„… reiss ab den Schleier dieser holden Einung“

Johannes vom Kreuz: Seine Gedichte als Ausdruck seines mystischen Weges

Prof. Dr. Dr. Mariano Delgado, Universität Freiburg/Schweiz

Der spanische Mystiker Johannes vom Kreuz (1542-1591)[1] wurde 1926 durch Pius XI. zum Kirchenlehrer erhoben. Er bekam dabei den bezeichneten Titel „doctor mysticus“, nicht zuletzt weil bei ihm, wie Hans Urs von Balthasar geschrieben hat, aus christlicher Sicht *der* Weg zu Gott schlechthin deutlich erscheint, „der die für alle normative Gotterfahrung enthält“.[2] Von Johannes Paul II. wurde er 1993 zum Schutzpatron der spanischsprachigen Dichter ernannt, denn viele seiner mystischen Gedichte gehören zum Gipfel spanischer Lyrik. Wie Meister Eckhart in der deutschen Sprache ist Johannes vom Kreuz ein Mystiker, der Theologen und Literaturwissenschaftler verbindet.

1. „Und wenn der Mensch Gott sucht…“ – Oder die christliche Heilsdramatik als Vorverständnis

Der Kern der mystischen Erfahrung bleibt uns verborgen. Was die Mystiker uns bieten, ist die Versprachlichung ihrer Erfahrung, d.h. deren ‚Interpretation' mit der Vernunft ‚ihrer' Glaubenstradition. „Es gibt nicht Mystik an sich, sondern Mystik *von* etwas, Mystik einer bestimmten religiösen Form:

[1] Die Werke des Johannes vom Kreuz werden nach folgenden Abkürzungen zitiert: CA (Cántico espiritual; Geistlicher Gesang, 1. Fassung), CB (Cántico espiritual; Geistlicher Gesang, 2. Fassung), D (Dichos de luz y amor; Worte von Licht und Liebe), Ep (Epistolario; Briefe); LA (Llama de amor viva; Liebesflamme, 1. Fassung), LB (Llama de amor viva; Liebesflamme, 2. Fassung), N (Noche oscura; Dunkle Nacht), P (Poesías; Gedichte), S (Subida del Monte Carmelo; Aufstieg auf den Berg Karmel). Für den Originaltext Vgl. San Juan de la Cruz, *Obras completas*, ed. José Vicente Rodríguez / Federico Ruiz Salvador (Madrid: Editorial de Espiritualidad, [5]1993. Für die deutsche Version Vgl. Johannes vom Kreuz, *Gesammelte Werke*. Vollständige Neuübertragung, hg. und übersetzt von Ulrich Dobhan / Elisabeth Hense / Elisabeth Peeters (Freiburg: Herder, 1995ff.). Werke wie CB oder LA, die darin noch nicht ediert wurden, werden entweder vom Verfasser selbst übersetzt oder folgen dieser Ausgabe: Johannes vom Kreuz, *Gesammelte Werke*, übersetzt von Aloysius ab Immaculata Conceptione und Ambrosius a S. Theresia, 5 Bde. (München: Kösel, 1924-1929). Die Gedichte des Johannes vom Kreuz werden in der eigenen Übertragung des Vf. zitiert. Eine Auswahl der deutschsprachigen Sekundärliteratur bis 1990 ist im folgenden Werk zugänglich: Ulrich Dobhan / Reinhard Körner (Hg.), *Johannes vom Kreuz – Lehrer des »Neuen Denkens«: Sanjuanistik im deutschen Sprachraum* (Würzburg: Echter, 1991). Empfehlenswerte deutschsprachige Literatur, die nach 1991 erschienen ist, ist erfasst im ersten Band der oben zitierten vollständigen Neuübertragung, S. 19f. Zu Johannes vom Kreuz vgl.: *Concordancias de los escritos de San Juan de la Cruz*, ed. Juan Luis Astigarraga / Agustí Borrell / F. Javier Martín de Lucas (Rom: Teresianum, 1990). Unter der sonstigen Sekundärliteratur vgl. besonders: Reinhard Körner, *Mystik – Quell der Vernunft*: *Die Ratio auf dem Weg der Vereinigung mit Gott bei Johannes vom Kreuz* (Erfurter Studien zur Theologie 60, Leipzig: St. Benno, 1990); Fernando Urbina, *Die dunkle Nacht – Weg in die Freiheit: Johannes vom Kreuz und sein Denken* (Salzburg: Müller, 1986); Eulogio Pacho / Federico Ruiz Salvador (Eds.), *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz* (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1990; *Actas del congreso internacional Sanjuanista: Ávila, 23 -28 de Septiembre de 1991*, 3 Vols. (Valladolid: Sever-Cuesta, 1991); Ulrich Dobhan / Reinhard Körner, *Johannes vom Kreuz: Die Biographie* (Freiburg i.Br.: Herder, 1992); Reinhard Körner, *Johannes vom Kreuz* (Meister des Weges 1, Freiburg i. Br.: Herder, 1993); Mathias Behrens, *Analogie und Mystik: Ein philosophisch-theologisches Gespräch mit dem heiligen Johannes vom Kreuz* (Münchener theologische Studien 2, Systematische Abteilung 57, St. Ottilien: EOS, 2000); Bernhard Teuber, *Sacrificium litterae: Allegorische Rede und mystische Erfahrung in der Dichtung des heiligen* Johannes vom Kreuz (München: Fink, 2003).

[2] Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit*: Eine theologische Ästhetik. Band 2: *Fächer der Stile*, Teil 2: *Laikale Stile* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1962), S. 528.

Mystik des Christentums, Mystik des Islams, Mystik des Judentums und dergleichen.“[3] – hat der jüdische Religionsphilosoph Gershom Scholem zu Recht geschrieben.

Johannes vom Kreuz wagt diese Versprachlichung wohl wissend, „dass weder menschliches Wissen ausreicht, um es zu verstehen, noch Erfahrung, um es sagen zu können“ (S Prol. 1) bzw. dass alles, „was gesagt werden mag, hinter dem, was es dort gibt, um so vieles zurückbleibt, wie das Gemalte hinter dem Lebendigen“ (LB Prol. 1), also dass mystische Erfahrung letztlich ‚unaussprechlich' ist.[4] Die vielen zirkelhaften Wiederholungen in den Prosakommentaren sind ein deutliches Zeichen seines Ringens um die Mitteilung des letztlich Unaussprechlichen, das am ehesten in der metaphorischen Sprache der Poesie ausgedrückt werden kann. Hans Urs von Balthasar geht daher nicht fehl, wenn er meint, Johannes vom Kreuz sei „als Dichter mehr Kirchenlehrer denn als Prosaist“.[5]

Christlicher Mystikerfahrung liegt eine bestimmte Heilsdramatik, d.h. das Vorverständnis des Glaubens zugrunde. Demnach ist Gott Anfang und Ende, Auslöser und Vollender unserer Bestimmung, d.h.: wir sind nicht blosser „Sternenstaub“. Da Jesus Christus, der Sohn Gottes, „sich in seiner Menschwerdung gewissermassen mit jedem Menschen vereinigt“ hat, ist unsere Bestimmung, unsere „letzte Berufung“ vielmehr die Gottebenbildlichkeit, wie das Zweite Vatikanische Konzil in *Gaudium et spes* 22 betont hat. Wir sollten uns dieser unserer „erhabenen Würde“ bewusst werden und uns auf dem Weg zu Gott machen, der „mich geliebt und sich selbst für mich dahingegeben“ hat (Gal 2,20). Aber Christus ist nicht nur für die Christgläubigen gestorben, „sondern für alle Menschen guten Willens“. Daher haben die grossen Mystiker immer gespürt, „dass der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet …in einer Gott bekannten Weise [mit ihm] verbunden zu sein“ (*Gaudium et spes* 22).

Christliche Heilsdramatik geht also davon aus, dass Gott immer schon den Menschen sucht und um seine Liebe wirbt. Johannes vom Kreuz hat das so ausgedrückt: „Wenn die Menschenseele Gott sucht, so sucht sie ihr Geliebter noch viel dringlicher“ (LB 3,28). Gott hat uns zuerst geliebt (vgl. Joh 15,16). Gott, der uns für sich erschaffen hat, hat uns gesucht (buscado), berührt (tocado), verwundet (herido, llagado) mit dem natürlichen Verlangen nach ihm, schon im Mutterleib, wie der Psalm 139 (v13) sagt und Johannes vom Kreuz immer wieder betont. Der geniale Michelangelo hat dies im berühmten Fresko der Sixtinischen Kapelle festgehalten, in dem Gott und Adam einander berühren wollen, wobei die Dynamik, die Bewegung der Liebe von Gott ausgeht. Gott und Mensch sind wie zwei Liebende, „die sich auf einem Weg starker Hingabe und fröhlicher Grosszügigkeit suchen und finden“.[6]

Ziel der Begegnung zwischen Gott und Mensch ist die Einung mit Gott bzw. die ‚Christusförmigkeit' des Menschen: „Ich lebe, doch nicht mehr ich, Christus lebt in mir“ (Gal 2,20). Neuerdings hat Benedikt XVI. in seiner ersten Enzyklika *Deus caritas est* betont, dass die Vereinigung des Menschen mit Gott, die auch „geistliche Vermählung“ genannt wird, „nicht Verschmelzen, Untergehen im namenlo-

[3] Gershom Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* (Zürich: Rhein-Verlag, 1957), S. 6f. Hier zitiert nach: Alois M. Haas, „Was ist Mystik?“, in ders., *Gottleiden – Gottlieben: Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter* (Frankfurt am Main: Insel, 1989), S. 26.

[4] Die Unaussprechlichkeit der mystischen Erfahrung wird immer wieder betont: CA Prolog 1; CA 29/30,9; CA 38,4; CB 20/21,15; CB 39,6; 2 S 26,1; 2 N 17,15.

[5] Balthasar, *Herrlichkeit*, S. 531.

[6] Sabier Pikaza, “Amor de Dios y contemplación cristiana: introducción a San Juan de La Cruz”, in *Actas*, vol. 3, S. 51–96, hier S. 51; vgl. ders., *El 'Cántico Espiritual' de San Juan de la Cruz: Poesía. Biblia. Teología* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1992); zur zentralen Bedeutung der Vermählungssymbolik in der Mystik des Johannes vom Kreuz vgl. ausser der in den bisherigen Anmerkungen zitierten Literatur u.a.: María-Angeles López García, “El léxico nupcual en los escritos de Juan de la Cruz”, in *Actas*, vol. 1, S. 339–351; Fernande Pepin, *Noces de Feu: Le symbolisme nuptial du 'Cántico Espiritual' de Saint Jean de la Croix à la* lumière *du 'Canticum Canticorum'* (Paris/Montreal: Desclée u.a., 1972); Colin P. Thompson, *The Poet and the Mystic: A Study of the 'Cántico Espiritual' of San Juan de la* Cruz (Oxford: Oxford Univ. Press, 1977).

sen Ozean des Göttlichen“ ist, „sondern Einheit ist, die Liebe schafft, in der beide – Gott und der Mensch – sie selbst bleiben und doch ganz eins werden“.[7]

Die mystischen Schriften des Johannes vom Kreuz wollen die Frage beantworten, wie wir von der wesenhaften Gotteinung, an der wir als Menschen durch den freien Schöpfungsakt Gottes immer schon teilhaben, da „Gott in jeglicher Menschenseele, und sei es die des grössten Sünders der Welt, wesenhaft wohnt und gegenwärtig ist“ (2 S 5,3; vgl. die oben zitierten Aussagen von *Gaudium et spes* 22), zu jener Gotteinung oder Umformung in Gott gelangen können, „die nicht immer gegeben ist, sondern nur wenn es dazu kommt, dass es eine Verähnlichung aus Liebe gibt. Deshalb wird diese Gotteinung durch Verähnlichung genannt, so wie jene seinsmässige oder wesenhafte Gotteinung. Erstere ist naturgegeben, letztere übernatürlich. Sie gibt es, wenn Wollen und Empfinden von beiden, nämlich des Menschen und Gottes, miteinander ganz übereinstimmen, so dass es in dem einen nichts mehr gibt, das dem anderen widerstrebt“ (2 S 5,3). Johannes vom Kreuz spricht immer wieder davon, dass diese Gleichgestaltung mit Gott die Bestimmung eines jeden Menschen ist: „Was Gott beansprucht, ist, uns zu Göttern durch Teilhabe zu machen, wie er es von Natur aus ist, so wie das Feuer alle Dinge in Feuer verwandelt“ (D 106; vgl. u.a. auch CB 39,6 und 2 N 20,5). Zu dieser Gotteinung kann jeder Mensch entsprechend seinem geringen oder grossen Fassungsvermögen gelangen, „so doch nicht alle in demselben Grad, weil das so ist, wie der Herr es jedem geben will“ (2 S 5,10). Des Menschen Aufgabe besteht darin, sich dieser Bestimmung bewusst zu werden, den „dunklen Glauben“ zu wagen, Gottes Gnadenhandeln nicht im Wege zu stehen und alles gänzlich von sich zu entfernen, „was dem Wollen und Empfinden Gottes widerstrebt“ (2 S 5,3; vgl. auch 5,8).

Dies kann im Sinne einer ‚Mystik des Alltags‘ auch so verstanden werden: Immer wenn wir aus lauterer Liebe zu Gott die Vaterunser-Bitte „Dein Wille geschehe“ aussprechen, vollzieht sich die Gotteinung durch Verähnlichung, die Umformung in Gott durch Liebe. Es ist bestimmt kein Zufall, dass Teresa von Avila die sieben Bitten des Vaterunsers ausführlich kommentiert hat,[8] und dass Johannes vom Kreuz das Vaterunser als einzig wirklich nötiges Gebet eines Christen nachdrücklich empfiehlt, denn darin ist „alles enthalten, was Gottes Wille ist, und alles, was uns frommt“ (3 S 44,4).

Es gibt auch einige Kriterien, die uns helfen könnten, zwischen echter und falscher christlicher Mystik zu unterscheiden:[9] Zeichen echter christlicher Mystik ist die praktizierte, nicht bloss geglaubte Einheit von Gottes- und Nächstenliebe; denn gerade der Mystiker weiss dass wir am Abend (des Tages, des Lebens, der Welt) in der Liebe geprüft werden sollen (D 59) – nicht über den Grad unserer Kontemplation. Schliesslich gehört dazu auch das Bemühen um Reform und Aufbau der Kirche im Sinne der im Neuen Testament gegebenen Massstäbe, damit auch diese – und nicht nur der einzelne Mystiker – als Braut Christi immer ‚christusförmiger‘ werde. Die Vision des Franz von Assisi 1206 in der zerfallenen Kirche von San Damiano, als Christus zu ihm vom Kreuz herab sprach: „Baue meine Kirche wieder auf, die ganz zerfällt“, drückt das ekklesiologische Reformanliegen echter christlicher Mystiker treffend aus.

Dies vorausgesetzt, können wir in der mystischen Erfahrung des Johannes vom Kreuz drei Teilerfahrungen unterscheiden, die wir anschliessend anhand von drei Gedichten erläutern werden: zunächst

[7] Enzyklika deus caritas est von Papst Benedikt XVI. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 171, Bonn 2005), Nr. 10 (S. 18). Selten ist die christliche ‚unio mystica‘ so treffend beschrieben worden. Vgl. dazu: Mariano Delgado, „Der Blick auf die durchbohrte Seite Jesu: Zur neuen Enzyklika“, in *Schweizerische Kirchenzeitung* 174 (2006), S. 86, 88 -90.
8 Santa Teresa de Jesús, *Obras completas*, ed. Efrén de la Madre de Dios / Otger Steggink (Madrid: BAC, 91997), S. 344–419.
[9] Vgl. Mariano Delgado / Gottard Fuchs, “Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung”, in dies. (Hg.), *Die Kirchenkritik der Mystiker: Prophetie aus Gotteserfahrung*, Bd. 1: *Mittelalter* (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 2, Freiburg Schweiz/Stuttgart: Academic Press Fribourg/Kohlhammer, 2004) S. 9-18. Vgl. auch Hans Urs von Balthasar, „Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik“, in ders., *Pneuma und Institution* (Skizzen zur Theologie 4, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1974), S. 320-324.

geht es um die Erfahrung der radikalen Hinwendung zu Gott, der uns mit seiner Liebe gesucht, berührt und verwundet hat, es geht also um die Einsicht, dass nur Gott unser Verlangen wirklich stillen kann; dies führt zu einer wachsenden Unruhe im Herzen, weil man sich nach der Vereinigung mit Gott sehnt, diese aber zunächst nur ahnt. Der zweite Schritt ist die Erfahrung der Vereinigung mit Gott unter den Bedingungen der Endlichkeit, d.h. mitten in der dunklen Nacht dieser Welt; sie ist eine Gnade, die von der Gelassenheit begleitet wird. Schliesslich führt diese Vereinigung, an die sich der Mystiker immer erinnert und von der er immer zehrt, zu einer Steigerung seiner Gottessehnsucht, weil er nun darauf brennt, dass die Vereinigung mit Gott nicht mehr unter den Bedingungen der Endlichkeit, sondern in der Unsterblichkeit zur Vollendung gelangt.

2. „In mir leb’ ich schon nicht mehr“ – Oder wenn Gott Alles und unser Herz unruhig wird

„Ich lebe, ohne dass ich in mir lebe“
Und dergestalt ist meine Hoffnung:
Weil ich nicht sterbe, sterbe ich.

1. In mir leb’ ich schon nicht mehr,
und leben ohne Gott, das kann ich nicht,
so bleib’ ich ohne ihn und mich:
Was ist das für ein Leben?
Es schafft mir tausend Tode,
doch hoff’ ich auf mein eigenes Leben
im Sterben, weil ich nicht mehr sterbe.

2. Dieses Leben, das ich lebe,
heisst, das Leben zu entbehren,
und so ist’s ein stetes Sterben,
bis dass ich leben darf in DIR.
Mein Gott, hör auf das, was ich sage,
denn so ein Leben will ich nicht,
weil ich nicht sterbe, sterbe ich.

3. Wenn fern von DIR ich weile –
was für ein Leben kann ich haben,
wenn nicht den Tod zu leiden,
den grössten, den es jemals gab?
Und Mitleid habe ich mit mir,
da ich auf solche Art verharre:
weil ich nicht sterbe, sterbe ich.

4. Der Fisch, gerissen aus dem Wasser,
entbehrt so der Tröstung nicht,
denn in dem Tod, den er erleidet,
ist er am Ende wirklich tot.
Wo findet sich ein Tod, der passt
Zu meinem jämmerlichen Leben?
Je mehr ich lebe, desto mehr leid’ ich den Tod?

5. Wenn ich mich zu trösten meine,
DICH zu sehen im Sakrament,
bereitet es mir noch mehr Schmerz,
nicht an DIR mich zu erfreu'n.
Alles führt zu gröss'rer Busse:
Ich seh' DICH nicht, wie ich es will,
weil ich nicht sterbe, sterbe ich.

6. Und freu' ich mich, o Herr,
voll Hoffnung, DICH zu sehn,
dann seh' ich, dass ich DICH verlieren kann,
und es verdoppelt sich mein Schmerz.
Ich lebe in so grosser Furcht
In Hoffnung zwar, wie ich ja hoffe,
ersterbe ich, weil ich nicht sterbe.

7. Befreie mich von diesem Tod,
mein Gott, gewähre mir das Leben;
halt meine Seele nicht gebunden
mit dieser Schlinge festem Knoten,
nimm wahr, wie ich verlange DICH zu sehen!
Mein Unglück ist so ganz und gar:
Weil ich nicht sterbe, sterbe ich.

8. Beweinen wird' ich meinen Tod,
mein leben werde ich beklagen:
da es durch diese meine Sünden
in der Gefangenschaft verbleibt.
Mein Gott, wann wird es sein,
dass ich in Wahrheit sagen kann:
ich lebe schon, weil ich nicht sterbe?“[10]

Als Johannes vom Kreuz um 1573, kaum 30jährig, dieses Gedicht schrieb, stand er nach der Begegnung mit Teresa von Avila am Anfang seines Weges – und doch hatte er bereits das Wesentliche begriffen: dass in dieser Welt alles Schall und Rauch ist, ein lautes NICHTS, und Gott hingegen ALLES ist, das einzig Wahre; dass wir unser eigenes ICH preisgeben („In mir leb' ich schon nicht mehr“) und uns auf Gott ausrichten sollten, um ein „Leben in Fülle“ (Joh 10,10) zu haben. Aber Johannes vom Kreuz hat noch nicht erlangt, „dass er ‚mit Gott' und ‚in Gott' lebt. Sein Zustand ist der eines gänzlichen ‚ohne' – ‚ohne ihn und ohne mich', eine Existenz der ‚tausend Tode'.“[11] Daher vermittelt dieses Gedicht nicht ‚Gelassenheit', sondern eher die ‚Furcht', Gott zu verlieren: „dann seh' ich, dass ich DICH verlieren kann, / und es verdoppelt sich mein Schmerz. / Ich lebe in so grosser Furcht …“.

Der Schmerz der Sehnsucht nach einem Leben in Gott wird in diesem Gedicht leidenschaftlich ausgesprochen. Der Mystiker hat das Ziel im Auge, befindet sich aber noch fern davon („Wenn fern von DIR ich weile“). Die Dialektik ICH/DU, MICH/DICH, MIR/DIR, die innere Unruhe, die nicht einmal

10 Nach der Übertragung von Mariano Delgado und Günter Stachel, in: Günter Stachel, „Ich lebe… Die mystischen Gedichte des Johannes vom Kreuz – neu übersetzt“, in *Christ in der Gegenwart* 48 (21/1996), S. 174. Hervorhebungen M.D.
11 Ibid.

in der Eucharistie Trost findet („Wenn ich mich zu trösten meine, / DICH zu sehen im Sakrament, / bereitet es mir noch mehr Schmerz“), die verzweifelte Sehnsucht nach dem Tod, um Gott endlich begegnen zu können („nimm wahr, wie ich verlange DICH zu sehen!“), prägen das Gedicht. Wie der Psalmist betet und schreit der Mystiker seine Sehnsucht nach Gott. Aber er steht am Anfang eines langen Weges der gesteigerten Sehnsucht, der Finsternis, der Reue und des Schmerzes, bevor ihm die Vereinigung mit Gott geschenkt wird: „Es ist gut, dass wir durch Juan kennen, wie das ‚Unterwegs' eines grossen Mystikers aussieht. Es gibt nicht nur die heile Welt der Erleuchteten, der Liebenden und derer, die ‚Eines' geworden sind.“[12] Es gibt auch die Erfahrung einer göttlichen Berührung, die uns plötzlich, unerwartet, geschenkt wird, alsbald vorüber ist, und eher Unruhe als Gelassenheit zurücklässt.

3. „Geliebte dem Geliebten gleichgestaltet“ – Oder die Erfahrung der Einung mit Gott und der Gelassenheit

„Die dunkle Nacht

1. In einer Nacht ganz dunkel,
erfüllt von Sehnsucht und entflammt von Liebe
- o du glückliche Stunde! -
ging ich ganz unbesehen,
als es schon still in meinem Haus geworden;

2. im Dunkeln und ganz sicher,
auf der geheimen Leiter und verkleidet
- o du glückliche Stunde! -,
im Dunkeln und in Tarnung,
es war schon still in meinem Haus geworden;

3. in der Nacht, die so glücklich,
im Geheimen, als keiner mich bemerkte
und mich auch nichts ablenkte,
da war kein Licht, kein Führer,
nur das, was mir im Herzen sehnlichst brannte.

4. Das selbe war mein Führer
gewisser als das Licht der Mittagsstunde
dorthin, wo meiner harrte
der mir so wohl Bekannte,
zum Ort, an dem sich keiner liess erblicken.

5. O Nacht, die du geführt hast,
o Nacht, voll Liebreiz mehr als Morgenröte!
O Nacht, die du verbunden
Geliebten und Geliebte,
Geliebte dem Geliebten gleichgestaltet!

12 Ibid.

6. An meiner Brust, die blühte
und ganz für ihn allein sich aufbewahrte,
dort ruhte er im Schlafe,
da durft' ich ihn beschenken,
als ihm der Zedern Wehen Kühlung brachte.

7. Und dort der Hauch der Zinne
- als streichelnd ich die Haare ihm gebreitet -,
mit seiner Hand, so heiter!,
hat mir den Hals verwundet,
dass alle meine Sinne mir entschwanden.

8. Da blieb ich und vergass mich,
das Antlitz neigt' ich über den Geliebten,
alles verschwand, ich liess mich,
liess fallen meine Sorge,
vergessen lag sie unter Lilienblüten.“[13]

Zwischen Dezember 1577 und Mitte August 1578 wurde Johannes vom Kreuz von eigenen Mitbrüdern, die sich gegen seine Ordensreform sperrten, in einem Kloster zu Toledo unter erbärmlichen Bedingungen gefangen gehalten, misshandelt und erniedrigt. „Ich weiß nicht, wie Gott solches zulassen kann“ – schrieb Teresa von Ávila am 21. August 1578, nachdem sie Einzelheiten über seine Leidensgeschichte erfahren hatte.[14] Das Gedicht „Die dunkle Nacht“ spielt vordergründig auf seine abenteuerliche Flucht aus dem klösterlichen Kerker, aus dem er sich nachts durch ein Fenster abseilte und „unbemerkt“ entkam. Aber das Gedicht ist vor allem eine allegorische Beschreibung der christlichen verstandenen mystischen Erfahrung mit der Grundstruktur eines geistlichen Exodus aus dem eigenen ich zur Begegnung mit Gott im Licht des Glaubens: in der Nacht, nachdem die Vermögen der Seele (Gedächtnis, Verstand, Willen) zur Ruhe gekommen waren und nicht mehr „stören“ konnten, allein vom dunklen Licht des Glaubens geleitet, das in seiner Dunkelheit „gewisser als das Licht der Mittagsstunde“ ist, zieht er aus und macht sich auf dem Weg zum geliebten Gott, „dorthin, wo meiner harrte / der mir so wohl Bekannte“, d.h. der im Glauben erkannte Jesus Christus, der ihn schon gesucht, berührt und verwundet hatte.

Allein vom dunklen Licht des Glaubens geleitet: Denn allein der Glaube als ein Habitus des Menschen, „der sicher und dunkel ist“,[15] ist für christliche Mystik das nächstliegende Mittel für die Gotteinung durch Verähnlichung aus Liebe. Sicher ist der Glaube für die Gotteserkenntnis und die übernatürliche Gotteinung, weil er weiß, wie Gott ist und uns so am besten zu ihm führen kann: „Und deshalb ist der Mensch umso mehr eins mit Gott, je mehr Glauben er hat“.[16] Der Glaube ist aber auch „dunkel“, nicht nur weil es „in der streitenden Kirche“ – also unter den Bedingungen der Endlichkeit – „noch Nacht ist“,[17] sondern weil er von Dingen berichtet, „die wir weder in sich noch in ihnen ähnlichen Formen gesehen oder vernommen haben“,[18] die also weder durch die äußeren noch durch die inneren Sinne vorher erfahren werden konnten. Und dennoch: Wie einst die dunkle und düstere Wol-

[13] Nach der Übertragung von Mariano Delgado und Günter Stachel, in: Günter Stachel, „In einer Nacht ganz dunkel. Die mystischen Gedichte des Johannes vom kreuz – neu übersetzt“, in *Christ in der Gegenwart* 48 (8/1996), S. 61-62.
[14] Santa Teresa de Jesús: *Obras completas*, S. 1175.
[15] Johannes vom Kreuz: 2 *S* 3,1.
[16] Ebd., 9,1.
[17] Johannes vom Kreuz: 2 *S* 3,5.
[18] Ebd., 3,3.

ke bei der Wüstenwanderung der Kinder Israels gibt der Glaube „dem Menschen, der im Dunkeln weilt, Licht“.[19]

Der Mystiker beschreibt die Erfahrung der Gotteinung in der 5. Strophe in Analogie zur Sprache des Hymnus „Exsultet“ in der Liturgie der Osternacht mit einem dreifachen Lob jener Nacht („O Nacht…“), in der er die Gleichgestaltung mit Christus erfahren durfte: „…O Nacht, die du verbunden / Geliebten und Geliebte / Geliebte dem Geliebten gleichgestaltet!“ Der siebte Preis des „Exsultet“ lautet: „O wahrhaft selige Nacht, die Himmel und Erde versöhnt, die Gott und Menschen verbindet!“ Auch in der Nacht zu Betlehem hat sich der Sohn Gottes als Geliebter mit der Geliebten (mit jedem Menschen) vereinigt, wie das Zweite Vatikanische Konzil in „Gaudium et spes“ Nr. 22 betont hat. Das ist also, die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass wir als „Geliebte“ dem „Geliebten“ gleichgestaltet werden können, die Bedingung der Möglichkeit für die „théosis“, für den von den Vätern besungenen „wunderbaren Tausch“, der Johannes vom Kreuz mit dem Stilmittel des Chiasmus (nach dem griechischen Buchstaben „chi“, X, der als Symbol für die Verschränkung von „zwei“ gebraucht wird) ausdrückt, aber vor dem Hintergrund des Geheimnisses der Menschwerdung Gottes versteht. Entsprechend der Metaphorik des Hohelieds, die das ganze Gedicht prägt (Brust, Haare, Hals, Antlitz, Lilien) bleibt nun die Sorge des Mystikers vergessen „unter Lilienblüten“: auch dort sucht die Geliebte den Geliebten in der Nacht, und als sie ihn findet, wird die Liebesbegegnung im Chiasmus besungen: „Ich bin meines Geliebten / mein Geliebter ist mein, / der unter Lilien weidet“ (Hld 6,3). Wir übertreiben nicht, wenn wir dieses Lied (Johannes vom Kreuz hat seine Gedichte als Lieder betrachtet und gesungen), das die „dunkle Nacht“ der Gotteinung besingt, als „den Gipfel abendländischer Mystik“ bezeichnen: „Der liebende Sänger (die ‚Geliebte‘) ist vereint ‚mit ihm‘, dem Ungenannten; ‚überformt‘ (transformada) ‚mit ihm‘ und ‚durch ihn‘. Auch Eckhart kennt die ganz ‚neue Form‘, die dem geschenkt wird, der für Gott ganz ‚aus sich ausgegangen‘ ist.“[20] Nach der Erfahrung der Gleichgestaltung mit Gott kann der Mystiker mit dem Apostel Paulus sagen: „nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2,20),[21] und nichts kann mich „von der Liebe Christi“ scheiden (Röm 8,35, 38–39).

Johannes vom Kreuz wird gemeinhin als „Mystiker der dunklen Nacht“ bezeichnet. In seiner bahnbrechenden Studie *Saint Jean de la Croix et le problème de l'espérience mystique* (Paris 1924) nannte Jean Baruzi, der Schüler und Nachfolger des Modernisten Alfred Loisy, die „dunkle Nacht“ die originellste Schöpfung und gar das einzige wirkliche Symbol der Mystik des Johannes vom Kreuz, während die geistliche Vermählung ein der mystischen Tradition entliehenes Pseudosymbol sei.[22] Seine Mystik erscheint aber zugänglicher, wenn wir nicht die „dunkle Nacht“, sondern die „Vermählung“, d.h. also die „Liebe“, für das zentrale Thema halten.[23] Nacht und Flamme sind Teilerfahrungen in der Grunderfahrung der Vermählung mit Gott durch Liebe. Der vermeintliche Vorrang der Nachtsymbolik ist nicht in den Gedichten begründet, sondern in den Prosakommentaren zum Gedicht „Die dunkle Nacht“, die unvollendet blieben und sich mit der Erklärung der „Nacht-Erfahrung“ auf dem Weg zur Gotteinung befassen.

[19] Ebd., 3,6.
[20] Stachel, „In einer Nacht…“, S. 62.
[21] Diese Stelle wird von Johannes vom Kreuz sehr oft zitiert: *CB* 12,7; *CB* 22,6; *LB* 2,34; *CA* 11,6; *CA* 27,4; *LA* 2,30.
[22] Hier zitiert nach der spanischen Ausgabe: Jean Baruzi, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística* (Valladolid: Junta de Castilal y León, 1991), S. 335.
[23] Vgl. Olegario González de Cardedal, „Memoria, misterio y mística en San Juan de la Cruz“, in *Actas*, vol. 3, S. 429–453.

4. „ … reiss ab den Schleier dieser holden Einung“ – Oder die Sehnsucht nach Vollendung

„Die Liebesflamme

1. O Liebesflamme, Leben,
dein zarter Brand verwundet
die Seele mir in ihrem tiefsten Grunde!
Da du mir nicht mehr ausweichst:
So du es willst, vollbring es,
reiss ab den Schleier dieser holden Einung.

2. O sanfte Glut des Geistes!
Wundmale, mir geschenkte!
O zarte Hand! O kostbare Berührung!
Geschmack ewigen Lebens
Und Tilgung aller Schulden:
Du tötest, wandelst so den Tod zum Leben.

3. O Lampen, feuerleuchtend,
in deren Strahlenglanze
die allertiefsten Höhlen meiner Sinne,
- sie waren blind und dunkel -
mit seltner Sanftheit Licht und
Wärme spenden, mit dem Geliebten eines!

4. Wie milde und wie liebreich
erwachst du mir im Herzen,
wo du geheimnisvoll allein nur wohnst,
im Dufte deines Hauches von
Glück und Seligkeit erfüllt:
Von welcher Zartheit ist dein Liebeswerben!“[24]

Was bleibt dem Mystiker nach der Erfahrung der Gotteinung? Die Erinnerung an das Erfahrene, aus der man für den Rest des Lebens zehren wird; und eine noch stärkere Sehnsucht nach Unsterblichkeit, d.h. nach der endgültigen Begegnung mit Gott jenseits dieser irdischen Hülle. Diese Sehnsucht ist aber nicht durch die Unruhe und die Furcht des ersten Gedichtes geprägt, sondern strahlt die Gelassenheit desjenigen aus, der sich in der Liebe Gottes geborgen fühlt. Gerade dies – Gelassenheit, Liebe, Wonne, Sehnsucht nach Vollendung – ist das Thema dieses Gedichtes. Es entstand um 1584 und wurde von Johannes vom Kreuz zweimal kommentiert hat: 1586 (Kommentar A) und 1591 kurz vor seinem Tod (Kommentar B). Darin hat er die Liebesflamme beschrieben als innigstes Handeln des Heiligen Geistes an der Seele, das sie zur höchsten Liebeseinung mit Gott führt: „Diese Liebesflamme ist der Geist ihres (der Seele) Bräutigams, das ist des Heiligen Geistes… Und das Handeln des Heiligen Geistes in der in Liebe gleichgestalteten Seele besteht darin, dass Er sie durch innere Wirkungen entflammt, in und

[24] Nach der Übertragung von Mariano Delgado: ders., , „Die ‚Liebesflamme‘. Die mystischen Gedichte des Johannes vom Kreuz - neu übersetzt, in *Christ in der Gegenwart* 48 (44/1996), S. 365-366

durch Liebe entflammt, so dass der Wille der Seele, in einer einzigen Liebe mit jener Flamme innig verbunden, in höchster Stufe liebt“ (LB I,3). Wer so schreibt, weiss, wovon er redet, auch wenn die mystische Erfahrung letztlich unaussprechlich ist. Diese Unaussprechlichkeit wird in diesem Gedicht mit den Ausrufen ‚O‘ und ‚Wie!‘ betont: „Immer wenn sie eingesetzt werden, wollen diese Worte vom inneren mehr zu verstehen geben, als die Sprache auszudrücken vermag“ (LB I,2).

Die drei ‚O-Strophen‘ beschreiben die Einung mit Gott im rhytmischen Aufwallen wie Ravels Bolero. Die ersten drei Verse der ersten Strophe besingen die „Verwundung“ des tiefsten Seelengrundes durch den zarten Brand der Liebesflamme; in den weiteren drei Versen wird die Sehnsucht nach Unsterblichkeit ausgedrückt, nach Vollendung der Gotteinung. Wir werden noch darauf zurückkommen. Die ersten drei Verse der zweiten Strophe beschreiben, vom Heiligen Geist ausgehend, die mystische Gleichgestaltung als ein Werk der Dreifaltigkeit: die Glut des Geistes wird dabei genauso erfahren wie die Hand des Vaters und die Berührung des Sohnes. Die letzten drei Verse drücken die erfahrene ‚Erlösung‘ in den drei Zweitdimensionen aus: „Geschmack ewigen Lebens“ (Zukunft), „Tilgung aller Schulden“ (Vergangenheit) und gegenwärtige paradoxe Erfahrung wahren Lebens im Tod des alten Menschen. Die dritte Strophe besingt den Glanz, das Licht und die Wärme der trinitarischen Lampen, die nicht nur zur Gleichgestaltung mit dem Geliebten führen, sondern auch die Blindheit und Dunkelheit der tiefsten Höhlen der Sinne (der Vermögen der Seele) mit der neu gewonnenen Gotteserkenntnis erleuchten.

Die abschliessende ‚Wie-Strophe‘ fängt das crescendoartige der ‚O-Strophen‘ auf wie ein Kontrabass die Geigenmelodie. Mit der Gelassenheit des sich im Glauben wirklich geborgen Wissenden wird hier der bleibende Nachgeschmack der mystischen Gleichgestaltung beschrieben. Von einem milden und liebreichen Erwachen des Geliebten im Herzen ist die Rede: der Mystiker als ein ‚Hörer des Wortes‘, das er in seinem Herzen trägt, es stets betrachtet, und dessen Duft ihn mit Glück und Seligkeit erfüllt.

Das Grundsymbol des Liedes ist das des Feuers: so wie das Feuer mit seiner Flamme zunächst das Holz verwundet, es allmählich austrocknet und von seinem Schmutz freimacht, „bis es das Holz mit seiner Hitze so zubereitet, dass es in es eindringen und es sich gleichgestaltet kann“ (LB I,19), so dass in der Glut das Holz zur Flamme geworden ist… genauso verfährt Gottes Liebesfeuer mit der Menschenseele: es läutert sie, was zunächst Qualen und Schmerzen bereitet, und es eint sich mit ihr zu einer lebendigen Flamme, die nun „verzehrt und doch nicht peinigt“ (CB 39).

Uns interessieren hier besonders die letzten zwei Verse aus der ersten Strophe. Die „Liebesflamme“ ist das Ende des mystischen Weges auf Erden, denn die Vollendung kann nicht vor dem Tod geschehen: „Du kannst mein Angesicht nicht sehen; denn kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben“ (Ex 33,20).[25] Aus diesem Grund bittet der Mystiker gelassen um die Vollendung: „so du es willst, vollbring es, / reiss ab den Schleier dieser holden Einung.“

Für Johannes vom Kreuz bedeutet dies: „Vollziehe nun vollends in aller Vollkommenheit die geistliche Vermählung mit mir durch beseligende Schau; denn sie ist es, um die der Mensch hier bittet“ (LB I,27). Johannes vom Kreuz versteht darunter auch die doppelte Bitte des Vaterunsers: „Adveniat regnum tuum, fiat volunats tua“ (Mt 6,10; LB I,28). Und da der Mensch sieht, „dass ihm nichts mehr fehlt als nur noch diesen schwachen Schleier des natürlichen Lebens zu zerreisen, in den er sich verstrickt fühlt, gefangen und behindert in seiner Freiheit, bittet er, ‚voll Sehnsucht, aufgelöst und bei Christus zu sein‘ (Phil 1,23), dass dieser zerrissen werden möge, indem er sagt: ‚Zerreiss den Schleier dieser holden Einung‘, weil es ihm leid tut, dass ein so unzulängliches und schwaches Leben ihn am anderen so hohen und starken hindern soll“ (LB I,31) … „denn alle Dinge bedeuten ihr [der Menschenseele] nichts, und auch sie selbst ist in ihren Augen nichts. Nur Gott ist für sie der Alles“ (LB I,32) … „so

[25] Diese Bibelstelle wird von Johannes vom Kreuz oft zitiert: 2 S 8,4; 2 S 24,2; 3 S 12,1; CB 11,5.

zerreiss den dünnen Schleier dieses Lebens und lass es nicht so weit kommen, dass es das Alter und die Jahre ihn auf natürliche Weise abschneiden; damit ich dich sogleich mit der Fülle und Sättigung lieben kann, die meine Seele ersehnt, grenzenlos und ohne Ende“ (LB I,36). Diese ‚Todessehnsucht' ist, wie gesagt, von der verzweifelten, untröstlichen des ersten Gedichtes grundverschieden: dazwischen liegt die Erfahrung der Gotteinung in Geborgenheit und Gelassenheit. Über die letzten drei Verse des Liedes, in denen es um jenes „Hauchen“ Gottes geht, das „von Glück und Seligkeit und zarter Gottesliebe zum Menschen“ erfüllt ist, möchte Johannes vom Kreuz lieber schweigen: „Denn ich sehe klar, dass ich es nicht im geringsten zu sagen verstünde“. Es handelt sich um ein sanftes Erwachen Gottes im Seelengrund, um uns „mit göttlicher Einmaligkeit und Zartheit verliebt“ (LB IV,17) gottförmig zu machen und zu sich zu führen: „Von welcher Zartheit ist dein Liebeswerben!“

5. Ausblick

In den drei vorgestellten Gedichten des Johannes vom Kreuz kommt die Sehnsucht des Mystikers nach Vollendung vor, aber auf je verschiedene Art und Weise. Im Gedicht „Ich lebe, ohne dass ich in mir lebe“ spürt man die untröstliche Unruhe desjenigen, der angefangen hat zu erfahren, dass Gott allein genügt, aber fürchtet, von Gott verlassen zu werden. Daher eine Todessehnsucht, die manchmal an die der unglücklich Verliebten und Verzweifelten erinnert.

Das Gedicht „Die dunkle Nacht“ ist nach der erneuten Erfahrung der Gotteinung in den Zeiten der Gefahr (Ps 23,4: „Muss ich auch wandern in finsterer Schlucht, / ich fürchte kein Unheil; denn du bist bei mir, / dein Stock und dein Stab geben mir Zuversicht“) entstanden; es ist spirituell und sprachlich ein reifes Werk, ein Gipfel nicht nur der abendländischen Mystik, sondern auch der spanischen Lyrik. Die erfahrene Gotteinung vermittelt hier Geborgenheit und Gelassenheit: der Mystiker weiss, dass die Liebe Gottes von Dauer ist und Gott, der bei ihm Wohnung genommen hat, ihn nicht verlassen wird. Wer solches erfahren hat, der ist imstande, seine mystische Weisheit in den grandiosen Zeilen auszudrücken, die im Stundenbuch der Teresa von Avila gefunden wurden:

„Nada te turbe, nada te espante todo se pasa, Dios no se muda, la paciencia todo lo alcanza, quien a Dios tiene nada le falta, sólo Dios basta.	Nichts soll dich änstigen, nichts dich erschrecken alles geht vorüber, Gott zieht nimmer aus, Geduld erreicht alles, wer Gott bei sich hat, dem fehlt nichts, Nur Gott genügt.“[26]

Der Trost, der Teresa hier zugesprochen wird, gilt auch für alle, die auf Gott gesetzt haben: bleiben wir gelassen, Gott, der bei uns Wohnung genommen hat, zieht nicht mehr aus, er meint es ernst mit uns, er ist treu und verlässlich, wer auf ihn baut, wird nicht enttäuscht werden. In den Phasen der Trockenheit soll man sich in Demut und Geduld üben und das Ziel unseres Lebens nicht aus den Augen verlieren: nur Gott vermag unser Verlangen zu stillen.

[26] Spanischer Text in : Santa Teresa de Jesús, *Obras completas*, S. 667. Deutsche Übertragung von Mariano Delgado.

Im Gedicht „Die Liebesflamme“ finden wir zwar eine Steigerung der Sehnsucht nach Unsterblichkeit, aber eingerahmt durch die Erinnerung an die erfahrene Gotteinung und die Gelassenheit des sich bei Gott für immer geborgen Wissenden. Im Gedicht ist keine untröstliche Unruhe zu spüren, sondern eine ‚eschatologische Ungeduld‘: dieses Leben, in dem man Gott im Fragment erfahren durfte, möge vergehen, damit unsere göttliche Berufung Vollendung findet.

Dieser Text ist ausschließlich zum privaten Gebrauch bestimmt. Jede weitere Vervielfältigung und Verbreitung bedarf der ausdrücklichen, schriftlichen Genehmigung der Urheberin/des Urhebers bzw. der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Alle Rechte bleiben bei der Autorin/dem Autor. Eine Stellungnahme der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart ist durch die Veröffentlichung dieser Präsentation nicht ausgesprochen. Für die Richtigkeit des Textinhaltes oder Fehler redaktioneller oder technischer Art kann keine Haftung übernommen werden. Weiterhin kann keinerlei Gewähr für den Inhalt, insbesondere für Vollständigkeit und Richtigkeit von Informationen übernommen werden, die über weiterführende Links von dieser Seite aus zugänglich sind. Die Verantwortlichkeit für derartige fremde Internet-Auftritte liegt ausschließlich beim jeweiligen Anbieter, der sie bereitstellt. Wir haben keinerlei Einfluss auf deren Gestaltung. Soweit diese aus Rechtsgründen bedenklich erscheinen, bitten wir um entsprechende Mitteilung.

Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart
Im Schellenkönig 61
70184 Stuttgart
Telefon: +49 711 1640-600
E-Mail: info@akademie-rs.de