

Gott in uns oder Gott über uns?

(Immanenz und Transzendenz im heutigen Geistesleben.)

Daß die Gottesfrage im allgemeinen heute im Brennpunkt des Geisteslebens steht, braucht nicht mehr nachgewiesen zu werden. Die religionsphilosophischen Kontroversen, die sich um Ottos „Das Heilige“, Schellers „Ewiges im Menschen“, Scholz' „Religionsphilosophie“ und jüngstens vorab um die neue Theologie Barth-Hogarten-Thurneysens bewegen, sind ein allzu deutliches Wetterzeichen. Die religionsgeschichtliche und religionspsychologische Periode liegt im Sterben. Troeltschs dritter Band der Gesammelten Werke, Harnacks und Jülichers verzweifelter Kampf gegen Barth, Rattenbuschs Kritik an Scholz, der Hohn der Barth-Hogarten-Gruppe über die psychologistischen Regenerationsversuche Heilers („Evangelische Katholizität“) und Ottos („Schweigender Dienst“) erscheinen wie die dunklen, aber scharfen Konturen einer Sterbeszene. Das „Erwachen“ der Gottesfrage im eigentlich philosophischen, d. h. letztlich metaphysischen Sinn, im scharfen und ausgesprochenen Gegensatz zur alten Psychologisierung und Historisierung, ist also unleugbar. Aber das ist das eigentlich Kritische und heiß Umstrittene: die nähere Fassung des Gottesbegriffs, und darin beschlossen die alte Rätselfrage nach dem Verhältnis von Gotteswerk und Menschenwerk. Wenn nicht alles trügt, so ist der stürmische Ernst der alten Prädestinationskämpfe im Heraufziehen. Die Schleiermachersche Erweichung des schon in sich weichen Luthertums dürfte gegen den von allen Seiten anrückenden eisenkonsequenten Geist des Calvinismus eine schwere Stellung haben, und auch im katholischen Geistesleben beginnt trotz einiger seltsamer Spätlinge eine energische Absage an alle Kultur- und Erlebnisreligion, teilweise unter der Wirkung des Formgedankens Hefeles, teilweise als Nebenerscheinung der sog. liturgischen Bewegung, wozu jüngstens noch die wuchtige Satire Haefckers kommt. Freilich ist leider auch hier wieder manches nicht so sehr Eigengewächs als Anlehnung an außerkatholische Gedanken, wie gerade das neue katholische Sonderheft der „Zat“ aufweist, das vor allem in dem Programmaufsatz Ernst Michels, aber auch teilweise sonst die starke Beeinflussung durch die Ideen der Barth-Hogarten-Gruppe aufweist, ohne daß die notwendige innere Auseinandersetzung mit ihr sichtbar wäre¹.

Ja, „Entscheidung“, um dieses Hogarten-Wort zu gebrauchen, ist das Wort der Stunde, und eine Entscheidung um den Gottesbegriff. Aber diese Entscheidung kann nur fallen, wenn Katholizismus und Protestantismus, jeder für sich, sich auf den ihnen einwohnenden Gottesbegriff besinnen und von da aus die notwendige innere Auseinandersetzung beginnen. Nicht Heilersche Synthesen, aber auch nicht katholische verfrühte Versuche, Verwandtschaften zu behaupten, wo die Wurzel des vermeintlich Verwandten erst zu prüfen wäre, — nur ehrliche Klarheit über die letzten Grundlagen kann hier zum

¹ Zat 15 (1923) 2 ff. Der Aufsatz Michels ist eigentlich nur verständlich, wenn man Fr. Hogartens „Religiöse Entscheidung“ und Karl Barths „Not und Verheißung der christlichen Verkündigung“ kennt. Michels Aufsatz ist eine unmögliche Herübernahme dieser Ideen. Aber auch Jos. Werles Aufsatz „Vom katholischen Priestertum“ leidet unter ähnlichen Ideen.

Frieden dienen. Diese letzten Grundlagen liegen im Gottesbegriff. Damit knüpfen wir an unsere früheren Erörterungen über die Gottesfrage wieder an, um aus ihnen die letzten Folgerungen zu ziehen. Der Gott der analogia entis, der „Gott über uns und in uns“ ist nach unserer Meinung auch in dieser ernstesten Auseinandersetzung das scheidende und heilende „Zeichen, dem widersprochen wird“. Wir wollen ihn zunächst positiv entwickeln (1), um dann an ihm sowohl die neuprotestantischen (2) wie die neukatholischen (3) Strömungen zu prüfen.

1.

Es ist der große Gedanke Augustins, der bei ihm bis in die feinsten Verzweigungen christlicher Ethik hinein sozusagen das Formprinzip bildet: Deus interior et exterior, „Gott in allem und über allem“, Gott uns innerer als wir selbst, und doch uns übersteigend und überragend als der Unendliche und Unbegreifliche. Und weil er so sich uns kundtut, als ein Gott seliger mystischer Nähe zugleich und kühlfster Distanz, so ist die seelische Grundhaltung des Gottesgläubigen „fürchtende Liebe und liebende Furcht“, eine Furcht, die aus der Liebe entspringt, indem die Liebe fürchtet, den Geliebten zu verlieren, und eine Liebe, die durch die Furcht sich heilige Nüchternheit und zarte Ehrfurcht wahr. Dem Element der Liebe entspricht der „Gott in mir“, dem Element der Furcht der „Gott über mir“, beide aber werden ineinander gebunden, damit die Immanenz des „Gott in mir“ nicht Gott zum Menschen mache und die Transzendenz des „Gott über mir“ nicht schließlich den Menschen zu Gott. Denn das ist das Eigentümliche, daß die Zerreißung des Zueinandergebundenseins der zwei schließlich beim gleichen Ergebnis anlangt: der Aufhebung der Zweierheit von Gott und Mensch. Das ist bei der Immanenz klar; denn wenn Gott nur ein „in mir“ ist, so wird er zu einem objektiven Bestandteil oder einem subjektiven Zustand des Menschenwesens, wird entweder die „Seelenspiße“ pantheistischer Mystik oder die „Transzendenzfarbe“ der objektlosen „religiösen Erlebnisform“ (Simmel). Aber es gilt auch für die einseitige Transzendenz; denn wenn Gott nur ein „über mir“ ist, so ist der Mensch letztlich unabhängig von Gott, damit aber letztlich selber Gott. So führt beides zur Auflösung des Gottesbegriffs, sowohl der mystische Laumel eines unterschiedlosen „Einsseins“ wie der Furchtparoxismus der Religion des unbekannten „immer andern“ Gottes. Dem eigentlichen Geheimnis Gottes gegenüber ist beides gleich verkehrt, sowohl der allem „Gott in mir“ feindliche Objektivismus wie der vor allem „Gott über mir“ zurückschauende Subjektivismus. Sie sind beide gleichweit von Gott entfernt und enden darum auch bei der gleichen Gottesleugnung.

Darum gerade ist Augustin so sehr der für alle Zeiten richtunggebende Denker des christlichen Ausgleichs. Beide Entwicklungsseiten des „immanent-transzendenten“ Gottes sind bei ihm zu finden, die selige Mystik des „Gott in mir“ und das schauernde Distanzgefühl vor dem unbegreiflichen Gott „über mir“; in den Monitagesprächen der Konfessionen eine bis ins Unsagbare auffliegende Mystik (Buch 9) und in den antipelagianischen Schriften, aber auch schon früher, die fast in Zittern anbetende Distanz vor dem „Unerforschlichen“. Aber beide sich scheinbar fliehende Gegensätze sind nur verschiedene Seiten eines sich entfaltenden Ganzen. Jene Mystik des „Gott in mir“ vergeistigt

sich zum „Schweigen“, in dem die Seele „über sich hinaus“ will zu ihm, von dem „ich nur sagen konnte, was er nicht ist“, und in der herben Distanz vor den „unerforschlichen Wegen“ ist es wiederum eine „unerforschliche Barmherzigkeit“, die der „unerforschlichen Gerechtigkeit“ die Wage hält. So erkennen wir den Seelengrund Augustins gerade in einer „Mystik“, die zur „Distanz“ wird, und einer „Distanz“, die auf der „Mystik“ aufruht. Die Liebe ist es, die nach ihm die „Wurzel“ ist, aber eine Liebe, die eins ist mit heiliger Furcht. „Du, innerer mir als mein Innerstes“, lautet darum sein tiefstes Gebet, „du hast innen hinein in mein Herz dein Gesetz mir gelegt durch deinen Geist, der dein Finger ist: daß ich nicht davor zittere als ein Sklave ohne Liebe, sondern als Sohn es liebe in keuscher Furcht und fürchte in keuscher Liebe“ (In Ps. 118 s. 22, 6).

Auf diesem Untergrund ruht darum auch sicher das eigentliche Gebäude seines Christentums. Gewiß hat Augustin so eng, wie keiner vor ihm, Christ und Christus zueinander gefügt, wenn er in seiner wenig gekannten Theologie des „Haupt und Leib Ein Christus“ von den Gliedern dieses Einen Leibes sagt, daß sie nicht nur „(Glieder) Christi“ seien, sondern „Christus“. Aber gerade er zersprengt mit rücksichtsloser Entschiedenheit eine Verengung Christi im Christen, wie sie einer individualistischen Christusbauart allzu nahe liegt. Der ganze Leib Christi ist „Christus“, als „Glieder“ nur ist der Einzelchrist ein „anderer Christus“ und das Miteinanderleben und Miteinanderlieben der Glieder ist die eigentliche „Nachfolge Christi“ (serm. 142, 7—10). Aber auch dieser ganze Leib Christi, so sehr er auch alle Zeiten und Völker zur Einheit Eines Menschen ineinander fügt, ist nur „ein Vorüber . . . uns Pilgern geboten in dieser Zeitlichkeit, daß wir nicht am Wege haften, sondern zur Heimat gelangen“ (In Ps. 109, 5): „Christus-Gott“ ist das Ziel, zu dem der Christ emporsteigt durch „Christus-Mensch“ hindurch (In Io. tract. 13; 14 u. a.). Das Zeichen des Unerforschlichen ist auch das Letzte des christlichen Oberbaus bei Augustin: Gott der Unbegreifliche, aufleuchtend im Antlitz Jesu Christi, dessen Leib die Kirche ist. „Ich werde mich ihm zeigen . . . Nicht die ‚Knechtsgestalt‘ . . ., sondern die ‚Gottesgestalt‘“ (In Ps. 109, 12).

In dieser Lehre¹, die nur wie in einem Brennpunkt voraugustinische und nachaugustinische Lehre sammelt, liegt der eigentliche katholische Gottesbegriff in all seinen Konsequenzen. Es liegt darin die tiefste Begründung der katholischen „Mitte“, die gleichweit entfernt ist von einem zügellosen religiösen Individualismus, der Gott schließlich zum Ausdruck immanenter Entwicklung macht, wie von einem starren religiösen Legalismus, der die Grundlage aller Religion, Gottes Verwandtschaft mit der unsterblichen Einzelseele, die unmittelbar aus seinen Händen kommt, folgerichtig zerstört und ebenso im Bereich der eigentlichen Übernatur die Unmittelbarkeit, in der Gott dem Einzelchristen durch die „eintwohnende Gnade“ inne ist. Katholizismus ist weder „Mystik“ noch „Distanz“, weder Subjektivismus noch Objektivismus. Weil er die Absolutreligion sein will und sein muß, ist sein Formprinzip der Absolute selber, so wie er wesensnotwendig dem Geschöpf sich gibt: der „Gott

¹ Vgl. des näheren des Verfassers „Himmelreich der Seele“ (Freiburg 1922/23), vor allem Bdh. 4 u. 5.

in uns und über uns“. Katholizismus ist eine „Mystik“, die wesenhaft „Distanz“ in sich schließt, und „Distanz“, die wesenhaft „Mystik“ fordert; ist ein subjektives Leben, das innerlich objektbedingt ist, und ein objektives Gebilde, das seinen Sinn und sein Ziel in subjektivem Leben hat. „Ehre Gottes“ und „Heil der Seele“, „Dienst“ und „Erleben“ bedingen sich gegenseitig, und es ist im Grunde ganz gleich, ob einer das eine oder das andere aus ihnen austreicht oder wenigstens zur Seite schiebt, verabsolutiert oder wenigstens übertreibt. Es ist beides gleich unkatholisch und, weil Katholizismus die Absolutreligion sein will und sein muß, beides gleich unreligiös und widergöttlich, sowohl Erlebnisleugnung wie Dienstleugnung, Erlebnisausschließlichkeit wie Dienstausschließlichkeit. Die Überspannung einer nach „unmittelbarer Berührung Gottes“ hungrigen Mystik hat zu den Eckhartschen Häresien geführt, aber ebenso die Überspannung der Furchthaltung der Distanz vor dem Allheiligen und Unbegreiflichen zur Häresie des Jansenismus, und man wird schwer sagen können, welche von beiden unheilvoller für das christliche Leben war.

Bei dieser Zentralstellung Augustins ist es natürlich verständlich, daß die verschiedenen heutigen Geistesströmungen ihn wechselnd für sich in Anspruch nehmen. Das Augustinusbild der Schule der „unmittelbaren Intuition“ haben wir bereits früher geprüft¹ und als Vereinfachung ablehnen müssen. Es liegen uns noch in eigenartiger Gegensätzlichkeit das Augustinusbild Harnacks, Fr. Heilers, Herm. Hefeles und Jos. Bernharts vor². Die Reihenfolge, in der wir sie nennen, dürfte gleichzeitig die Skala der Beurteilung andeuten. Allen gemeinsam ist, daß sie schließlich in der Kirchenidee Augustins Gedankenbau gipfeln lassen, Harnack als „Kirche und Weltreich“, Heiler als „mystischen Leib Christi“, Hefele als „Gefäß der Form“, Bernhart als Mater Ecclesia. Allen gemeinsam ist auch, daß sie irgendwie das „Gott und ich“ als Wurzel dieses Baues bloßlegen, Harnack „Gott und Seele“ ganz im allgemeinen, Heiler „das geheimnisvolle Schauen und Genießen der unermesslichen göttlichen Schönheit“, Hefele das „Chaos“, das nach seiner Bewältigung und Überwältigung verlangt, Bernhart die Veritas. Allen gemeinsam aber ist auch das Fehlen des „Gott in uns und über uns“ sowie korrelat des „fürchtenden Liebens und der liebenden Furcht“. Nur Harnack betont in seiner Einführung als das Wesen eines „neuen Augustinismus“ die „Ehrfurcht vor Gott als Quelle aller hohen Güter“, aber ohne nun das hier wenigstens geahnte Formprinzip der „ehrfürchtigen Liebe“ in seiner Augustinusausswahl durchzuführen. Das Fehlen dieses Formprinzips wird denn auch bei allen vier Autoren zur Quelle von Vereinfachungen. Harnacks Augustinusbild zeigt sich als Reflex seines eigenen kulturförmigen und weltbürgerlichen Christentums, enthüllt ein mehr oder weniger „edles Menschentum“ ohne die Geheimnistiefen des unbegreiflichen Gottes und des im Antlitz Christi unbegreiflichen Gottes, weil er eben auch in dieser seiner Augustinusausswahl alle Granithärten eines über Weltbegreiflichkeit erhabenen Gottes und eines wahrhaft menschgewordenen Gottes, und eines, der als solcher in der Kirche fortlebt, zum mindesten sorgsam abschleift. Heilers Augustinusbild aber ist das Paradigma seiner „evangelischen Katholizität“ und entbehrt darum alles Muskelwerk des Objektiven; nicht am objektiven Christus und am objektiven „Leib Christi“ rankt sich die Frömmigkeit empor,

¹ Diese Zeitschr. 105 (1923) 218 ff.

² Adolf v. Harnack, Augustin. Reflexionen und Maximen, Tübingen 1922; Fr. Heiler, Der Katholizismus (München 1923) 97 ff.; Herm. Hefele, Des hl. Augustin Bekenntnisse², Jena 1922; Jos. Bernhart, Augustinus. Ein Lesebuch aus seinen Werken. (258 S.) München 1922, D. C. Recht. (Katholikon III.)

sondern alles ist nur Objektivation selbstschöpferischer Mystik selber; der „Idealkatholizismus“ Augustins ist so nichts als der Synkretismus der Gebetsformen aus Heilers „Gebet“, Farbentraum in sich selbst ruhender immanentistischer Seligkeit, in dem der farblose, absolut transzendente Gott wechselnd sich malt. Hefeles Augustin weiter ist im Grund ein umfänglicherer „Dante“, das in sich selbst zerflatternde Ich, das nur als Ordnungsbestandteil selig wird; die civilitas und communio des Dantebuches hat hier nur den andern Namen des corpus mysticum; freilich gewinnt man den Eindruck, als sei Augustin für Hefeles Empfinden eine mehr gegensätzliche als verwandte Natur, als fühlte Hefele, wie seine liebgewordene und gewiß im Kern sympathische, aristokratische Haltung des „Gesetzes der Form“ mit Augustin mehr zusammenstößt als ihn begreift, obwohl nicht einzusehen wäre, warum nicht gerade ein Hefele in Augustins „ehrfürchtiger Liebe“ eine Reifung seines „Gesetzes der Form“ erfahren könnte. Bernharts Augustin endlich leidet an des Autors eigener „Tragik im Weltlauf“ (München 1917); wenngleich er fein beobachtet, wie Augustins sittliche Kämpfe und manichäische Vergangenheit mehr oder minder auch in seine spätere Gedankenwelt einwirken und unaufgelöste Disharmonien verursachen, so ist doch die resultierende Schlusszeichnung der Vorbestimmungslehre eine Vereinfachung; es ist vergessen, wie gerade in *De dono perseverantiae* das Spannungsverhältnis von „Liebe und Furcht“ in der „unerforschlichen“ Gerechtigkeit und unerforschlichen „Barmherzigkeit“ nachklingt, ganz abgesehen davon, daß eine allzu betonte dogmenhistorische Darstellung den Kirchenlehrer hinter einem ringenden Denker und Menschen versteckt und so eher Augustin modernisiert als zu ihm in seine Zeit zurückgeht. Im übrigen wird man Bernhart den Vorzug vor den andern drei geben können. Er hat auch im Unterschied von Harnack den allein berechtigten Standpunkt einer „Auswahl“ eingenommen. Eine solche ist nur dann prinzipiell von der subjektiven Willkür einer sog. „Blütenlese“ geschieden, wenn sie aus dem Schutte des Zeitgeschichtlichen und damit Vergänglichen das persönliche immanente System des ausgewählten Autors herausarbeitet, seine „Personidee“, wie sie im „System“ sich niedergeschlagen hat. Bernhart hat hier denselben Weg eingeschlagen, den auch wir in unsem Newmanwerk für den richtigen hielten, und von der Idee der „Wahrheit“ aus, als der spezifischen Augustinusidee, das übrige Gedankenwerk aufgebaut. Aber die Idee der „Wahrheit“ ist bereits ein Materiales, ein Inhaltliches, und es fragt sich in ihr selber, wie das Verhältnis geschöpflicher und ungeschaffener Wahrheit zu fassen sei; d. h. es muß die „Wahrheit“ so zum Ausgangspunkt einer Augustinusrekonstruktion gemacht werden, daß sogleich der „Gott in uns und über uns“ als das in der „Wahrheit“ als Materialem wirksame Formprinzip anschaulich wird. Hier aber versagt auch Bernhart, wie wir bereits ausführten.

2.

Der augustiniſche Gottesbegriff mit ſeinen weittragenden Perſpektiven iſt der rechte Hintergrund zum Verſtändnis des Gottesbegriffs Luthers und von hier aus jenes Gottesbegriffs, der als die immer neue Triebe nur empor-treibende Wurzel des nachlutheriſchen Geiſteslebens ſich immer deutlicher bloßlegt. Schon Hartmann Griſar hatte im erſten Bande ſeines Lutherwerks (1911) die doppelte zeitgeſchichtliche Beeinflußung Luthers nachgewieſen, jene durch den occamiſtiſchen Nominalismus und jene durch die deutſche Myſtik. Aber es war ein bedeutsames Zuſammentreffen, als zum Lutherjubiläum F. X. Kieſl im „Hochland“ (Oktober 1917) und Erſt Troeltsch in der „Neuen Rundſchau“ (Oktober 1917) alle Kontroverſe auf den einen Punkt des Gottesbegriffs zurückführten und beide den alleinvertwirklichen und alleinvertwirkſamen Gott als den Gott Luthers aufwieſen, von dem dann im Grunde beide Gedankenreihen des neueren Geiſteslebens abſtammen, ſowohl

der Allgottgedanke Spinozas und Hegels wie die Menschvergöttlichung Niegssches. Zu dieser Übereinstimmung kommt noch hinzu, daß auch die Wortführer der heutigen zwei feindlichen Gruppen des deutschen Protestantismus, Rudolf Otto wie Karl Barth, in diesem selben lutherischen Gottesbegriff übereinkommen. Wenn Rudolf Otto in seiner „Anschauung vom Heiligen Geist bei Luther“ (Göttingen 1898) die „Gesamtheit des Seins und Geschehens“ „als die Erscheinung der transzendenten Energie für die Anschauung des Menschen“ faßt (104), so ist im Grunde kaum noch ein Unterschied von Barth und seinen Freunden, die alles „positive Ja“ als Gotteswerk und Gottestat ansehen, während alle Kreatur zu sich selbst immer nur „Nein“ sagen könne, ja selber das „Nein“ sei. Wir haben also hier wohl den Fall einer ganz außergewöhnlichen Übereinstimmung und können darauf weiterbauen. Es liegt in der Tat im lutherischen „alleintwirklichen und alleintwirkamen“ Gott der entscheidende Bruch mit der Vergangenheit und der Keim der gesamten Zukunft, und es war darum ein sehr glücklicher Gedanke F. X. Kiefls¹, von hier aus wenigstens in Umrissen das gesamte nachlutherische deutsche Geistesleben zu beleuchten, wenngleich freilich in den letzten Aufsätzen seines wertvollen Buches dieser Gedankengang nicht mehr recht heraustritt und auch seine Lutherzeichnung der Ergänzung durch Troeltschs ausführlichere Analysen bedarf, während in der Detaillierung der geschichtlichen Hintergründe Grisar das Erforderliche bietet. Kiefl weist fast ausschließlich auf die deutsche Mystik, Grisar vorab auf den occamistischen Nominalismus als Quelle des lutherischen Gottesbegriffs. Beides aber ist im Grunde nur eines: die Übersteigerung des „Gott über uns“, die Ausschließlichkeit der Transzendenz. Die Tendenz der in der deutschen Mystik nur neuauflebenden pseudo-areopagitischen Mystik geht auf eine steigende Entwertung alles Geschöpflichen: Gott „ohne Mittel“ ist ihr Ruf; nicht „Gott in den Geschöpfen“, sondern „Gott ohne Geschöpfe“; alles, was nicht dieser „reine“ Gott ist, ist Unwirklichkeit, er allein „ohne Mittel“ ist die Wirklichkeit. Ein Ähnliches herrscht im occamistischen Nominalismus, der nicht mehr, wie einst die thomistische Schule und im Prinzip auch noch Duns Scotus, Gottes Willen wahre Wesensgesetze verwirklichen ließ, sondern alles „Wesen“ als unerforschliche Willenstat Gottes faßte, so daß Gott der unumschränkt freiwillürliche Wille wird, der in sich unerkennbar ist, nicht mehr in vernünftigen Wesensgesetzen sich kundtuend, sondern schlechthin „verborgen“. So ist die eine Seite des „Gott in uns und über uns“, nämlich das „Gott in uns“, völlig entwertet. So tritt eine völlige Veränderung im Gottesbegriff ein. Gott als „Gott über uns“ selber wird geradezu zum Wesen des Geschöpflichen, indem das Geschöpfliche nur eine wesenlose Erscheinung des alleintwirklichen und alleintwirkamen „Gottes über uns“ ist. Nicht mehr binden sich Transzendenz und Immanenz zu einer „Spannung der Gegensätze“, sondern sie werden identisch. Indem der verborgene, unbegreifliche Gott, der Deus absconditus, wie Luther so gern sagt, nicht bloß „alles in allem“ ist, sondern „alles allein“, ist er das Wesen der Geschöpfe, und alles Wirken der Geschöpfe, so es „wesentlich“ sein soll, allein sein Wirken.

¹ Katholische Weltanschauung und modernes Denken. (558 S.) 2. u. 3. Aufl. Regensburg 1923, G. J. Manz.

Wir können „präzis sagen“, meint Kiefl, „daß er (Luther) sich von dem biblischen Gedanken von der Allwirksamkeit Gottes so tief, aber einseitig ergreifen und fortreißen ließ, daß er an Stelle der Allwirksamkeit die Alleinwirksamkeit Gottes setzte“ (18/19). Und Troeltsch schreibt: „Er (Luther) erkennt den eigentlichen Gegner in ... dem Ideal einer Selbst und Leben behaftenden produktiven Kraft der Vernunft. Dem stellt er mit radikalster Schärfe den reinen und bedingungslosen Gedanken der Theonomie gegenüber, daß alles Endliche, darum auch die endliche Vernunft und die sittliche Güte, lediglich existiert in der Kraft und Wirkung Gottes, und daß alle Spontaneität nur die Form ist, in der die Allwirksamkeit des einzigen produktiven und schaffenden Willens, nämlich des göttlichen, sich äußert. ... Es ist der Begriff der ausschließlich Gott vorbehaltenen grundlosen Freiheit, die selbst erst der Grund aller Gründe und das Maß aller Maße ist und selber keines hat, das über ihr stünde. ... Diese Freiheit Gottes hat zur Folge die völlige und ausschließliche Bewegtheit der Kreatur durch den göttlichen Willen, die ihr nur um der Form der Spontaneität willen als eigene erscheint und die darum den Schein der Selbstigkeit und Ichsucht zunächst anzunehmen gezwungen ist; genau so hat über diesen Punkt Spinoza gelehrt. Aber durch diesen endlichen Willen geht nun die wahre göttliche Willensbewegung hindurch, indem sie teils durch die Sittengebote der Vernunft, vor allem aber durch die des Evangeliums oder durch die Gesetzesseite des Evangeliums den endlichen Willen in seiner Ohnmacht und Unfähigkeit schmerzvoll enthüllt und ihn dadurch veranlaßt, sich der göttlichen Willensbewegung in Selbstverzicht, Demut und Vertrauen zu überlassen. Gott ist es, der dann aus seiner und lediglich aus seiner göttlich produktiven Kraft das Gute im menschlichen Willen in immer steigender Abtötung des Eigenwillens und Verlebendigung des göttlichen Selbst hervorbringt. Damit ist durch eine Art Dialektik des schaffenden göttlichen Willens der Gegensatz der sittlichen Forderung und der religiösen Gnadenverheißung aufgehoben, indem der göttliche Wille zunächst das ‚fremde Werk‘ der Zerstümmung und dann als daraus hervortwachsend sein ‚eigenliches Werk‘, die Begnadigung, Erneuerung und Beseeligung wirkt“ (Neue Rundschau 28 [1917] 1320/21).

Aus diesen meisterhaften Zeichnungen ist alles klar. Es ist klar, warum Luther alle Stellvertreterschaft Gottes im Menschen ablehnt, d. h. die Kirche in ihrem Grundprinzip. Gott ist eben nur der „Gott über uns“ und darum wesenhaft unvertretbar. Es ist klar, warum keine „Werke“ irgend welche religiöse Bedeutung haben können. Es ist eben nur ein göttliches Werk, das Werk Gottes selbst, das Werk „Gottes über uns“, das darum eben nichts „geschaffenes“ sein kann. Es ist endlich klar der Sinn der Solasides und der Heilsgewißheit. Die Solasides in ihren zwei Etappen, des Zusammenbruchs des eigenen Vertrauens am unerfüllbaren Gesetz und des Ergreifens der ungeschaffenen Heiligkeit Gottes in Christo; sie ist als subjektive Tat kein Ergreifen, sondern nur als absolut passives „Ergriffenwerden“ und als „Ergriffenwerden“ das Ergreifen der deckenden Heiligkeit Christi. Die absolute Heilsgewißheit aber ist nur die Konsequenz, weil das Heilsleben des Christen eben nun allein „Gottes Leben“ ist, „Gottes Leben“ ganz unverbunden mit dem Christenleben, Gottes Leben als des „Gott allein über uns“. Wie Luthers Galaterkommentar deutlich genug spricht und wie in völliger Übereinstimmung Troeltsch und Sogarten, sonst erbitterte Feinde zueinander, es darstellen, bleibt im ganzen Christenleben die unüberbrückbare Kluft zwischen dem spontan-aktiven Leben des Christen, das als solches „Sünde“ ist und bleibt, und zwischen dem „Glauben“ als dem passiven Ergriffensein vom alleinwirklichen und alleinwirksamen Gott. Weil eben Gott nur der „Gott über uns“ ist,

darum ist alles selbsteigene Sein und Wirken des Geschöpfes als solches „Sünde“. „Gut“ ist allein, was Gott allein wirkt. So ist schließlich in lutherischer Konsequenz diese sichtbare Welt und sichtbare Menschheit als sichtbare nichts als „Sünde“ und „Teufelswerk“ und muß ihrem allmählichen Selbstmord überlassen bleiben. Nur im Unsichtbaren ist Gott und Gottes Reich.

Von diesen Gedankenreihen aus gewinnen wir zunächst die richtige Einstellung für die heutige, immer weiter greifende, Schule Barth-Gogarten-Thurneysen¹. Wenn diese aller subjektiven Religion bis in die letzte Äußerung den Krieg erklärt und, Luthers Lehre bis zum Äußersten durchführend, jeden selbständigen religiösen Akt, jede Erkennbarkeit einer Offenbarung und jede Möglichkeit einer „Kirche“ leugnet, so ist das, auf Grund des wahren historischen Lutheriums, nichts als eine urechte Wiedergeburt des Protestantismus. Die drei Freunde haben völlig recht, wenn sie in ihrer neuen Zeitschrift „Zwischen den Zeiten“ regelmäßig Auswahlen aus Luther bringen. Wenn irgend einer Gruppe des heutigen Protestantismus, so gehört Luther ihnen und ist ihr Vater. Denn wenn Gott prinzipiell der „Gott über uns“ ist, so kann es eben kein „religiöses Erlebnis“ geben, das eine Wirkung auf Gott hätte, kann es kein Gotteswerk geben, das als solches erkennbar wäre. Alles irgendwie „Göttliche“ ist prinzipiell das allem Menschlichen und Anschaulichen diametral Entgegengesetzte, ja, wie Barth-Gogarten sehr richtig anmerken, mehr als ein „Entgegengesetztes“, da ein solches noch eine „Beziehung“ einschließt, Gott aber als das schlechthin „Andere“ und „Jenseitige“, „senkrecht Entgegengesetzte“, wie Barth es formuliert, zu allem Geschöpflichen schlechthin „beziehungslos“ ist. Die einzige Beziehung zwischen Gott und Geschöpf ist, wie Gogarten in seiner letzten, in die Tiefe gehenden Schrift es meisterhaft auseinanderlegt, die des absoluten „Nein“². Es tritt also — und damit sehen wir den eigentlichen Gegensatz zum katholischen Gottesbegriff — an Stelle der „Analogie“ zwischen Gott und Geschöpf die reine „Negation“. Bedeutet die analogia entis des katholischen Gottesbegriffs die geheimnisvolle Spannung eines „ähnlich-unähnlich“, entsprechend der Spannung des „Gott in uns und über uns“, so ist im protestantischen Gottesbegriff das „ähnlich“ völlig gestrichen. Gott ist das schlechthin und völlig „Andere“, wie Rudolf Otto es faßt, oder das „Nein“ zur Kreatur, das „Nein“ eines alleinwirklichen und alleinwirk samen „Ja“, wie Barth-Gogarten-Thurneysen es formulieren. So ist es eine merkwürdige Tragik, daß gerade diese drei Erneuerer des eigentlich Lutherischen für einen Harnack schlechthin „unverständlich“ sind³, und daß auf der andern Seite ein Rudolf Otto, trotz seines numinosum, als Vater, ja fast

¹ Karl Barth - Ed. Thurneysen, Zur inneren Lage des Christentums (München 1920) 7 ff. 26—36. Karl Barth, Der Christ in der Gesellschaft (Würzburg 1920) 8 11 ff. 46 ff.; Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke (München 1920) 14 ff.; Der Römerbrief³ (München 1923) 34 ff. 96 112 ff.; Zwischen den Zeiten I (1923) Heft 1, 20 ff., Heft 2, 36 ff. Fr. Gogarten, Die religiöse Entscheidung (Jena 1921) 9 ff. 17 ff. 55—72; Zwischen den Zeiten I (1923) Heft 1, 34 ff., Heft 2, 17 ff. Ed. Thurneysen, Dostojewski (München 1921) 15 ff. 29 ff. 39 ff. 46 ff.; Zwischen den Zeiten I (1923) Heft 1, 48 ff.

² Fr. Gogarten, Von Glauben und Offenbarung. Vier Vorträge. (82 S.) Jena 1923, Diederichs, Brosch. G M 2.— (bes. 30 ff.).

³ Christl. Welt 37 (1923) 6 ff. 89 ff. 142 ff. 244 ff. Vgl. auch Troeltsch gegen Gogarten ebd. 35 (1921) 186 ff.

mehr Bruder („Schweigender Dienst“!) des Heilerschen Erlebnischristentums erscheint, das für Barth und seine Freunde der Feind ist. Aber beide, Harnack wie Otto, sind damit nur Symptome des naturnotwendigen Abfalls des Protestantismus von seinem ursprünglichen Standpunkt und der hieraus resultierenden Mittelstandpunkte, an denen unser Geistesleben leidet.

Damit aber kommen wir zu einer zweiten Erkenntnis, die sich aus der Einsicht in den lutherischen Gottesbegriff ergibt. Der Umschlag von Gesetzesangst zu Gnadenvertrauen ist gewiß bei Luther und in allem echten Luthertum nicht ein „Kontrafterlebnis“, das als solches die Ursache der Begnadigung ist, wie eine spätere Psychologisierung vorab in Frankreich (Pascal, sowie Bremonds Neumandeuung!) es umgedeutet hat. Das wäre nichts anderes als der verpönte Standpunkt des „Verdienstes“. Aber in dem objektiven Kontrast, in dem Gott und Mensch durch die Alleinwirklichkeits- und Alleinwirkungslehre stehen, ist für die Geistesentwicklung ein keimhaftes Umschlagserlebnis enthalten. Ist Gott alles allein und der Mensch nichts, ja das Nichts der im Geschöpf als Geschöpf seinschaften „Sünde“, so kann eine Entwicklung zunächst in strikt pantheistische Systeme führen, und wir sehen von Luther aus (mit Kiefl und Troeltsch) Spinozas Allsubstanz, deren „Modalitäten“ das Geschöpfliche nur ist, und ebenso Hegels Dialektik des Göttlichen, die freilich erst möglich wurde, als der Granit des Lutherschen Sündegedankens aufgelöst war. Dieser mehr positiv vorangehenden Entwicklung tritt aber als zweite die Entwicklung des eigentlichen Umschlags entgegen. Denn, wie wir bereits sagten, ist der lutherische Gottesbegriff sozusagen mit Sprengstoff geladen. Es läßt sich der Menscheng Geist nicht auf eine einseitige „Transzendenz“ vergewaltigen; die „Immanenz“ kann nur gestrichen werden, um gewaltsam wiederzukehren, aber nun nicht mehr, wie früher, zu einer „Spannungseinheit“ mit der „Transzendenz“, sondern nun als radikaler Umschlag der „Transzendenz“. Statt der katholischen Spannungseinheit von Transzendenz und Immanenz tritt durch die Tat Luthers die Transzendenz, die in Immanenz umschlägt, um wieder in Transzendenz umzuschlagen. Bald ist der Mensch entrechtet und Gott alles allein, und bald ist Gott entrechtet und der Mensch alles allein. In diesem Sinn ist Nießsche die augenscheinlichste Lutherkonsequenz; denn sein „Übermensch“ ist nur der Mensch als Gott. In diesem Sinn ist aber auch der radikale Immanentismus, wie er typisch bei Simmel vorliegt, wahre Lutherkonsequenz: Gott als Farbe eines Erlebnisses. In Denkern aber wie Kant zeigt sich mehr der auf „Umschlag“ erst „angelegte“ Widerspruch von Transzendenz und Immanenz. Bei Kant ist Gott so „transzendent“, daß er in kein Erkennen eingeht und erst recht nicht in einem irdischen Geschöpf oder Institut „sichtbar“ sein kann, — und trotzdem ist er so tief als „Grenzidee“ mit dem Vernunftdenken und als „Postulat“ mit dem Willens- und Gemütsleben verwachsen, daß er fast als innere Qualität dieser subjektiven Akte erscheint, also im höchsten Grade „immanent“. So trägt Kant im Grunde den lutherischen Sprengstoff nur weiter, und der Kantkampf der Gegenwart ist nur fortgesetzter Lutherkampf.

In diesem Licht aber zeigt sich uns nun der eigentliche Krankheitsherd unfres neuzeitlichen Geisteslebens, das von einer Menschenvergötterung immer wieder in die verwegenste Mystik umschlägt, zwischen gottesleugnerischer

Weltimmanenz und weltflüchtigem Schwärmertum hin und her schwankt und weder einen gesunden Standpunkt subjektiver Religiosität noch objektiver Religion einzunehmen vermag. Immer und immer wieder ist es der Traum einer rein jenseitigen und unsichtbaren „Gottesgemeinschaft“, der umschlägt in einen ebenso extremen Erlebnisimmanentismus —, und man kann nicht sagen, daß der nachreformatorische Katholizismus wenigstens sich von diesen Einflüssen ferngehalten hätte. Gerade was diesen letzten Punkt betrifft, können wir heute rückschauend wohl klarer urteilen. Es ist das neue Buch Hermann Plag' „Geisteskämpfe im modernen Frankreich“, dessen sorgsam zusammengefügttem Material wir bedeutsame Perspektiven verdanken¹. Wie die ganz vortreffliche Studie Hermann Baukes „Die Probleme der Theologie Calvins“ deutlich macht², ist ja der Calvinismus (der für das neuere Frankreich ähnlich geistesformend war wie das Luthertum für Deutschland) nicht, wie Karlfried Gröhlich's nur die Otto-Heilerschen Kategorien abwandelnde Studie vergeblich nachweisen will³, ein System mit eigenem, vom Luthertum unterschiedenem Mittelpunkt, also der berühmten „Ehre Gottes“ oder dem „Reich Gottes“, sondern das in französische Mentalität umgeformte Luthertum. Es ist ein Formunterschied, kein Materialunterschied. Während in der deutschen Mentalität die im lutherischen Gottesbegriff gegebenen Widersprüche sich in der Ursprünglichkeit des Lebens spannen und durchdringen, setzt sie die französische Mentalität dialektisch nebeneinander (Bauke 68 74 95 106). Es kann darum ein Bild der französischen Geisteskämpfe in der Tat zu einem Spiegel unsrer eigenen werden, zumal die Lage Frankreichs nach 1871, wie Plag zeigt, überraschende Ähnlichkeiten mit der unsern nach dem Weltkrieg aufweist. Es zeigt sich da ein völliges Auseinandergerissen sein von Transzendenz und Immanenz: auf der einen Seite eine letztlich chiliaistisch gefärbte Mystik, die in Verbindung mit einer Philosophie der vitalen Immanenz (Bergson, Blondel usw.) allem Rationalen und aller äußern Institution den Kampf erklärt, weil ihr einzig das „innere Erleben“ (*lyrisme religieux*) etwas gilt (Plag 198 ff. 343 385 ff. 411 416 ff. 425 570), — auf der andern Seite aber eine fast fanatische Betonung des Autoritären, der objektiven Liturgie gegenüber allem subjektiven *solus cum Solo*, einer extrem thomistischen Scholastik gegenüber zerflatterndem Psychologismus (193 395 569 579). Gewiß sieht man, gegenüber dem Chaos des Revolutionsgeistes, langsam die Idee organischer Gemeinschaft emporwachsen (43 ff. u. a.), aber mit diesem Gemeinschaftsbewußtsein kreuzt sich wieder eigentümlich die Abneigung gegen alle objektive, feste Organisation: Gemeinschaft ist ein willkürliches Zueinanderfluten selbstgesetzlicher, individueller Lebensströme, ist nicht letztlich Realität gegenüber Erlebnis, sondern selber Erlebnis, nämlich Gemeinschaftserlebnis (vgl. 330 ff. u. a.). Und ebenso zeigt sich — was Plag leider nicht ausführt —, wie auch das scheinbar stärkste Bollwerk gegen den Subjektivismus der Revolutionszeit, der von Cerdillanges und neuerdings besonders scharf von Maritain betonte Thomismus, doch im

¹ Herm. Plag, Geisteskämpfe im modernen Frankreich. (XIX u. 672 S.) Rempten 1922, Kösel-Pustet. Brosch. G M 13.20

² Herm. Bauke, Die Probleme der Theologie Calvins. (108 S.) Leipzig 1922, J. C. Hinrichs.

³ Karlfried Gröhlich, Die Reichgottesidee Calvins. (58 S.) München 1922, Chr. Kaiser. (Aus der Welt christlicher Frömmigkeit 3.)

Grunde gegen den Zeitgeist nicht immun ist. Wie der Geist Bremonds das herbe System eines Newman zu einer wahren Zuckertorte von Erlebnisphilosophie präpariert hat, so mischt sich auch eigentümlich in die Schöpfungslehre eines Sertillanges der *élan vital* Bergsons, und die *obiecta supernaturalia* Garrigou-Lagranges entlehnen nicht wenigen Goldglanz vom „subjektiven Erleben“. Bei diesen Betrachtungen wird man unwillkürlich an Schelers scharfe Gewissenserforschung „Von zwei deutschen Krankheiten“ erinnert, wo er von der Gefahr schreibt, „sich entweder ohne Maß Fremdem hinzugeben oder nur durch Protest gegen Fremdes Gedanken und moralische Haltungen in sich zu entwickeln, die (man) sich doch gleichwohl heimlich vom Fremden vorschreiben läßt: vorschreiben durch die Angriffsrichtung, gegen die (man) protestiert. Beides ist Sklavenart, nicht nur eines von beiden —, Hingabe wie Protest. Beides ermangelt des natürlichen Gleichgewichts eines auf sich selbst stehenden und aus eigenen Wurzeln heraus wachsenden Organismus. . . . Sklavische Nachahmung und sklavischer Protest (sind) nur die zwei polaren Gipfelpunkte ein und derselben verwerflichen Bewegung des Geistes“¹. Was hier Scheler für die deutsche Nachkriegszeit schreibt, ist tatsächlich allgemein anwendbar, wo es sich um Geisteskämpfe handelt. Solange in Frankreich wie in Deutschland nicht eine Auseinandersetzung in den Grundhaltungen des Geistes stattfindet, werden Protestanten wie Katholiken, Ungläubige wie Gläubige vom Umschlagsrhythmus des lutherischen „alleinwirklichen und alleinwirkenden Gottes“ hin und her gerissen werden. Der Protestantismus wird hin und her schwanken zwischen pietistischem Sektentum und verwässertem Kulturchristentum. Der Katholizismus aber wird durch eine „antiprotestantische“ Einstellung allzuleicht in jene Krankheit des Protestes geraten, von der Scheler spricht, falls er nicht in Inferioritätsschmerzen sich Theorien und Stile holt, die in schroffem Widerspruch zu seinem Wesen stehen und ihn langsam vergiften müssen, worauf ebenfalls Scheler seinerzeit in seinen Aufsätzen über „Neuorientierung“ sehr wahr und scharf aufmerksam machte².

Wir gewinnen daher aus diesen Erwägungen wie von selbst nun schließlich die richtige Einstellung zu Fr. Heilers Religionsprogramm, zu seiner „evangelischen Katholizität“, die das Thema aller seiner Schriften ist bis zu dem uns vorliegenden umfangreichen Bande „Der Katholizismus“³. Es wäre verfehlt, dieses Schrifttum von streng wissenschaftlichem Standpunkt aus zu beurteilen. Schon sein „Gebet“ (1918¹, 1921³⁻⁴) hat von Auflage zu Auflage immer mehr sein wahres Wesen enthüllt: als Anschauungsmaterial für die Predigt der „evangelischen Katholizität“. Ganz unzweideutig gab sich dann „Das Wesen des Katholizismus“ (1920) samt dem „Geheimnis des Gebets“ (1919) und der „Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen“ (1919) als eigentliche Propagandaschrift der neuen Synthesereligion. Man kann darum von Heilers Schriften eine schlicht sachgemäße Darstellung des bestehenden Katholizismus nicht erwarten, ebensowenig wie eine Darstellung des Luthertums an

¹ Max Scheler, *Von zwei deutschen Krankheiten* (Darmstadt 1919) 162 ff.

² Jetzt „Krieg und Aufbau“ (Leipzig 1916) 290 ff. Vgl. diese Zeitschrift 93 (1917) 225 ff. und 97 (1919) 74 ff.

³ Fr. Heiler, *Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung.* (XXXV u. 704 S). München 1923, Ernst Reinhart. Brosch. G M 13. —

sich. Man kann sie nur würdigen aus der Seele ihres Verfassers heraus, als Objektivationen seines religiösen Lebens, dessen zwei Gipfelpunkte sich deutlich genug abheben: der Bruch mit aller objektiven Religion und Übergang zum religionschöpferischen Erlebnis, und zweitens die Synthese „universalistischer Mystik“ mit der „evangelischen“ Umschlagserlebnisform von Verzweiflung-Vertrauen¹. Durch das erste sind für ihn Katholizismus sowohl wie Protestantismus zu reinen „Erlebnisformen“ entwertet, um dann durch das zweite zur Synthese „evangelischer Katholizität“ vereint zu werden. So wird klar, wie Heilers Programm geistesgeschichtlich nur ein neues eigenartiges Stadium des Modernismus ist, wie er selber es ja auch in seinem neuen Buch offen zugibt. Stellt man Heilers Schrifttum in den Rahmen der deutschen Religionswissenschaft, so erweist es sich als eine stimmungsgesättigte Verbreiterung der Söderblomsschen Zweiteilung der Mystik in „Unendlichkeitsmystik“ und „Persönlichkeitsmystik“, nur daß Heiler die Mystik prinzipiell als persönlichkeitsverneinend faßt und darum zwischen „Mystik“ und „prophetischer Frömmigkeit“ scheidet. Die Typen sind dieselben, nur die Worte sind andere.

Der philosophische Ausgangspunkt bei Heiler ist also das religionschöpferische Erlebnis², nur daß er nicht die letzte Konsequenz Simmels zieht. Gott ist vielmehr für Heiler durchaus selbständig und real, aber auch nur er. Alles andere, von Christus-Gott bis zu Kirche und Sakrament sind nur funktionelle Objektivationen, Erlebnis schöpfungen. Die „evangelische Katholizität“ ist nicht eine Synthese objektiver Dogmen, sondern eine Erlebnis kombination, die Kombination des Umschlagserlebnisses von Verzweiflung-Vertrauen als Formprinzip mit der Fülle katholischer Andachtsweisen als Materialprinzip. Darum verwirft Heiler im Katholizismus wie Protestantismus alles, was irgendwie nach Objektivem aussieht. Von der Menschwerdung bis zur eucharistischen Realpräsenz und der Kirche als „mystischem Christus“ ist alles nur Erlebnisprodukt. In der Sphäre der wirklichen Welt ist alles rein menschlich, Christus in Palästina wie Christus in der Kirche; erst das religiöse Erleben zaubert in diese Menschlichkeiten das Göttliche hinein. So ist die Doppelhaltung Heilers dem Katholizismus wie dem Protestantismus gegenüber nur konsequent. Soweit der Protestantismus nur Erlebnisweise sein will und Leugnung katholischer Dogmen, ist Heiler Protestant; soweit dieser aber selber Dogmen vertritt oder gar aus seiner dogmatischen Haltung heraus katholische Andachtsformen verwirft, spricht Heiler von unhaltbarer Geistesenge und predigt katholische Universalität. Soweit Katholizismus hintwiederum sich als dogmenfreie Mystik auslegen und umformen läßt, da schwingt seine Seele hemmungslos mit, von der Sakramentsmystik, Marienmystik bis zu den schlichtesten religiösen Volksgebräuchen; wo aber Katholizismus die eherne Wirklichkeit seiner Dogmen betont, da bricht die leidenschaftliche Empörung des geborenen Immanentisten durch. Es hat daher keinen Sinn, bei ihm zwischen „Wahrem“ und „Falschem“, „Schönem“ und „Empörendem“ zu

¹ Das Wesen des Katholizismus 11 ff. und Das Geheimnis des Gebets 20 ff.

² Heilers Art, die Wahrheitsfrage durch die (echt pragmatistische) Erlebnisfrage zu ersetzen, hat gerade Hermelink (Katholizismus und Protestantismus in der Gegenwart, Stuttgart 1923), wohl als einziger bis jetzt, scharf herausgestellt und abgelehnt, trotz oder vielmehr wegen seines echt lutherischen Standpunkts (S. 60).

scheiden; denn alles ist durch die eine immanentistische Wurzel im Lebensprinzip bestimmt. Man kann Heiler nur als Ganzes unterschreiben oder als Ganzes ablehnen. Heiler ist blutsverwandt den französischen und englischen Modernisten, die gerade aus Liebe zur Mystik Hasser des Dogmas waren. Es ist eine immanentistische Mystik, die ihre ganze Kraft (mit Ausnahme des unerkennbaren Gottes) in einem klar durchgeführten „als ob“ hat: eine Mystik, die ein Realsein ihrer Gegenstände geradezu als „religiösen Frevel“ empfindet.

Darum ist die scharf ablehnende Stellungnahme der Barth-Gogarten-Schule¹ die einzig konsequente, während es auf der andern Seite nur verständlich ist, daß Otto zu Heiler steht, nachdem Heiler vorher Otto folgte. Denn wie Barth-Gogarten von ihrer urlutherischen „Theonomie“ aus allem religiösen Erlebnis Krieg bis aufs Messer erklären, so ist Ottos tremendum-fascinosum-Schema nur eine Psychologisierung des lutherischen Geseß-Gnade, wie er auch schon vorher das lutherische „Hören des Wortes“ zur psychologischen Einwirkung durch „Motivation“ verflüchtigt hatte². Aber so tödfeindlich sich diese beiden nun herrschenden Schulen gegenüberstehen, Barth-Gogarten und Otto-Heiler, es zeigt sich doch eine merkwürdige Übereinstimmung —, und diese Übereinstimmung wieder als naturgemäße Folge des lutherischen Gottesbegriffs, bei dem, wie wir sagten, alle extreme Transzendenz schon keimhaft extreme Immanenz ist. Barth-Gogarten wie Otto-Heiler kennen keine wahre Einheit Gottes mit dem Menschen; Barth-Gogarten freilich aus einseitiger Transzendenz, Otto-Heiler dagegen aus einseitiger Immanenz. Aber für Barth-Gogarten ist der Ausgangspunkt und der Endpunkt des dazwischen liegenden Gegensatzes zwischen Gott und Mensch ein geradezu ununterschiedenes „Einssein“ beider, und Heiler faßt schließlich auch seine Gebetszustände als „Beten Gottes im Menschen“, so daß des einen Transzendenz wieder in Immanenz und des andern Immanenz wieder in Transzendenz umschlägt. Dem entspricht dann auch, daß beide Schulen einen eigentlichen Gottmenschen und eine Kirche als objektiv „fortlebenden“ Christus ablehnen: Otto-Heiler, weil das alles nur mystisches Erleben sein kann; Barth-Gogarten, weil der schroff transzendente Gott keine Einigung mit seinem schlechthinigen Gegensatz, dem Geschöpflichen eingehen kann, und nur Gott allein oder Geschöpf allein sein und wirken kann. Und beide Schulen kennen kein wahres Mitwirken mit Gottes Wirken: Otto-Heiler nicht, weil das „schöpferische Erleben“ alles ist; Barth-Gogarten nicht, weil alles nur schroff transzendentes Gotteswirken ist. So ist ihnen letztlich die innere Dialektik des lutherischen Gottesbegriffs gemeinsam, und der Unterschied ist ein Unterschied der Individualitäten: bei Otto-Heiler die Überempfindlichkeit mystischer Immanenzreligiosität gegenüber irgend welchen religiösen „Realitäten“; bei Gogarten-Barth der harte männliche Hohn auf alle weichen Immanenzträume, der Bluthauch alter Reformatorenleidenschaft.

¹ J. B. Barth, Zwischen den Zeiten I (1923) Heft 1, 13. Gogarten, Die religiöse Entscheidung 55 63.

² Otto, Das Heilige⁴ (Breslau 1921) 120; Anschauung vom Heiligen Geist bei Luther (Göttingen 1898) 52.

3.

Damit haben wir aber bereits den festen Standpunkt in der mannigfachen geistigen Bewegtheit unsres heutigen Katholizismus. Und Gott sei Dank, daß wir nach vielen Jahren und Jahrzehnten von einer wahren Bewegtheit sprechen können, daß nach langer Zeit harten Kampfes, ja Bruderkampfes, eine Zeit reichen, ruhigen Wachsens gekommen ist, wo die innere Geistesmacht des deutschen Katholizismus in ihrer ganzen Fülle sich entfalten kann und erweisen kann, wie ihr nichts so fremd ist als öde Gleichmacherei und Einerleiheit, wie vielmehr der Katholizismus gerade dadurch auch sich als die Absolutreligion erweist, daß alle Mannigfaltigkeit, ja Gegensätzlichkeit menschlicher Auffassungen in ihren positiven und echten Gestalten in ihm nebeneinander leben, ja ineinander wachsen kann. Denn wenn Katholizismus das ist, was er sein will und in innerer Notwendigkeit sein muß, das Eine Fortleben des menschengewordenen Gottes, dann gilt wesensnotwendig für ihn auch das Gesetz der Unendlichkeit Gottes, daß nämlich kein Einzelmensch sich erheben dürfe, sein persönliches Gottesbild und seine persönliche Gottesausprägung im eigenen Leben als das einzig gültige Gottesbild und die einzig gültige Gottesausprägung hinzustellen. Denn Gottes Unendlichkeit tut sich immer nur stückweise in Geschöpfen kund. Wir dürfen mithin ein Doppeltes sozusagen als „Gesundheitsgesetz“ und „Echtheitsaufweis“ katholischen Geistes aufstellen: erstens Fernbleiben aller Absolutierung individuellen Wesens, zweitens Durchformung allen individuellen Wesens durch die Grundform des „Gott in uns und über uns“, wie wir sie im ersten Teil entwickelt haben. Es ist mithin allem echt-katholischen Geist ein Dreifaches wesensfremd: erstens ein heißblütiges religiöses Sektentum und Schwärmertum, zweitens die unmännliche Haltung eines Sich-behängens mit fremdem Geistesgut und drittens endlich die innerlich unfreie und unschöpferische Haltung des Protestes. Gerade weil der Katholik in der kühlen und vornehmen Luft des Absoluten und Objektiven aufwächst, hat er einen innern Widerwillen gegen jede noch so fromme Ausstellung oder gar Marktschreierei des Ich; er hat „Keuschheit“ sozusagen als Gesamtatmosphäre, weswegen er auch, wenn er die echte katholische Gesundheit besitzt, die Keuschheit im besondern Sinn mehr als eine Selbstverständlichkeit betrachtet und vielmehr, dem Evangelium getreu, das große Gebot der Liebe auf den Thron seines Herzens setzt, auch schon aus dem unbewußten richtigen Empfinden, daß nur ein Mensch mit Freude und Liebe im Herzen den durchhaltenden Abstand vom Tier hat. Des Katholiken Religiosität wird sich nach außen eher in leidenschaftslosem Wirklichkeitsinn kundgeben als in aufdringlicher religiöser Geste. Aus derselben wahrhaft adligen Zucht heraus wird er sich dann auch nicht zu sklavischem Bettlertum erniedrigen, das aus mangelnder Einsicht oder mangelndem Vertrauen in die eigenen katholischen Schätze und Schöpferkräfte mit Fremdem sich behängt, statt in die eigene Tiefe zu greifen. Er wird sich aber auch nicht hinten herum sein Schaffen von fremden Gesetzen vorschreiben lassen, indem er immer gegen fremdes Wesen „reagiert“ und so seiner Kirche eigentlich das schönste Juwel ausbricht, nämlich das göttliche „Ja“, das in ihr als dem „fortlebenden menschengewordenen Gott“ lebt und leben soll. Der Katholik hat das doppelte Vertrauen in seine eigene Schöpferkraft und in die Gottgerichtetheit allen echten Seelenlebens, daß alles menschliche Echte und

Große als Eigenwuchs auf katholischem Boden möglich sei und daß alles menschlich Echtes und Großes, das auf fremdem Boden wächst, in seiner Echtheit und schlichten Aufrichtigkeit schon im Keime katholisch sei, weil eben der Gott des Katholiken kein anderer ist als der Gott des Weltalls, in dem alles lebt, sich regt und ist. So es nur „in Gott“ wächst, wird es früher oder später, offen oder geheim, in den „menschgewordenen Gott“ hineinwachsen, der in der einen Kirche sichtbar fortlebt.

Aus diesen Gedanken heraus begrüßen wir den eigentlichen Kern des reichen Schaffens Herm. Hefeles. Er hat das hohe Verdienst, gegenüber allem formlos zerflatternden Erlebnissubjektivismus, der seinerzeit eine so gefährliche Anziehungskraft für weite katholische Kreise hatte, den unschätzbaren Eigenwert der rein formalen kirchlichen Zucht betont zu haben, die „Gemeinschaft“ nicht als „Erlebnis“, sondern als objektive Form und Ordnung. In einer geradezu heroischen Unterdrückung aller Feinnervigkeit individuellen Lebens singt er gerade dem an der Kirche das Preislied, das dem heutigen Erlebnismenschen das Ärgernis ist. „Nicht eine Vermählung des Gottesreichsgedankens mit dem Stoffe der menschlichen Kultur, wie mattherzige katholische Liberale es wünschen, ist das Ziel ihres (der Kirche) Wirkens, sondern die Aufstellung einer übermenschlichen Forderung, die unerfüllbar und doch nach Erfüllung hungernd die Menschheit über sich selbst hinaus zu weisen die Aufgabe hat: die große, geheimnisvolle, unverständliche und unverstandene Forderung der Selbstverleugung.“¹

So wird denn, in fast erschreckender Einseitigkeit, für Hefele die individuelle Besonderung als solche zu der Sünde und ein fast völliges Aufgehen des Individuums in der objektiven Form und Ordnung die Idealvollendung: „ein echoloses Wirken um des Werkes willen, erstarrte Form. Eine solche Seele schwebte dann durch die Ewigkeiten, . . . getrieben von fremder Kraft, eine Glut glühend von fremdem Brand, eine Perle funkelnd von fremdem Licht, mit flammenverhülltem Angesicht, eine namenlose Speiche im schwingenden Rade der unendlichen Wirklichkeit“². Wenn wir die feinen persönlichen Untertöne des „Gesetzes der Form“ und vorab des „Dante“ belauschen, so entdecken wir freilich die individuelle Wurzel dieser Stellungnahme: „die aufs äußerste gespannte Sensibilität, die vollendete Reizbarkeit des Eindrucks . . ., die tiefe und stille Leidensfähigkeit“, „die innern Wider-

¹ Herm. Hefele, *Der politische Katholizismus* (Stuttgart 1919) 132 f. Dieses Programm einer scharfen Scheidung zwischen Diesseitsarbeit, Diesseitskultur und Kirche, in dem im Grunde genommen, nur Hefeles früherer Anschluß an F. X. Kraus' „religiösen Katholizismus“ neu durchbricht („Francesco Petrarca“, Berlin 1913), steigert Hefele noch in seiner jüngsten schneidenden Abrechnung mit allem Kulturkatholizismus, Wirtschaftskatholizismus und politischen Katholizismus „Absoluter Katholizismus“ (Österreichische Rundschau, Mai 1923). Hier unterstellt er alle Diesseitsarbeit und Diesseitskultur der *ratio peccati*. Daher sind sie für den Katholiken nur ein Ausdruck seiner „Notdurft“, und nur der „weiche und knochenlose Katholizismus romantischer Observanz“ könne nach der Chimäre streben, „den Katholizismus welthaft zu nehmen“. In diesem Radikalismus nähert er sich sehr Barth-Sogarten, während seine früheren Programmsätze im katholischen Sonderheft der „Österreichischen Rundschau“ August 1922 noch eine „Spannung zwischen zwei Polen“ als innerste Kraftquelle des Katholischen aufgestellt hatten (Katholizismus u. kath. Kirche 657 659), wenngleich auch dieser Aufsatz die „Religion der Einzelseele“ ablehnt.

² Gesetz der Form (Jena 1919) 68. Vgl. 58 64 72 77 ff.

stände der zerrissenen und auseinanderstrebenden Anlage“, die alle zusammen dann „die aus Stolz und Keuschheit zugleich geborene Haltung der geschlossenen Lippen“ zeitigt¹, die Diamantglätte und Diamanthärte der selbstgenugsamen Form, die gerade durch ihre starre Absolutheit das feine empfindliche innere Leben schützen muß, das nur hinter ihr und durch ihr undurchdringliches Schweigen hindurch gefahrlos dem verstehenden Lauscher sich geben kann. Damit verliert Hefele freilich leider den Wirkungsbereich, der ihm sonst gegeben wäre. Denn das katholische Formideal ist nun einmal nicht Selbstzweck, es ist polarisiert durch das Lebensideal. Denn der katholische Gott ist weder starre Form noch wildstürmendes Leben, sondern „Wirken in Ruhe und Ruhe in Wirken“, wie Augustinus sagt, und darum sind beide Seiten der Weltwirklichkeit gleichberechtigt zu ihm hin gerichtet: Form und Leben. Wer die Kirche als Ordnungsform verabsolutiert, verliert den Eigenwert der individuellen Seele, für deren individuelles Heil gerade Christus starb. Das sieht Hefele freilich auch und spricht davon, daß die individuelle Seele sich eben in der verzichtenden Formwerdung finde. Aber das dürfte kaum genügen. Denn nur Gott ist Sinn und Ziel der Seele. Gott aber ist nicht einseitig „Form“. Er ist „Akt“, wie die Alten sagten, d. h. also „Lebensaugenblick als Ewigkeit“, ein Lebenswellenberg, der kraft seiner Lebensfülle weder abnehmen noch zunehmen kann. Ja das einzige „Gott ist“, das die Schrift spricht, lautet „Gott ist Liebe“.

Milder und abgereifter, freilich auch ohne die wundervolle Marmorfülle der Schöpfungen Hefeles, gibt sich der Formgedanke Romano Guardinis. Der Primat der objektiven „Ehre Gottes“ über das subjektive „Heil der Seele“, der Primat des kontemplativen „Logos“ über das aktive „Ethos“, wovon seine ersten Schriften sprachen², hat immer mehr einen Ausgleich gefunden durch die quellfrische Lebendigkeit und Ungezwungenheit des Quickborngeistes, dem Guardini Schritt für Schritt sich immer mehr geöffnet hat³, so daß „Gottes Werkleute“ (1921) fast nicht mehr recht zu „Vom Geist der Liturgie“ (1918) passen, wenngleich auf der andern Seite sich beobachten läßt, wie das alte Quickbornideal durch Guardinis Formprinzip eine wichtige Reifung und Klärung erfahren hat. Sie haben beide gewonnen, Guardinis überwirkliche Form an wirklichem Leben und Quickborns formensprengendes Leben an Neuformung. So wird man wohl hier der ruhig arbeitenden Zeit vertrauen können und vorab dem realen Wirklichkeitsinn der „Schildgenossen“. Es wird sich auch hier die katholische Polarität des „Gott in uns und über uns“ stark und entscheidend durchsetzen müssen: nicht bloß mehr eine Flucht aus zerrütteter Lebensumwelt in ein seliges Idealsenseits „seinsollender Wirklichkeit“, sondern ein rüstiges Vertrauen auf die gesunden Kräfte der realen Wirklichkeit selbst; nicht mehr bloß eine liturgische Gemeinschaft, sondern eine Gemeinschaft des Lebens und Arbeitens im grauen Alltag. Die Hoffnung auf eine solche Weiterführung der liturgischen Bewegung zum Alltagswerk praktischer christlicher

¹ Dante (Stuttgart 1921) 75 f. 60 f.

² Zum Begriff der Ehre Gottes: Philos. Jahrb. 31 (1918) 321 ff.; Vom Geist der Liturgie⁴⁻⁵ (Freiburg 1920) 88 ff.

³ Die Auseinandersetzung und Wende, in „Neue Jugend und katholischer Geist“, Mainz 1920.

Nächstenliebe kommt uns aus Guardinis prächtigen Briefen über Selbst-erziehung¹.

Aus ganz ähnlichen seelischen Bedingungen wie die früher besprochene Barth-Hogarten-Thurneysen-Gruppe erklärt sich das Schaffen eines dritten, immer mehr führenden Geistes: Theodor Haeckers. Kierkegaard ist der Meister seines Ringens und Newman sein Führer zur Wahrheit. „Jene alle Stufen menschlichen Verstehens überragende, in unendliche Höhen führende, erst in Gott endende christliche Klimax: ‚Selig zu sein in Furcht und Zittern‘“, wie Haecker in seiner ersten Schrift „Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit“ schrieb (1913) — diese Kontrastspannung ist sein seelischer Ausgangspunkt —, und die abgereifte reverence Newmans, jenes innere Sich-durchdringen von Ehrfurcht und Liebe, der seelische Zielpunkt, dem seine Entwicklung wohl zustrebt. Auf diesem Wege bedeutet nun das Nachwort zu seiner neuen Kierkegaardschrift „Am Fuße des Altars“² einen sehr bedeutsamen Einschnitt. Die übersetzten Reden Kierkegaards selber sind wie ein Musterbeispiel der früher besprochenen lutherischen Gegensätzlichkeit von Verzweiflung-Vertrauen oder Gericht-Barmherzigkeit. Doch im Nachwort vollzieht sich, wenn wir richtig sehen, die Auseinandersetzung Haeckers mit dem früher geliebten Meister, die selber schon Abschied ist. Er zeichnet bei ihm die Übersteigerung der Transzendenz (76), die Abtrennung des Göttlichen vom Menschlichen (78), ja eine gnostische Färbung, als wäre im Weltsein etwas Widergöttliches (80). Er sieht deutlich das „gegen Vernunft“, was Kierkegaards Glauben fast wesentlich ist, und das „gegen menschliche Liebe“, was zum „einzigen Kriterium der göttlichen Liebe zu werden droht“ (79/80). Aber klar hebt sich ab, was Haecker aus dieser herben Abschiedsstunde als echtes Kleinod mit sich nimmt: „die Anbetung in nicht aufhörendem Staunen oder besser in ‚Furcht und Zittern‘, welches die religiöse Fülle ist und der religiöse Sinn jenes echten Ethos des echten Philosophen: des Staunens...“, das bei ihm ist und in ihm, eine Bereitschaft, immer frisch und neu wie die Freude der Mutter am Kind“ (83/84), und ein tiefer, wunderbarer Ausgleich zwischen Gerechtigkeit und Liebe, in dem die alte Spannung aufgelöst ist in die gluckenhelle Harmonie des „Gott ist Liebe“ (86). So dürfen wir von hier aus wohl auch auf eine Reifung des harten, schweren Anklagetons hoffen, der noch in „Satire und Polemik“³ klang, auf ein stilles Mitvollziehen der erbarmenden Liebe Gottes mit der Schwachheit der Kreatur, — ein stilles Betrachten des mit der armseligen Kreatur mitarbeitenden, ja in ihr lebenden Gottes: des „Gottes in uns“.

Von diesen drei Führertypen ist es ein recht weiter Weg zu einem vierten, den wir wenigstens kurz noch besprechen wollen, weil der Streit um ihn immer mehr sich verwirrt. Wir meinen Joseph Wittig, dessen Schrifttum, im scharfen Unterschied zu Hefele, Guardini, Haecker, den „Gott in uns“ überstark betont⁴. Gegenüber Hefeles strenger Formzucht sprudelt bei Wittig der Über-

¹ Gottes Werkleute. Briefe über Selbstbildung. Rothenfels 1921.

² Sören Kierkegaard, Am Fuße des Altars. Christliche Reden. Übertragungen und Nachwort von Theodor Haecker. (87 S.) München 1923, C. S. Beck.

³ Vgl. diese Zeitschrift 104 (1923) 470 ff.

⁴ Josef Wittig, Das Schicksal des Wenzel Böhm. (162 S.) Habelschwerdt 1923, Franke's Buchhandlung; Wiedergeburt. (77 S.) Ebd. 1923 (Bücher der Wiedergeburt 1.); Meine Erlösten in Buße, Kampf und Wehr. (131 S.) Ebd. 1923. (Bücher der Wiedergeburt 2.)

mut einer fast gewollten Freizügigkeit. Gegenüber Guardinis feiner Gehaltenheit lacht und weint bei ihm eine kindhafte Ausplauderei. Gegenüber Haefkers schwerem Lebensernst will sein fast gewaltsamer Wille zur Freude nichts von Ringen und Kampf wissen. Und doch ist es ein merkwürdig zäher, fast erbitterter Kampfwille, der auch durch die kampflosesten Geschichten des schlesischen Dichtertheologen hindurchbligt: Kampf für das eigengesegliche quellende Leben gegen alle Einengung durch Form und Gesetz. Wenn wir den vielumstrittenen „Glauben“ Wittigs im Zusammenhang seines Schrifttums verstehen, so ist er eben nichts anderes als dieses eigengesegliche „christliche Leben“, das eben darum in sich selbst die Sicherheit gegen alle Sünde habe. Wo immer nur diese quellende „christliche Lebendigkeit“ vorhanden sei, da könne im Grunde keine Sünde geschehen¹. Der protestantische Theolog Hermelink stellt in seiner Schrift „Katholizismus und Protestantismus in der Gegenwart“ (1923) Wittigs „Erlöste“ mit Kepplers „Mehr Freude“ zusammen (33). Und in der Tat kann man diese „Siegestimmung“, wie Hermelink sie nennt, als das von Wittig eigentlich Gemeinte hinstellen. Aber schon hier zeigt sich die verhängnisvolle Einseitigkeit. Auch Augustin spricht von einer gewissen Sicherheit, die in der „Liebe“ gegeben sei: „Liebe! Dann tu, was du willst!“; doch gerade er versteht unter „Liebe“, wie wir sahen, nicht einen einseitigen Affekt, sondern eine innere Polarität, nämlich „Liebende Furcht und fürchtende Liebe“. Es heißt eben, den wirklichen Menschen übersehen, wenn man in einer einfachen Freude- oder Liebesrichtung das Allheilmittel gegen alle Sünde sehen wollte, — und das scheint auch Wittig neuerdings wenigstens in etwa mehr zu betonen². Indes liegt der Punkt, aus dem all die Schiefheiten, Übertreibungen und Falschheiten, die man Wittig vorwarf, im Grunde fließen, doch tiefer. Es ist erstens der scharfe Schnitt, den Wittig, auch noch in seinem neuen „Schicksal des Wenzel Böhm“, zwischen Gesinnung und Tat zieht. Das Leben der einzelnen Taten ist ein „Notenstreifen“, der sich abrollt. „Während der Streifen durch die Leier geht, hast du Zeit genug, zu sagen: Das Lied gefällt mir, oder es gefällt mir nicht. Dazu kommt noch, daß Gott dem Menschen die Vorstellung gibt, er könne die nächste Note selbst bestimmen; er sei Herr der Melodie. Wenn der Mensch in dieser Vorstellung und Überzeugung die fernere Melodie recht schön und recht dem Willen Gottes gemäß gestalten will oder wenn er sie verderben oder ganz ohne Gott abspielen will, so wird er dennoch oder gerade deshalb nur das Lied spielen, das Gott will, aber Gott wird ihn dann auch kennen“ (134). Das ist natürlich kein Thomismus, der vielmehr mit dem Molinismus die ganze Tat als Gotteswerk und freie Menschentat ansieht und nicht — wonach Wittig zielt — Gott an einer bestimmten Stelle des Prozesses die Alleinverantwortung übernehmen läßt³. Der zweite Grundpunkt bei Wittig ist dann innerhalb dieser „Gesinnung“ selber. Diese ist deswegen so fast unerschütterlich fest und in sich selber gesichert, weil Wittig das in der Taufe geschenkte Christusleben des Christen so stark wie nur möglich als „Christus“ selbst faßt, so daß der Unterschied

¹ Meine Erlösten 46 ff.; Wiedergeburt 61 ff.

² Meine Erlösten 90 100 ff. 109.

³ Ebd. 65 ff. Dazu vgl. Herrgottswissen von Wegrain und Strafe (Freiburg 1922) 205 ff. 211 ff. Ebenso Jesu Leben in Palästina, Schlesien und anderwo: Hochland 20 II (1923) 366 f. 372 ff.

zwischen dem einen Gottessohn und den Gotteskindern fast unbedeutend wird. „Der Christ ist mehr als bloßer Adoptivsohn Gottes.“ „Das Heilige, welches in Taufe und Glauben von uns Besitz ergreift und in uns zu wirken beginnt, (ist) genau dasselbe . . . wie das Heilige, das aus der Jungfrau geboren wurde, und . . . in unsrem Glaubensleben (findet) wahrhaftig das wahre Leben Jesu Christi seine Fortsetzung. Der Unterschied, den ihr gleich gemerkt habt, besteht nur darin, daß er von uns nicht nur Leib und Seele, wie aus der Jungfrau Maria, sondern die ganze Persönlichkeit mit Strunk und Stiel an sich genommen hat.“¹ „Es wird eine wahre Einheit zwischen Mensch und Gott, mögen auch die Philosophen noch so viele Unterschiede finden, das sind alles nur Termini, die praktisch nichts zu sagen haben. Es gibt einen Zustand, in dem der Menschensohn sagen kann: „Ich und der Vater sind eins.“ In dieser unannehmbaren Auffassung, die die Grenzen verwischt, liegt der tiefste Grund, warum Wittig in seinen „Erlösten“ und auch noch in etwa in der „Wiedergeburt“ am liebsten eine Art Sündunfähigkeit des Getauften aufstellen möchte², ferner warum er in seiner „Kirche als Selbstverwirklichung der christlichen Seele“ dem Juridischen und Historischen den Krieg erklärt³ und schließlich in seinem „Allgemeinen Priestertum“ die Priestergewalt aus dem gnadenhaften „Christus lebt in mir“ herleitet⁴. „Kirche“ ist eben, im aller-schärfsten Gegensatz zu Hefele und Guardini, für ihn eigengesetzliches, schöpferisches Christenleben, besser gesagt das göttliche Christusleben an sich. Die juridische Stellvertreterschaft Christi tritt weit in den Hintergrund, selbst die unfehlbare Dogmenverkündung wird eine Funktion dieses Lebens, das ausdrücklich „im Sinn eines erkenntnis-sprudelnden, Glaubenserkenntnis gebenden Quell“ gefaßt wird, „nicht nur im Sinn eines Lebendigen, ins Leben umgesetzten Glaubens“⁵. So gewinnen wir tatsächlich eine konsequente Vereinseitigung des „Gott in uns“, eine fast übermütige Vernachlässigung des „Gott über uns“ als Grundcharakter der Lehre Wittigs.

Dieses „Gott in uns“ wird dann noch in sehr bedenklicher Weise fast zu einem Stück des Ich gemacht, indem Wittig den „in natürlicher Geburt gewordenen Geist“ einfach als „Stoff“ bezeichnet und erst den wiedergeborenen Geist als „Geist im eigentlichen Sinne des Wortes“⁶. Weiter zeigt ein neuerer Aufsatz „Der Glaubensbote“ in großer Klarheit, warum Wittig das „christliche Leben“ so gern schlechtthin „Glauben“ nennt. Denn hier unterscheidet er seinen Glauben als „das wahrhaftige Leben Gottes, das in der Taufe in den Menschen kommt“, als „das Wohnen Gottes in der Seele“, ja den „Herrgott selber“ sowohl von dem Glauben als „Überzeugung, daß alles wahr ist, was uns Gott geoffenbart hat“ als auch von dem modernistischen sensus quidam religiosus. „Das Lebendigste, Gott selber, dringt in die Seele ein, bewohnt sie, belebt sie mit seinem eigenen Leben, spricht in ihr, denkt in ihr, tut in ihr und bleibt trotz dieser Lebensverbindung mit der Seele absolute Objektivität.“ Ähnlich redet die neueste Fortsetzung von „Jesu Leben in Palästina, Schlesien und anderswo“⁷. Wenn wir richtig sehen, ist es also nach Wittig nicht nur ein Glauben, in dem die Gnade als „Teilnahme an gött-

¹ Wiedergeburt 65; Jesu Leben in Palästina, Schlesien und anderswo: Hochland 20 II (1923) 47 389; vgl. 375/76.

² Meine Erlösten 46 ff.; Wiedergeburt 61 ff.

³ Tat 14 (1922) 16 ff.

⁴ Ebd. 15 (1923) 45 54.

⁵ Ebd. 14 (1922) 23 ff. 31 ff.

⁶ Wiedergeburt 10 ff.

⁷ Heiliges Feuer 10 (1923) 233 ff. Hochland 20 II (1923) 374 ff.

licher Natur“ zur Erfahrbarkeit durchbricht wie bei Karl Adam¹, sondern Gnade und Glaube selber fallen in gewisser, nicht ganz deutlicher Weise ineinander, so daß die „Erfahrbarkeit“ eigentlich prinzipiell besteht: der „Glaube“ selber ist in gewissem Sinne das Einwohnen Gottes als solches, weswegen er auch jene freischwebende Lebensbewegtheit ist, freischwebend im Gegensatz zu jeder Beziehung zu Beweisen und jeder schlechthinigen Rettung an Objekte, freischwebend als der formale Zustand des Christen², — eine Auffassung, die natürlich unhaltbar ist. Denn sie zielt bewußt oder unbewußt darauf, das übernatürliche Leben zu einem qualifizierten Bewußtseinszustand oder einer Bewußtseinsanlage zu machen³.

Aber auch das hat Wittig gemeinsam mit den einseitigen Anwälten des Lebens und Erlebens: den plötzlichen Umschlag in ein fast fatalistisches Prädestinationsethos, wie es das dumpfe Schicksalsmotiv seines Wenzel Böhm an sich trägt, aber ebenso sein Glaube als übermannender „Schlaf“ oder „Mitwissen“ und „Mitwollen“ des schicksalshaften Willens Gottes⁴. Es tut einem aufrichtig leid um dieses köstlich sprudelnde Dichtertalent. Denn dieses immer mehr von innerer Bitterkeit durchsetzte Reagieren gegen Gesetz, Organisation, Historisches, und wie immer, treibt ihn unmerklich in die Prophetenbahnen des Vaters von Wenzel Böhm selber. Katholische Religiosität ist und bleibt die unsagbare Polarität des „Gott in uns und über uns“ und darum „Gesetz und Leben“ und darum „Liebe und Furcht“ und „Freude und sittlicher Kampf“, und wer einen dieser beiden Pole auflöst und den andern absolutiert, kann nicht auf die Dauer zum Heile wirken, wenn auch durch seine Übersteigerungen ein weniger beachteter Gedanke neue Leuchtkraft gewinnen mag.

Ja, — das sei aufrichtig zugestanden —, unser katholisches Christentum braucht ein inneres frohquellendes Freudebewußtsein. Der echte Christ ist sieghaft, nicht ängstlich, zittert nicht in Furcht, sondern leuchtet von Liebe. Sonst hätte er nicht den rechten Geist des Glaubens, der „der Sieg ist, der die Welt überwindet“, und nicht das unwiderstehliche *Quis nos separabit!* der Liebe Gottes: „Wer kann uns trennen von der Liebe Gottes?“ Und Dank jedem, der das uns „Kleingläubigen“ immer wieder zuruft. Aber gerade, damit es Gottesieg und Gottesfreude und Gottesliebe sei und nicht menschliche Vermessenheit und Überhebung, muß der christliche Kampf- und Zuchtgedanke in seiner ganzen paulinischen Marmorhärte den Schutz bilden. Alle „Freude“ bedarf der „Nüchternheit“, aller „Sieg“ des „Kampfes“ und alle „Liebe“ des „Abstandes“. Zwischen Hefele und Wittig liegt darum die Wahrheit. „Fürchtende Liebe und liebende Furcht“ heißt sie, weil unser Gott weder der unnahbare Granit des „Gott über uns“ allein ist noch das mystische Verfluten des „Gott in uns“ allein, — sondern das unausdenkbare, unaussprechbare Geheimnis des „Gott in uns und Gott über uns“. Dieser Gott allein ist der goldene Ring, der alles echt Menschliche zu umschließen vermag. Außerhalb seiner gibt es nur verabsolutierte Subjektivismen, d. h. vermenschlichte Götter oder vergögte Menschen.

Erich Przywara S. J.

¹ Diese Zeitschrift 105 (1923) 128 ff.

² Hochland 20 II (1923) 587 ff. Wiedergeburt 34 ff. 59 ff.

³ Ebd. 366 374 ff.

⁴ Ebd. 366 f. 372 ff.