

Die "Dunkle Nacht" der Ganzwerdung

C. G. Jung und der Mystiker Johannes vom Kreuz

Günter Benker

Der folgende Beitrag stammt aus der Feder eines heutigen Schülers des Johannes vom Kreuz. Der Verfasser ist als Karmelit und Pastoralpsychologe innerhalb seiner Ordensgemeinschaft in der Leitung und Ausbildung tätig und darüber hinaus in der seelsorglichen und geistlichen Begleitung von Menschen. In den letzten Jahren hat er sich intensiv mit psychospirituellen Grenzfragen befasst. Obwohl über C.G.Jungs Auseinandersetzung mit Johannes vom Kreuz wohlinformiert, ist Benker kein Analytischer Psychologe, sondern Theologe und Spezialist für karmelitische Mystik. Wenn er in seinem Beitrag den mystischen Erkenntnisprozess und den Weg der Individuation parallelisiert, so kann er sich dabei auf Jung berufen, der immer wieder nach westlichen Äquivalenten des indischen Yoga suchte und auf die Traditionen der abendländischen Mystik (Eckhart, Johannes vom Kreuz, Ignatius von Loyola u.a.) zurückgreift, um den Individuationsprozess paradigmatisch darzustellen [vgl. Jung, 1939/40].

Benkers Parallelisierung des Begriffs der "Ganzheit" bei Jung und Johannes könnte auf den ersten Blick naiv erscheinen, da der Allmachtsschatten der Ganzheit [Lesmeister 1992] nicht eigens reflektiert wird. Der Leser des folgenden Beitrags wird berücksichtigen müssen, dass auf der Ebene der von Benker referierten Johannes-Texte Begriffe wie "Schatten", "Dunkelheit", "Verwundung" Chiffren für die Unbegreiflichkeit Gottes sind. Es kann zwar durchaus um dieselben Phänomene gehen wie im Denken Jungs, wenn zum Beispiel die Gotteserfahrung Hiobs thematisiert wird. Die mystische Erfahrung erliegt auch niemals der Gefahr (wie oft genug der theologische Diskurs), die Abgründe des Gottesbildes durch Rationalisierung zu überspielen. Dieser ersten, textimmanenten, Ebene steht jedoch die analytische Reflexion des Gottesbildes gegenüber. Sie kann nicht bei gewissermassen "pädagogischen" Verdunklungen stehen bleiben, mit denen der an sich schattenlos gedachte Gott die suchende Seele des mystischen Menschen führt. Von Jungs spirituell-blasphemischen Gedankengängen in "Antwort auf Hiob" [1952a] inspiriert, wird die jungianische Reflexion sich nicht scheuen, auch solche Züge des Gottesbildes in den Blick zu bekommen, die nicht in die Konzepte von Allmacht, Allgüte, Allwissenheit Gottes (in theologischer Hinsicht) und des Menschen (in psychoanalytischer Hinsicht) passen.

Die genuine Erfahrung der Mystik, wie sie im folgenden am Beispiel eines christlichen Mystikers der beginnenden Neuzeit vorgeführt wird, demaskiert die Inflation durch den Gotteskomplex [Richter 1979], indem Rationalisierungen theologischer und psychoanalytischer Provenienz unterlaufen werden. Von Johannes vom Kreuz ausgehend und mit Benkers Hilfe, gelangt die Leserin oder der Leser so auf ureigenes jungianisches Terrain, nämlich zum Schatten des Selbst, zu den dunklen Aspekten die sich auftun, wenn die Ich-Selbst-Achse und das 'Integrierenwollen' des Ich-Komplexes konstelliert sind [vgl. O'Kane 1990].

Die Liebesmystik des Johannes vom Kreuz wirkt einerseits realistisch, auch auf moderne Leserinnen und Leser. Andererseits sind die schwärmerischen, oft überschwenglichen Verse nicht nur ein grosses Beispiel der spanischen Literatur des siglo de oro, angesichts dessen jede Übersetzung blass erscheinen muss. Hinter ihnen verbirgt sich auch eine Verliebtheit, die durch Begriffe wie "mystische Vereinigung mit Gott" nur unvollkommen umschrieben werden kann und weder in analytisch-psychologische noch in theologische Erklärungen auflösbar ist. Der Leser des folgenden Beitrags ahnt hinter all dem die Abgründe einer Biographie, die Stürme des Individuationsprozesses. Vor allem aber wird er spüren, dass er es mit einem grossen Dichter und Mystiker zu tun hat, dessen Schriften auch heute, nach vier Jahr-

hunderten, ihre Frische und Schönheit bewahrt haben. Der Autor beschränkt sich darauf, Jungs zahlreiche Bezugnahmen auf Johannes vom Kreuz nicht nur in den Kontext der Analytischen Psychologie zu stellen, sondern aufzuzeigen, wie jungianisches Denken für das Verständnis des spanischen Mystikers fruchtbar gemacht werden kann. Eine Eins-zu-eins-Übersetzung zwischen mystischer Erfahrungsliteratur und analytischer Sprache versucht er nicht zu recht.

C. G. Jung beschreibt unter dem Begriff der Individuation den lebenslangen Entwicklungsprozess des Menschen, "welcher in der Integration der bewusstseinsfähigen Inhalte besteht. Er bedeutet die Ganzwerdung des psychischen Menschen, ... ein relativ seltenes Vorwissen, welches nur der erfährt, welcher die langwierige, zur Integrierung der Persönlichkeit aber unerlässliche Auseinandersetzung mit den unbewussten Persönlichkeitskomponenten durchlaufen hat" [Jung, 1947a, § 430]. Der spanische Karmelit, Dichter und Mystiker Johannes vom Kreuz hat den Weg zu sich selbst über die religiöse Erfahrung gefunden, und so beschreibt er den Reifungsprozess des Menschen zu sich selbst und zu Gott primär aus der christlichen Glaubenserfahrung, die er selbst gemacht hat. Seine Sicht von christlicher Religiosität und Spiritualität lässt jedoch keinen Bereich des Menschen ausser acht, sondern umfasst den ganzen Menschen und geht auf die psychischen Erfahrungen ein, die der Mensch in dem von ihm erlebten und reflektierten Befreiungsprozess macht.

Auch wenn C. G. Jung und Johannes vom Kreuz von völlig unterschiedlichen Voraussetzungen und Erfahrungsebenen ausgehen, geht es ihnen doch beiden letztlich um den *einen* Prozess der Reifung und Entfaltung des Menschen zu sich selbst, der auch Gotteserfahrung einschliesst bzw. ermöglicht. Mit unterschiedlichen Methoden und Begriffen, die es nicht zu verwischen gilt, versuchen beide zu beschreiben, was geschieht, wenn sich der Mensch radikal dem Selbst und dem Göttlichen öffnet, wenn er also bereit ist, die Grenzen seines engen und immer wieder einseitig fixierten Bewusstseins auf die Erfahrung von Ganzheit hin zu überschreiten und sich dabei von seinem Unbewussten und von Gott führen lässt.

So verwundert es auch nicht, wenn C. G. Jung sich und seinen Individuationsprozess in den Schriften des Johannes vom Kreuz wiederfindet, wie er es selbst in seinen Werken an verschiedensten Stellen ausdrücklich betont: "Es gibt geistesgeschichtliche Monumente ganz anderer Art, welche positive Veranschaulichungen unseres Prozesses darstellen. ... In einer ganz anderen ... Sprache hat Johannes vom Kreuz dasselbe Problem als die 'dunkle Nacht der Seele' beschrieben. Dass wir genötigt sind, Analogien einerseits aus dem Gebiete der Psychopathologie, andererseits aus demjenigen der östlichen und westlichen Mystik heranzuholen, liegt in der Natur der Sache: der Individuationsprozess ist ein psychisches Grenzphänomen, das ganz besonderer Bedingungen bedarf, um bewusst zu werden. Es ist vielleicht das Anfangsstück eines Entwicklungsweges, den eine zukünftige Menschheit nehmen wird" [Jung, 1947a, § 431; vgl. auch Jung, 1934c, § 563 sowie Jung, 1946c, § 479 und § 526, Anm.7].

1. Zur Biographie des Johannes vom Kreuz

Als jüngster von drei Söhnen einer sehr armen Familie wird Juan de Yepes - so sein bürgerlicher Name - 1542 in Fontiveros (Provinz Avila) geboren. Schon zwei Jahre später stirbt sein Vater, der wegen seiner unstandesgemässen Heirat mit Juans Mutter, einer verwais-ten Weberin, von seiner adeligen Familie verstossen worden war. Nach dem Tod des zweitäl-testen Sohnes an Unterernährung wird die Mutter durch die sich immer weiter verschärfende wirtschaftliche Not gezwungen, Johannes in ein Waisenhaus zu geben. Seine Kindheit und Jugend ist somit von Ungeborgenheit, Leid und Entbehrungen geprägt: Er wächst vaterlos auf, erlebt den Hungertod seines Bruders und muss schliesslich sogar in ein Waisenhaus, da ihn die Mutter nicht mehr ernähren kann. In dieser Wohlfahrtsanstalt scheidet er schliesslich an vier handwerklichen Ausbildungen, wohl wegen mangelnder Eignung für solche Arbeit. Neben der Schule engagiert sich Johannes in einem Krankenhaus und gewinnt das Vertrauen dessen Verwalters, der seine intellektuellen Fähigkeiten erkennt und ihm das Studium der Artes am Jesuitenkolleg vermittelt. Nach dem erfolgreichen Abschluss seiner Studien tritt er mit 21 Jahren ziemlich unerwartet und entgegen der Vorstellungen seines Förderers in den Karmel der Stadt Medina del Campo ein und absolviert dort das Noviziat [zur Biographie vgl. Benker, 1991; Crisógono de Jesus, 1961; Steggink, 1976].

Während seines Philosophie- und Theologiestudiums in Salamanca bricht in dem jungen Karmeliten eine Krise auf, da sein Ideal eines Lebens in Gebet und Einsamkeit in den damaligen Klöstern des Ordens nur sehr bedingt verwirklicht wurde. Er trägt sich deshalb mit dem Gedanken, in den Kartäuserorden überzuwechseln. Nach seiner Priesterweihe 1567 begegnet er jedoch Teresa von Avila, die ihn für die Reform des Karmel gewinnt. Schon 1568 wird das erste Reformkloster in einem kleinen, schlichten Bauernhaus in Duruelo gegründet und entwickelt sich rasch zu einem geistlichen Zentrum für die ganze Umgebung.

Mit der Zeit spitzten sich innerhalb des Ordens die Auseinandersetzungen um die junge Reformbewegung dramatisch zu. Schliesslich wird Johannes vom Kreuz - als der Reprä-sentant der Reform schlechthin - gefangen genommen, zum hartnäckigen Rebellen erklärt und nach damaligem Recht zu strenger Kerkerhaft verurteilt. Neun Monate muss er im Gefängnis des Klosters zu Toledo verbringen und den verächtlichen Spott und die Geisselhiebe der eigen-ten Mitbrüder ertragen. Schlimmer als all das sind die psychischen Qualen, die Johannes in dieser Zeit durchstehen muss: die Angst in der Einsamkeit des dunklen, engen Kerkers, die Selbstzweifel und die Sorgen um die Reform und ihre Anhänger. Höhepunkt seines Leidens ist schliesslich das Erleben der "dunklen Nacht", in der ihm alles entzogen wird, was ihn bis-lang getragen hatte: seine Vorstellungen, Überzeugungen und Pläne. Schliesslich hat sich so-gar sein wichtigster und letzter Halt - Gott selbst - verborgen. Aber gerade inmitten dieser schrecklichen Erfahrung von Ohnmacht, Haltlosigkeit und Gottverlassenheit, da er alles los-lassen muss, worauf er sich bisher stützen konnte, ereignet sich seine tiefste Befreiung, kommt eine ungeahnte Kraft in ihm zum Durchbruch, und zugleich wird er der zärtlichen Be-rührung seines liebenden Gottes gewahr, erlebt er die Vereinigung mit dem sehnsüchtig Ge-liebten. Am tiefsten Punkt seiner Existenz ereignet sich die Wende, und er findet Gott und mit ihm zugleich sich selbst. Noch vor seiner Flucht aus dem Kerker schreibt Johannes in leiden-schaftlichen Gedichten seine Erfahrung nieder, die er später in seinen Kommentaren gedeutet hat. Diese Schlüsselerfahrung von Selbst- und Gottfindung, paradoxerweise in der äussersten physischen, psychischen und geistig-geistlichen Krisensituation, wird ihm zur Kraftquelle für den selbstlosen Einsatz für andere, den wir bis zu seinem Tod beobachten können. Überall wo er lebt, ist er ein gefragter Seelsorger, dessen Güte, Menschenkenntnis und Unterscheidungs-gabe von einfachen Leuten gleichermassen geschätzt wird wie von Professoren und bedeuten-

den Persönlichkeiten seiner Zeit. Besonders hervorzuheben ist seine Sorge um die Armen und Kranken, für deren Wohlbefinden ihm nichts zu aufwendig ist.

Gegen Ende seines Lebens wird Johannes erneut in einen ordensinternen Prozess verwickelt, der seinen Ausschluss aus der Reformbewegung zum Ziel hat. Bevor es jedoch so weit kommen kann, erkrankt Johannes schwer und stirbt am 14. Dezember 1591 in Ubeda.

Seine Mitbrüder und Zeitgenossen behielten ihn als frohen und liebenswerten Menschen in Erinnerung, der gern lachte, tanzte, Lieder sang und andere mit seiner Freude ansteckte. Er liebte die Natur, die Freundschaft mit Menschen, aber auch die Einsamkeit, in der er seine vertraute Beziehung mit Gott pflegte. Weil er gelernt hatte, alles und vor allem sich selbst auf Gott hin loszulassen, hat er zur Freiheit der Liebe und in dieser Liebe zu Gott und zu sich selbst gefunden.

In seiner Vorrede zur Subida (S, „Aufstieg zum Karmel“) gibt Johannes vom Kreuz selbst die wichtigsten Voraussetzungen und Quellen seiner Reflexionen an: „Demnach will ich, um etwas über diese dunkle Nacht zu sagen, weder der Erfahrung, noch der Wissenschaft trauen; denn die eine wie die andere kann unzulänglich sein und täuschen. Wohl werde ich mich, so gut ich es kann, der beiden bedienen; mehr aber will ich in allem ... die Heilige Schrift heranziehen, unter deren Führung wir nicht irren können; denn aus ihr spricht der Heilige Geist“ [S prol 2].

2. Der Reifungsprozess des Menschen als “dunkle Nacht” des Loslassens

Ähnlich wie C. G. Jung seine Lehre von der Individuation vom Ziel der Selbstwerdung des Menschen her entwirft, geht auch Johannes vom Kreuz vom Ziel des Menschen aus, und zwar nicht als ein überforderndes und unerreichbares Ideal, sondern als motivierende und beflügelnde Sinnperspektive, die das Sich-einlassen auf Veränderung und Befreiung ermöglicht. So sieht Johannes vom Kreuz das Leben des Menschen als Entwicklungs- und Reifungsprozess, dessen Ziel die Liebesgemeinschaft mit Gott ist, in der der Mensch zugleich wahrhaft zu sich selbst und zur Welt findet. Durch diesen Prozess, der ganz wesentlich in der Grundhaltung des Loslassens und Geschehenlassens besteht, lernt der Mensch, so zu lieben wie Gott liebt, um auch so frei und heil zu werden, wie Gott es ist.

Auch für C. G. Jung ist das “Sich-lassen-Können von ausschlaggebender Bedeutung” [Jung, 1934c, § 563] für den Individuationsprozess: “Das ‘Sich-Lassen’ ist nicht umsonst die *conditio sine qua non* aller Formen höherer seelischer Entwicklung, ob man sie Meditation, Kontemplation, Yoga oder *Exercitium spirituale* nennt“ [Jung, 1934c, § 562]. ... „Das Sich-Lassen gibt dem Unbewussten die ebenso grosse wie nötige Chance. Da es aber aus Gegensätzen besteht, Tag und Nacht, hell und dunkel, positiv und negativ, ja gut und böse ist und daher ambivalent, so kommt unfehlbar der Moment wieder, wo der Mensch, wie der vorbildliche Hiob, die Linie getreu festhalten muss, um nicht katastrophal aus dem Geleise geworfen zu werden; dann nämlich, wenn die Welle zurückflutet. Das Festhalten aber besorgt nur ein bewusster Wille, das heisst das Ich. Das ist die grosse und unersetzliche Bedeutung des Ich, welche aber ... nichtsdestoweniger relativ ist. Relativ ist aber auch höhere Errungenschaft durch Integrierung des Unbewussten. Man fügt sich ein Helles und ein Dunkles hinzu, und mehr Licht bedeutet mehr Nacht. Nicht aufzuhalten aber ist der Trieb des Bewusstseins nach weiten Horizonten, welche den Umfang der Persönlichkeit ausdehnen müssen, wenn sie ihn nicht zerreißen sollen“ [Jung, 1934c, § 563]. Ausdrücklich verweist Jung in diesem Zusam-

menhang auf Johannes vom Kreuz: "Man vergleiche hiezu, was Johannes vom Kreuz über die 'dunkle Nacht' sagt. Seine Deutung ist ebenso hilfreich wie psychologisch" [Jung, 1934c, § 563, Anm.91].

2.1. Der Ausgangspunkt der dunklen Nacht: Selbsterkenntnis und Offenheit für den liebenden Gott

Am Anfang des menschlichen und religiösen Wachstumsprozesses, wie Johannes vom Kreuz ihn selbst erlebt und darzustellen versucht hat, stehen weder hohe spirituelle oder moralische Ideale, denen wir nacheifern müssen noch irgendwelche Leistungen, die wir zu vollbringen haben, sondern vielmehr die Bereitschaft, sich selbst gegenüber ehrlich zu sein und sich immer wieder neu verändern zu lassen. Es geht zuallererst darum, im Horizont des jeden Menschen grenzenlos und bedingungslos liebenden Gottes sich seinen Sehnsüchten, Ängsten, Grenzen und Abgründen aufrichtig zu stellen, sie anzunehmen und an ihnen zu reifen.

Ausgangspunkt des Weges zu Gott ist somit der Mensch wie er ist: begrenzt und bedürftig. Diese grundlegende Erfahrung der Unerfülltheit löst in ihm ein tiefes Verlangen nach Ganzheit und Heil aus. Die eigentliche Tragik und Schuld des Menschen besteht nun darin - und das gilt es zu durchschauen -, dass er zu kurz greift und sich habgierig an Menschen, Dingen und Anschauungen festklammert, um den Hunger seines Herzens nach Glück und Sicherheit zu stillen. "Ein Hungriger, der den Mund auftut, um sich mit Wind zu sättigen, wird aber nicht satt", sagt Johannes vom Kreuz, "sondern noch mehr ausgedörrt ...", denn er hat "ja verlassen, was einzig ihn sättigen kann und weidet sich an Dingen, die den Hunger mehren" [1 S, 6, 6f.]. "Vielmehr schwillt ihr Hungern an, je weiter sie sich vom Quell entfernen, der allein sie stillen könnte, nämlich von Gott ... In den Geschöpfen findet der Gierige ja nicht, was seinen Durst stillt, sondern was ihn vermehrt" [3 S 19, 7]. Der Theologe und Psychotherapeut H. Fishedick bringt dieses Phänomen der vordergründigen Glücksuche auf den Punkt: "Die Angst vor dem Abgrund hatte den Blick verstellt für das, was wirklich Halt gibt und Glück ermöglicht. Menschen handeln so, wie sie handeln, weil sie glücklich werden wollen. Aber die Angst vor dem Abgrund des Unglücks setzt sie dermassen unter Druck, dass sie sich über die Voraussetzungen des Glücks täuschen und als Getriebene einem zwanghaften Haben- und Machenmüssen erliegen auf Kosten der Selbstwerdung und Persönlichkeitsreifung. Sie unterliegen dem fatalen Irrtum, dass das Glück abhängig sei von Faktoren, die ausserhalb der eigenen Person liegen, die man erwerben und haben muss. So wird verhindert, Glück in dem zu finden, was in der eigenen Person zum Leben kommen und entfaltet werden will, was man also sein kann." [Fishedick, 1988, p 100].

Johannes vom Kreuz betont, dass alle Bereiche des Menschen - selbst der religiöse - von diesem angstbesetzten Begehren infiziert sind, das den Menschen nie befriedigt, sondern unfrei und folglich unglücklich macht. Je mehr er begehrt, desto mehr entfremdet er sich von den Dingen und Menschen, die er zu besitzen sucht und verliert sie schliesslich ganz. Er wird blind für ihr eigentliches Wesen, kreist verzweifelt um sich selbst und verliert gerade dadurch sich selbst, aber auch die Offenheit für den, der ihm allein die Erfüllung schenken kann. Johannes wird nicht müde, diese Erfahrung bewusst zu machen: "Der eine erfreut sich an allen Dingen, als hätte er sie alle, ohne die Freude an sie zu hängen. Der andere, der über sein besonderes Eigentum wacht, verliert ganz die allgemeine Freude an allem. Der eine, im Herzen besitzlos, besitzt alles in grosser Freiheit, wie der hl. Paulus sagt (2 Kor 6, 10). Der andere, der etwas mit Wissen festhält, hat und besitzt nichts, vielmehr wird sein Herz davon besessen, das an solcher Gefangenschaft leidet. So viele Freuden also jemand an Geschöpfen geniessen möchte, so viele Bedrängnisse und Qualen seines daran haftenden versklavten Herzens muss er notwendig in Kauf nehmen" [3 S 20,3]. Wer das falsche Begehren "nicht überwindet, wird

nicht die dauernde, heitere Freude an Gott mittels der Geschöpfe und Werke Gottes genies-
sen" [3 S 26, 6].

Um Missverständnisse zu vermeiden, muss hier klargestellt werden, dass Johannes kein lebensfeindlicher Weltverächter ist, der die Freude an den Dingen ablehnt und die Dynamik und Leidenschaft des Menschen bekämpft. Er bewertet weder die Dinge an sich noch das Begehren an sich als schlecht, sondern deren Missbrauch. Ausdrücklich betont er, dass nicht die Dinge dem Menschen schaden, sondern allein die besitzergreifende Gier nach ihnen: "Wir handeln hier ja nicht vom Entbehren der Dinge - denn dies entblösst die Seele nicht, solange sie nach ihnen verlangt - sondern von der Entblössung von der Lust und von dem Verlangen danach; dies ist es, was die Seele frei und leer macht, auch wenn sie etwas besitzt. Nicht die Dinge dieser Welt bemächtigen sich der Seele und schädigen sie, da sie ja nicht in sie eindringen, sondern der Wille, der nach ihnen verlangt und in der Seele wohnt" [1 S 3, 4]. So wie die Dinge und die Welt an sich gut sind, weil sie alle im guten Gott ihren Ursprung haben, so ist auch das Begehren an sich gut, sofern es sich nicht besitzergreifend und vereinnahmend auf etwas richtet, sondern den Menschen antreibt, die Erfüllung seiner Sehnsucht dort zu suchen, wo sie wirklich zu finden ist: in Gott. Dieser berührt den Menschen ja gerade deshalb, damit sein Begehren nach ihm wachgerufen und gesteigert wird [vgl. C 1, 19], "denn je mehr die Seele Gott erkennt, umso mehr wächst ihr qualvolles Verlangen, ihn zu sehen" [C 6, 2]. Gott verurteilt also niemals den Zorn und die Begierde selber, "denn diese Kräfte fehlen niemals in der Seele. Was er beschwört, sind die lästigen und ungeordneten Betätigungen dieser Kräfte" [C 20, 7].

Johannes vom Kreuz warnt uns somit entschieden vor einem Begehren, das die Erfüllung, die nur in Gott gefunden werden kann, woanders sucht und den Menschen so in Abhängigkeit und Unfreiheit stürzt. "O wie erbarmenswert ist doch das Geschick unseres Daseins...! Das Klarste und Wahrste erscheint uns als das Dunkelste und Ungewisseste, und wir fliehen davor, obschon es uns das Zuträglichste wäre, und greifen nach dem, was uns anfunkelt und unsere Blicke ergötzt; das umarmen wir und jagen ihm nach, obschon es für uns das Schlimmste ist und uns bei jedem Schritt stolpern lässt" [2 N 16, 12]. Johannes weiss, dass der Mensch nur zu echter Freiheit und tiefem Glück finden kann, wenn er sich auf den keineswegs bequemen Weg des radikalen Loslassens und der absichtslosen Hinwendung zu Gott begibt. Um alles zu gewinnen, ist es notwendig, alles zu lassen [vgl. 1 S 13, 11]. Er will den Menschen im Kerker seiner Fixierungen abholen und ihm einen Weg eröffnen, der aus dem Teufelskreis eines falschen Begehrens, das ihn immer tiefer in die Entfremdung und Verzweiflung treibt, herausführt. Jedem, der sich nach wirklicher Befreiung sehnt, bietet er seine Erfahrung der dunklen Nacht an, die den, der sich auf sie einlässt, in einem schmerzhaften Prozess von allen Verhaftungen befreit und so zur Vereinigung mit Gott führt, dem Ziel des menschlichen Lebens, wo endgültige Erfüllung und Ganzheit erfahren werden. Er will dem Menschen bewusst machen, dass "es gilt, die Fixierung zu zerreißen, da sie dem geistigen Wachstum im Wege steht und seine volle Entfaltung verhindert .. Die affektiven Kräfte der Seele sind auf eine unendliche, dynamische Möglichkeit hin angelegt: die Vereinigung mit Gott ... Wenn die Begierde sich an ein bestimmtes 'Ding' 'festhängt' oder 'klammert', lähmt sie diese dynamische Möglichkeit, 'verdinglicht' sie und schnürt damit die unendliche Möglichkeit der affektiven Kräfte ab. Wenn die Seele einmal geläutert und frei von Fixierungen ist, kann sie sich in aller Ruhe der Schönheit der Dinge und des Lebens öffnen und sich ihrer erfreuen ... Die 'Abtötung' der Begierden ... bedeutet nicht Vernichtung der Lebensinstinkte, sondern Befreiungstherapie, Lösung von Fixierungen, die gerade die volle Entfaltung der Lebenskräfte und des emotionalen Reichtums des Menschen verhindern und unmöglich machen" [Urbina, 1986, pp 37f.39].

Gott selbst will nichts sehnlicher, als dass der Mensch frei und glücklich ist. Deshalb möchte er ihn aus seinen Abhängigkeiten lösen und seine Sehnsucht erfüllen, denn er "hat Mitleid mit solchen, die unter so viel Mühsal und auf Kosten ihrer selbst daran sind, das Dürs-

ten und Hungern ihres Begehrens an den Geschöpfen zu stillen" [1 S 7, 3]. Keine Fixierung und keine Verstrickung ist so hoffnungslos und endgültig, dass Gott sie nicht heilen wollte oder könnte. Selbst wenn der Mensch sich in seiner Fixierung auf Dinge und Menschen so verliert, dass er Gott nicht mehr wahrnimmt oder sich von ihm abwendet - Gott bleibt dem Menschen treu und entzieht ihm niemals seine Gegenwart: "Grosse Freude bringt der Seele das Bewusstsein, dass Gott der Seele niemals fehlt, selbst wenn sie todsündig ist" [C 1, 8]. Johannes vom Kreuz ist überzeugt, dass "Gott in jeder Seele, auch in der des grössten Sünders der Welt, substantiell wohnt und wirkt" [2 S 5, 3]. Zwischen Gott und Mensch besteht eine unzerstörbare Verbundenheit, die immer gegeben ist und ohne die der Mensch überhaupt nicht leben könnte. Gott wohnt in uns und ist immer schon eins mit uns, auch wenn wir das oft nicht erkennen oder fühlen [vgl. C 1, 6 und L 4, 14]. Er sucht uns viel leidenschaftlicher als wir ihn je suchen könnten [vgl. L 3, 28]. Sehnsüchtig lädt er uns ein zur bewussten Liebesgemeinschaft mit sich, in der all unser Verlangen zur Ruhe kommt.

Diese befreiende Wahrheit des Glaubens, die Johannes vom Kreuz an sich selbst erfahren hat, schafft die Voraussetzung dafür, dass sich der Mensch ehrlich auf sich selber einzulassen und auch seinen Schatten, die dunklen und schuldbesetzten Bereiche seines Lebens anzuschauen und anzunehmen vermag, weil er sich - ganz so wie er ist - schon immer von Gott angenommen weiss. Der menschenfreundliche Gott, der sich bis hin zur eigenen Menschwerdung auf den Menschen einlässt und dessen Leben mit allen Konsequenzen teilt, ermöglicht es, Verdrängungen und Abspaltungen aufzugeben und sich der ganzen Wahrheit des eigenen Lebens zu stellen [vgl. 2 S 7, 4.8-11; 22, 3.5.7.; Benker, 1991, pp 81-84; Begovic, 1990, p 221f.]. Er schenkt Kraft und Mut, das eigene Leben zu wagen ohne die lähmende Angst vor Fehlern und Schuld. Mit allem, was das Menschsein ausmacht, Schuld und Versagen eingeschlossen, darf und muss sich der Mensch auf Gott hin loslassen, um Befreiung und Heilung zu erfahren. Erst die Verweigerung dem Leben gegenüber und die Leugnung der Schuld führen in die Sackgasse einer existentiellen Schuld, die sich dem befreienden Handeln Gottes widersetzt und so die Erfahrung der Erlösung behindert.

Johannes vom Kreuz zeigt einen Weg zur Vollkommenheit auf, der die Unvollkommenheit und Schuld des Menschen nicht aus-, sondern einschliesst, was nicht nur eine authentische Auslegung der jüdisch-christlichen Tradition bedeutet, sondern zugleich auch dem Verständnis C. G. Jungs entspricht, der Vollkommenheit als Vollständigkeit definiert, die allen Anteilen des Menschen Lebensrecht gewährt [vgl. Benker, 1991, p 73ff.; Funke, 1995, pp 126-128]. So könnte folgendes Zitat C. G. Jungs durchaus der Feder des Johannes vom Kreuz entstammen: "Gott ... will auch Mensch werden, und dazu hat er sich durch den Heiligen Geist den kreatürlichen Menschen mit dessen Dunkelheit ausersehen; den natürlichen Menschen, den die Erbsünde befleckt ... *Der schuldige Mensch ist geeignet und darum ausersehen*, zur Geburtsstätte der fortschreitenden Inkarnation zu werden, nicht der unschuldige, der sich der Welt vorenthält und den Tribut ans Leben verweigert, denn in diesem fände der dunkle Gott keinen Raum" [Jung, 1952a, § 746].

Sobald ein Mensch durch die Berührung Gottes und das Wirken des Geistes seine wirkliche Lage erkennt und bewusst als Sünder vor Gott steht, der sich in seiner Habgier verstrickt und Nein zur angebotenen Liebe Gottes gesagt hat, braucht er sich nur vertrauensvoll zu öffnen, damit die barmherzige Liebe Gottes in ihn eindringt und den alten Menschen zu verwandeln beginnt. "Wenn die Seele Gott sucht - viel dringlicher sucht Gott die Seele. Und wenn sie ihm ihr liebendes Verlangen zusendet ... dann sendet er ihr den Duft seiner Salben, der sie anzieht und zu ihm hintreibt, seine Eingebungen und seine Berührungen" (L 3, 28). Gott vergewaltigt den Menschen nicht, aber sobald der Mensch aus freien Stücken auch nur bruchstückhaft beginnt, seine Leidenschaft auf ihn zu richten, zieht Gott ihn an sich.

Die Selbsterkenntnis der eigenen Fixierungen und die vielleicht noch zaghafte Annahme des von Gott her immer schon bestehenden Angebotes zur Liebeseinheit mit ihm und

damit auch zur eigenen Neuwerdung sind also die beiden unabdingbaren Momente des Ausgangspunktes des geistlich-menschlichen Reifungsprozesses. Nur wenn der Mensch als freies Geschöpf seine ihm ureigenste Sehnsucht auf Gott selbst richtet, ohne sich aber dabei schon wieder auf ein bestimmtes Bild oder eine Idee von ihm festzulegen, kann dieser ihn mit seiner Gnade ganz erfassen und ihn durch die "dunkle Nacht" der Befreiung von allem falschen Begehren zur Liebesvereinigung mit sich führen. Damit beginnt ein schmerzhafter Prozess, da sowohl die immer tiefer werdende Einsicht in die eigenen Abgründe als auch die Loslösung von den Verhaftungen viel Leid verursachen.

H. Fishedick schlägt die Brücke zu den Erkenntnissen Jungs, wenn er die soeben geschilderte Erfahrung psychologisch zu beschreiben versucht: "Wer sein Selbst entdecken will, muss sich auf einen beschwerlichen Prozess der Veränderung und Reifung einlassen, auf dem er sich selbst kennen und verstehen lernt und langsam die Summe seines existentiellen Gewissens wahrzunehmen und ihr zu folgen beginnt. Ein Mensch kann nicht vermeiden, wenn er seiner bewusst wird, seine Mangelhaftigkeit, in gewissem Sinn seine Lächerlichkeit, seine Ohnmacht, seine Niedrigkeit, seine Verwundbarkeit, seine Ausgesetztheit zu bemerken. Aus der moralischen Sicht ist das ein Skandal, an dem man Anstoss nimmt, dessen wir uns schämen und gegen den wir ankämpfen müssen. Denn das moralische Gewissen entsetzt sich ob der Schattenseiten, bekämpft oder verdrängt sie. Das existentielle Gewissen dagegen lädt voller Ruhe zum Blick auf diesen Schatten ein: Auch das bist du, auch dazu bist du fähig. Ein Prozess, in dem das Ich gezwungen wird, sich als böse und krank, als asozial und leidend, als hässlich und beschränkt zu erkennen, ein analytischer Weg, der die Inflation des Ich auflöst und es erfahren lässt, wie und wo es begrenzt und einseitig, typologisch determiniert, vorurteilsvoll und ungerecht ist, stellt eine so bittere Form der Selbstbegegnung dar, dass man den Widerstand gegen ihn begreifen kann. Diese desillusionierende Begegnung mit sich selbst kann nur im Vertrauen auf eine unumstößliche Akzeptanz und Daseinsberechtigung gelingen. Aber diese heilsame Erkenntnis befreit von Täuschungen und auch vom Zwang, etwas zu sein, was man nicht ist. Die Opferung des absoluten Vollkommenheitsideals, das die alte Teilethik lehrte, führt keineswegs zu einer Verringerung des menschlichen Wertes. Schon das Wegfallen der negativen Folgen der Spaltungserscheinungen wäre für das Leben ein so ungeheurer Gewinn, dass die neue ethische Forderung, das Negative anzunehmen, dadurch gerechtfertigt wäre. Das 'Böse' braucht nicht verleugnet, nicht rationalisiert und nicht abgespalten zu werden, es kann angeschaut und verstanden und so zur Chance der Reifung werden" [Fishedick, 1988, 105, 107f.].

Der sich und sein ganzes Elend zu erkennen beginnende, aber noch kranke, ich-verhaftete Mensch fühlt sich - um wieder zur Sichtweise des Johannes vom Kreuz zurückzukehren -zunächst fast zerrissen von der Spannung zwischen seinem noch vorhandenen vereinnehmenden Begehren nach den Dingen und seiner schon aufgebrochenen Sehnsucht nach Gott. Das damit verbundene intensive Leiden kann dem Menschen nicht erspart werden, was Johannes sehr realistisch betont: Wenn Gott die Seele ergreift, um sie zu erneuern, entblösst er sie "ihrer zuständlichen Neigungen und der Gewohnheiten des alten Menschen, an denen sie innigst hing, mit denen sie wie zusammengeschmolzen und in Einklang war. So zermürbt und zerstört Gott die Geistsubstanz der Seele und verabgründet sie in so tiefe und schwarze Finsternis, dass sie sich angesichts ihres Elends vernichtet und in einen geistigen Tod hinein verohnmächtigt fühlt ... Sie steht die gleichen Ängste aus wie Jona im Bauch des Seeungeheuers" [2 N 6,1].

An dieser Stelle sei auf die Ähnlichkeit dieses Bildes wie auch das der dunklen Nacht generell zum archetypischen Symbol der Nachtmeerfahrt [vgl. Jung, 1952e, §§ 300-418, besonders 307-310; 1944a, §§434-452; Jacobi, 1971, pp 85-87] verwiesen: "das Abenteuer der Nachtmeerfahrt, deren Ziel und Ende die Wiederherstellung des Lebens, die Auferstehung und die Todüberwindung ist" [Jung, 1944a, § 436]. Die Bilder vom Durchschreiten einer dunklen Nacht bzw. von Jona im Fischbauch rufen das Thema der Regression, der Rückkehr

in den Mutterschoss, des Geburtskomplexes und der verschlingenden Mutter in Erinnerung. Bei Johannes vom Kreuz fällt diesbezüglich die bewusste Auseinandersetzung mit dieser Problematik und ihre positive Bewältigung auf. Der „einzige Grund dafür, dass der Befreiungsprozess der dunklen Nacht so qualvoll ist, liegt darin, dass der ‘alte Mensch’ mit seinem Begehren immer wieder eine regressive Wiederherstellung der Mutterschossverhältnisse intendiert und sich dadurch der neuschaffenden Liebe Gottes entgegenstellt. Wenn dieses Begehren überwunden und der Mensch in die Liebe Gottes umgestaltet ist, kann der Mensch endlich wahrnehmen, dass das, was ihm zuvor so grossen Schmerz bereitet hatte, nichts anderes ist als diese Liebe selbst; jetzt ”erfährt er das Feuer der Läuterung als das, was es von Anfang an war: als ‘cauterio suave’ (süsser Brand), als ‘regalada llaga’ (köstliche Verwundung)” [Mosis, 1969, p 278].

2.2. Die ”dunkle Nacht” der Befreiung

Johannes vom Kreuz vergleicht den Reifungsprozess des Menschen mit dem Durchwandern einer dunklen Nacht, die aus den drei Phasen Anbruch, Mitternacht und Dämmerung besteht und in die lichtvolle und zugleich dunkle, weil in diesem Leben nie völlig zu erreichende, Erfahrung des Einsseins mit Gott, mit sich selbst und mit der Schöpfung mündet [vgl. 1 S 2, 5]. Johannes gibt selbst eine dreifache Begründung dafür, warum er das Bild der Nacht gebraucht: zum einen vom Ausgangspunkt des Umgestaltungsprozesses her, weil der Mensch zunächst einmal sich selbst und alles, was ihn bindet und gefangenhält, loslassen muss; zum zweiten vom Weg her, der in einem dunklen und leeren Glauben besteht, der Gott, die Menschen und die Dinge sie selbst sein lässt und sie nicht auf bestimmte Bilder und Vorstellungen festlegt; und schliesslich drittens vom Ziel her, das Gott selbst ist, der für den Menschen ”in diesem Leben nicht mehr und nicht weniger ist als dunkle Nacht. Diese drei Nächte müssen durch die Seele ziehen oder, besser gesagt, die Seele muss durch diese Nächte ziehen, um zur Vereinigung mit Gott zu gelangen” [S 2, 1; vgl. auch 1 S 2, 2-5]. Darüber hinaus unterscheidet Johannes zwischen der Nacht des Sinnes und der Nacht des Geistes und innerhalb dieser Differenzierung nochmals zwischen aktiven und passiven Phasen bzw. Anteilen der jeweiligen ”Nacht”, die jedoch nicht streng voneinander zu trennen, sondern miteinander verwoben sind und sich gegenseitig befruchten.

2.2.1. Die aktive und passive Nacht des Sinnes

Lässt sich der Mensch vertrauensvoll und ehrlich auf sich selbst und auf die Beziehung mit Gott ein und versucht er aktiv, sein Leben auf ihn hin auszurichten, dann entdeckt er früher oder später Spuren der Gegenwart Gottes in seinem Leben. Wenn er sich von Gott geliebt und getragen weiss, seine Nähe beim Beten spürt und sich bei ihm geborgen fühlt, dann steht er bereits vor dem Anbruch der dunklen Nacht.

In dieser ersten Phase der Nacht, die Johannes ”Nacht des Sinnes” nennt und mit der geistlichen Stufe der ”Meditation” gleichsetzt, erkennt der Mensch durch seine bisherigen, vielleicht noch ganz anfanghaften Erfahrungen mit Gott, dass alles, woran er bisher hing, relativ ist und nicht das Eigentliche sein kann. Gott beginnt, dem Menschen die sinnhaft erfahrbaren Dinge, die sein Herz gefangennehmen, zu entziehen. Er taucht ihn in eine Leere, die ihn von allen Fixierungen auf Menschen, materielle Dinge, aber auch auf religiöse Formen und Gefühle frei machen soll für seine alles überbietende Liebe.

Auf dem Weg zum Ziel der Liebesgemeinschaft mit Gott gehören das Wirken Gottes und das Mittun des Menschen untrennbar zusammen. Der Mensch ist aufgerufen, die von Gott gewirkte ”passive” Nacht durch ”aktives” Loslassen all dessen, woran er hängt, mitzuvollziehen, weil dieses ihn hindert, wahrhaft zu sich selbst und zu Gott zu finden. Deshalb muss je-

der, der die Freiheit und Fülle des Lebens in der Vereinigung mit Gott sucht, sich von jeder haben-orientierten Bindung an Geschöpfliches lösen, weil *nichts* (nada) ausser Gott selbst, in dem er *alles* (todo) wiederfindet, in der Lage ist, seine tiefste Sehnsucht zu stillen [1 S 13, 11-13; Benker, 1991, pp 67-71]. Durch diese "Nichts-Haltung" erreicht der Mensch eine Leere und Offenheit, in der das Begehren mit allem, was es verursacht hat, aufgehoben und geheilt wird. Dieser von Gott passiv bewirkte und vom Menschen aktiv unterstützte reinigende und befreiende Prozess ermöglicht den Übergang in eine neue Seins- und Wahrnehmungsweise. Gott kann dem Menschen ja erst dann ein neues Verstehen schenken, "wenn das alte, menschliche Verstehen gelassen ist", und er kann ihm erst dann "ein neues Erkennen und abgrundtiefe Wonne mitteilen, wenn alle anderen Erkenntnisse und Vorstellungen beseitigt sind" [1 S 5, 7]. Sobald der Mensch aufhört, die Dinge zu begehren, um Gott zu gewinnen, wird er "den Wohlgeschmack sämtlicher Dinge finden" [1 S 5, 4]. Hier wird wiederum deutlich, dass es nicht um eine alles abwertende Weltverachtung geht, sondern im Gegenteil um das Höchstmass an lustvollem und geniessendem Dasein, das jedoch erst in der alles andere überbietenden Beziehung zu Gott, dem Ursprung des Lebens, und in der Freiheit des Nicht-abhängig-Seins von Menschen und Dingen möglich wird. Die Ausschliesslichkeitsforderung Gottes, die zur Freiheit und zum Genuss von allem führt, impliziert also eine radikale Nichts-Haltung gegenüber jeglichem Begehren, die den Menschen, der sich darauf einlässt, in eine neue Gott- und Weltunmittelbarkeit führt, die jede bisher gekannte Glückserfahrung in den Schatten stellt - so jedenfalls hat Johannes vom Kreuz es am eigenen Leib und mit den eigenen Sinnen erfahren.

Zunächst aber bedeutet die Läuterung und Befreiung der sinnhaften Kräfte des Menschen dunkle Nacht, zum einen weil der Mensch das loslassen muss, woran er bislang hing, zum andern weil er sich in seinen Fixierungen und Selbsttäuschungen sowie in seinem häufig sehr subtilen und unbewussten egoistischen Missbrauch von Menschen und Dingen immer deutlicher erkennt, was äusserst schmerzhaft ist. C. G. Jung beschreibt diese Nacht des Sinnes sehr treffend so: "Durch ... Versenkung und Vertiefung der Kontemplation hat das Unbewusste, wie es scheint, Gestalt angenommen. Es ist, wie wenn das Licht des Bewusstseins, das aufgehört hat, Gegenstände der äusseren Sinneswelt zu beleuchten, nunmehr das Dunkel des Unbewussten erleuchtete. Wenn die Sinneswelt und der Gedanke an sie gänzlich ausgelöscht sind, so tritt das Innere deutlich hervor ... Durch die Erhellung des Unbewussten nämlich gerät man zunächst in die Sphäre des chaotischen persönlichen Unbewussten, in welchem sich alles findet, was man gerne vergisst und was man unter allen Umständen weder sich selber noch einem anderen eingestehen und überhaupt nicht für wahr haben möchte. Man glaubt daher am besten wegzukommen, wenn man möglichst nicht in diese dunkle Ecke schaut. Allerdings, wer so verfährt, der wird auch um diese Ecke nie herumkommen ... Nur wer diese Dunkelheit durchschreitet, kann hoffen, irgendwie weiterzukommen ... Wir haben eine abgrundtiefe Scheu vor der Scheusslichkeit unseres persönlichen Unbewussten ... Dass die Besserung des Ganzen beim einzelnen, ja bei mir selber anfängt, das will uns schon gar nicht in den Kopf" [Jung, 1943c, § 939].

Aufgabe der aktiv-passiven Nacht des Sinnes ist somit das Wachsen in der Selbsterkenntnis der eigenen, wenn auch noch so subtilen Verhaftungen und Selbsttäuschungen sowie das allmähliche Freiwerden von allen versklavenden Bindungen, was im beständigen, meditativen Blick auf die bedingungslose Liebe Gottes und des Zieles, zu dem er uns hinführen will, möglich wird. Johannes geht es in dieser Phase des religiös-menschlichen Entfaltungsprozesses um das Nein des Menschen zum Rückzug auf seine falschen Selbstbilder, um das Nein zur Fixierung auf Dinge, Gesten, Handlungen und das eigene Ich, letztendlich um das Nein zu einem Zustand der Verhaftung, der das Haupthindernis für den Fortschritt auf dem Weg zur göttlichen Fülle darstellt. "Die Seele hat ... nur einen Willen; ist dieser durch irgend etwas behindert und in Anspruch genommen, so ist er nicht mehr frei, einsam und lauter, wie die

Umgestaltung in Gott es verlangt" [1 S 11, 6]. Solange der Mensch an irgend etwas gewohnheitsmässig hängt, kann er "unmöglich in der Vervollkommnung voranschreiten, und wäre die Unvollkommenheit auch ganz gering". In der Bildersprache des Johannes vom Kreuz ist der Mensch, der sich in seinem Begehren an etwas festhält, also auf etwas fixiert ist, einem Saugfisch vergleichbar, der ein Schiff an der Einfahrt in den Hafen hindern kann bzw. einem Vogel, der durch einen dünnen Faden festgebunden ist, so dass er erst davonfliegen kann, wenn der Faden zerrissen ist [1 S 11, 4].

Johannes gibt seinen Lesern den eindringlichen Rat, sich von Anfang an mit fester Entschlossenheit und nicht halbherzig auf den Weg des Loslassens zu machen, aber auch mit Klugheit und Mass, damit dieser Weg nicht selbst zu einer Fixierung des falschen Begehrens und damit zum Hindernis für sich selber wird: "Man muss dieses Werk von Herzen umfassen und trachten, den Willen daran hinzugeben. Tut man es nämlich von Herzen, so wird man bald viel Freude und Trost dabei finden, insofern man geordnet und klug vorgeht" [1 S 13, 7].

2.2.2. Der Übergang von der Nacht des Sinnes zur Nacht des Geistes - der Übergang von der Meditation zur Kontemplation

Wie C. G. Jung die Krise der Lebensmitte als Übergang von der Ich-Werdung zur Selbstwerdung des Menschen beschreibt, so kennt auch Johannes vom Kreuz eine Übergangsphase von der noch ich-dominierten Phase der diskursiven Meditation zur Phase der Kontemplation, in der Gottfindung und Selbstwerdung ihren Höhepunkt erreichen. Hat der Mensch die schmerzhafteste Läuterung und Befreiung seiner sinnhaften Kräfte in der Nacht des Sinnes an sich geschehen lassen und aktiv daran mitgewirkt, ereignet sich unwillkürlich "ein geheimes, friedliches und liebevolles Einströmen Gottes, der die Seele mit dem Geist der Liebe in Brand setzt" [1 N 10, 6], auch wenn der Mensch dieses anfangs noch kaum wahrnehmen kann. Je weiter die Seele aber fortschreitet, "desto mehr sieht sie sich von Liebe zu Gott erfasst und entbrannt, ohne zu wissen und zu verstehen, wie und woher ihr dieses Liebesgefühl kommt" [1 N 11, 1].

Gewöhnlich verharrt der Mensch längere Zeit in dieser friedvollen geistigen Beschauung, die auf die Nacht des Sinnes folgt, bevor er in die letzte Phase der Befreiung und Läuterung bis zu seinem Wesensgrund geführt wird. "Nicht sogleich nach dem Ende der Dürre und Anfechtungen der ersten wird die Seele ... in die Nacht des Geistes eingeführt. Vielmehr vergeht eine lange Zeit, zuweilen verfliessen Jahre ... Gleich einem, der einem dunklen Kerker entronnen ist, schreitet sie nunmehr in den göttlichen Dingen mit weit grösserer Freiheit und Befriedigung und auch mit reicherer, tieferer Freude einher als in den Anfängen, ehe sie die erwähnte dunkle Nacht betrat. Ihre Phantasie und anderen Kräfte sind nicht mehr, wie damals, gehemmt durch Bande des Rasonnierens und geistlicher Besorgnis. Mit grosser Leichtigkeit findet sie in sich eine sanfte, liebevolle Beschauung sowie ein geistliches Schmecken, ohne sich in Diskursen abmühen zu müssen. Dennoch ist die Läuterung noch nicht vollendet; es fehlt noch die Hauptsache, die Läuterung des Geistes, ohne welche - da beide Teile eines gleichen Menschen eng miteinander verbunden sind - eine noch so gründliche Reinigung der Sinne nicht abgeschlossen oder vollkommen sein kann" [2 N 1, 1]. Johannes verweist hier auf die enge Aufeinanderbezogenheit, ja Einheit der Phasen des Befreiungsprozesses, obgleich er sich bewusst ist, dass viele Menschen beim Bestehen der Krise der Nacht des Sinnes stehen bleiben und sich nicht mehr auf ihre grösstmögliche Entfaltung in der Nacht des Geistes einlassen [vgl. S prol, 3-7], was C. G. Jung im Blick auf die Selbstwerdung ebenfalls feststellt.

Der eigentliche Übergang von der Nacht des Sinnes zur Nacht des Geistes ist durch drei Symptome gekennzeichnet [vgl. 1 N 9, 2 S 13f.; Arraj, 1986, pp 56-60, 130-142, 149-175]. Das erste Symptom äussert sich in dem Überdruß und der Leere, die die diskursive

Meditation von nun an verursacht, weil der Mensch jetzt jegliche bildhafte und begriffliche Gottesvorstellung überwinden muss, um zu ihm selbst vorzudringen. Das zweite Symptom besteht darin, dass der Mensch ebenso wenig Freude an den durch die Sinne vermittelten geschöpflichen Dingen findet wie an den göttlichen, und das dritte Symptom schliesslich ist ein unruhiges und sehnsüchtiges Verlangen nach Gott. Diese Symptome kündigen die Nacht des Geistes an, die unvergleichlich schrecklicher und entsetzlicher als die Nacht des Sinnes ist [1 N 8, 2], weil der Mensch jetzt in die hautnahe Berührung mit dem Nichts, d.h. in völlige Trockenheit und scheinbar totale Gottverlassenheit und Verirrtheit gestossen wird, weshalb Johannes sie als tiefgreifende Krise und Infragestellung des Menschen schildert: "Jetzt aber versetzt er sie in Finsternis, so dass sie nicht mehr wissen, wohin mit ihren sinnlichen Vorstellungen und ihren Gedanken. Sie kommen in der Meditation keinen Schritt mehr voran, wie sie es früher gewohnt waren, da das innere Fühlen schon in die Nacht versenkt und in solche Dürre versetzt ist, dass die früher so tröstlichen geistlichen Dinge und frommen Übungen ihnen saft- und geschmacklos vorkommen, ja in ihnen Widerwillen und Überdross erzeugen" [1 N 8, 3]. Wer sich in dieser Phase des Übergangs zur dunklen Nacht des Geistes befindet, kann und darf nichts anderes tun, als diese Krise anzunehmen, auszuhalten und zu erleiden, will er sich seinem weiteren Wachstum nicht verweigern. "Wenn man erkennt, dass man auf diesen Weg gesetzt ist, muss man sich in Geduld getrösten und sorglos sein. Sich Gott anvertrauen, der die nicht verlässt, die ihn mit einfältigem und aufrichtigem Herzen suchen, und der nicht säumen wird, ihnen das auf diesem Weg Nötige zu geben, bis er sie zum klaren und reinen Licht der Liebe erhebt" [1 N 10, 3]. Johannes verlangt in diesem Zustand der Leere und Angst angesichts des Verlustes von Halt und Sicherheit eine Haltung des gelassenen Aufmerkens auf Gott, ohne aber ihn zu begehren und ohne der Versuchung der Rückkehr zur diskursiven Meditation zu erliegen [vgl. 1 N 10, 4].

2.2.3. Die aktive und passive Nacht des Geistes

Vor ihrer detaillierten Beschreibung begründet Johannes vom Kreuz die Notwendigkeit dieser zweiten, bis an die Wurzeln des Geistes reichenden Läuterung, die er ins Bild der tiefschwarzen Mitternacht fasst. Es sind im Menschen, der die Nacht des Sinnes durchlebt hat, immer noch einige schwer heilbare geistige Fixierungen vorhanden, die ihn, falls sie nicht gelöst werden, an der Vereinigung mit Gott sowie am Durchbruch zu sich selbst und zur Erfahrung des "Alles" hindern. Zu diesen geistigen Unvollkommenheiten zählt Johannes einmal die "Stumpfheit des Geistes", die zur Zerstreung und zur Zuwendung zu äusseren Dingen führt, und zum andern die "Anmassung", den "Hochmut" und den "Stolz", die aus dem Hängen an den bisherigen spirituellen Erfahrungen erwachsen [vgl. 2 N 2]. Nur durch einen erneuten Eingriff Gottes können diese letzten, meist schwer zu durchschauenden Verhaftungen des alten Menschen aufgegeben und der neue Mensch des Geistes geboren werden. "Gott entblösst... die Vermögen, Empfindungen und Gefühle, die geistigen wie die sinnlichen, die äussern wie die innern, indem er den Verstand verfinstert, den Willen ausdörft und das Gedächtnis leert, die Neigungen der Seele in äusserste Betrübnis, Bitterkeit und Angst stürzt und sie alles früheren Fühlens und Geniessens geistiger Güter beraubt. Und diese Beraubung soll eine der Grundbedingungen sein, damit der Geist geeint werde und die geisthafte Gestalt des Geistes erhalte, nämlich die Einigung der Liebe" [2 N 3,3].

Der Mensch muss die finstere Nacht des Geistes erleiden, um seine engen Vorstellungen und Denkweisen loszulassen und so frei und offen zu werden für das Licht echter Gotteserkenntnis. In dieser scheinbaren Paradoxie ereignet sich die Vereinigung der grundlegenden Gegensätze von Mensch und Gott, von Nichts und Alles, die alle anderen Gegensätze umfassen. C. G. Jung sagt dazu: "Gegensätze höchster Intensität prallen aufeinander, und es entsteht eine Desorientierung und Verfinsterung des Bewusstseins, die bedrohliche Ausmasse annehmen kann" [Jung, 1958a, § 814]. Der Grund des Dunkels ist jedoch das göttliche Licht selbst,

das in den Menschen einfällt und ihn erleuchtet, aber dessen Fassungskraft so sehr übersteigt, dass er es zunächst nur als schmerzhaft und dunkel zu erfahren vermag. "Wenn dieses lautere Licht in sie einbricht, ... dann erkennt sich die Seele als so ... erbärmlich, dass ihr vorkommt, Gott erhebe sich gegen sie, und sie selbst erhebe sich gegen Gott, sie wird so sehr gepeinigt und betrübt, dass sie meint von Gott verstossen zu sein" [2 N 5, 5]. Der Grund der Schwachheit ist die Stärke Gottes, und der Grund für die Erfahrung der eigenen Nichtigkeit ist die Grösse Gottes, die der Mensch in der Läuterung als drückende Last empfindet. "So schwach ... ist die Seele, dass sie die Hand des Herrn als sehr grosse Last und ihrem Wesen ganz entgegengesetzt auf sich fühlt, während sie doch an sich sanft und mild ist, da er sie nur berühren, nicht belasten will, und dies aus Barmherzigkeit, denn er hat nur ein Ziel: ihr Gnade zu erweisen und nicht sie zu züchtigen" [2 N 5, 7]. Der Grund für die Erfahrung der Zerstörung schliesslich ist die höchste Erneuerung des Wesens, die im Zusammentreffen des Göttlichen und der Seele geschieht. "Sie fühlt sich gottlos, von Gott gestraft und verworfen, Gegenstand seines Unwillens und Zorns" [2 N 6,1f]. Johannes wird nicht müde, diese Qualen zu beschreiben und anhand von Schrifttexten zu erläutern, wobei er besonders das Buch Hiob, die Trauerpsalmen und die Klagelieder als Zeugnisse dieser Erfahrung anführt.

So entschwinden in der Nacht des Geistes die bisher als tragfähig erlebten Selbstkonzepte, die geistigen und religiösen Überzeugungen des Menschen und, was sich besonders schmerzhaft auswirkt, seine bislang gemachten Erfahrungen in der Beziehung mit Gott, das Erahnen seiner Gegenwart und seines Wirkens, ins tiefste Dunkel des Zweifels, der Trockenheit und inneren Leere. In der "Nacht des Geistes" entzieht Gott zwar keineswegs sich selbst, aber seine Erfahrbarkeit, damit der Mensch seine bisher gewohnte Art und Weise des Umgangs mit Gott loslässt. Er soll sowohl von seinem falschen Begehren nach Gotteserfahrungen frei werden als auch von allen übernommenen oder selbstgemachten Gottesbildern, die immer unzureichend und zu eng sind. Er muss lernen, Gott den sein zu lassen, der er ist, der immer "ganz Andere", über den der Mensch nicht verfügen kann. Deshalb schreibt Johannes vom Kreuz: "Eine Seele behindert also ihren Aufstieg zu diesem erhabenen Stand der Vereinigung mit Gott gar sehr, wenn sie an irgendeinem Verstehen oder Fühlen oder Vorstellen oder Meinen oder Wollen nach ihrer Weise festhält oder an irgendeinem anderen ihr eigenen Werk oder Ding, weil sie sich dessen nicht ganz zu entledigen und zu entblößen vermag. Denn, wie gesagt, das, wonach sie strebt, ist über all dies erhaben, auch über das Höchste, das erkannt oder verkostet werden kann" [2 S 4, 4]. "Die Seele hat sich also leer zu halten,... - gleich einem Blinden -, gestützt auf den dunklen Glauben, durch ihn geführt und erleuchtet, nicht aber auf etwas gestützt, das sie begreift, verkostet, fühlt und ersinnt. Denn all dies ist Finsternis, die irreführt, und der Glaube ist über allem Verstehen und Verkosten und Empfinden und Sich-Vorstellen" [2 S 4, 2]. Dem Menschen in der Nacht des Geistes bleibt nur sein von Gott verwundetes und entflammtes Herz, dem etwas Geringeres nicht mehr genügen kann, so dass er "sehnsüchtig tausend Wege sucht, Gott zu finden" [2 N 11, 5].

Auch wenn es widersprüchlich scheinen mag: Gerade die Nichterfahrbarkeit Gottes ist das deutlichste Anzeichen seiner Anwesenheit und Zuwendung. Denn Gott, so sagt Johannes vom Kreuz, ist wie das Licht der Sonne, und wenn er sich einem Menschen, der dieses Licht vollkommener Liebe noch nicht fassen kann, zu erkennen gibt, wird er geblendet und kann die göttliche Helle nur als Dunkelheit erfahren. Durch Entblössung und Dunkel reinigt er die Seele "und erhellt sie mit seinem göttlichen Licht. Die Seele vermutet das nicht; sie meint noch im Finstern zu sein" [2 N 8, 4]. "Denn Gottes Licht ist so unermesslich und übersteigt den natürlichen Verstand so sehr, dass es um so mehr blendet, je näher er herantritt" [2 N 16, 11.]. Erst nach dem schmerzhaften Reifungsprozess, wenn der Mensch alle unzulänglichen Vorstellungen losgelassen hat und sein Herz weit geworden ist, geht ihm auf, dass das qualvolle Dunkel nichts anderes war als Gott selbst in seiner mit nichts vergleichbaren Liebe. Die Erfahrung der Liebe war nur deshalb so schmerzhaft, weil der Mensch ihr noch widerstrebte, weil er wegen seiner Fixierungen noch unfähig war, sie zu ertragen. Es "ist nicht so, als verur-

sachte ... die göttliche Eingiessung von sich aus Leiden, sie bringt im Gegenteil eine Fülle von Wonnen mit sich, die die Seele später geniessen wird. Der Grund liegt vielmehr in der Schwäche und Fehlerhaftigkeit der Seele und in ihrer Verfasstheit, die dem Empfang dieser Gaben widersteht. Deshalb verursacht das göttliche Licht in der Seele die erwähnten Leiden" [2 N 9, 11]. C. G. Jung bezeichnet ebenfalls, mit ausdrücklichem Verweis auf Johannes vom Kreuz, "die 'geistige Nacht' der Seele als einen durchaus positiven Zustand ... , in welchem das unsichtbare (und darum dunkle) göttliche Licht die Seele durchdringe und sie läutere" [Jung, 1946c, § 479].

Der Mensch fühlt sich in dieser Nacht des Geistes nicht nur von Gott entfremdet und verlassen, sondern auch von allen anderen Geschöpfen. Bei nichts und niemandem findet er Halt. Selbst aller materieller, geistiger und geistlicher Güter sieht er sich beraubt und erfährt sich seiner Armseligkeit, Ohnmacht und scheinbaren Verlassenheit hilflos ausgesetzt [vgl. 2 N 6, 3-5]. Der Schmerz ist dabei um so grösser, als er sich an das bereits empfangene Glück nach der Nacht des Sinnes zurückerinnert, da er ja noch nicht erkennen kann, dass das erlittene Feuer der Läuterung das Feuer reinsten und höchster Kontemplation ist, das ihn veredelt und zur Fülle des Alles führt [vgl. 2 N 6, 5 und 7, 1]. So hängt der Mensch in der Nacht des Geistes gleichsam in der Luft völliger Unsicherheit und Hoffnungslosigkeit, total ausgebrannt und leer. Von gewissen Pausen der Erleichterung mit einem kaum nachvollziehbaren Genuss von Freude und Freiheit abgesehen, kann diese letzte Phase der Befreiung einige Jahre lang dauern [vgl. 2 N 7, 4]. In den Abgrund des Nichts getaucht, hat der Mensch das Empfinden, nie mehr herauszukommen und für immer verloren zu sein. Und doch ist die Begegnung mit dem Nichts schon Begegnung mit Gott, der vom Menschen solange nur als Nichts erfahren werden kann, bis er von allem befreit ist, was nicht Gott ist. Dieses leistet aber gerade die Nacht des Geistes.

Der Mensch in der Nacht des Geistes fühlt sich nicht mehr in der Lage zu beten, was durch die Überzeugung, Gott weise das Gebet ab, noch verstärkt wird. Diesbezüglich gibt Johannes vom Kreuz den Rat, dass der Mensch in dieser Situation nicht mit Gott reden, sondern schweigen und die reinigende Anfechtung mit Geduld ertragen soll [vgl. 2 N 8,1 und 1 N 10,4]. Es ist die Zeit, nichts zu tun und das Werk Gottes wirken zu lassen, der den Menschen mit seinem für ihn noch unfassbaren Licht zu erleuchten begonnen hat. Die Einfachheit dieses geistlichen Lichts, das dem Geist des Menschen alles Einzelne nimmt und ihn leer macht, schenkt ihm auf diese Weise die Universalität und Freiheit des Alles. "Weil er nichts Einzelnes schmeckt oder erkennt, sondern leer in Dunkel und Finsternis verharrt, vermag er mit grosser Fassungskraft alles zu durchdringen" [2 N 8, 5]. Umgekehrt gilt aber auch, dass die kleinste Anhänglichkeit an etwas "genügt, die Erfahrung, den Geschmack und die Teilnahme an der Zartheit ... der geistlichen Liebe zu verhindern, in der auf höchst eminente Art jeglicher Geschmack enthalten ist" [2 N 9, 1]. Zur Fülle des "Alles" in der Liebe und zur Freiheit des Geistes gelangt nur der, der auf rein gar nichts mehr fixiert und an nichts mehr verhaftet ist, der seine "durch lange Zeit eingefleischte Ansichten", "Neigungen und Gefühle" und "Erinnerungen" [vgl. 2 N 9, 3-5] gänzlich hinter sich gelassen hat, der also bis in seinen tiefsten Wesensgrund hinein geläutert ist. In diesem Zusammenhang betont Johannes nochmals ausdrücklich, dass das Einströmen Gottes und seiner Liebe von sich aus niemals leidvoll ist, da es ja die Fülle der Freude mit sich bringt, sondern nur wegen der fehlerhaften Verfasstheit der Seele, die dem Empfang der Gaben Gottes widerstrebt, weil sie auf einzelne Dinge oder Vorstellungen fixiert ist, von denen sie sich das Glück verspricht [vgl. 2 N 9, 11].

Johannes fasst seine detaillierte Beschreibung der Nacht des Geistes mit dem Bild des Feuers zusammen, das einen Holzscheit verzehrt und in Glut verwandelt [vgl. 2 N 5-10]. In diesem Bild bringt er sehr gut zum Ausdruck, wie zwar das Feuer (der Umgestaltungsprozess) immer dasselbe bleibt, wie aber das Holz das Feuer auf je verschiedene Weise erfährt, je nach dem, inwieweit es dem Feuer noch unähnlich oder aber schon wesenhaft ähnlicher geworden ist. Im Verlauf des Entwicklungsprozesses erlebt der Mensch das läuternde Feuer also jeweils

auf unterschiedliche Weise, wobei er immer nur das Wirken, nicht aber das Wesen des Feuers erfahren kann. Das "Zugleich von Wirken und Wesen des Feuers ist es aber, das Juan in seinen Erläuterungen immer wieder aufzeigt, das Zugleich von Nichts und Alles, von Gottverlassenheit und Gott. Erfahren wird das eine, real anwesend ist das andere, erfahren wird das Nichts, darin anwesend ist das Alles Gottes. Der Gottsucher aber hat schon immer gefunden, sobald er sucht, gleich in welcher Verfasstheit er sich in dieser Suche befindet. Das Feuer ist immer da, gleich in welchen Stadien der Hinüberbildung das Holz sich befindet" [Meier, 1982, p 97].

Johannes vom Kreuz beschreibt in seiner Lehre von der dunklen Nacht, wie der ganze Mensch mit seinen leiblichen, sinnhaften und geistigen Vermögen befreit und geläutert werden muss, bevor er das Glück der Liebesvereinigung mit Gott erfahren kann. Sein begrenztes Fassungsvermögen muss er sprengen, sein bisheriges Denken und Empfinden aufbrechen lassen. Um Gott und mit ihm alles zu gewinnen, muss er zuerst alles loslassen, vor allem das, woran er hängt. Dieser schmerzhafteste Prozess verfolgt nur das eine Ziel: den Menschen zu einer Liebe zu führen, die all seine Träume vom Glück übersteigt. Gott taucht den Menschen allein deshalb in die dunkle Nacht, "um ihn allseits zu erhellen; wenn sie ihn demütigt und elend macht, so um ihn aufzurichten und zu erheben; wenn sie ihn verarmt und ausleert von allem natürlichen Besitz und Besitzwillen, so um ihn zu befähigen, sich aller himmlischen und irdischen Dinge auf göttliche Art zu erfreuen und sie zu genießen und so zu einer umfassenden Freiheit im Geist zu gelangen" [2 N 9, 1].

2.3. Das Ziel der dunklen Nacht: Gottfindung und Selbstwerdung in der Liebe

Am tiefsten Punkt des Abstiegs in die dunkle Nacht ereignet sich die alles entscheidende Wende. Johannes besingt diese Erfahrung in einem seiner Gedichte mit den Worten: "und ich sank so tief, so tief, / dass ich aufstieg, so hoch, so hoch, / dass ich das Ziel erreichte" [N, Gedicht VI, 4; vgl. auch IV, 2]. Der Anbruch des neuen Tages, die dritte und letzte Phase der Nacht, die Morgendämmerung, kann dann beginnen, wenn der Mensch durch den Prozess des Loslassens für Gott und alles, was ist, nicht zuletzt für sich selbst, frei und aufnahmefähig geworden ist, wenn beseitigt ist, was sein Herz und seinen Verstand eingenommen und eingeengt hat. In der Tiefe seiner selbst macht der Mensch, der sich konsequent dem Prozess seiner Befreiung gestellt hat, die Erfahrung einer Liebe, die zwar schon immer da war, die er aber erst jetzt in ihrer unvergleichlichen Schönheit und Intensität wahrnehmen kann.

C.G. Jung beschreibt diese Erfahrung aus psychologischer Sicht: "Nach dem Aufstieg der Seele, welche den Körper in der Finsternis des Todes zurückgelassen hat, tritt nun ... eine Enantiodromie ein: auf die nigredo folgt die albedo. Die Schwärze respektive der unbewusste Zustand, der sich aus der Vereinigung der Gegensätze ergab, erreicht einen Tief- und zugleich Wendepunkt. ... Der Abstieg in ein immer tieferes Unbewusstes geht über in eine Erhellung von oben. Indem nämlich die Seele infolge des Todes entschwand, ging sie nicht verloren, sondern bildete den lebendigen Gegenpol im Jenseits zum Todeszustand des Diesseits ... Die vorausgehende Vereinigung der Gegensätze hat es bewirkt, dass zum Dunkel sich auch das Licht gesellt, das ja, wie immer, aus der Nacht hervorgeht. In diesem Licht wird dann sichtbar werden, was mit der Gegensatzvereinigung eigentlich gemeint war" [Jung, 1946c, § 493].

Nur wer den einen Pol der Ungesicherheit und Haltlosigkeit des Nichts in der dunklen Nacht ganz durchlebt und durchlitten hat, wird so leer und frei von jeder unzulänglichen Vorstellung und damit so radikal aufnahmefähig, dass er den gegensätzlichen Pol der Wirklichkeit Gottes in seinem Innern erfahren kann - wer in die Wurzeln und Abgründe seines Menschseins bis in das tiefste Dunkel des Nichts hinabzusteigen wagt, wird dort Gott als der alles umfassenden Liebe, die die Fülle des Alles eröffnet, begegnen und die Einheit dieser

zunächst als Gegensätze wahrgenommenen Wirklichkeiten erfahren. "Das Nichts ist so lange gültig, wie der Fortschreitende nicht die Mitte des eigenen Wesens als Ort Gottes erkannt hat ... Die Nichts-Forderung erschliesst erst die wahre Sammlung, das wahre Eine und das Alles, das Gott ist" [Meier, 1982, p 124]. Nur in der grösstmöglichen inneren Losgelöstheit der dunklen Nacht, "tief in versenktem Raume" [C 26], womit der letzte Grad, die innigste Weise der an nichts mehr hängenden und fixierten Liebe gemeint ist [vgl. C 26, 3], erfährt der Mensch die Liebesvereinigung, in der Gott sich ihm so hingibt, "dass es keine Mutterliebe gibt, die das Kind so innig umkost, keine Geschwisterliebe, keine Freundschaft, die damit vergleichbar wäre. Und so weit geht die inbrunstvolle, urwahrhaftige Liebe ..., dass er sich ihr (der Seele) wahrhaft gefangen gibt, um sie zu erhöhen, so als wäre er ihr Knecht und sie seine Herrin ..., als wäre er ihr Sklave und sie seine Gottheit: so tief ist Gottes Demut und Holdheit ... Überschüttet mit so unvergleichlichen Gnaden, was wird die Seele fühlen? Wie wird sie sich in Liebe ausströmen! Wie wird Dankbarkeit sie überwältigen, wenn sie Gottes Herz sich erschlossen sieht, mit überreicher Liebe. Umringt von solchen Wonnen, gibt sie ihr ganzes Selbst ihm hin" [C 27, 1f]. In der ganzen Fülle seiner Bedeutung lotet der Mensch in dieser Erfahrung das Versprechen des Evangeliums aus, dass der, der sein Leben hingibt, sein Selbst loslässt, es erst in Wahrheit findet und in dieser Dynamik von Hingabe und Empfangen des Selbst höchstes Glück erreicht, weil er darin nicht nur sich selbst, sondern Gott und mit ihm alles gewinnt. In ähnlicher Weise sagt das Markusevangelium [8, 35 par.]: „Wer seine *psyché* retten will, wird sie verlieren; wer sie aber ... verliert, wird sie retten“ [vgl. 2 S 7].

Mit vielen archetypischen Bildern besingt Johannes vom Kreuz in seinem "Cántico espiritual" sowie in seiner "Llama de Amor viva" die Umgestaltung des ganzen Menschen mit all seinen sinnlichen und geistigen Kräften im Vorgang der Liebesvereinigung, in der dem Menschen die immer schon bestehende Liebe Gottes in seinem Herzen wirkmächtig aufgeht [vgl. C 20-40]. Erst durch den Prozess der dunklen Nacht ist der Mensch fähig und frei geworden, dieser einigenden Kraft der Liebe, die er anfangs nicht ertragen konnte, in sich allen nur möglichen Raum zur Entfaltung zu geben, so dass Gott ihm jetzt so begegnen kann, wie er ist. Der zu der neuen Lebensqualität des bewussten In-Gott-Seins gereifte Mensch begreift, dass Gott ihm in der Wüste und Leere der dunklen Nacht nur deshalb alles genommen hat, um ihm in der Liebesvereinigung mit sich den wahren Grund des Daseins zu erschliessen, um ihn zu heilen und ihm so die ursprüngliche Ganzheit zurückzuschenken [vgl. L 2, 34]. Wenn der Mensch ganz frei von allen Verhaftungen, Erkenntnissen und Dingen geworden ist, kann Gott im Innersten seiner Seele erwachen [vgl. L 4, 2], wo er ja schon immer anwesend war, oder besser: Er kann den Menschen aufwecken, ihm die Augen öffnen und sich ihm mitteilen [vgl. L 4, 9], so dass dieser zutiefst versteht, "was Gott in sich und was er in seinen Geschöpfen ist" [vgl. L 4, 7]. In dieser Mitteilung entflammt Gott den Menschen zur Liebe und verwandelt ihn, so dass er ganz und gar das Ebenbild Gottes wird, als das er geschaffen wurde, ja Johannes vom Kreuz scheut sich nicht sogar zu sagen, dass der Mensch Gott wird, freilich nicht aus sich selbst, sondern durch Teilhabe: "Gott hat die Seele vergottet durch Teilhaben an ihm und seinen Eigenschaften" [L 3, 8; vgl. auch L 3, 42; C 36, 5].

So weit es in diesem Leben möglich ist, wird der Mensch von Gott neugestaltet, so dass er schon jetzt das neue, unvergängliche Leben erfährt und in sich trägt. Die durch Gott bewirkte Heilung und Umwandlung des Menschen bringt es mit sich, dass es für ihn nichts mehr Böses gibt und er fortan alle Dinge in ihrer ursprünglichen Unversehrtheit als gut erkennt: "In gewisser Weise ist die Seele auf dieser Höhe wie Adam im Stand der Unschuld, darin er nicht wusste, was Böses war. Denn sie ist so unschuldig, dass sie das Böse nicht versteht und nichts für böse hält ... Wohnt ihr doch nichts mehr Schlechtes inne, an dem sie Schlechtes ermessen könnte. Gott hat ihre unvollkommenen Gewohnheiten getilgt und jene Unwissenheit, die der Sündenfall nach sich zieht - er hat sie ausgetilgt mit der vollkommenen Eingewöhnung wahrer Weisheit" [C 26, 14]. In allem, was der Mensch sieht und wahrnimmt, so profan es auch sein mag, entdeckt er jetzt Gott als den Schöpfer und Erhalter von allem. In

der Liebesgemeinschaft mit ihm sieht er alles mit neuen Augen. Gott schenkt ihm eine neue Sehweise, ein liebendes Erkennen Gottes, der Welt, der Menschen und seiner selbst. Durch ihn vermag er alles in seinem tiefsten und eigentlichsten Wesen zu erfassen und zu geniessen, nicht mehr nur die äussere Hülle. Dies ermöglicht ihm eine nie gekannte Freude an den Dingen [vgl. 3 S 26, 5; 2 N 9, 5]. Die Seele durchdringt "auf universale und ganz leichte Art alles Höhere und Niedere, das sich ihr bietet. So sagt der Apostel: 'Der Geist durchforscht alles, auch die Tiefen Gottes' (1 Kor 2,10) ... Weil er nichts Einzelnes schmeckt oder erkennt, sondern leer in Dunkel und Finsternis verharrt, vermag er mit grosser Fassungskraft alles zu durchdringen, so dass sich in ihm das Wort des hl. Paulus erfüllt: 'Wir haben nichts und besitzen doch alles' (2 Kor 6,10). Denn solche Seligkeit ist vorbehalten der Armut des Geistes" [2 N 8, 5].

Jetzt begreift der Mensch, wie sehr ihm früher die eigenen begrenzten Vorstellungen und Überzeugungen die Sicht und das Verstehen der Menschen und Dinge, so wie sie wirklich sind, versperrt haben und dass er nur deshalb alles loslassen musste, um es auf eine neue, viel bessere Weise in Gott zurückzuerhalten. Was er früher durch sein Begehren vergebens erstrebte, was er durch seine besitzergreifende Umklammerung vergeblich an sich reißen wollte, bekommt er jetzt in ungeahnter Fülle geschenkt. So kann Johannes begeistert ausrufen: "Mein sind die Himmel, und mein ist die Erde. Mein sind die Völker, die Gerechten sind mein und die Sünder. Die Engel sind mein und die Mutter Gottes, und alle Dinge sind mein. Und Gott selbst ist mein und für mich, denn Christus ist mein und alles für mich. Was verlangst und suchst du, meine Seele? Dein ist all dies und alles ist für dich" [L, p 201]. Johannes weiss aus eigener Erfahrung, dass Gott dem alles hundertfach vergilt, der alles loslässt, um das Eigentliche zu finden [vgl. L 2, 23]. Wer die Nacht der Befreiung durchschritten hat und so der Welt und sich selber gekreuzigt wurde, ist fähig, Gott und mit ihm sich selbst und die ganze Schöpfung zu erfahren und wirklich zu geniessen, und zwar nicht als losgelöste Seele, sondern als ganzer Mensch mit Fleisch und Geist, "innerlich wie äusserlich" [L 2, 36]. Die Liebe, die in allen Toden überlebt, aber auch alle Tode durchstehen muss, um zu überleben, ist die Lösung für dieses Paradox, dass Schönheit und tiefes Glück die letzte Antwort auf alle Negation sind. Die Liebe als Frucht der Gegensatzvereinigung von Nichts und Alles, von Mensch und Gott im Prozess der dunklen Nacht, in der das menschliche Begehren zur leidenschaftlichen Liebe geläutert wurde, verwandelt den Menschen und erschliesst ihm die wahre Schönheit Gottes und der Welt. Weil die göttliche Liebe alles mit sich bringt, wird dem liebenden Menschen alles anvertraut, was ist, alle Geschöpfe und Güter Gottes, sogar der ganze Kosmos, "und so weiss die beglückte Seele alles ... , alles verkostet sie, alles, was sie erstrebt, vollzieht sie ... Denn von solcher Seele sagt der Apostel: 'Der Geistmensch urteilt über alles und ist keinem Urteil unterworfen'. Und abermals: 'Der Geist erspürt alles, bis hin zu Gottes Tiefen' (1 Kor 2,5.10). Denn solches ist der Liebe eigen, alles Köstliche des Geliebten zu erforschen" [L 2, 4; vgl. L 1, 17]. Das ganze Weltall erscheint ihr als "ein Liebesmeer und sie in ihm untergetaucht, im Liebesbranden ohne Grenzen, ohne Ende. Dabei fühlt sie in sich ... das Kraftzentrum der Liebe" [L 2, 10].

Die neue Liebesfähigkeit ermöglicht endlich tragfähige und gelingende Beziehungen zu anderen Menschen, die nicht mehr aus Verlustangst festgehalten, sondern freigegeben und um ihrer selbst willen geliebt werden, denn "je mehr die Liebe zu Gott wächst, um so mehr wächst auch die zum Nächsten" [3 S 23, 1; vgl. 1 N 12, 8]. Der in der Freundschaft mit Gott zu sich selbst befreite Mensch bekommt einen Blick für das Wesentliche im Leben, so dass er auch seinen Alltag ruhig und gelassen bewältigen kann. "Mag die Seele demnach mit Weltlichem umgehen, mag sie sich dem Geistigen zuwenden, immer kann sie von sich sagen, nichts anderes übe sie aus, als zu lieben" [C 28, 9]. Weil es "kein besseres und notwendigeres Werk als die Liebe" [C 28, 1] gibt, ist ein wenig dieser echten Liebe "vor Gott ... von höherem Wert ..." und für Kirche und Welt "von grösserem Nutzen als alle anderen Werke zusammen" [C 29, 2].

Wenn diese Beschreibung des neuen Menschen auch sehr idealistisch klingt und kaum nachvollziehbar zu sein scheint, so ist es doch die Erfahrung eines Menschen, der durch seine entschiedene Bereitschaft und unbeirrbar Ausdauer, die dunkle Nacht zu durchleiden, wahrhaft zu Gott und zu sich selbst gefunden hat. Ausdrücklich betont Johannes vom Kreuz, dass jeder Mensch zu dieser Freiheit berufen ist und die Fülle des Alles geschenkt bekommt, wenn er sich radikal und konsequent auf Gott und sich selbst einlässt, wenn er sich Gottes befreiendem und umgestaltendem Wirken überlässt: "Der Vater der Lichter ... ergiesst sich ohne Ansehen der Person dahin, wo ihm Raum gegeben wird, gleich einem Sonnenstrahl; heiter bietet er sich allen auf ihren Wegen und Pfaden, über die Erde hin sucht er Gemeinschaft mit den Menschenkindern, zu seiner Freude. Und es ist nicht für unglaublich zu halten, dass ein Mensch ... das alles von ihm erhält, was der Sohn verhieß: in den, der ihn liebt, würde die Heiligste Dreifaltigkeit eingehen und ihm innewohnen" [L 1, 15]. Was den Individuationsprozess angeht, so "bedarf es weder einer besonderen Intelligenz noch sonstiger Talente, denn bei dieser Entwicklung können moralische Eigenschaften da ergänzend eintreten, wo die Intelligenz nicht ausreicht" [Jung, 1943a, § 198]. Insofern jeder Mensch sein ihm eingeborenes Lebensgesetz hat, das in letzter Linie immer auf ein individuelles gelebtes Leben zielt, ist für jedes Individuum theoretisch und prinzipiell die Möglichkeit vorhanden, diesem eigenen Gesetz zu folgen und damit zur Persönlichkeit zu werden, d. h. eine relative Ganzheit zu erlangen [Jung, 1934b, § 307].

Trotz allen überschwenglichen Glücks, das der Mensch in der Liebeseinheit mit Gott genießt, darf auch nicht übersehen werden, dass Johannes diese Erfahrungen der Gottfindung und Selbstwerdung, die er zu beschreiben versucht, immer noch der Nacht, wenn auch ihrer letzten Phase, der Morgendämmerung am Anbruch eines neuen Tages, zuordnet. Das bedeutet, dass sich die "unio" noch immer in der Dunkelheit, in der Nacht der Kontemplation vollzieht. Es geschieht zwar echte Befreiung und wirkliche Begegnung und Vereinigung von Mensch und Gott, von Nichts und Alles, aber im Verborgenen und Geheimen: Es ist "begreifen, ohne zu begreifen" [C 39, 12]. Johannes vom Kreuz ist sich schmerzlich bewusst, dass es in diesem irdischen Leben mit seiner Kontingenz und Begrenztheit keine klare und helle Schau Gottes geben kann. Erst der Tod überwindet die letzten Hindernisse zur Vollendung des Lebens, der Erkenntnis und der Liebe, wie es beispielsweise die körperlich-vergänglichen Bedingungen der menschlichen Existenz mit ihren Denkkategorien von Raum und Zeit sind. "Allein in jenem beseligenden Leben wird die Seele keinerlei Beeinträchtigung und Qual empfinden, obgleich ihr Erkennen dort abgründig tief sein wird und ihre Liebe schrankenlos" [C 39, 14].

In diesem Beitrag habe ich mich bemüht darzustellen, wie Johannes vom Kreuz auf der Grundlage seiner eigenen Erfahrung den Prozess der Gottfindung und Selbstwerdung im Bild der dunklen Nacht systematisch beschreibt. Dabei wurde deutlich, dass C. G. Jung nicht nur immer wieder auf Johannes vom Kreuz verweist und auch ganz ähnliche archetypische Bilder wie er aufgreift, wie z. B. die Nachtmeerfahrt und die Hell/Dunkel- bzw. Tag/Nacht-Symbolik, sondern dass es beiden - freilich von unterschiedlichen Erkenntnisweisen und Standorten aus - um denselben Prozess der Erweiterung der engen Grenzen des menschlichen Bewusstseins auf Ganzheit hin geht. Bei beiden steht die Vereinigung der Gegensätze und Polaritäten des Lebens im Mittelpunkt der Auseinandersetzung, die nur im Laufe eines schmerzhaften Prozesses der Selbsterkenntnis und des Loslassens von versklavenden Bindungen und einengenden Vorstellungen und Überzeugungen gelingen kann, weil der Mensch nur so frei und offen wird für die jeweils andere Seite, den jeweils anderen Pol der Wirklichkeit und damit für neue Erfahrungen und Einsichten, die zunächst ausserhalb seines Denk- und Wahrnehmungshorizontes liegen. Beide teilen die Überzeugung, dass nur der zu sich und über sich selbst hinaus zu Gott findet, der in die Tiefen seiner Existenz hinunterzusteigen und auch

das Dunkle und Fremde, das er dort vorfindet, anzunehmen bereit ist anstatt es zu leugnen, zu verdrängen oder abzuwehren. Dort, am Tiefpunkt des Nichts, an dem der Mensch auf nichts mehr fixiert und reine Offenheit geworden ist, ereignen sich Gottfindung und Selbstwerdung, rührt der Mensch erkennend an das Geheimnis des Lebens, erfährt er auf neue, unüberbietbare Weise die Fülle des Alles, die immer schon da war, wie auch sein Selbst und Gott immer schon in ihm lebendig waren, was er jedoch erst jetzt zu erkennen und zu erfahren vermag. Der Prozess der Selbstwerdung und Gottfindung vollzieht sich daher nicht in der stufenweisen Annäherung an ein fernes Ziel, sondern im Rhythmus des *nada-todo*, da *„alles“* immer schon da ist und immer ganz erfahren werden kann, sobald der Mensch sich auf *„nichts“* stützt. Dieser Prozess stellt somit, um es mit den Worten C. G. Jungs zum Ausdruck zu bringen, *„einen Rhythmus dar von Negation und Position, von Verlust und Gewinn, von Hell und Dunkel. Sein Anfang ist fast stets charakterisiert durch eine Sackgasse oder sonstige unmögliche Situation; sein Ziel ist, allgemein ausgedrückt, Erleuchtung oder höhere Bewusstheit, womit die Ausgangssituation auf einer höheren Ebene überwunden wird“* [Jung, 1935b, § 82].

Der entscheidende Unterschied zwischen Johannes vom Kreuz und C. G. Jung besteht freilich darin, dass Johannes seine Erfahrung mit Selbstwerdung von seinem persönlichen Erleben Gottes her und im Licht der biblischen Offenbarung und der christlichen Glaubens-tradition deutet, während C. G. Jung als Psychologe über die religiöse Dimension des menschlichen Lebens - trotz all seiner religiösen Offenheit - inhaltlich nichts auszusagen vermag, auch wenn er im Rahmen seiner tiefenpsychologischen Tätigkeit und Forschung immer wieder auf die religiöse Funktion der Psyche gestossen ist und sie äusserst ernst genommen hat, was darin zum Ausdruck kommt, dass er ihr sogar eine entscheidende Rolle für die psychische Gesundheit des Menschen zuspricht. Während Jung nur sehr theoretisch abstrakt und spekulativ vom Religiösen als dem Numinosen sprechen kann [Jung, Briefe I, 465], vermittelt Johannes vom Kreuz die lebendige Erfahrung mit einem personalen Gott, der dem Menschen als absolut liebendes Du begegnen will. Die grosse Chance des Selbstwerdungskonzeptes eines Johannes vom Kreuz liegt nun genau in der Ausfaltung dieser seiner überzeugenden und glaubwürdigen Erfahrung eines lebendigen und beziehungstiftenden Gottes, die sich in den äussersten Krisensituationen seines Lebens, wie z. B. im Kerker zu Toledo, als tragfähig bewährt hat.

Literatur

Die Quellenzitate aus den Werken des Johannes vom Kreuz erfolgen nach der im Johannes Verlag Einsiedeln erschienenen deutschen Übersetzung (s. u.) unter Verwendung folgender Abkürzungen, die der kritischen spanischen Original-Werkausgabe entsprechen: S = Subida del Monte Carmelo (Empor den Karmelberg), N = Noche oscura (Die dunkle Nacht), C = Cántico Espiritual (Das Lied der Liebe), L = Llama de Amor viva (Die lebendige Flamme). Bei S und N bezieht sich die Zahl vor der Abkürzung auf das jeweilige Buch, während sich die Zahlen nach der Abkürzung auf Kapitel und Abschnitt beziehen, z. B. 1 N 9, 3; bei C und L beziehen sich die Zahlen hinter der Abkürzung auf Kapitel (= Strophe) und Abschnitt, z. B. L 3, 34. Die Abkürzung *„prol“* verweist auf den Prolog des jeweiligen Werkes.

- Arraj J: Christian Mysticism in the Light of Jungian Psychology. St. John of the Cross and Dr. C. G. Jung, Chiloquin, Oregon, 1986.
- Baudouin Ch: Psychoanalyse des religiösen Symbols, Würzburg, Arena, 1962.
- Begovic T: Gott der Weg des Menschen zu sich selbst. Zur theologischen Anthropologie in der mystischen Lehre des Johannes vom Kreuz, Frankfurt am Main ; Bern ; New York ; Paris, Lang, 1990 (Europäische Hochschulschriften : Reihe 23, Theologie ; 379).
- Benker G: Loslassen können - die Liebe finden. Die Mystik des Johannes vom Kreuz, Mainz, Grünewald, 1991.
- Benker G: Befreiung zur Liebe. Johannes vom Kreuz, in: Popp, G. (Hg.), Damit unser Leben gelingt. Geistliche Grundhaltungen, die uns den Weg zeigen, Regensburg, Pustet, 1993, 172-183.
- Benker G: Die Gemeinschaften des Karmel. Stehen vor Gott - Engagement für die Menschen, Mainz, Grünewald, 1994 (Topos-Taschenbücher; Bd. 238).

- Crisógono de Jesús Sacramentado: Doctor Mysticus. Leben des heiligen Johannes vom Kreuz, hg. und aus dem Spanischen übertragen von O. Schneider, München / Zürich, Schöningh / Thomas, 1961.
- Fischedick H: Aufbrechen. Schuld als Chance, München, Kösel, 1988.
- Funke D: Gott und das Unbewusste. Glaube und Tiefenpsychologie, München, Kösel, 1995.
- Hardy RP: Fray Juan de la Cruz. A personal sketch, in: Ephemerides Carmeliticae 29 (1978) 507-518.
- Jacobi J: Der Weg zur Individuation, Olten, Walter, 1971.
- Johannes vom Kreuz: Sämtliche Werke, übers. und hg. von Schneider O, Behn I und Balthasar HU von, Einsiedeln, Johannes, 1962-1984.
- Jung, CG: Briefe. 3 Bde. (1906-1961), hg. von Aniela Jaffé und Gerhard Adler, Olten, Walter, 1972f.
- Jung CG: Antwort auf Hiob (1952a), GW, vol 11. Olten, Walter, 1995.
- Jung CG: Ein moderner Mythos (1958a), GW, vol 10. Olten, Walter, 1995.
- Jung CG: The process of individuation. Exercitia spiritualia of St. Ignatius of Loyola. Notes on lectures given at the Eidgenössische Technische Hochschule, Zürich. June 1939 - March 1940 (1939/40).
- Jung CG: Die Psychologie der Übertragung (1946c), GW, vol 16. Olten, Walter, 1995.
- Jung CG: Psychologie und Alchemie (1944a), GW, vol 12. Olten, Walter, 1995.
- Jung CG: Symbole der Wandlung (1952e), GW, vol 5. Olten, Walter, 1995.
- Jung CG: Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen (1947a, urspr. Titel: Der Geist der Psychologie). GW, vol 8. Zürich, Rascher, 1967.
- Jung CG: Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten (1935b), GW, vol 9/1. Olten, Walter, 1995.
- Jung CG: Über die Psychologie des Unbewussten (1943a), GW, vol 7. Olten, Walter, 1995.
- Jung CG: Vom Werden der Persönlichkeit (1934b,9), GW, vol 17. Olten, Walter, 1995.
- Jung CG: Zur Psychologie östlicher Meditation (1943c), GW, vol 11. Olten, Walter, 1995.
- Jung CG: Zur Empirie des Individuationsprozesses (1934c). GW, vol 9/1. Olten, Walter, 1995.
- Lesmeister R: Der zerrissene Gott. Eine tiefenpsychologische Kritik am Ganzheitsideal. Zürich, Schweizer-Spiegel-Verlag (Raben-Reihe). 1992.
- Meier E: Struktur und Wesen der Negation in den mystischen Schriften des Johannes vom Kreuz. Altenberge, Verlag für Christlich-Islamisches Schrifttum, 1982.
- Mosis R: Der Mensch und die Dinge nach Johannes vom Kreuz, Würzburg, Echter, 1964.
- Mosis R: Johannes vom Kreuz. "El Todo", das Ganze, in: Sudbrack, J., Grosse Gestalten christlicher Spiritualität, Würzburg, Echter, 1969, 265-281.
- O'Kane F: L'ombre de Dieu et les cailloux du novice. Une réflexion sur le pôle négatif du Soi. Genf, Georg, 1990.
- Richter HE: Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen. Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1979.
- Steggink O: Erfahrung und Realismus bei Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz, Düsseldorf, Patmos, 1976.
- Urbina F: Die dunkle Nacht: Weg in die Freiheit. Johannes vom Kreuz und sein Denken, Salzburg, Müller, 1986.

Abstract:

Der Autor versucht, das Individuationsmodell C. G. Jungs und die Mystik des spanischen Karmeliten Johannes vom Kreuz miteinander in Beziehung zu setzen. Trotz der unterschiedlichen epistemologischen Voraussetzungen dieser Konzepte lassen sich erstaunliche Parallelen feststellen, denn beide beschreiben, wenn auch aus unterschiedlichen Perspektiven, grundsätzliche Erfahrungen des Menschen auf dem Weg zu sich selbst. So erläutert C. G. Jung, u. a. im Bild der Nachtmeerfahrt, den Prozess der Individuation und Selbstwerdung des Menschen aus tiefenpsychologischer Sicht, wobei er immer wieder auch die religiöse Dimension dieses Prozesses untersucht; umgekehrt reflektiert Johannes vom Kreuz, u. a. im Bild der „dunklen Nacht“, die religiöse Erfahrung der Gottfindung, die den Menschen gleichzeitig zu seinem tiefsten Selbst und damit auch zu einer qualitativ neuen Beziehung zum Mitmenschen und zur gesamten Mitwelt führt. Im Symbol der Nacht drückt sich für beide der schmerzhafteste Prozess des Loslassens aller einseitigen Fixierungen aus, der erst die Vereinigung der Gegensätze in der Selbst- und Gottfindung ermöglicht. Die Analytische Psychologie C. G. Jungs und die Mystik des Johannes vom Kreuz können sich hinsichtlich des Verständnisses menschlicher

Selbst- und Ganzwerdung ergänzen und befruchten, wenn sie im gegenseitigen Respekt ihrer unterschiedlichen Kompetenzen den Dialog wagen.

Günter Benker OCarm
Karmelitenkloster St. Elija
Lindenastr. 44
D - 99885 Ohrdruf
Tel.: (03624) 3719-16
Fax: (03624) 3719-14
Email: gbenker@carmelnet.org

JUNG-GW (verwendete Vol.)

Jung CG: Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen (1947a, urspr. Titel: Der Geist der Psychologie). GW, vol 8. Düsseldorf, Walter, 1995 (Sonderausg.)
Jung CG: Zur Empirie des Individuationsprozesses (1934c). GW, vol 9/1. Düsseldorf, Walter, 1995 (Sonderausg.)
Jung CG: Die Psychologie der Übertragung (1946c), GW, vol 16. Düsseldorf, Walter, 1995 (Sonderausg.)
Jung CG: Antwort auf Hiob (1952a), GW, vol 11. Düsseldorf, Walter, 1995 (Sonderausg.)
Jung CG: Symbole der Wandlung (1952e), GW, vol 5. Düsseldorf, Walter, 1995 (Sonderausg.)
Jung CG: Psychologie und Alchemie (1944a), GW, vol 12. Düsseldorf, Walter, 1995 (Sonderausg.)
Jung CG: Zur Psychologie östlicher Meditation (1943c), GW, vol 11. Düsseldorf, Walter, 1995 (Sonderausg.)
Jung CG: Ein moderner Mythos (1958a), GW, vol 10. Düsseldorf, Walter, 1995 (Sonderausg.)
Jung CG: Über die Psychologie des Unbewussten (1943a), GW, vol 7. Düsseldorf, Walter, 1995 (Sonderausg.)
Jung CG: Vom Werden der Persönlichkeit (1934b), GW, vol 17. Düsseldorf, Walter, 1995 (Sonderausg.)
Jung CG: Über die archetypen des kollektiven Unbewußten (1935b), GW, vol 9/1. Düsseldorf, Walter, 1995 (Sonderausg.)