

KLEINE BEITRÄGE

Querschnitt durch die Johannes-v.-Kreuz-Literatur. Von Dr. theol. Alois Winklhofer, Passau.

Die Erhebung des hl. Johannes v. Kr. zum Kirchenlehrer (1926) hat eine wesentliche Bereicherung der Johannes-v.-Kr.-Literatur gebracht. Das ist begreiflich. Aber daß der größte Teil der mir zugänglich gewordenen Abhandlungen, Bücher und Schriften überhaupt erst nach dieser Auszeichnung erschienen ist, das ist immerhin eine Tatsache, die zu denken gibt. Vereinzelt haben sich schon Karmelitentheologen des 17. Jahrhunderts ausführlich in eigenen Schriften mit Johannes v. Kr. befaßt. Ich verweise nur auf Didacus a Jesu, dessen *Apuntamientos y advertencias en tres discursos para más facil inteligencia de las frases místicas y de doctrina de las obras espirituales de nuestro Padre San Juan de la Cruz*, 1619 zu Barcelona erschienen, oder auf Nicolaus a J. M., der seine *Phrasium mysticae theologiae V. P. Joannis a. Cruce ... elucidatio* 1639 in Köln herausgab, oder auf Josephus a J. M. († 1626) mit seiner Lebensbeschreibung des Heiligen, die 1663 in lateinischer Übersetzung in Köln herauskam. Ein Schüler des hl. Johannes v. Kr., Antonio de la Cruz, hat seinen libro de la contemplación (term. a. quem 1595) ausdrücklich als Einführung in das Studium und die Schriften des Ordensreformators gedacht und bezeichnet. Aber das sind Einzelerrscheinungen, die auf zwei Jahrhunderte hinaus keine Nachfolger mehr fanden. Das heißt nicht, daß Johannes v. Kr. innerhalb seines Ordens ganz vernachlässigt worden wäre. Er wird bei Philippus a Ss. Trinitate (*Summa theologiae mysticae*, Lugdun. 1656), bei beiden Josephus a Spiritu Sancto († 1674 und 1763) sowie andern mystischen Theologen des Ordens, wenn auch nicht sehr häufig, zitiert. Das ist alles. Eine Übersicht über das bisher noch ungedruckte Material, über die verschiedenen Editionen und Übersetzungen ergibt das gleiche Bild. Die Gründe für das plötzliche Versickern des kaum aufgebrochenen sanjuanistischen Literaturflusses können heute nur mehr vermutet werden. In dem heute neu erwachten Johannes-v.-Kr.-Studium haben die Franzosen die unbestrittene Führung. Nahezu die Hälfte der gesamten erschienenen Literatur ist französisch geschrieben; mit einem Viertel nimmt Spanien den zweiten Rang ein; unmittelbar darauf folgt Deutschland; die andern Länder sind nur schwach beteiligt.

Die Fragen, denen sich die Johannes-v.-Kr.-Literatur zuwendet, sind vielgestaltig und auch von verschiedener Bedeutung für die wissenschaftliche Erkenntnis des doctor mysticus.

Eine erste Gruppe beschäftigt sich mit literar-kritischen Fragen, mit der Echtheit einzelner Schriften und Redaktionen derselben, insbesondere des Geistlichen Gesanges. Hier hat sich vor allem Dom Chevallier, ein Benediktiner von Solesmes, große Verdienste erworben mit seinen beiden Werken *Le cantique spirituel de St. Jean de la Croix*, Paris 1933, und *Les avis, sentences et maximes de St. Jean de la Croix*, Paris 1933. Die Frage nach einer Interpolation des Geistlichen Gesanges, die Chevallier in *VSp 14* (1926) Sup.* stellt, behandelt in verneinendem Sinn Louis de la Trinité in *RScPhilTheol 1927* (*Le procès de la béatification et le „cantique spirituel“*). Selbstverständlich sind textkritischen Fragen in eingehender Weise Baruzi, *Saint Jean de la Croix et la probléme de l'Expérience mystique*, Paris 1924 und 1931, sowie die Herausgeber der beiden kritischen Ausgaben der Werke des Heiligen, von Toledo 1912—14 und

* Zu den Abkürzungen vgl. das beiliegende Abkürzungsverzeichnis von „Bücher und Aufsätze“.

Burgos 1929, nahegetreten: P. Gerardo und Silverio. Vgl. auch den Artikel aus der Feder des letzteren in *MCarm* 29 (1925): *Cultura de San Juan de la Cruz y crítica textual de los autógraphos, códices y ediciones de sus obras*. In diese Reihe gliedern sich ferner Aloisius ab *Immac. Conc.* (Ist der Text der zweiten Redaktion des Geistlichen Gesanges vom hl. Johannes v. Kreuz selbst verbessert oder ist er apokryph? in *ThGl* 19 [1927], 604—631) und die *EtCarm* (*Oeuvres douteuses, Les autographes* 1913) ein.

Der in diesen Bemühungen um den ursprünglichen Sinn und die ursprüngliche Form zu Tage tretende Ernst ist ein erfreuliches Zeichen für die wissenschaftliche Wertschätzung des mystischen Kirchenlehrers, die allenthalben bis in unsere Zeit herein zu wünschen übrig ließ. Man sah in ihm vielfach nur den Heiligen, legte an ihn das gebräuchliche hagiographische Schema an, fühlte sich deshalb auch zu keiner Kritik und wissenschaftlichen Deutung verpflichtet, und so sind auch die Werke, die in dem bibliographischen Anhang zu Baruzis „*Saint Jean de la Croix*“ den Vermerk „*sans portée*“ tragen, nicht wenige, und was schlimmer ist, man fühlte sich dem Text des Heiligen nicht verpflichtet. Als erste mystische Autorität der Kirche aber soll sein literarisches Vermächtnis so ungetrübt als möglich wieder erstehen, um so am besten gegen alle Willkür der Deutung und Erklärung gesichert zu sein.

Eine zweite Gruppe in der Johannes-v.-Kr.-Literatur ist die geschichtliche. Sie behandelt Fragen des Lebens und des geschichtlichen Fortwirkens des Heiligen. Neben glänzenden Johannes-v.-Kr.-Biographien sind solche erschienen, die in schlichter, öfter auch kritikloser Weise nur sein Leben und Denken darstellen wollen, wie die seiner Ordensbrüder Josephus a J. M. († 1626), Evaristo de la Virgen del Carmen (Toledo 21927), Stanislaus a S. Teresa (München 1928) usw. Eine große quellenmäßige Bedeutung hat Jerónimo de San José, *Dibujo del Venerable Padre Fray Juan de la Cruz*, Madrid 1629. Die beste neuzeitliche Biographie stammt wohl von P. Bruno de J. M., die mit einer geistreichen Vorrede von Maritain versehen 1929 in Paris herauskam. Auch Laien, Angehörige anderer Orden und Weltgeistliche haben sich biographisch mit Johannes v. Kr. beschäftigt. So zeichnen P. Kronseder S. J. (München 1926), R. Hoornaert (*L'âme ardente de S. Jean de la Croix*, Paris 1929), Berrueta (*Un cántico a lo Divino. Vida y pensamiento de S. Juan de la Cruz*, Barcelona 1930) u. a. das innere und äußere Bild seines Lebens. Zu den bedeutendsten Johannes-v.-Kr.-Forschern der Gegenwart gehört P. Crisógono de J. Sacramento, der in seinem zweibändigen Werk *San Juan de la Cruz, su obra científica y literaria* (Avila 1929) den Heiligen nach allen Seiten einer eingehenden Untersuchung unterzogen hat.

Im einzelnen ist es zunächst die Frage nach dem thomistischen Gepräge seiner Theologie und Philosophie. In neuerer Zeit hat sich Bonifacio de la Sagrada Familia 1890 in San Juan de la Cruz, revista carmelitano-teresiana t. I. p. 201 ssq (*Santo Tomás y San Juan de la Cruz*) hiemit beschäftigt. Für die Karmelitentheologen des 17. und 18. Jahrhunderts war der Thomismus des Heiligen eine Selbstverständlichkeit. Überall in der wichtigsten Johannes-v.-Kr.-Literatur wird er behandelt. Eigene Monographien widmen ihm Marcelo del Niño Jesús (*El tomismo de San Juan de la Cruz*, Burgos 1930) und Ramón de María (*El Tomismo Carmelitano Descalzo*, Valencia 1930). Daneben gibt es noch kleinere Beiträge zu dieser Frage, wie von P. Gunz O. P. in „*Skapulier*“ XVIII bis XX. Über den thomistischen Charakter seiner Theologie ist man sich einig, wenn man auch kleinere Abweichungen von der thomistischen Doktrin, z. B. bezüglich des psychologischen Subjekts der theologischen Hoffnung feststellen zu müssen glaubt. Hinsichtlich seiner Philosophie trennen sich die Auffassungen. Während ihn Marcelo einen verdadero tomista (p. VIII/IX) nennt, hält ihn Crisógono für einen Eklektiker. Nach Marcelo

sind die Lehrdifferenzen nicht so bedeutsam, um der Philosophie des Heiligen, der ja nicht Philosoph sein wollte und auch nicht für Philosophen schrieb, das thomistische Gepräge absprenchen zu können. Man darf wohl auch seinen Abweichungen von Thomas nicht die Tragweite eines Systems geben. (Vgl. Crisógono, el tomismo de S. Juan de la Cruz, MensTer 8 [1930], 270—276); Arintero, influencia de Santo Tomás en la mística de San Juan de la Cruz y santa Teresa in VSo 7 [1924].) Allerdings hat dieser Thomismus einen eigenartigen, ins Mystische überhöhten und transponierten Charakter, worauf noch nirgends hingewiesen worden ist. Wir können in dieser Beziehung von einem förmlichen Sanjuanismus reden.

Eine weitere geschichtliche Frage ist, ob und wo Johannes v. Kr. Theologie studiert hat. Hierüber dürfte wie über seinen Thomismus bereits das letzte Wort gesprochen sein. Tatsache ist, daß seine Werke eine abgrundtiefe Theologie verraten, die wohl nicht lauter *scientia infusa* ist. Allenthalben zeigen sich die Spuren eingehender Beschäftigung mit den subtilsten theologischen Problemen. Gewiß ist auch, daß sich ein Theologiestudium an einer Universität über die Immatrikulation in Salamanca hinaus nicht nachweisen läßt. Das genügt. Eine größere Tragweite für die wissenschaftliche Erkenntnis seines Lebens und Denkens hat die Lösung dieser Frage bis in die letzte Unklarheit hinein nicht. Selbstverständlich breiten sie Crisógono, Marcelo, Ramón, Bruno de J. M. etc. in ihrem ganzen Umfang aus. (Vgl. auch Eugenio de S. José „Fue San Juan de la Cruz teólogo?“ in MensTer 5 [1927].)

Von größtem Interesse wäre eine Untersuchung über die geschichtliche Entwicklung der Wertschätzung des Heiligen innerhalb und außerhalb seines Ordens sowie über seinen Gesamteinfluß nach den verschiedenen Richtungen. Hier zeigen sich eigenartige Linien. Da würde die Darstellung des Verhältnisses von sanjuanistischer und thesianischer Autorität im Orden und der jähren Unterbrechung des Aufstieges des hl. Kirchenlehrers zu der Rolle einer theologischen Autorität auf tiefere zeitgeschichtliche Hintergründe verweisen. Es ist z. B. auffällig, daß man sich im 17. und 18. Jahrhundert wissenschaftlich mit der Gnadenlehre der hl. Theresia und ihrem Verhältnis zu Thomas beschäftigt (vgl. Gonet, Cyp. Theol. Thomist. t. I. und Ramón l. c. 20 ssq), Johannes v. Kr. aber offenkundig selbst bei seinen Ordensgenossen zurückgesetzt wird. Die Gründe liegen z. T. in dem Verdacht des Illuminismus, der lange Zeit auf unserm Heiligen gelastet hat, in der einzigartigen Pietät, die von seiten des Ordens der großen Theresia entgegengebracht wurde usw. Gregorio de S. Salome hat in San Juan de la Cruz, revista ... 1890 die „influencia de las relaciones místicas de San Juan de la Cruz con S. Teresa“ zum Gegenstand eines Aufsatzes gemacht. Wie nicht anders zu erwarten, sind auch Crisógono und andere an dieser Frage nicht vorbeigegangen.

Von Zöckler stammt eine interessante Studie mit dem Titel „Petrus von Alcantara, Theresia von Avila und Johannes vom Kreuze. Ein Beitrag zur Geschichte der mönchisch-klerikalen Kontra-Reformation Spaniens im 16. Jahrhundert“, Leipzig 1864/65. P. Claudio de Jesús Cruzificado hat zu F. S. de Viteri, Homenaje de devoción y de amor a S. Juan de la Cruz, doctor de la Iglesia, Segovia 1927 den Beitrag „La influencia y desarrollo de la autoridad y doctrina de San Juan de la Cruz hasta las controversias quietistas“ beige-steuert. Untersuchungen über das geschichtliche Fortwirken des Heiligen sind sehr spärlich. Einen Vorstoß in dieser Richtung machen Jérôme de la Mère de Jésus in seiner Schrift „La tradition mystique du Carmel“ (Paris 1929) und Crisógono in „la escuela mística carmelitana“ (Avila 1930). Baruzi kommt in seiner geistreichen Schrift „Saint Jean de la Croix et la problème de l'expérience mystique“ (Paris 1924, p. 453) auf die Frage nach seinem Einfluß auf Mme. Guyon und Fénelon zu sprechen; er ist nach ihm kein direkter.

Überhaupt stellt Baruzis Werk einen Höhepunkt in der Johannes-v.-Kr.-Literatur dar. Er wird der spezifisch übernatürlichen Geistigkeit des Heiligen zwar nicht gerecht und hat auch eine ganze Menge von Erwidern auf den Plan gerufen (z. B. von P. Marie-Joseph in *EtCarm* 11 [1926], pp. 1—27, Florencio del Niño Jesús in *Mens-Ter* 3 [1925], pp. 212—215, Roure in *EtCarm* 10 [1925], Dalbiez in *VSp* 19 [1928] suppl., Dallière in *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse* 1926, Nov., etc.). Sowohl in der Methode wie in der Fragestellung ist es von größtem Interesse; die mystische Erfahrung des Heiligen wie ihren literarischen Niederschlag unterzieht es einer geistreichen Deutung und Zergliederung. Geistesgeschichtlich wird weit ausgeholt und Johannes v. Kr. mit sicherer Hand mitten in das geistig-kulturelle Milieu seiner Zeit hingestellt.

Von Baruzi stammt auch die trotz einiger Schiefheiten in der Auffassung beste Untersuchung über das Verhältnis des Heiligen zu den Alumbrados. Es wird wohl Endgültiges sein, was er darüber zu sagen hat. Er hat sich die herrliche geistesgeschichtliche Chance nicht entgehen lassen, in der Person des Heiligen die Umriss des spanischen Illuminismus mit all seinen Hintergründen aufleuchten zu lassen. Gegen den Vorwurf des Illuminismus mußte Johannes v. Kr. schon von Anfang an verteidigt werden. Man lese nur Nicolaus a J. M., *Phrasium theologiae mysticae . . . elucidatio* nach. (Vgl. Baruzi p. 288/89; siehe auch *Eulogio de San José in San Juan de la Cruz, revista . . .* 1890, p. 216 ssq.)

Eine dritte Gruppe der Johannes-v.-Kr.-Literatur beschäftigt sich mit der Darstellung seiner asketisch-mystischen Doktrin*. Hier gehen Nicolaus a J. M. und Didacus a Jesu mit ihren bereits angeführten Werken voran. Diese sind auch die bislang besten Arbeiten geblieben. Baruzi scheint sie merkwürdigerweise nicht zu kennen. Was sie auszeichnet, ist die souveräne Beherrschung der literarischen Hinterlassenschaft des Heiligen, die großlinige Schau seiner Lehre und, was das Ausschlaggebende und Wesentliche ist, das Begreifen des Heiligen aus seinem theologischen Denken heraus. Sie nehmen den Heiligen als Theologen. Das ist bei Johannes v. Kr. die „point central“. Wo das übersehen wird, und das ist leider bei vielen der neueren Erscheinungen der Fall, ergeben sich immer Irrwege. Eine Darstellung der mystisch-asketischen Doktrin des Heiligen ohne Berücksichtigung und In-Rechnung-Setzung der theologischen Hintergründe seines ganzen Denkens ist allemal mehr oder minder ein Schritt daneben. An zusammenfassenden Darstellungen der mystischen Lehre des Heiligen ist vor allem Crisógono, San Juan de la Cruz zu nennen, ein Werk, das in seiner ganzen inneren Haltung den alten Karmelitentheologen nahe kommt. Es verdienen auch Poulain, Saint Jean de la Croix (Paris 1929), Philippe, C. Ss. R., *le point central de la doctrine de St. Jean de la Croix*, Paris 1929, dessen These, die in der Passivität den zentralen Punkt im System des Heiligen sieht, ich nicht zustimmen möchte, ebenso Wild, *Auf Höhenwegen der christlichen Mystik*, München 1935, in diesem Zusammenhang genannt zu werden. Es kann hier nicht alles erwähnt werden, was erschienen ist (z. B. in englischer Sprache *The mystical doctrine of St. John of the Cross*, London 1935, oder in italienischer Sprache ein *Compendio della dottrina mistica di S. Giovanni*, Milano 1927 etc.), wenn es auch nicht Legion ist.

Einzelfragen der sanjuanistischen Mystik behandeln beispielsweise Gabriel a St. M. Magd. in *VSp* 11 (1925) Sup., 16 (1927), Lebreton in der *RAM* 9 (1928) (die Lehre

* Eben ist aus der Feder des Verfassers ein Werk über „Die Gnadenlehre in der Mystik des hl. Johannes vom Kreuz“ erschienen (Freiburg, Herder, 169 S., Gr.-8°, RM 4.20), das die sanjuanistische Doktrin in ihrer Gesamtheit theologisch von der Gnadenlehre her zu sehen und zu deuten sucht.

von der Dunklen Nacht), Chevallier in VSp 16 (1927) (die asketische Doktrin des Heiligen) usw. Eine kritische Stellungnahme zu den einzelnen Abhandlungen wäre von besonderem Reiz und wohl auch am Platz. Hier handelt es sich zunächst um einen Literaturquerschnitt, der zugleich einen Überblick über die schwebenden Johannes-v.-Kr.-Probleme geben will.

Vor allem ist es die Frage nach der eingegossenen und erworbenen Beschauung, die in allen Untersuchungen und Abhandlungen über Johannes v. Kr. immer wieder gestellt wird. An kleineren Spezialarbeiten hierüber sind Dorsch, Von der mystischen Beschauung ZAM 5 (1930), Gabriel a St. M. Magdalena, La contemplation acquise chez les théologiens Carmes déchaussés VSp 8 (1923) suppl. und einige Aufsatzreihen in den EtCarm 9 (1924) und 15 (1930) zu verzeichnen. Es ist jedenfalls sehr schwierig, bei Johannes v. Kr. beide Arten der Beschauung zu erkennen und auseinander zu halten. Ihre Merkmale fließen ständig ineinander über. Es versagen alle bisher angewandten Unterscheidungen und Kennzeichen. Ich konnte nur eine übernatürliche Beschauung bei dem mystischen Kirchenlehrer feststellen, die nach seiner speziellen Terminologie als eine streng außerordentliche Form der Beschauung einer gewöhnlichen, wenn man will erworbenen, Beschauung gegenübersteht. Wohl gebraucht der Heilige für die „übernatürliche“ Beschauung die Bezeichnung „eingegossene“ Beschauung als Terminus (Dunkle Nacht 2. Teil, 5. Kap. S. 77), will aber durchaus nicht jede Beschauung, die sich nach ihm in die Seele „eingießt“, „einströmt“, als eingegossene und übernatürliche aufgefaßt wissen. Lediglich das Prädikat „übernatürlich“ entscheidet und unterscheidet. Das hat Garrigou-Lagrange in seinem bahnbrechenden Werk „Perfection chrétienne et contemplation selon St. Thomas d'Aquin et St. Jean de la Croix“ (Paris 1926, in deutscher Übersetzung Augsburg 1927) übersehen. Überhaupt wird man den Übernatürlichkeitsbegriff des Heiligen nicht wichtig genug nehmen können. Aber wenn auch G.-L. die erworbene Beschauung bei Johannes v. Kr. leugnet, weil es ihm seine theologische Schau des Heiligen verbietet, eine rein psychologisch konstituierte Unterscheidung bei ihm anzunehmen, und andererseits ein Einbau der gratia operans und der Gaben des Heiligen Geistes in das Phänomen der Beschauung immer eine Struktur der Beschauung offenbart, die sich nicht mehr in Deckung bringen läßt mit dem psychologisch aufgefaßten Begriff der erworbenen Beschauung, so ist er gerade wegen seiner theologischen Schau des Heiligen ihm näher gekommen als andere, die unter Fehldeutung wichtiger Lehrelemente bei Johannes v. Kr. zwar eine doppelte, aber unrichtig verstandene Beschauung annahmen. Die alten Karmelitheologen haben ja mit ihren Abhandlungen über die übernatürliche Beschauung, u. zw. übernatürlich im Sinn der Schule, den Weg zur richtigen Lösung deutlich gewiesen. Die heutige Fragestellung: gibt es eine erworbene und eingegossene Beschauung? ist wegen ihrer betont psychologischen Blickrichtung eine Sackgasse. (Vgl auch Garrigou-Lagrange, L'amour de Dieu et la Croix de Jésus, Paris 1930: Johannes ab Annuntiat., Consultatio er responsio de contemplatione acquisita, verf. 1688, ed. Madrid 1927; EtCarm 1924 und 1930 etc., wo überall auf die Beschauung bei Johannes v. Kr. Bezug genommen ist.)

In Zusammenhang damit steht die Frage, ob der Aufstieg zum Berge Karmel ein asketisches oder mystisches Werk ist (Gabriel de J. M. in VSo 5 (1923).

An das alles schließt sich mit innerer Notwendigkeit die Frage nach dem allgemeinen oder besonderen Charakter der mystischen Berufung, oder wie es die konservative Schule lieber hört, nach der allgemeinen Zugänglichkeit des mystischen Lebens. G.-L. tritt für eine grundsätzliche Berufung aller zur Mystik ein und muß es wohl auf Grund seiner Auffassung der sanjuanistischen Beschauung und einer recht empfindlichen Willkür in der Auslegung der einschlägigen Texte. Noch mehr leiden unter

letzterem Mangel die Arbeiten Bonaventuras in „Skapulier“, Festschrift 1926, „Ist Mystik für alle?“, und Gunz über „das Wesen der Vollkommenheit“ ebenda, ebenso die Ausführungen P. Gabriels a St. M. Magdalena über die Umgestaltung und Vereinigung in VSp 11 (1923) und 16 (1925).

Besonders hinzuweisen wäre innerhalb dieser dritten Literaturgruppe auf jene Erscheinungen, die sich mit der theologischen Deutung und Auswertung der Mystik des Heiligen befassen. Hier ist an erster Stelle Garrigou-Lagrange zu nennen, der in seinen bereits erwähnten Werken mit einem tapferen Griff die theologische Sicht auf Johannes v. Kr. wieder frei gemacht hat, nachdem sie nach dem Erscheinen der Werke von Didacus a Jesu und Nicolaus a J. M. für zwei Jahrhunderte nahezu vollständig versperrt war. Es ist bereits gesagt, daß man sich nur in theologischer Schau an das innere Denken und an das Verständnis des Heiligen wird herantasten können, und daß gerade die theologische Auswertung der sanjuanistischen Mystik noch sehr im Argen liegt. Da ist, von den wertvollen Versuchen eben G.-L.s und der alten Karmeliten-theologen Didacus a Jesu, Josephus a Sp. Sto. und Nicolaus a J. M. etwa über das Problem der Passivität im Licht der *gratia operans* und der Gnadengewißheit im mystischen Stande abgesehen, die Forschung wirklich noch an der Oberfläche geblieben. Dankbar verzeichnen wir auch den Beitrag des P. Aloisius ab Immac. Conc. in der erwähnten Festschrift über „die Bedeutung der theologischen Tugenden im Leben und in der Lehre des hl. Johannes v. Kr.“ Eine Arbeit, die ich leider trotz aller Bemühungen nicht erreichen konnte, die das Zentralproblem für die theologische Deutung des Johannes v. Kr. behandelt, nämlich den Begriff des Übernatürlichen — von Louis de la Trinité in den *EtCarm* (Jahrg.?) — soll wenigstens registriert sein.

Auch die Terminologie, ohne deren Klarstellung ja an eine eigentliche Lösung der theologischen Fragen bei Johannes v. Kr. nicht zu denken ist, hat schon einen Bearbeiter gefunden: Calaber, *La terminologie de St. Jean de la Croix dans la Montée du Carmel et la nuit obscure*, Paris 1904. Daß er sich auf den Aufstieg und die Dunkle Nacht beschränkt, offenbart schon die ganze Schwierigkeit dieser Aufgabe. Hält das Werk auch weniger, als es verspricht, wie P. Crisógono mit Baruzi urteilt, so ist es doch Ausdruck einer wichtigen Erkenntnis: Johannes v. Kr. hat seine feste Terminologie; das heißt: er will theologisch wie wissenschaftlich ernst genommen sein, er fordert eine exakte exegetische Behandlung seiner Schriften, er will durchaus nicht die Weite und Elastizität haben, um jeden Theoretiker der Mystik seine Gedanken und Auffassungen, die aus ganz anderen Quellen gespeist sind, in sich hineindeuten zu lassen; er will nicht Autorität für diese oder jene, sondern nur für seine eigene mystische Doktrin sein.

Zur Vervollständigung dieser Übersicht wäre noch Bezug zu nehmen auf die Quellenfrage, die sehr interessante Thesen in sich schließt, etwa über einen arabischen oder Taulerischen Einfluß auf Johannes v. Kr., über die Funktion der Heiligen Schrift in den Werken des Heiligen, weiterhin auf die Schriften, die seine Poesie und literaturgeschichtliche Bedeutung behandeln oder berühren, wie Baruzi in seinem schon angezogenen Werk, Berrueta, *El misticismo de San Juan de la Cruz en sus poesias*, Madrid 1894, Pfandl, *Geschichte der spanischen Nationalliteratur*, Freiburg i. B. 1929, Henri Delacroix, *Études d'Histoire et de Psychologie du Mysticism — Les grands mystiques chrétiens*, Paris 1908 usw. Es wären auch noch die Abhandlungen zu nennen, die ihn in seiner Eigenschaft als Kirchenlehrer (Richstätter in *StiZ* 119 [1930], Trenor, Gautier in *RApol* 44 [1927] etc.) und Seelenführer (Louis de la Trinité in *VSp* 16 [1927] oder K. Wild, *Auf Höhenwegen der christlichen Mystik*, München 1935) würdigen. Der Hinweis möge genügen.

Dieser Überblick über die Johannes-v.-Kr.-Literatur wollte zugleich ein Überblick über den gegenwärtigen Stand der Johannes-v.-Kr.-Forschung sein. Im allgemeinen mußte auf eine Bewertung der einzelnen Veröffentlichungen verzichtet werden. Wo die Forschung noch in so vielen Punkten erst am Anfang steht oder überhaupt noch nicht eingesetzt hat, mußte die Aufzeigung der Fragestellungen die Hauptsache sein. Während in einzelnen geschichtlichen Fragen bereits wohl abgeschlossene Ergebnisse vorliegen, ist in der Klarstellung der sanjuanistischen Doktrin noch ein weiter Weg zu gehen. Er scheint, daß hier noch nicht viele große Schritte getan sind.

Zur Literatur über Juan de Avila. Von Dr. H. Jedin, Rom.

Fünfundzwanzig Jahre brauchte die Übersetzung der Werke des seligen Juan de Avila, durch die F. J. Schermer im vorigen Jahrhundert den Apostel der Andalusier zum ersten Mal den deutschen Lesern erschloß, zu ihrem Erscheinen; im Jahre 1856 erschien der erste Band, enthaltend sechs Marienpredigten, mit einer langen biographischen Einleitung; es folgten 1859 und 1861 zwei weitere Bände mit dem aszetischen Hauptwerk Juans, der Audifilia, und fünf Marienpredigten; in weitem Abstand schloß sich 1869, bzw. 1877 eine Auswahl (139 Stücke) aus den geistlichen Briefen an, denen die beiden berühmten Synodalreden über Priesteramt und Priesterwürde beigelegt waren; mit den dreizehn Reden auf das hl. Altarsakrament brach die Übersetzung im Jahre 1881 nach dem 6. Bande ab. Schermer fußte auf der älteren Ausgabe des Thomas Franciscus de Aoiz. Er gab im Geschmack der damaligen spanischen Renaissance eine schwungvolle poetische, ziemlich freie Übersetzung, eigentlich eine Nachschöpfung, wie er selbst gelegentlich einmal sagt (Bd. 1, S. XLVI); sie hatte aber zweifellos den Vorteil guter Lesbarkeit für sich.

Schermers Versuch, Juan de Avila in Deutschland bekannt zu machen, ist u. W. der einzige geblieben. Erst in jüngster Zeit hat Ludwig Pfandl ihm einige Seiten seiner Geschichte der spanischen Nationalliteratur in ihrer Blütezeit (Freiburg 1929, S. 159 ff.) gewidmet und sein literarisches Lebenswerk in die Geschichte der aszetisch-mystischen Literatur Spaniens eingereiht. Man kann also nicht sagen, daß Juan in Deutschland allgemeiner bekannt oder gar gut gekannt sei. Und doch verdiente er es: Er, der Apostel, im Zeitalter des Apostolats. Denn mit gutem Recht trägt er den Beinamen „Apostel von Andalusien“.

Arm an erschütternden äußeren Ereignissen ist sein Lebensgang. Geboren wahrscheinlich im Jahre 1500 in dem kastilischen Flecken Almodóvar de Campo, hat er angeblich schon in sehr jungen Jahren (1514) in Salamanca die Rechte zu studieren begonnen, aber nach vier Jahren das Mühen um die „dunklen Gesetze“ aufgegeben, um zwei Jahre der Buße und der inneren Klärung zu widmen; am Ende dieser großen Exerzitien steht die Wendung zur Theologie und zum Priestertum. Von 1520 bis zu seiner Priesterweihe 1525 hat er dann in Alcalá vornehmlich Theologie studiert und dort den Grund zu der soliden theologischen Bildung gelegt, von der seine Schriften Zeugnis ablegen. Aber weder die theologische Wissenschaft noch die kirchliche Ämterlaufbahn vermochten ihn zu fesseln. Er wollte Missionar werden, wie einst Franz von Assisi und gerade zu derselben Zeit Ignatius von Loyola. Schon entschlossen, einen Missionsbischof nach Westindien zu begleiten, wurde er in Sevilla vom Bischof der Stadt zurückgehalten und für die innere Mission in Andalusien gewonnen. Am 22. Juli 1529 hielt Juan in der Kirche San Salvador in Sevilla seine erste Predigt.

Reichlich zwanzig Jahre hindurch war nun der Selige unermüdlich in Südspanien als Missionar tätig. Wir finden ihn in Sevilla, Cordoba, Salamanca, Baeza, Ecija in Kirchen