

Zwischen Religion und Kultur.

Skizze zu einer Kulturphilosophie.

Zu den Problemen, an denen Zeitalter sich scheiden, gehört offenbar die obige Frage. Der Hintergrund des Gegensatzes zwischen einem Justin, dem Philosophen, und dem späten Tertullian ist das Entweder-Oder zwischen Religion als letzter Kulturkraft und Kultur als Religionsgegensatz. Der geheime Rhythmus in der Geistesentwicklung Augustins schwingt zwischen einem Gott, dessen Erscheinungsweise die höchsten Prinzipien von Wissenschaft, Kultur und Ethik sind, und dem Unbegreiflichkeitsgott der *massa damnata*, der „Höllenmasse“ der natürlichen Welt und ihrer Ideale. Das junge Mittelalter steht unter dem scharfen Gegensatz von Cluny und Clairvaux und dem noch schärferen von Abälard und Bernhard, auf der einen Seite Kulturarbeit als religiöse Betätigung, auf der andern Religion als zum mindesten kulturloses (wenn nicht kulturfeindliches!) „allein zu Gott“. In der Zerrissenheit der Reformationszeit stehen sich gegenüber die kulturprangende Kirche der Renaissance und das bilderstürmende „unsichtbar zum unsichtbaren Gott“ der Neugläubigen. Das 19. Jahrhundert in Anfang wie Ende steht den unüberbrückbaren Gegensatz zwischen „autonomer“ Wissenschaft und Kultur, ja „Wissenschaft und Kultur als Religion“ und dem allmählich aus der katholischen Romantik aufsteigenden Ideal einer Wissenschaft und Kultur, die ihre immanenten Ideale in der Religion, insbesondere im Christentum habe. „Weltliche“ Kultur steht „christlicher“ oder „katholischer“ Kultur gegenüber. Unsere Zeit endlich, die in den Kriegswehen und Nachkriegswehen eine Periode des „Eschatologismus“ durchgemacht hat und noch zum Teil durchmacht, d. h. eine Periode kulturhassender religiöser Ausschließlichkeit, steht nun in der Krise zu neuem Kulturschaffen. Ist dieser neue Zug zu Kultur Vollendung oder Abfall —, ist er ein Sinn, in dem die vorausgegangene religiöse Einkerer sich erfüllt, oder ist er das Zeichen ihres Umschlags in erneutes „Kultur als Religion“? Und selbst wenn das erste zu bejahen wäre: geht dann der Weg des neuen Kulturschaffens in der Richtung einer inhaltlich „katholischen“ Kultur, also einer Kultur, die ihre Normen unmittelbar der Religion und erst recht der Offenbarungsreligion entnimmt —, oder ist das erst eigentlich wahrhaft „religiöse“ Kultur, die, in Kraft gottgeschöpfter Sachlichkeit und Weingeistigkeit, jedes Kultursachgebiet nach seinen eigenen, ihm unmittelbar einwohnenden Normen zu pflegen weiß? Oder ist die Frage — wie die Geschichte zu zeigen scheint — überhaupt nicht durch eine Synthese, einen harmonischen Ausgleich lösbar? Sind Religion wie Kultur (im weiten Sinne der gesamten Kulturgebiete) Grundeinstellungen der Seele, von denen immer nur eine herrschen kann, bald Kultur als Magd von Religion, bald Religion als Magd von Kultur, entweder religionslose Kultur oder kulturlose Religion, Kultur als Religion oder Religion als Kultur?

1.

Der Grundfehler der Systeme, die diese heikle Frage entscheiden wollen, liegt fast durchgehend darin, daß sie nicht auf die letzte metaphysische Wurzel

des Problems zurückgehen. Insbesondere die neuzeitlichen Systeme bleiben in dem letzten Zwiespalt (oder richtiger „Driespalt“) zwischen einem Positivismus des rein Wirklichen (Spinoza, Comte), einem Intellektualismus des rein logisch Geltenden (Rationalismus, Marburger Schule) und einem Voluntarismus des reinen Sollens oder der reinen Werte (Windelband, Rickert, Scheler). Die neuzeitliche Philosophie hat den urplatonischen Lernar unter sich aufgeteilt, da sie im Nominalismus die innere Einheit dieses Lernars, den hochscholastischen Seinsbegriff verlor oder besser ihn gegen das Talmi des spinozistischen mathematischen Daseins und des rationalistischen „Allgemeinbegriffs“ des Daseins eintauschte. Jenes „Sein“, das nach Thomas nur der kurze Ausdruck für die metaphysische Urspannung der analogia entis ist, wurde zum mathematischen, qualitätslosen „Quantum“ der modernen Naturwissenschaft oder zum formallogischen ens ut sic der Wolffschen Scholastik bis in die Neuscholastik hinein. So brauchen wir uns nicht zu wundern, daß eigentlich nur zwei Standpunkte möglich wurden. Entweder setzte man (auf religionsfreundlicher Seite) das „Wirkliche“ oder das „Geltende“ oder das „Sollen“ bzw. die „Werte“ letztlich mit Gott gleich, und dann ergab sich eine restlose Fremdgeselligkeit der Kultursachgebiete: Religion, und Offenbarung im besondern, als Quelle positiver Normen für Kultur. Alle Romantik sog. „katholischer“ Wissenschaft, Kunst und Kultur hat hier ihre Quelle. Oder man glaubte (auf religionsfeindlicher Seite) an die innere Geschlossenheit des „Wirklichen“ oder des „Geltenden“ oder der „Werte“, und dann waren die Gesetze der materiellen „Natur“ oder die Kategorien des „reinen Denkens“ oder die „reinen Werte“ das metaphysisch Letzte, mithin Kultur als Kultur die einzig mögliche Religion. Alle Klassik sog. „reiner“ Wissenschaft, Kunst und Kultur entspringt hier. Mit andern Worten: in unserem Problem kehren nur jene beiden Gegensätze wieder, die wir früher als die Gegensätze der Neuzeit aufgewiesen haben: der „Theopanismus“ des „Gott alles allein“ und der „Pantheismus“ des „Geschöpf alles allein“¹. Und damit ist sichtbar, daß manche übliche Formulierungen des Gegensatzes zwischen religiöser, christlicher und katholischer Auffassung und sog. ungläubiger, heidnischer und unkatholischer Auffassung der Frage „Religion und Kultur“ nicht nur — und zwar beide! — außerhalb des eigentlich „Katholischen“, sondern direkt außerhalb des eigentlich „Religiösen“ liegen. Denn weder der „theopanistische“ Gott einer sog. religiösen Romantik noch der „pantheistische“ Gott einer sog. irreligiösen Klassik ist wahrhaft Gott —, sondern beide Richtungen müssen zurück hinter den Ursprung ihres Gegensatzes, müssen zurück — zu Thomas. Es ist die Tragik des Protestantismus, daß sein ursprüngliches „Gott alles allein“ in das eigentlich neuzeitliche „Geschöpf alles allein“ umschlug. Aber es ist ebenso die Verwirrung im Katholizismus, daß er durch einseitige Reaktionsstellung sich nun seinerseits, im Kampf gegen das „Geschöpf alles allein“, in das verlassene Extrem des „Gott alles allein“ nicht selten drängen ließ und gern die Partei eines romantischen „Religion als Kultur“ oder eines eschatologisch-logistischen „Religion gegen Kultur“ ergriff.

¹ Vgl. diese Zeitschrift 105 (1922/23 II) 343 ff.; 107 (1923/24 II) 347 ff., sowie „Gott-geheimnis der Welt“² (München 1924) u. a.

Die metaphysische Uratsache ist, wie wir anderwärts genugsam dargelegt haben, die Spannung der *analogia entis*, oder anders ausgedrückt, die Spannung zwischen „Gott in uns“ und „Gott über uns“, noch anders gesagt, die Spannung zwischen Eigenwirklichkeit und Eigenwirksamkeit des Geschöpfes und Allwirklichkeit und Allwirksamkeit Gottes, zwischen dem All der Geschöpfe als der Sichtbarkeit Gottes und der Unsichtbarkeit desselben Gottes über allem All der Schöpfung. Gott ist nicht ein letzter formaler „Rhythmus“ der Schöpfungswirklichkeit, Gott ist der Inhalt und die Wirklichkeit, von dem aller Inhalt und alle Wirklichkeit. Von hier aus erscheint das Leben mit Ihm, also Religion, als letzter inhaltgebender Inhalt aller Inhalte, als letzte formgebende Form aller Formen, als letzte wirklichkeitgebende Wirklichkeit aller Wirklichkeiten: Religion die Kulturkraft, und alle Kultur Religion. Aber Gott ist ebenso der Inhalt und die Wirklichkeit in den geschöpflichen Inhalten und Formen und Wirklichkeiten. Wir wissen nichts von Ihm unmittelbar. Die Schöpfung allein ist Seine Sichtbarkeit, und auch alle Offenbarung kann, weil Offenbarung in geschöpflichen Zeichen, die Mauern dieser Sichtbarkeit nicht sprengen. Wir erkennen also Gott soweit, als wir Eigeninhalt und Eigenform und Eigenwirklichkeit der Geschöpfe kennen, soweit als wir die gesamten Kultursachgebiete nach ihren individuellen, immanenten Gesetzen durchforschen. Es muß jedes Körnchen der Schöpfung in seiner eigengesetzlichen unwiederholbaren Einmaligkeit erkannt sein, daß wir in der unverwischten, unschablonisierten Gegensatzfülle des Individualen das Unendlichkeitsantlitz Gottes zu schauen vermögen. So wenig ist also von hier aus Religion die Kultur, daß die Weite und Fülle von Religion vielmehr geradezu wesenhaft an der Eigengesetzlichkeit und Eigenständigkeit jeglichen Kultursachgebietes hängt. Religion erscheint von hier aus geradezu als Funktion autonomer Kultur und, extrem gefaßt, nicht Religion als Kultur, sondern eher Kultur als Religion.

Die extremen Standpunkte der Neuzeit zeigen sich also, von der tieferen Einheit der *analogia entis* aus, als Vereinseitigungen zweier Pole der Lösung. Es kommt alles darauf an, jeden von ihnen so zu fassen, daß er von seiner Erstarrung gelöst sei, ohne seine Kraft einzubüßen.

Wir können von hier aus von zwei Grundtypen der Lösung des Problems sprechen. Beide fußen im Grunde auf einer verschiedenen Erkenntnistheorie. Die erste, die augustinische¹ Lösung, sieht Gott an als das Eins jener platonischen „Ideen“, die als „ewige Normen“ oder „ewige Geltungen“ oder „ewige Werte“ über der Wirklichkeit schweben. Menschliches Denken vermag sie darum nicht in und durch eine Arbeit an der Wirklichkeit zu fassen, sondern einzig in kontemplativer „Teilnahme“ an jenem überweltlichen Ideenreich, das in dieser „Teilnahme“ entweder als „ewiges Objekt“ vor dem rein betrachtenden Denken steht (objektive Illuminationstheorie) oder (in mehr aristotelisch-dynamischer Färbung) in dieses Denken hineinleuchtet (subjektive Illuminationstheorie). Die gesamte Wirklichkeit ist demnach nur „Materie“ für die Aus-

¹ Über das Verhältnis Augustins zu diesem Augustinismus vergleiche des Verfassers Religionsbegründung (Freiburg 1923) und neuestens Martin Grabmann, Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin, Münster 1924.

prägung dieser überwirklichen „Ideen“, die gesamten Kultursachgebiete nur „Material“, das nach den in der Religion (als der „Teilnahme“ an dem Gott der Ideen) aufleuchtenden Kulturideen zu formen ist. Religion als die „Teilnahme“ an dem Gott der „Ideen“ ist entscheidende Quelle aller inhaltlichen Kulturideen und entscheidende Formkraft aller formalen Kulturformung.

Die Stärke dieser Theorie liegt in ihrer Einheitlichkeit. Alle Inhalte der Kultur schließen sich zusammen. Kultursachgebiet der Wissenschaft als Durchführung der Grundidee des verum, des „Wahren“ —, Kultursachgebiet des praktischen Lebens als Durchführung der Grundidee des bonum, des „Guten“, und Kultursachgebiet der Kunst als Durchführung der Grundidee des pulchrum, des „Schönen“, sind eins in der Einheit des platonischen Ternars in Gott, der das Eins der drei ist. Hier liegt darum das Berückende aller romantischen und neuromantischen Kulturphilosophien, die auf der vorthomistischen Philosophie des Mittelalters aufruhend. Es entsteht ein Organismus der Kultur. Kultur ist die Sichtbarkeit des Gott-Logos in der Welt. — Die zweite Stärke dieser Theorie ist eine formale, innersubjektive. Sie betrifft die letzte seelische Einstellung des Kulturschaffens. Kultur bedeutet ein Schaffen in der Vielfalt des Lebens. Solches Schaffen braucht die ganze fruchtbare Leidenschaft des Schöpferischen, die ganze Wandlungsfähigkeit des Aufgeschlossenen. Damit aber sind auch die bösen Instinkte dieser starken Kräfte entfesselt. Die Leidenschaft des Schöpferischen trägt in sich den Dämon der Herrschsucht, die Wandlungsfähigkeit des Aufgeschlossenen den Dämon der Selbstverflavung. Diese Dämonen sind aber gleichzeitig die Zerstörungsdämonen aller Kultur. Kulturarbeit fordert innere Freiheit der Selbstlosigkeit und Unabhängigkeit, sonst wird Kultursachdienst zu feilem Menschiendienst, Wissenschaft, praktische Tätigkeit und Kunst zu Verkleidung von Ehrgeiz, Eitelkeit und Fleischeslust. Nur wer der Kultur dient rein um der Kultur willen, in völliger Freiheit von Ichbegehren, schafft die großen Werke, die dauern. Es braucht also einer letzten, alles durchatmenden innern Freiheit über allem Geschöpflichen, eines königlichen „Darüberstehens“. Das sind aber fast wörtlich die Ausdrücke jenes indifferentes nos facere, jener „inneren Unabhängigkeit“, die ein Ignatius von Loyola als einfache Folge aus dem „Gott allein“ ableitet. Die Selbstlosigkeit echten Kulturschaffens ist nur möglich als Einheit mit Gott. Das hat zwei Gründe. Zunächst ist es eine Illusion, vom Menschen als letzte Einstellung etwas rein Negatives zu fordern. Selbstlosigkeit ist unmöglich für einen wahren Menschen (der nicht zu einer Mumiengögenfrage eines eifrigen „Unbedürftigen“ erstarren will), wenn ihr „Negatives“ nicht der Schatten eines Positiven ist, der Schatten des „Ruhens in Gott“. Jrgendwo muß der Mensch ruhen. Entweder ruht er, so oder so, in seinem Ich —, und dann wird er zum Hochmutsmoloch, direkt in der Richtung von Herrschsucht, oder indirekt, „von hinten herum“, in der Richtung jenes Sichwegwerfens an andere, das im Grunde nur Selbstdienst ist, Selbstdienst des Dhnmächtigen. Oder er ruht in Gott, — und dann hat er jene letzte Freiheit zu seinem Ich, aus der alle echte Selbstlosigkeit wie von selbst quillt. Der zweite Grund ist, daß es für die innere Freiheit echten Kulturschaffens der seelischen Einheit mit einer vorbildlichen Selbstlosigkeit bedarf. Der Schaffende muß in tiefer Seele den Atem der gewaltigen Unbedürftigkeit des ewigen Schöpfers einatmen, um schaffen zu können in

„Gleichnis und Ebenbild“ zu ihm. Großes Kulturschaffen hat immer Herz an Herz zum „Schöpfer Himmels und der Erde“ geschaffen. Denn alles Menschen-schaffen kann nur sein ein Schaffen in Seiner Spur und Seinem Hauch. Nur das Werk wird „gut“, das der Wirkende ganz ablöst von seinem Leben. So wird er nur wirken können in seelischem Einsleben mit Ihm, der die Welt schaffend ihrer nicht bedurfte und Derselbe blieb, unvermindert von Ewigkeit in Ewigkeit.

Aber diese Stärke der augustinistischen Theorie ist zugleich ihre Schwäche. Dadurch, daß sie den Menschen von der Kreatur ablöst, entfremdet sie ihn dem „festen Boden“, auf dem er stehen muß. Der Mensch, auch der größte und heiligste, ist und bleibt Kreatur. Nur in seiner Kreatürlichkeit kann er dem Schöpfer nahe sein. Dieses unumstößliche Grundgesetz ist nur verlegbar um den Preis der unverbogenen Echtheit des Lebens. Der Mensch mag seiner Kreatürlichkeit zu entfliehen suchen, aber dann wird er nur Tag-, Kraft- und Gesundheitszustände dieser Kreatürlichkeit fliehen und sich in Nacht-, Schwäche- und Krankheitszustände derselben Kreatürlichkeit verlieben und diese — in vergögender Verblendung — für „Gott ohne Mittel“ halten. Mit andern Worten: derselbe Punkt, in dem die augustinistische Theorie die Ansatzstelle zur (falschen) Mystik des Entwerdens und Entsinkens bildet, ist auch die Ansatzstelle zu jener (falschen) Theorie „katholischer Kultur“, die in ihrer Sucht nach einem „Objektiven“ und „Ewigen“ nur die Unfähigkeit zu persönlichem Schaffen vergöggt und ihren Traum von „Einfalt“ und „Stille“ in einem Infantilismus zurückgebliebener Wissenschaft und Kunst usw. erfüllt wähnt. Gewiß haben alle „Kulturideen“ ihren letzten Ursprung in Gott. Aber wir sind nicht Gott, und darum können wir diese Kulturideen auch nicht von Gott aus sehen, sondern wir müssen zuerst die wirklichen Dinge sehen und in ihnen die Kulturideen und in ihnen Gott als ihre Einheit. Daran ändert alle Offenbarung so wenig, daß sie vielmehr, richtig betrachtet, dieses Gesetz nur noch ernster einschärft. Denn christliche Offenbarung heißt, daß Gott sich seiner Gottheit „entäußert“ und Mensch wird und in der Menschengemeinschaft der Kirche fortlebt. Er schafft nicht eine neue Kreatur, sondern wählt diese Kreatur zu seiner formalen Sichtbarkeit. Gott, der Ewige, lebt das im Gegensatzspiel der Individuen sich wandelnde Leben der Kirche.

Wenn es also je für Wissenschaft galt, allein der „Wahrheit“ zu dienen, d. h. die Wirklichkeit, so wie sie ist, bis in ihre individuellen Verzweigungen, unverbogen und unvergewaltigt, zu durchforschen, so gilt das für christliche und katholische Wissenschaft mehr denn je. Denn diese individuelle Wirklichkeit ist das „Fleisch“ des ewigen „Wortes“, ist die Sichtbarkeitswirklichkeit des Logos. Und wenn es je für praktische Arbeit galt, nicht wirklichkeitsfremde Prinzipien um ihrer selbst willen „durchzudrücken“, sondern sich in nie vollendeter und nie vollendbarer Anpassung wahrhaft demütiger Liebe den Gesetzen, die in der Wirklichkeit selber liegen, immer weich und biegsam einzufügen, weil es eine Anmaßung menschlichen armseligen Verstandes ist, der Welt gebieten zu wollen —, so gilt das wiederum für christliche und katholische praktische Arbeit (der Politik oder sozialer Arbeit und wie immer) mehr denn je. Denn diese Wirklichkeit ist nun das „Leben“ des „Gottes der ewigen Prinzipien“. Christus, der schon in seinem Palästinalieben das heilige Recht

der Individualvielfalt der Wirklichkeit gegen die Gesetzbücher der Schriftgelehrten und Pharisäer verteidigte, ist nun „Haupt und Leib Ein Christus“, Christus, der, wie St. Paulus sagt, in seinem Leibe Verschiedenheit und Eigenwesen der Glieder geradezu fordert, damit es ein Leib sei, ein Leib, der aus der Individualgegensätzlichkeit der Glieder wächst. Endlich, wenn es je für echte Kunst galt, dem Eigengesetz der künstlerischen Intuition, des künstlerischen Materials und der künstlerischen Form zu dienen, weil Kunst nicht „gefällige Illustrierung“ edler oder frommer Inhalte ist, nicht spielerischer Zeitvertreib für ermüdete Nerven, nicht ein für noch kindliche Stufen sittlichen und religiösen Lebens passendes Lehr- und Zuchtmittel, sondern Kunst ist das schöpfer-nächste Schaffen alles Schaffens, Entfaltung der Uridée von Welt und Leben zu leuchtender Erscheinung und darum nimmermüdes Sichhineinleben und Sichhineinringen und Sichhineinbluten in die Individualtiefe aller Lebendigkeit, in erschreckender Nähe zu Ihm, der „allein Herz und Nieren erforscht“, „vor dem alles nackt und offen liegt“ —, so gilt das für christliche und katholische Kunst mehr denn je. Denn nun ist ja durch die Menschwerdung des ewigen Gottes Gott selber die Individualtiefe des Lebens: „Christus mein Ich“, nicht ein „Allgemein-Ich“, sondern jedem einzelnen, unvergleichlichen Glied „sein persönliches Ich“. An wahrhaft christliche und katholische Kunst ist die höchste und schier unmögliche Forderung gestellt, im persönlich Individualsten den ewigen „Gott alles in allem“ leuchten zu lassen, also das schlechthin Zeitloseste zeitloser Kunst im Zeit- und Individualbedingtesten zu offenbaren.

Damit haben wir aus der augustinistischen Theorie selber die Stärke der andern Theorie entwickelt, jener Theorie, die, auf des Aquinaten unsterblichem Gesetz der *causae secundae* aufbauend, die thomistische genannt werden muß¹. Wir haben sie gleichzeitig so entwickelt, daß ihre letzte innere Einheit mit dem Wahren und Starken der augustinistischen sichtbar ward. Die kühle, wirklichkeitsnahe Scheidung, die Thomas zwischen Allwirklichkeit-Allwirksamkeit Gottes und wahrer Eigenwirklichkeit-Eigenwirksamkeit der Kreatur vornahm, setzte das innige, warme „Gott allein“ des augustinischen Höhenfluges voraus. Aus der seligen Einheit mit dem Schöpfer ward jene Ehrfurcht gewonnen, die nun liebevoll zur Kreatur sich neigt und demütig ihr sich einfügt, jene Liebe zu Welt und Leben, die in ihrer unverwüstlichen Kraft eben nur sein kann die Ausstrahlung der Liebe, in der der Schöpfer die Schöpfung schuf. Der Augustinismus der Frühzeit des Mittelalters ist so etwas wie die mystische „Einkehr“ von der Schöpfung in den Schöpfer, auf die der Thomismus (und, im Ausbau des Individuationsprinzips, der Skotismus) der Spätzeit des Mittelalters als die mystische „Auskehr“ vom Schöpfer in die Schöpfung folgen mußte. Gerade die Ausschließlichkeit der augustinistischen Kontemplations-verzücktheit in das „Gott über uns“ des Gottes der „Einheit aller Dinge in Seinen ewigen Ideen“ ist die religiöse und kulturelle Voraussetzung jener *caritas discretionis*, wie sie Ignatius von Loyola später genannt hat, jener

¹ Über das hier obwaltende Problem zwischen augustinischer „Teilnahme“ (oder *causalitas causae exemplaris*, wie Grabmann und Mausbach wollen) und thomistischer „Kausalität“ (oder *causalitas causae efficientis*) vgl. vorab Martin Grabmann, *Der göttliche Grund usw.*, sowie früher A. v. Schmid, *Die Seinsweise Gottes*, Freiburg 1898.

Liebe des Spürens der individualen Unterschiede, jener Liebe, die nicht Wirklichkeiten nach „Prinzipien“ anherrscht, sondern jedes Stücklein der Wirklichkeit nach seiner innern Form und seinem innern Gesetz, niemals fertig, durchforscht, um Wirklichkeit mit Gottes Händen, der jegliches „bei seinem Namen ruft“ anzurühren.

So steigt, gerade aus der inneren Einheit der beiden, scheinbar feindlichen Theorien, eine andere Lösungsweise des Problems zwischen Religion und Kultur auf, als man sie so gern uns Katholiken zuschob — und als sie vielleicht nicht ganz so selten auch von uns selbst, in unbewußter Übernahme alt-lutherischer Ideen, wenigstens mit-herübergenommen wurde. So wenig ist Eigengesetzlichkeit der Kultursachgebiete wider-religiös oder wider-christlich oder wider-katholisch, daß sie vielmehr die innere, organische Forderung des Urreligiösen und Urchristlichen und Urkatholischen ist¹. Denn dieses heißt, wie wir nun schon öfters ausgeführt haben, Vollwirklichkeit des „Gott alles in allem“. So wenig kann und darf religiöser und christlicher und katholischer Kulturgeist die religiöse und christliche und katholische Abstempelung bestimmter Teile der Schöpfung, also bestimmter Inhalte und Ideen und Formen und Methoden, zu den religiösen und christlichen und katholischen zulassen, daß geradezu das Wesentliche nicht bloß dieses Kulturgeistes, sondern das Wesentliche des eigentlich Religiösen in Christentum und Katholizismus daran hängt, daß solche vergögende Auszeichnung nicht geschehe. Es ist das Wesen von „Häresie“ und darum des ersten Schrittes zu „Unglauben“ überhaupt, daß er „ein“ Geschöpfliches vergötzt und das übrige entgöttlicht. Es gibt also, soweit eine Scheidung innerhalb von „Inhalten“ in Frage steht, keine christliche oder katholische Philosophie, Wissenschaft, Politik, Wirtschaftsform, Kunst usw. Was sich als solche ausgibt und irgend eine Einzelschule, Einzelpolitik oder Einzelwirtschaftsform oder Einzelkunstmethode andern gegenüberstellt als „die“ katholische, versündigt sich im letzten Grunde gegen den eigentlichen Geist der Kirche, die niemals mit einer Periode ihrer Entwicklung gleichgesetzt werden darf, so wahr sie Kirche Gottes ist. Weiterhin entscheidet über philosophische, politische, wirtschaftliche, künstlerische Fähigkeit eines Menschen oder Wert seines Werkes niemals seine persönliche noch so hochstehende Religiosität oder der noch so „christliche“ oder „katholische“ Inhalt seines Werkes. Im Gegenteil, von einer Philosophie oder Wissenschaft oder Politik oder Wirtschaftsrichtung oder Kunst, die nicht nach ihren Eigengesetzen groß dasteht, wird man den Rückschluß machen müssen auf einen Grundfehler in der Religiosität ihres Schöpfers, der nicht ehrfürchtig genug war gegen das Eigenwesen jeglichen Geschöpfes und nicht demütig genug in Einschätzung seiner eigenen Grenzen, um die Hand zu lassen von Werken, die nicht für ihn bestimmt waren. Gerade seine christliche und katholische Religiosität ist eine Verpflichtung auf solche Ehrfurcht und solche Demut. Wer darum die Impotenz einer Philosophie oder Wissenschaft oder Politik oder Wirtschaftsrichtung oder Kunst mit ihrer „guten katholischen Absicht“ zu decken sucht, schlägt dem Gottesadel der Kirche eigentlich ins Gesicht. Er macht die sancta Catholica,

¹ Vgl. hierzu M. Grabmann, Die Bewertung der profanen Studien bei Thomas von Aquin (Philos. Jahrbuch 37 [1924] 311—328).

die Kirche des „Gott alles in allem“, zu einer Partei neben Parteien mit der üblichen „Parteiliche“. Und wer die wissenschaftliche oder künstlerische Minderwertigkeit von Werken damit entschuldigt, daß sie doch, bei allen Fehlern, „christliche und katholische“ Inhalte behandeln, weiß nicht, wie sehr er im selben Atem die Hoheit dieser Inhalte herabsetzt, da erst ein Denker oder Künstler im Höhepunkt seines Schaffens wagen dürfte, an sie zu rühren. Und wer Philosophie oder Wissenschaft oder Politik oder Sozialpflege oder Kunst von bestimmten „Materien“ fernhalten will, weil diese „Materien“ „unwürdig“ oder gar „gefährlich“ wären, ahnt nicht, wie er in diesem Augenblick seiner Kirche das schönste Juwel aus ihrer Krone bricht, das Wesensjuwel des „Gott alles in allem“. Wer nicht wenigstens wie von fern in seiner Seele spürt den Atem der unsagbaren Gegenwart Gottes in allem geschöpflichen Sein und Leben, wer nicht, wenigstens wie von fern, die Siegeskraft des Gottes, der seine Kirche geradezu mit Vorliebe bis an den Rand des Verderbens führt, weil in der Gefahr ihr Göttliches sich kundtut, wer den Wogenschlag dieses *Si Deus pro nobis, quis contra nos?* des Römerbriefes nicht in seine ängstliche Seele einbrausen fühlt, wer noch so wenig das „Christus in mir“ wirklich lebendig glaubt, daß seine eigene (geheime) Selbstsucht der Angstlichkeit ihm den Blick in das Antlitz des Allmächtigen verstellt —, ein solcher möge erst seelisch gesund werden, ehe er seinen Mitmenschen Führer oder Ratgeber zu sein wagen darf. Es ist etwas anderes um die persönliche Demut, die ein Werk nicht angreift, weil sie ihre Unzulänglichkeit erkennt und anerkennt, — und es ist etwas anderes um jenes Surrogat von Demut, das dann entsteht, wenn ein Minderwertiger seine eigene Minderwertigkeit einer ganzen Gemeinschaft aufzuzwingen sucht, um hierdurch sein Minderwertigkeitsbewußtsein zu verlieren im Anblick der Wesensminderwertigkeit der ganzen Gemeinschaft. Echte Demut ist unbeirrter Glaube an die Kraft und Fähigkeit der andern, weil sie Glaube ist an das „Gott alles in allem“. Nicht Gott, wie ich Ihn schaue, als Maß der andern, sondern Gott, wie Er über mein Ahnen und Begreifen hinausragt, Er, der „immer Größere“, wie Augustinus sagt.

2.

Ist also „Kultur“ (natürlich im zweiten Sinne aller bewußten Ausgestaltung des Lebens) sozusagen innere Forderung von „Religion“, so daß fast der innere Wert von Religion sich nach ihrer Kulturleistung bemäße? Das hieße, wie wir bereits sahen, die Grundspannung, auf der unsere Antwort aufruht, die Grundspannung der *analogia entis*, zerreißen. Es hieße mit dünnen Worten Gott zu einem Mittel für das Geschöpf machen. Im Gegenteil, die Grundbedingung echter Kulturentwicklung ist gerade, wie wir sahen, die augustiniische Ausschließlichkeit zu Gott hin, also eine innere Richtung, die aus sich Kultur fast verneint. Der Mensch, der mit der ersten Einstellung seiner Seele sich in Kulturarbeit hineinwirft, wird nicht bloß, verführt vom Taumel der Geschöpfe, den Blick für den Schöpfer verlieren (wie es das Buch der Weisheit so anschaulich schildert), er wird auch keine wahrhaft große und tiefe Kultur schaffen, sondern Jahrmarktsflitter. Die Kultur des Mittelalters stieg aus den Kläusen der Einsiedler und den schweigenden Zellen der Klöster, und noch immer mißt sich die Größe eines Werkes an dem Sich-absterben seines Wurfers. Das

Weizenkorngleichnis des Johannesevangeliums ist vielleicht das tiefste Wort über echte Kulturarbeit: „Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde sinkt und stirbt ...“ In das tiefe Dunkel der Einsamkeit mit Gott, in die Stummheit des Sterbens für Welt und Ich. Das Grundgesetz von Christentum heißt nicht ungehemmte Entfaltung des Weisen und Reichen und Starken, sondern daß der „Weise“ „töricht“ werde und der „Reiche“ „arm“ und der „Starke“ „schwach“, weil Gott erwählt hat, „was töricht vor der Welt ist und schwach vor ihr ... und ohne Ansehen und verachtet“ (1 Kor. 1, 27 bis Kap. 2). Erst von diesem „Schwachen“ gilt das Wort: „Wenn ich schwach bin, bin ich stark.“ Christliche Kultur wächst aus dem „Ärgernis des Kreuzes“, weil sie eben nichts anderes sein kann in ihrer letzten Idee als Versichtbarung Gottes im ganzen Umfang von Welt und Leben und darum Versichtbarung Christi, „Christi aber des Gekreuzigten“. Die alles durchdringende Kraft christlicher Kultur ist nicht Kraft eines über seine Grenzen zum „Übermenschen“ hinaufgesteigerten Menschen, sondern „Kraft Gottes“. Das christliche Kulturideal heißt: „Gott alles in allem“ und darum und darin erst „Gott alles in allem“.

Damit sind zwei Momente gegeben, die für den ersten Anblick sich zu widersprechen scheinen, aber gerade darin sich beide als echt und notwendig ausweisen, indem sie in dieser scharfen Spannung zueinander nur die alles beherrschende Grundspannung der analogia entis offenbaren. Das „Gott alles in allem“ des christlichen Kulturideals besagt, daß der Kulturschaffende Mensch nicht Gott ist, sondern zugleich ein „Nichts gegen Gott“ und doch ein „Etwas vor Gott“.

Der Mensch ist mit all seinem Kulturschaffen ein „Nichts gegen Gott“. Das ist der notwendige Koheleth-Atem oder besser Gethsemani-Atem, der aller echten christlichen Kultur ein letztes, wehmütiges und sehnächtiges „Klaffen nach oben“ gibt. Gerade weil christliche Kultur ganz durchfüllt ist vom Anbeten der alles übersteigenden Größe Gottes, vermag sie sich nicht nach innen zur selbstgenugsamen Rundung zu schließen, ist sie der beständige Durchstoß durch alle „geschlossenen Formen“, die beständige Unruhe durch alle beruhigte Reife, weil „Unruhe zu Gott“. „Alles Fassen nur ein Aufgeweitetwerden zu höherem Fassen“, wie der hl. Augustinus sagt. Von hier aus gesehen ist das beständige sehnende „Werden ins Unendliche“ der Romantik urchristliche, weil urreligiöse Richtung, und ebenso auch ein gewisser eschatologischer Zerstörungstrieb gegen Kultursattheit, Franziskuseifer, der die schöngewirkten Kleider fortwirft, Savonarolaglut, die die Scheiterhaufen anzündet für die Idole funkelnenden Kulturgögendienstes. Durch christliches Kulturschaffen tönt unüberhörbar das Wort des Hebräerbriefes: „Wir haben hier keine bleibende Statt; die zukünftige suchen wir.“ Denn der Mensch, der Gott ins Antlitz gesehen, spürt erschauernd und erschüttert das ewig Unstete seiner Geschöpflichkeit. Im Christen aber ist aufgeleuchtet das „Antlitz Gottes“ selber „im Angesicht Jesu Christi“. So heißt das Grundwort seines Lebens: „Nicht als ob ich es erreicht hätte; ich vergesse, was hinter mir liegt und dehne mich aus nach dem, was vor mir liegt.“ Nicht satte Geschlossenheit des „ist“, sondern beständiges Zerdehnthein zwischen „war“ und „wird“.

Aber ebenso ist der Kulturschaffende Mensch ein „Etwas vor Gott“ und ein solches „Etwas“ gerade in seiner einmaligen Individualität, weil Gott ihn

„bei seinem Namen ruft“. Gewiß ist er ein Nichts gegen Gott. Denn wie kann ein Geschöpf mit Gott sich messen? Aber da Gott dieses Geschöpf „bei seinem Namen“ ruft, da er das Ja der „Liebe von urher“ zu ihm spricht, so ist der Mensch durch dieses Ja Gottes wahrhaft ein Etwas vor Gott und ein Etwas, das in vorzüglichem und einzigartigem Maß „Gleichnis und Ebenbild“ Gottes ist. Der romantisch gerichteten augustinistischen Theorie tritt das klassische Ethos Thomas' von Aquin entgegen: der Mensch nicht einfachhin eine „Öffnung ins Unendliche“ und in seiner Zerklüftung in Leib und Geist die „Öffnung ins Unendliche“, sondern der Mensch als Formeinheit und Formgeschlossenheit von Leib und Geist selber eine Art in sich gerundeter Unendlichkeit, Quodammodo omnia secundum sensum et intellectum, der Mensch „gleichsam ein All“. Und wiederum ist christliches Ethos hier nicht Widerspruch, sondern eher Erfüllung. Denn wenngleich „die Schöpfung seufzend in Wehen liegt annoch ... und auch wir, die Erstlinge des Geistes, des Stöhnens voll sind in Erwartung der Kinderschaft Gottes“ (Röm. 8, 22—23), so „sind wir doch bereits Kinder Gottes (1 Joh. 3, 2) und harren nur der „Enthüllung“ des Wesens (Röm. 8; 19), das wir bereits besitzen. Der Christ ist gerade als „Kind Gottes“ wahrhaft klassisch „in sich geschlossen“, in sich geschlossen in der ganzen unbegreiflichen Geschlossenheit Gottes. Alle Unruhe ist unerfaßlich tief durchatmet von Ruhe. Alle nie endende Entfaltung ist eigentlich letztlich leuchtende Fülle von Morgenaufgang zu ewigem Mittag, „Fülle Gottes des alles in allem erfüllenden“. Kreatur in sich ist nichts. Aber es ist Grundwesen der Kreatur, daß sie in Gott ist und Gott in ihr, und dieses urkreatürliche „Gott im Geschöpf und Geschöpf in Gott“ ist nur schwache Ahnung des urchristlichen Jubels des johanneischen „... der bleibt in Gott und Gott in ihm“ und des paulinischen „Nicht mehr ich lebe, Christus lebt in mir“, „Christus aber Gott, hochgelobt in Ewigkeit“.

Aber das johanneische „... der bleibt in Gott und Gott in ihm“ hat zum Vorderatz „Wer in der Liebe bleibt...“ und das paulinische „Christus lebt in mir“ seine Deutung in „Ihr seid der Leib Christi und Glieder zueinander“. Christliche Kultur ist Kultur der Gemeinschaft der Liebe in Gott, weil Gott „die Liebe“ ist.

Zwei letzte Grundzüge christlicher Kultur haben hier ihren Ursprung, oder, deutlicher gesagt, zwei Vorwürfe gegen christliches Kulturschaffen finden hier ihre Erklärung. Erstens seine, wie man sagt, vorwiegend „pädagogische“ Richtung gegenüber strenger Sachlichkeit. Zweitens seine Zaghaftigkeit gegenüber furchtlosem „Durchstoßen“. — Der erste Vorwurf findet seine Erklärung in dem Worte des Völkerapostels, also jenes Apostels, der gerade der Apostel der rückhaltlosen „Freiheit“ und des unverkümmerten „Gott alles in allem“ ist — in jenem Worte, das er an die Korinther schreibt: „Wenn eine Speise meinem Bruder Anstoß gibt, werde ich in Ewigkeit kein Fleisch essen, um meinem Bruder nicht Argernis zu geben“ (1 Kor. 8, 13). Der Apostel betont gerade in unmittelbarer Umgebung dieses scharfen Wortes, das in seiner Folgerichtigkeit allen „sachlichen Radikalismus“ auszuschließen scheint, den unverkürzten Standpunkt der „Freiheit“ des „Gott alles in allem“. Die Rücksicht auf andere darf nichts ändern am absoluten sachlichen Universalismus des „Ein Gott, der Vater, von dem alles ... und ein Herr, Jesus Christus, durch den

alles“ (1 Kor. 8, 6) und des „Dem Herrn ist die Erde und alles, was sie erfüllt“ (ebd. 10, 26). Und ebenso kann diese Rücksicht nichts ändern an der Freiheit des persönlichen Gewissens: „Warum wird meine Freiheit von einem fremden Gewissen gerichtet? Wenn ich mit Dank teilnehme, warum werde ich gelästert wegen dessen, wofür ich Dank sage?“ (ebd. 10, 29—30). Unvermindert, ungeschwächt muß bleiben das „Gott alles in allem“ echten christlichen Kulturschaffens, wie wir es im ersten Teile zeichneten, und unvermindert und ungeschwächt seine Individualinitiative und Individualfreiheit. Ja diese Weite und Freiheit in der Sache sind geradezu die Voraussetzung für die liebende Behutsamkeit in der Ausführung. Denn die *caritas discretionis*, die „unterscheidende Liebe“, die hier in Frage steht, ist seelisch nicht möglich ohne unerschütterten Glauben an diesen grundsätzlichen Universalismus und Individualismus christlichen Kulturschaffens. Es braucht der grenzenlosen Weite des „Gott alles in allem“ und der zartfühlenden Liebe zum Persönlichen, die jegliches „bei seinem Namen ruft“, um der Kunst der „unterscheidenden Liebe“ fähig zu sein, der Liebe, die jedem gibt, was „ihm gemäß“ ist, wie Goethe in echt paulinischem Denken sagt. Ja man wird das scheinbare Paradox wagen dürfen: eine Kulturpädagogik, die aus pädagogischen Rücksichten innere Sachgesetze des Kulturschaffens macht, wird ihren eigenen Sinn verfehlen. Sie wird nicht „unterscheidende Liebe“ sein und darum eine Liebe, die auf die allmähliche „innere Freiheit“ des andern zielt, sondern Knechtung des andern, gewaltsames Niederhalten seiner, wenn auch noch schwach entwickelten, besseren Einsichten — und das nicht selten aus einem letzten Selbstsuchtsinstinkt, weil es leichter ist, unselbständige Menschen an der Leine zu halten. Es bleibt eben unwiderlegbar die Weisheit des Apostels, der als Grundeinstellung die Weite und Freiheit fordert und dann erst spricht: „Da ich frei war gegenüber allen, habe ich mich allen zum Knecht gemacht“ (1 Kor. 9, 19). Ja der letzte Klang der unbedingten „unterscheidenden Liebe“ ist selbst nur Widerklang des ersten „Gott alles in allem“. Denn es heißt: „Allen bin ich alles geworden“ (ebd. 9, 22).

Aber liegt in dieser Deutung „unterscheidender Liebe“ nicht eigentlich ein unerträglicher Hochmut? Maßt sich nicht da ein Mensch so etwas an wie „Herablassung Gottes“? — Mit dieser Frage sind wir an der Erklärung des letzten Vorwurfes gegen christliches Kulturschaffen, des Vorwurfes auf „Zaghaftigkeit“ gegenüber furchtlosem „Durchstoßen“. — Die „unterscheidende Liebe“ in ihrem echten christlichen Sinn ist eben wesensnotwendig zugleich Unterscheidungssinn für die eigene Begrenztheit. Sie ist sozusagen der sachliche Instinkt für den Gliedschaftscharakter des Einzelmenschen gegenüber der Menschheit, des einzelnen Gliedes des Leibes Christi gegenüber dem ganzen Leib. Das „alles in allem“ spricht das einzelne Glied nicht so sehr in seinem Namen als im Namen des ganzen Leibes, und darum kann, ja muß es im gleichen Atem dieses „in allem“ für sich selbst verneinen. Denn sonst wäre es „Leib“, nicht „ein“ Glied. Hier ist der Ursprung jener echt christlichen Bescheidenheit, ja eines wahren „Zagens und Zitterns“, von dem derselbe Apostel des volltönenden „alles in allem“ und der Freiheit spricht, jenes „Zagens und Zitterns“, das der Echtheitskern der falschen „katholischen Zaghaftigkeit“ ist. Der Stelle, wo der Apostel von diesem „Zagen und Zittern“ spricht, folgt unmittelbar: „Denn

Gott ist es, der in euch das Wollen wie das Vollbringen wirkt nach seinem Wohlgefallen“, und wenige Verse vorher steht wiederum das „in allem“: „... daß im Namen Jesu sich alles Knie beuge ... und alle Zunge lobpreise: Jesus Christus Herr in Herrlichkeit Gott des Vaters“ (Phil. 2, 10—13). Das „Zagen und Zittern“ eigener Begrenztheit ist also geradezu Folge des tiefen, unverbogenen Glaubens an das unbegrenzte „Gott alles in allem“. Das einzelne Glied in seinem persönlichen Kulturschaffen fügt sich demütig in seine eigene, gottgegebene Enge in und aus dem lebendigen Glauben an die unverengte Weite des ganzen Leibes über Raum und Zeit. Die unscheinbarste „traditionelle“ Arbeit ist noch durchsetzt vom Glauben an die alle Traditionsverengung sprengende Fülle des ganzen Leibes, und der kühnste „fortschrittliche“ Durchbruch weiß sich demütig als „ein“ Aufleuchten dieses von Unbeginn überkommenen Besizes. Dadurch, daß die Bescheidung des Einzelgliedes aus dem Bewußtsein der „Fülle Gottes, des alles in allem erfüllenden“ des ganzen Leibes herauswächst, ist für echtes christliches und katholisches Kulturschaffen sowohl Traditionserstarrung wie Fortschrittsumsturz unmöglich. Sie binden sich beide in der Bindung der Unwandelbarkeitsfülle des einen Gottes und des einen Christus, „derselbe immer in Ewigkeit“, die die Gottheitswesenheit des einen Leibes ist, mit der Wandlungsfülle des „Gottes durch alle hindurch“ (Eph. 4, 6) im Wandel von Raum und Zeit und des „Christus gestern und heute“ (Hebr. 13, 8), die die Menschheitswesenheit desselben einen Leibes ist: Gottheit aber und Menschheit, beide unvermischt, eine Person, „Haupt und Leib ein Christus“.

Grich Przywara S. J.