

Gott und Welt nach Johannes vom Kreuz

Von Johannes BENDIEK (Münster)

Wer zum ersten Mal mit dem Weltbild der Mystiker bekannt wird, dürfte über den Unterschied, der zwischen dieser Weltanschauung und unserem natürlichen, alltäglichen (auch religiösen) Empfinden und Denken besteht, erstaunt und geneigt sein, die Behauptungen der Mystiker als grobe Verfälschungen der Wirklichkeit und phantastische Illusionen abzutun¹. Wenn wir aber unser sog. natürliches und alltägliches Weltsehen und Weltdenken als Maßstab nehmen, dann erweisen sich auch die Weltbilder der theoretischen Physik, der Kosmologie und der metaphysischen Spekulation als sehr wirklichkeitsfremd. Unsere alltägliche Wirklichkeit erkennen wir in ihnen durchaus nicht wieder, und es bedarf eines langen, abstrakten und beschwerlichen Prozesses, um unser Weltbild mit dem der Physik oder mit dem der Metaphysik zu verbinden. Wenn man dagegen einwendet, daß doch wenigstens die Theorien der Physik (wenn schon nicht die der Metaphysik) durch Beobachtungen und Experimente intersubjektiv bestätigt und kontrolliert würden, so könnte man darauf hinweisen – wenn man schon darauf verzichtet, zu betonen, daß die Rahmentheorien der Physik durchaus nicht mit den Fakten zusammenfallen –, daß sich die Gedanken und Lehren der großen Mystiker durchaus stringent nachvollziehen lassen und für jeden, der diese Optik mitmacht, evident werden müssen. Zudem wird von ihnen behauptet, daß ihre Erfahrungen nachvollzogen, also kontrolliert werden können, was freilich ebenso schwierig zu sein scheint, wie ein kompliziertes physikalisches Experiment. Wie der Konsens der Physiker aufgrund der in ihrer Dimension gültigen Kriterien zustande kommt und Realität verbürgt, so kommt der Konsens der Mystiker aufgrund der in ihrer Dimension gültigen Kriterien zustande und verbürgt Realität, obzwar andersgeartete. Die Wirklichkeitsformen der Physiker und der Mystiker widersprechen einander nicht: sie fassen das Ganze jeweils von verschiedenen Standpunkten aus und stimmen darin miteinander überein, daß ihre Entfernung von unserer alltäglichen Erfahrung groß ist!

Die Lehre des hl. Johannes vom Kreuz über das Verhältnis von Gott und Welt läßt sich in den zwei Sätzen zusammenfassen: I. Die Welt ist nichts; II. Die Welt ist Gott. Diese Behauptungen widersprechen einander dem Wortlaut nach. Die vorliegende Arbeit möchte diese Sätze aus San Juan belegen und in einem dritten Abschnitt (III. Die Lehre von den Stufen der Wahrheit) zeigen, daß und warum sie trotz des äußeren Anscheins keinen Widerspruch bilden².

¹ San Juan selber meint, daß die Bilder und Vergleiche seines „Cántico“ von dem, der sie nicht versteht, als „Unstimmigkeiten“ angesehen werden. *Prólogo* 1; 172.

² Es wird zitiert nach der Ausgabe: *Obras completas, editas por el P. Simeon de la Sagrada Familia, O. C. D. Texto critico-popular* (Burgos 1959). Diese Ausgabe bietet (mit einigen we-

I. Die Welt ist nichts.

Das Wort „Welt“ wird hier als Bezeichnung für alles Außergöttliche gebraucht. Bei San Juan dagegen bedeutet „Welt (mundo)“ meistens die menschliche Welt und den weltlichen Besitz. Wenn er alles Außergöttliche³ zusammenfassen und bezeichnen will, spricht er, wie die folgenden Zitate zeigen werden, von den „Kreaturen“, „allen Kreaturen“, „allen Dingen des Himmels und der Erde“.

1. Die Texte

a) „... alle Dinge der Erde und des Himmels, verglichen mit Gott, sind nichts...“. „... in dieser Sicht (i.e. verglichen mit Gott, J.B.) sind alle Kreaturen nichts“⁴.

„Der größeren Klarheit halber führt“ führt San Juan diese Behauptung etwas weiter aus:

nigen Änderungen) den Text der kritischen Edition von P. Silverio de Santa Teresa: *Obras de San Juan de la Cruz*, 5 Bände (Burgos 1929–31); wiederholt neu aufgelegt in Volksausgaben. Es wird zitiert (je nach der Einteilung der betreffenden Schrift) nach Büchern, Kapiteln, Paragraphen und Seiten. Für die deutsche Übersetzung trägt der Verf. die Verantwortung. Hingewiesen sei auf die Ausgabe von P. Lucinio in der „Biblioteca de Autores Cristianos“ (BAC) (5. Aufl. Madrid 1964), die aber Cántico B als Haupttext bringt (siehe unten). Es ist im allgemeinen nicht schwer, von unseren Angaben aus die Texte in dieser Ausgabe zu finden. Es werden folgende Abkürzungen gebraucht:

S = Subida del Monte Carmelo (Aufstieg zum Berge Karmel).

N = Noche Oscura (Die dunkle Nacht).

C = Cántico Espiritual (Der geistliche Gesang. Freier, aber zutreffender: Der Gesang des Geistes!). Der Cántico liegt in zwei Fassungen vor. Wir benutzen nur den Text A. Der Text B ist zu umstritten, als daß wir uns auf ihn beziehen möchten.

L = Llama de Amor Viva (Flamme der lebendigen Liebe). Diese Schrift liegt in zwei Fassungen vor; beide gelten als authentisch; wir beziehen uns auf beide als auf L A und L B.

An neueren deutschen Übersetzungen liegen vor: Sämtliche Werke, in fünf Bänden, von P. Aloysius ab Immac. Conceptione und P. Ambrosius a. S. Theresia (München 1924 ff.); mehrere unveränderte Neudrucke, und: Sämtliche Werke, 4 Bände, übertragen von Oda Schneider und Irene Behn (Einsiedeln 1961 ff.).

³ „Todo lo que no es Dios“, S 2, 6, 2; 499. 2, 6, 6; 501. 3, 32, 1; 774. u. ö.

⁴ S 1, 4, 3; 425 f. Nach einem Jeremias-Zitat heißt es in diesem Text: „En decir que vio la tierra vacía, da a entender que todas las criaturas de ella eran nada, y que la tierra era nada también“. Oda Schneider übersetzt: „Mit dem Wort, er sah die Erde leer, gibt er die Nichtigkeit aller irdischen Geschöpfe und die Nichtigkeit der Erde selbst zu verstehen“ (a. a. O. 18). Das ist zu schwach. San Juan sagt nicht, daß die Geschöpfe und die Erde „nichtig“, sondern daß sie „nichts“ sind. – P. Ambrosius übersetzt so: „Mit den Worten ‚er sah die Erde leer‘ will er zu verstehen geben, daß alle Geschöpfe in ihr nichts waren und daß auch die Erde gleichsam nichts war“ (a. a. O. 20 f.). Das abschwächende „gleichsam“ findet sich nicht in dem spanischen Text. P. Ambrosius übersetzt nach der Ausgabe von P. Gerardo de San Juan de la Cruz, die aber an dieser Stelle den gleichen Text bringt wie unsere Ausgabe (*Obras del Místico Doctor, San Juan de la Cruz, Edición crítica, Bd. 1, Toledo 1912, S. 45*).

b) „das ganze Sein der Kreaturen, verglichen mit dem unendlichen Sein Gottes, ist nichts“⁵.

Er konkretisiert es an einigen Beispielen: „Alle Schönheit der Geschöpfe, verglichen mit der unendlichen Schönheit Gottes, ist größte Häßlichkeit.“ Und entsprechend verkehren sich für ihn die anderen Werte der Kreaturen in ihr Gegenteil, wenn sie mit Gott verglichen werden: „Alle Anmut und Liebenswürdigkeit der Geschöpfe . . .“; „alle Gutheit (bondad) der Geschöpfe . . .“; „alle Weisheit der Welt und alle menschliche Geschicklichkeit . . .“ usw.⁶ San Juan vergißt bei diesen Abwertungen niemals das Wort „comparado“. Nur wenn verglichen wird mit dem Sein und der Fülle Gottes, offenbart sich die Leere und das Nichts der Kreatur. Mit dieser Betonung des Vergleichens hat es, wie sich zeigen wird, etwas Besonderes auf sich.

Wir halten fest: die Kreaturen in sich betrachtet (las criaturas en sí) und verglichen mit dem, was Gott in sich ist (Dios en sí), sind nichts. Und die Nutzanwendung daraus lautet: „Darum ist die Seele, die sich daran (i. e. an das Sein der Geschöpfe) hängt, gleichfalls nichts und weniger als nichts, denn, wie wir gesagt haben, die Liebe schafft Gleichheit und Ähnlichkeit und stellt noch unter das, was man liebt. Und darum kann eine solche Seele sich in keiner Weise mit dem unendlichen Sein Gottes vereinen, denn was nicht ist, kann nicht zusammenkommen mit dem, was ist“⁷.

2. Die Interpretation

a) Diese Texte könnte man zunächst im Sinne einer moralischen und asketischen Haltung und Anweisung verstehen. Die Geschöpfe können dem Menschen den Blick auf Gott verstellen und ihn von Gott abziehen. Daher wird er aufmerksam gemacht, daß die Geschöpfe, verglichen mit Gott, so gut wie nichts sind und deshalb jede „ungeordnete Liebe“ zu ihnen vermieden werden muß. Wie P. Ambrosius, der Übersetzer des Heiligen, sagt: „Dieses Ablegen des Verlangens nach allen Dingen kann zweierlei bedeuten: entweder, der Mensch müsse von seinem Herzen jegliche Liebe zu den Geschöpfen, auch den vorzüglichsten, ausschließen, oder, er müsse nur die ungeordnete Liebe und Neigung zu ihnen ablegen. Die erstere Auslegung liegt der Absicht des Heiligen völlig fern . . .“. Es bleibt also nur die Annahme der zweiten Auslegung, „nämlich, daß die Seele zu ihrer Umgestaltung in Gott ihr Herz freihalten muß von jeder ungeordneten Liebe . . .“⁸. Man kann dann zu definieren versuchen, was eine „ungeordnete Liebe“ ist, worin sie sich von einer „geordneten“ unterscheidet, kann dabei mehr oder weniger streng sein, und käme, unter Wahrung des grundsätzlichen Eigenwertes der Dinge, zu einer rigorosen oder laxeren christlichen Askese (wobei

⁵ „nada es“. O. Schneider übersetzt: „so gut wie nichts“ (a. a. O. 19).

⁶ S 1, 4, 4-7; 426-429.

⁷ ibd. 426.

⁸ a. a. O. 26, Anm. 1.

San Juan sicher zu den Rigoristen gerechnet werden müßte). Es scheint, daß San Juan mehr gemeint hat.

b) Man kann die vorstehende Interpretation so verschärfen, daß nicht nur jede ungeordnete Liebe, sondern jede Bindung an die Geschöpfe verworfen wird, da sie zu nichts dienen auf dem Wege zu Gott. Und es ist zweifellos Lehre des Heiligen, daß die Liebe zu Gott und die Liebe zu einem Geschöpf unvereinbar sind: „Liebe zu Gott und Liebe zu einem Geschöpf sind Gegensätze, und deshalb können in einem Willen Liebe zum Geschöpf und Liebe zu Gott nicht zusammensein“⁹. Die Seele muß „alle fremden Götter entfernen, d. h. alle äußeren Neigungen und Anhänglichkeiten“¹⁰. In die Liebe zu Gott „darf sich keine fremde Liebe mischen“. „Gott gesteht keinem anderen Ding zu, da zu sein, wo er ist“¹¹. Wer Gott sucht, muß ein starkes Herz haben, das „frei ist von allem Bösen und allem Gutem, das nicht schlechthin Gott ist“¹². Was aber ist schlechthin Gott außer Gott? Und so kommt es nicht mehr darauf an, wie wertvoll oder wie wertlos das begehrte Ding und wie stark oder wie schwach die Bindung des Menschen daran sein mag – jegliche Verhaftung, und sei sie noch so gering, ist von Übel und trennt von Gott: „Es kommt auf dasselbe hinaus, ob ein Vogel an einem dünnen oder dicken Faden angebunden ist. Wenn der Faden auch dünn ist, der Vogel bleibt doch daran gebunden, gerade so gut als wäre es ein dicker, solange er ihn nicht zerreißt und davonfliegt“¹³. „Wer nicht dafür sorgt, ein Gefäß, das einen kleinen Sprung hat, auszubessern, dem wird die ganze Flüssigkeit drinnen auslaufen“¹⁴.

c) Die Texte über das Nichts der Kreaturen können so interpretiert werden, daß in ihnen zur Rechtfertigung von a) und b), also einer minder oder mehr radikalen Abwendung von der Welt, in emphatischer Weise der unendliche Abstand zwischen Gott und Welt betont und übertrieben wird, ohne daß jedoch die „ontische“ Selbständigkeit der Geschöpfe angetastet werden soll. Verglichen mit dem Höheren zeigt sich das Niedere in seiner ganzen Unvollkommenheit¹⁵. Neben den schon gebrachten Texten seien noch folgende zitiert: „Gott ist von anderer Seinsart als seine Geschöpfe, weil er von ihnen allen unendlich verschie-

⁹ S 1, 6, 1; 438. Vgl. das schöne Wort: „Die Seele hat nur einen Willen“ (S 1, 11, 6; 463).

¹⁰ S 1, 5, 7; 435. O. Schneider, die nach der Ausgabe der BAC den gleichen spanischen Text vor sich hatte, übersetzt: „die sonderbaren Neigungen und Anhänglichkeiten“ (a. a. O. 26).

¹¹ S 1, 5, 7 und 8; 436 f.

¹² C 3, 4; 198.

¹³ S 1, 11, 4; 461.

¹⁴ S 1, 11, 5; 462 f. Genau das gleiche Bild hat Ramakrishna gebraucht: „Wenn auch nur das kleinste Loch in einem Faß ist, fließt die ganze Flüssigkeit heraus. Ebenso die Spiritualität in einem Herzen, in dem noch die geringste Verhaftung ist.“ Zitiert bei S. Weil, Cahiers, Tome III (1956) 17. Ein ganz ähnlicher Ausspruch in: L'enseignement de Ramakrishna, par J. Herbert. 9. éd. (Paris 1949) 49, Nr. 111.

¹⁵ Vgl. die Aussprüche Heraklits: „Der schönste Affe ist scheußlich im Vergleich zum Menschen.“ „Der weiseste Mensch erscheint neben Gott wie ein Affe an Weisheit, Schönheit und in allem sonst.“ Die Übersetzung ist von B. Snell, Heraklit, Fragmente, Tusculum-Bücherei (5. Aufl. 1965) 27. Die Sätze entsprechen den Nr. 82 und 83 in den „Fragmenten der Vorsokratiker“ von H. Diels, 6. verbesserte Aufl., hrsg. von W. Kranz, 1. Band, Berlin 1951. Nr. 82 wird von Platon zitiert in Hippias maior 289 A, Nr. 83 ebd. 289 B.

den ist¹⁶. „... das Erhabenste, das man von Gott empfinden und verkosten kann, ist noch auf unendliche Weise von Gott verschieden“¹⁷. Wegen der unendlichen Verschiedenheit ist geradezu jede Vergleichsmöglichkeit zwischen Gott und Geschöpf ausgeschlossen. San Juan kennt die alte Lehre von den „Spuren“ Gottes in den Geschöpfen, aber er weiß wenig damit anzufangen: „Denn wenn es auch wahr ist, daß sie alle (i.e. die Geschöpfe), wie die Theologen sagen, eine gewisse Beziehung (*relación*) zu Gott und eine gewisse Spur Gottes in sich haben – die einen mehr und die anderen weniger, entsprechend ihrem volleren oder geringeren Sein –, so gibt es doch von Gott zu ihnen keine Beziehung (*respecto*) und wesentliche Ähnlichkeit. Vielmehr ist der Abstand von seinem göttlichen zu ihrem Sein unendlich . . .“¹⁸. Im Kommentar zu den Strophen 4 und 5 des *Cántico* weist San Juan zwar hin auf die Spuren Gottes in den Geschöpfen, aber er hält sich dabei nicht auf, denn „die Geschöpfe sind die geringeren Werke Gottes, die er wie im Vorübergehen geschaffen hat“¹⁹. Wenn er die „*armonia, bondad, grandeza*“ der Geschöpfe preist²⁰, geschieht es im theopathischen Zustand, wo er Gott und Welt identifiziert (darüber später).

Von der traditionellen Lehre der „*analogia entis*“ scheint sich bei San Juan nichts zu finden.

Das Ziel des Autors ist die Vereinigung mit Gott in seinem Leben und soweit es dieses Leben zuläßt. Aber er beginnt das „*itinerarium mentis in Deum*“ nicht, wie Bonaventura²¹, indem er sich stützt auf die Spuren Gottes in den Geschöpfen, sondern er beginnt mit einer totalen und radikalen Ablehnung alles Kreatürlichen, so wie dieses uns zunächst erscheint. „In allen geschaffenen Dingen gibt es keine Leiter, auf der der Verstand zu diesem erhabenen Herrn aufsteigen könnte“²². Damit zwei verschiedene Dinge – und als solche werden Gott und Mensch zunächst angesehen – sich vereinen können, muß es eine Vermittlung, ein Mittleres (*medio*) geben²³. Aber Gott und Geschöpf sind völlig unvergleichlich; in den geschaffenen Dingen gibt es nichts, was als Weg, als Mittel, als Vermittlung zu Gott hin dienen könnte: „... kein geschaffenes oder erdachtes Ding

¹⁶ S 3, 12, 2; 699.

¹⁷ S 2, 4, 4; 488.

¹⁸ S 2, 8, 3; 511 f. San Juan bezieht sich hier offenbar auf die scholastische Lehre, daß es zwar eine „*relatio realis*“ der Geschöpfe zu Gott gibt, aber nur eine „*relatio rationis vel logica*“ Gottes zu den Geschöpfen. Thomas von Aquin: „*Cum igitur Deus sit extra totum ordinem creaturae et omnes creaturae ordinentur ad ipsum et non e converso, manifestum est, quod creaturae realiter referuntur ad ipsum Deum; sed in Deo non est aliqua realis relatio eius ad creaturam, sed secundum rationem tantum, in quantum creaturae referuntur ad ipsum*“. S. th. 1, qu. 13, a. 7, c.

¹⁹ C 5, 3; 208 f.

²⁰ C 13–14, 4 f.; 248 f.

²¹ Dabei ist jedoch zu beachten, daß Bonaventura, „*lorsqu'il va à Dieu par les créatures ou par les fonctions de notre moi, est déjà en Dieu . . .*“ J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* (2. Aufl. Paris 1931) 630; damit berichtigt Baruzi andere Äußerungen über die inhaltlichen Beziehungen zwischen Bonaventura und San Juan; vgl. *ibid.* 406, 458–59, 543.

²² S 2, 8, 7; 516.

²³ S 2, 8, 2; 511.

kann dem Verstand als geeignetes Mittel zur Vereinigung mit Gott dienen²⁴. Cagnet hat durchaus recht, hier von einem „bedingungslosen Akosmismus“ zu sprechen²⁵.

San Juan behauptet das Nichts der Geschöpfe, weil sie ihm auf dem Wege zu Gott zu nichts dienen können. Man könnte bei einer solchen Interpretation sagen, daß es sich bei den extremen Behauptungen unseres Autors um „Lyrismen“, um poetische, lyrische Übertreibungen eines Dichters und Enthusiasten handele, die man aber sachlich nicht ernst nehmen dürfe. Man ist im allgemeinen ja gern bereit, dem Mystiker alle extremen Aussagen nachzusehen und zu verzeihen, solange man sie als Exaltationen des Gefühls abtun darf, solange also der Autor nicht darauf besteht, genau das zu meinen, was er sagt. Aber San Juan dürfte genau das gemeint haben, was er gesagt hat. Übrigens, wenn er es mit seinen Behauptungen nicht so ernst gemeint hätte (wie manche Interpreten annehmen), warum hat er es dann nicht deutlich gesagt (wie manche Übersetzer es ihn sagen lassen)?

Es scheint, daß es auch nicht genügt, wenn man in den Aussagen über das Nichts der Geschöpfe den Ausdruck „totaler existenzieller Haltungen“²⁶ sieht. Die Mystiker, meint Congar, wollen mit solchen extremen Formulierungen keine „metaphysischen Aussagen“ machen, sondern eine „gelebte spirituelle Haltung“ ausdrücken. Obgleich wahr als Ausdruck einer spirituellen Haltung, würde die Aussage falsch, wenn sie als Satz der Ontologie gelten wollte²⁷. Was San Juan angeht, so dürfte man mit solchen Unterscheidungen nicht auskommen. Congar geht es darum, bei den einander widersprechenden Aussagen der Theologie und Mystik das Vorrecht der „wissenschaftlichen Theologie“ zu wahren. San Juan, der die damals übliche philosophisch-theologische Ausbildung durchlaufen und selbst doziert hat, hat ihren Wert für das geistliche Leben gering eingeschätzt. Man hat sicher recht, bei ihm in diesem Zusammenhang von einem Anti-Intellektualismus zu sprechen²⁸. Aber dieser Anti-Intellektualismus ist kein Fideismus, kein Irrationalismus, sondern ein Intellektualismus anderer, höherer Ordnung. Darüber später.

d) San Juan hat nicht nur aus moralisch-asketischen Gründen, nicht aus lyrischer Übertreibung, nicht aus einer existenziellen Haltung das Nichts der Kreatur behauptet, sondern hier liegt die *theoretische* Entscheidung vor, daß alles Außergöttliche, in sich betrachtet und verglichen mit Gott, nichts (*nada*) ist. Er sagt nicht, daß die Dinge „nicht“ sind. Er leugnet nicht, daß die Dinge in sich betrachtet und verglichen mit Gott, sich uns als etwas Reales zeigen, das durchaus von Nichts und von Gott verschieden ist: „... diese Dinge sind als geschaffe-

²⁴ S 2, 8, 1; 510. Vgl. „... kein geschaffenes Ding kann dem Verstand als angemessenes Mittel dienen, um zu Gott zu kommen“. S 2, 8, 3; 512.

²⁵ La spiritualité moderne I (Histoire de la spiritualité chrétienne III, Aubier 1966) 127.

²⁶ Congar, Langage des spirituels et langage des théologiens, in: La mystique rhénane (Paris 1963) 26.

²⁷ a. a. O. 23 und 27.

²⁸ Cagnet a. a. O. 132.

ne von Gott verschieden . . .²⁹. Aber die Auffassung, daß die geschaffenen Dinge als von Gott unterschieden und verschieden „etwas“ sind, ist nur eine vorläufige und unvollständige. Das eben gebrachte Zitat wird im gleichen Satz so eingeschränkt und korrigiert: „(die Seele) erkennt, daß Gott . . . alle diese Dinge ist“.

Wie schon früher erwähnt, vergißt San Juan bei seinen Aussagen über das Nichts der Dinge nie das Wort „comparado“. Nur wenn verglichen mit Gott sind die Dinge nichts. Diese konstante Wiederholung geschieht, so darf man vermuten, bewußt und mit Absicht. Und die Absicht dürfte diese sein: a) damit zwei Dinge miteinander verglichen werden können, müssen sie in irgendeinem Vergleichsverhältnis zueinander stehen. Gott aber ist der „Unvergleichliche“³⁰, er ist der „Unbegreifliche“³¹, er ist der „Unerreichbare“³², er ist der „Undenkbar“³³. Wie wir schon früher hörten, gibt es überhaupt keine Proportion zwischen den Geschöpfen und Gott: „ . . . kein geschaffenes Ding . . . kann in irgendeinem Verhältnis (proporción) zu dem Sein Gottes stehen“³⁴. Man darf also Gott und Geschöpfe nicht miteinander vergleichen. Wir tun es dennoch und müssen es auf einer bestimmten Stufe unseres Bewußtseins tun. Aber dieser Vergleich ist letztlich unberechtigt, da es nichts gibt, das mit Gott verglichen werden kann. Mit Gott, der das unendliche Sein ist und außerhalb jeder Vergleichsmöglichkeit steht, kann nur das Nichts „verglichen“ werden. b) um zwei Dinge miteinander vergleichen zu können, müssen sie als voneinander verschieden angesetzt werden. Und diese Voraussetzung ist in unserem Falle falsch. Wie später gezeigt werden soll, sind die Dinge, in einem bestimmten Sinn, identisch mit Gott. Und wegen dieser Identität können sie nicht mit Gott verglichen werden. Tut man es dennoch, schafft man einen Relationsterminus, den es überhaupt nicht gibt. In diesem Sinn sind die Geschöpfe, wenn man sie mit Gott vergleicht, nichts ihrem Sein und Wert nach. Ein solcher Vergleich geht von einem falschen Weltverständnis aus, das die Einheit von Gott und Welt nicht sieht.

Um diesen Abschnitt abzuschließen: es handelt sich bei dem Satz: „Die Welt ist nichts“ nicht (nur) um eine asketische Ablehnung, um die gefühlsmäßige Übertreibung eines Enthusiasten, sondern um eine theoretische Entscheidung, um ein Erkennen und Wissen, das weit über eine asketische Zurückhaltung hinausgeht. Man bindet sich nicht an etwas, das nicht existiert. Es muß allerdings zugegeben werden, daß, etwa im Vergleich zu Meister Eckhart, die theoretische Rechtfertigung bei San Juan schwach ist.

Die Behauptung, daß die Welt nichts ist, hat bei unserem Mystiker nicht nur

²⁹ L A 4, 5; 1102.

³⁰ „incomparable“ S 3, 12, 1; 698.

³¹ „incomprehensible“ ibd.; S 2, 24, 9; 631.

³² „inaccesible“ Epistolario 29; 1575. Es findet sich sogar die Formulierung: „ . . . lo inaccessible, que es Dios . . .“ (L A 3, 43; 1077): „das Unerreichbare, das Gott ist“! Hier ist also „Gott“ das logisch Spätere, das definiendum, und das „Unerreichbare“ das logisch Frühere, das definiens. Allerdings – man kann auch übersetzen: „das Unerreichbare, der Gott ist“.

³³ „incogitable“ L A 3, 44; 1077.

³⁴ S 2, 12, 4; 533.

einen negativen Sinn. Denn wenn die Kreaturen nichts sind, leer von sich selbst und allem, was von Gott verschieden ist, dann widerstehen sie Gott nicht, der sie mit seiner Herrlichkeit erfüllt, denn „das Nichts leistet keinen Widerstand“³⁵, und sie widerstehen dem Menschen nicht, der in ihnen seinen Gott sehen will, denn „um in allem Gott zu besitzen, muß man in allem nichts besitzen“³⁶.

II. Die Welt ist Gott

a) *Cántico* 13–14,5; 248 f.

„In ihnen (i.e. diesen Strophen) sagt die Braut, daß ihr Geliebter in sich und für sie alle Dinge ist. Denn in dem, was Gott in solchen Ekstasen mitzuteilen pflegt, fühlt und erkennt die Seele die Wahrheit jenes Wortes, das der hl. Franziskus gesprochen hat: Mein Gott und alle Dinge¹. Weil Gott für die Seele alle Dinge und das Gute von ihnen allen ist, deshalb wird in den genannten Strophen die Mitteilung, die in dieser Ekstase empfangen wird, verdeutlicht durch die Ähnlichkeit mit den Vorzügen (bondad) der Dinge, wie es in jedem ihrer Verse erklärt werden soll². Man muß dabei verstehen, daß alles, was hier ausgesagt wird, auf das Hervorragendste in unendlicher Weise in Gott ist, oder besser gesagt: jede dieser Herrlichkeiten, die da genannt werden, ist Gott, und alle zusammengenommen sind Gott. Da die Seele in diesem Zustand mit Gott vereint ist, erfährt sie, daß Gott in einem einfachen Sein alle diese Dinge ist . . .³.

³⁵ S 1, 6, 4; 440.

³⁶ Epistolario, 33; 1583. Vgl. den Ausdruck „dichosa nada“ (glückliches Nichts)! *Ibd.* 32; 1581.

¹ „Dios mio, y todas las cosas.“ Im lateinischen Original: Deus meus et omnia. Im Deutschen pflegen wir zu übersetzen: „Mein Gott ist mein Alles.“ Das aber ist nicht mehr als ein emphatischer Ausruf. Im Spanischen aber steht: todas las cosas – alle Dinge. Daher ist die den gewohnten deutschen Ausdruck wiedergebende Übersetzung von P. Aloysius (a. a. O. 114) und Edith Stein (Kreuzeswissenschaft, Studie über Johannes a Cruce, Löwen 1950, S. 218) zu schwach. Dagegen Irene Behn, „alle Dinge“ (a. a. O. 91). Auch im Französischen scheint die geläufige Übersetzung zu sein: Mon Dieu et mon Tout. Und so haben auch den spanischen Text wiedergegeben: P. Grégoire (Saint Jean de la Croix, Oeuvres Spirituelles, Paris 1947, S. 753) und Ph. Chevallier (Le cantique spirituel de saint Jean de la Croix. Notes historiques, texte critique, version française, Paris 1930, S. 112 [330]). Dagegen Baruzi: „toutes les choses“ (a. a. O. 643), ebenso Hoornaert (Tomde quatrième des Oeuvres spirituelles, Paris 1927, S. 91) und P. Lucien-Marie (Jean de la Croix, Oeuvres complètes, 4. Aufl., Paris 1967, S. 588).

² P. Aloysius, der nach der Ausgabe von P. Gerardo (Tomo II, 235) den gleichen spanischen Text vor sich hatte, gibt den letzten Satz so wieder: „Da nun Gott für die Seele alles und das Gut aller Güter ist, so suchen wir dies Ekstase zu erklären unter Hinweis auf die Vollkommenheiten Gottes, die in gewissem Sinn durch die Erhabenheit jener in diesen zwei Strophen angeführten Geschöpfe angedeutet werden“ (a. a. O. 114).

³ „in einem einfachen Sein“ (en un simple ser) fehlt in C B 1211. – P. Aloysius übersetzt: „. . . so hat sie das Gefühl, alle diese Dinge seien Gott“ (*ibd.* Sperrung von mir). Ebenso Edith Stein (a. a. O. 218).

Wenn hier gesagt wird, was die Seele erfährt, so ist das nicht so zu verstehen, wie man die Dinge im Lichte sieht oder als sähe man die Kreaturen in Gott, sondern daß sie in diesem Besitz (Gottes) erfährt, daß ihr alle Dinge Gott sind⁴.

Die zwei Strophen, die von San Juan auf diese Weise kommentiert werden, sind so wichtig (und so schön), daß wir sie im Original und in deutscher Übersetzung geben möchten:

Mi Amado las montañas⁵,
 los valles solitarios nemorosos,
 las ínsulas extrañas,
 los ríos sonorosos,
 el silbo de los aires amorosos,
 la noche sosegada
 en par de los levantes de la aurora,
 la música callada,
 la soledad sonora,
 la cena que recrea y enamora.

Mein Geliebter die Berge,
 die einsamen, waldigen Täler,
 die fernen Inseln,
 die rauschenden Flüsse,
 das Flüstern der verliebten Lüfte,
 die Nacht, ihre Ruhe
 vor Anbruch der Morgenröte,
 die Musik der Stille,
 die Einsamkeit, die klingt,
 das Mahl, das erquickt und die Liebe weckt⁶.

⁴ Wieder übersetzt P. Aloysius: „... daß sie im Besitz Gottes das Gefühl hat...“ (ibid). Ebenso E. Stein (ibid). – P. Grégoire hat: „... en raison de ce qu'elle possède, l'âme sent que Dieu est tout pour elle“ (a. a. O. 753). Morel nennt diese Übersetzung „extrêmement équivoque“ und erklärt: „Oui, sans doute, mais Dieu ne tient pas lieu de tout au mystique par une abstraction du monde. Dieu est tout au mystique parce que l'univers créé (l'oeuvre du Bien-Aimé) et le Bien-Aimé sont paradoxalement identiques dans la distinction. La traduction de Desclé d Brouwer prête aussi à ambiguïté: „en cette possession elle sent que Dieu lui est toutes choses: c'est vraiment toutes les choses qu'il faut dire...“. (Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix. Tome II, Paris 1960, S. 326, Anm. 20).

⁵ Wir setzen nach „Amado“ kein Komma, wie es P. Simeon und andere Herausgeber tun. Dom Chevallier hat kein Komma und stellt fest, daß die ältesten Manuskripte des Cántico keine oder fast keine Satzzeichen kennen, und daß eine Zeichensetzung eine Interpretation ist (a. a. O. 108 [323] und 99), Baruzi setzt im spanischen Text mal ein Komma (a. a. O. 347, 358), mal nicht (639). Wo Morel den Gesamttext des Cántico gibt, hat er ein Komma (a. a. O. III, 18), aber ibd. 125 wird das Komma bewußt ausgelassen und erklärt: „Aucun terme de comparaison, aucun verbe, aucune virgule en ce vers elliptique, mais la jonction entre le Bien-Aimé et l'univers“.

⁶ Melchior von Diepenbrock scheint einer der ersten gewesen zu sein, der Gedichte von San Juan ins Deutsche übersetzt hat („Geistlicher Blumenstrauß“, Sulzbach 1839). Seine Übersetzung des Cántico ist abgedruckt in „Gedichte des Hl. Johannes vom Kreuz“, Spanisch-Deutsch, München 1924, Theatiner Verlag, und wird vom Herausgeber (L. Burchard) sehr gelobt. Unser

Aus dem Kommentar zu diesen Strophen seien noch folgende Aussagen gebracht: „Diese Berge ist mein Geliebter für mich“⁷; „Diese Täler ist mein Geliebter für mich“⁸; die Seele „sagt, daß ihr Geliebter ‚die rauschenden Flüsse‘ ist“⁹. In diesen Identifizierungen steht fast immer der Singular „ist“, derart, daß also Gott das Subjekt des Satzes ist, aber es kommt auch vor „son Dios“¹⁰.

b) *LA 4,5; 1102:*

„Obgleich es wahr ist, daß die Seele dort (i. e. in dem Zustand der Einigung) bemerkt, daß diese Dinge von Gott verschieden sind, insofern sie ein geschaffenes Sein haben, so sieht sie dort auch, wie sie in ihm ihre Macht, ihren Ursprung und ihre Kraft haben, und insofern erkennt sie, daß Gott in seinem Sein mit unendlicher Erhabenheit alle diese Dinge ist und sie diese besser in seinem Sein als in ihnen selbst erkennt“¹¹.

c) *Dichos de luz y amor 29; 133*

„Alles Gute, das wir haben, ist geliehen, und es gehört Gott als sein eigen Werk; Gott und sein Werk ist Gott“¹².

Vers wird übersetzt (die weiteren Verse sind gleich „frei“ wiedergegeben): „Es läßt zur Liebesfeier / Mein Trauter Berge, Auen, Tale, Klüfte“ (35). P. Ambrosius übersetzt: „Wie das Gebirge ist mir mein Geliebter“; ebenso ist in den folgenden Versen ein „wie“ hinzugefügt (a. a. O. 111). Ihm folgt Edith Stein (a. a. O. 199). P. Grégoire hat ebenfalls ein „comme“ hinzugefügt (a. a. O. 750). Hoornaert übersetzt: „En mon Bien-Aimé je trouve les montagnes“ etc. (a. a. O. 89), Chevallier: „En mon Aimé j'ai les montagnes“ etc. (a. a. O. 108 [322]). Felix Braun (Johannes vom Kreuz, Die dunkle Nacht der Seele. Sämtliche Dichtungen. 2. Aufl. 1952) übersetzt „la música callada / la soledad sonora“ mit: „Musik wird nicht mehr vernommen / Die Einsamkeit aber will tönen“ (S. 40)!

⁷ C 13–14, 6; 249.

⁸ ibd. 7; 250.

⁹ ibd. 9; 251.

¹⁰ Vgl. ibd. 5; 249.

¹¹ P. Aloysius übersetzt den genau gleichen spanischen Text (nach P. Gerardo, Tomo II, 477) so: „... so nimmt sie (die Seele) doch wahr, daß das Wesen Gottes in seinem Sein unendlich erhaben ist über all diese Dinge“ (a. a. O. 131). Ebenso verkehrt erscheint die Übersetzung von Hoornaert (III, 244). Auch die Übersetzung von P. Grégoire ist ungenau (a. a. O. 1038). Der Gegensatz, den das spanische Original zum Ausdruck bringen will, wird unterdrückt. Die falschen oder ungenauen Übersetzungen machen deutlich, wie delikate die Materie ist und wie man nicht wagt, die Sätze so zu nehmen, wie sie dastehen.

¹² Das ist ein kapitaler Text: Dios y su obra es Dios. So ist die Lesart der neueren Ausgaben seit P. Silverio, und entsprechend sind die neueren Übersetzungen. Wenn man im spanischen Original die Zeichen anders setzt, erhält man: obra Dios y su obra es Dios = Gott wirkt, und sein Werk ist Gott. Darauf dürften die älteren Übersetzungen von P. Aloysius (V, 79), von Hoornaert (II, 155, n. 129) und von P. Grégoire (1198, 129) beruhen. Dom Chevallier gibt den spanischen Text ohne Zeichensetzung, aber er übersetzt: „Dieu travaille, et son oeuvre est Dieu“ (Les Avis, Sentences et Maximes de Saint Jean de la Croix, Desclée de Brouwer 1933, S. 244, n. 227).

Wir interpretieren diese drei Texte im Sinne einer – näher zu erläuternden – Identifizierung von Welt und Gott. Eine Begründung dieser Deutung und ihrer Vereinbarung mit den Aussagen von I. soll im folgenden Kapitel versucht werden.

III. Die Stufen der Wahrheit

1) Was wir „die Welt“ (oder „die Dinge“ oder „die Geschöpfe“) nennen, ist für uns untrennbar verknüpft mit unserem Weltverständnis. Eine Welt, die ohne Beziehung zu uns Menschen ist, geht uns nichts an, existiert für uns nicht. „Welt“ ist für uns immer Welt-anschauung, Welt-verständnis, Welt-bewertung. Das gilt von unseren alltäglichen, unmittelbar gegebenen sinnfälligen Wahrnehmungen bis zu den Theorien der Mikrophysik und den Weltmodellen der Kosmologie, und es gilt nicht zuletzt von unserem wollenden und wertenden Verhalten der Welt gegenüber. Unser Erkennen und Wollen (Werten) bestimmen, was die Welt „ist“. „Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur“: was aufgenommen wird, wird nach dem Maß des Aufnehmenden aufgenommen. Dieses alte Axiom wird von San Juan öfters zitiert¹. Und das Maß des aufnehmenden Menschen und damit seine „Welt“ ist durch die menschliche Natur und Eigenart festgelegt².

2) Neben und über dieser relativen, auf den Menschen bezogenen und beschränkten Wirklichkeit und Wahrheit gibt es die absolute Wirklichkeit und Wahrheit. Das wird von San Juan natürlich nicht bewiesen, das ist für ihn (wie wohl für jeden Theisten) selbstverständliche Voraussetzung. Wie es für Newton neben dem relativen Raum und der relativen Bewegung den absoluten Raum und die absolute Bewegung gibt, so für San Juan neben der relativen Wirklichkeit die Wirklichkeit „an sich“. Das rechte Wissen davon besitzt Gott und nur Gott. Nur Gott, der die Welt geschaffen hat, kennt die Welt, wie sie an sich ist (und nur er kennt sich selbst).

3) Wer also die Welt recht, d. h. in einem absoluten Sinn erkennen und wer-

Morel (II, 323) hat folgende interessante Stelle aus den „Dichos“: „Miens sont les cieus et mienne est la terre, miens sont les hommes . . . Dieu est tout ceci et tout est pour moi.“ Es kommt uns auf den letzten Satz an. Er würde großartig passen. Morel verweist auf den spanischen Text, der von Baruzi in den „Aphorismes“ gegeben wird. Aber das spanische Wort ist hier eindeutig „tuyo“ (dein) und nicht „Dios“! (Aphorismes de Saint Jean de la Croix. Texte établi et traduit d'après le manuscrit autographe d'Andujar et précédé d'une introduction par Jean Baruzi. Paris 1924, S. 14). Merkwürdigerweise übersetzt Morel an einer anderen Stelle (III, 124): „Tout ceci est tien“ und bezieht sich auf den spanischen Text von P. Silverio.

¹ N 1, 4, 2; 829. N 2, 16, 4; 944. L A 3, 32; 1067.

² Goethe: „Wir müssen also alle Existenz und Vollkommenheit in unsre dergestalt beschränken, daß sie unsrer Natur und unsrer Art zu denken und zu empfinden angemessen werden; dann sagen wir erst, daß wir eine Sache begreifen oder sie genießen.“ Studie nach Spinoza. So in der Weimarer Ausgabe, 2. Abtl., 11. Bd., 313–19. In der Jubiläumsausgabe unter dem Titel „Philosophische Studie“ (1784/85), Bd. 39, 6–9. – Man könnte natürlich auch und vor allem Kant zitieren.

ten will, muß sie mit den Augen Gottes sehen. „Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur“ – und nur Gott besitzt das rechte Maß des Aufnehmens. Um dieses Maß zu gewinnen, muß sich der Mensch voll und ganz mit Gott vereinigen. Nur in der Einheit mit ihm gewinnt er das rechte Wissen und Werten³.

4) Nach San Juan muß man zwei Formen der Einheit mit Gott unterscheiden:

a) Die erste Art der Einheit besteht für jedes Geschöpf: sie ist natürlich und wesentlich oder substanzial. Durch sie erhält Gott die Dinge im Sein. Die Einheit ist habituell⁴. Sie gilt für die Seele des Menschen und alle Kreatur: „... die Seele ist in Gott wie jede Kreatur...“⁵. Die natürliche Einheit mit Gott besteht, auch wenn der Mensch nichts davon weiß und wissen will. Sie setzt keine moralische Vorbereitung und Eignung voraus: sie besteht auch in „der Seele des größten Sünders“⁶. b) Die zweite Art der Einheit betrifft nur die Seele des Menschen und Gott. Sie gilt nicht notwendig für jeden Menschen; sie ist übernatürlich⁷ und „Umgestaltung der Seele in Gott“⁸. Diese übernatürliche Einheit mit Gott hat verschiedene Formen und Stufen und findet ihre Vollendung in der „geistigen Ehe“. Sie ist habituell, was die Substanz der Seele angeht, und heißt dann auch „substanziale Einheit“. Sie wird aktuell, wenn die Fakultäten der Seele (Verstand, Wille, Gedächtnis) sich bewußt mit Gott vereinigen: „der Verstand verstehend, der Wille wollend etc.“⁹.

5) Die übernatürliche Einheit der Seele mit Gott besteht, wie das Beiwort besagt, nicht von Natur aus. Warum ist die Seele nicht schon von Natur aus in der „Einheit der Ähnlichkeit“¹⁰, habituell in der Substanz und aktuell in den Fakultäten, mit Gott verbunden? Die Gründe dürften diese sein:

a) Es besteht ein grundsätzlicher „metaphysischer“ Gegensatz zwischen Gott und Seele. Die Seele, so wie sie ist (d. h. auch ohne Sünde und Sündenfall) ist aus eigener Kraft der übernatürlichen Einheit mit Gott unfähig. Um dieser Einheit fähig zu werden, muß sie ihrer Natur sterben, um übernatürlich in Gott wiedergeboren zu werden: Gott wird „alles beseitigen, was vom alten Menschen ist, d. i. die Fähigkeit des natürlichen Seins“¹¹. Zu Gott gehen heißt: „unserer

³ Auch Malebranche fordert, um die objektive Gültigkeit unserer Erkenntnis zu garantieren, die unmittelbare Verbindung unseres Verstandes mit Gott: „Wir sehen alle Dinge in Gott.“ Das ist die Überschrift des 6. Kapitels der „Recherche de la Vérite“ III, II. Oeuvres de Malebranche, Tome I, édité par Geneviève Rodis-Lewis (Paris 1962) 437. Die Erkenntnis, die Malebranche meint, ist eine andere als die, die San Juan sucht (aber ihre Sicherung in Gott ist nicht weniger legitim).

⁴ alles nach S 2, 5, 3; 492. – Zu „unión esencial o sustancial“ bemerkt Orcibal: „Synonymie choquante pour un scolastique, mais qui remontait, à travers Laredo, au *De Trinitate* augustiniens“. Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands (Desclé de Brouwer 1966) 190.

⁵ I. A 4, 7; 1103.

⁶ S 2, 5, 3; 492.

⁷ Über die Bedeutung des Wortes „übernatürlich“ bei San Juan vgl. Orcibal a. a. O. 185.

⁸ S 2, 5, 3; 492.

⁹ C 17, 9; 289. – Es gibt interessante Übergänge von der natürlichen zur übernatürlichen Einheit, die aber für unser Thema nicht wichtig sind.

¹⁰ S 2, 5, 3; 492.

¹¹ „la habilidad del ser natural“ S 1, 5, 7; 436. O. Schneider übersetzt: „die natürliche Tüchtigkeit“ (a. a. O. 26).

Natur sterben, im Sinnlichen und im Geistigen¹². Das kreatürliche Sein als solches bildet ein Hindernis für die Einheit mit Gott. Daher muß der Mensch verlassen „todo velo y mucha de criatura – jeden Schleier und Flecken der Kreatur“¹³! Auch hier gilt: was aufgenommen wird, wird nach dem Maß des Aufnehmenden aufgenommen. „Denn wer empfängt, muß sich verhalten nach der Weise dessen, was er empfängt, und nicht nach einer anderen, um empfangen und festhalten zu können, wie es gegeben wird, denn, wie die Philosophen sagen, jedes Ding, das aufgenommen wird, ist im Aufnehmenden nach der Weise, die es im Aufnehmenden hat. Daher ist es klar, daß, wenn die Seele nicht ihre aktive natürliche Weise läßt, würde sie jenes Gut nur nach natürlicher Weise aufnehmen. Und das heißt: sie würde es gar nicht aufnehmen, sondern müßte bei dem natürlichen Tun verbleiben, denn das Übernatürliche fällt nicht in die natürliche Weise und hat nichts mit ihr zu tun“¹⁴. Es ist bezeichnend, daß San Juan von dem alten Axiom: „die Gnade zerstört nicht die Natur, sondern vervollkommnet sie“ nicht viel zu halten scheint. Orcibal schreibt: „. . . la Subida (3, 2, 7) ne cite l'axiome scolastique: ‚Dios no destruye la naturaleza, antes la perfeccione‘ qu' à l'intérieur d'une objection qu'il réfute aussitôt avec vigueur . . . Cette audace est d'autant plus remarquable que l'auteur contredit doit être celui du *Tercer Abecedario* (= Osuna, J. B.) . . . Et le redoutable Melchor Cano avait repris l'idée d'une façon encore plus polémique . . .“¹⁵. Orcibal meint: „Jean de la Croix (a) condamné sous le nom de ‚vieil homme‘ la ‚nature‘ qui a pris la place de la ‚nature humaine‘ perdue par Adam“¹⁶. Vielleicht könnte man etwas genauer sagen: San Juan hat die Natur des Menschen „verurteilt“ in dem Sinne, daß sie ihm unfähig erscheint, zur Vereinigung mit Gott zu führen – und darin stimmt er wohl mit der traditionellen katholischen Dogmatik überein. Freilich, da er – im Gegensatz zu der geläufigen theologischen Meinung – in der menschlichen Natur keinerlei Anknüpfungspunkte für die übernatürliche Umwandlung in Gott zu sehen vermag, hat er sie wohl tatsächlich „verurteilt“, welche Verurteilung man im allgemeinen nur über die in Adam gefallene Natur auszusprechen pflegt.

b) Die menschliche Natur, die zwar gut, aber auch unfähig ist, zur Einheit mit Gott zu führen, ist nun infolge der Erbsünde verletzt und erkrankt: „durch den Baum des Paradieses . . . wurde die menschliche Natur verdorben“¹⁷. San Juan kennt die alte, von Augustinus herrührende Einteilung des Menschen in einen niederen und höheren Teil: „la parte inferior del hombre, que es la sensitiva“ und „la parte superior del hombre, que es la racional“¹⁸. Durch die Erbsünde sind beide Teile in sich und in ihrem Verhältnis zueinander gestört, und zwar hängen die Störungen im niederen Teil von denen im höheren Teil ab:

¹² S 2, 7, 9; 508.

¹³ S 2, 5, 7; 496. Vgl. Meister Eckhart: „alle creaturen machen flecken“ DW I, 80, 11.

¹⁴ L A 3, 32; 1067.

¹⁵ a. a. O. 88 f. Anm. 1.

¹⁶ a. a. O. 87 f.

¹⁷ C 28, 1; 345.

¹⁸ S 2, 2, 2; 481.

„... alle Unvollkommenheiten und Unordnungen des sinnlichen Teiles haben ihre Kraft und Wurzel im Geist . . .“¹⁹.

Im höheren Teil der Seele ist der Verstand die erste Fakultät, von der die zwei anderen (Wille und Gedächtnis) abhängen. Ist daher der Verstand „in Unordnung“, dann auch die anderen seelischen Kräfte: „Da diese Fähigkeiten (i. e. Wille und Gedächtnis) in ihrer Betätigung vom Verstande abhängen, ist es klar, daß, wenn dieser behindert ist, auch jene in Unordnung und Verwirrung geraten müssen“²⁰.

6) Die grundsätzliche und durch die Erbsünde noch vermehrte Unfähigkeit der menschlichen Natur, zur Einheit mit Gott zu führen, bedingt das falsche Weltverstehen und Weltverhalten des natürlichen Menschen, das nur durch die Vereinigung mit Gott korrigiert werden kann.

7) San Juan ist der Meinung, daß schon in diesem Leben dem Menschen eine Vereinigung mit Gott geschenkt werden kann derart, daß nur ein „dünner Schleier“²¹ ihn von der klaren Schau Gottes trennt. In C 36,1; 380 wird sogar gesprochen von einer „noticia clara“ (dieser Ausdruck wird bezeichnender Weise in C B 37,2; 1371 vermieden). Die Seele eines solchen Menschen „ist geworden Gott von Gott durch Teilhabe an ihm“²². Die neueren deutschen Übersetzungen von P. Aloysius (73) und Irene Behn (69), die beide L B zugrundelegen, haben es nicht gewagt, den Text so wiederzugeben, wie er im Spanischen steht: Dios de Dios, Gott von Gott!²³ Das stammt offensichtlich aus dem Credo der Messe! Was im Credo von Christus gesagt ist, wird hier von dem mit Gott verbundenen Menschen behauptet. Vergleiche mit der hypostatischen Union finden sich auch sonst bei San Juan: „... wenn diese geistige Ehe zwischen Gott und der Seele vollzogen ist, sind zwei Naturen in einem Geist . . .“²⁴. In C 36,2; 381 wird gesprochen von „der hypostatischen Union der menschlichen Natur mit dem göttlichen Wort und der Entsprechung, die die Vereinigung der Menschen in Gott mit ihr hat“. An einer anderen Stelle heißt es, daß die Substanz der Seele wird „Dios por participación de Dios“²⁵. Die Seele wird „una misma cosa con él“ (i. e. Gott)²⁶; sie „lebt das Leben Gottes“²⁷. Mit der Substanz der

¹⁹ N 2, 3, 1; 883. Vgl. S 1, 1, 1; 416.

²⁰ S 1, 8, 2; 446.

²¹ „una leve tela“ L A 1, 1; 998.

²² L B 3, 8; 1471. An der Parallelstelle in L A 3, 8; 1052 heißt es nicht „Dios de Dios“; hier steht eine wesentlich schwächere Formulierung. In diesem Falle läßt sich also in L B kein „Wunsch nach Abschwächung“ feststellen, den Baruzi sonst in dieser zweiten Fassung gefunden haben will (a. a. O. 38).

²³ Bei den älteren deutschen Übersetzungen von Gallus Schwab (1830) und Peter Lehner (1859) wissen wir nicht, welche spanischer Text ihnen vorlag. – Ebenfalls abschwächend die französische Übersetzung von Hoornaert (III, 198) und P. Grégoire (980), die auch L B benutzen. Dagegen P. Lucien-Marie: „Dieu de Dieu“ (764).

²⁴ C 27, 2; 340.

²⁵ L A 2, 30; 1042. Der Ausdruck „Dios por participación“ findet sich oft bei San Juan, z. B.: S 2, 5, 7; 496. C 38, 3; 393. C 27, 2; 340. L A 3, 68; 1095,

²⁶ L A 3, 68; 1095. L B 3, 78; 1520 hat: „en él“.

²⁷ L A 2, 30; 1041.

Seele werden auch ihre Fakultäten (Verstand, Wille, Gedächtnis) vergöttlicht. „Der Verstand der Seele ist der Verstand Gottes“²⁸; „Der Verstand der Seele und der Gottes sind völlig eins“²⁹. „Der Wille (der Seele) ist der Wille Gottes“. „... der Wille beider (i. e. Gottes und der Seele) ist einer, und so ist das Tun Gottes und ihr Tun eins“³⁰. Und in der Einheit des Willens und der Liebe „schenkt sie Gott in Gott an Gott selbst“³¹. Das Gleiche gilt für das Gedächtnis: „... la memoria, memoria de Dios“³². So „sind alle ihre (der Seele) Akte göttlich, denn sie ist von Gott bewegt und angetrieben“³³; sie wird erhoben zum „Handeln Gottes in Gott“³⁴. Mit den höheren Fakultäten ist auch „la porción inferior y sensitiva“³⁵, also der ganze Mensch in die Umwandlung hineingezogen. Selbst „das natürliche Verlangen ... weil vereinigt mit ihm (i. e. Gott), ist nichts anderes als das Verlangen Gottes“³⁶. ... alle Regungen und Tätigkeiten und Neigungen, die der Seele vorher aus dem Grund und der Kraft ihres natürlichen Lebens kamen, sind in dieser Vereinigung in göttliche Regungen verwandelt, die ihrer Tätigkeit und Neigung gestorben sind und leben in Gott. Denn die Seele als wahre Tochter Gottes wird in allem vom Geiste Gottes bewegt“³⁷. Wenn zwei Dinge sich vereinen – so hörten wir früher – muß es ein Mittleres geben, in dem sie sich treffen. Aber kein geschaffenes Ding, auch nicht die Seele selbst, kann als Vermittlung zu Gott dienen. So muß „Gott selbst der Führer und das Mittel zu sich selbst“ sein³⁸. Da wird der Mensch „Sohn Gottes“³⁹, d. i. der Geist, der die engen Grenzen und Geleise der natürlichen Tätigkeit überschritten hat“⁴⁰.

Es sind unerhörte Texte; sie stehen an Kühnheit nicht hinter den entsprechenden Aussagen von Meister Eckhart zurück. Dabei gilt es zu bedenken, daß San Juan unter der Herrschaft der spanischen Inquisition geschrieben hat und er sich dieser Kontrolle sehr bewußt war! Es ist ein Wunder, daß seine Schriften, wenn auch nicht unversehrt, erhalten geblieben sind. Die Theologen des 17. Jahrhunderts haben mehr Verständnis für die Mystik des San Juan gezeigt als bei manchen Theologen von heute zu finden ist. Man lese die günstige Beurteilung der Schriften des Heiligen durch die Universität von Alcalá aus dem Jahre 1618, dem Jahr der ersten Veröffentlichung seiner Werke (mit Ausnahme des *Cántico Espiritual*), 26 Jahre nach seinem Tode⁴¹.

²⁸ ibd.; 1042.

²⁹ ibd.; 1041.

³⁰ L B 3, 78; 1521.

³¹ „está dando a Dios al mismo Dios en Dios“ (ibd.).

³² L A 2, 30; 1042. Im Spanischen heißt es weiter: „y el deleite (del alma) es deleite de Dios“. Baruzi übersetzt: „et sa sensibilité sensibilité de Dieu“ (a. a. O. 667).

³³ L A 1, 4; 1000.

³⁴ ibd.

³⁵ N 2, 24, 2; 987.

³⁶ Behn übersetzt: „ist nur Begehren nach Gott“ (a. a. O. 60).

³⁷ L B 2, 34; 1461. Baruzi spricht von „einer Art Vergöttlichung des Instinktes“ (a. a. O. 420).

³⁸ C 34, 5; 372.

³⁹ Behn übersetzt „Gotteskind“ (a. a. O. 85).

⁴⁰ L A 3, 34; 1070. Wir verzichten darauf, den Eintritt der Seele in das trinitarische Leben näher zu beschreiben.

⁴¹ Siehe die französische Übersetzung dieser Approbation bei P. Lucien-Marie VIII.

8) Mit der Umgestaltung in Gott gewinnt die Seele eine neue Weltsicht. Hatte sie ihren Weg zu Gott begonnen mit einer uneingeschränkten Verneinung der Welt, einer radikalen Ablehnung allen natürlichen Denkens und Empfindens, einem „bedingungslosen Akosmismus“, so wird ihr jetzt am Ende des Weges die Welt wiedergeschenkt in Gott. In der Einheit mit Gott wird ihr statt des bisherigen „gewöhnlichen Empfindens und natürlichen Denkens“⁴² ein „göttliches Empfinden und Erkennen“⁴³ geschenkt. Die Seele „wacht auf aus dem Schlaf der natürlichen Sehweise zur übernatürlichen Sehweise“⁴⁴. Dieses neue Erkennen ist „fern und fremd jeder menschlichen Weise“⁴⁵, „fern und fremd jedem gewöhnlichen Denken“⁴⁶. Andererseits sind die Tätigkeiten der Seele im Zustand der Einigung „die allein angemessenen und vernünftigen“⁴⁷. In diesem neuen vergöttlichten Empfinden und Erkennen sieht sie Gott in der Welt und die Welt in Gott. Baruzi spricht von einer „kosmischen Ekstase“ und einem „kosmischen Bewußtsein“⁴⁸, Cognet von einer „Wiederentdeckung der Kreaturen in Gott“⁴⁹. Am Anfang des Weges wurden die Spuren Gottes in den Kreaturen gesehen, wurde Gott durch die Kreaturen erkannt als die Ursache durch ihre Wirkungen. Jetzt am Ende des Weges werden die Kreaturen durch Gott erkannt als die Wirkungen durch ihre Ursache: „Die Kreaturen durch Gott erkennen und nicht Gott durch die Kreaturen, d. h. die Wirkungen durch ihre Ursache erkennen und nicht die Ursache durch ihre Wirkungen, was eine Erkenntnis a posteriori ist, die andere aber ist wesentlich“⁵⁰. Mit einer auf Augustinus zurückgehenden und im Mittelalter geläufigen Unterscheidung nennt San Juan die Erkenntnis durch die Wirkungen eine Abenderkenntnis und die andere eine Morgenerkenntnis⁵¹. In dieser letzteren sieht die Seele „das, was Gott in sich und das, was er in den Kreaturen ist, in einer einzigen Schau“⁵²; sie „sieht das Antlitz Gottes strahlend von der Schönheit aller Kreaturen“⁵³. Die Seele sieht das Antlitz Gottes wirklich; mit all ihren Sinnen nimmt sie die Anwesenheit Gottes in den Dingen wahr. Es handelt sich nicht um ein nachträgliches gewolltes Interpretieren und Assoziieren, etwa derart, daß – um mit Herrn Settembrini zu sprechen – eine fromme Seele an die Wunden Christi denkt,

⁴² „el común sentir y saber natural“, N 2, 9, 5; 911. „común y natural sentir“ (ibid. 911 f.) „su ordinario y común sentir de las cosas“ (ibid. 912).

⁴³ ibid. 911.

⁴⁴ L A 4, 6; 1103.

⁴⁵ N 2, 9, 5; 912.

⁴⁶ L A 3, 68; 1094. Ebenso L B 3, 78; 1520. „extraño y ajeno“ = „verre und fremde“ – das ist eine ganz geläufige Redeweise bei Meister Eckhart: vgl. D W I, 162, 11; 169, 8, 11; 197 f.; D W V, 41, 7; 44, 6; 46, 16. Über das Verhältnis von San Juan zu Meister Eckhart vgl. Orcibal a. a. O. 119–166.

⁴⁷ S 3, 2, 9; 676.

⁴⁸ a. a. O. 639 und 408.

⁴⁹ a. a. O. 144.

⁵⁰ L A 4, 5; 1102.

⁵¹ C 35, 4; 375 f.

⁵² L A 4, 7; 1103.

⁵³ L A 4, 11; 1105. Vgl. S. Weil: „La beauté du monde, c'est le sourire de tendresse du Christ pour nous à travers la matière“. Attente de Dieu, 123.

wenn sie rote Primeln sieht, sondern die gereinigten und verwandelten Sinne sehen in der Schönheit der Welt die „ersehten Augen Gottes“⁵⁴. Durch das von der Lust des Sehens gereinigte Auge erfährt die Seele eine geistige, auf Gott gerichtete Freude in allem, was das Auge sieht, ob es göttlich oder profan ist. Durch das von der Lust des Hörens gereinigte Ohr erfährt die Seele eine hundertfach so große sehr geistige und auf Gott gerichtete Freude in allem, was es hört, ob es göttlich oder profan ist. Und ebenso mit den anderen Sinnen, wenn sie gereinigt sind . . . Der, dessen Sinne gereinigt und dem Geist unterworfen sind, zieht aus allen sinnenhaften Dingen, von der ersten Regung an, die Freude eines tief empfundenen Bemerkens und Beschauens Gottes⁵⁵. Und auch die Liebe zum Nächsten, die menschliche Liebe, gegen die San Juan anfangs doch sehr zurückhaltend und abwehrend gewesen war, gewinnt jetzt ihre rechte Tiefe und eine neue Freiheit: Man soll die Menschen „nach Vernunft und Geist“ lieben, „wie Gott sie geliebt haben will. Wenn man sie so liebt, ist dies sehr Gott gemäß und geschieht mit großer Freiheit, und wenn es mit Anhänglichkeit geschieht, so mit größerer Anhänglichkeit an Gott. Denn je mehr dann jene Liebe wächst, desto mehr die Liebe zu Gott, und je mehr die Liebe zu Gott wächst, desto mehr die zum Nächsten, denn mit der in Gott⁵⁶ hat sie den gleichen Grund (*razón*) und die gleiche Ursache“⁵⁷.

San Juan hat die Einheit von Gott und Geschöpf und die daraus folgende Schönheit der Welt besungen in Gedichten, die nach den Kennern zu den größten der spanischen Literatur gehören. Die Schönheit spielt im Denken und Empfinden unseres Mystikers eine ganz besondere Rolle. P. Crisogóno wagt zu sagen, die Idee der Schönheit erscheine bei San Juan wie eine „Besessenheit“ und der Schönheit der Welt komme bei ihm die Bedeutung zu, die andere Mystiker der „bondad“, der „perfección“ und der „amabilidad“ der Geschöpfe beimessen⁵⁸. Vielleicht hat nach und neben Franziskus⁵⁸ keiner der großen Christen sich so entschieden der Welt zugewandt und ihre Schönheit empfunden wie San Juan, wobei wir freilich nie vergessen dürfen, daß sie zuvor durch Gott hindurchgegangen sind.

Es sei noch einmal ausdrücklich darauf hingewiesen, daß wir bei allen „Ly-

⁵⁴ „los ojos deseados“ C 11; 230. Vgl. Meister Eckhart, Reden der Unterweisung: „Gottes Bild wird ihm aus allen Dingen sichtbar.“ D W V, 510.

⁵⁵ S 3, 26, 5; 751 f. S. Weil: „Ce monde fait de sensations, couleurs, contacts, sons, odeurs, saveurs, s'évanouit et racheté, transfiguré par une rédemption quand l'âme épouse de Dieu sent les sensations.“ Cahiers II, 364.

⁵⁶ Bezeichnenderweise heißt es an dieser Stelle „en Dios“ (sonst „de Dios“). Die Liebe *in* Gott ist die Liebe zu Gott *und* zum Nächsten. Hier gilt: „Il n'y a pas deux amours“.

⁵⁷ S 3, 23, 1; 741.

⁵⁸ „la obsesión de la hermosura“. San Juan de la Cruz por el P. Crisogóno de Jesús Sacramentado. Segunda edición. Barcelona 1946, S. 193. – Baruzi: „Il n'est sûr que jamais un mystique chrétien ait mis à ce point l'accent sur la Beauté, la Beauté lyriquement et éperdument aimée“ (a. a. O. 656).

⁵⁸ Auf die Ähnlichkeit mit Franziskus ist öfters hingewiesen worden: Baruzi zum Cántico: „Connaissance lyrique et extatique, regards enflammés d'un saint François d'Assise et de sa vision extatique des choses. Bientôt, lorsqu' il tentera de nous faire deviner le contenu de

rismen“ unseres Mystikers und Dichters nicht übersehen dürfen, daß dahinter eine intellektuelle Erkenntnis und eine theoretische Entscheidung steht. San Juan ist soweit davon entfernt, den Überschwang und die Trunkenheit des Gefühls zu feiern, daß er vielmehr für den Aufstieg zum Berge Karmel den totalen Verzicht auf sie fordert. Der Verfasser „der dunklen Nacht“ weiß sehr wohl, daß „es eine Sache ist, im Dunkel zu sein, und eine andere, in der Finsternis zu sein“⁵⁹. „Im Dunkel“, in der „dunklen Nacht“ sein, das heißt in der überhellen Erkenntnis leben, die Dunkelheit ist für den Verstand, aber „die Finsternis der Seele ist die Unwissenheit der Seele“⁶⁰. San Juan betont nicht nur, daß „die Seligkeit d. h. die Schau Gottes, wie die Theologen sagen, im Verstand (im Verstehen) besteht“⁶¹, sondern schon in diesem Leben ist die Mitteilung Gottes mitunter fast reines Erkennen: „... mitunter wird (in dieser göttlichen Mitteilung) mehr Erkenntnis als Liebe erfahren und zum anderen Mal mehr Liebe als Erkennen, und mitunter ist sie ganz Erkennen, fast ohne jede Liebe, und zum anderen Mal ganz Liebe ohne jede Erkenntnis“⁶², wobei noch hinzuzufügen wäre, daß „amor“ nichts mit Gefühl zu tun hat. Mit diesem „Intellektualismus“ ist durchaus vereinbar, daß San Juan den dichterischen Ausdruck als die angemessene Wiedergabe seiner Erfahrungen angesehen hat. Seine großen Gedichte sind für ihn (und für uns) das Wichtigste. Er betont ausdrücklich im Vorwort zum *Cántico*, daß kein Anlaß bestehe, sich an seine Erklärung der Strophen zu binden⁶³. Und es ist auch wohl nicht zu leugnen, daß gelegentlich sein Kommentar hinter der dichterischen Fülle seiner Verse erheblich zurückbleibt. Nehmen wir als Beispiel die Strophe 11 des *Cántico* – und damit wollen wir schließen und die Lektüre des Kommentars dem Leser überlassen:

Oh cristalina fuente,
 si en esos tus semblantes plateados
 formases de repente
 los ojos deseados,
 que tengo en mis entrañas dibujados!

O kristallener Quell,
 Wenn in diesen Deinen silbernen Gesichtern
 Du doch plötzlich zeigtest
 Die geliebten Augen,
 Die ich eingeprägt in meinem Innern trage.

l'extase proprement dite, il alléguera saint François. Sans doute songe-t-il à lui dès le début de son oeuvre“ (a. a. O. 630). – Morel II, 312: „Sur plus d'un point essentiel Jean de la Croix ressemble au Pauvre d'Assise.“ – Max Milner: „La Nuit de Saint Jean de la Croix est . . . très proche de la Pauvreté de Saint François d'Assise“ (Poésie et vie mystique chez Saint Jean de la Croix. Paris 1947, S. 123).

⁵⁹ L A 3, 69; 1089: „una cosa es estar a oscuras, otra es estar en tinieblas“.

⁶⁰ ibd. 61; 1089.

⁶¹ C 13–14, 14; 257.

⁶² L A 3, 42; 1075 f.

⁶³ C Prólogo 2; 173.