

Michael Schneider

## JOHANNES VOM KREUZ (1542-1591)

(Radio Horeb am 10. Juni 2013)

Juan de la Cruz (1542–1591) gehört mit Teresa von Avila zu den großen Gestalten der spanischen Mystik des 16. Jahrhunderts. Mit der gleichen Entschiedenheit, die ihn zur Reform seines Ordens antreibt, bringt er in seinen Schriften das dem Glauben Eigentümliche zur Sprache, und zwar in einer so ungebrochenen Aufrichtigkeit und mitunter erschreckenden Unerbittlichkeit, daß er sich schon zu Lebzeiten bei seinen Mitmenschen, vor allem unter seinen Mitbrüdern, Feinde zuzieht. Die Erfahrung, die nach Juan der Glaube im Leben des Menschen hervorruft, führt vor die Alternative: Gott oder Geschöpf. Was immer über Gott und den Menschen gesagt werden kann, muß auf die Grundherausforderung, die der Glaube ist, reduziert werden. Um diese Reduktion geht es Juan, wenn er den »Aufstieg« zu Gott als einen Weg beschreibt, der nicht in den Plausibilitäten menschlichen Denkens, sondern durch die Krisen der dunklen Nächte des Glaubens hindurch verläuft.<sup>1</sup> Nur wenige Theologen sind der Krisis des Glaubens so radikal nachgegangen wie Juan de la Cruz.<sup>2</sup>

### 1. Ein neuer Ansatz?

Juan stellt seine Ausführungen in das Spannungsfeld von Theologie und Mystik, Schultheologie und persönlicher Erfahrung. Dieser Ansatz wird plausibel mit Blick auf die Zeit, in der Juan lebt. Die beginnende Neuzeit ist bestimmt durch die wachsende Kluft zwischen einer vom Subjekt gelösten »Dogmatik« und einer auf das Subjekt ausgerichteten »Psychologie«.<sup>3</sup> Diese Entwicklung, die mit dem Nominalismus einsetzt und die spanische Mystik des 16. wie auch die Mystik der französischen Schule des 17. Jahrhunderts bestimmt, rückt die psychologische Analyse des geistlichen Vollzugs immer deutlicher in den Vordergrund. Juan geht hier seine eigenen Wege; er greift die

---

<sup>1</sup> Für die Ausführungen dieses Kapitels waren besonders hilfreich die Studien von H. U. von Balthasar, Juan de la Cruz, in: ders., Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. II: Fächer der Stile, Einsiedeln 1962, 465-531; J. Maureder, En una noche oscura. »Neues Leben« aus dem »Sterben«. Aspekte einer »Theologie der Nacht« bei Johannes vom Kreuz, Frankfurt 1988 (Ms.); R. Mosis, Der Mensch und die Dinge nach Johannes vom Kreuz. Würzburg 1964; F. Ruiz-Salvador, Introducción a San Juan de la Cruz. Madrid 1968; J. Sanchez de Murillo, Der Strukturgedanke in der mystischen Purifikation bei Johannes vom Kreuz. Versuch einer Interpretation, in: PhJ 83 (1976) 266-292; F. Urbina, Die dunkle Nacht - Weg in die Freiheit. Johannes vom Kreuz und sein Denken, Salzburg 1986.

<sup>2</sup> Vgl. Juan de la Cruz, Obras Completas. Edición crítica, notas y apéndices por Lucinio Ruano de la Iglesia (= BAC). Madrid 1982 (Aufstieg: »S«; Nacht: »N«; Gesang: »C A-B«; Flamme: »L«; Briefe: »Ca«). - Des heiligen Johannes vom Kreuz sämtliche Werke, 5 Bde., Neue deutsche Ausgabe hg. v. P. Aloysius ab I. Conc. und P. Ambrosius a S. Theresia. München 1924ff. (1952). - Johannes vom Kreuz, Empor den Karmelberg, Übertr. v. O. Schneider, Einsiedeln 1984 (»A«). - Johannes vom Kreuz, Die dunkle Nacht und die Gedichte. Übertr. v. I. Behn. Einsiedeln 1961 (»DN«). - Johannes vom Kreuz, Das Lied der Liebe. Übertr. von I. Behn. Einsiedeln 1984 (»G«).

<sup>3</sup> Vgl. H.U. v. Balthasar, Spiritualität, in: Verbum Caro. Skizzen zur Theologie. Bd. I, Einsiedeln 1960, 229.

(biblische und theologische) Tradition auf, vermeidet jedoch jeden Psychologismus, der einzig um das Ich kreist. Juan hingegen lehnt entschieden jede vorschnelle Psychologisierung ab und beschreibt dezidiert die theologischen Dimensionen des Glaubensweges.

Juan denkt und schreibt in der Welt des Klosters und des Ordenslebens; das monastische Ideal hatte bis in die Zeit der »Devotio moderna« noch nichts an Aktualität verloren. Doch vollzieht sich innerhalb der überlieferten Frömmigkeitspraxis ein wesentlicher Wandel, da sich die geistliche Praxis zunehmend aus ihren objektiven Vorgegebenheiten löst und die subjektiven Vollzüge in den Vordergrund rücken. So entfernt sich die Meditation von der Lectio divina und vom »opus Dei« der Liturgie und wird zu einer privaten Frömmigkeitsübung, die das geistliche Leben stärkt und nährt; wichtiger als die Objektivität des Schrifttextes ist die »Erbauung« der Seele und der damit gegebene Fortschritt im geistlichen Leben.

Hier nun erinnert Juan an die »objektiven« Vorgegebenheiten des Glaubensweges. Juan bezieht Position gegen den Illuminismus (vor allem die »Revelanderas« oder »Embaucadoras«) und den Mystizismus, der kontemplatives Leben gleichsetzt mit außerordentlichen Gnadenerweisen. Auch wenn Juan in seiner spekulativen Eigenständigkeit nicht weit weg von den Alumbrados steht, hält ihn doch seine Bindung an die Kirche fern von jedem Illuminismus. Gegenüber dem Mißbrauch der Heiligen Schrift durch schwärmerische Bewegungen seiner Zeit betont Juan: »Kraft des Zeugnisses der Heiligen Schrift werde ich meine Darlegungen bekräftigen und erläutern, zum mindesten jene, die schwieriger zu verstehen sind«<sup>4</sup>; zugleich stellt er seine Überlegungen unter das »Urteil unserer heiligen Mutter, der römisch-katholischen Kirche«<sup>5</sup>. Wer die Heilige Schrift meditiert, muß von sich selbst losgelöst sein, da die Vertrautheit mit der Schrift dieselbe Askese verlangt wie die Liebesvereinigung mit Gott; in beidem muß der Buchstabe auf seinen Geist hin überstiegen werden. Die Rückbindung an die Heilige Schrift zeigt sich in Juans literarischen Hauptwerken besonders dort, wo er die geistliche Lehre auf ihre theologischen Fragestellungen und Implikationen zurückführt. Theologische Ausrichtung und persönliche Erfahrung sind bei ihm in gleicher Weise an die Heilige Schrift gebunden. Der Umgang mit der Schrift und die Weise der Schriftauslegung empfangen bei Juan ihre Frische aus der biblischen Renaissance im Spanien des 16. Jahrhunderts. Auf seinem Lebensweg kommt Juan mit mehreren Zentren der damaligen Bibelbewegung in Kontakt, nämlich mit Salamanca, wo er die neue Exegese (Francisco de Vitoria) und »Bibelbewegung« (Luis de León) kennenlernt, mit Alcalá de Henares, wo der Lehrbetrieb ganz biblisch ausgerichtet war, und schließlich mit Baeza, wo von den Patres ein eigener Cursus Sacrae Scripturae verfaßt wurde. Juan läßt sich in seinem Denken und Schreiben nicht - wie die »Erleuchteten« - von der eigenen Erfahrung führen, sondern vom »Halt der Heiligen Schrift«, »unter deren Führung wir nicht irren können; denn aus ihr spricht der Heilige Geist«<sup>6</sup>. Allein die Schrift sichert die authentische Verarbeitung der persönlichen Erfahrung. Es gibt im Glauben ein Jenseits eigener Erfahrung, das ohne die Hilfe

---

<sup>4</sup> Johannes vom Kreuz, C pról.4 (G 11).

<sup>5</sup> Johannes vom Kreuz, F 13 (L pról.). »Sollte ich dennoch aus Mißverstehen irren, so habe ich nicht die Absicht, mich von der gesunden Meinung und Lehre der katholischen Kirche zu entfernen« (Johannes vom Kreuz, A 5 [S pról.2]).

<sup>6</sup> Johannes vom Kreuz, S pról.2 (A 5).

der Heiligen Schrift unmöglich erlangt und in Worte gefaßt werden kann.

Der Rückzug in das »rein Kontemplative« bedeutet für Juan eine Verfälschung des Glaubens. Mit seiner Ablehnung jeder unchristlichen Innerlichkeit trifft Juan eine eindeutige Entscheidung im Zueinander von Gottesliebe und Nächstenliebe: Letztlich kommt es einzig auf die Liebe zu Gott an. Weil der Gottesliebe in allem der Vorrang gebührt, muß das Gebet die erste Stelle im Leben des Menschen einnehmen. Diese Vorordnung des Geistigen vor dem Sozialen führt von Balthasar zu der Frage: »Wo bleibt im ganzen Werk Juans der Nächste? Wo [...] die Liebe zum Bruder?«<sup>7</sup>

Juan antwortet hierauf mit dem Hinweis, daß die Liebe zu Gott Voraussetzung und Quelle aller Nächstenliebe ist: Wer Gott findet, findet die Welt und den Nächsten. So ist der Weg des Glaubens für Juan eindeutig vorgezeichnet, nämlich »durch Gott die Geschöpfe zu erkennen und nicht durch die Geschöpfe Gott«<sup>8</sup>. Dies bedeutet für den Dienst am Nächsten: »Je mehr die Liebe zu Gott wächst, um so mehr wächst auch die zum Nächsten«<sup>9</sup>, wie auch die Nächstenliebe die Gottesliebe wachsen läßt. Die Anti-Krisis des Glaubens liegt nach Juan »in gewissem Sinn noch vor oder nach der Problematik um die konkrete Ausübung der Nächstenliebe. Im letzten Stadium der Vollkommenheit bringt die Nächstenliebe ja keine Probleme mehr mit sich. Dann muß man nur noch Gott besingen, denn Gott ist in allen alles geworden«<sup>10</sup>.

## 2. Das mystagogische Anliegen

Juan appelliert an die Erfahrung jedes einzelnen, hält jedoch zugleich seine eigene Lehre für jedes christliche Leben normativ. Somit verfolgt Juan beides gleichzeitig: »Er schildert seinen Weg zu Gott, seine einzigartige Erfahrung mit Gott, aber er schildert sie - teils aus Demut, teils in einer überströmenden Gewißheit - doch als den Weg katexochen, der dem Schema nach auch der Weg der biblischen Menschen war, der Weg Augustins und Franz' von Assisi und der schwesterlichen Teresa«<sup>11</sup>. Dabei geht es Juan darum, die Erfahrung des einzelnen rückzubinden an den »traditionellen«, den altbewährten Weg, wie er in der Erfahrung von Glaubenden bezeugt ist.

Auch wenn Juan das Anliegen einer Mystagogie zunächst mit den anderen spanischen Mystikern teilt, schlägt er in dessen Ausgestaltung ganz eigene Wege ein. Als Juan während der Studienzeit in Salamanca seine Schrift über das Wesen christlicher Mystik verfaßt, bezieht er sich besonders auf Pseudo-Dionysios und Gregor den Großen, denn diese beiden Theologen geben ihm die Legitimation dafür, den mystischen Weg als den einzigen Weg zu Gott darzustellen. Der mystische Weg ist kein spezieller Glaubensweg, sondern das Grundmodell jedes Glaubensweges, nämlich des

---

<sup>7</sup> H.U. von Balthasar, Herrlichkeit. Bd.II/2, Einsiedeln 1962, 526.

<sup>8</sup> P. Varga, Schöpfung in Christus nach Johannes vom Kreuz. Wien 1968, 131.

<sup>9</sup> Johannes vom Kreuz, 3 S 23,1 (A 277).

<sup>10</sup> So C. Peters, Die Nächstenliebe in der Lehre von Johannes vom Kreuz, in: Carmelus 5 (1958) 203–233, hier 217.

<sup>11</sup> H.U. von Balthasar, Herrlichkeit, Bd.II/2, 528.

reinen Glaubens.

Das mystagogische Anliegen führt Juan dazu, im Umgang mit den überkommenen Fundamenten des Glaubensweges die monastische Tradition ins Erfahrungshafte zu wenden. Juan führt die theoretisch und abstrakt formulierten Glaubenssätze in die konkrete Gestalt des Lebens, unterbaut dabei aber die geistliche Pädagogik theologisch: Juan stellt die Theologie in die Praxis und reflektiert die Praxis theologisch.

Mit dieser Umwandlung antwortet Juan auf die Not jener Zeitgenossen, die in ihrer Glaubenspraxis nach einem Weg zu Gott suchen. Juans Grundanliegen eines mystagogischen Weges erweist sich als ein seelsorgerliches. Die Polemik, die mit seinem Anliegen gegeben ist, verbirgt Juan nicht, denn er wendet sich gegen die Seelenführer seiner Zeit, die andere so führen, daß sie ihnen nicht die notwendige Freiheit lassen.<sup>12</sup> Auch lehnt Juan entschieden jene Seelenführer ab, die undifferenziert vorgehen: Nicht der Seelenführer führt die Seele, sondern der Heilige Geist, für dessen Wirken der Seelenführer den Menschen zu öffnen hat, damit er von nichts Irdischem gelenkt wird. Grundvoraussetzung für den mystagogischen Weg ist also die »Entblößung und Leere des Geistes«, ohne die keiner zu Gott findet, denn er allein ist der »übernatürliche Baumeister, der ungezwungen in jeder Seele ein Gebäude aufführen wird, so wie es Ihm gefällt«<sup>13</sup>.

Die theozentrische Ausrichtung des geistlichen Lebens hat Juan des öfteren den Vorwurf eines Quietismus eingebracht: Die Seele würde, so heißt es, beim reinen Verharren in der Stille des Schweigens bloß faulenz, »während man durch Betrachtungen und Anmutungen doch eine innere Arbeit leistet, von deren Ergebnis man immerhin Rechenschaft ablegen kann«<sup>14</sup>. Daß Juan keineswegs einem Quietismus erliegt, zeigt, wie dargelegt, sein Verweis auf das Zueinander von Aktion und Kontemplation: In seinem mystagogischen Anliegen lehnt er jede falsche Innerlichkeit ab, ohne dabei die eingeschlagene theozentrische Ausrichtung aufzugeben. Hier gehört Juan zu den »grandes simplificateurs du monde«<sup>15</sup>: Er vereinfacht das ganze menschliche Leben auf die Überzeugung hin, »daß nur die Liebe zu Gott im Leben wirklichen Wert hat«<sup>16</sup>.

### 3. Der Weg einer ästhetischen Theologie

Juan spricht des öfteren von der »Abtötung« (»mortificación«) der Begierden, meint dabei aber keineswegs deren Vernichtung: »Nicht die Dinge sollen zum Nichts werden, sondern das Hängen

---

<sup>12</sup> Juan stellt aber nüchtern fest, daß es an geeigneten Führern fehlt, die den Menschen auf den Weg der stufenweisen Befreiung im Glauben führen.

<sup>13</sup> Johannes vom Kreuz, L 3,9 (F 90).

<sup>14</sup> C. Lapauw, Betrachtung-Meditation-Kontemplation, in: Christliche Innerlichkeit 13 (1978) 154.

<sup>15</sup> H. Delacroix, zit. nach H. U. von Balthasar, Herrlichkeit. Bd.II/2, 493, Anm. 124.

<sup>16</sup> K. O'Brien, Therese von Avila. Porträt einer Heiligen, Heidelberg 1954, 139.

an ihnen, die Begierde nach ihnen, das Wie-gebannt-auf-sie-Schauen.«<sup>17</sup> Gegenüber jedem falschen Asketismus, für den die Krisis, die der Glaube ist, auf den Weg der Abtötung führt, fordert Juan: Der Mensch soll die Begierden nicht abtöten, wohl aber jede Fixierung auf sie ablegen. Dies erreicht man nicht durch Abtötung: Gott selbst muß am Menschen handeln, damit dieser in der Welt zur wahren Freiheit der Kinder Gottes gelangt. Juan verneint also das Geschaffene nicht, wohl aber jede ungeordnete Bindung an das Geschaffene.

Mit diesem Verständnis des Glaubens gelingt es Juan, gläubig die Welt zu bejahen und eine neue und unbefangene Liebe zur Welt zu gewinnen. Fern von jeder Geringschätzung der Schöpfung, liebt Juan Poesie und Humor, denn alles Sinnhafte kann dem Menschen auf dem Weg zu Gott helfen; vor allem schätzt er Kunst und Musik und weist nachdrücklich auf die Schönheiten der Natur. Im Kreis seiner Mitbrüder erweist er sich als jener, der »die vorgeschriebenen Gebetsstunden aus dem Chor hinaus ins Freie verlegt, der mit seinen Untergebenen, vor allem mit den Novizen und Studenten, gern Ausflüge macht«<sup>18</sup> und zu solchen Ausflügen »Weltleute« einlädt; und schließlich baut er als Oberer für seine Mitbrüder einen »Erholungskonvent« in einer besonders schönen Gegend. Mag Juan zuweilen als unerbittlicher Asket erscheinen, in seiner Darstellung des Glaubens wählt er den Ansatz einer »ästhetischen« Theologie.

Großen Wert mißt Juan vor allem seinen *Gedichten* bei. Die mystischen Schriften sind eine nachträgliche Erklärung der Gedichte. Wenn Juan meist nur unfreiwillig seine Gedichte kommentiert, schreibt er die Kommentare aus einer selbst empfundenen Notwendigkeit, die ihn schließlich dazu veranlaßt, alle vier Hauptwerke mit einem Gedicht und einem ausdeutenden Kommentar zu versehen: »Die Kommentare zu den Gedichten liegen tiefer unten, sind nach seiner eigenen Versicherung inadäquat und unfähig, je den ganzen eingefalteten Gehalt des inspirierten Wortes nachzusagen.«<sup>19</sup> Daß Juan mehr Dichter als Prosaist und Kirchenlehrer ist, zeigt sich nicht zuletzt darin, daß er viele seiner Aussagen anti-methodologisch in die Gestalt des Gedichts verborgen hat, ohne sie eigens zu enthüllen. Damit will er sagen: Das erste auf dem Weg des Glaubens ist die mystische Einsicht der Liebe, das zweite bilden die Worte des Dichters und die letzte Stufe sind die Deutungen in Prosa, doch diese vermag »das Wenigste des inneren Gehalts« aufzudecken. Die Schwachheit des Wortes hindert Juan nicht, sich seiner zu bedienen, um die Schönheit des mit dem Wort Gesagten zum Leuchten zu bringen. »Darüber besteht kein Zweifel: auf die Negation der Reformatoren antwortet der Reformator des Karmels mit Schönheit; auf das zerbrechende dialektische Wort mit dem gelingenden dichterischen Wort.«<sup>20</sup> Der Unterschied zwischen Poesie und Traktat liegt darin, daß die Erklärung der Verse nur auf jene Punkte eingeht, die für die Praxis wichtig sind, während die Poesie den vollen inhaltlichen Reichtum enthält.

---

<sup>17</sup> W. Reppes, »Heute, wenn ihr seine Stimme hört ...«. Johannes vom Kreuz und die nachkonziliare Erneuerung der Kirche, in: GuL 57 (1984) 255.

<sup>18</sup> S. Siedl, Das unbekannte Profil eines Kirchenlehrers, 47; Vgl. I. Behn, San Juan de la Cruz, in: StdZ 131 (1937) 388.

<sup>19</sup> H. U. von Balthasar, Herrlichkeit, Bd.II/2, 480.

<sup>20</sup> Ebd.

Die Begründung für sein schriftstellerisches Wort und seine Bedeutung für den Glauben liegt für Juan in dem Wissen darum, daß die Eingebungen des Geistes alle Methoden menschlichen Geistes übersteigen, zugleich jedoch all seine Fähigkeiten, darunter auch die künstlerischen, wachrufen, wie das Wort der Offenbarung und die Lehre der Kirche bezeugen. Zudem weist Juan auf die offiziellen Texte der Liturgie, da die mystische Erfahrung des einzelnen Christen nicht zuletzt vom sakramentalen Leben und besonders der Feier der Eucharistie genährt wird.

#### 4. Die theozentrische Ausrichtung

Juans Ansatz bleibt inhaltlich theozentrisch ausgerichtet: Gott ist »staunenswerte Grenzenlosigkeit«, »unendliches Licht«, »unendliche Stimme«, »undenkbar«, »unfaßbar«, »unzugänglich«. Er, der »Ganz-Andere«, umgreift den äußersten Gegensatz des Non-Aliud. Auch wenn sich einer Gott nahe fühlt, bleibt Gott im Dunkel: »Mag auch eine Seele denkbar starke Mitteilungen, Gefühle der Gottesnähe und erhabene Eingebungen in diesem Leben empfangen, so hat das dennoch mit Gottes Wesenheit nichts zu tun [...], immer noch muß sie ihn trotz all jener Herrlichkeiten für verborgen halten und ihn als einen Verborgenen suchen.«<sup>21</sup> Den unendlichen Abstand zu Gott wird der Mensch ohne dessen Gnade nie überwinden.

##### *Empfangen aus Gottes Schauen*

Von dem unendlichen Abstand zwischen Gott und Mensch heißt es: Dem sterblichen Menschen wird »kein Erkennen und keine übernatürliche Wahrnehmung als entsprechendes Mittel bei der erhabenen Liebesvereinigung mit Gott dienen«<sup>22</sup>. Juan begründet dies mit Worten der Schrift: »Als Mose Gott um [...] klare Erkenntnis bat, antwortete Gott, man könne ihn nicht schauen, indem er sprach: Kein Mensch schaut mich und lebt (Ex 33,20). Der hl. Johannes sagt: Noch nie hat jemand Gott geschaut (1,18). Und der hl. Paulus sagt (1 Kor 2,9) mit Isaias (64,4): Kein Auge hat ihn gesehen, kein Ohr hat ihn gehört, und keines Menschen Herz hat ihn erfaßt.«<sup>23</sup>

Auf die Frage, ob es nicht doch eine gewisse Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf gibt, antwortet Juan: »Wohl ist es wahr, daß sie (d. h. die Geschöpfe) alle, wie die Theologen sagen, in einer gewissen Beziehung (relación) zu Gott stehen und eine Spur Gottes an sich tragen - die einen mehr, die anderen weniger, je nach ihrem mehr oder minder edlen Sein -, doch in einer wesenhaften Beziehung (respecto) oder Ähnlichkeit zu Gott stehen sie nicht. Vielmehr ist die Entfernung zwischen seinem göttlichen Sein und dem ihren unendlich.«<sup>24</sup> Wenn Juan vom Nichts der Dinge spricht, gebraucht er den Begriff »comparado«: Im Vergleich zu Gott sind alle Dinge nichts. Das

---

<sup>21</sup> Johannes vom Kreuz, G 22f. (C B 1,3).

<sup>22</sup> Johannes vom Kreuz, A 91 (2 S 8,5).

<sup>23</sup> Johannes vom Kreuz, A 91 (2 S 8,4).

<sup>24</sup> Johannes vom Kreuz, A 89f. (2 S 8,3).

bedeutet keine asketische Ablehnung der Dinge, sondern »ein Erkennen und Wissen, das weit über eine asketische Zurückhaltung hinausgeht«<sup>25</sup>.

Juans Aussagen implizieren keine absolute Verneinung der Dinge und erst recht keinen radikalen Akosmismus: Im Gegenteil, Gott bleibt trotz seiner Transzendenz im Innern des Menschen gegenwärtig. Gottes Sohn ist mit dem Vater und dem Heiligen Geist im innersten Sein der Seele und der Welt verborgen, so daß die Seele erkennt, wie alle Geschöpfe Gott enthüllen und wie sie im Enthüllen Gottes auch sich enthüllen. So sucht die Seele »durch Gott die Geschöpfe zu erkennen und nicht durch die Geschöpfe Gott«<sup>26</sup>. Der Weg zu dieser Erkenntnis ist Christus, »Gottes Gesicht«, in dem sich Gott der Schöpfung und der Seele zuneigt.

Wie der Vater im Sohn und der Sohn im Vater sein Leben hat, so die Seele im Geliebten, auf daß so »wirklich der Geliebte im Liebenden lebt und der Liebende in dem Geliebten«<sup>27</sup>; in Gott eingesenkt, lebt die Braut das Leben Gottes. So ist der Mensch »Sohn Gottes durch Teilnahme« und »Gott von Gott durch Teilnahme«<sup>28</sup>, und zwar als Gottes »Spur« und »Bote«. Die Seele des Menschen ist wie jede Kreatur in Gott; dies gilt sogar für die Seele des größten Sünders, selbst wenn er bewußt davon nichts weiß oder wissen will. Kein Mensch ist derart verloren, als daß ihn Gottes Blick nicht so umwandeln kann, daß er dem Bräutigam gefällt. In diesem Blick empfängt der Mensch alle Dinge, wie in den Strophen von Cántico 14-15 dargelegt wird:

Mein Geliebter, die Bergesriesen,  
die nie berührten Täler, waldumschwollen,  
die Inseln, nie gewiesen,  
der Ströme tönend Rollen,  
das Flüstern der Luft, der liebevollen!

Die Nacht, zur Ruh gekommen,  
die Morgenröten, die ins Dunkel münden,  
die Weisen, nie vernommen,  
die Einsamkeit voll Künden,  
des Abendmahls Erfrischen und Entzünden!

Die Seele sieht nicht nur die Geschöpfe in Gott, ihr sind vielmehr alle Dinge in Gott. Zugleich erfährt die Seele »in der tiefsten Brunnenstube ihres Wesens«<sup>29</sup>, also in ihrem letzten und tiefsten Zentrum, wie Gott sie »verwandeln und erleuchten nach ihrem ganzen Sein«<sup>30</sup> will; so lebt der

---

<sup>25</sup> J. Bendiek, *Gott und Welt nach Johannes vom Kreuz*, 94.

<sup>26</sup> Johannes vom Kreuz, F 116 (L 4,5: *conocer por Dios las criaturas, y no por las criaturas a Dios*).

<sup>27</sup> Johannes vom Kreuz, C B 12,7.

<sup>28</sup> Johannes vom Kreuz, L 3,8.

<sup>29</sup> Johannes vom Kreuz, F 17 (L 1,1).

<sup>30</sup> Johannes vom Kreuz, F 24 (L 1,13).

Mensch in Gott, legt seine endliche Weise ab und nimmt zugleich die Weise Gottes an, welche die Weise des Glaubens ist.

## 5. Die christozentrische Mitte

In der Menschwerdung geht der Sohn seine Braut suchen, bereit, alle Lasten und Sorgen mit ihr zu teilen und für sie zu sterben. Menschwerdung und Erlösung sind in eins zu sehen, da sich Gott unter dem Baum des Kreuzes endgültig mit dem Menschen vermählt: »dort wurdest du als Braut mit mir verbunden und nahm ich dich zu eigen. Das heißt: Ich bot dir Huld und Hilfe und erhob dich aus deinem niedrigen Stande in die vertraute Gemeinschaft mit mir«<sup>31</sup>. Diese Gemeinschaft hat seit dem Kommen des Menschensohnes ihr eigenes Gepräge, denn wer sich mit Gott vereinen und Gott in Gott suchen will, muß um Christi willen bereit sein, von seiten Gottes und der Welt gerade das Unschmackhafte zu wählen. Erst wenn die Seele zu nichts geworden ist, kann sich die geistige Vereinigung mit Gott vollziehen, denn Gott läßt sich nur durch das Kreuz hindurch finden; gäbe es einen anderen Weg als den des Kreuzes, hätte Gott ihn uns gezeigt.

Baruzi hat nachgewiesen, daß in Juans Mystik die Nicht-Erfahrung der »dunklen Nacht« keineswegs als äußerer Prozeß der Reinigung zu deuten ist, sondern das Antlitz Christi und seiner Gottverlassenheit trägt.<sup>32</sup> Gottes Nähe zu erkennen und seine Ferne zu erfahren, sind nach Juan de la Cruz die beiden Grundaspekte des christlichen Erfahrungsweges, der unmittelbar zur Angleichung an den Weg Jesu führt. Für Juan ist Christus somit das Ziel als Weisheit und der Weg als Kreuz - und zwar beides zugleich, nämlich als Mittel, Mittler und Ziel. Als Mitte des christlichen Lebens ist Christus auch die Mitte der »Nacht«, denn in beidem erweist er sich als der einzige Weg, der zum Ziel führt. Dies gilt selbst für das Schweigen Gottes: Dieser schweigt, damit sein Wort - das ein für allemal in seinem Sohn ausgesagt wurde - in allem gehört wird. In der Begründung des christozentrischen Aspekts der Nacht greift Juan auf Hebr 1,1 zurück: »Ein für allemal. Damit gibt der Apostel zu verstehen, daß Gott gleichsam verstummt sei und nichts mehr zu sagen habe; denn was er einst stückweise den Propheten sagte, das hat er nun ganz ausgesprochen, da er uns das Ganze gab in seinem Sohn.«<sup>33</sup> Jeder Mensch wird wie Christus den Verlust aller Süßigkeit in Gott und die restlose »Entblößung« durchleiden; aber im Mit-Leiden mit dem Gekreuzigten findet er zur »Erkenntnis des Guten und Bösen«, die ihn lehrt, allem zu entsagen, was er besitzt. Die geistige Vereinigung der Seele mit Gott »besteht also nicht in geistlicher Lust und Freude und Empfindung, sondern im erlebten Kreuzestod, sinnlich und geistig, nämlich innerlich und äußerlich«<sup>34</sup>.

---

<sup>31</sup> Johannes vom Kreuz, G 147; C B 23,3.4.

<sup>32</sup> Vgl. J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*. Paris 1924, 566.

<sup>33</sup> Johannes vom Kreuz, A 169 (2 S 22,4).

<sup>34</sup> Johannes vom Kreuz, A 87 (2 S 7,8–11).



Der Erlöste ist nach Juan kein verkürzter, mit Offenbarungen und Visionen ausgezeichneter Mensch, vielmehr trägt er die Wundmale Christi an seinem Leib, und zwar in Erinnerung - so Edith Stein - »an das Sündenelend, aus dem er zu seligem Leben erweckt ist, und an den Preis, der dafür gezahlt werden mußte«<sup>35</sup>. Hier zeigen sich wesentliche Unterschiede zu Teresa: Während Teresa durchaus Visionen vom Leib des Auferstandenen kennt, bleibt für Juans christozentrische Reduktion das Kreuz das einzig »mögliche« Bild von Gott.

## 6. Die Nacht als Glaubensexistential

Die »Nacht« ist für Juan bleibendes Grundexistential des Glaubensweges.<sup>36</sup> In den Monaten der Kerkerhaft, in die ihn seine eigenen Mitbrüder gebracht haben, erfährt er in der tiefsten Einsamkeit und Verlassenheit, daß Gott in der Dunkelheit der Nacht anwesend ist. Eine andere Erfahrung aus der Zeit der Kerkerhaft bleibt ebenso entscheidend: Der Mut, aus dem Kerkerfenster an den von ihm verknoteten Deckenstreifen hinabzuklettern und in der Nacht unbemerkt die Klostermauer zu überspringen, führt zu einer »kopernikanischen Wende« in seinem Leben: Eine Welt der Werte, mit der er sich bisher voll identifiziert hatte, überspringt er mit einem Schlag: Nicht Demut, sondern Authentizität, nicht Ergebenheit, sondern Wahrheit, nicht Gehorsam, sondern Treue zur eigenen Berufung sind fortan der entscheidende Anknüpfungspunkt im Sinngefüge seines Lebens.<sup>37</sup>

Aus diesen Erfahrungen im Leben des Heiligen entsteht das Gedicht der »Dunklen Nacht« in oder kurz nach der Gefangenschaft von Toledo, also spätestens im Jahr 1579. Dieses Gedicht bildet die Grundlage für S und N; die erste Strophe wird dreimal, die zweite Strophe nur einmal angeführt und kommentiert. Beim Niederschreiben des Gedichts stellt Juan sein eigenes Nachterlebnis in die Erfahrung der geistlichen Tradition und bringt damit zum Ausdruck, daß alles, was er selbst erfahren hat, aus keiner rein subjektiven Erfahrung kommt, sondern objektive Gültigkeit beanspruchen darf: Jeder Aufstieg zu Gott führt durch die Nacht des Glaubens.

In der Nacht erkennt der Mensch, daß Gott alle Bilder übersteigt; diese Erkenntnis befreit den Menschen aus falschen Bindungen und versklavenden Fixierungen. Alle Bilder, Vorstellungen und geistlichen Erfahrungen müssen gelassen werden, und erst wenn der Mensch das Seinige hintangestellt hat, wird er Gottes gewahr.

Da der Weg durch die Nacht in die Freiheit führt, bleibt die Nacht kein äußeres, formales Prinzip, er wird vielmehr zum Schlüsselbegriff dessen, was den Weg der Nachfolge ausmacht: Die Erfahrung der Nacht öffnet den Glaubenden für den Anruf Christi. Juan weist auf seine eigene Erfahrung:

---

<sup>35</sup> E. Stein, Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes a Cruce, in: Edith Steins Werke. Bd. I, Louvain-Freiburg 1976, 241.

<sup>36</sup> Zur Terminologie »Dunkle Nacht«: J. Baruzi, Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique, 301ff.; H.-Ch. Puech, La Ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la Tradition patristique, in: Etudes carmélitaines 23 (1938) 33-53 (Belege aus AT); J. Vilnet, Bible et Mystique chez saint Jean de la Croix. Paris 1949, 132ff.

<sup>37</sup> Vgl. J. Sanchez de Murillo, Der Strukturgedanke, 281. Hieraus erklärt sich auch die Tatsache, daß er die äußeren Umstände seiner Flucht zum Hauptsymbol eines seiner wichtigsten Gedichte machte (ebd. 282).

»Nur wer solches durchlitten hat, kann es nachfühlen, nicht aber ausdrücken«<sup>38</sup>, denn er weiß: Auch wenn die Seele in der Nacht »blind und dunkel« gegenüber Gott bleibt, wird sie ihn auf übernatürliche und tiefere Weise schauen.

Die Bedeutung der Nacht als Schlüsselbegriff für den Weg des Aufstiegs zu Gott wäre mißverstanden, wenn das Symbol der dunklen Nacht als ein Erkenntnisprinzip angesehen würde: Die Nacht des Glaubens bleibt ein Grenzbegriff, denn sie ist ein Geheimnis des Glaubens. Die Eindeutigkeit dieser Prämisse erklärt die Unduldsamkeit, mit der Juan Gesichte, Offenbarungen und Tröstungen beurteilt: »All das soll man abweisen, ohne zu untersuchen, ob es in sich gut oder böse ist«<sup>39</sup>. Der Trost liegt *in* den Tränen, nicht hinterher, und das Heil schenkt sich *in* der Entfremdung, nicht ohne sie. Keine »künstlichen Lichter« können die Finsternis der »dunklen Nacht« verkürzen, sie muß ausgehalten werden, selbst wenn sie in eine tiefe Depression führt, denn es handelt sich um eine »göttliche Traurigkeit, die niemand gereut«, »eine Betrübnis, wie Gott sie haben will« (2 Kor 7,10).<sup>40</sup>

Um bei seiner Bestimmung der Nacht als Grenzbegriff nicht mißverstanden zu werden, vollzieht Juan eine wichtige Unterscheidung: »In geisthaftem Sinne besteht ein Unterschied zwischen 'im Dunklen sein' und 'in Finsternis sein'. Demnach heißt 'in Finsternis sein' verblendet, in Sünde sein. Im Dunkeln kann man jedoch ohne Sünde sein«<sup>41</sup>. Mit der Gegenüberstellung von »Im-Dunkeln-Sein« (= Nacht) und »In-Finsternis-Sein« (= Sünde), eine Unterscheidung biblischen Ursprungs, bringt Juan zum Ausdruck: »Die Finsternis der Seele ist die Unwissenheit der Seele«; das »Dunkel« hingegen kommt aus der überhellen und -lichten Erkenntnis, die nur für den Verstand dunkel ist. Als Grundsymbol des Glaubens und seiner Krisen versteht Juan den Begriff der Nacht nicht nur als Grenzbegriff, sondern auch als Grundexistential auf dem Weg des Aufstiegs zu Gott. Anfangs umfaßt die Erfahrung der Nacht meist eine ziemlich genau angebbare und eingrenzbare Zeit: Häufig geht ihr eine Zeit der positiven Glaubenserfahrung voraus, in der Gott die Seele geistlich umsorgt. Doch dann wird dem Menschen alles, was er von sich und Gott denkt, umgedreht, so sehr, daß der Mensch angesichts des Dunkels, das in sein Leben tritt, erschrickt (»noche horrenda«). Was anfangs wie ein unvorhergesehener »Unfall« aussieht, hat seine innere Notwendigkeit, da für den Menschen eine Wesenserkenntnis Gottes auf natürlichem Wege nicht möglich ist: Gott muß dem Menschen den mit Wissen angefüllten Glauben rauben, damit er sich dem »dunklen Glauben«, der »Kontemplation« anvertraut.

Die Nacht erweist sich als Grundexistential des Aufstiegsweges, da sie auf den sichersten Weg zu Gott führt. Die damit verbundene Kritik an allen Formen und Zuständen des Wissens hat bei Juan ihre positive Seite: An die Stelle des Wissens treten die theologischen Tugenden. Diese lassen an Gott teilhaben, entsprechend den drei Seelenkräften: Der Glaube verlegt die Wahrheitskriterien aus

---

<sup>38</sup> Johannes vom Kreuz, A 5 (S pról.1).

<sup>39</sup> E. Stein, Kreuzeswissenschaft, 57.

<sup>40</sup> Deshalb spricht Juan de la Cruz in 1 N nur noch vom Handeln Gottes, denn er allein führt den Menschen in die Nacht der Läuterung hinein - und auch heraus.

<sup>41</sup> Johannes vom Kreuz, F 104 (L 3,71).

dem verstehenden Ich in das göttliche Du, die Hoffnung verzichtet auf jedes rückgreifende Erinnern an weltliche Inhalte und Motive des Trostes, und die Liebe erweist sich als Übergabe und Hingabe allen Eigenseins an den je größeren Gott, dem die ganze Liebe gebührt. So wandelt sich die »noche horrenda« zur »noche dichosa«, die schreckliche Nacht wird zur glücklichen Nacht: Die Nacht bleibt, aber sie wird als Licht und als Tag *erfahren*, weil das, was zunächst verloren schien - nämlich alles und der Mensch selbst -, nun wiedergewonnen ist.

Auch wenn die Nacht kein »Sein« hat, löst sie im Menschen Angst aus, da er fürchtet, Gottes nie würdig zu werden und alle Gnadenschätze einzubüßen. Jetzt soll die Seele wissen, daß sie Gottes Handeln nur deshalb als Nacht erfährt, weil sie schwach ist; aber in dem Augenblick, wo sie die absolute Dunkelheit der Nacht als Licht erfährt, wird sie vor Gott erkennen und bekennen: »Tötend hast du Tod in Leben umgewandelt.«<sup>42</sup>

## 7. Der Weg der Reinigung

Juan hebt hervor, daß der Mensch den Prozeß der Reinigung auf dem Weg des Aufstiegs zu Gott nicht nur erleidet; er sieht sich selbst auf den Kampfplatz gestellt, auf dem er zwischen Heil und Unheil zu entscheiden hat: »Daß die Gnade, ohne aufzuhören, Gnade zu sein, zugleich eine Leistung des Menschen - seine ureigenste Tat - sein kann, ist eben das Paradoxon, das die Johanneische Grunderfahrung ausmacht und das durch sein ganzes Werk hindurchläuft.«<sup>43</sup> Dieses Paradoxon der Krisen-Erfahrung kommt im Gleichnis vom brennenden Holzscheit zur Sprache, das für Juan eine zentrale Bedeutung einnimmt, weil es ein Bild für die Einheit von Sterben und neuem Leben ist. Das Holzscheit, das mit dem Feuer in Berührung kommt, fängt allmählich Feuer, doch, wie Siedl sagt, »das Feuer legt nur an den Tag, was das Holz 'eigentlich' war - dunkle, unguete, stinkende Materie. Das hat zuerst gar nicht so ausgesehen, aber der Prozeß der Umwandlung des Holzes in das von ihm so verschiedene Feuer bringt es eben ans Tageslicht, was das Holz aus sich heraus war«<sup>44</sup>. Das Gleichnis vom Holzscheit zeigt: »Dies Licht, die liebevolle Weisheit, die sich umwandelnd der Seele einigen will, ist die gleiche Kraft, von der sie anfangs geläutert und bereitet wird, nicht anders wie die Glut, die sich dem Brennholz einkörpert und es in sich verwandelt, die gleiche ist, die es zu diesem Ende vorbereitete.«<sup>45</sup> Gleiches ist von Gott zu sagen: »Denn nie tötet er ab, als um zu verlebendigen, nie beugt er nieder, als um zu erhöhen.«<sup>46</sup> Wenn der Mensch bereit ist (diese Bereitschaft stellt für Juan höchste Aktivität dar), sich im Feuer Gottes leidend um-

---

<sup>42</sup> Johannes vom Kreuz, F 15: »Todbringend willst du höchstes Leben bringen« (2 N 13,10: matando, muerte en vida la has trocado).

<sup>43</sup> J. Sanchez de Murillo, Der Strukturgedanke, 282f.

<sup>44</sup> S. Siedl, Anders als wir meinen, in: Christliche Innerlichkeit 4/1 (1968/69) 45.

<sup>45</sup> Johannes vom Kreuz, DN 152 (2 N 10,3).

<sup>46</sup> Johannes vom Kreuz, DN 206: »der niemals abtötet, es sei denn, um Leben zu schenken, der niemals niederbeugt, es sei, um zu erheben« (2 N 23,10: »que le quiere hacer el que nunca mortifica sino para dar vida, ni humila sino para ensalzar«).

wandeln zu lassen (dieses Leiden gilt für Juan als die größte Form der Passion), erstet ihm aus dem Sterben neues Leben.

### *Cognitio matutina*

Um den Umwandlungsprozeß der Nacht als Grundexistential des Glaubens genauer bedenken zu können, unterscheidet Juan aus methodischen Gründen (die noch später genauer darzustellen sind) zwischen einer aktiven und einer passiven Nacht, und zwischen einer »Nacht der Sinne« und einer »Nacht des Geistes«. Die beiden Nächte bedeuten keine zwei Nächte, die aufeinander folgen, sondern zwei verschiedene Weisen der Finsternis - entsprechend dem sinnlichen und geistigen Teil des Menschen: In der Nacht der Sinne wird die Sinnlichkeit dem Geist angeglichen, und in der Nacht des Geistes findet der Mensch die Freiheit von allen Bildern von Gott, indem er sich in seiner Not wie ein Blinder allein auf Gott wirft. Die Vielfalt der Prozesse und der einzelnen Phasen und Vollzüge führt am Ende in die Einfachheit eines allgemeinen Aktes, die »noticia general y confusa«<sup>47</sup>. Dieses dunkle Allgemeinwissen bezeichnet Juan auch als die *cognitio matutina*; sie führt in der Erfahrung der Entblößung »die innere Auferstehung des Geistes«<sup>48</sup> herbei.

Juan beschreibt die Nachterfahrung als ein »Hinausgehen« (»salir«) des Menschen aus sich selber und als ein »Herausgeführtwerden« (»ser sacada«) aus der eigenen Vorstellung von Gott. Dies bedeutet für den Menschen subjektiv Tod, objektiv aber Auferstehung. Weil die Erfahrung der Nacht in die Kontemplation führt, erweist sich diese als Grundthema der dunklen Nacht. Die Negativseite der kontemplativen Erfahrung bleibt die »Dunkelheit der Nacht«, die Positivseite aber das »Licht«, das sich mit fortschreitender Nacht weiter entfaltet.

1) Die traditionelle Einteilung, die sich auf die beiden Werke richtet, lautet meistens<sup>49</sup>:

*via purgativa*: 1 S,

*via illuminativa*: 2 und 3 S (2 N als Übergangsphase),

*via unitiva*: wird von Juan nicht mehr behandelt.

Wie sich schon zeigte, dürfte diese traditionelle Sicht in ihrer Statik kaum der Dynamik des Nacht-Weges bei Juan entsprechen.

2) Dynamischer wirkt die von Juan selber vorgenommene Dreiteilung der Nächte<sup>50</sup>:

*Erste Nacht der Sinne*: Ausgangspunkt des Glaubensweges (Befreiung von den Begierden: 1 S, 1 N),

*Zweite Nacht des Glaubens*: Verlauf des Glaubensweges (und der passiven Nacht der Kontemplation: 2 S, 3 S, 2 N),

*Dritte Nacht Gottes*: Endpunkt des Glaubensweges (Morgenröte der Offenbarung Gottes in der Liebe).

---

<sup>47</sup> Johannes vom Kreuz, 3 S 14,6.

<sup>48</sup> Johannes vom Kreuz, Ep. 5.

<sup>49</sup> Vgl. E. W. Trueman Dicken, *La Mística Carmelitana*. Barcelona 1981, 306.

<sup>50</sup> Vgl. Johannes vom Kreuz, 1 S 2,1 und 2 S 2,1f. Vgl. für die weiteren Darlegungen: F. Urbina, *Die dunkle Nacht*, 20.

»Diese drei Teile der Nacht sind zusammen eine Nacht, die eben, gleich der Nacht, drei Teile hat.«<sup>51</sup> Doch in ihrer Qualität sind die drei Nächte nicht gleich, denn sie meinen eine sich vertiefende Dunkelheit: Zunächst verliert der Mensch die Bilder im religiösen Bereich, sodann die Bilder des Geistes und schließlich Gott selbst. Von der Nacht Gottes heißt es einerseits, daß sie noch weit dunkler sei als die anderen, andererseits wird sie mit dem Morgengrauen verglichen, weil auf sie unmittelbar die Vereinigung mit Gott folgt; deswegen ist sie weniger dunkel als die zweite Nacht (des Glaubens).<sup>52</sup>

Die verschiedenen Bezeichnungen der »Nächte« als Anbruch der Nacht, als Mitternacht und als Dämmerung rühren daher, daß sie auf verschiedene Weise erfahren werden:

Alles zielt auf die »*passive Nacht des Geistes*«, in der sich der tiefere Zusammenhang von göttlichem Licht und eigener Finsternis offenbart.<sup>53</sup> In dieser Nacht, die der Mensch als unheimlich und bedrohlich erfährt, läutert Gott die tiefsten Anlagen des Menschen: »Im Dunkeln läßt er die Erkenntniskraft, im Öden den Willen, im Leeren das Gedächtnis; in tiefster Trübsal, Bitternis und Bedrängnis läßt er die Neigungen der Seele, die er der früheren sinnfälligen Lust an geistlichen Gütern beraubt«<sup>54</sup>. Der Mensch erleidet nun »Todesangst« und Qualen der Hölle, weil er sich von Gott vergessen und verstoßen fühlt und bei keinem Menschen Trost und Hilfe findet. Dieser mit verschiedenen Begriffen beschriebenen Nacht wendet sich Juan besonders zu, »weil darüber sehr wenig gehandelt wird, weder im Gespräch noch schriftlich, und auch dies selten aus Erfahrung«<sup>55</sup>: Es handelt sich um »die Hauptsache«<sup>56</sup>, sie ist die eigentliche »dunkle Nacht«, die auf die Vereinigung mit Gott vorbereitet.

## 8. Der Weg durch die dunkle Nacht

1) Worin besteht aber die *dunkle Nacht der Sinne*? Die erste Krisen-Zeit der dunklen Nacht führt in einen Läuterungsvorgang, der dem Menschen die »Dinge« nimmt und ihn Gottes Gegenwart nicht mehr sinnlich erfahren läßt. Der Mensch erkennt, daß er Gott nicht »haben« und durch kein geistliches Leben erobern kann. War der Mensch es gewohnt, den Willen Gottes aus Trost und Trostlosigkeit zu erkennen, so ist er nun verwirrt und meint, den Grund für die momentane Trockenheit bei sich selbst suchen zu müssen. Gebet, Betrachtung und Meditation führen nicht mehr zum gewünschten Ziel; der Geschmack an Gott und an geistlichen Dingen geht verloren. Diese Krisen-Erfahrungen können zu einer grundlegenden Glaubens- und Lebenskrise führen, denn der Mensch kann der Frage nicht mehr ausweichen, ob er überhaupt den richtigen Weg gewählt hat.

---

<sup>51</sup> Johannes vom Kreuz, A 14 (1 S 2,5).

<sup>52</sup> Vgl. F. Wessely, Johannes vom Kreuz, der Lehrer des vollkommenen Lebens. Wien 1938, 136.

<sup>53</sup> Vgl. besonders Johannes vom Kreuz, 2 N 9 und 10.

<sup>54</sup> Johannes vom Kreuz, DN 125 (2 N 3,3).

<sup>55</sup> Johannes vom Kreuz, 1 N 8,2.

<sup>56</sup> Johannes vom Kreuz, 2 N 1,1.

Trotz aller Not und leidvollen Gefühle dieser Erfahrungen muß der eingeschlagene Weg beibehalten werden. Juan betont: Gefühle sind nie das Eigentliche; sie können zwar zur Liebe bewegen, sind aber nicht die Liebe. Vor allem führen die Gefühle den Menschen nicht aus sich selbst heraus, sondern lassen ihn in sich selbst Genüge finden. Wer meint, Gott zu fühlen, ist noch nicht im Besitz Gottes; und umgekehrt: Wer keine Gefühle des Trostes und der inneren Freude empfindet, dem muß noch nicht Gott fehlen. Erst recht wäre es töricht, in dem Augenblick, wo Gottes Nähe empfunden wird, sich allein dieses Gefühls zu erfreuen, »denn das hieße Gott nicht mit einem in der Leere des Glaubens begründeten Willen suchen, sondern in geistigem Genuß, der etwas Geschaffenes ist«<sup>57</sup>.

Nach Juan kommt »oft« auch folgendes vor: »Es können diese Trockenheiten manches Mal nicht jener Nacht und Sinnenläuterung entstammen, sondern von Sünden und Unvollkommenheiten herrühren oder von Schwäche, Lauheit, Melancholie oder sonstiger körperlicher Verstimmung«<sup>58</sup>. Wie läßt sich unterscheiden, ob es sich bei der Krisen-Erfahrung um eigene Schuld oder um eine von Gott veranlaßte Erfahrung der Nacht handelt? Juan antwortet mit der Definition der Krise als Übergang von der »Meditation« zur »Kontemplation«, ein Vorgang, bei dem sich nicht nur die Gebetsform oder -methode, sondern der ganze Lebensrahmen des Menschen ändert. Ob die Trockenheit durch Sünde oder Lauheit entstanden ist oder als eine Folge des körperlich-psychischen Ungleichgewichts zu gelten hat, läßt sich an drei Symptomen feststellen.<sup>59</sup> Die drei Kennzeichen für die Nacht der Sinne lauten: In der Läuterung der Sinne schenkt die Trockenheit der Seele »zumeist einen Hang nach Einsamkeit und Sammlung und nimmt ihr die Fähigkeit und das Verlangen, an Einzelheiten zu denken«<sup>60</sup>, und nach einiger Zeit wird die Seele immer unfähiger, das Nachdenken weiter zu betätigen.

Die Unterscheidung ist in der dunklen Nacht der Sinne unersetzlich, da die Sinne meinen, über geistige Dinge urteilen zu können; ferner gaukeln sie dem Menschen vor, ihnen komme größere Bedeutung zu als dem Glauben, und schließlich vermitteln sie dem Menschen eine hohe Meinung von sich selbst. Aus diesen Gründen erklärt sich, warum sich der Teufel so gern der Sinne bedient. Er beobachtet das äußere Verhalten des Menschen und holt ihn bei seinen Sinnen ab, um ihn mit sich selber herauszuführen. Das ist die Stunde der Bewährung, erst recht, wenn der Mensch in einer Zeit der Trockenheit und Dürre lebt und meint, Gott sei ihm ferne.

2) Sodann beschreibt Juan die *dunkle Nacht des Geistes*. Sobald der Mensch die Prüfungen und Schmerzen der Nacht der Sinne hinter sich hat, erlebt er Jahre des Glückes und des Friedens. Mit zunehmender Befreiung von den Leidenschaften wendet sich der Mensch seinem »geistigen Leben« und dem »Apostolat« zu und erfährt sich dank der neuen Freiheit auf bisher nicht gekannte Weise. Jetzt aber kommt es zu neuen Versuchungen, nämlich denen des Geistes; sie erwachsen aus den

---

<sup>57</sup> E. Stein, Kreuzeswissenschaft, 81.

<sup>58</sup> Johannes vom Kreuz, 1 N 9,1.

<sup>59</sup> Die Struktur und Bedeutung der Symptome beschreibt Juan in 2 S 13–14 und 1 N 9; beide Texte ergänzen einander (F. Urbina, Die dunkle Nacht, 76).

<sup>60</sup> Johannes vom Kreuz, DN 95f. (1 N 9,6).

neuen Bindungen an »geistliche Objekte« (religiöse Vorstellungen oder »geistliche Güter«). Die nun auftretenden Fixierungen des Geistes sind feiner als die der Sinne: Der Mensch fixiert sich auf seine religiösen Vorstellungen und auf sein eigenes Ich, »welches jetzt bewußter gegenwärtig ist, da es sich aus der groben und unmittelbaren Materialität der sinnhaften Neigungen und der 'Begierden' befreit hat«<sup>61</sup>.

Wer sich im religiösen Leben auf geistliche Übungen fixiert hat, muß sie jetzt fallenlassen, auch wenn sie für den Anfang geistlichen Lebens hilfreich waren. Vielmehr soll der Mensch nun nichts von Gott erfassen wollen und sich im Gedächtnis aller Bilder entledigen; ist es doch »besser, die Kräfte in Stille und Schweigen zu versetzen, damit Gott rede«<sup>62</sup>: »Wollte die Seele sehen, sie würde schneller Gott gegenüber erblinden, als einer, der die Augen auftut, um ins volle Sonnenlicht zu schauen.«<sup>63</sup> Wer allen Ballast des Geistigen vernichtet und sich Gott einfach überläßt, ohne etwas zu sehen oder fühlen zu wollen, empfängt das »allgemeine und dunkle Erkennen Gottes«<sup>64</sup>. Neben den aktiven Formen und Verhaltensweisen kommt es, wie schon dargestellt, auch zu passiven Krisen-Erfahrungen. »Bedrängnisse, Trockenheiten, Finsternisse und Nöte, viel einschneidender als die vergangenen«<sup>65</sup>, läutern den Menschen in der Dunklen Nacht des Geistes. Der Gläubende betritt nun, wie Edith Stein<sup>66</sup> sagt, »unwegsames Land«, das heißt, er verliert die Fähigkeit, sich durch diskursives Denken einen Begriff von Gott zu machen oder durch nachforschendes Denken mit Hilfe der Einbildungskraft voranzukommen, denn der Weg des Glaubens verläuft nun im Nicht-Sehen und Nicht-Tun. Hilflos sich selbst überlassen, sucht der Mensch nach einer Belehrung, um auf den rechten Weg zu gelangen. Von diesem Weg sagt Juan, daß man auf ihm dauernd gehen muß, um anzukommen. Gelöst von allen Anhänglichkeiten und wie Christus ganz leer geworden, hegt der Mensch »keinerlei Selbstzufriedenheit, in der Einsicht, aus sich selbst nichts zu können, nichts zu bewirken«<sup>67</sup>. Die Früchte dieses Weges sind der »göttliche ruhige Frieden«<sup>68</sup>, die Freiheit des Herzens für Gott, »Freiheit des Gemütes, Klarheit des Verstandes, Gelassenheit, Ruhe und friedvolles Gottvertrauen, sowie wahrer Kult und Dienst an Gott aus der Freiheit des Willens«<sup>69</sup>, wie auch Liebe zum Nächsten<sup>70</sup>.

Der Eintritt in die Nacht des Geistes kündigt sich zunächst in der Erfahrung von Trockenheit und Leere sowie durch schwere Versuchungen an: Verzweiflung, Skrupel und andere Prüfungen kommen über den Menschen. Es beginnt ein Prozeß, in dem Nacht und Licht gleichzeitig auftreten:

---

<sup>61</sup> F. Urbina, Die dunkle Nacht, 40.

<sup>62</sup> Johannes vom Kreuz, A 229 (3 S 3,4).

<sup>63</sup> Johannes vom Kreuz, A 72 (2 S 4,6).

<sup>64</sup> Johannes vom Kreuz, 2 S 15,2.

<sup>65</sup> Johannes vom Kreuz, DN 119 (2 N,1).

<sup>66</sup> E. Stein, Kreuzeswissenschaft, 47.

<sup>67</sup> Johannes vom Kreuz, DN 106 (1 N 12,2).

<sup>68</sup> Johannes vom Kreuz, A 124 (2 S 15,5).

<sup>69</sup> Johannes vom Kreuz, A 268 (3 S 20,2).

<sup>70</sup> Vgl. Johannes vom Kreuz, S 23,1.

»Gott lenkte es zum Heil - Verlassenheit meißelt uns aus, und erduldet Finsternis ist Vorläufer starken Lichtes.«<sup>71</sup> Aber die Verheißung des Lichtes beruhigt den Menschen nicht, denn die Seele hat die »unabweisliche Überzeugung, von Gott ausgemerzt zu sein, voll Abscheu von ihm in die Finsternisse verworfen; und das ist ihr eine lastende und verwundende Pein, zu wähen, Gott habe sie verbannt«<sup>72</sup>. Die Erfahrung der Gottferne ist für gewöhnlich sehr stark: »Dies qualvolle Gefühl der Gottferne kann in der Zeit der göttlichen Verwundungen so übermächtig bei den zur Vollkommenheit Gelangten sich auswirken, daß sie ohne den Beistand des Herrn sterben würden.«<sup>73</sup> Die Seele erfährt sich noch schlechter, häßlicher und verabscheuungswürdiger als vorher und verfällt äußerlich vielleicht in viel größere Fehler und Unvollkommenheiten, als während der passiven Nacht der Sinne. Der Mensch spürt in sich Todesschatten, Todesseufzer und zahlreiche Schmerzen der Hölle: »Mitunter wird die Seele von diesen Gefühlen derart bestürmt, daß sie die Hölle vor sich aufklaffen sieht, die ewige Verdammnis. Solche sind es, die in Wahrheit lebendig zur Hölle fahren; denn sie werden im Diesseits schon auf die Weise des Jenseits geläutert.«<sup>74</sup> Die Nacht scheint kein Ende mehr zu haben, »und das Ärgste ist die Furcht, daß solches ewig währe«<sup>75</sup>. Der Mensch kann nicht mehr beten und sieht auch den Sinn seines Gebets nicht mehr ein; er wird so sehr vom Feuer Gottes heimgesucht, daß er sich all das, was in ihm vorgeht, nicht mehr erklären kann.

Juan sagt über die Erfahrung von Hölle, Fegfeuer und Dunkelheit, daß sie ihren Ursprung einzig in der Seele hat: »Die Finsternisse und die anderen Übel, die von der Seele beim Einbruch jenes göttlichen Lichtes empfunden werden, sind nicht Finsternisse und Übel des Lichtes, sondern der Seele selbst; und das Licht fällt in sie ein, um eben diese sichtbar zu machen.«<sup>76</sup> Durchbohrt von Schmerzen, Zweifeln und Befürchtungen, die kein Ende nehmen, bleiben viele oft mehrere Jahre lang in der dunklen Nacht des Geistes, und es erscheint diesen Menschen, daß sie wirklich als Lebende zu der Hölle hinabsteigen.

Warum ist die dunkle Nacht des Geistes so entscheidend? Juan antwortet: Weil die Seele auch nach langem geistlichem Leben unvollkommen bleibt, muß Gott sie durch die Entblößung der dunklen Nacht heilen. Diese Reinigung bedeutet für Juan den Anfang einer Liebesgeschichte. Denn Juan kennt in der dunklen Nacht des Geistes nur ein Prinzip, das zu Gott führt, nämlich die Liebe. Sie ist das einzige, woran sich der Mensch in der Krise der dunklen Nacht des Geistes halten kann; keine Erleuchtung des Verstandes und kein äußerer Führer können hier noch Trost und Befriedigung geben. Die neue Erkenntnis, die Gott in dieser Nacht gibt, entspricht der eingegossenen Liebe und nimmt teil an der Kraft des Glaubens, der für Juan - wie für »die Theologen« - »eine sichere, aber dunkle, dauernde Haltung (habitus) der Seele« ist. Im Durchstehen der Krise gibt der Mensch seine

---

<sup>71</sup> Johannes vom Kreuz, Brief Nr.1, in: F, S. 127 (= Cta.1).

<sup>72</sup> Johannes vom Kreuz, DN 131 (2 N 6,2).

<sup>73</sup> Johannes vom Kreuz, G 33 (C 1,22).

<sup>74</sup> Johannes vom Kreuz, DN 134 (N II 6,6).

<sup>75</sup> Johannes vom Kreuz, DN 132 (2 N 6,2-3).

<sup>76</sup> Johannes vom Kreuz, DN 168 (2 N 13,10).



eigene Art auf und gelangt an jenes Ziel, das Gott selber ist. Weil der Mensch sich immer mehr Gott nähert, ist die Zeit der dunklen Nacht des Geistes, welche die Seele bis zum Grund trifft, nicht ohne Trost und Zuversicht, denn »gleich der Sonne steht Gott über den Seelen, um sich ihnen einzustrahlen«<sup>77</sup>; ohne diese Hoffnung würden die passiven »Dunklen Nächte« des Glaubens in Depression und Verzweiflung führen. So darf sich der Mensch in den Stunden der Dunkelheit ermutigen mit der sicheren Hoffnung (»con la cierta esperanza«) auf die großen göttlichen Güter, die in dieser Nacht gewonnen werden, und getrost wird er »das Ganze lassen, um das Ganze zu gewinnen«<sup>78</sup>. Dann findet die Seele, selbst wenn sie ohne Trost und Licht leidet, »mitten in dieser Qual« eine bisher nicht gekannte und vermutete Kraft.

3) Die Beschreibung der *dunklen Nacht des Glaubens* verlangt eine genaue Bestimmung ihrer Begriffe. Unter »Glauben« versteht Juan den dogmatischen Glauben der Kirche, der trinitarisch und christologisch grundgelegt ist. Die »Nacht« des Glaubens bestimmt Juan unter Hinweis auf Jesaja: »Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht verstehen.«<sup>79</sup>

In der Nacht des Glaubens erfährt der Mensch das geistige Kreuz und die Blöße der Armut im Geiste Christi. Der Mensch kann sich zwar »zur Kreuzigung ausliefern, aber er kann sich nicht selbst kreuzigen. Darum muß das, was die aktive Nacht begonnen hat, durch die passive Nacht vollendet werden, d. h. durch Gott selbst«<sup>80</sup>. Der Grund dafür liegt darin, daß es von Gott zu den Geschöpfen keine Beziehung und keine Wesensähnlichkeit gibt, denn der Abstand zwischen göttlichem Sein und dem ihren ist unendlich. Deshalb sind Sinne, Phantasie, Verstand, Wille gegenüber allem, was Gott betrifft, unzulänglich und müssen durch die Nacht des Glaubens hindurch.

Die Nacht des Glaubens erweist sich als die Kehrseite der Verborgenseit Gottes, und zwar als letzte positive Aussage über Gott und einer möglichen Annäherung an ihn. Gott ist so verborgen, daß sich der Mensch ihm nur auf dem Weg durch die »Nacht« des Nichts nähert: »Denn wer etwas Verborgenes finden will, muß ebenso verborgen durch das Verbergende vordringen; und wenn er es gefunden hat, dann ist er ebenso verborgen wie dieses.«<sup>81</sup> Auf diesem Weg der Gotteserfahrung vollzieht sich die entscheidende Selbsterfahrung des Menschen.

4) Selbst in der *mystischen Unio* bleibt der Mensch in der »dunklen Nacht«. Er muß alles zerstören, und zwar auf Gottes Geheiß hin, denn, wie von Balthasar hervorhebt, »ein Sandkorn genügt, das Auge zu trüben und es am Sehen zu hindern, ein Faden, um den Vogel am Flug zu hindern«<sup>82</sup>. Doch die Verneinung der Welt kommt bei Juan aus keiner philosophisch-theologischen Ambition, sondern erklärt sich aus seinem mystagogischen Anliegen, durch Lösung und Distanz von der Schöpfung zur wahren Freude an ihrer Schönheit zu führen.

---

<sup>77</sup> Johannes vom Kreuz, F 90 (L 3,47); vgl. L 3,18.

<sup>78</sup> Johannes vom Kreuz, A 56: »Um ganz zum Ganzen zu kommen, ist ganz das Ganze zu lassen« (1 S 13,11-12).

<sup>79</sup> Johannes vom Kreuz, 2 S 3.

<sup>80</sup> E. Stein, Kreuzeswissenschaft, 42f.

<sup>81</sup> Johannes vom Kreuz, C B 1,9.

<sup>82</sup> H.U. von Balthasar, Herrlichkeit, Bd.II/2, 490; vgl. Johannes vom Kreuz, 1 S 9,3; 1 S 11,4; L 3,72.

Für Juan sind alle theologischen Systematisierungen zweitrangig. Dies gilt auch für das Bild der dunklen Nacht, welche das »systembildende« Moment Juans ist: Weil Gottes ungeheures Licht alle menschlichen Vorstellungen überspringt, kann Juan von drei, fünf, sieben und sogar zehn Stufen sprechen. Auch in der konkreten Beschreibung dieser Stufen betont Juan, daß Gott jeden verschieden führt.

Wie sehr Juan jenseits aller traditionellen Schematisierungen ansetzt, läßt sich auch an den drei Stufen im Gebet: Betrachtung - Vergessen - Beschauung (Kontemplation) veranschaulichen. Juan hebt hervor, daß Gott nicht alle Glaubenden zur Beschauung führt, nicht einmal die Hälfte. Selbst die Erfahrungen der Nacht sind je verschieden, und der Übergang von einer Nacht in die andere geschieht, wie »der Geist es verlangt«<sup>83</sup>.

Juan beläßt es nicht bei der Bestätigung des »normal« Christlichen. Wesentlich für ihn ist, daß die Gnade prozeßhaft in die Lebensgeschichte des Menschen wirkt, um ihn mehr zu sich selbst und zu den Menschen zu führen. Dabei hebt Juan hervor, daß Gottes »Jenseits« alles Denken und Vorstellen übersteigt und dennoch als das Innerste des Selbst gedacht und gelebt werden muß. Der Mensch hat alles »aus seinen natürlichen Schranken und Angeln über sich hinauszuhoben«, um es »in höchster Hoffnung auf den unfaßbaren Gott« zu leben.

Wenn sich Juan (im Gegenüber zur spekulativen Art der deutschen Mystik) dagegen wehrt, alles Erleben in die Sprache zu zwingen, führt das von ihm geforderte Lassen in keine Leere, denn die mystische Erfahrung steht nicht quer zur sonstigen Wirklichkeit des Menschen und seiner psychisch-physischen Gestalt. Der mystische Weg verläuft in der Wirklichkeit des konkreten Menschen, und zwar unter Berücksichtigung seiner psychologischen Gesetzmäßigkeiten: »Wenn wir Gnade finden sollen, muß sie in der Welt gefunden werden und nicht darüber«<sup>84</sup>. Diese Gegenwart der Gnade beschreibt Juan als »Ähnlichkeit aus Liebe«<sup>85</sup>. Aus sehnsüchtiger Liebe zu Gott läßt der Mensch »alle Schranken der Natur und Vernunft« hinter sich und steigt »die göttliche Treppe des Glaubens hinan, die empordringt bis in die Tiefen Gottes«<sup>86</sup>; dies wird möglich nicht aufgrund menschlichen Tuns, sondern durch das Wirken der Gnade Gottes. Die Darstellung dieses Aufstiegs-weges zu Gott erweist sich somit als die beachtliche Ausformulierung des christlichen Grundgedankens, nach dem das Heilsgeschehen »als Tod und Auferstehung - und nicht als subjektivistische Willensentscheidung - geschieht«<sup>87</sup>.

Das Erkennen des je größeren Gottes führt in die einzelnen Krisen der Nacht, aber so, daß der Mensch im Dunkel dennoch der *Nähe* Gottes gewiß wird. Nach Juan kann nämlich nur der Gott fern sein, den es nicht gibt, ein Gott, der begreifbar ist: Die Ferne eines *solchen* Gottes gilt es auszuhalten. Während der »Atheismus« die Wunde der Nacht-Erfahrung nicht aushalten will - und

---

<sup>83</sup> Johannes vom Kreuz, 2 S 13,1.

<sup>84</sup> G. Greshake, Gnade als konkrete Freiheit. Mainz 1972, 23.

<sup>85</sup> Johannes vom Kreuz, A 74 (2 S 5,3: »semejanza de amor«).

<sup>86</sup> Johannes vom Kreuz, A 61 (2 S 1,1).

<sup>87</sup> J. Sanchez de Murillo, Der Strukturgedanke, 281.

dieser Atheismus findet sich bei den Frommen und Unfrommen in gleicher Weise -, führt die Krisis des Glaubens in die Bereitschaft, Gott auch morgen als den je größeren anzunehmen und die Krisen der Fastenzeit des Lebens, wie Rahner sagt, »auszuhalten ohne die Narkotika der Welt, der Sünde und der eigensinnigen Verzweiflung«<sup>88</sup>. Der Weg durch die Krisen der Nacht gleicht in allem dem Weg Jesu Christi: Am Kreuz kann Gott nicht mehr vom Tod unterschieden werden; dennoch ist Christi »Tod« am Kreuz »eine sehr tiefe Erkenntnis der Gottheit«<sup>89</sup>: Im Blick auf den gekreuzigten und auferstandenen Herrn erweist sich die Krisis, in die der Glaube führt, als der einzig mögliche Aufstieg zu Gott.

## 9. Ein aktueller Weg?

Was für viele Glaubende zur Grunderfahrung ihres geistlichen Lebens wurde, bereitet dem modernen Menschen eher Qualen und Krankheiten. Entfremdung, Einsamkeit, Schweigen, Scheitern, innere Leere, Armut und Nichtwissen sind für den Menschen von heute keine erstrebenswerten Erfahrungen.<sup>90</sup> Andererseits üben solche Erfahrungen auch eine große Faszination auf den heutigen Menschen aus, denn er findet in ihnen manches von dem wieder, worunter er selber leidet. Hierzu heißt es: »Im Schmerz über seine Abwesenheit erfährt unser Jahrhundert Gott tiefer als in den Bildern, die frühere Jahrhunderte von seiner Anwesenheit malen konnten«<sup>91</sup>.

Von dogmatischer Seite ist die Problemlage nicht minder komplex. Obwohl des öfteren auf die Erfahrungen von Gottesferne und Glaubenszweifeln, von Not und Leid im Leben zahlreicher Christen hingewiesen wird, kam es bisher nur bruchstückhaft zu Versuchen, diese Erfahrungen in ihrer christologisch-ekklesiologischen Relevanz zu bedenken. Zwar spricht die Dogmatik von Glaube und Unglaube, doch nur selten vom konkreten Prozeß, in dem beide stehen. Ein Grund dafür mag darin liegen, daß mystische Erfahrung sich nicht gleich in Lehrsätzen ausdrücken und vermitteln läßt, sondern eher durch Erzählen und Beschreiben.<sup>92</sup>

Ferner fällt auf, daß viele Viten von Heiligen meist ausführlich und eingehend die Wege der Gottesbegegnung beschreiben, aber die Erfahrungen von Trostlosigkeit, Leid, Gottverlassenheit und »dunkler Nacht« am Rande bleiben. Anders scheint es sich bei den Mystikern zu verhalten, hier sind recht zahlreiche Erfahrungen des dunklen Gottes bezeugt. Wir finden sie bei Angela von

---

<sup>88</sup> K. Rahner, Meine Nacht kennt keine Finsternis, in: GuL 21 (1948) 1-5, hier 3.

<sup>89</sup> Johannes vom Kreuz, C B 7,1-5.

<sup>90</sup> Vgl. J. Moltmann, Gotteserfahrungen. Hoffnung - Angst - Mystik. München 1979, 51. - Zu den weiteren Ausführungen siehe auch: M. Schneider, KRISIS. Zur theologischen Deutung von Glaubens- und Lebenskrisen. Ein Beitrag der theologischen Anthropologie, Frankfurt am Main <sup>2</sup>1995; ders., Theologie als Biographie. Eine dogmatische Grundlegung, St. Ottilien 1997; ders., Mystik. Zwischen Denken und Erfahrung, Köln 1997; ders., Zur Frage nach dem Leid. Köln 1998.

<sup>91</sup> A.M.K. Müller (Die präparierte Zeit), zit. nach E. Ott, Die dunkle Nacht der Seele - Depression? Untersuchungen zur geistlichen Dimension der Schwermut, Elztal-Dallau 1981, 133.

<sup>92</sup> »Deshalb erzählt die 'Theologie der mystischen Erfahrung' immer nur von dem Weg, der Reise, der Ausfahrt zu jener unaussprechlichen, nicht mitteilbaren Gotteserfahrung« (J. Moltmann, Gotteserfahrungen, 46).

Foligno, Mechthild von Magdeburg, Seuse und Tauler, Margarete Ebner, Caterina von Siena, Hilton, Marie de Vallées, Magdalena von Pazzi, Rosa von Lima und vielen anderen. Sie alle berichten davon, wie sich auf ihrem Lebensweg eine von allen Seiten undurchdringliche »Mauer aus Stahl« erhob. Das Herz lebt, wie Hadewych von sich sagt, »in Verzweiflung«<sup>93</sup>. Ähnliches erfährt Ignatius von Loyola während seines Aufenthaltes in Manresa. Der junge Franz von Sales hält sich sogar für verdammt und gibt Gott eine schriftliche Erklärung ab, ihm selbst in der Hölle dienen zu wollen. Auch Luther ist hier zu nennen.<sup>94</sup>

Solche Erfahrungen des Dunkels dauern unterschiedlich lang an. Meistens geht eine Zeit des Trostes voraus: So wird Mechthild von Magdeburg<sup>95</sup> nach acht Jahren der Glaubenszuversicht über lange Zeit in totale »vinsternisse« und in den »ungeloube« (»gotzvroemdunge«) geworfen. Maria Petyt erlebt nach Zeiten der Verzückung und Begnadung »wohl vier oder fünf Jahre lang« tiefe Angst und Verlassenheit, es kommen ihr sogar Selbstmordgedanken.<sup>96</sup> Für Mme. Guyon besteht die massive Lektion dieser harten Schule darin, in Gottes Armen zu sterben, ohne diese Arme zu »sehen«.<sup>97</sup>

Was in diesen Berichten über die Erfahrung des dunklen Gottes im einzelnen gemeint ist, läßt sich am Lebensbericht der Maria von der Menschwerdung (1599-1672) exemplifizieren.<sup>98</sup> Nach vielen mystischen Erfahrungen<sup>99</sup>, Entrückungen und Ekstasen und nach der »Vermählung der Seele mit der zweiten göttlichen Person« erlebt Maria von der Menschwerdung schon vor ihrem Kloster- eintritt den Verlust aller Tröstungen wie auch »Versuchungen und besondere Prüfungen«, sodann »große Prüfungen durch innere Leiden ... Trostlosigkeit während der ersten Ordensjahre« (über drei

---

<sup>93</sup> Vgl. Hadewych, Strophische Gedichte, Lied XVII, Strophe 5.

<sup>94</sup> Vgl. A.M. Haas, Luther und die Mystik, in: ders., Gottleiden - Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter, Frankfurt am Main 1989, 264-285 (Lit.!).

<sup>95</sup> Vgl. G. Morel (Hg.), Offenbarungen der Schwester Mechthild von Magdeburg oder Das fließende Licht der Gottheit, Darmstadt 1963, 132.

<sup>96</sup> »Eine Zeit lang war ich versucht, mir das Leben zu nehmen ... was willst du dein Leben in solcher Qual verbringen? Wähle da lieber die kürzere Pein«. Als das nicht gelingt, gab der Teufel »mir ein Verlangen ein, mir selbst dadurch ein Leid anzutun, daß ich nicht aß, damit ich mein Leben so verkürze«. Aber am Ende steht wieder das Erlebnis, von Gott angerührt zu werden. Vgl. A. de Deblaere, De mystieke schrijfster Maria Petyt. 1623-1677. Gent 1962, 49-51.

<sup>97</sup> Vgl. E. Jungclaussen, Suche Gott in dir. Der Weg des inneren Schweigens nach einer vergessenen Meisterin. Jeanne-Marie Guyon, Freiburg-Basel-Wien 1986.

<sup>98</sup> Marie de l'Incarnation wurde von Henri Bremond als die größte französische Mystikerin bezeichnet, doch sie ist als solche im deutschsprachigen Raum kaum bekannt. Nach dem Tod ihres Ehegatten, dem sie einen Sohn geboren hatte, arbeitete sie zunächst im Geschäft ihres Schwagers, trat dann in das Ursuli-nenkloster von Tours ein und ließ ihren 12jährigen Sohn zurück. Zunächst hatte sie das Amt der Novizenmeisterin inne, bis sie schließlich 1639 nach Quebec in Kanada aufbrach, wo sie 33 Jahre eine schwierige Missionsarbeit auf sich nahm. Wie bei vielen anderen Heiligen und Mystikern war ihr geistliches Leben verbunden mit einer außerordentlich fruchtbaren sozialen Tätigkeit. Ihr (Priester gewordener) Sohn Claude Martin verfaßte 1654 ihren Lebensbericht, der jedoch erst spät erscheinen sollte wegen der Schwierigkeiten, die das handgeschriebene Manuskript bot. Eine ältere deutsche Übersetzung dieses Lebensberichts liegt vor in: Marie de l'Incarnation, Zeugnis bin ich Dir. Luzern 1961; auf diesen Text beziehen sich die folgenden Zitate. - Als Auswahl erschien: Marie de l'Incarnation, Der Lebensbericht. Übersetzt von J. Schmidt u. M. Moamai (Christliche Meister, Bd. 28), Einsiedeln 1986. - Eine französische Werkausgabe mit vier Bänden: Marie de l'Incarnation. Ecrits Spirituels et Historiques, Paris 1929.

<sup>99</sup> Am Beginn ihres Weges konnte Maria von der Menschwerdung sagen: »Ich kam mir ziemlich vollkommen vor« (Marie de l'Incarnation, Zeugnis bin ich Dir, 41).

Jahre hin)<sup>100</sup> und »acht Jahre innerer Prüfung [...] Erfahrung der inneren Verlassenheit« bis zur Revolte gegen Gott<sup>101</sup>, ja es kommt sogar zu Selbstmordgedanken. In der Kirche, mitten im Gebet vor dem allerheiligsten Sakrament, trifft sie das Nein des Unglaubens und Atheismus.<sup>102</sup> Doch Maria von der Menschwerdung ist über alle diese Erfahrungen des Leids nicht überrascht; sie resümiert: »Es ist nicht möglich, lange ein geistliches Leben zu führen, ohne durch diese Versuchungen und Trübsale zu schreiten. Alle Heiligen mußten ja hindurch, um heilig zu werden. Sie sind notwendig ... Es kommt mir vor, als wäre ich durch die Höhlen von Löwen und Leoparden geschritten«<sup>103</sup>.

Die Erfahrung der Dunkelheit Gottes darf aber nicht bloß als (notwendige) Etappe auf dem Weg der Reinigung gedeutet werden, denn dann stünde die Reinigung der Seele allein im Vordergrund; ihre eigentliche Bedeutung liegt, wie bei den angeführten Mystikern deutlich wird, im Eintreten in das Erlösungsgeschehen Jesu Christi. Die dunkle Nacht gilt primär der Mitwirkung und nur sekundär der Läuterung der Seele.

Die Korrekturen am traditionellen Aufstiegsschema, wie sie vor allem Tauler und Juan de la Cruz vornehmen, lassen erkennen, daß der Glaubensweg des Christen jenseits eines (voraus-) berechenbaren Systems von Stufen oder Etappen der Reinigung verläuft; geht es doch um die Gleichgestaltung des Glaubenden mit dem Schicksal Christi. Im Läuterungsprozeß des Glaubens werden die einzelnen Krisen zu Stationen der Hineinnahme in das Leben Jesu. Nur so wird das Ärgernis des Kreuzes nicht vorschnell asketisch verkürzt und erhält die Krise der Nacht ihren eigentlichen theologischen und christologischen Gehalt.

Die Grundgestalt des Glaubensweges als Angleichung an Christus berechtigt zu der Frage, ob im Christentum gegenüber der Aufstiegsmythik nicht eher von einer *Mystik des Abstiegs* gesprochen werden muß. Die bejahende Antwort hierauf findet sich in der Glaubensgeschichte der Neuzeit, wo viele Christen gerade am Ende ihres Aufstiegsweges zu Gott die bleibende und nicht mehr sich aufhebende Ferne Gottes durchlitten.<sup>104</sup> Maria von der Menschwerdung, die Kleine Thérèse, Simone Weil, Marie Noël, Reinhold Schneider u.a.m.: für sie alle verlief der mystische Erfahrungsweg von der Erhebung zur Erniedrigung und vom Aufstieg zum Abstieg - in die konkrete irdische Existenzform.

Der Erfahrung des dunklen Gottes, wie sie bei den angeführten Mystikern beschrieben wird, bringt im Verständnis des klassischen Aufstiegsweges wesentliche Korrekturen an: Während das Aufstiegsschema (mit seinen Wegen der Reinigung, Erleuchtung und Einigung) die Erfahrung der Nacht eher den ersten Stadien des geistlichen Weges zuordnet, zeigt sich im Leben zahlreicher

---

<sup>100</sup> Nach dem Klostereintritt tat sich vor ihr ein tiefer Abgrund auf: »Ich sah mich aus dem Paradies in ein Fegefeuer geworfen ... Während ich auf die höchste aller Gnaden wartete, sah ich mich plötzlich in einen Abgrund versinken« (ebd. 93). Im Noviziat attackierte sie dieser Zustand noch mehr (ebd. 163).

<sup>101</sup> Vgl. ebd. 223.

<sup>102</sup> Gefolgt war diese Erfahrung, wie es nicht zu verwundern ist, von der Auflehnung der Leidenschaften.

<sup>103</sup> Marie de l'Incarnation, Zeugnis bin ich dir, 254.

<sup>104</sup> Ausführlich dargelegt in: M. Schneider, Gottesbegegnung und Leiderfahrung, in: G. Fuchs (Hg.), Die dunkle Nacht der Sinne. Düsseldorf 1989, 126-178.

Mystiker vornehmlich der Neuzeit, daß die Nacht kein vorübergehendes Stadium ist, sondern (ein Leben lang) anhalten kann. Es läßt sich fragen, inwieweit es sich hier um ein typisch »neuzeitliches« Phänomen handelt. Ferner fällt auf, daß seit dem Tod Reinhold Schneiders ähnliche bleibende und anhaltende Erfahrungen des dunklen Gottes nicht mehr so häufig berichtet werden. Ist damit dieses Phänomen abgeschlossen? Wo werden heutzutage ähnliche Erfahrungen mit dem Dunkel Gottes angesprochen? Vielleicht in einer anderen Gestalt?

Um diesem lebenslangen Prozeß im Glauben gerecht zu werden, bedarf es einer biographischen Methodologie und Mystagogie. In der klassischen christlichen Überlieferung finden sich die Stufenfolgen »Praxis - Beschauung - mystische Theologie« (in der Tradition des Origenes) oder die Wegfolge von »via purgativa«, »via illuminativa« und »via unitiva« des Pseudo-Dionysios; ihren Höhepunkt erreichte diese Lehre im »Aufstieg zum Berge Karmel« und in der »Dunklen Nacht« des Kirchenlehrers Johannes vom Kreuz; eine bisher letzte Konkretisierung dieser Erfahrungslehre bildet wohl Romano Guardinis<sup>105</sup> Konzept der Lebensalter, in denen »Intra-« und »Transempirisches« jeweils ein »Lebendig-Konkretes« bilden. Gerade die Erfahrungen des dunklen Gottes, die nach Tauler, Juan de la Cruz und der Kleinen Thérèse notwendig zum Lebensweg des Glaubenden dazu gehören, machen es erforderlich, intensiver und eindeutiger solche Erfahrungen im Kontext der Biographie des Glaubenden zu bedenken.

Die angeführten Beispiele der Mystik lassen erkennen, daß die Erfahrungen des dunklen Gottes auch das Denken verändern und damit zum Grundinhalt der Glaubensvermittlung gehören müßten. Gerade angesichts der Erfahrungen des dunklen Gottes, die sich mit dem Beginn der Neuzeit mehren, wird der theologische und dogmatische Ertrag unserer Überlegungen deutlich. Die beschriebenen Erfahrungen des dunklen Gottes dürfen nicht vorschnell in den Bereich der Spirituellen Theologie abgeschoben werden, sondern sind eminent theologische Erfahrungen, die zeigen, »daß der Weg der Kontemplation, ehrlich und unverbogen beschritten, normalerweise in eine Nacht mündet: in das Nicht-mehr-Sehen, wozu man betet, wozu man verzichtet hat, das Nicht-mehr-Wissen, ob Gott überhaupt zuhört, das Opfer noch will und noch annimmt«<sup>106</sup>. Mit den Erfahrungen auf dem Weg mit Gott, welche die vorgestellten Meister des geistlichen Lebens beschreiben, erweisen sie sich als eine in die Biographie des Glaubens übersetzte Ausdeutung des Evangeliums.

---

<sup>105</sup> Vgl. R. Guardini, Die Lebensalter. Ihre ethische und pädagogische Bedeutung. Würzburg 1957.

<sup>106</sup> H. U. von Balthasar, Wer ist ein Christ? Freiburg/Br. 1969, 82.

