

Johannes vom Kreuz  
Poesie und Prosa  
Gesamtausgabe  
Band I:  
Poesie und  
Kleinere Schriften

Herausgegeben, eingeleitet und  
vollständig neu übersetzt von

Ulrich Dobhan OCD  
Elisabeth Peeters OCD

Mit einem Geleitwort von  
Bernhard Teuber

**HERDER** 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Herausgeber:

P. Ulrich Dobhan OCD, Dr. theol., geb. 1944, Karmelit  
Sr. Elisabeth Peeters OCD, Lic. phil., geb. 1954, Karmelitin

Geleitwort:

Bernhard Teuber, Professor em. für Romanische Philologie  
an der Ludwig-Maximilians-Universität München

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2024

Alle Rechte vorbehalten

[www.herder.de](http://www.herder.de)

Schuber-/Umschlaggestaltung: Verlag Herder, Freiburg i. Br.  
Schubermotiv: Hl. Johannes vom Kreuz, unbekannter Künstler,  
Öl auf Leinwand, um 1700

Karmelitenkloster München; Foto: M. Bocheński OCD

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg

Herstellung: Druckerei C.H. Beck, Nördlingen

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-39727-1 (2 Bände im Schuber)

A

Gewidmet

**Luce López-Baralt**  
**Eulogio Pacho OCD †**

dos sanjuanistas excepcionales  
y guías sin par  
hasta donde ya no hay camino,  
con gratitud y afección inmensas.

zwei Ausnahmegestalten der Sanjuanistik  
und einmalige Lotsen dorthin,  
wo es keinen Weg mehr gibt,  
in großer Dankbarkeit und Zuneigung.



## Geleitwort

*Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur* – ‚Ein jedes, das erfasst wird, wird nach dem Maß des Erfassenden erfasst.‘ Die aus neuplatonischer und arabischer Philosophie stammende, von Thomas von Aquin übernommene Formel war auch dem Karmeliten Johannes vom Kreuz (gern auch auf Spanisch San Juan de la Cruz genannt) lieb; gleich mehrmals zitiert er oder spielt er in seinen Werken darauf an (Dunkle Nacht I,4,2; Liebesflamme III,32/34, vgl. auch Aufstieg II,8,2). Es handelt sich hierbei um eine Grundannahme der scholastischen Verstehenslehre, aber auch weit darüber hinaus. Einige Literaturkritiker meinen folgerichtig, dass große Werke der Weltliteratur es verdienen, für ein anderssprachiges Publikum jedes Jahrhundert neu übersetzt zu werden, um sie so dem ‚Fassungsvermögen‘ der Zeitgenossen immer wieder anzupassen. Auch das wohl berühmteste Buch der spanischen Literatur, der *Don Quijote* von Cervantes, wurde gleich mehrfach ‚eingedeutscht‘: von Ludwig Tieck (1799–1801) für die Leserschaft des 19. Jahrhunderts; ein gutes dreiviertel Jahrhundert später von Ludwig Braunfels (1883) schon im Vorgriff auf das 20. Jahrhundert; zuletzt für das 21. Jahrhundert von Susanne Lange (2008). Wenngleich es bei Fray Juan de la Cruz nicht wie im *Don Quijote* um eine weltliche, noch dazu unterhaltsame Ritterphantasie geht, sondern um eine geistliche Hinführung zur Erfahrung mystischer Gottesbegegnung, sind seine Werke und die seiner ‚Lehrerin‘ Teresa von Ávila in ihrer Wirkungsmacht und Ausstrahlung über Spanien hinaus dem *Don Quijote* nicht ganz unähnlich, natürlich in der Sphäre der Religion, innerhalb und durchaus auch außerhalb des Katholizismus wie die Liederdichtungen der Protestanten Paul Gerhardt, Quirinus Kuhlmann oder Gerhard Tersteegen bekunden – und erst recht das Werk des (aus evangelischer Sicht abtrünnigen) Konvertiten Johannes Scheffler, bekannter unter seinem Künstlernamen Angelus Silesius.

Nach heutigen Maßstäben dürfen Teresa und Fray Juan als zwei überragende Vertreter des spanischen Geisteslebens im 16. Jahrhundert betrachtet werden, wobei Fray Juan als ein Mithelfer (*coadiutor*) stets im ‚Schatten‘ Teresas steht und nicht etwa umgekehrt. Die Bezeichnungen „spanische Mystik“ und „karmelitanische Mystik“ werden daher oft in gleicher Bedeutung verwendet, und es zeigt sich auch an diesem Zweigestirn, dass immer wieder neue Übersetzungen gewagt und angefertigt wurden. Die älteste deutsche Fassung von Teresas Werken wurde vom Würzburger Karmelitenprior Matthias a Sancto Arnoldo erstellt und schon 1649 gedruckt: *Alle Buecher und Schrifften der seraphischen Jungfrawen*

und Mutter Teresa von Jesu. Ebenfalls in Deutschland war zehn Jahre zuvor eine erste lateinische Ausgabe aller vier Hauptschriften Fray Juans erschienen, nämlich 1639 zu Köln, erstellt von dem polnischen Karmeliten und hochtalentierten Dichter Andreas a Jesu. Sie gewährte gelehrten Ordensmännern, Theologen und Lateinkundigen, vielleicht sogar manchen Schwestern, Zugang zum Werk, dürfte aber überwiegend an eine männliche Leserschaft adressiert gewesen sein. Zu vertiefter Kenntnis der spanischen Mystik trug in der Epoche der deutschen Romantik die monumentale Studie von Joseph Görres zur *Christlichen Mystik* bei (1836–1842). Bereits 1829 hatte der spätere Kardinal Melchior Diepenbrock in seinem *Geistlichen Blumenstrauß* eine gelungene Übertragung des ‚Geistlichen Gesangs‘, des ‚kleinen Hirten‘, des ‚Lieds von der Quelle‘ und der ‚dunklen Nacht‘ vorgelegt. Für das 20. Jahrhundert sind zwei vollständige Werkausgaben auf Deutsch zu verzeichnen, nämlich *Sämtliche Schriften der heiligen Theresia von Jesu* (ab 1903 in 6 Bänden) und Fray Juans *Sämtliche Werke* (1925 und auch später in fünf Bänden) in Übersetzung der Karmeliten Aloysius ab Immaculata Conceptione und Ambrosius a Sancta Theresia. Diese Fassungen blieben für das deutschsprachige Publikum lange Zeit verbindlich; sie bedienen sich freilich einer traditionellen Sprache und Terminologie, wie sie sich im Lauf von Jahrhunderten herausgebildet und dann vor allem im 19. und frühen 20. Jahrhundert gefestigt hatte, zumal sich unter dem Stichwort „Aszetik und Mystik“ nach und nach ein kleiner, feiner Bereich der Theologie mit eigener Nomenklatur und Fachliteratur ausdifferenziert hatte.

Man braucht die dort geprägte Sprache nicht zu verteufeln, manchmal transportiert und konserviert sie das Wissen um Erfahrungen, die in der Moderne weithin verlorengegangen sind, im Positiven wie im Negativen, etwa wo von ‚Gelüsten‘ (*apetitos*) und ‚Wonne‘ (*deleite*) oder von ‚Abtötung‘ (*mortificación*) und ‚Nichtung‘ (*aniquilación*) die Rede ist. Gewiss ist jedoch zuzugeben, dass ein solches Vokabular Verständnis und Zugang für ein historisch wenig vorgebildetes Publikum erheblich erschwert. Dies war der Grund, dass sich Schwester Elisabeth Peeters aus dem Karmel Kirchzarten und Pater Ulrich Dobhan, derzeit Prior des Karmelitenkloster in Würzburg, schon vor Jahren daran machten, eine vollständige Neuübersetzung von Teresas und von Fray Juans Schriften in Angriff zu nehmen, die sie zugleich mit einem „Glossar“ versahen, welches wichtige Begriffe erläuterte und auch aus moderner Perspektive verständlich machte. Nach und nach erschienen zunächst die Werke in Einzelbänden. 2015, im Jahr von Teresas 500. Geburtstag, wurden dann alle ihre Werke in einer großen reich kommentierten zweibändigen Ausgabe zusammengefügt, die zudem eine profunde Einleitung enthält. Diesen bewährten Aufbau übernimmt auch die Gesamtausgabe der Werke des Johannes vom Kreuz; hier sind ebenfalls die einzelnen Schriften zuvor publiziert worden, damals zusammen mit Elisabeth Hense T.O.Carm. (Terziarin des Stammordens der Karmeliten), und sie werden nun in einer vollständig neuen Übersetzung auch in zwei Bände gegossen – mit einer umfassenden und überaus kenntnisreichen, wissenschaftlichen Ansprüchen genügenden Ein-

führung: Sie enthält eine akkurate Biographie, eine Erläuterung des schriftstellerischen Werkes und eine originelle theologische Auslegung; hinzukommen darum Literaturhinweise, ein erschöpfender Anmerkungsapparat zu den einzelnen Stellen und wiederum ein umfangreiches Glossar. Eigentlich ist diese ‚Einleitung‘ ein Buch für sich, sie bildet hier aber keinen Selbstzweck, sondern dient als eine Handreichung im besten Sinn, die zur gründlichen und fruchtbaren Lektüre von Fray Juans eigenen Texten, Prosa wie Dichtung, ermutigen und anspornen möchte.

Das Herausgeber-Tandem setzt sich in Präsentation und Ausführung von manch liebgewordenen, aber im Grunde fragwürdigen Deutungen von Fray Juans Gestalt, Wirken, Lehre und Poesie ab. Die jüngere Forschung legt nämlich Wert darauf, gesicherte biographische Fakten von hagiographischen, manchmal legendenhaften ‚Übermalungen‘ zu trennen und ein nüchternes, darum nicht weniger faszinierendes Bild zu zeichnen. Dank historischer Studien zur allgemeinen Geschichte und zur Ordensgeschichte der Karmeliten gelingt es, Fray Juans Auffassung von der mystischen Erfahrung im Widerstreit zweier gegensätzlicher Richtungen zu konturieren. Sie manifestieren sich schon in den Anfangsjahren der von Teresa initiierten Neuanfänge des Karmelitenordens, die schließlich zur Gründung und päpstlichen Anerkennung des Unbeschuhten Ordenszweiges führte (Ordo Carmelitarum Discalceatorum). Doch auch bei den ‚Unbeschuhten‘ gab es zwei Parteien: Die Partei der ‚Rigoristen‘ verstand den Weg zur Gottesbegegnung als Frucht von strenger Askese, Entsagung und Verzicht, während für die andere Seite am Anfang des mystischen Weges das Begehren nach dem unsichtbaren Anderen stand: das ist die Liebe zu Gott. Askese und Selbstverleugnung sind dann nicht etwa Selbstzweck, sondern stets hingeeordnet auf das Ziel der Gemeinschaft mit Gott. Teresa und Fray Juan sind als Anwälte dieser menschenfreundlichen, die kreatürliche Seite der Existenz in den Blick nehmenden Anthropologie und Theologie zu betrachten. Selbst die offenkundige Strenge vieler Aussagen Juans, seine berühmte, zum Teil berühmte Kreuzesfrömmigkeit, gewinnt ihre eigentliche Pointe erst aus einem Framing, das den mystischen Weg als affektorientierte ‚Liebeslehre‘, mehr noch als erfahrungsbasierte ‚Wissenschaft von der Liebe‘ (*ciencia de amor*) auslegt, die sich am Ende des Tages als allein entscheidend erweisen wird. Das Urteil über Fray Juan bei seinen Ordensmitbrüdern und Zeitgenossen, dann auch bei den nachwachsenden Generationen oszilliert immer wieder zwischen diesen beiden Polen: unerbittliche Strenge gegen liebevolle ‚Sanftheit‘ (*suavidad*), die leichthändig und vorschnell der Ketzerei verdächtigt wird. Allen voran beharrt der Ordensobere Nicolás Doria, der von 1585 bis 1594 amtiert, auf rigoroser Askese und trägt zur Marginalisierung Fray Juans innerhalb seines Ordens und zur Missachtung seines geistlichen Erbes bei, was sich dann auch in späteren Epochen immer wieder fortsetzt.

Am deutlichsten zeigt sich die angesprochene Kontroverse um Fray Juans mystagogisches und um dessen literarisches Œuvre in der widersprüchlichen

Einschätzung seiner einzigartigen Dichtkunst, die sich teils an volkstümlich-mittelalterliche Vorbilder aus iberischer Tradition, teils an elitär-innovative Schreibstile aus Italien anlehnt. Sie bieten einen zentralen Verständnisschlüssel gleich für alle vier Hauptwerke, insofern diese jeweils als Kommentar zu einem bestimmten Gedicht verfasst sind. Somit können diese Texte für sich als eigenständige Liebesgedichte gelesen werden, in denen eine Frau über und zu ihrem Geliebten spricht, oder auch als Allegorien, die der ekstatischen Liebe einer Seele zum göttlichen Gegenüber Ausdruck verleihen. Pater Ulrich und Schwester Elisabeth situieren diese poetischen Werke innerhalb der gesellschaftlichen Strukturen und geistigen Strömungen, die im 16. Jahrhundert in Spanien herrschten. Trotz der Ausweisung der Juden 1492 und der Diskriminierung der nach der Eroberung von Granada noch verbliebenen ‚Mauren‘ oder ‚Morisken‘, die theoretisch gezwungen waren, sich taufen zu lassen und 1609 sowie 1613 endgültig des Landes verwiesen wurden, kann man von einem unterschweligen Fortleben und einer heimlichen Weitergabe jüdischer oder persisch-arabischer Kultur ausgehen. Viele Familien besaßen trotz Annahme eines neuen Glaubens und christlicher Übertünchung jüdische beziehungsweise islamische Wurzeln (Fray Juans Großvater väterlicherseits war vermutlich getaufter Jude, seine Mutter könnte eine ‚Morisca‘, gar Sklavin, gewesen zu sein). Die spanische Gesellschaft war de facto multikulturell verfasst, und bei wenigen Schriftstellern des Zeitalters tritt dies deutlicher zu Tage als bei Fray Juan. Seine Poesie ist durch gesteigerte Mehrsprachigkeit und radikale Vieldeutigkeit geprägt: Biblische Zitate (vor allem aus dem Alten Testament und hier immer wieder aus dem *Hohelied*), Gedanken antiker und mittelalterlicher Kirchenschriftsteller, theologische Wissenschaft, weltliche Muster älterer oder neuerer Liebesdichtung, Interpretationsverfahren der Kabbala oder ein Metapherngebrauch, wie er vor allem in persischer und arabischer Dichtung üblich ist, koexistieren und überlagern sich. Wenn man auch nicht anzunehmen braucht, dass Fray Juan vertiefte Kenntnisse des Hebräischen oder des Arabischen beim Studium in Salamanca erworben hätte, kann man doch feststellen, dass er den von ihm auswendig gekannten und ursprünglich ‚semitischen‘ Text des lateinischen *Hohelieds* gleichsam ‚nach Art der Orientalen‘ ausdeutet und bestimmten Ausdrücken einen klar körperlichen, erotischen Nebensinn unterstellt, der dann im Zusammenhang der Liebessituation aktualisiert wird, so beispielsweise bei Wörtern wie *hortus / huerto* („Garten“), *vinum conditum / vino adobado* („gewürzter Wein“) oder *mustum malorum granatorum / mosto de granadas* („Granatapfelsaft“).

Dem gegebenen Sachverhalt tragen die theoretischen Erläuterungen und weiterführenden Anmerkungen Rechnung, die gerade nicht zu einer einsinnigen Lektüre zwingen wollen. Ebenso hilfreich ist die Nebeneinanderstellung des spanischen Originals und der Übersetzung, was einen Vergleich erlaubt. Eine besonders schöne Konsequenz einer solchen ‚Editionspolitik‘ besteht darin, dass die drei großen Gedichte *Geistlicher Gesang*, ein 200 Verse umfassender Dialog zwischen der Geliebten („Braut“) und dem flüchtigen ‚Geliebten‘ („Bräutigam“),

dann *In einer dunklen Nacht* und schließlich *Lebendige Liebesflamme* in zwei Fassungen dargeboten werden: im Zusammenhang des Prosakommentars in einer stärker wörtlichen Übersetzung, die zu Fray Juans Selbstausslegung gut passt; in der Sektion der selbständig abgedruckten Gedichte jedoch in genau jener Version, welche 1941–42 vor ihrer Deportation nach Auschwitz die jüdische Philosophin Edith Stein und dann Karmelitin Teresia Benedicta vom Kreuz für ihre *Kreuzeswissenschaft* ausgearbeitet hat (1950 postum gedruckt). Sie bedient sich darin der Konventionen der klassischen deutschen Vers- und Reimkunst, berücksichtigt in der Wiedergabe die unterschiedliche Länge der sich abwechselnden spanischen Sieben- und Elfsilber, bleibt aber dennoch bewundernswert treffsicher in der Findung semantischer Entsprechungen aus dem Fundus der deutschsprachigen Liebeslyrik. Die Gedichte waren bis vor kurzem nur in den Ausgaben der mehrfach aufgelegten *Kreuzeswissenschaft* zugänglich, nun sind sie auch an dem Ort präsent, an den es auf jeden Fall gehört: in der neuen deutschsprachigen Gesamtausgabe von Fray Juans Werken.

Viele Vorzüge der geleisteten Herkulesarbeit im Dienst einer deutschsprachigen Neuausgabe und vollständigen Neuübersetzung von Fray Juans Werken ließen sich noch aufzählen. Jedoch mag es hier genügen, auf nur einen Aspekt hinzuweisen, der die Aktualität des Unterfangens in besonderer Weise beleuchtet. Fray Juans Plädoyer für eine mystische Form der Gottesbegegnung entspringt einer christlichen Denkweise, die nicht der Versuchung rigoristischer Verengung erliegt. Stattdessen traut Fray Juan der begrenzten menschlichen Natur – auf Teresas Spuren – ein Begehren nach dem Unbegrenzten zu, das darum nur vom Unbegrenzten selbst gestillt werden kann, allerdings nach Maßgabe der Begrenzung des Empfangenden. Diese optimistische Sichtweise beinhaltet sowohl eine Bejahung der liebenden Begehrensnatur des Menschen, die aufs Unbegrenzte zielt, als auch eine Bejahung der menschlichen Begrenzung, in die allein das geliebte Unbegrenzte einzugehen vermag. Es gibt einen zunehmend dominanten Diskurs in unseren westlichen Gesellschaften, der die gesamte christliche Tradition eher als universale Verneinung liest, man möchte sagen: fehlliest – nämlich zum einen als Verneinung der liebenden Begehrensnatur des Menschen überhaupt und zum anderen als Verneinung der paradoxen Möglichkeit, dass das Begrenzte gerade in seiner Begrenzung dem Unbegrenzten einen liebenden Empfang zu bereiten vermag. Solch einer landläufigen Position der Verneinung – des Ressentiments? – stehen ein Denken, eine Erfahrung und eine Poesie diametral entgegen, wie sie in der hier dankbar begrüßten Neuausgabe von Fray Juans Werken zur Sprache gebracht sind. ‚Wer es fassen kann, der fasse es.‘ – *Qui potest capere, capiat* (Matthäus 19,12).

München, 25. März 2024

Bernhard Teuber



# Inhalt

<b>Geleitwort</b> . . . . .	7
<b>Siglen und Abkürzungen</b> . . . . .	21
<b>Bibliographie</b> . . . . .	29
<b>Zeittafel</b> . . . . .	47
<b>Allgemeine Einführung in Leben, Werk und mystische Spiritualität des Juan de la Cruz</b> . . . . .	53
1. Ein neuer Blick auf Juan de la Cruz – Von der Hagiographie zur Biographie . . . . .	55
1.1. Juan de la Cruz in der Hagiographie . . . . .	56
1.2. Kindheit und Jugend . . . . .	56
War Juan de la Cruz ein Converso? . . . . .	57
Und die Mutter Catalina Álvarez? . . . . .	58
Die Armut des Juan de la Cruz . . . . .	60
Übersiedelung nach Medina del Campo . . . . .	61
Ein Blick auf Juan vor seinem Eintritt in den Karmel . . . . .	63
1.3. Karmelit im Stammorden (OCarm) . . . . .	64
Der Novize . . . . .	64
Der Student in Salamanca . . . . .	65
1.4. Begegnung mit Teresa von Ávila . . . . .	66
Teresa sucht Brüder für einen Neuanfang . . . . .	66
Juans Krise . . . . .	67
1.5. Juan de la Cruz in der Schule Teresas . . . . .	68
Sanftheit und Freundschaft mit Gott . . . . .	69
Juans „Praktikum“ bei den Schwestern . . . . .	70
1.6. Der Neuanfang in Duruelo . . . . .	72
Terasas Werk im Reformklima der Zeit . . . . .	72
Die Anfänge . . . . .	72
Die Lebensweise der ersten Brüder . . . . .	74
1.7. Pastrana . . . . .	76
Ein anderer Geist . . . . .	76
Catalina de Cardona und die Verführung des Rigorismus . . . . .	77

	Ein anderer Orden als Teresa es wollte . . . . .	78
1.8.	Alcalá de Henares . . . . .	80
	Eine Schlüsselaufgabe, doch leider zu kurz . . . . .	80
1.9.	Ávila . . . . .	81
	Teresa und Juan . . . . .	81
	Segensreiches Wirken im Kloster und im Stadtviertel . . . . .	82
	Juans Umgang mit außerordentlichen Phänomenen und Exorzismen . . . . .	83
	„Such dich in mir“ . . . . .	84
	Die Skizze des Gekreuzigten . . . . .	85
	Zwischenspiel in Segovia . . . . .	86
1.10.	Juan als Gefangener in Toledo . . . . .	88
	Der historische Kontext . . . . .	88
	Das Generalkapitel von Piacenza . . . . .	90
	Das Kapitel von Almodóvar del Campo . . . . .	91
	Der Konflikt zwischen Beschuhnten und Unbeschuhnten . . . . .	92
	Die zerknüllte Wahl . . . . .	92
	Juan im Klosterkerker . . . . .	94
	Haftverschärfung: „ein sehr enger Kerker“ . . . . .	95
	Entstehung der Poesien . . . . .	97
	Juans Flucht . . . . .	98
1.11.	Neuanfang in Andalusien . . . . .	100
	Prior in El Calvario . . . . .	101
	Baeza . . . . .	103
	Das Kapitel von Alcalá de Henares – Die Errichtung einer eigenen Provinz . . . . .	104
	Eine neue Enttäuschung . . . . .	106
1.12.	Granada . . . . .	107
	Die Klostergründung in Granada . . . . .	107
	Das Kapitel von Lissabon . . . . .	109
	Der Schriftsteller . . . . .	112
	Der Seelsorger . . . . .	113
1.13.	Der Konflikt Gracián – Doria . . . . .	115
	Spannungen wegen Dorias Leitungsstil . . . . .	115
	Das Generalkapitel in Madrid 1588 . . . . .	117
	Die Leitung der Schwestern als neuer Konfliktpunkt . . . . .	118
	Etappensieg für die Schwestern, Endsieg für Doria . . . . .	119
	Ausschluss Graciáns aus dem Orden . . . . .	121
1.14.	Vorletzte Etappe: Segovia . . . . .	122
	Vertreter des Generalvikars der Kongregation . . . . .	122
	Juan als Erbauer des Konvents in Segovia . . . . .	125
	Juan als Seelsorger in Segovia . . . . .	126

Juan de la Cruz – Jerónimo Gracián . . . . .	128
Das Generalkapitel von 1591 . . . . .	130
1.15. Exkurs: P. Jerónimo de la Madre de Dios Gracián Dantisco . . . . .	132
1.16. La Peñuela . . . . .	134
1.17. Úbeda . . . . .	137
Verleumdungskampagne gegen Juan de la Cruz . . . . .	138
Juans Krankheit und Sterben . . . . .	140
Der selige Heimgang – „Zerrei den Schleier dieses süßen Treffens“ . . . . .	142
Die postume Verehrung Juans . . . . .	144
1.18. Die Entstellung Juans in der Ordenstradition . . . . .	145
Einschätzung des Werks und der Person Nicols Dorias . . . . .	145
Das „berleben“ eines entstellten Bildes von Juan de la Cruz . . . . .	148
Wiederentdeckung Juans und des teresianisch-sanjuanischen Charismas . . . . .	149
2. „Die Großtaten des Geliebten bekunden und besingen“.	
Das Gesamtwerk im Überblick . . . . .	151
2.1. Die Poesie . . . . .	152
Das authentische lyrische Korpus . . . . .	152
Poetische Texte fraglicher Authentizität . . . . .	155
2.2. Die Prosaschriften . . . . .	156
Die großen Prosakommentare . . . . .	156
Die kleineren Schriften . . . . .	158
Die Briefe . . . . .	158
2.3. Drucklegung und Rezeption innerhalb und außerhalb des spanischen Sprachraums . . . . .	159
Die schwierige Rezeptionsgeschichte des Cntico . . . . .	159
Rezeptionsgeschichte der Poesie . . . . .	161
Intertextueller Dialog mit der Literatur der Moderne . . . . .	161
Rezeption über den christlich-abendländischen Kulturkreis hinaus . . . . .	162
2.4. Rezeption im deutschen Sprachraum . . . . .	163
3. Ein göttlich-menschliches Liebesabenteuer.	
Der spirituelle Weg in Juans Erfahrung und Denken . . . . .	166
3.1. Ein spannendes, mehrdimensionales Gottesbild . . . . .	167
Ein Liebender ohne jede Ambivalenz . . . . .	168
Liebe als Schlüssel zur Schöpfungs- und Erlsungstheologie . . . . .	170
Der große Unbekannte, der alles übersteigt . . . . .	171
Der in unserer tiefsten Mitte Gegenwärtige . . . . .	172
3.2. Dynamik der umwandelnden Liebe Gottes . . . . .	174
Liebevolle Aufmerksamkeit als großer Rahmen . . . . .	176
Gottes liebevolle Aufmerksamkeit für uns . . . . .	176
Liebevolle Aufmerksamkeit für Gott . . . . .	177
Liebevolle Aufmerksamkeit in Gott . . . . .	177

3.3.	Wegetappen oder Stadien als Orientierungshilfen . . . . .	178
	Weite und Vielfalt: die vielen Wege Gottes . . . . .	178
	Die traditionellen Schemata . . . . .	178
	Der Weg des Wesentlichwerdens der Beginnenden: Neuordnung unserer Prioritäten und Ausrichtung auf das Wesentliche . . . .	179
	Der Erleuchtungsweg der Fortgeschrittenen: im göttlichen Licht neu und tiefer sehen . . . . .	180
	Der Einungsweg der Vollkommenen: umgestaltende Gotteinung und geistliche Vermählung . . . . .	180
	Hier gibt es keinen Weg mehr: Feier der Liebe – Freiheit des Geistes – Himmel auf Erden bzw. eschatologischer Ausblick . . .	182
3.4.	Juans spirituelle Anthropologie und Begriffssprache . . . . .	183
3.5.	Die einzelnen Bereiche und wie sie für Gott durchlässig werden .	185
3.6.	Gesunde Askese, die frei macht, und Freude am Leben . . . . .	187
	Gott als Todo / Nada . . . . .	188
	Gott und seine Geschöpfe stehen nicht in Konkurrenz . . . . .	188
	Maßlose Gier und Selbstbeschränkung, die frei macht . . . . .	189
	Geistlich erwachsen werden . . . . .	190
	Und am Ende viel tiefere Freude und mehr Genuss . . . . .	191
3.7.	Kontemplation als „Sprache Gottes“ und „Liebeswissenschaft“ . .	192
	Geschenkte Selbstmitteilung Gottes . . . . .	192
	Vom „Unvermögen zu beten“ zur tiefsten Gotteinung . . . . .	193
	Zu Gott erwachen und die Wirklichkeit mit seinen Augen sehen .	195
3.8.	Liebende Gegenwart in dunkler Nacht . . . . .	197
	Dunkle Nacht als Wachstumskrise . . . . .	197
	Dunkle Nacht als transformatives Geschehen . . . . .	198
	Nacht des Geistes oder Depression – oder beides? . . . . .	200
	Zwei Zugänge: Dunkle Nacht als Liebesgeschichte und als narrative Theologie . . . . .	201
4.	Mystische Liebeslyrik mit einer Aufschlüsselung in Prosa.	
	Juan de la Cruz als mystischer Dichter und Mystagoge . . . . .	205
4.1.	Mystik als universales, nicht in Worten fassbares, das Leben positiv verwandelndes Phänomen . . . . .	206
	Eine Begriffsklärung . . . . .	206
	Elitär und spektakulär? Engführungen und Verirrungen . . . . .	207
	Universal und völlig unaussprechlich . . . . .	208
	Umsonst geschenkt, „wann und wie und wo Gott will“ (3S 42,3)	209
	Mystische Erfahrung ist transformativ . . . . .	211
4.2.	Liebeslyrik als Vehikel für mystische Erfahrung . . . . .	212
	Mystische Liebeslyrik: eine Sprache für das Unaussprechliche . .	212
	Lyrik heißt Gesang: die Liedkultur Spaniens und im Teresianischen Karmel . . . . .	214
	Unvergessen bei den Karmelitinnen . . . . .	215
	... doch in literarischen Kreisen die „großen Abwesenden“ . . .	216

	Hohe Kunst – und der Rest ist Gebrauchspoesie? . . . . .	218
4.3.	Die verborgenen Schätze der Symbolsprache Juans . . . . .	219
	Unnachahmliche Originalität, die aus vielfältigsten Quellen schöpft . . . . .	219
	Menschliche Liebe als Allegorie für die göttliche Liebe . . . . .	221
	Nacht und Licht bzw. Feuer als universale Ursymbole . . . . .	223
	Semitische Quellen als hermeneutische Schlüssel zu Juans Bildsprache . . . . .	226
	Polysemie: die eingebaute Mehrdeutigkeit semitischer Sprachen . . . . .	227
	Einflüsse der islamischen Sufi-Mystik der Šāḍilī-Schule . . . . .	228
	Einflüsse vom hebräischen Hohelied . . . . .	230
4.4.	Juans lyrische Formsprache . . . . .	231
	„Poetische Zweisprachigkeit“ . . . . .	231
	Ein unkonventioneller „semitischer“ Sprachstil . . . . .	232
4.5.	Prosakommentare als Aufschlüsselung der großen Gesänge . . . . .	234
	Schriftliche Fassung mystagogischer Vorträge . . . . .	234
	Eine nicht immer durchgehaltene Vorgabe . . . . .	235
	Für viele Deutungen offen . . . . .	237
	„Unlogische“ und scheinbar willkürliche Aufschlüsselungen . . . . .	237
	Eine Sufi-Technik . . . . .	239
4.6.	Die Iberische Halbinsel: ein Schmelztiegel orientalischer und abendländischer Kulturen . . . . .	241

## Die Poesie (Spanisch – Deutsch)

### Die Poesie

	<b>Einleitung zur Poesie</b> . . . . .	247
1.	Romance sobre el evangelio – Romanze zu „ <i>Im Anfang war das Wort</i> “ . . . . .	253
	Szene 1 <i>Die Allerheiligste Dreifaltigkeit</i> . . . . .	253
	Szene 2 <i>Die Selbstmitteilung der drei Personen</i> . . . . .	255
	Szene 3 <i>Die Schöpfung</i> . . . . .	257
	Szene 4 <i>Fortsetzung</i> . . . . .	259
	Szene 5 <i>Fortsetzung [Sehnsucht nach dem Messias im Volk Israel]</i> . . . . .	263
	Szene 6 <i>Fortsetzung [Simeons Naherwartung]</i> . . . . .	265
	Szene 7 <i>Fortsetzung: die Menschwerdung</i> . . . . .	265
	Szene 8 <i>Fortsetzung [Die Verkündigung]</i> . . . . .	269
	Szene 9 <i>Die Geburt</i> . . . . .	269
2.	Romance sobre el salmo – Romanze zu „ <i>An den Strömen von Babel</i> “ . . . . .	273
3.	Cántico espiritual – Geistlicher Gesang . . . . .	277
4.	Que bien sé yo la fonte – Der Urquell . . . . .	299

5. Noche oscura – Dunkle Nacht . . . . .	303
6. Un pastorcico – Ein kleiner Hirte . . . . .	307
7. Llama de amor viva – Liebesflamme . . . . .	309
8. Vivo sin vivir en mí – Ich leb', doch ohn' in mir zu leben . . . . .	311
9. Entréme donde no supe – Ich trat ein und wusst' nicht, wo . . . . .	315
10. Tras de un amoroso lance – Meiner Liebe jagte kühn ich hinterher . . . . .	319
11. Sin arrimo y con arrimo – Ohne Halt und doch gehalten . . . . .	323
12. Por toda la hermosura – Bei aller Schönheit gibt's nicht was . . . . .	325
13. Del Verbo divino – Weihnachtlicher Refrain . . . . .	331
14. Olvido de lo criado – Geistliches Leben in Kurzform . . . . .	331
<b>Erschließung der poetischen Texte . . . . .</b>	<b>333</b>
<b>Glossar zur Poesie . . . . .</b>	<b>433</b>

## Kleinere Schriften

<b>Einleitung zu den <i>Kleineren Schriften</i> . . . . .</b>	<b>443</b>
<b>Worte von Licht und Liebe . . . . .</b>	<b>447</b>
Vorwort . . . . .	447
1. Autograph von Andújar . . . . .	448
2. Leitlinien für die Liebe . . . . .	458
3. Von Magdalena del Espíritu Santo aus Beas gesammelte Worte . . . . .	470
4. Von María de Jesús gesammelte Worte . . . . .	472
5. Weitere Anweisungen . . . . .	473
6. Stufen der Vollkommenheit . . . . .	474
<b>Klugheitsregeln . . . . .</b>	<b>477</b>
<b>Vier Anweisungen . . . . .</b>	<b>485</b>
<b>Gutachten . . . . .</b>	<b>490</b>
<b>Satzungen für die Nazarener . . . . .</b>	<b>492</b>
<b>Mündliche Unterweisung . . . . .</b>	<b>493</b>
1. Geistliche Leitsätze . . . . .	493
2. Brief von Marina de San Ángelo . . . . .	504

## Die Briefe

<b>Einleitung zu den <i>Briefen</i></b> . . . . .	509
<b>Erhaltene Briefe und Brieffragmente</b> . . . . .	513
1. <i>An Catalina de Jesús</i> . . . . .	514
2. <i>An María de Soto</i> . . . . .	517
3. <i>An Ana de San Alberto (Salcedo)</i> . . . . .	518
4. <i>An Ana de San Alberto (Salcedo)</i> . . . . .	519
5. <i>An Ana de San Alberto (Salcedo)</i> . . . . .	520
6. <i>An eine Unbeschuhte Karmelitin</i> . . . . .	524
7. <i>An die Unbeschuhten Karmelitinnen von Beas</i> . . . . .	525
8. <i>An die Unbeschuhten Karmelitinnen von Beas</i> . . . . .	527
9. <i>An Mutter Leonor Bautista (Pérez de Castillejo y Bermúdez)</i> . . . . .	529
10. <i>An Pater Ambrosio Mariano de San Benito (Azzaro)</i> . . . . .	530
11. <i>An Doña Juana de Pedraza</i> . . . . .	532
12. <i>An eine junge Frau</i> . . . . .	534
13. <i>An einen Unbeschuhten Karmeliten</i> . . . . .	536
14. <i>An Mutter Ana de los Ángeles (Ordóñez y Gómez)</i> . . . . .	540
15. <i>An Mutter Leonor de San Gabriel (de Mena)</i> . . . . .	542
16. <i>An Mutter María de Jesús (Sandoval)</i> . . . . .	544
17. <i>An Mutter Magdalena del Espíritu Santo (Rodríguez de Alarcón)</i> . . . . .	547
18. <i>An Pater Nicolás de Jesús María (Doria)</i> . . . . .	548
19. <i>An Doña Juana de Pedraza</i> . . . . .	550
20. <i>An eine überängstliche Unbeschuhte Karmelitin</i> . . . . .	553
21. <i>An Mutter María de Jesús (Sandoval)</i> . . . . .	555
22. <i>An Mutter Leonor de San Gabriel (de Mena)</i> . . . . .	557
23. <i>An eine seiner geistlichen Töchter</i> . . . . .	559
24. <i>An Pater Luis de San Ángelo</i> . . . . .	560
25. <i>An Mutter Ana de Jesús (Jimena)</i> . . . . .	561
26. <i>An Mutter María de la Encarnación (Barros Jimena)</i> . . . . .	563
27. <i>An Mutter María de la Encarnación (Barros Jimena)</i> . . . . .	564
28. <i>An Doña Ana del Mercado y Peñalosa</i> . . . . .	565
29. <i>An Ana oder María Soto</i> . . . . .	567
30. <i>An Mutter Ana de San Alberto (Salcedo)</i> . . . . .	568
31. <i>An Doña Ana del Mercado y Peñalosa</i> . . . . .	569

Inhalt

32. <i>An Juan de Santa Ana</i> . . . . .	571
33. <i>An eine Unbeschuhte Karmelitin</i> . . . . .	572
<b>Verlorengegangene Briefe</b> . . . . .	573
Adressaten und Adressatinnen der erhaltenen Briefe . . . . .	585

# 1. Ein neuer Blick auf Juan de la Cruz – Von der Hagiographie zur Biographie

„Juan de la Cruz – ein Heiliger ohne Biographie“, so lautet der Titel eines kurzen Beitrags von Teófanos Egido in der Kulturzeitschrift *Ínsula*, die anlässlich der Vierhundertjahrfeier des Todes des Kirchenlehrers der Mystik 1991 herausgekommen ist.<sup>1</sup> Damit wird nicht gesagt, dass es bis zu diesem Jahr keine Beschreibungen des Lebens Juans gegeben hätte, doch handelte es sich weniger um im heutigen Sinn biographische als vielmehr um hagiographische Darstellungen, die in erster Linie der Erbauung dienen sollten. Sie waren typische Früchte der barocken Mentalität, die zur Zeit des Todes von Juan und auch noch lange danach bis weit ins 20. Jahrhundert hinein bei diesem Genre vorherrschte. Typisch für sie ist ein gewisser Triumphalismus, der sich nach dem Konzil von Trient mit seinen klaren Definitionen und Verurteilungen im katholischen Lager eingestellt hat, und von dem besonders der Bereich der Frömmigkeit geprägt war, aber auch die Literatur und die Kunst. Die Katholiken wussten wieder, was katholisch war. Ein weiteres Kennzeichen ist, dass vor allem das Außerordentliche und Übernatürliche, die „Wunder“, in den Vordergrund rücken: Heilige sind Menschen, die Visionen haben und Wunder vollbringen, oft schon von Mutterleib an, wie es der Mentalität in der damaligen sakralisierten Gesellschaft entsprach.<sup>2</sup>

Es ist daher nicht verwunderlich, dass auch die Vorstellung von „Heiligkeit“ davon beeinflusst war, was sich bis in die Zeugenaussagen in den Prozessen auswirkte. So war es damals nicht vorstellbar, dass es Heilige aus Converso-Kreisen<sup>3</sup> oder solche, die nicht zum Adel gehörten, geben konnte, da die Vorstellung vorherrschte, dass jemand, der zu den himmlischen Eliten gehörte, auch auf Erden

---

<sup>1</sup> *Ínsula* 46 (1991) Nr. 537, 3 f. Siehe auch vom selben Autor: *Buenas hagiografías, ninguna biografía* (T. Egido, *Claves históricas*, 62). (Genauere Angaben zu allen in den Anmerkungen genannten Büchern, Studien und Artikeln siehe Bibliographie in Bd. 1 dieser Gesamtausgabe, S. 29 ff.).

<sup>2</sup> Ein klassisches Beispiel ist die Betonung des Zeitpunkts des Todes Juans in den ersten Minuten des Samstags, 14. Dezember 1591, als man zur Mette läutete, weil der Samstag für die Karmeliten des 17. Jahrhunderts, als diese Hagiographien entstanden, dank der „*bullá sabatina*“ (einer mittelalterlichen Fälschung, die das sog. Samstagsprivileg bestätigte, das Menschen, die das Karmelskapulier trugen, bei entsprechender Lebensführung den Eingang in die Seligkeit spätestens am Samstag nach dem Tod versprach) ein mit besonderen Gnaden ausgestatteter Tag war (T. Egido, *Claves históricas*, 70). Siehe E. Pacho, *Hagiografías y biografías de San Juan de la Cruz*, 131.

<sup>3</sup> Als *Conversos* oder *Judeoconversos*, auch *Neuchristen*, bezeichnete man die aus dem Judentum zum Christentum konvertierten Personen.

zur herausgehobenen Schicht des Adels gehören müsse. Also wurde das schlicht vorausgesetzt und nach Beweisgründen gesucht. Was nicht gegeben war, das arbeiteten die Hagiographen umso ausgiebiger heraus, um jeden Zweifel im Keim zu ersticken.

### 1.1. Juan de la Cruz in der Hagiographie

Obwohl Juan de la Cruz gegen Ende seines Lebens bei den Oberen in Ungnade gefallen war, wie weiter unten noch gezeigt wird, wurde er von vielen Menschen vom Augenblick seines Todes an verehrt.<sup>4</sup> Es entstanden schon bald umfangreiche Hagiographien,<sup>5</sup> die das Bild des heiligen Juan de la Cruz bis weit ins 20. Jahrhundert hinein prägten.<sup>6</sup> Diesem barocken Heiligkeitsideal verdanken wir u. a. die vielen Wunder und außerordentlichen Ereignisse, die schon aus dem Leben des kleinen Juan berichtet werden<sup>7</sup> und im Laufe seines Lebens immer wieder auftauchen. Laut José de Velasco, der in seiner Hagiographie über den Bruder Juans, Francisco, auch viele Details über Juan selbst berichtet, erschien Juans Mutter ihm nach ihrem Tod, um ihm zu sagen, dass sein Vater adelig war; seine adelige Abstammung und sein ursprünglicher Reichtum gehen also, in Übereinstimmung mit dem damaligen Heiligkeitsideal, auf die Phantasien dieses Autors zurück,<sup>8</sup> denn nur ein Adelliger mit „reinem Blut“ konnte ein Heiliger sein.

### 1.2. Kindheit und Jugend

Geboren 1542 in Fontiveros, Provinz Ávila,<sup>9</sup> als letzter von drei Söhnen des Gonzalo de Yepes und seiner Frau Catalina Álvarez, verlor Juan schon als Kind seinen Vater und seinen Bruder Luis, die an Krankheit bzw. Unterernährung starben, während er zeitlebens klein von Gestalt blieb.<sup>10</sup>

---

<sup>4</sup> J. V. Rodríguez, *San Juan de la Cruz*, 852f.

<sup>5</sup> J. de Velasco, *Vida, virtudes y muerte del venerable varón Francisco de Yepes*, José de Jesús María (Quiroga), *Historia de la vida y virtudes del Venerable P. Fray Juan de la Cruz*, Alonso de la Madre de Dios (Asturicense), *Vida, virtudes y milagros del santo Padre Fray Juan de la Cruz*; Jerónimo de San José (Ezquerria), *Historia del Venerable Padre Fr. Juan de la Cruz*.

<sup>6</sup> Selbst in der renommierten Juan-Biographie von Efrén de la Madre de Dios und O. Steggink, *Tiempo y Vida de San Juan de la Cruz* (TyV Juan) von 1992 lautet der Titel des 1. Kapitels: *Nacido caballero– als Adliger geboren* (S. 37).

<sup>7</sup> So noch in der Biographie von U. Dobhan / R. Körner von 1992, z. B. S. 16f.

<sup>8</sup> J. de Velasco, *Vida, virtudes y muerte del venerable varón Francisco de Yepes*, 106.

<sup>9</sup> Wahrscheinlich am 24. Juni, da Juan der Täufer sein Namenspatron war, und die Kinder meistens nach dem Heiligen des Tages benannt wurden. (J. de Ávila, *Recuerdos de la vida y fundaciones de la Madre Teresa de Jesús*, 252). Zur Diskussion um sein Geburtsjahr siehe B. Velasco, *San Juan de la Cruz*, 63–68; J. V. Rodríguez, *San Juan de la Cruz*, 77–81.

<sup>10</sup> M. García Hernández, *Por las sendas de la noche*, 170.

*War Juan de la Cruz ein Converso?*<sup>11</sup>

Auf diese Frage gibt es bis jetzt keine historisch dokumentierte Antwort, wie im Fall Teresas, was von allen Forschern anerkannt wird, doch gibt es mehr oder weniger gut begründete Vermutungen,<sup>12</sup> denen je nach Einstellung des jeweiligen Forschers mehr oder weniger Gewicht beigemessen wird. J. C. Gómez-Menor Fuentes, der sich jahrzehntelang mit der Erforschung der Genealogien von Toledaner Familien beschäftigt hat,<sup>13</sup> schreibt im Zusammenhang mit der Familiengeschichte Juan vom Kreuz, dass das Ehepaar Gonzalo de Yepes und Elvira González, das der Inquisition für seine Aussöhnung<sup>14</sup> eine beträchtliche Summe Geld zahlen musste, – „sehr wahrscheinlich“ – die Großeltern väterlicherseits von Juan de la Cruz sei, also die Eltern seines Vaters, der vermutlich in den Jahren 1499–1504 in Torrijos geboren wurde; das würde bedeuten, dass Juan de la Cruz ein sog. Converso war.<sup>15</sup> Doch bis jetzt können diese Ergebnisse, wie gesagt, nicht als historisch gesicherte Fakten gelten, und dennoch gibt es eine Reihe heutiger Forscher, die ihnen viel abgewinnen können und die Abstammung Juans aus Converso-Kreisen schon fast als historisches Faktum betrachten.<sup>16</sup>

Noch von einer ganz anderen Seite erhält die These von Juans Converso-Ursprüngen lebhafte Unterstützung. In der Einführung zu ihrer Edition von Juans *Cántico espiritual* schreibt Lola Josa: „Wenn man eines Tages unwiderlegbar beweisen könnte, dass Juan de la Cruz von seinem 1495 durch die Inquisition „ausgesöhnten“ Großvater Gonzalo de Yepes [...] abstammen würde, wenn man also ein Dokument fände, das ein für alle Mal jeglichen Schatten von Zweifel über seine mehr als wahrscheinliche jüdische Abstammung beseitigen würde, so würde das nicht mehr Licht

<sup>11</sup> Als *Conversos* wurden auch die Nachfahren konvertierter Juden bezeichnet, also nicht nur konvertierte Juden. Seit der Vertreibung der Juden aus Spanien im Jahre 1491 gab es nur noch *Conversos*, die auch *Judeoconversos* oder *Cristianos nuevos* – *Neuchristen* genannt wurden. Die konvertierten Mauren hießen *Moriscos*.

<sup>12</sup> Für T. Egido sind die Vermutungen über die jüdische Abstammung Juans eher Spekulationen (T. Egido, *Aproximación a la biografía de san Juan de la Cruz*, 359–361).

<sup>13</sup> Siehe seine Studien *El linaje familiar de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz; Cristianos nuevos y mercaderes de Toledo*, u. a.

<sup>14</sup> Die Aussöhnung – *habilitación* – war nötig geworden, um wieder für die Übernahme öffentlicher Ämter befähigt (*habilitados*) zu werden; das könnte in den Jahren 1495–1497 gewesen sein.

<sup>15</sup> Siehe dazu J. Gómez-Menor Fuentes / S. Sastre Ariza, *Raíces históricas de San Juan de la Cruz*, 77–80. Kurz und klar zusammengefasst ist diese Diskussion von B. Velasco, *San Juan de la Cruz*, 58–63.

<sup>16</sup> Zu nennen sind J. Jiménez Lozano in seinem Prolog zur spanischen Ausgabe von J. Baruzi, *San Juan de la Cruz*, 106; P. Garrido, *San Juan de la Cruz y Francisco de Yepes*, 29 f. und J. M. Javierre, *San Juan de la Cruz*, 53 ff. Siehe auch die ausgewogene Darstellung dieses Themas bei J. V. Rodríguez, *San Juan de la Cruz*, 72–74: „Persönlich bin ich noch nicht ganz überzeugt davon, aber es erscheint mir sehr wahrscheinlich. Es ist sicher, dass es in jener Gesellschaft mit so vielen Jüdischstämmigen schwerer war zu beweisen, dass er nicht dazu gehörte als zu beweisen, dass er einer von ihnen war“ (73 f.). Siehe im Gegenteil dazu T. Egido, *Nuevas claves*, 306 f.

bringen als das, was er mit seinem *Cántico espiritual* geschaffen hat. Ganz im Stillen hat er während seiner Studienjahre in Salamanca inmitten eines Kreises von Humanisten, die das hebräische Erbe des mittelalterlichen Spaniens weitergegeben haben, Luft geholt. [...] Er war, mit oder ohne offizielle Matrikel, Student von Professoren, die in ihren Erklärungen der Bibel von den Originalsprachen ausgingen und die Fehler aufzeigten, denen die Vulgata verfallen war, und darüber hinaus in ihre Darlegungen exegetische Konzepte und Methoden übernommen hatten, die für die Kabbala typisch sind; und nicht zu vergessen, einige von diesen Professoren waren Sephardim.“<sup>17</sup> Diesem Argument ist nichts mehr hinzuzufügen.

### *Und die Mutter Catalina Álvarez?*

Von der Mutter des hl. Juan de la Cruz kennt man gerade noch den Namen. Vielleicht müssen wir uns mit dem zufrieden geben, was José Velasco in seiner Hagiographie über Francisco, den Bruder Juans, berichtet, „dass Catalina Álvarez vor ihrer Verhehlung bei einer Frau in Fontiveros lebte, die sie aus Toledo hierhergebracht hatte.“<sup>18</sup> In Fontiveros, im Haus jener Frau, deren Namen wir nicht kennen, lernten sich Gonzalo de Yepes und Catalina Álvarez kennen und heirateten, evtl. um das Jahr 1528.<sup>19</sup> Letztere hatte für die Armut des Ehepaares eine große Bedeutung, denn diese wurde damit erklärt, dass der Vater Juans aufgrund seiner nichtstandesgemäßen Heirat von den reichen und adeligen Verwandten in Toledo enterbt worden sei, was dann zur romantisch verklärten Idee einer Liebesheirat führte.<sup>20</sup> Wir wissen heute, dass es bis in die Zeit der Aufklärung hinein keine Liebesheirat gegeben hat; die Ehen wurden von den Eltern arrangiert und zwischen zwei gesellschaftlich ebenbürtigen Personen geschlossen. Hauptziel der Ehen war die Zeugung von Nachkommenschaft zur Erhaltung der Familie, die Liebe fand außerhalb der Ehe statt. Gegenüber der Jungfräulichkeit, dem „Stand der Vollkommenheit“, galten die Ehen ohnehin als minderwertig.<sup>21</sup> Und wir können es, wie oben gezeigt, als sehr wahrscheinlich annehmen, dass Juan aus einer Converso-Familie stammte, deshalb wohl nicht arm, aber kein Adeliger war. Warum also geriet er dann durch die Heirat mit Catalina Álvarez in Armut, wenn es nicht wegen einer Liebesheirat war? Das hat manche Forscher zur Frage geführt, was denn nun der *Makel* Catalinas gewesen sei.

---

<sup>17</sup> San Juan de la Cruz, *Cántico espiritual*, 82.

<sup>18</sup> J. de Velasco, *Vida de Francisco de Yepes*, 73, zitiert von B. Velasco, *San Juan de la Cruz*, 61.

<sup>19</sup> Das nimmt J. Gómez-Menor Fuentes an, während sie seiner Meinung nach zwischen 1500 und 1510 geboren sein könnte (*Raíces históricas*, 130.131).

<sup>20</sup> So noch bei U. Dobhan / R. Körner, *Juan de la Cruz*, 11. Dagegen T. Egidio, *Nuevas claves*, 307: „Die Liebesheiraten existierten nur in der Phantasie, in Liebesromanen, in Berichten über außereheliche Beziehungen.“

<sup>21</sup> Siehe dazu u. a. E. J. Martínez González, *Tras las huellas de Juan de la Cruz*, 33 f.

Der schon genannte Toledaner Genealogieforscher José Gómez-Menor Fuentes trägt die These vor, dass sie eine Moriske, also eine (zwangs-)getaufte Maurin und vielleicht sogar Sklavin gewesen sein könnte und somit zur untersten Klasse der Gesellschaft von Toledo gehört hätte. Noch andere damals als entehrend geltende Umstände, wie Tochter eines aufgehängten Verbrechers oder eines wegen Rückfalls in jüdische religiöse Praktiken öffentlich Verbrannten zu sein, könnten eine Rolle gespielt haben. Doch selbst José Gómez-Menor Fuentes schließt seine Vermutungen ab mit den Worten: „*Den wirklichen Makel der Catalina Álvarez werden wir wohl nie erfahren,*“<sup>22</sup> aber ebenso wenig die Gründe, warum Gonzalo de Yepes sie schließlich geheiratet hat, doch könnte man damit bestens die Einflüsse der muslimischen Mystik auf die Poesie und das Temperament des Juan de la Cruz erklären. Das haben renommierte Forscher auch getan, wie J. Jiménez Lozano und R. Rossi.<sup>23</sup> All diesen Versuchen, Catalina als Moriske zu vereinnahmen und durch sie eine Beeinflussung Juans mit der Tradition der Muslime zu erklären, steht jedoch das kategorische Nein des besten Kenners der Morisken in der Gegend von Ávila, Serafín de Tapia, entgegen: „*Sie hatte keinen maurischen Ursprung und es gab keinerlei Weitergabe maurischer Kultur an Juan auf mündlichem Weg; die Moriscos hielten sich sehr zurück, ihre religiösen Praktiken zu veröffentlichen und noch viel weniger sie weiterzuerzählen.*“<sup>24</sup>

Es spricht also vieles dafür, dass Juan de la Cruz, wie Teresa, durch seinen Vater ein Converso war, auch wenn es dazu keinerlei Dokumentation gibt; über seine Mutter wissen wir historisch überhaupt nichts Gesichertes, doch gibt es Hinweise, die in Richtung einer muslimischen Abstammung weisen. So ist dokumentarisch belegt, dass es in Fontiveros und Arévalo damals überdurchschnittlich viele Morisken gab, dass Catalina sowohl in Arévalo als auch in Medina im Moriskenviertel unterkam, wobei wir den Grund nicht wissen, und dass ein *tejedor de buratos*,<sup>25</sup> was Juans Vater nach der Aussage seines Sohnes gewesen ist,<sup>26</sup> nicht nur die allerunterste Klasse der Weber bildete, sondern seine Arbeit so niedrig eingestuft wurde, dass sie nur von Morisken getan wurde.<sup>27</sup>

<sup>22</sup> J. Gómez-Menor Fuentes, *El linaje toledano*, 104 f.

<sup>23</sup> Siehe dazu E. J. Martínez González, *Tras las huellas*, 38, Anm. 37; J. V. Rodríguez, *San Juan de la Cruz*, 74.

<sup>24</sup> E. J. Martínez González, *Tras las huellas* 39, Anm. 39.

<sup>25</sup> Weber von grobem Wollstoff.

<sup>26</sup> Das berichtet Alonso de la Madre de Dios, *Vida, virtudes y milagros*, 451, als man Juan wegen seiner Vorliebe für die Arbeit auf dem Feld mit Bauern in Verbindung brachte, was damals bedeutete, auf jeden Fall „reines Blut“, also keine jüdischen oder maurischen Verfahren zu haben. In den hagiographischen Berichten galt dieses Bekenntnis als Ausdruck der Demut Juans: „*Nein, so viel wie das bin ich nicht: meine Eltern waren arme Wollstoffweber*“ (*tejedores de buratos*).

<sup>27</sup> L. López-Baralt, „*A zaga de tu huella*“, 120.118. Siehe auch J. V. Rodríguez, *San Juan de la Cruz*, 24, wo er verschiedene Historiker zitiert, die ganz einfach davon sprechen, „*dass Juan von Seiten der Mutter maurisches und von Seiten des Vaters jüdisches Blut hatte.*“ L. López-Baralt nennt noch ein weiteres Detail, das ebenfalls in diese Richtung weist: Juans von einem Mitbruder bezugte Gewohnheit, am Boden zu sitzen, und das nicht nur im Kloster, sondern

## Die Armut des Juan de Yepes

Die Armut des Juan de Yepes ist ohne jeden Zweifel ein Faktum in seinem Leben, unabhängig von der Frage, wie die Biographen bzw. Hagiographen damit umgegangen sind. Nach der Verheiratung von Gonzalo de Yepes mit Catalina Álvarez, evtl. um das Jahr 1527, wurden ihnen drei Söhne geboren: 1530 Francisco, dann Luis und schließlich 1542 Juan.<sup>28</sup> Das Jahrzehnt 1540 bis 1550 ist in die Geschichte Kastiliens als eine Zeit der Hungerjahre eingegangen, insbesondere die Jahre 1540–1542 und 1545,<sup>29</sup> also gerade die Jahre um die Geburt Juans. Er wird zeitlichen Spuren davon mit sich tragen, ebenso wie sein Bruder Francisco auch, der „als Folge kindlicher Unterernährung geistig etwas zurückgeblieben war und ein Leben lang an der Grenze zur Kriminalität lebte, womit er den Typus des *santo pícaro* – des ‚heiligen Schelmen‘ – verkörperte.“<sup>30</sup>

Auf der Suche nach Abhilfe begibt sich die Mutter mit den beiden Söhnen Francisco und Juan – der mittlere, Luis, war schon an Unterernährung gestorben – in ihre und ihres Mannes Heimat, um Hilfe für ihre Kinder zu finden, wo ein Bruder ihres Mannes, Diego de Yepes, Erzdekan oder Erzdechant war.<sup>31</sup> Er wollte aber den Kindern nicht helfen, weil sie noch so klein wären; daraufhin wanderte sie ins ca. 40 km entfernte Gálvez, wo ein anderer Bruder ihres Mannes, Juan de Yepes, Arzt war; er nahm Francisco auf und versprach, auch in seinem eigenen Interesse, da er kinderlos war, für ihn zu sorgen, was jedoch seiner Frau nicht passte. Nach einem Jahr kehrte Catalina von bösen Ahnungen geplagt zurück und holte ihren Sohn wieder zu sich.<sup>32</sup>

José de Velasco ist der einzige von den frühen Hagiographen, der von diesen Reisen berichtet,<sup>33</sup> was die Frage aufwirft, ob sie jemals stattgefunden haben bzw. warum die drei Hagiographen José de Jesús María (Quiroga), Alonso de la Madre

---

sogar bei Besuchen in einem herrschaftlichen Haus (J. V. Rodríguez, *San Juan de la Cruz*, 646). Auch das sei keineswegs ein Zeichen von Demut, wie es hagiographisch überhöht wurde, sondern ein typisch arabisch-orientalischer Brauch. (L. López-Baralt, „*A zaga de tu huella*“, 121).

<sup>28</sup> Zur Diskussion über das Geburtsjahr Juans – 1540, 1542 oder erst 1544 – siehe B. Velasco, *San Juan de la Cruz*, 63–68; J. V. Rodríguez, *San Juan de la Cruz*, 77–81. Die überwiegende Mehrheit der Forscher hält am traditionellen Datum 1542 fest. Zu den anderen Daten siehe J. Gómez-Menor Fuentes, *Raíces históricas*, 141,

<sup>29</sup> A. Marcos, *Ambiente de pobreza*, 146 f.

<sup>30</sup> C. Cuevas García, *Introducción*, 301. Siehe unten S. 000; M. Norbert Ubarri, Francisco de Yepes.

<sup>31</sup> In der damals riesengroßen Diözese Toledo gab es sieben Erzdekanate, an deren Spitze ein Erzdekan stand, was ein ranghoher kirchlicher Würdenträger mit fast bischöflicher Jurisdiktion war. Eine volkstümliche Erklärung dieses Titels bedeutete „wohlhabender Kleriker“, was auf Diego de Yepes sicherlich zutrifft (J. Gómez-Menor Fuentes, *Raíces históricas*, 87 f. mit Anm. 85 und die folgenden Seiten).

<sup>32</sup> Siehe J. V. Rodríguez, *San Juan de la Cruz*, 85 f.; B. Velasco, *San Juan de la Cruz*, 73 f.; E. J. Martínez González, *Tras la huellas*, 43.

<sup>33</sup> J. de Velasco, *Vida, virtudes y muerte* (ed. 1992), 74–76.

de Dios (Martínez Fernández) und Jerónimo de San José (Ezquerria) nichts davon berichten. Pablo M. Garrido meint, um nicht von Torrijos bei Toledo sprechen zu müssen, dessen große Anzahl von Conversos sprichwörtlich war, was den Verdacht einer jüdischen Abstammung Juans hätte nähren und sich für die Seligsprechung hätte negativ auswirken können.<sup>34</sup> Doch sprechen alle Hagiographen von der Herkunft des Vaters Juans aus Toledo. Vielleicht haben diese Reisen doch nicht stattgefunden, so dass sie sich nur der Phantasie Franciscos, des Bruders Juans, verdanken, dessen „Biographie“ José de Velasco schreibt? Außer der jahrhundertelangen Tradition zugunsten dieser Reisen halten auch fast alle modernen Historiker an ihnen fest.<sup>35</sup>

### Übersiedelung nach Medina del Campo

1551 kam die Mutter, nach einem Aufenthalt von zwei bis drei Jahren in Arévalo, wo Francisco sich mit Ana Izquierdo verheiratete, mit ihrer kleinen Familie und der Hoffnung auf bessere Lebensbedingungen<sup>36</sup> nach Medina del Campo,<sup>37</sup> damals im Gegensatz zu heute ein wichtiges Zentrum vor allem für den Handel mit Textilien, und eine bedeutende internationale „Messestadt“, sogar auf europäischer Ebene. Als Juan de la Cruz ankam, hatte es ca. 15.000 Einwohner mit den verschiedensten Berufen und Beschäftigungen<sup>38</sup> und einer organisierten Armenfürsorge, die Catalina und ihren beiden Söhnen als „*pobres de solemnidad*“– Armenhilfe-Empfänger zugute kamen.<sup>39</sup>

Juan hatte Glück, dass er in Medina del Campo im *Colegio de los Doctrinos* aufgenommen wurde, einer Einrichtung der Cortes de Castilla mit dem Ziel, dem Problem der Straßenkinder Herr zu werden.<sup>40</sup> Er war eines von vielen armen Waisenkindern, die ohne diese Einrichtung, die wie ein Internat mit Tagesordnung,

<sup>34</sup> P. M. Garrido, *Francisco de Yepes*, in: Monte Carmelo 102 (1994) 149 f.

<sup>35</sup> T. Egido weist sie als sehr unwahrscheinlich zurück (*Claves históricas*, 84 und *Contexto histórico*, 350 f.) und auch E. J. Martínez González, *Tras las huellas*, 43–46, hat ihnen gegenüber starke Vorbehalte, gestützt auch auf A. Marcos Martín, „*San Juan de la Cruz*, 156–159, gegen B. Velasco. *San Juan de la Cruz*, 73 f., und J. V. Rodríguez, *San Juan de la Cruz*, 85–88; TyV Juan, 56–62.

<sup>36</sup> Siehe zu den Lebensbedingungen der Armen und das heißt auch des Juan de la Cruz A. Marcos Martín, *San Juan de la Cruz y su ambiente de pobreza*. Der Autor schreibt sogar: „*In der Biographie des hl. Juan de la Cruz finden wir mehr als genug Daten, um daraus eine Geschichte der Armut im Kastilien des 16. Jahrhunderts zu schreiben*“ (143).

<sup>37</sup> Nicht alle Forscher akzeptieren dieses Datum als Jahr für die Übersiedelung nach Medina del Campo; vorgeschlagen werden 1550 oder 1551. Siehe B. Velasco, *San Juan de la Cruz*, 55–57; J. V. Rodríguez, *San Juan de la Cruz*, 94–96.

<sup>38</sup> Siehe B. Velasco, *San Juan de la Cruz*, 81–87.

<sup>39</sup> Als „*pobres de solemnidad*“ galten die offiziell anerkannten Armen, die Nutznießer der öffentlichen Armenfürsorge waren.

<sup>40</sup> T. Egido, *Las Cortes y la Cultura*, 434 f.

Unterrichtsstunden und Arbeitseinsätzen funktionierte, leicht auf krumme Wege geraten wären. Geleitet wurde es damals von Rodrigo de Dueñas y Hornaza, einem Millionär mit jüdischem Hintergrund. Die Kinder, übrigens nur Jungen und keine Mädchen, begleiteten Beerdigungen mit ihren Fackeln oder verrichteten in einem der vielen Klöster Dienste als Ministranten.<sup>41</sup> Es wurden ihnen gute Sitten, die christliche Lehre und Lesen und Schreiben beigebracht.<sup>42</sup>

Gleichzeitig tat Juan Dienst im *Hospital de las Bubas*, einem von 14 Krankenhäusern in Medina, einer Einrichtung für Menschen, die an Syphilis oder anderen ansteckenden Krankheiten litten, mit 40–50 Betten und genügend Platz für solche, die ihr eigenes Bett mitbrachten, so dass dort bis zu 200 Personen im Jahr versorgt werden konnten.<sup>43</sup> Gerade in Medina, einer internationalen „Messestadt“, erwies sich diese Einrichtung als sehr wichtig.

Der schon erwähnte Rodrigo de Dueñas y Hornaza war auch bemüht, *Jesuiten* nach Medina zu bringen und verschaffte den ersten sechs ein Haus und alles, was für einen regulären Betrieb nötig war, der 1552 mit der Ernennung des ersten Rektors einsetzte. 1553 gab es bereits 23 Jesuiten in Medina del Campo. Juan hatte zum zweiten Mal Glück, da er ab 1559 in diesem neuen Kolleg Aufnahme fand, wo er bei ausgezeichneten Lehrern eine hervorragende humanistische und philosophische Bildung erhielt und trotz seiner Beschäftigung im *Hospital de las Bubas* den regulären vierjährigen Kurs in Grammatik und Rhetorik absolvierte.<sup>44</sup> Hier in Medina lernte Juan Latein, das auch als Unterrichtssprache benutzt wurde, und Griechisch, machte dichterische Übungen in seiner Muttersprache und auf Latein<sup>45</sup> an der Hand von Virgil, Boscán, Garcilaso und anderer spanischer Dichter der Renaissance.<sup>46</sup> Eine besondere Erwähnung verdient das Studium des Karmeliten Baptista Spagnoli, bekannt als Mantuanus, der im Orden als Seliger verehrt wird, denn dessen Werk *Parthenice Mariana* mit seinen 2.866 Hexametern wurde 1561 in Medina del Campo für den Gebrauch im Kolleg der Jesuiten gedruckt. Darin wird Juan mit der „Geschichte“ des Karmel und seinen frommen Traditionen bekannt gemacht; manch einer meint, dass ihn das zum Eintritt in den Karmel bewegt

---

<sup>41</sup> J. V. Rodríguez, *San Juan de la Cruz*, 98 f.

<sup>42</sup> Siehe B. Velasco, *San Juan de la Cruz*, 90 f.

<sup>43</sup> A. Marcos Martín, *El sistema hospitalario de Medina del Campo en el siglo XVI*. E. J. Martínez Gozález, *Tras las huellas*, 58.

<sup>44</sup> Siehe J. V. Rodríguez, *San Juan de la Cruz*, 104–118; B. Velasco, *San Juan de la Cruz*, 87–89.97 f. Grammatik und Rhetorik sind zwei der drei Fächer des Trivium (das dritte ist die Dialektik), das zusammen mit dem Quadrivium (Arithmetik, Geometrie, Musik, Astronomie) die sieben „freien Künste“, das Grundstudium an den mittelalterlichen Universitäten, bildete. Diese sieben Fächer bildeten den Lehrstoff der Artistenfakultät, in heutiger Terminologie der Philosophie.

<sup>45</sup> C. Cuevas, *Introducción*, 284.

<sup>46</sup> Er las die lateinischen Schriftsteller Terentius, Virgil, Cicero, Cäsar, Ovid u. a. (B. Velasco, *San Juan de la Cruz*, 98 f.).

haben könnte.<sup>47</sup> J. V. Rodríguez schreibt, dass Juans Dichtung viele Ähnlichkeiten mit der des Mantuanus aufweist.<sup>48</sup>

Der Rektor des *Hospitals de las Bubas*, Alonso Álvarez de Toledo, der Juan in jeder Hinsicht gefördert hat, machte sich vielleicht Hoffnung, ihn nach seiner Priesterweihe als Kaplan an sein Krankenhaus zu bekommen, doch Juan klopfte 1563 an der Pforte des Karmelitenklosters zur hl. Anna in Medina del Campo an.

### *Ein Blick auf Juan vor seinem Eintritt in den Karmel*

José Vicente Rodríguez kennzeichnet Juans Persönlichkeit vor seinem Eintritt in den Orden so:

- Schon früh Halbwaise;
- Bittere Armut in der Familie, was zu verschiedenen Ortswechseln zwingt;
- Erste Studien und Aufgaben in Medina del Campo: studieren und arbeiten;
- Unterwegs auf den Straßen Medinas unter Händlern, Gaukern, Gauklern als Bettler für das *Colegio de los Doctrinos* und dann für die Kranken im *Hospital de las Bubas*;
- Erfahrungen als Pfleger von Syphiliskranken, eine der damals widerlichsten Krankheiten; ein Echo ist folgende Stelle im *Aufstieg auf den Berg Karmel*: „Aus der Freude an süßen Düften entsteht in der Seele Widerwillen gegen die Armen, was gegen Christi Lehre ist, Abneigung gegen die Dienerschaft, geringe Herzenshingabe, wenn es um niedere Dinge geht, und mangelnde Sensibilität für Geistliches, zumindest je nach Stärke ihrer Gelüste“ (3S 25,4).
- Erfahrung mit der Armut in Form von Entbehrung und Hunger als Grundlage für seine Option für ein Leben, in dem nicht materielle, sondern geistige Werte und Wesentliches absolute Priorität haben; Zufriedenheit mit dem, was es gab;
- Leben in einer Familie, die in Armut lebte, aber immer noch Platz für noch Ärmere hatte;
- Die Sozialisation in so großer Armut öffnete früh seine Augen für das, was im Leben wesentlich war und wirklich trug, und für die formende Kraft der im Geist Christi getragenen Leiderfahrungen. Er erlebt, dass Menschen, die die Beschwerden des Lebens als Teilhabe an Christi Ostergeheimnis tragen, daran reifen, während andere, die es objektiv leichter haben, aber in der Erziehung verwöhnt wurden, über die kleinste Schwierigkeit stolpern.<sup>49</sup> Siehe dazu die Stelle in der *Dunklen Nacht*: „Diesen Leuten ist es auch zuwider, wenn man ihnen etwas aufträgt, das nicht ihrem Geschmack entspricht. Da sie sich in Bequemlichkeit und geistlichem Auskosten ergehen, sind sie für die Vollkommenheit, die ja Stärke und Anstrengung erfordert, noch zu schwach. Darin gleichen sie Menschen,

<sup>47</sup> B. Velasco, *San Juan de la Cruz*, 103; J. V. Rodríguez, *San Juan de la Cruz*, 125–128.

<sup>48</sup> J. V. Rodríguez, *San Juan de la Cruz*, 116.

<sup>49</sup> J. V. Rodríguez, *San Juan de la Cruz*, 120 f.

die in der Erziehung verwöhnt wurden und vor jeder Härte traurig davonlaufen. Das Kreuz, an dem doch der Geist seine Wonnen findet, irritiert sie. Je geistlicher es zugeht, desto mehr geht es ihnen gegen den Strich, denn da sie darauf bedacht sind, sich im Geistlichen nach ihren Launen und nach dem zu richten, was ihrem Willen gerade schmeckt, löst das Einschlagen des schmalen Weges, von dem Christus sagt, dass er der zum Leben sei (Mt 7,14), bei ihnen große Betrübniß und Widerwillen aus“ (1N 7,4).

Zwei Beispiele, die zeigen, wie auch in Juans Schriften autobiographische Erfahrungen verarbeitet sind.

### 1.3. Karmelit im Stammorden (OCarm)

#### Der Novize

Über die Gründe, die Juan zum Eintritt ins Karmelitenkloster Santa Ana in Medina del Campo bewegten, können wir letzten Endes nur spekulieren, doch war es wohl eine gut überlegte Entscheidung. Da er sich den neuen Nachnamen *Santo Matía* zulegte, vermuten manche Autoren, dass er am 24. Februar des Jahres 1563 eintrat, wobei es allerdings damals nicht die Regel war, dass die Kandidaten überhaupt einen Ordensnachnamen annahmen.<sup>50</sup> Hat er vielleicht diesen neuen Nachnamen angenommen, weil sein wirklicher Nachname *de Yepes* verdächtig jüdisch war, wie oben angedeutet wurde?<sup>51</sup> Wenn er tatsächlich am 24. Februar 1563 eingekleidet wurde, dann wäre der 25. Februar 1564 sein Professtag,<sup>52</sup> die meisten Autoren optieren allerdings für August 1564.<sup>53</sup> Im Noviziat hatte Juan die Regel des Karmel, die Konstitutionen und ganz sicher auch das um 1370 entstandene Handbuch der karmelitanischen Spiritualität, die *Institutio primorum monachorum* des Felipe Ribot,<sup>54</sup> zu studieren, in dem „der eremitisch-kontemplative Geist“ des Ordens beschrieben wird.<sup>55</sup>

---

<sup>50</sup> Als einziges Beispiel zitiert Pablo Garrido Juan Gutiérrez, der sich „*de la Magdalena*“ nannte, da er am 22. Juli 1537 Profess gemacht hat. Er war später verantwortlich für Juans Inhaftierung (*San Juan de la Cruz y Francisco de Yepes*, 35; so auch B. Velasco, *San Juan de la Cruz*, 179).

<sup>51</sup> J. Gómez-Menor Fuentes / S. Sastre Ariza, *Raíces históricas de San Juan de la Cruz*, 80, Anm. 75.

<sup>52</sup> P. Garrido, *San Juan de la Cruz y Francisco de Yepes*, 35 f.

<sup>53</sup> J. V. Rodríguez, *San Juan de la Cruz*, 133 f.; Bruno de Jesús María, *San Juan de la Cruz*, 28; Crisógono de Jesús Sacramentado, *Doctor Mysticus*, 37.

<sup>54</sup> F. Ribot, *Libri decem*. Eine Zusammenfassung bietet C. Lapauw (Hg.), *Das Buch der Mönche*.

<sup>55</sup> O. Steggink, *Fray Juan de la Cruz. Carmelita contemplativo*, 255–258.