

samkeit der Kirche, das ist Sein österliches Gewonnen als Licht, Leben, Liebe „alles in allem“. Das (scheinbare) Verdorben Gottes in Christo in der Finsternis, dem Tod, der Grausamkeit der Kirche ist Sein österliches Heil und Gewahrt als Licht, Leben, Liebe „alles in allem“. Der äußerste Karfreitag Gottes in Christo in der Kirche ist das Anheben des dreimaligen Alleluja, des dreimal Licht, dreimal Leben, dreimal Liebe, das der dreimalheilige Dreipersonliche Gott ist.

Das ist Gott in Christo in der Kirche.

Grundsätzliches zum Verständnis der Lehre des heiligen Johannes vom Kreuz

Von Dr. Hilde W a a c h, Wien

Wohl kaum eine Lehre ist so grausamer Verständnislosigkeit begegnet wie die Lehre des hl. Johannes vom Kreuz. Dies kommt daher, weil gewisse Voraussetzungen gegeben sein müssen, damit man in sie eindringen kann. Immer wieder hat es Heilige oder fromme Menschen gegeben, die gleich der Kleinen heiligen Theresia ohne wissenschaftliche Bildung, ohne Anleitung und Hilfe die Schriften des hl. Joh. v. Kr. verstanden und großen Nutzen daraus gezogen haben. Doch wäre es sicher nicht richtig, zu meinen, nur Heilige könnten diese Schriften verstehen oder Menschen, die die Gabe der Beschauung besitzen; denn wozu hätte Joh. v. Kr. von einem Weg der Vollkommenheit, von einem **Aufstieg** zu Gott geschrieben? Wozu hätte er in seinen Schriften zu zeigen versucht, wie man es **anfängen** soll, um am schnellsten sein Ziel zu erreichen? Man wird sich also die Frage stellen müssen, welcher Art diese Voraussetzungen sind.

Zunächst muß man wissen, daß die Schriften des hl. Joh. v. Kr. Kommentare zu seinen Gedichten sind, und zwar unfreiwillige Kommentare. Er selbst wäre wahrscheinlich gar nicht auf den Gedanken gekommen, Abhandlungen zu schreiben, weil er genau wußte, daß sogar Gedichte nur unbeholfen das wiedergeben können, was in ihnen eigentlich gemeint ist; noch weniger sind Abhandlungen dazu imstande. Nur weil er immer wieder von seinen Seelsorgskindern gebeten wurde, doch zu erklären, was seine Gedichte ausdrücken wollen, ließ er sich herbei, es zu tun. Was bedeutet das? Es bedeutet, daß seine Schriften und erst recht seine Gedichte gleichsam nur ein Symbol sind, ein schwaches Zeichen für eine ganz unvorstellbar reiche und tiefe Innerlichkeit, für ein Leben, das den wenigsten Menschen mehr als dem Namen nach bekannt ist, und für eine Liebe, von der man sich gar keine Vorstellungen machen kann. Die Schriften des Joh. v. Kr. werden daher immer für jene unverständlich, ja eine Überspanntheit und eine Torheit sein, die nicht fähig sind, sich von der dahinterstehenden Wirklichkeit abzuziehen zu lassen, die alle Dinge stets mit dem engen Maß ihres begrenzten Geistes messen und es nicht verstehen, sich in die weite Welt eines gottliebenden Herzens hineinzusetzen.

Schon sehr früh war Joh. v. Kr. von jener Wahrheit erfüllt, daß Gott die Liebe ist. Er muß dies nicht nur geglaubt haben, sondern es muß ihm in besonderer Weise aufgegangen, er muß von dieser Wahrheit einfach überwältigt und hingerissen worden

sein. Heißt das aber, Joh. hatte irgendeine Vision, in der sich ihm Gott als die Liebe offenbarte, oder heißt das, er habe ein Gefühl des Glückes und der Sicherheit gehabt, von Gott geliebt zu werden, ein Erlebnis, das die meisten Menschen dann haben mögen, wenn ihnen eine schwierige und gefährliche Sache geglückt ist? Nein, es handelte sich um eine viel geistigere, übernatürlichere Erkenntnis, um eine Erkenntnis, die von allen Mystikern immer wieder als dunkel, als unbestimmt bezeichnet wird, nicht weil sie etwa so verworren wäre, sondern weil sie nicht recht faßbar ist.

Ein Mensch, dem die ewige Liebe aufgegangen ist, der wird, ehe er überhaupt weiß, daß es die ewige Liebe ist, nach der er sich sehnt, zunächst nur merken, daß ihm kein irdisches Ding genügen und Befriedigung verschaffen kann. Er wird sich den Dingen gegenüber heimatlos fühlen, er wird die Dinge gerade in ihrer irdischen Schönheit anschauen und beiseite legen, nicht weil er sie verachtet, sondern weil er findet, daß sie nicht das sind, wonach er sich eigentlich sehnt; denn seine Sehnsucht ist viel größer.

„Keine Schönheit dieser Welt wird mein Herz je einmal fesseln,
Sondern nur — ich weiß nicht was — das sich wohl noch einmal findet!.“

Jedes Getroffenwerden von Gott, jede übernatürliche Erfahrung der göttlichen Liebe erzeugt also die Sehnsucht nach dieser Liebe und damit verbunden auch ein großes Leid: das Leid der heimatlosen Seele, die ausgeht, das Ziel ihrer Sehnsucht zu finden, aber nur um zu sehen, daß die Dinge dieser Welt ihre Sehnsucht nicht stillen können.

„Wer da ist von Liebe krank, angeweht von Gottes Wesen,
dessen Sinn ist so verwandelt, daß ihm nichts mehr Freude macht.
Er ist gleich dem Fieberkranken, den der Speisen Anblick ekelst,
und begehrt — ich weiß nicht was —, das sich doch noch einmal findet!.“

Das ist also die seelische Situation des Menschen, des „Anfängers“, für den Joh. v. Kr. seine Bücher geschrieben hat: es ist ein Mensch, der von großer Sehnsucht nach Gott erfüllt ist, nicht von einer gefühlsmäßigen Sehnsucht, sondern von einer übernatürlichen, die in ihm Unruhe erzeugt, die ihn das Leid der Seele erfahren läßt, die Gott nirgends finden kann. Um diese Seele weiter zu führen, versucht Joh. v. Kr. ihr in seinen Kommentaren begreiflich zu machen, woher denn überhaupt ihre Sehnsucht stammt, was die Ursache ihrer Unruhe und ihres Leides ist. Er sagt, die Ursache ist eine zweifache: Die erste Ursache liegt in der Seele selbst. Es gibt hier eine Art Gravitationsgesetz, eine Kraft, die die Seele anzieht. Wie der Stein bis zum Mittelpunkt der Erde stürzt, wenn er kein Hindernis findet, so ist die Seele derart veranlagt, daß sie ein unermeßliches Verlangen nach Gott in sich trägt; denn Gott allein ist jener tiefste Punkt, in dem sie zur Ruhe kommt³. Die zweite Ursache für die Sehnsucht der Seele liegt in Gott, der als ein Gott der Liebe wesentlich ein Gott der Mitteilung ist. Die wundervolle Romanze von der heiligsten Dreifaltigkeit⁴ gibt Aufschluß über das nicht nur erhabene, sondern ungemein warme und beglückende Bild, das Joh. von Gott hat.

Der wesentliche Inhalt dieser Romanze ist die unaussprechliche Einheit und Liebesgemeinschaft zwischen den drei göttlichen Personen. Von Ewigkeit lebt im Vater der Gedanke, dem Sohn eine Braut zu erschaffen, die ihn liebt und deshalb auch vom Vater

¹ Johannes vom Kreuz: Sämtliche Werke, hrsg. von P. Aloysius ab Immac. Concept., 5 Bde. München 1927—1929. 5. Bd. S. 199.

² Ebd. S. 200.

³ Vgl. 3. Bd. S. 12 f und 4. Bd. S. 86. Hier kann auch das gefunden werden, was Joh. v. Kr. über den „Seelengrund“ oder das „Seelenfünklein“ schreibt.

⁴ 5. Bd. S. 204 ff.

geliebt und in die Liebesgemeinschaft der drei göttlichen Personen hineingezogen wird, eine Braut, die nur dazu geschaffen ist, in ihrer Liebe zum Sohn und durch sie teilzunehmen an allem Jubel und aller Seligkeit, die der Vater selbst genießt. Das ist es also, wonach die Sehnsucht der Seele geht: zu jener letzten Einigung mit dem dreifaltigen Gott zu gelangen. Wann ist nun das Ziel erreicht oder besser, warum ist nicht jeder Mensch gleich in dieser Einheit, wenn doch Gott sich selbst mitteilen will und die Seele sich nach ihm sehnt? Weil der Vater von Ewigkeit her nichts anderes wollen kann als immer nur seinen Sohn bzw. nur das, was dem Sohn ähnlich ist, insofern es ihm ähnlich ist. Erst dann also wird man sein Ziel erreicht haben, wenn alles, was gottwidrig ist, ausgerottet ist, wenn der Vater in der Seele des Menschen nichts anderes wiederfindet als seinen vielgeliebten Sohn.

Aus dieser Romanze zur heiligsten Dreifaltigkeit oder besser aus jener Wahrheit, die Joh. v. Kr. immer wieder vorschwebte, daß nämlich die Welt (d. i. Welt und Engel) eine Braut Christi ist und jeder Mensch erst dann das Ziel seiner Sehnsucht erreicht haben wird, wenn in ihm nichts mehr ist, was Christus unähnlich wäre, daraus ergibt sich ein Zweifaches: einmal die Stellung zu den geschaffenen Gütern und dann die Art und Weise, wie man am schnellsten gottähnlich wird und damit zur Vereinigung mit Gott gelangt.

Was nun erstens die Stellung zu den geschaffenen Gütern betrifft, so muß gesagt werden, daß Joh. hier eine Seele sprechen läßt, die durch ihre Sehnsucht nach Gott bereits eine ganz andere Stellung zu den Dingen gewonnen hat als andere Menschen, eine Seele, die erst im Lichte jener leisen Distanz von den Dingen, im Bewußtsein, daß diese nie Ziel ihrer Sehnsucht sein können, die Dinge in ihrem wahren Sein zu sehen vermag. Diese Seele sieht, daß die Welt von einer ganz unsagbaren Schönheit erfüllt ist; ist sie ja nichts anderes als ein Liebeserweis Gottes an den Menschen, also eine Offenbarung, die allein durch ihr Dasein und Wesen ständig Zeugnis ablegt von ihrem Schöpfer und von jenem großen Ziel, zu dem der Mensch berufen ist.

Joh. v. Kr. will die Welt daher mit einer unendlichen Liebe geliebt wissen. Um diese Liebe deutlich zu machen, möge ein Beispiel dienen: Man denke sich, jemand hat eine sehr gute Photographie eines fernen Freundes, den er sehr liebt. Er liebt daher auch diese Photographie, ja er entdeckt an ihr eine viel größere Schönheit als ein Fremder, der vielleicht nur die künstlerische Arbeit des Photographen bewundert. Die Photographie ist ihm auch sehr kostbar; aber warum ist sie ihm so viel wert und warum liebt er sie? Nicht des Stück Papiers wegen, auf dem einige helle und dunkle Flecken sind, nicht der Kostbarkeit photographischer Kunst wegen, sondern einzig und allein deshalb, weil es das Bild eines Menschen ist, den er liebt, weil ihn das Bild an diesen Menschen erinnert, weil er weiß, daß das, was er auf der Photographie sieht, nur ein Zeichen dessen ist, was das Wesen jenes fernen Freundes ausmacht. So ist auch für Joh. v. Kr. die Welt ein Symbol dessen, was Gott uns offenbaren will. Um den Sinn, das Wesen und die unsagbare Schönheit der geschaffenen Dinge zu erkennen, muß man im Verhältnis der Liebe zu Gott stehen, muß man wissen, daß jene Welt nur ein Schatten dessen ist, der unerschaffen ist. Man muß gleichsam die Sprache der Dinge verstehen und wissen, was sie eigentlich wollen, um erst zu wissen, wie schön sie sind.

Nur wenn man das im Auge behält, wird man jene eigentümliche Stellung, die Joh. v. Kr. den geschaffenen Dingen gegenüber einnimmt, verstehen. Allzu leicht klebt man hier am Wortsinn und allzu leicht ist man mit seinem Urteil fertig: ein Mystiker ist ein weltfremder Mensch, der die Dinge verachtet, weil er von ihrer Schönheit im

Grunde nichts versteht. Dieses Urteil ist falsch, weil man sich nicht in die Wirklichkeit hineinversetzt, aus der die Einstellung des hl. Joh. entspringt. Weil nämlich die Welt nur ein Schatten, nur ein Zeichen ist, so kann sie nie ihrer selbst wegen geliebt werden, sondern immer nur als Zeichen. So wie aber das Zeichen vor der Wirklichkeit verblaßt, ja, wie es zu seinem Wesen gehört, unendlich hinter dieser Wirklichkeit zurückzustehen, so ist es auch mit den geschaffenen Gütern. Verglichen mit Gott, sind sie ein Nichts oder, um dieses Nichts, dieses Zurückstehen noch deutlicher zu machen, kann man auch sagen: Alle Schönheit der Welt ist im Vergleich mit der Schönheit Gottes Häßlichkeit, ihre Freude Bitterkeit und ihr Reichtum Armut.

Da nun der Mensch, besonders am Anfang seines religiösen Lebens, versucht ist, die Dinge um ihrer selbst willen zu lieben, und so gerne vergißt, daß sie über sich hinausweisen, darum ist es notwendig, die richtige Distanz zu den Dingen zu schaffen und die Haltung inneren Verzichtenkönnens auf alle geschaffenen Güter zu erreichen. Von da her wird es verständlich, wenn Joh. v. Kr. dem Anfänger folgende Leitsätze vor Augen führt⁵:

„Willst du dahin gelangen, alles zu kosten, suche in nichts Genuß.

Willst du dahin gelangen, alles zu wissen, verlange in nichts etwas zu wissen.

Willst du dahin gelangen, alles zu besitzen, verlange in nichts etwas zu besitzen.

Willst du dahin gelangen, alles zu sein, verlange in nichts etwas zu sein.

Willst du erlangen, was du nicht genießest, mußt du hingehen, wo du nichts genießest.

Willst du gelangen zu dem, was du nicht weißt, mußt du hingehen, wo du nichts weißt.

Willst du gelangen zu dem, was du nicht besitzest, mußt du hingehen, wo du nichts besitzest.

Willst du erlangen, was du nicht bist, mußt du hingehen, wo du nichts bist.“

Diese harten und unerbittlichen Forderungen wollen nichts anderes ausdrücken, als daß das Ziel jener Sehnsucht, die aus dem innersten Wesen der Seele kommt, nie irgendein geschaffenes Ding sein kann und daß die Seele daher sich nicht bei Dingen aufhalten lassen soll, die nie den Ort ihrer Ruhe ausmachen können. Zugleich ist aber auch zum Ausdruck gebracht, daß nur die Seele, deren letzte und einzige Sehnsucht Gott ist und die bereits erfahren hat, wie wenig Befriedigung sie in den Dingen finden kann, fähig ist, den tieferen Sinn jener Leitsätze zu ermessen. Es wäre daher ganz falsch, zu meinen, Joh. v. Kr. hätte irgendein Nirwana, eine innere Gefühl- und Erlebnislosigkeit, eine Stumpfheit des Geistes, ein „Nichts“ schlechthin für erstrebenswert gehalten. Nur um eines höheren, ja höchstens Zieles wegen, nur um nicht ein Sklave der Dinge zu sein, sondern sie ihrem wahren Wesen nach zu erkennen, wird die innere Freiheit, die innere Distanz ihnen gegenüber gefordert, wobei es natürlich gleichgültig ist, wie viele Dinge man tatsächlich besitzt. Nicht der Besitz an und für sich ist das Gefährliche, sondern das Verhaftetsein im Besitz.

Weil die Welt aber eine Offenbarung Gottes ist, darum findet sich anderseits bei Joh. v. Kr. eine große Wertschätzung derselben, die sich sowohl in seinem Leben als auch in seiner Lehre immer wieder zeigt. Sein Sinn für Poesie und Kultur, die Forderung der Herstellung schöner Heiligenbilder, das feine Verständnis für den Besuch stimmungsvoller Landschaften oder Gnadenstätten beweisen das. Immer wieder geht es aber auch hier nur um das eine: sich durch diese Bilder an ihren Urheber erinnern zu lassen. Daher die eigentümliche Doppelstellung zur Welt: auf der einen Seite höchste Begeisterung, höchstes Entzücken, ein Preisen ihrer Schönheit, ihres Wertes — und auf der

⁵ 1. Bd. S. 66 f.

anderen Seite radikaler Verzicht bis ins Letzte, ein Verachten, ja ein Leugnen ihres Wertes.

Das zweite, was sich aus der für Joh. v. Kr. zentralen Wirklichkeit von Gott als demjenigen ergibt, der für seinen Sohn eine Braut erschaffen hat, ist das Ziel, zu dem jeder Mensch berufen ist. Es ist eine so vollkommene Ähnlichkeit mit Christus, daß der Vater nicht anders kann, als die Braut seines Sohnes mit derselben Liebe zu lieben, mit der er auch den Sohn liebt, weil er in der Braut nichts anderes als das Bildnis seines Vielgeliebten wiederfindet. Wann ist dies aber der Fall? „Wenn die Seele dem Willen nach völlig im Willen Gottes aufgeht, so daß nichts dem göttlichen Willen entgegen ist, sondern daß sie in allem und durch alles einzig vom Willen Gottes sich leiten lasse“, und zwar so leiten lasse, „daß in diesem Zustand aus zwei Willen einer geworden ist, nämlich der Wille Gottes. Und dieser Wille Gottes ist der Wille der Seele“⁶.

Man sieht, Joh. v. Kr. steckt das Ziel sehr hoch. Es ist ein Ziel, das nicht mehr im Bereich eigener Anstrengung liegt, sondern zu dem letztlich Gott selbst einen Menschen erheben muß, weil es ein vollständiges Umgestaltetwerden, ein Anderswerden der Seele zur Voraussetzung hat. Was heißt das aber wieder? Es heißt, nicht nur alle Sünden und Unvollkommenheiten ablegen, sondern auch von sich selbst völlig losgekommen sein, kein Wünschen, Streben und Begehren mehr zu haben als Gott allein, nichts neben Gott wünschen, sondern einzig nur ihn.

Wie denkt sich Joh. v. Kr. diesen Aufstieg der Seele zu Gott? Zwei Grundgedanken stehen hier im Vordergrund: Der erste Gedanke ist das alles menschliche Begreifen und Fühlen schlechthin überragende Wesen Gottes. Gott ist der ganz andere; er ist so sehr anders, daß alles, was man über ihn aussagt und was man bei dem Gedanken an ihn fühlt oder sich von ihm vorstellt, nicht nur unendlich weit hinter der Wirklichkeit zurückbleibt, sondern in gewisser Hinsicht sogar falsch ist. Es ist nicht so, daß unser menschliches Fühlen und Begreifen nur zu wenig tief ist und man also — würde es unendlich gesteigert werden — Gott erkennen könnte, sondern dieses menschliche Erkennen und Fühlen ist aus sich heraus überhaupt nicht fähig, hier auf Erden Gott so zu erkennen „wie er ist“.

Joh. v. Kr. kam zu dieser Überzeugung nicht (wie man vielleicht annehmen könnte) auf Grund einer philosophischen Spekulation oder auf Grund irgendeines Pessimismus, sondern wieder nur durch die Liebe. Nur weil Gott für ihn der Gott der Liebe, das mysterium amandum war, von dem er sich getroffen sah, wußte er, daß alle irdischen Dinge nicht an Gott heranreichten; darum war aber Gott für ihn auch zugleich das mysterium tremendum, der „fürchterliche“ Gott.

Daß jener Gott der Liebe, zu dessen Wesen es gehört, sich selbst mitzuteilen, auch ein Gott ist, zu dem man nicht aufzublicken wagt, vor dem man sein Antlitz verhüllen muß, ist eine Wahrheit, die nicht nur für alle echten christlichen Mystiker, sondern auch für alle wahrhaft frommen Menschen bezeichnend ist. Immer wieder zeigt sich bei ihnen die restlose Überzeugung, daß Gott unendlich gütiger, verzeihender und herablassender ist, als man ihn sich denken kann, verbunden mit dem Bewußtsein der Ferne und der überragenden Heiligkeit Gottes, bei dessen Anblick der Mensch sterben würde, dessen Pläne er nie durchschauen kann und vor dem er am besten schweigt. Wenn eines von beiden fehlt und man Gott entweder nur als den ganz Fernen sieht, der zu groß ist, als daß er sich um die kleinen Dinge der Welt kümmern könnte, oder aber, wenn man

⁶ 1. Bd. S. 53 f.

in einer distanzlosen Weise so zu Gott steht, daß man sich in einer fast kollegialen Art ihm gegenüber benimmt, also noch nie gezittert hat vor jener göttlichen Majestät, vor der nichts bestehen kann, dann hat man auch nichts von jener wahrhaft übernatürlichen Liebe, wie Joh. v. Kr. sie meint.

Diese Liebe ist nämlich keine Gefühlsliebe — dies soll wieder⁴ betont werden —, sondern eine Liebe, die die Seele weit gemacht und ihr die Augen über ihre eigene Schwäche und Häßlichkeit geöffnet hat, eine Liebe, die die Seele ratlos und unsicher werden läßt und ihr die Frage auf die Lippen drängt: Herr, was soll ich tun, nachdem ich in Deinem Licht erkannt habe, daß alles, was ich bisher tat, in keiner Weise an Dich heranreichte?

Diese seelische Situation eines Menschen, der Gott liebt, der deshalb eine gewisse Distanz zu allen irdischen Dingen gewonnen hat und durch den Eindruck der überragenden Größe Gottes innerlich unsicher geworden ist, ist Voraussetzung für den Menschen, für den Joh. v. Kr. seinen Weg zu Gott beschreibt. Wer das nicht beachtet, wird nie in seine Lehre eindringen.

Der zweite Grundgedanke seiner Lehre über den Aufstieg der Seele ergibt sich aus dem ersten. Wenn Gott der schlechthin Überragende ist, mußte er aus seiner geheimnisvollen Verborgenheit heraustreten und sich den Menschen offenbaren. Und Gott hat sich geoffenbart. Er hat sich in seinem Sohne vollkommen ausgesprochen und dieser Sohn hat alles gesagt, was er vom Vater wußte. Was uns also von Gott allein Kunde gibt, ist die Botschaft Christi in seiner heiligen Kirche. Und das Organ, um diesen Offenbarungsinhalt aufzunehmen, ist der christliche Glaube.

Dieser Glaube ist etwas ganz Einzigartiges und ungeheuer Kostbares, weil er der einzige Weg und die einzige Verbindung mit Gott ist. Nur wer aus dem Glauben lebt und im Glauben lebt, kann wirklich auf dem Weg zu Gott Fortschritte machen. Was heißt es aber aus dem Glauben leben? Ist es nicht so, daß jeder Christ aus dem Glauben lebt gemäß der Definition des Katechismus: Glauben heißt, alles für wahr halten, was Gott geoffenbart hat und die katholische Kirche zu glauben vorstellt? Ja und nein. Gewiß unterscheidet sich das Leben eines Christen, der in Unterwerfung unter die Glaubenswahrheiten der Kirche lebt, wesentlich von dem Leben eines Ungläubigen, und insofern kann man sagen, daß jeder Christ aus dem Glauben lebe. Doch spricht man von einem Leben aus dem Glauben im eigentlichen Sinn nur dann, wenn der Glaube so intensiv ist, daß er entscheidend für das persönliche Leben, mehr oder weniger ein alles beherrschendes Prinzip, d. h. ein wirkliches Leben geworden ist.

So wie jedes Leben aber nur schwer in Begriffe gefaßt werden kann, so erst recht dieses übernatürliche Leben aus dem Glauben. Was Joh. v. Kr. darunter verstanden haben will, wird am besten durch einige Beispiele klar:

Es mag nicht allzu selten vorkommen, daß Menschen, die von schweren Schicksalsschlägen getroffen wurden, ihren Glauben an Gott verlieren. Sie sagen sich: wenn es einen Gott gibt, der noch dazu die Liebe sein soll, dann kann er mich nicht so im Stich lassen — daher gibt es keinen Gott. Was ist daran falsch? Falsch ist, daß hier ein Mensch sich eine ganz bestimmte Vorstellung von der Liebe und Güte Gottes gemacht hat, und nun, da sich diese Vorstellung als falsch erweist, das nicht zugeben will, sondern statt dessen den Gott leugnet, der auf diese Vorstellung nicht paßt. Wie wäre hier die richtige Haltung? Gerade durch das Zusammenstürzen des Bildes, das sich ein Mensch von Gott gemacht hat, sollte er sehen, daß es eben nur ein Bild, ein Kartenhaus, ein Nichts war. Wenn es ihm auch momentan unfaßbar vorkommt, daß Gott die Liebe sein soll — und es mag Situationen geben, wo dies jedem menschlichen Begreifen Hohn

spricht —, so weiß er es doch im Glauben und da der Glaube der einzig richtige und verlässliche Zugang zu Gott ist, so genügt das.

Bei anderen Menschen ist das Glaubensleben sehr davon abhängig, ob es regnet oder ob die Sonne scheint, ob sie in guter oder in schlechter Laune sind, ob das Leben sie momentan freut oder sie, vielleicht durch die drückende Last eines aufgezwungenen Berufes, ein Gefühl der Trostlosigkeit haben. Was ist daran falsch? Falsch ist, daß auch hier wieder ein momentanes Fühlen oder Befinden zum herrschenden Prinzip gemacht wird. Solche Menschen halten wohl irgendwie daran fest, daß Gott die Liebe ist, sie werden also nicht gleich zu Ungläubigen — aber ihr Glaube ist leblos, weil er keinen Einfluß auf ihr Verhalten hat; er hängt gewissermaßen in der Luft. Was hieße hier aus dem Glauben leben? Es heißt überzeugt sein, daß auch in der größten Sinnlosigkeit ein Sinn liegt, und zwar so überzeugt sein, daß diese glaubensmäßige Gewißheit das Beherrschende wird und man inmitten selbst der größten Trostlosigkeit doch weiß: das alles hat nichts zu bedeuten, denn Gott ist die Liebe.

Dasselbe gilt dann aber auch im umgekehrten Fall. Es kann sein, daß ein Mensch sich von irgendeiner religiösen Wahrheit besonders angezogen fühlt, daß er z. B. das Leiden Christi gerne betrachtet. Er stellt sich die einzelnen Leidensstationen vor und malt sich aus, wie der Herr gelitten hat und was er gedacht haben mag. Der eine tut dies in mehr bildhafter Weise und der andere mehr geistig: er betrachtet die Gesinnungen, die Grundhaltungen Christi. Keiner könnte behaupten, daß solche Betrachtungen nicht etwas sehr Wertvolles, ja Notwendiges wären. Aber was ist auch hier wieder das Wesentliche? Daß man gerade mit Hilfe seiner Gedanken und Vorstellungen dazu kommt, zu sagen: Gott ragt in Wahrheit unendlich darüber hinaus. Ebenso wenig wie die Haltung innerer Trostlosigkeit ein Bild der Wirklichkeit zu geben vermag, ebenso wenig kann es auch das Empfinden großen Friedens, können es irgendwelche religiösen Gefühle, und wären es selbst die sublimsten. Gott ist auch darüber unendlich erhaben.

Damit ist aber nicht eine Entwertung jeglichen Gefühls und Erlebens gemeint, sondern ein Sichbesinnen auf die richtige Rangordnung. Gott im Glauben nahe zu sein, heißt zu eigenem Fühlen und Erkennen eine gewisse Distanz gewonnen haben, es heißt — um mit den Worten des Joh. v. Kr. zu sprechen — den Schwerpunkt seines religiösen Lebens nicht so sehr dahin verlegen, wo man etwas begreift, empfindet, fühlt und verkostet, sondern dorthin, wo man nicht begreift, nicht empfindet, nicht fühlt und nicht verkostet; es heißt, vom Erleben zum Glauben zu gelangen.

Es ist klar, daß dieser Glaube nicht etwas ist, was dem Menschen selbstverständlich wäre, sondern daß er immer wieder durch eine stets tiefere und restlosere Entsagung erkaufte werden will. Wenn es heißt: man soll dorthin gehen, wo man nicht sieht, man soll sich an das halten, was man nicht begreift . . ., wenn schon dem Anfänger die Worte zugerufen werden: Willst du dahin gelangen, alles zu besitzen, so suche in nichts etwas zu besitzen, so heißt das doch im Grunde nur das eine: etwas Bekanntes hergeben für etwas, das man noch nicht kennt, ein Gut opfern für etwas, von dem man sich nicht angezogen fühlt, sich entäußern, ohne daß man im Augenblick wüßte, wohin das führt.

Oft wurde gerade von modernen religiösen Schriftstellern von einem „Wagnis des Glaubens“, von einem „Sprung ins Ungewisse“ gesprochen. Joh. v. Kr. nennt den Glauben eine „Nacht“, weil hier dem Verstand und den anderen Seelenkräften gleichsam ihr Objekt entzogen wird. Nicht deshalb glaube ich ja, daß Gott die Liebe ist, weil mein Verstand es mir sagt oder mein Gefühl es mir eingibt oder weil ich diese Wahrheit begreife, sondern ich sage hier ein Ja gleichsam in ein Dunkel hinein, ich bejahe eine Wirklichkeit, die nie Gegenstand meines Verstandes oder Gefühles sein kann.

Der Aufstieg der Seele zu Gott ist für Joh. v. Kr. nichts anderes als ein immer intensiveres Glaubensleben, d. h. ein immer selbstverständlicheres Durchdrungensein von der Wirklichkeit der übernatürlichen Glaubenswahrheiten und damit verbunden eine immer größere Liebe, d. h. eine Hingabe des ganzen Wesens an diese Wirklichkeit. Weil aber Glaube und Entsagung einander bedingen, so kann man auch sagen: Der Aufstieg der Seele zu Gott ist das Eingehen in eine immer größere und tiefere Nacht, in eine Nacht des sinnlichen Menschen, der nicht nur sein ungeordnetes Begehren abtöten muß, sondern auch über alle erlaubten Genüsse so weit herrschen soll, daß er in keiner Weise an ihnen hängt. Es ist aber auch ein Eingehen in die viel tiefere Nacht des Geistes, die den Glauben von allen menschlichen und begrenzten Bildern befreit und die letzten Fasern der Eigenliebe und damit der Sucht, seine Befriedigung mehr zu lieben als Gott, ausrottet.

Wenn nun ein Mensch wirklich so weit gelangt ist — und er kommt dazu sowohl (auf aktive Weise) durch eigene Anstrengung als auch (auf passive Weise) durch das unmittelbare Eingreifen Gottes —, wenn sein Wesen so geläutert ist, daß gar nichts in ihm sich findet, was außer und neben Gott geliebt und gesucht wird, dann findet der Vater das Bild seines Eingeborenen in der Seele dieses Menschen wieder und er offenbart sich ihm schon in diesem Leben, freilich wieder durch den Glauben, aber durch einen Glauben, der so intensiv und geläutert ist, daß er auf geheimnisvolle Weise eine verborgene Quelle unermesslicher Seligkeit zu sein vermag.

Nach der Behandlung der grundsätzlichen, für das Verständnis der Lehre des hl. Joh. v. Kr. unerläßlichen Wahrheiten und Voraussetzungen ergibt sich die Frage, warum Joh. v. Kr. eigentlich zu den Mystikern zählt, da bisher wohl sehr viel vom Glauben, aber gar nicht von der Mystik die Rede war. Ohne hier auf die komplizierten Fragen nach dem Wesen der Mystik einzugehen, möge folgender Hinweis genügen:

Wenn Gott in der Tat der über alles Begreifen und Fühlen unendlich Erhabene ist, der nur im Glauben gefunden werden kann, dann ist damit auch die Stellung aufgezeigt, die Joh. v. Kr. zu Visionen, Offenbarungen, Ekstasen und Entrückungen einnimmt. Diese erhabenen Geschehnisse machen nicht das Wesen der Mystik aus, sondern sind nur Begleiterscheinungen, die im Grunde denselben Sinn haben wie eine schöne, tiefe und gedankenreiche Betrachtung über Gott. Selbst die höchsten derartigen Gunstbezeugungen Gottes sind nur Hilfsmittel, das Glaubensleben zu stärken. Darum darf man nicht bei ihnen stehen bleiben, sondern muß sich über sie erheben im Glauben und in einer Liebe, die nicht die Gunst Gottes, nicht die Freude an Gott, nicht den Genuß in Gott, sondern einzig allein Gott selber sucht.

Als Joh. v. Kr. einmal im Gebet die Worte vernahm: was willst du als Lohn für deine Mühen und Opfer, da sagte er: leiden und verachtet werden. Und als seine große Zeitgenossin und Lehrmeisterin, die hl. Theresia von Avila, von Gott die Offenbarung erhielt, er werde ihr seine ganze Seligkeit mitteilen, da sagte sie beinahe vorwurfsvoll: Herr, was frage ich nach mir, — für mich bist nur du da! — Das ist die Haltung vollkommener Selbstlosigkeit, die Haltung der Heiligen, die selbst auf die Zeichen göttlicher Gunst verzichten, weil sie Gott allein besitzen wollen.

Wenn also die genannten außerordentlichen Phänomene nicht das Wesen der Mystik ausmachen, was ist dann nach Joh. v. Kr. die Mystik im eigentlichen Sinn? Von Mystik spricht er dann, wenn das Glaubensleben und damit verbunden die Liebe und Entsagung der Seele schon eine gewisse Höhenstufe erreicht haben, wenn nicht mehr einzelne Glaubensakte erweckt und nicht mehr einzelne Entsagungen geübt werden, wenn die Seele sich nicht immer wieder durch eigene Anstrengungen zu einem übernatür-

lichen Leben aufrütteln muß, sondern wenn dieses Glaubensleben bereits zu einem dauernden Zustand geworden ist, ja, wenn es durch ein besonderes Eingreifen Gottes das eigentliche Leben der Seele ausmacht, ein geheimnisvolles, dem natürlichen Verstehen entrücktes, daher „mystisch“ genanntes Leben.

Glaube und Mystik sind daher nach Joh. v. Kr. im Grunde dasselbe. Beide sind „anhebende selige Schau“.

Die Religiosität und die „Mystik“ Rainer Maria Rilkes

Von Hubert B e c h e r, München

Rilke wird gern und mit Vorliebe als Gottsucher und sogar als Mystiker bezeichnet. Als solcher hat er einen großen Einfluß ausgeübt, und seine Wirkung dauert noch an. Mit Recht konnte Hermann Platj ihn nennen, als ihm der Auftrag wurde, die moderne Religiosität zu kennzeichnen¹. Man kann kaum einen Dichter, insbesondere keinen Lyriker, seit hundert Jahren anführen, der einen solchen bildenden Einfluß auf seine Zeit und das nachfolgende Geschlecht genommen hätte. Daß diese Wirkung weit hin echter religiöser Sehnsucht entsprach, ist ebenso sicher wie die Tatsache, daß sie an sich unchristlich ist und in die christliche Gesinnung zum mindesten gefährliche Züge hineinbringt.

Die Urteile über das Wesen des Rilkeschen Gottes und damit auch über seine Religiosität und „Mystik“ gehen weit auseinander. Einzelne versuchen sogar Rilke zum tatsächlichen Christen zu machen, den nur ein Vorurteil daran gehindert hätte, zu erkennen, daß er in Wahrheit Christ und Katholik gewesen und geblieben sei. Andere halten ihn für einen Pantheisten im Sinn jener Naturvergöttlichung und jenes Alleinsgefühls, das man nach der geläufigen Meinung auch Goethe zuschreibt. Ihn habe Rilke weitergeführt. Andere wieder sehen Rilke zusammen mit Heidegger als den Vergöttlicher gerade des Endlichen und Hinfälligen. Sie können sich dabei auf ein Wort Heideggers selbst stützen, der da fand, seine Anschauungen seien die der Duineser Elegien. Aber wenn man auch eine weitgehende Übereinstimmung in dem Philosoph und dem Dichter des Verfallens und des Todes feststellt, folgt daraus noch nicht, daß diese Deutung der Elegien richtig ist. Erst die Gesamtheit der Werke, der Dichtungen und der Briefe Rilkes² kann den Untergrund bilden für eine Deutung sowohl des Einzelwerkes der Elegien wie der Gesamtanschauung des Dichters. Daran darf uns auch nicht irren machen die Äußerung eines Philosophen, dem gegenüber ein Dichter immer die wertvolle, wenn auch gefährliche Möglichkeit hat, statt logischer Gedankenarchitektur sich der schauenden und liebenden Unmittelbarkeit überlassen zu können, der einstrahlenden Geistesfülle, die an der Wirklichkeit immer eine allgemeine Sicht gewinnen kann.

¹ Moderne Religiosität in konkreter Gestalt: Rilke, in W. Meyer und P. Neyer, *Gestaltkräfte lebensnaher Seelsorge*, Freiburg, Herder 1939, 54—71.

² Sie werden hier angeführt nach der sechsbändigen Ausgabe des Inselverlags und den dort veröffentlichten Briefen. Die zweite Zahl bedeutet die Seite, die erste die der Bände: 1.—6. Werke, 7. Briefe und Tagebücher aus der Frühzeit, 8. Briefe 1902—1906, 9. 1906—1907, 10. 1907—1914, 11. 1914—1921, 12. Briefe aus Muzot 1921—1926, 13. Briefe an seinen Verleger 1906—1926, 14. Tagebücher aus der Frühzeit.