die Hefe absetzen oder ausscheiden heißt im Originaltext *die Hefe verdauen*. Verdauen bedeutet einverleiben. Nur wenn man diese Unterschiede vor Augen hat, versteht man die Bedeutung der Sätze, daß der neue Wein (der Anfänger) nur *nach außen hin* in Wallung kommt, während der alte Wein die Hefe verdaut hat. Symbolisiert nun die Hefe die Unvollkommenheit der Anfängerstufe („la hez de su imperfección“), so liegt der Unterschied darin, daß der Fortgeschrittene die Hefe einverleibt, eingearbeitet hat. Und dies geschieht nicht leicht, sondern in der Weise eines Kochprozesses. Von hier aus gesehen griff unsere obige Interpretation vielleicht noch zu kurz.

Diese Freiheitsform ist noch nicht die höchste. Sie muß sich noch bis zur Stufe der Vollkommenheit steigern. Dennoch werden weder diese noch jene als Beurteilungsmaßstab genommen. In der Johanneischen Mystik geschieht Freiheit als „Freiheiten“, und zwar nicht nur deshalb, weil der Einzelne die Freiheit im Prozeß des Steigens durch Freiheitsphasen hindurch erreicht, sondern auch deshalb, weil hier die Freiheit in einer Mannigfaltigkeit von Freiheitsformen erscheint.

Sicherlich kann jede Seele, je nach ihrer geringeren oder größeren Fassungskraft, zur Vereinigung gelangen, doch *nicht alle können die gleiche Stufe* (igual grado) erreichen, denn dies geschieht so, wie es der Herr einer jeden gewähren will (...). Obwohl wir nun in diesem Leben schon manche Seelen *gleich* fried- und ruhevoll im Stande der Vollkommenheit finden und jede einzelne zufrieden ist, so könnte doch die eine viele Stufen höher als die andere stehen, und *beide* wären *gleich* gesättigt, denn *ihre* Fassungskraft ist ausgefüllt. Wer aber nicht die Reinheit erreicht, welche *seiner Fassungskraft* entspricht, kommt nie zum wahren Frieden und Genügen, da er nicht zu jener Entäußerung (desnudez = Nacktheit) und Leere seiner Kräfte gelangt ist, welche für die reine (einfache = sencilla) Vereinigung mit Gott erforderlich ist (S II, 5, 10 u. 11).

Denn Gott führt die Seelen auf verschiedenen Wegen, so daß man kaum einen Geist finden kann, dessen Weg (modo = hier Gehweise) auch nur halbwegs mit jenem übereinstimmt, den ein anderer Geist geht. Wo ist aber der Mann, der wie Paulus allen alles wird, um alle zu gewinnen? Und du tyrannisierst derart die Seelen und nimmst ihnen in dieser Form die Freiheit und beanspruchst für dich allein die Freiheit (anchura = die Breite) der evangelischen Lehre (L 3, 59; vgl. auch C 25, 4).

Der letzte Text zeigt einen neuen Zug Johannes' vom Kreuz. Der die Freiheit des Geistes verteidigende Mystiker wird polemisch, sobald er sich an jene Seelenführer wendet, die „den Geist verkennend“ (no saben lo que es el espíritu), „selber auf der Anfänger-Stufe stehend“ (und „möge Gott, sie hätten die Eigentümlichkeit dieser Stufe begriffen“), „sich selbst jedoch auf der Spitze der Vollkommenheit glaubend“ (L 3, 53 bis 58) die Seelen nicht ihren eigenen Weg gehen lassen. Diese Seelenführer irren zwar mit gutem Willen, „da ihr Wissen nicht weiter reicht“, sind aber deswegen nicht zu entschuldigen (L 3, 56).

Diese Freiheit besagt keineswegs Nivellierung oder Bequemlichkeit, wie im

zitierten Text (S II, 5, 11) deutlich genug gesagt wird. Jeder muß die höchste Reinheit erreichen, welche *seiner* Fassungskraft entspricht. Dies zu sehen, ist das Privileg der höchsten Stufe, in welcher die Seele, da radikal in Gott verwandelt, Gott überall, somit auch in allen anderen Stufen sieht:

Da sich die Seele in diesem Zustand mit Gott vereinigt, fühlt sie, daß *alle Dinge Gott sind*, so wie der Apostel Johannes es fühlte und aussprach: *Quod factum est, in ipso vita erat*, d. h.: was geschaffen wurde, das war in ihm Leben. Solches Erleben der Seele besagt nicht (no se ha de entender), daß sie die Dinge im Licht oder die Kreaturen in Gott sieht, sondern daß sie in ihrer Gotterfülltheit (posesión = Gott besitzen) empfindet, daß *ibr alle Dinge Gott sind* (siente serle todas las cosas Dios) (C 14–15, 5).

Auf dieser Stufe macht also die Seele eine der gewöhnlichen Denkweise entgegengesetzte Bewegung. Sie geht von Gott aus, um die Kreaturen in ihrem Wesen zu erfassen, und nicht umgekehrt. Damit ist eine andere Erkenntnismöglichkeit eröffnet, welche die Existenz Gottes nicht mehr durch Beweise „von den Wirkungen zu der ersten Ursache“ darzustellen braucht.

Und darin besteht das innige Entzücken dieses Erwachens (recuerdo = Erinnerung), daß sie (die Seele) die Kreaturen in (durch = por) Gott und nicht mehr durch die Kreaturen Gott erkennt; sie erkennt die Wirkungen durch ihre Ursache und nicht die Ursache durch ihre Wirkungen. Die letzte ist eine abgeleitete, während die erste eine wesenhafte (esencial) Erkenntnis ist (L 4, 5).

Diese mystische Erkenntnis der Kreaturen ist gerade das Gegenteil der Baruzzischen „intellektuellen“ Erkenntnis. Die Dinge werden hier vielmehr in ihrer reinsten Ursprünglichkeit (in ihrer Göttlichkeit) existentiell erfahren. Deshalb vermag der Mensch (die in Gott verwandelte, vergöttlichte Seele) mit ihnen mitzuleben und ihre Schönheit zu besingen (vgl. Cántico). Das ist das Ziel und der Sinn der Johanneischen Mystik: „Purifikation“ besagt Rückführung des Menschen und der Kreaturen (des Menschen und seiner Welt) zu ihrem wahren, göttlichen Ursprung.

IV. Der Prozeß

Das bisher Dargestellte hat den prozessualen Charakter des mystischen Purifikationsgedankens deutlich erkennen lassen. Wir wollen dennoch abschließend den Prozeß von einem anderen Gesichtspunkt her betrachten, um zu zeigen, wie die Dynamik der Johanneischen Konzeption die traditionellen Begriffe der asketisch-mystischen Theologie verlebendigt. Auf den ähnlichen Versuch Morels, die Johanneische Dynamik anhand des klassischen Begriffes „estado“ aufzuzeigen, wurde eingangs hingewiesen. Wir nehmen auch diesen Begriff als Leitfaden. Dabei geht es um den Gedanken, *nicht um das Wort*. Eine philologische Interpretation, die bezüglich des Gebrauches dieses Wortes einen terminologischen Zusammenhang im Johanneischen Werke finden möchte, wäre zum Scheitern verurteilt. Johannes' Verwendung der klassischen Terminologien zeichnet

sich nämlich dadurch aus, daß er die Termini einer theologischen Schule mit denen einer anderen verschmilzt und die einen durch die anderen definiert (und zwar ist rein philologisch gesehen die damit bezweckte Entsprechung – so etwa zwischen „estados“ und „vias“ – nicht immer richtig). Indem er diese theologischen Terminologien in seinem eigenen System situiert, verwandelt er sie von Grund auf. Sein System hat deshalb keine einheitliche Terminologie. Dieselbe Realität wird zwei oder dreimal beschrieben und dabei jeweils anders benannt und mit anderen Symbolen erläutert. All das deutet darauf hin, daß es sich um terminologisch schwer zu fassende Realitäten handelt. Deren Lebensfülle und Lebenstypik übersteigt alle überlieferten Terminologien. Wir fassen deshalb die „estados“ als *Grundformen* religiöser Erfahrung auf. Diese Grundformen seien in einigen ihrer Hauptzüge dargestellt³⁵.

Der Prozeß fängt mit einer radikalen Umkehr – der sog. *conversio secunda* – an, in welcher der Mensch zu sich selbst kommt und so seine Gottesbezogenheit bewußt vollzieht (vgl. N I, 1, 2). Das Absolute wird hier nur in sinnlicher Weise – als ein gegenüberstehendes Absolutes – erfahren. Da Gott „woanders“ ist, braucht der Anfänger Bilder und fromme Gegenstände, die ihm Gott vergegenwärtigen (vgl. etwa N I). Auf diese Weise ist ihm aber das Ganze gegeben, und Gott wird seiner Fassungskraft entsprechend erfahren (vgl. S II, 17, 3 bis 5). Er hat wirklich Gott, sucht ihn aber außerhalb. Wir zeigten schon, daß der Prozeß darin besteht, Gott dort zu finden, wo er wirklich ist: in der Seele selbst (vgl. C 1, 6 ff.). Es gibt unendliche Modalitäten dieser Stufe. Deren Beschreibung erfolgt in einer Fülle von ausführlichen, schwer zusammenzufassenden Analysen. Wir konnten trotzdem zwei Grundtypen oder zwei Phasen dieses Momentes herausfinden. Das Merkmal des ersten Grundtypus war die „Bescheidenheit“, wodurch der Geist seine eigene Unvollkommenheit akzeptiert und so die Ruhe erreicht. Da aber dies selten vorkomme (N I, 2, 8), wird die andere Modalität der Anfängerstufe vorzüglich beschrieben. Deren Grundcharakteristikum ist die Härte gegenüber den anderen, die Überheblichkeit. Der Anfänger kann nicht sehen, daß er ganz am Anfang steht und glaubt sich vollkommener als alle anderen. Für ihn ist das Ende des Prozesses bereits eingetreten. Aus einem solchen Bewußtseinszustand kann der Mensch von sich aus allein nicht heraustreten, er muß vielmehr herausgeführt werden (S I, 1, 5). Deshalb ist die Rolle des „Meisters“ in dieser Phase besonders wichtig (vgl. L 3, 32 ff.), aber auch die der Mitmenschen (vgl. *Cautelas*). Der Meister muß die Wege des Geistes – somit die Eigentümlichkeit dieser Stufe – erkennen, sie respektieren und die Seele ihren eigenen Weg gehen lassen. Sie muß zwar genötigt, aber nicht gezwungen werden, weiterzukommen. Aus der Unzulänglichkeitserfahrung der eigenen Unvollkommenheit soll die nächste Stufe erklimmen werden. Aber der Übergang vollzieht sich, wo und wann „der Geist

³⁵ Aus dem Obigen ergibt sich auch, daß für das Folgende die Angabe von Texten auf Vollständigkeit verzichten muß. Wir müßten für jede Behauptung eine Reihe von Texten aus den verschiedenen Schriften anführen, in denen jene in einem entsprechend anderen Sinne zu finden wäre. Die folgenden Zitate sollen deshalb dem Leser nur als Anhaltspunkte dienen.

es verlangt“ („porque no se deje antes o después que lo pide el espíritu“, S II, 13, 1).

Die Fortgeschrittenenstufe (S I–II; N II) enthält nicht „mehr“ als die vorhergehende; sie charakterisiert sich durch eine andere Weise des Erfahrens. Der Mensch sieht, daß die vorhergehende Stufe nur scheinbar reicher als die jetzige, durch die „Dunkelheit der Nacht“ charakterisiert war. Dort erfüllte die sinnlich, gefühlsmäßig erfahrene Anwesenheit Gottes die Seele; aber so entging ihr der Kern der Erfahrung: Gott selbst. Der schmerzhafteste Verlust der sinnlichen Fülle wird darum als positiv betrachtet (vgl. S III, 13 ff.). Auf dieser Stufe wird also Gott in der Nacht des Glaubens erfahren und erlebt. Und wiederum glaubt der Mensch, das Ende erreicht zu haben, denn Gott kann nur in der Negation (via negationis) erfahren und erkannt werden. So ist es auch in der Tat. Diese Stufe kann nicht ahnen, daß es eine höhere Form der Gotteserfahrung geben kann. Vom Ganzen aus gesehen erweist sich der Glaube zwar nur als ein Purifikationsmittel zur Erfahrung Gottes als Liebe und Licht. In der Liebe öffnet sich aber der Glaube (purificare = reiner erscheinen) und zeigt seinen wahren Inhalt. Faßt man diesen Punkt nicht genau auf, so kommt man zu der Auffassung Morels: „La foi ne doit jamais cesser de se détruire comme certitude *immédiate*“.

In der höheren Stufe der Vollkommenen (estado de perfectos) ist die im ganzen Prozeß intendierte „transformación perfecta“ (vollkommene Verwandlung) des Menschen vollzogen³⁶. Das Hauptsymbol ist jetzt die „mystische Ehe“. Baruzzi fand das Symbol „banal“. Wir dürfen nicht vergessen, daß wir uns im XVI. Jh. befinden, wo dieses und ähnliche Symbole üblich waren. Was damit gemeint ist, ist allerdings höchste Weisheit. Wenn aber schon der anfängliche Durchbruch und der Übergang zur Fortgeschrittenenstufe nicht in der Macht des Menschen stand, so ist der Sprung in die höhere Stufe noch weniger ein selbstverständlicher Schritt; er ist eine Gnade, die nicht jedem gegönnt ist. Vielleicht wäre johanneisch exakter zu sagen, daß diese Gnade zwar einem jeden angeboten wird (ist sie nicht schon irgendwie, keimhaft, als Möglichkeit in der natürlichen „unión sustancial“ verborgen?), aber nicht jeder vermag die nötige Gegenleistung zu erbringen, entweder weil er es nicht kann (wegen seiner „geringeren Fassungskraft“ vgl. S II, 5, 10–11) oder weil er es nicht will. – Diese Stufe ist die der absoluten Positivität. Gott, der in der ersten Stufe als „sinnliche Fülle“ (darum nur geahnt, nicht richtig gesehen, „außerhalb“ gesucht, obwohl er im Innern war) und in der Fortgeschrittenenstufe in der Negation (in der Nacht des Glaubens) erfahren wurde, wird hier in einer neuen Weise positiv gesehen und deshalb auch – wir werden es sehen – in den anderen Stufen positiv *wiederentdeckt*. Gott wird ineins als das Andere und doch das Eigene, genauer: das Andere wird als das Selbst des Selbst erfahren (deshalb „mystische Ehe“). Gott ist freilich nicht die Seele, aber er ist auch nicht

³⁶ Ausdrücke wie „totale Verwandlung“ sind nicht übertrieben im Rahmen der Johanneischen Mystik. Vgl. Eulogio de San Juan de la Cruz, *La transformación total del alma en Dios según San Juan de la Cruz* (Madrid 1963).

außerhalb, sondern im Innersten derselben als ihre eigenste Lebensquelle (vgl. C 12, 7 mit der Interpretation von Gal 2, 20; C 22, 5; 31, 2). Hier sind sicherlich die Bemerkungen Morels treffend: „Sans doute y a-t-il extérieur et intérieur, mais ces éléments essentiels ne sont pas premiers (...) Sans doute sommes-nous en présence *apparamment* de deux termes: Dieu et l'homme (...) car Dieu n'est pas l'autre de l'homme (ou un autre pour l'homme)“ (op. cit. II, S. 148 bzw. 156 bzw. 157). Das gilt – so scheint Morel es zu verstehen – allgemein für alle Phasen. Das ist richtig, aber in dieser überspitzten Form ausgesprochen droht die Differenz, welche das Wesen der anderen Phasen ausmacht, verlorenzugehen. Man sollte deshalb vielleicht eher sagen, daß das, was bisher *nur* in der Form des Gegensatzes erfahren und realisiert wurde, nunmehr in der Form der „*unión perfecta*“ erfahren und auch bewußt mitvollzogen wird. Das ist eben hier die totale Verwandlung (Johannes spricht fast nie von „*unión*“, ohne daß er dabei diese mit dem Begriff „*transformación*“ zu erklären sucht). Weil der Mystiker vor dieser Verwandlung wie entzückt ist, scheint er – Ruiz-Salvador hat es bemerkt – im *Cántico* die Transzendenz Gottes zu vergessen. Wir möchten eher meinen, daß die Transzendenz nirgends so genau wie im *Cántico* erfaßt ist. Der christliche Menschwerdungsgedanke erscheint hier nicht als Spekulationsobjekt, sondern als gelebte Wirklichkeit – als die wirkliche Wirklichkeit. Der Mystiker gibt sich viel Mühe, die gemeinte Verwandlung und die damit vollzogene Einheit Gott–Seele vor jeder anthropomorphistischen Interpretation zu bewahren, dabei aber zugleich sie entschieden zu betonen (vgl. exemplarisch C 12, 7). Auf dieser Höhe („Höhe“ ist ein Johanneischer Begriff) ist die Einsicht endgültig gewonnen, daß Gott doch in der Seele – als die Seele der Seele – lebt. Ist es so, dann ist Gott überall und alles. Deshalb wird jetzt all das, was früher als „*nada*“ bezeichnet wurde, als das Göttliche selbst erlebt; früher waren die Hauptworte: „*desnudez*“, „*vacío*“, „*desprendimiento*“, „*nada*“ (wir würden heute sagen „Negativitäten“), jetzt heißt es: „*Todas las cosas son Dios*“, „*Dios es todo*“ (Alle Dinge sind Gott, Gott ist Alles). Und ferner: Mein Geliebter sind die Berge, die Täler, die Flüsse usw. (C 14). Und schließlich: Der Himmel, die Erde, Gott selbst gehört mir („*Mios son los cielos y mía es la tierra . . . y el mismo Dios es mío*“).

Was aber die Seele in dieser Freiheit des Geistes zu sehen vermag, ist die Positivität aller anderen Stufen(aller anderen „Freiheiten“) und somit die Göttlichkeit des Prozesses selbst. Nur so können wir uns die Tatsache *sinnvoll* erklären, daß in Schriften, die *nur* diese höhere Stufe beschreiben wollen, frühere Phasen doch wiederaufgenommen und in einer neuen, positiveren Form interpretiert werden. (So wird die Grunderfahrung der Anfängerstufe in *Llama* fast mit denselben Worten wie in *Noche* dargestellt, sie wird aber nicht mehr als „Nacht“ bezeichnet.) Man kann nicht von „Exkursen“ sprechen; in *Llama* stellen solche „Exkurse“ fast die Hälfte des Werkes (76 von 174 Paragraphen) dar. Die gängige Erklärung, der Mystiker nehme in den früheren Schriften Späteres vorweg, und in den späteren wiederhole er einfach das schon Gesagte (warum aber nicht mit den früheren Kategorien?), ist vielleicht philologisch möglich, gedanklich jedoch wenig zufriedenstellend (vor allem nicht,

wenn die Vorwegnahme des Späteren die beschriebene Stufe genau trifft, siehe oben II. Abschnitt dieser Abhandlung). Ist es nicht vielmehr so, daß der Mystiker in *Subida* und *Noche* in die Bewegung selbst einsteigt, sich im Erfahrungshorizont situiert und so die Nacht als Nacht erscheinen läßt – denn dort wird sie als eine solche erfahren –, während er später, sie aus der Höhe betrachtend, die Positivität der Nacht sieht und deshalb sie nicht mehr negativ bezeichnen will oder kann? Auf dieser Höhe wird die Nacht als das gesehen, was sie wirklich war: als Licht. Damit befinden wir uns wieder bei dem Gedanken, der eingangs erörtert wurde: der Umschlag des Negativen ins Positive. Übrigens wird eine solche Interpretation auch von Ruiz-Salvador, der an anderen Stellen die oben als philologisch bezeichnete Erklärung vorschlägt, zwar nicht gegeben, aber doch berührt: In *Llama*, schreibt er, erlaube sich Johannes der Sprache Gewalt anzutun, um uns davon zu überzeugen, daß die Sachen (las cosas) *nicht nur mehr und besser sind als wir meinen, sondern einfach anders* („sino sencillamente de otra manera“. Ruiz-Salvador, Op. cit., S. 260). Weil die Dinge einfach anders sind als wir meinen, ist die Aussage, das Nichts ist Alles (die Negativität als solche kann Positivität sein oder werden), für den Nicht-Sehenden ein Unsinn („dislates“, vgl. *Cántico*. Prolog, 1), für den mystisch Erfahrenen eine Evidenz. Aus demselben Grund ist jenes fast eintönige Insistieren, der Seelenführer möge die Seele ihren eigenen Weg gehen lassen, ebenfalls für den Mystiker evident. Das Leben bringt seine eigenen Gesetze hervor. Der Übergang von einer zur anderen Phase vollzieht sich deshalb, wo und wann „der Geist es verlangt“ (S II, 13, 1).

Daß diese Freiheit das Gesetz des Purifikationsprozesses ist, kann nur der sehen, der schon die Spitze erreicht hat. In der Spitze hört aber die Bewegung nicht auf (auch hier gilt: „In diesem Wege muß man immer gehen, um anzukommen“, S I, 11, 6); sie geschieht nur in einer anderen Weise, nämlich: als die dargestellte Freiheit, als „camino sin camino“ (Weg ohne Weg). Deshalb halten wir die Bezeichnung dieser Stufe als „Unbeweglichkeit“³⁷ nicht für sehr glücklich. Treffender müßte man von „Ausgeglichenheit oder Ruhe“ (Ruiz-Salvador) sprechen, und zwar von einer Ruhe, die zugleich und als solche Bewegung ist (Morel). Diese Ruhe wäre dann das Leben als Freiheitsbewegung.

Damit brechen wir unsere Überlegungen ab. Eigentlich haben wir nur eine Vorarbeit geleistet und befinden uns jetzt am Anfang der Interpretationsaufgabe. Dem mit den Werken des spanischen Mystikers vertrauten Leser wird das Urteil darüber überlassen, ob der hier gebotene Interpretationsansatz eine gewisse Fruchtbarkeit hat. Der mit Johannes vom Kreuz nicht vertraute Leser könnte vielleicht zu der Auffassung gekommen sein, daß diesem Denken eine im guten Sinne verstandene Aktualität nicht abzusprechen ist.

³⁷ So Max Milner, *Poésie et mystique chez saint Jean de la Croix*. Préface de Jean Baruzzi (Paris 1951) 87.