

Wesen des Katholizismus.

Immer mehr, in den philosophischen und religiösen Auseinandersetzungen der letzten Jahre, gärt die Frage nach „Grundhaltung“ des „katholischen Menschen“ oder nach „Wesen“ des „Katholizismus“. Kreise, die in psychologisch-verstehender Einstellung denken, neigen zu der ersten, vom menschlichen Subjekt her gesehenen Fragefassung. Kreise, die von der Welle der phänomenologischen Wesensschau oder von der artverwandten Objekttrichtung der liturgischen Bewegung erfaßt sind, bevorzugen die zweite, vom objektiven Gebilde her gesehene Ausdrucksweise. Damit hängt dann zusammen, daß die ersten Kreise „katholisch“ mehr individualistisch fassen, d. h. als eine Bestimmtheit der Seele des Einzelmenschen, während die zweiten Kreise „katholisch“ mehr nach der kollektivistischen Seite hin ausdeuten, d. h. als Weise der Gemeinschaftsverbundenheit. Diese Verschiedenheit hängt offenbar zuletzt mit der Art zusammen, in der beide Kreise zu dem stehen, was man „moderne Welt“ und „modernen Geist“ zu nennen sich gewöhnt hat. Die ersten Kreise sind meist solche, die von einem ererbten und nie erschütterten katholischen Standpunkt aus sich verstehend zur außerkatholischen Umwelt ausdehnen und gerade jetzt, da diese „Moderne“ geschichtlich zu werden anfängt, so etwas beginnen wie: die „katholische Bilanz“ der Moderne ziehen. Darum machen sie Ernst mit der Anwendung historischer und psychologischer Methoden und machen Ernst mit der Wertung des Individuellen. Die zweiten Kreise wiederum setzen sich nicht wenig aus solchen zusammen, die entweder zum Katholizismus erst übergetreten sind oder wenigstens früher innerlich persönlich stark unter modernen Einflüssen standen und die darum die heutige Wende dieser Moderne zu Objekt und Gemeinschaft als eigene Wende mitvollziehen. Sie stehen nicht eigentlich dieser Moderne „gegenüber“, sondern stehen „in“ ihr. Darum teilen sie auch mit dieser Moderne den Überdruß an historischen und psychologischen Methoden und ihre leidenschaftliche Hinkehr zu logischer Objektanalyse oder metaphysischer Realitätshingegenheit. So mag — nebenbei gesagt — das Paradox entstehen, daß diejenigen, die in katholisches Wesen seit je eingelebt sind, den sogenannten „Errungenschaften der Moderne“ viel freier und unbefangener gegenüberstehen als diejenigen, die nach manchen Wander- und Irrfahrten sich aufatmend wieder in katholisches Wesen einleben. Die seelische Stimmung der ersten ist eben in tiefer Sicherheit verwurzelt, während die seelische Stimmung der zweiten noch von einem mehr oder minder angstvollen „von weg“ getrübt und gepeinigt ist und zu stiller Sicherheit erst sich hindehnt. Mit diesem Tatbestand hängt es ja auch zusammen, daß nicht selten sogenannte „integrale Katholiken“ in versteckten Tiefen von den ärgsten „Modernismen“ geplagt sind, die dann in ihrer merkwürdig modernen Schreibweise oder nicht selten gar in inhaltlichen „Modernismen“ auf unwichtigeren Gebieten aus ihrer „Verdrängung“ sich zu erlösen trachten. Vielleicht daß in diesen verwickelten seelischen Tatbeständen der letzte Grund für die eigenartige heutige Lage zu finden ist, in der die „kühle Ruhe“ sogenannter Erbkatholiken sich nicht selten peinlich beschämt findet durch den „glühenden Eifer“ neukatholischer Kreise. Wie dem auch sei, jedenfalls stehen wir durch diese

starke religiöse Bewegtheit mit all ihren Unterschieden und Gegensätzen vor der Frage: Was denn nun heißt letztlich „Katholizismus“?

I.

Drei Werke der letzten Monate versprechen eine Antwort auf diese Frage: Hermann Plag' gesammelte Aufsätze „Großstadt und Menschentum“, die gerade in ihrer Aufeinanderfolge meisterlich den langsamen Weg zur heutigen Wiedergeburt katholischer GeistesEinstellung darstellen; die im fünften Band des „Jahrbuches der Schule der Weisheit“ vereinigten Reden der Darmstädter Herbsttagung von 1923, die durch den tiefen Gegensatz Bogartens und Plag' das Problem eines alle Konfessionen und Religionen überbrückenden „Katholizismus“ nach der Absicht Keyserlings aufrollte; endlich Karl Adams machtvollles Buch „Das Wesen des Katholizismus“, gleichzeitig die Wiedergabe seiner Publica in Tübingen, das seit Jahrzehnten ergreifendste Bekenntnis katholischer Größe in der Stadt des historischen (lutherischen) „Tübinger Stiftes“ und die vornehm-würdige Antwort auf Fr. Heilers gleichnamiges Buch¹. Die Antwort Keyserlings kann hier übergangen werden, da sie, wie wir an anderer Stelle und kürzer bereits früher an diesem Ort ausgeführt haben, vorderhand „Katholizismus“ nur faßt als andern Ausdruck jenes „Menschheitskosmos“, der den Mittelpunkt des „Reisetagebuchs eines Philosophen“ bildet. Es bleiben also Plag und Adam.

Der Titel der gesammelten Aufsätze Hermann Plag', des unermüdlichen, frohgläubigen rheinischen Soziologen und Philosophen, könnte dazu verleiten, ihn schlechthin unter jene erste Gruppe von Antworten einzureihen, die das Problem des Katholizismus von der Seite des Subjekts her anfassen, d. h. von seiten des „katholischen Menschen“. Indes, das ist das eigentlich Bedeutende sowohl bei Plag wie auch — um das vorwegzunehmen — bei Adam, daß sie über die Ausschließlichkeit der beiden von uns gezeichneten Antwortrichtungen hinausstreben, so daß von ihnen aus sich ein hoffnungsreicher Ausblick in neue, geklärtere Zukunft öffnet. In den ersten Aufsätzen seines Buches geht Plag zwar den Weg des Psychologen und entsprechend des ruhigen, innerlich freien, weitherzigen Beurteilers der sogenannten „Moderne“, da er aufzeigt, wie in ihrer Abkehr von Christentum und Gottesglauben selbst schon der erste Keim zur Rückkehr lag: in jener seltsamen Ehrfurcht vor einem letzten „Unerkennbaren“. Aber Plag knüpft in seinen letzten, die Lösung aufweisenden Kapiteln doch nicht an dieses Moment an, das, wie wir heute wissen, über das „Transintelligible“ Nikolai Hartmanns und das „Numinosum“ Rudolf Ottos tatsächlich zu einem Neuaufleben wissenschaftlich anerkannten Gottesglaubens geführt hat. Er betont vielmehr die Rückkehr aus schrankenlosem Individualismus zu Gemeinschaftsgebundenheit und von immer nur „werdendem“ Chaos zu straffer Formzucht. Mit andern Worten: seine Lösung heißt Liturgie. Und darum ist der Inhalt seines letzten

¹ Hermann Plag, *Großstadt und Menschentum*. (VIII u. 276 S.) Rempen 1924, Kösel-Pustet. M 6.— Der Leuchter. *Jahrbuch der Schule der Weisheit*, herausgegeben vom Grafen Hermann Keyserling. Fünfter Band. (350 S.) Darmstadt 1924, D. Reichl. M 15.— Karl Adam, *Das Wesen des Katholizismus*. (173 S.) Augsburg 1924, Haas & Grabherr (Aus Gottes Reich: Veröffentlich. d. Verbandes d. Vereine kath. Akademiker M 8.—).

Kapitels „Von der Heimführung zur Wirklichkeit“ das Schaffen des führenden katholischen Denkers des Gemeinschafts- und Formgedankens: Romano Guardinis.

„All diesen Stimmungen und Strebungen“, so sagt Plag in dem grundsätzlichen Stück seines Buches, dem Aufsatz über „Liturgische Sicherung positiver Zeitelemente“, „all diesen Stimmungen und Strebungen, die in einer mitverfrachteten, drangvollen Sehnsucht nach Einordnung und Gliederung ihre Geburt aus demselben Zeitgeist bekunden, fehlt die tiefste Begründung und höchste Zielfestlegung, daher die gerade Linienführung und gleichmäßige Schwingung, die maßvolle Äußerung und stille Bescheidenheit. In all diesen Bestrebungen und Bekundungen lebt die offenkundige Not, sich selbst als absoluten Mittelpunkt fassen und sich nach selbstgemachten Gesetzen ausbalancieren zu müssen, und das bittere Gefühl der moralischen Einsamkeit: Ist nicht von allen Leiden unserer angstvollen Zeit eines der schmerzlichsten gerade diese geistige Vereinsamung so vieler Menschen von heute? Ist dies nicht das Los des modernen Menschen überhaupt, nicht dieses oder jenes Einzelnen? fragt Bourget einmal. Demgegenüber finden wir in dem liturgischen Gesamtwerk, wie es uns die katholische Kirche bietet, die einfachsten, menschheitlich erprobtesten, durchgängigsten Urstimmungen und Urgeanken versinnbildlicht... Es soll unsere Aufgabe sein, zu zeigen, daß erst diese einheitliche, eigenständige, nicht in dialektischer Formulierung, sondern in kultisch-künstlerischer Form dargebotene theozentrische Ganzheit und Wirklichkeit der zeitgeschichtlichen Zersplitterung und Unsicherheit in Ich- und Kultursucht die unbedingt notwendige Heilung schafft. Und es wird sich dann nicht verkennen lassen, daß nur so das in der Luft schwebende Erziehungswerk, das der neudeutsche Klassizismus anstrebte, die zu bedeutenden Harmonien anklingende Empfänglichkeit der erfüllten Unendlichkeit entgegenzuleiten, auf diesem Wege in einzigartig wirksamer Weise geleistet werden kann“ (184 f.). Ähnlich formuliert Plag' Vortrag bei der Darmstädter Herbsttagung: „In [der] Bewegung von oben nach unten, vom Ganzen zum Teil und wieder zurück zeigt sich der Grundrhythmus katholischen Welt- und Lebensgefühls. Gott entläßt die Schöpfung aus seiner Fülle, hält sie eine Zeit lang in der Schweben, um sie, wenn die Zeiten erfüllt sind, wieder heimzuholen ins Ganze. Der Mensch tritt in der Sünde aus dem Ganzen heraus ins Unten und muß in der Erlösung wieder hinaufgehoben werden in die Fülle“ (Leuchter V 81).

Scheint aber in solchen und ähnlichen Stellen Plag das Individuelle und Subjektive rein passiv zu fassen, als reine Empfänglichkeit für das Objekt, so betont er doch wieder in anderem Zusammenhang, daß die Gegensatzspannungen sich nicht einfach in einem restlosen Aufgehen im Objekt, also hier in Gott und Kirche, lösen. Ein solches Aufgehen würde ja auch, folgerichtig durchgedacht, zu einem Emanationspantheismus führen. Wie die Verabsolutierung der „Spontaneität“, d. h. der schöpferischen Haltung, zur Vergöttlichung des Menschen wird, so die Verabsolutierung der „Rezeptivität“, d. h. der empfangenden Haltung, zur Vergöttlichung des Kosmos. Darum bemerkt Plag sehr wahr: „Entsündigung bedeutet aber nicht Entspannung. Mensch und Gott rücken auf der Ebene der Gnade erst in die rechte Gegenseitigkeit ein, und die Kirche hat immer mit besonderer Sorgfalt darüber gewacht, daß keine Erweichung des vollgespannten Gegensatzes eintrat“ (Leuchter V 91).

Aber worin liegt dann schließlich das Entscheidende des „Katholischen“? Es liegt, nach den eben erwogenen Worten Plag', nicht in einer völlig passiven Bindung an Gott und Kirche, weil ein solches völliges Aufgehen

Eigenwirklichkeit und Eigenwert des Menschen aufhobe. Es liegt aber auch nicht schlechtin in einer subjektiven Eigenhöhe der Seele, also an jener inneren Katholizität, von der Kreyserling spricht, jener „Menschheitlichkeit“ des Bewußtseins, in der die Fülle des „Menschheitskosmos“ sich im Einzelmenschen abzeichnet; denn grundlegend für den Katholiken bleibt das Theozentrische, die Verbundenheit zu Gott in der Kirche. Worin also liegt es?

Das ist auch letztlich die Frage, mit der Karl Adam seinen Leser entläßt. Es ist das ganz Große seiner Monographie über die Kirche, daß sie allen Einseitigkeiten aus dem Wege geht. Gewiß wirkt auch in dieses Buch stellenweise Adams Glaubensstheorie¹ hinein, die auf ein unmittelbares Erfassen des Deus revelans geht, so, wenn er von den Aposteln schreibt: „Nun erst sahen sie alle in umfassender, überwältigender Intuition, durch das Transparent Seiner menschlichen Erscheinung, die δόξα τοῦ θεοῦ auf Seinem Antlitz. . . Da flossen all die kleinen, zerstreuten Lichter zu einem einzigen Strahlenbündel zusammen, zur unmittelbaren Erfassung des Göttlichen in Jesus und aller damit gegebenen Wirklichkeiten“ (45). Aber Adam macht es doch wiederum recht deutlich, daß er nicht, wie Stellen seines früheren Buches es nahelegen konnten, die Erfassung des Personseins Gottes der Offenbarung zuschreibt, sondern nur den „jenseits aller Naturgeseglichkeit sich mir unmittelbar und persönlich erschließenden Gott“ (42 f.), also den Offenbarungsgott im eigentlichen Sinn². Und was das Entscheidende ist: Adam verwahrt sich durch das ganze vierte Kapitel („Die Stiftung der Kirche im Licht der Verkündigung Jesu“) gegen eine solche Deutung seiner Glaubensstheorie, nach der ein charismatisches Erlebnis alle vernünftige Überzeugung verdrängte. „So wie das Pfingsterlebnis der Jünger wurzellos wäre“, schreibt er, „wenn ihm nicht eine den Glauben vorbereitende historische Fühlungnahme mit Jesus vorausgegangen wäre, so würde auch die Autorität einer Kirche, die sich nur von rein übernatürlichen Erfahrungen herleitete, der gesicherten historischen Grundlagen entbehren. Gratia supponit naturam — das heißt in unserem Fall: die übernatürlichen Erfahrungen setzen geschichtlich kontrollierbare Gegebenheiten voraus. Erfahrungen, die in keiner Hinsicht auf natürlichen Daten aufruhen, vermögen, weil nicht hinreichend kontrollierbar, keine unbedingten Geltungsansprüche zu erheben“ (56). Adam ist, wie gerade dieses Kapitel dann im weiteren zeigt, durchaus nicht so etwas wie ein geschichtsfüchtiger Mystiker. Er betont — wohl auch jetzt noch zu stark — das in gewissen letzten Tiefen unauflösbar Lebensvolle des religiösen Glaubens; aber er bleibt dabei doch der ruhige Philosoph, der auf eine Philosophie der analogia entis die Gotteserkenntnis baut, und der kritische Historiker, der die geschichtlichen Grundlagen des Offenbarungsglaubens so kundig wie andere sonst darlegt.

Das zweite, worin die geistige Überlegenheit Adams sich ausdrückt, ist die Art, wie er eine sozusagen vitale und hierarchische Betrachtungsweise der

¹ Über unsere Stellungnahme zu dieser Theorie vgl. diese Zeitschrift 105 (1922/23 II) 128 ff. und Religionsbegründung (Greifburg 1923) 146 ff. 249 ff.

² Weitere Klärungen gibt Adam in seiner Geyser-Besprechung in der Tübinger Theolog. Quartalschrift 104 (1923) 276 f. Aber die (wenigstens scheinbare) Gleichsetzung von Offenbarung mit dem „akosmistischen Seinseindruck“ Heinrich Scholz' und den „Offenbarungen“ anderer Religionen (Wesen usw. 43) könnte ohne deutlichere Klärung Bedenken erregen.

Kirche gegeneinander ausbalanciert. Machtvoll, wie wohl kein zweiter deutscher Theolog seit Möhler und Scheeben, läßt er den Christuscharakter der Kirche erstehen: „Es ist also im Licht der Erlösungsidee gesehen wirklich so: die Kirche entstand nicht erst, als Petrus, Johannes und Paulus gläubig wurden. Sie war bereits objektiv da, als der göttliche Logos die Menschheit, den unus homo, die Einheit aller erlösungsbedürftigen Menschen, mit sich zur gottmenschlichen Natur verband. Die Inkarnation ist für den Erlösungsgläubigen die Grundlegung, Keimlegung jener neuen Gemeinschaft, die wir Kirche nennen. Das $\sigma\omega\mu\alpha$ τοῦ $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ und das Reich Gottes war bereits als objektive Größe in dem Augenblick gegeben, als das Wort Fleisch wurde“ (32). Aber das ist gerade das Eigene und Bedeutungsvolle dieser christusgerichteten Anschauungsweise bei Adam, daß sie nicht bloß frei ist von jeder Spitze gegen eine, wie man manchmal zu sagen pflegt, das „Leben“ ins „Amt“ verhärtende Hierarchie. Bei Adam wächst vielmehr, überwältigend groß, der hierarchische Gedanke aus dem Herzen des vitalen.

„Würden die Evangelien über die Berufung des Petrus zum Felsenmann und Schlüsselwart und zum Hirten der Kirche schweigen, die Wesenheit der Kirche selbst würde mit der Notwendigkeit und Wucht, die jede Entelechie zur Entwicklung ihrer Wesensform drängt, das Papsttum aus ihrem Schoß hervorgetrieben haben. Im Papsttum strebt und gelangt die kirchliche Gemeinschaft zum Bewußtsein ihrer wesensnotwendigen Einheit. Im Papsttum erfährt und setzt sie sich selbst als das eine Reich, als den einen Leib Christi auf Erden. Niemals betrachtet denn auch der Gläubige den Papst losgelöst von dieser Einheit als Größe für sich, etwa als eine charismatische, mit überirdischen Vollmachten ausgerüstete Persönlichkeit gleich Moses oder Elias. Der Papst ist ihm die sichtbare Verkörperung der kirchlichen Einheit, jenes reale Prinzip, in dem die erlösungsbedürftige Menschheit als unus homo, als totus homo, als ganze geschlossene Einheit Gestalt gewinnt. Im Papst wird ihm die Einheit der Brüder sichtbar. Der Blick weitet sich über alle Schranken der Individualitäten, über alle Grenzen der Länder und Kulturen, über alle Meere und Wüsten. Und die ganze große Christenheit, ihr Füreinander und Zueinander, ihre große heilige Liebesgemeinschaft tritt ihm im Papst anschaulich und als stolze, erhebende Wirklichkeit entgegen. Darum kann ihm kein Mißbrauch der päpstlichen Gewalt und keine menschliche Schwäche der Träger der Tiara die Ehrfurcht und die Liebe zum Papsttum rauben. Wenn er die Hand des Papstes küßt, dann küßt er alle seine Brüder, die in ihm zur Einheit verbunden sind. Sein Herz weitet sich zum Herzen der ganzen Christenheit, der Einheit in der Fülle“ (33 f.). „Christusglaube und Kirche und Petrus gehören zusammen. Da, wo kein Petrus ist, da, wo man Petrus die Treue gekündet hat, da zerfällt auch die Glaubensgemeinschaft und mit der Glaubensgemeinschaft das credo in Jesum Christum. Wo kein Fels, da keine Kirche, da kein Christus. Und wo Petrus ist, da stürmen zwar die Pforten der Hölle gegen die Gemeinschaft des Glaubens an. Da kommt Marcion, da kommt Arius, da kommt die Renaissance und die Aufklärung, die Kultur der bloßen Diesseitswerte. Aber noch immer sind wir im Abendmahlsaal um unsern Herrn und Meister geschart. Wo Petrus, da Christus. So steht für uns Katholiken der Glaube an den Gottessohn und die Treue zur Kirche und die Gemeinschaft mit Petrus in einem innern Wesenszusammenhang, und darum lassen wir von Petrus nicht, weil wir von Christus nicht lassen wollen“ (84).

Der dritte Vorzug der Adamschen Antwort endlich liegt darin, daß sie eine sozusagen „ideale“ Zeichnung der Kirche durch die „reale“ ausgleicht. Im

schönsten Sinn der liturgischen Bewegung zeichnet er den Verklärungsglanz des fortlebenden Christus in seiner Kirche, aber er läßt sich dadurch nicht blenden für eine aufrichtige Sicht der realen Erdengestalt der Kirche. Er verliert nicht den Blick dafür, daß die Kirche der fortlebende Erlöserchristus ist, d. h. der fortlebende Gekreuzigte. So zeichnet das Schlußkapitel ernst und nüchtern das Sehnsuchtsleid einer immer nur mittelbaren und hüllenhaften Gotteserkenntnis: „Wir haben keine unmittelbare Wesensschau Gottes.... Wir gehen nicht in der Sonne, wir schreiten im Halbdunkel. Wohl gibt uns unser Glaube die festeste Gewißheit, daß die Welt des Übernatürlichen kein bloßer Traum, sondern reine, lautere Wirklichkeit ist.... Aber wir sehen diese erhabene Wirklichkeit nur verschleiert und wie aus der Ferne, gleich dem Bergmassiv, um das die Nebelwolken hangen“ (153 f.). So spricht er ehrfürchtig, aber unverhohlen von dem Leiden an den Allzumenschlichkeiten der Kirche: „So herrlich gerade in dieser Schwachheit die Kraft des Göttlichen triumphiert, so fühlbar und schmerzvoll wird für den tiefer sehenden Gläubigen die Spannung, die aus dem Gegensatz dieses Menschlichen, Allzumenschlichen zu der Erhabenheit, Tiefe und Kraft der göttlichen Offenbarung erwächst“ (157). Es ist eben der Jesaiaschristus, der Gekreuzigte, „der nicht anzusehen ist,...den wir wie für einen Ausfägigen hielten und von Gott Verdammten“, der der „fortlebende Christus“ der Kirche ist. „Es ist zumal dem hl. Paulus ein teurer Gedanke, daß die Christusdurchlebte Diesseitskirche nicht das Stigma des verklärten, sondern des leidenden Christus trägt. Sein Erstorbensein.... Seine Wundmale...., daß sich die Leiden Christi ‚reichlich‘ über Seine Glieder ‚ergießen‘...., so daß von einer ‚Gemeinschaft Seiner Leiden‘ gesprochen werden muß“ (164 f.).

Zu dieser völlig illusionsfrei, völlig wirklichkeitsnüchtern gesehenen Kirche spricht dann Adam sein Credo, das ergreifende, schlichte Dennoch einer gereiften, unerschütterlichen Liebe: „Darum lieben wir unsere Kirche trotz, nein, gerade wegen ihrer armen äußern Erscheinung. Der Katholik befaßt die Kirche so, wie sie ist. Denn, so, wie sie ist, ist sie ihm Offenbarung der göttlichen Heiligkeit, Gerechtigkeit und Güte. Der Katholik begehrt keine Ideal- oder Ästhetenkirche, keine Gralsburg auf Erden. Ist auch seine Mutter von langer Wanderung bestaubt, ist auch ihr Gang zuweilen schlapp und müde, und ist auch ihr Antlitz von Sorge und Not durchfurcht, — es ist doch seine Mutter. In ihrem Herzen flammt die alte Liebe. Aus ihrem Auge strahlt der alte Glaube. Von ihrer Hand strömt immerfort der alte Segen. Was wäre der Himmel ohne Gott? Was wäre die Erde ohne diese Kirche? Credo unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam“ (Schluß des Buches).

Bei dieser Unvoreingenommenheit — Adam zeichnet mit Vorliebe das Bild der Kirche in ihren Spannungen und gebraucht ausdrücklich statt „Einheit“ oder „Harmonie“ das Wort von der „Spannungseinheit“ — ist nun auch nicht auffallend, daß Adam, bei aller Betonung des Form- und Gemeinschaftsmomentes, vielleicht noch stärker als Plag dem Individuellen sein Recht gibt. Gerade hier leitet er nicht einseitig das Individuelle aus der Gemeinschaft ab (im Sinne des thomistischen Individuationsprinzips), sondern spricht von einer polaren Spannung zwischen „Gemeinschaft und Persönlichkeit“. Er

geht bewußt über Guardini¹ und Schlund (der hierin, wie auch Schmoll, Guardini folgt)² hinaus, die beide fast nur (wenigstens den Worten nach) das Moment der Bildung des Individuums zur Persönlichkeit durch die Gemeinschaft zu betonen scheinen. „Zu reich und zu vielgestaltig sind die Individualitäten — lauter Einmaligkeiten in der Geschichte, jede Persönlichkeit ein einmal gesprochenes Wort —, als das sie sich immer und überall völlig reibungslos dem Gemeinschaftsorganismus einordnen könnten. . . . Je reicher eine Persönlichkeit ist, desto mehr leidet sie an der Gemeinschaft, zumal an dem mit der Gemeinschaft notwendig gegebenen Massenniveau und seinen Forderungen. Wohl gibt ihr die Gemeinschaft überreich zurück, was sie geopfert hat. . . . Aber so köstlich die Gemeinschaft ist — das Opfer bleibt, das Sichfügen- und Einordnen-müssen und — das Leiden mit den Gliedern Christi. Denn wo ein Glied leidet, da leiden alle Glieder mit“ (162 f.). Für die Stärke dieser letzten Grundspannung des Buches Adams spricht vielleicht am deutlichsten der doppelte Gebrauch, den er unbewußt von dem Augustinuswort *totus homo*, „Ganzmensch“, macht. Einmal sieht er Katholizismus als diejenige Religion, die „das volle, starke Ja zum ganzen Menschen“ ist, „zum Menschen der Fülle in allen seinen Lebensbeziehungen“ (9), also eine Religion, die durch ein besonderes Formideal des Einzelmenschen sich kennzeichnet: „Die ganze Persönlichkeit muß es sein: nicht bloß das fromme Gemüt, sondern auch der kühl sichtende Verstand, und nicht bloß der Verstand, sondern auch der tatkräftige Wille, und nicht bloß der innere, der geistige, sondern auch der äußere, der sinnliche Mensch“ (ebd.). Das andere Mal aber ist die Gemeinschaft der *totus homo*: „Nicht der einzelne Mensch, sondern der ganze Mensch, die Fülle der in tausend Individualitäten zersplitterten Ausdrucksformen der Menschheit, die zusammen erst den ganzen Menschen ausmacht, die Fülle aller Menschen, die vor hunderttausend Jahren waren und die nach hunderttausend Jahren sein werden, sie erst ist der *unus homo, totus homo*“ (31), „Ganzmensch“, sündig in Adam, heilig in Christus.

Worin also liegt schließlich das „Katholische“? Die Frage, die Platz uns aufgibt, kehrt schärfer wieder. Was ist der letzte geisteswissenschaftliche Aspekt des „Katholischen“? Formung des in der Sünde zersplitterten Einzelmenschen zum *totus homo* der gottebenbildlichen Persönlichkeit (also philosophisch etwa im Sinne des skotistischen Individuationsprinzips)? Oder Formung des in der Sünde zum autonomen Ich gewordenen Einzelmenschen zum allein gemeinschaftsverbundenen „Glieder“ des *totus homo* dieser Gemeinschaft (also philosophisch etwa im Sinne des thomistischen Individuationsprinzips)?

II.

Wir haben bereits früher³ ausgeführt, wie eine letzte Lösung dieser Frage immer wieder aus einer Vergleichen Katholischer mit protestantischer Seelen-

¹ Guardini, *Vom Sinn der Kirche* (Mainz 1922) 35—51. Ich glaube freilich, daß die Richtung von Guardinis Gedanken über diese Worte hinausgeht und so mit meinen obigen Ausführungen doch übereinstimmt.

² Erhard Schlund O. F. M. und Polykarp Schmoll O. F. M., *Der moderne Mensch und seine religiösen Probleme*. (79 S.) (Mainz 1924, Matthias-Grünwald-Verlag.) Vgl. S. 35 ff. 50 ff. 71 ff. Das Werk zeichnet sich durch seine scharfe Problemstellung aus.

³ Vgl. diese Zeitschrift 105 (1922/23 II) 343 ff., 107 (1923/24 II) 301 ff. 347 ff.

haltung sich herleitet. Von zwei Seiten werden wir neuerdings zu der gleichen Methode gedrängt. Das eine ist die Kontroverse zwischen Karl Holl und Friedrich Gogarten über den eigentlichen Sinn lutherischer Religiosität¹. Das andere ist die tiefgehende Kritik Helmut Plessners an dem Radikalismus der heutigen Strömungen, „Grenzen der Gemeinschaft“.

Holl² und Gogarten gehen gewiß an dem Punkte grundsätzlich auseinander, wo es sich um die Deutung des lutherischen Gerichtsgottes handelt. Das Verdammungswort dieses Gottes faßt Holl letztlich im Sinne des kantischen „idealen Sollens“, also, wie Gogarten richtig sieht, „ethisch“: „[Luther] versteht das Verhältnis zu Gott ohne Wanken rein als Pflicht und steigert diese zur unbegrenzten Ausdehnung; aber gerade das so unbarmherzig als Pflicht ausgedachte Gottesverhältnis wird ihm wieder der feste Grund, auf den er treten kann“ (Luther 60). Gott ist „im“ Verdammen der Vergebende, weil das „ideale Sollen“ eben beides ist, Verurteilung und Bindung des empirischen Menschen an sich: „Der Sinn dieses Vorgangs [des Gericht-Barmherzigkeits-Erlebnisses] ist, daß dem Angefochtenen aus dem Bewußtsein der nie aufhörenden Verpflichtung gegen Gott die Ahnung einer ebenso unlöslichen Verbundenheit mit ihm erwächst“ (ebd.). In scharfem Gegensatz hierzu steht Gogarten (seiner Theorie³ getreu) in dem „Verdammen“ das notwendige Nein-Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf, ein Nein-Verhältnis, das also auch das „Ethische“ einbeschließt: alles am Geschöpf (also auch „Pflicht“) ist, weil Geschöpfliches, Nein gegen Gott, und nur in dem dieses Geschöpfliche sich als Nein gegen Gott erkennt, also als aufrührerisch gegen ihn und von ihm verdammt, in diesem Schuldbewußtsein ist es mit Gott versöhnt. Wie Gogarten in seinem Vortrag über den „protestantischen Menschen“ (wohl das Beste und Kennzeichnendste des Schrifttums der Barth-Gogarten-Thurneysen-Schule!) sagt: „Wir können nicht an Gott, den Schöpfer, glauben, ohne daß wir uns vor ihm schuldig bekennen. Wir sagten es vorhin so, daß nur in dem Augenblick des Erschallens und des Hörens des göttlichen Gebotes, das den Menschen schuldig spricht, der Mensch als der von Gott Geschaffene und Gott als der Schöpfer offenbar wird“ (Leuchter V 72). Aber wenn wir von diesem, allerdings scharfen, Unterschied zwischen Holl und Gogarten absehen, so stimmen doch Holls und Gogartens Lutherzeichnungen in wichtigen Punkten überein, die in ihrer Gesamtheit uns das Letzte protestantischer Seelenhaltung aufhüllen.

Die Grundwurzel dieser Seelenhaltung ist das weitgehende Eins von Gott und Mensch. Gott selbst ist das Ideal des Menschen. Holl sagt: „Nur Gott ist wirklich heilig, und doch kann der Mensch nicht umhin, das Höchste von gutem Wollen, das ihm in Gott entgegentritt, auch für sich selbst als verbindlich anzuerkennen“ (Luther 48). Und nicht bloß der Inhalt göttlicher Heiligkeit ist der „seinsollende“ Inhalt menschlicher Heiligkeit, sondern auch ihr innerer formaler Beweggrund, die Liebe, mit der Gott sich selbst rein um seinetwillen liebt, wird zum einzig möglichen Beweggrund menschlichen Handelns: „Bei der Gottesliebe stellt er [Luther] der seit Augustin geltenden

¹ Christliche Welt 38 (1924) 34—42, 71—80, 307—314.

² Karl Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, I: Luther, Tübingen 1921.

³ Hierüber vgl. diese Zeitschrift 105 (1922/23 II) 350 ff. und 107 (1923/24 II) 348 ff.

Formel, daß man sich selbst in Gott lieben dürfe, den zugespitzten Satz entgegen, Gott lieben heiße soviel wie sich selbst hassen“ (Luther 177; ebenso vgl. 115 ff.). Gogarten, der das Eins von Gott und Mensch nicht in das „Sollen“, sondern in das „Sein“ legt, spricht denselben Gedanken aus, wenn er sagt: „Der Mensch, der nichts ist als Mensch und der nichts sein will als Mensch, der ist in Wahrheit der göttliche Mensch“ (Leuchter V 58). Das heißt, das Alleinseiende ist Gott, und in dem der Mensch sich vor diesem Allein-Sein als Un-Sein erkennt, das Sein sein sollte, ist er eins mit diesem Allein-Sein Gottes. Aller Kampf Luthers gegen eigenen Willen, eigene Tätigkeit des Menschen und damit gegen alle Stufungen von Wert und Sittlichkeit haben hier ihren Grund. Und wenn er als das experimentum crucis die Bereitschaft auch zur Höllestrafe fordert, so will das nur besagen, daß „sich ... die Gottesliebe in ihrer vollen Reinheit“ erst darin zeige, „daß man den Willen Gottes selbst dann bejahe, wenn er das eigene Glück vernichte“, wie Holl sich ausdrückt (Luther 127 f.). Das heißt, Holl gebraucht denselben letzten Ausdruck für diese Grundhaltung lutherischer Religiosität wie auch Barth-Gogarten-Thurneysen: im absoluten Nein zu allem Geschöpflichen das volle absolute Ja zu Gottes Alleinwirklichkeit und Alleinwert sprechen: Gott als alleiniges Wesen und Ideal des Menschen.

Erst dieses fast pantheistische Eins von Gott und Mensch ist die Wurzel jener zweiten Besonderheit protestantischer Seelenhaltung, die auf der einen Seite (kraft des Eins von Gott und Mensch) als Kriterium guten Handelns das absolute Werkzeuggefühl aufstellt, d. h. das Gefühl, daß „diese“ Tat durch und durch Gottes Tat sei („nur Werkzeug und ohne dies nichts“; Luther 339), auf der andern Seite aber (kraft des Nein, das das Eigenwesen des Menschen einzig bedeutet) den ständigen Zwiespalt zwischen der unsichtbaren Göttlichkeit des menschlichen Handelns und seiner sichtbaren Menschlichkeit (und darin Widergöttlichkeit) aufweist. Hier freilich klappt ein tiefer Unterschied zwischen Holl und Gogarten, wenigstens in der Frage, wie diese beiden Folgerungen aus dem „Gott allein“ sich für die Erscheinungsform protestantischer Religiosität einen. Beide stimmen darin überein, daß die positive Lutherlehre von dem Eins von Gott und Mensch unweigerlich zu der eigentümlichen Lehre vom opus alienum und opus proprium führe. Das opus proprium, das „Eigenwerk“ Gottes, ist das Eins von „gutem Wirken“ und „Einheit mit dem gnädigen Gott“. Das opus alienum, das „Fremdwerk“ Gottes, ist das Eins von „bösem Wirken“ und „Einheit mit dem richtenden und strafenden Gott“. Denn wenn der Mensch alles Eigenwirkens bar ist, so ist auch sein „böses Wirken“ ein Wirken Gottes, also folgerichtig jenes Gottes, der diesem „bösen¹ Wirken“ gegenübersteht, d. h. des Gerichtsgottes². Luthers Gottesbegriff liegt also in einer dunklen, unmöglichen Mitte zwischen dem „heiligen Gott“ des Theismus, der einzig und allein nur Prinzip des Guten sein kann, und jenem pantheistischen Eins von Prinzip des Bösen und Prinzip des Guten, das in jüngster Zeit wieder

¹ Bei diesem „Bösen“ darf man aber nicht vergessen, daß nach Luther alles (auch gute) Eigenwerk der Kreatur „böse“ ist.

² Troeltsch spricht hier folgerichtig von „bedingungslosem Determinismus“ (Neue Rundschau 28 [1917 II] 1320 ff.). Ähnlich Holl selbst: „Entweder hat Gott den freien Willen oder hat ihn der Mensch“ (Luther 37). Darum „Glaube an die göttliche Alleinwirksamkeit“ (ebd. 34).

als „Gott“ aufzutauchen beginnt. Dadurch, daß er überhaupt von einem opus Dei (einem Werk Gottes) spricht, trennt er sich vom theistischen Gott; indem er aber von einem opus alienum (einem „Fremdwerk“ Gottes) redet, will er doch nichts mit dem pantheistischen Teufel-Gott zu tun haben. Auch darin stimmen schließlich Holl und Gogarten überein, daß dieser Zwiespalt zwischen opus alienum und opus proprium in Gott auch im Menschen, weil dessen Wesen Gott ist, zum Ausdruck kommen müsse: „Er [Luther] hatte [für den Gottesbegriff] die Lösung in der Formel gefunden, daß Gott ein opus alienum übt, um das opus proprium zu vollbringen: das scheinbar zu ihr Gegensätzliche, das Strafen und Zürnen, ist in Wahrheit nur Erscheinungsform, Maske, Umweg, notwendiges Mittel für die göttliche Liebe. Hielt Luther aber bei Gott beides für vereinbar, dann konnte es ihm nicht von vornherein als Ungedanke erscheinen, daß auch der Mensch ein opus alienum im Dienste des opus proprium vollzog. Es eröffnete sich dann nur für den Menschen die Aufgabe, auch in diesem Stücke vollkommen zu werden, wie der Vater im Himmel vollkommen ist“ (Luther 241 f.). Wenn auch Holl das im besondern nur auf die Staatsauffassung Luthers anwendet, so zeigt das doch den grundsätzlichen Gedanken, der dieser Anwendung zu Grunde liegt.

Aber nun beginnt der Unterschied. Holl hat in seinem Begriff des „Sollens“ eine Brücke zwischen dem Verdammnis- und Seligkeitserlebnis: der Mensch erlebt sich durch das „ideale Sollen“ gleichzeitig verurteilt und gebunden, und die Lösung dieses Zwiespaltens ist die fortschreitende (wenngleich „ins Unendliche“ gehende) „Erfüllung der Pflicht“. So wird ungezwungen für Holl nicht das negative Zwiespaltgefühl zwischen Alleinheitlichkeit Gottes und Unvergänglichkeit des Geschöpfes zur beherrschenden Erscheinungsform protestantischer Religiosität, sondern das positive Werkzeuggefühl: „Es ist zugleich die wahre Sittlichkeit und die wahre Seligkeit für den Menschen, wenn er sich, wie das der Alleinwirksamkeitslehre entspricht, rein als Werkzeug Gottes fühlen und all sein Handeln als ein Tun zu Gottes Ehre empfinden darf“ (Luther 174 f.). In diesem Sinn ist, entgegen der katholischen Lehre vom Genügen einer von selbst durchdauernden Richtung auf Gott (*habitualis intentio*), „die ständige bewußte Beziehung des Handelns auf Gott“ (Luther 158 f.) erforderlich (*intentio actualis*).

Gogarten hingegen, der folgerichtig zur Lehre von der Seinsvergänglichkeit des Geschöpfes auch alles „Ethische“ als Brücke ablehnt, kennt als einzig mögliche Erscheinungsform protestantischer Religiosität das Zwiespaltgefühl.

Dieses allein ist der „Ort . . . , an dem der protestantische Mensch steht. Und an dem er stehen bleibt, oder von dem er zum mindesten möchte, daß er an ihm stehen bliebe. Das ist der Ort, an dem in der Erkenntnis der Schuld an der Verfehrung der ursprünglichen Schöpfungsordnung, in dem Hören auf das Gebot Gottes, das von dieser Schuld spricht, der Mensch nicht mehr aus sich selbst, sondern allein aus dem Worte Gottes lebt. Der Ort, wo der Mensch nur noch das schuldige Ich ist; wo er, er mag tun, was er will, mit allem nichts anderes mehr tun kann, als seine Schuld bekennen. Das ist der Ort, an dem der protestantische Mensch steht und stehen bleiben möchte. Das ist der Ort, an dem der Protestant seinen Protest einlegt. Und dieser Protest ist dagegen gerichtet, diesen Ort verlassen zu wollen; die Schuld, die hier erkannt ist, ablegen zu wollen; das Ich, das hier seine Nacktheit, seine Gestaltlosigkeit begriffen hat, nun doch wieder mit

frommen und bedeutenden Kleidern bekleiden zu wollen; aus dieser Tiefe nun doch wieder eine Höhe erklimmen zu wollen“ (Leuchter V 65 f.).

Gogarten sieht auch aufrichtig die furchtbare Folge dieser Seelenhaltung, daß nämlich Welt und Leben durch diesen Mangel jeglichen Ansporns zu ihrer „Besserung“ rein materiellen Triebkräften überlassen bleiben: „In der Tat, hier droht die Gefahr des Protestantismus. Hier droht die grauenhafte Mechanisierung der Welt, die, wie alles in dieser Welt, was sich selbst überlassen wird, keine Grenzen kennt und sich alles untertan macht und sich selbst zum Dämon. Wahrhaftig, diese Welt kennen wir. Und man könnte dem Protestantismus fluchen, der, wenn nicht alle Schuld an ihr, so doch ein gut Teil davon auf sich hat“ (ebd. 78). Gogarten meint zwar, es sei nicht Schuld des Protestantismus an sich, sondern nur Schuld des Protestantismus, der „sich... aus seinem Protestantismus ein konfessionelles Gewand gemacht hat“ (ebd.), mit andern Worten: vergessen hat, daß der Mensch mit der Welt nichts zu tun hat, also auch nicht der Welt verfallen dürfe. Aber Reysenring in seiner Schlußrede bei derselben Darmstädter Herbsttagung gibt diese Einschränkung preis und stellt als Aufgabe der Gegenwart, „die durch den Protestantismus entheiligte Welt aufs neue zu heiligen“ (ebd. 270). Ludwig Klages vollends in seiner furchtbaren Anklage gegen die weltentheiligende Neuzeit zeichnet im Bilde jenes „Christentums“¹, das der letzte Grund dieser mechanistisch-kapitalistischen Weltverwüstung sei, das Luthertum, wie es Holl und Gogarten gemeinsam ist: Entwertung und Entheiligung zum mindesten alles empirisch Geschehenden zu Gunsten einer Alleinvertigheit eines „idealen Sollens“.

Fünf Typen protestantischer Religiosität ergeben sich mithin. Der erste ist der Typus des Rigoristen, der das Heiligtumsideal des Menschen nicht hoch genug schrauben kann, der alle Rücksichtnahme auf zeitgeschichtliche, völkische und individuelle Besonderheiten, alle Stufenlehre sittlicher Typen mit absolutem Radikalismus verwirft. Der tiefste Grund dieser Haltung ist jene eigentümliche Art des Verhältnisses zu Gott, darin Gott gerade als der „immer Fordernde“, als der „ständige Druck“ erlebt sein muß, wie Holl es für Luther zeichnet: „Eben darauf, daß ein Druck verspürt wird, gründet sich die Gewißheit, daß es nicht ein ‚gedichteter‘, sondern der wirkliche Gott sei, mit dem man es zu tun hat“ (Luther 31). Einen zweiten Typus könnte man als den Typus des „ethisierenden Menschen“ schlecht hin bezeichnen, d. h. als einen Typus, der die Nähe Gottes ausschließlich im „Sittlichen“ erlebt, sei es im „Pflichtgefühl“, sei es in einer Art „Geistigkeitsgefühl“. Diesem Typus ist alles, was wir „Kosmos“, „Leben“ im Allsinn des Wortes nennen mögen, zum mindesten areligiös, wenn nicht widerreligiös. Es ist jene Religiosität, wie sie Holl für Luther im Gegensatz zur Gogartenschen Lutherauffassung zeichnet, oder, anders ausgedrückt, jene, gegen die sich Reysenrings und vorab Ludwig Klages' „kosmische Haltung“ am schärfsten richtet. Es ist auch jene Religiosität, die in Kants „Moralreligiosität“ ihren schärfsten Ausdruck gefunden hat, und darum empfindet Gogarten etwas sehr Richtiges, wenn er Holls Lutherzeichnung als „kantifizierend“ ansieht. Besonders wenn man folgenden Satz Holls liest: „So ist der Gottesgedanke, und zwar der Gedanke eines persönlichen Gottes, unmittelbar mit der Empfindung der Unausweichlichkeit des Sollens verbunden“

¹ Ludwig Klages, Mensch und Erde (München 1920) 38 ff. u. a.

(Luther 31). Ein dritter Typus wäre, entsprechend dem lutherischen Werkzeuggefühl, der Typus des „Gottesknechts“, d. h. ein Typus, der die Gottbezogenheit seiner Handlungen so stark nach außen drängt, daß er entweder den Typus der „erbaulichen Salbung“ des Pietisten erzeugt oder den des „religiösen Fanatikers“, der alle seine Worte und Taten als Ausfluß der göttlichen Gerechtigkeit und Weltregierung erlebt, der sich ethisch mit dem Gesetz selbst identifiziert und so zum unerbittlichen Sittenrichter wird oder erkenntnistäufig sich mit der Wahrheit gleichsetzt und unfehlbare Anathemen austellt.

Ein vierter Typus weiter bildet sich aus dem Zwiespaltgefühl, von dem wir sprachen. Er weicht, mit einer Art religiöser Angst, allen Harmonieerlebnissen aus, allen Ausgleichsrichtungen, aller „Mitte zwischen Extremen“, allem „Sich-bescheiden“, allem „Sich-anpassen“, um im schroffen „alles oder nichts“ und dem damit verbundenen plötzlichen Umschlag von einem Extrem zum andern seine ihm eigene religiöse Sicherheit zu haben. Man könnte ihn den Typus des „Konsequenzmachers“ nennen, aber doch mit dem Unterschied gegen unsern ersten Typus des „Radikalen“, daß er nicht wie dieser seinen Gott als „Druck“ erlebt, also letztlich in einem Zwangs- oder Furchterlebnis, sondern geradezu in jenem plötzlichen Umschlag. Nur als „Zwiespaltgott“ und darum nur im Zwiespalt kann er seinen Gott glauben, d. h. letztlich als jenen occamistischen Willkürwillensgott, der, wie ja nun fast die gesamte Lutherforschung annimmt, tatsächlich den Hintergrund lutherischer Religiosität bildet (vgl. Holls Luther 331 ff.). Mit diesem Typus des „Zwiespalters“ hängt dann der letzte, fünfte Typus zusammen, der sich vorab aus der Gogartenschen Betrachtungsweise ergibt, der „eschatologische“ Typus, wie wir ihn nennen können, d. h. jener Typus, der aus der Seinsförmigkeit des Geschöpflichen als solcher entspringt. Dieser Typus kann sich, ähnlich wie der dritte, der Typus des „Gottesknechts“, in zwei Untertypen teilen, einmal in jenen Typus, der im eigentlichen Sinn „eschatologisch“ genannt werden kann und der in Thurneysens „Dostojewski“ seinen klassischen Ausdruck gewonnen hat, d. h. der Typus eines Menschen, der im Erlebnis eigenen oder fremden völligen Zusammenbruchs oder Versagens oder Unfähigkeit seines Gottes inne wird, „im“ Tode die „Auferstehung“ ergreift. Der zweite Untertypus wäre jener, den Gogarten selbst als die eigentliche Gefahr des Protestantismus bezeichnet und Reyserling direkt als Folge des Protestantismus, nämlich jener weitverbreitete protestantische Mensch der Neuzeit, der im rasenden mechanischen Fortschritt seinen Gott gefunden hat. Mit diesem Typus des völlig areligiös gewordenen Fortschrittgläubigen schließt sich der Kreis der Typen, wie sie sich aus der wechselnden Prävalenz der einzelnen Faktoren protestantischer Religiosität ergeben. Die noch fehlenden tatsächlichen Typen, etwa der eines schlichten Heilandsglaubens oder der eines stillen Vertrauens auf Gott, entstammen bereits einem geheimen Zurückschnellen der Überspannungslage lutherischer Religiosität in katholische. Denn sie implizieren, wenn auch nicht beteuert, die Lehre von einem wahren Wert des Menschen vor Gott bei all seiner endlichen Unvollkommenheit, d. h. mit andern Worten, jene analogia-entis-Fassung des Verhältnisses von Gott und Mensch, die wir früher als die Wurzel aller katholischen Haltung nachgewiesen haben¹.

¹ Diese Zeitschrift 105 (1922/23 II) 343 ff. „Gottgeheimnis der Welt“ (München 1924²) u. a.

Damit ist bereits im Grunde die Antwort gegeben auf die Frage, die aus dieser Typenbetrachtungsweise sich notwendig ergibt: Sind also bestimmte Menschentypen sozusagen a priori, durch ihre gegebene Charaktereinstellung, protestantisch und andere katholisch? In Bezug auf einen der obigen Typen ist in einem der früheren Hefte dieser Zeitschrift¹ schon die grundsätzliche Antwort erteilt worden, da nämlich in einer Stelle aus Gerson eine ganz ähnliche religiöse Haltung aufgewiesen wurde, wie sie in dem lutherischen Gerichts-Barmherzigkeitserlebnis statthabte. Gerson spricht von einem „Hingezogenwerden zur höchsten Hoffnung auf Gott (ad summam de Deo spem) durch die höchste Verzweiflung am Menschen (per summam desperationem de homine)“. Das klingt fast wörtlich so wie Luthers „Wenn ich dich als Zürnenden spüre, dann am meisten empfinde ich vertrauend dich als Gnädigen“ (cum sentio te iratum, maxime propitium confido). Ähnliches ließe sich in Bezug auf die andern Typen ausführen. Warum soll es verkehrt sein, Gott gerade in der Majestät des Sittengesetzes (also als „Druck“) oder in der Erhabenheit des Denkens und sittlichen Wollens (kantischer Typus) oder in seiner geheimnisvollen Allwirklichkeit und Allwirksamkeit in jeder unserer Regungen und Handlungen (Werkzeugtyp) oder im Hin- und Herschwancken alles Geschöpflichen (Zwiespalstyp) oder im Entschwinden aller Kreatur vor dem ewigen „Ist“ des Schöpfers (eschatologischer Typus) oder auch im kraftvollen Arbeitswillen derselben Kreatur (Fortschrittstypus) zu verehren und sozusagen zu erleben?

An dieser Stelle werden wir des geheimen Sinnes inne, der der letzten Frage zwischen einer Ganzheit des Einzelmenschen (totus homo als Individualideal) und der Gemeinschaft (totus homo als Gemeinschaftsideal) innewohnte. Das Ungesunde der obigen Typen liegt nicht in ihrem positiven Gehalt, es liegt ganz und gar in ihrer Negativ- und Ausschließlichkeitsgeste, die, wie wir sahen, ihren Grund in dem lutherischen Eins von Gott und Mensch hat: Gottes Alleinigkeit wird Mensch-Alleinigkeit und darin jener übersteigerte Radikalismus, der allen diesen Typen gemeinsam ist. Sie sind darin falsch, daß jeder von ihnen sich als den „ausschließlichen“ innerlich setzen muß. Sie werden dadurch gesund, daß jeder von ihnen andere Typen als notwendige Ergänzungen mitbejaht und so bereits ja sagt zu einem totus homo der Gemeinschaft.

Hier führt uns das Buch Helmut Pleßners² einen wichtigen Schritt weiter. Von der katholischen Seelenhaltung schreibt er: „Die maximale Ruhelage erreichte der Ausgleichsgedanke von der relativen Heiligung alles Wirklichen im System des Thomas von Aquin. Hier war jede dualistische Zerklüftung in Geist und Erde als unveröhnt sich entgegenstehender Wesenheiten überwunden. Ein Kontinuitätssystem der Wertstufen umschloß mit mütterlicher Liebesgewalt das Lauterste wie das Trübste in der Überzeugung von ihrer gegensinnig sich bedingenden Notwendigkeit. Allen Dingen waren ihre Plätze angewiesen, allen war verziehen, denn auch das Unverzeihliche, das absolut Finstere war in seiner relativen Theologie begriffen. Es gab kein

¹ 107 (1923/24 II) 392.

² Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus von Helmut Pleßner. (121 S.) (Bonn 1924, Fr. Cohen.) M 2.30

sinnloses Geschäft auf dieser Erde, der Radikalismus hatte keine Argumente mehr“ (18). Lutherische Seelenhaltung aber zeichnet er in folgenden Strichen: „Das Grundschema der neueren, zumal der lutherisch betonten Anthropologie ist ... die Zerklüftung im Menschen zwischen Innerlichkeit und Körper, Geist oder Gemüt und Gewalt, kampflosem Gemeinschaftskontakt und physisch bedingtem Egoismus. Weil das Wertvolle damit der körperlichen, der äußern Welt des Kampfes schlechthin entgegengestellt ist, können sich zwei Tendenzen sinngemäß entwickeln: die Verrohung der Kampfstitten und die Revolutionierung der Gesellschaft. ... Ritterlicher Geist, dem das Leben in seiner ganzen Fülle und seelisch-geistigen Tiefe ein Kampfplatz, darum aber auch ein edler Spielraum war, worin die Gesetze des Anstands, der gegenseitigen Achtung der Würde, der Unantastbarkeit der zentralen Elemente des Menschen beobachtet wurden, dieser Geist weicht dem Zwiespalt von seelisch-intellektuell motiviertem Pazifismus und von der Macht der Tatsachen aufgedrungenem Interessenegoismus“ (22 f.). In diesem Geist geht Pleßner nun die einzelnen Problemgruppen durch: Herrenmoral und Gemeinschaftsmoral, Sachgemeinschaft und Blutgemeinschaft, Unbewußtheit und Bewußtheit, Geistkultur und Körperkultur, Distanz und Nähe, Gewalt und Liebe usw. Überall zeigt er die Unmöglichkeit der Radikalismen, überall das Ethos des beständigen Ausgleichs als einzige Lösung.

So gilt es, um einiges herauszugreifen, für das Problem von Naivität-Reflexion oder (wie man es auch fassen kann) Unbewußtheit-Bewußtheit. „Es strebt der Mensch... praktisch nach zwei Seiten, in die Unbewußtheit, Ursprünglichkeit, Naivität und in die Bewußtheit, in das Raffinement der Überlegung, der Selbstbeobachtung und Selbstbeherrschung. ... Die Angst, mit der eigenen Tiefe konfrontiert zu werden und die Wohltaten der Unwissenheit über sich selbst zu verschmerzen, indem man das Unbewußte durchwühlt und ins Licht des Bewußtseins zerzt, der Widerstand gegen die Rücksichtslosigkeit der Intro- und Retrospektion beweist deutlich die Realität der einen, das einfachste Nachdenken über das Risiko, welches die Naivität im praktischen Leben auf sich nimmt, wenn sie diese Angst nicht überwindet, die Realität der andern Krafttrichtung. In Rücksicht auf Erkenntnis treibt der Mensch in dem Antagonismus von Eitelkeit und Schamhaftigkeit, in Rücksicht auf Praxis in dem Antagonismus von Naivität und Reflexion“ (61). Ebenso reif sieht Pleßner das Verhältnis von Körper und Seele. „Wohl ist der menschliche Körper Leib, d. h. Ausdruck von Seele, er verhüllt insofern nicht, prägt vielmehr das Unsichtbare in Gesicht, Haltung, Figur und Gesten plastisch aus. Aber was er ausprägt, das vorbewußte Seelische, gewisse fundamentale Charakterzüge, denen die Person nicht entfliehen kann, die ebenso ihre Stärke als ihre Schwäche, ihr Gutes ebenso als ihr Schlechtes verraten, enthüllt einerseits zu viel, anderseits zu wenig. Das Bild eines Wesens ist immer Schema, vereinfachte und vergrößerte Darstellung eines nie ganz Darstellbaren und Ausschöpfbaren, das in seinen Möglichkeiten genommen und als ein Unendliches geachtet sein will, auch wenn ihm schicksalshafte Grenzen, Stammformen seiner Existenz, nun einmal gezogen sind, über die es nicht hinaus kann und an welche doch seine Physiognomie beständig erinnert. Wo der Mensch Sichtbarkeit und Mittelbarkeit erstrebt, ist sie ihm, wie oft, versagt; wo er sie flieht, ist sie beständig da“ (67 f.).

So heißt denn das Schlußurteil: „Maß und Begrenzung ist das Höchste für menschliches Streben. Ob auch den Menschen nie eine unendliche Sehnsucht verläßt, weil er selbst als Gemüt im Unendlichen wurzelt und darum

nie geheime oder offene Trauer ihn aufgibt, das Heimweh eines in die Endlichkeit Verbannten, so wird die Erkenntnis, daß zum Wirken Grenzen gehören, der Resignation beruhigten, ja heiteren Charakter verleihen. Leben schließt sich zum Kreise, jedes Ding weist an seinem Plage, und ein Blick in den Raum der Natur zeigt das Gesetz der Bescheidung“ (119).

Aber wie ist es nun? Ist damit der Mensch der heiteren Bescheidung bzw. der Mensch des reifen Ausgleichs der einzig mögliche Mensch? Anders ausgedrückt: Schließt katholisches Ethos den Typus eines einseitigen, vortwärtstürmenden Latmenschen aus? Ist Radikalismus wesentlich „unkatholisch“? Und wenn dem so ist, wird dann nicht folgerichtig „katholisch“ auf einen einzigen, wenngleich hochstehenden Menschentypus eingeengt¹ und damit letztlich seiner dogmatischen Totalität entkleidet?

Die Antwort können wir nur finden, wenn wir auf die sozusagen metaphysische Wurzel aller katholischen Haltung zurückgehen, die *analogia entis* zwischen Schöpfer und Geschöpf. *Analogia entis* besagt, daß in dem, was das Letzte von allem ist, im „Sein“, Schöpfer und Geschöpf zugleich zusammenkommen und zugleich unendlich getrennt sind. Darin, worin sie unbegreiflich eins sind, sind sie zugleich unbegreiflich verschieden, und darin, worin sie verschieden sind, sind sie eins. Damit ist gegeben, daß der Schöpfer gleichzeitig im Geschöpf ist und im Geschöpf sich offenbart und doch gleichzeitig über dem Geschöpf ist und alle Offenbarung durch seine Unbegreiflichkeit übersteigt. Damit ist endlich gegeben, daß Gottes Gegenwart und Offenbarung im Einzelgeschöpf immer nur eine stückweise ist, die dadurch in „unendlichem Progreß“ vollkommener wird, daß sie sich durch Gottes Gegenwart und Offenbarung in den übrigen Einzelgeschöpfen ergänzt. Aber auch diese vollkommene Gegenwart und Offenbarung Gottes in der Geschöpfsgesamtheit ist nie ein „Aus-schöpfen“ Gottes, der vielmehr die Weiträumigkeit und Spiegelungsfähigkeit eines noch so großen „All“ unendlich übersteigt, da er dem Geschaffenen als solchem gegenüber immer der „über allem“ bleibt.

Übertragen wir diese Grundlinien in unsere Fragestellungen, so gewinnen wir ein Doppeltes. Erstens: Die innere Ganzheit der katholischen Einzelseele besagt nicht, daß in ihr alle Spannungen des Geschöpflich zu inner-subjektivem Ausgleich gebracht sind, sondern besagt nur, daß sie bei aller subjektiven Eigenrichtung sich in entspannter Demut der Einseitigkeit dieser Richtung und der Notwendigkeit ihrer Ergänzung im Gemeinschaftsganzen bewußt bleibe. Mit andern Worten: das eigentliche letzte Subjekt des *totus homo*, des Menschen der „Spannungseinheit“, ist die Gemeinschaft. Das Einzelsubjekt ist es „im Minimum“ insofern, als es seine Eigenrichtung nicht „gegen“ die Kirche erhebt, — „im Maximum“, insofern es tatsächlich in sich selbst den *totus homo* gestaltet. Wir gewinnen damit ein Mittleres zwischen dem früheren Entweder-Oder des *totus homo* des Individuums und des *totus homo* der Gemeinschaft. Auf der einen Seite ist es nicht so, daß der „katholische Mensch“ in sich selbst der „Totalitätsmensch“ sein müßte, auf der andern Seite aber auch nicht so,

¹ Diese Gefahr könnte das Plagsche Menschenideal ereilen, zumal wenn er ihm durch das stark betonte „Abendländische“ eine etwas relativierende Färbung verleiht. Oder meint Plag mit Absicht nur ein abendländisches Ideal, dem also andere Ideale gleichberechtigt wären?

daß er nur in einem äußern Unterwerfungsverhältnis zum „Totalitätsmenschen“ der Gemeinschaft stünde. Es ist vielmehr so, daß der Einzel Mensch als eigenwertiges Glied der Gemeinschaft positiv zur Gestaltung des totus homo der Gemeinschaft mitwirkt und von diesem totus homo gleichzeitig in wachsendem, aber individuell beschränktem Maß selber zu einem innersubjektiven totus homo hinaufentwickelt wird. Alle echt katholische subjektive Eigenrichtung weiß sich in ihrer innersten Haltung frei vom Krampf der Absolutheit und unmerklich auf dem Weg zu reifem Ausgleich.

Das kommt noch deutlicher durch die zweite Folgerung zum Ausdruck. Diese heißt: Auch der totus homo der katholischen Gemeinschaft ist nicht der absolute „Totalitätsmensch“, sondern steht selber noch im „unendlichen Progreß“ einer ewig asymptotischen Annäherung zum eigentlichen totus homo des Gottmenschen. Denn, wie wir früher ausführten¹, setzt sich die Spannung des „in allem und über allem“ von Schöpfer-Geschöpf in der Spannung des „in allem und über allem“ von Erlöser-Kirche fort. Christus, der Gott-Mensch, ist gleichzeitig die „Fülle“ der Kirche und gleichzeitig eine „Fülle“, die ihre noch so weit gedachte Gemeinschaftstotalität unendlich übersteigt. Durch diese letzte Folgerung ist für den Katholiken die letzte „Verkrampfung“ aufgehoben, die „Verkrampfung“ eines Gemeinschaftsethos. Derjenige totus homo, dem er letztlich eingegliedert ist, ist nicht die Kirche als Gemeinschaftsgebilde, sondern Christus, der Gott-Mensch. Es ist letztlich die reine Absolutheit Gottes, der gegenüber er sich als „einfseitig“, „beschränkt“ usw. erkennt.

So steht das echte Ethos katholischer Haltung in dem, was anglikanische Freunde so sehr an einem Kardinal Newman bewunderten: in der simplicity und naturalness, in schlichter Einfachheit und Natürlichkeit. Der echte Katholik ist der „krampflose“, völlig „entspannte“ Mensch, der Mensch heiterer Gewöhnlichkeit. Nicht als ob ihm „erhabene“ oder „eiservolle“ Seelenrichtungen fremd sein müßten. Aber bei allem noch so großen „Eifer“ oder „Ernst“ ist er doch in letzter Tiefe der Seele „innerlich frei“. Es ist das $\mu\eta\ \mu\epsilon\pi\iota\mu\upsilon\alpha\tau\epsilon$, die kindhafte Sorglosigkeit und Gewöhnlichkeit des „Feldgrases“ und der „Spaßen“ des Evangeliums, die in ihm sich ausprägt. Das ist zugleich der Sinn seiner seelischen Eigenbestimmtheit wie seiner Gemeinschaftsverbundenheit. Er wächst zu „Vollkommenheit“ nicht mit der Progeggeste eines „allseitig sein wollenden“ Menschen, noch übt er „Gehorsam“ mit dem „Hackenzusammenschlagen“ des Parademilitärs. In seinem schlichten, wahrhaft heilig-gewöhnlichen Wachsen und Wirken ist er sich praktisch des „einer unter vielen“ bewußt, und in diesem Bewußtsein ist er wesenhaft bereits lentzames Glied. Katholische Jugend heißt „heilige Gewöhnlichkeit“.

Freilich, ein anderes ist es, ob diese katholische Haltung auch Haltung der Katholiken sei. Hier mag das ernste Wort Augustins gelten: Quam multi non nostri quasi intus, et quam multi nostri adhuc quasi foris! — „Wie viele, die nicht zu uns gehören, sind doch innen, und wie viele, die zu uns gehören, noch außen“ (In Ps. 106, 14).

Erich Przywara S. J.

¹ Diese Zeitschrift 105 (1922/23 II) 344 f. u. n.