

Wohin?

Zur Wegwende der katholischen Bewegung

Daß die sogenannte „katholische Bewegung“ der letzten Jahre in eine gewisse Krise gekommen ist, braucht nicht erst gesagt zu werden. Die Höhepunkte dieser katholischen Bewegung waren die Quikborntagungen auf Rothenfels und die Akademikertagungen von Heidelberg und Ulm. Im allgemeinen Chaos stand überwältigend schön die Geschlossenheit der Weite der Una sancta catholica. Dann kam die Tagung von Dresden: in dem scharfen Gegensatz zwischen Rademacher und Coiron ein erstes Auflauern der vor-krieglichen Gegensätze des deutschen Katholizismus. Es kam die Enttäuschung über den Abfall Max Schelers und die bittere Frage: Ist nicht die vielbesprochene „Wende zum Katholizismus“, der gerade Scheler so vielverheißend zu dienen schien, nur „Moderichtung“, die vor der entscheidenden Glaubensfrage versagt? Es kam die große Werkwoche auf Rothenfels im Sommer 1924: in den Morgenvorträgen Guardinis der angestrengte Versuch, „Kulturrichtung“ und „Seelenrichtung“, Richtung weltaufgeschlossener Weltbewältigung und weltverschlossener Weltüberwindung noch einmal zu einen, — aber trotz allem die Wetterzeichen kommender Trennung. Es kam die Essener Tagung 1925, der erste Versuch des Verbandes, von der Höhe neugewonnener katholischer Eigengeschlossenheit aus konkret-praktische Probleme anzugreifen, — mit dem Ergebnis der erschütternden Einsicht in das schier Unmögliche solchen Versuches (wie Schnippenkötter es uns seiner Zeit anschaulich zeichnete). Inzwischen waren zwei Gegensätze immer schärfer geworden: in der Frage von Religion und Kultur zwischen dem Ideal einer mehr oder minder reinen Sakralkultur der liturgischen Bewegung und dem Ideal einer von der Einheit des Volkstums her orientierten eigengesetzlichen Profankultur der Kreise um Ernst Michel, — in der Frage von Religion und Kirche zwischen der steigenden Auflösung von „Rechtskirche“ in „Liebeskirche“ bei Josef Wittig u. a. und den, den „Bewegungen“ fern gegenüberstehenden Katholiken, die sich den Katholizismus der Kulturkampfszeit zu wahren wußten. So bereiteten sich die offenen Auseinandersetzungen vor, die von der Innsbrucker Tagung an (August 1925) bis zur Recklinghausener (Dezember 1925) immer unzweideutiger wurden: „Die Krise im deutschen Katholizismus“ lautet die Überschrift des Berichtes der „Frankfurter Zeitung“ über die Tagung von Recklinghausen.

Das Schwierige der Lage gründet vorab darin, daß jeder der im Kampf stehenden Standpunkte zu ernststen Bedenken Anlaß gibt. Pflichtet man der an und für sich ehrliches Vertrauen verdienenden Auffassung bei, Religion als die allbeherrschende Grundrichtung des konkreten Menschen müsse Gesetz und Form alles übrigen sein, so gerät man bald entweder in eine Blindheit für die Erfordernisse der Wirklichkeit (die sich nicht von der Sakristei aus sehen lassen, sondern allein mitten im Leben selber) oder, was noch schlimmer ist, Schritt für Schritt in einen Jansenismus der Auflösung von Natur in Übernatur mit dem drohenden Endergebnis einer Rationalisierung der Über-

natur selber (wie es allen übersteigerten Supernaturalismen der Geschichte unabwendbar erging). Urteilt man aber, daß gerade Religion im echten Sinn, als Verbundenheit mit dem Schöpfer und Erlöser und Heiliger, der (gerade nach urkatholischer Lehre) die Welt zu Eigenwirksamkeit geschaffen, erlöst hat und heiligt, so führt die Hitze des Kampfes leicht dazu, entweder Religion zu einer Motivkraft für Kulturarbeit zu säkularisieren oder gar den Kultursachgebieten solche Autonomie zuzugestehen, daß nun (nur von anderer Seite her) die „Religion der Sakristei“ wieder auftaucht, nämlich als Religion, die überhaupt keinen formenden und bildenden Einfluß auf das wirkliche Leben und seine Gestaltung in Schule und Wirtschaft usw. hat.

Wohin geht der Weg? Zu einem Katholizismus der „Aufgeschlossenheit zum ganzen Volkstum“, der „Aufgeschlossenheit zur ringenden Zeit“, der „Aufgeschlossenheit zur kommenden Menschheit“, — mit der steigenden Gefahr einer (westlichen) Humanisierung und Rationalisierung bis zu „reinem Menschentum“? Oder zu einem Katholizismus der „Geschlossenheit in die eigene Universalität“, der „Geschlossenheit in die eigene Überzeitlichkeit“, — mit der steigenden Gefahr einer (östlichen) Verstarrung und Verewigung von Zeithaft-Kreatürlichem bis zum resigniert-müden oder aristokratisch-kühlen Verzicht auf den Missionsbefehl des Herrn?

An solcher Wegwende scheint es uns erforderlich, einmal stillzustehen und besinnlich rückwärts und vorwärts zu schauen. Was war der Sinn der „katholischen Bewegung“? Welche Zielrichtung nach vorwärts ist ihr organisch inne?

1.

Dem deutschen Katholizismus der Zeit vor dem Kriege fehlte ein Dreifaches, und es war der eigentliche unvergängliche Sinn der „katholischen Bewegung“, diesem Mangel abzuhelpfen.

Das erste war innere Freiheit und Freudigkeit. Gegenüber dem Romanen, der mit ungezwungener Fröhlichkeit in der Kirche „zu Hause“ ist (weswegen er das Gotteshaus ganz selbstverständlich auch zu Unterhaltungen benützt), trägt der Deutsche schwer an seinem religiösen Ernst. Er bemüht sich mit einer Art Hartnäckigkeit, das Gesetz bis in die letzte logische Konsequenz zu erfüllen, und kommt darum nicht selten aus Furcht und Seelenangst fast gar nicht heraus. Insbesondere der Nordostdeutsche scheint von einem wahren Paroxysmus der „Untertänigkeit“ geplagt zu sein. Es ist ja darum gar nicht zufällig, daß die Lehre von „subjektiver Heilsgewißheit“ norddeutsches Produkt ist, und die Lehre von der eisernen Pflicht als der einzig echten sittlichen Haltung aus Nordostdeutschland stammt. Es ist aber das seltsame Schicksal des deutschen Katholizismus, daß er, in dem ihm aufgedrungenen Kampf um sein Bestehen, immer wieder, sozusagen „von hinten herum“, vom Gegner geformt worden ist. Das „Geformtwerden“ hat ihm den Charakter einer starken „Gesetzesreligiosität“ eingetragen, das „von hinten herum“ aber das ständige, quälende Bewußtsein eines „Aschenbrödelaseins“. All die stiebrige Energie, mit der katholische Apologeten den „sittlichen Stand der Konfessionen“ und die „Kulturleistungen des deutschen Katholizismus“ sorgfältig und emsig abmaßen und berechneten, stammt aus dieser Erkrankung. Die Angst, mit der das Schulkind bei seiner ersten Beicht seinen Beichtspiegel studiert, ist nicht

selten noch im Erwachsenen bis auf sein Sterbebett am Nachzittern. Es ist wie eine ständige Examens- oder Zensurangst, und Examens- oder Zensurangst gegenüber Gott und der ganzen Welt, und die manchmal anmaßende Programm- oder Propagandageste nur das flebrige Sich-die-Angst-wegreden-wollen.

Darum ging der Ruf nach innerer Freiheit und Freudigkeit so machtvoll und sehnsuchtsheiß durch die „katholische Bewegung“. Es war ja bisher so etwas wie unausgesprochene Überzeugung, daß (was im Grunde Erbgut lutherischer Erbsündelehre war) der Mensch im Christen nun einmal verkrüppeln und verdorren müsse. Aber man ertrug es „um des Seelenheiles willen“. Nun aber erwachte das alte katholische Bewußtsein von der „königlichen Liebe“ als dem Wesens- und Wirkgrund des gesamten Christenlebens: „Nicht mehr Knechte nenne Ich euch!“ — „Die vollkommene Liebe treibt die Furcht aus.“ — „Hab die Liebe, und tue, was du willst!“ Man wurde sich bewußt, daß jene enge, ängstliche Sicht auf das Ethische und Geseghafte den Blick für das grundlegende Religiös-Übernatürliche geschwächt hatte. Statt der urkatholischen Formel „Sittlichkeit als Leben des Kindes Gottes“ hatte sich die eigentlich pelagianische „Religion als Motiv der Sittlichkeit“ vorgeedrängt. Man entdeckte, daß man im Kampf gegen Kant selber so etwas wie Kantianer geworden sei. Das ist der tiefere Grund, warum Max Schelers dithyrambische Sätze über die Liebe als Urgrund sittlichen Lebens (gegen Kant) und die Gemeinschaft des „Haupt und Leib ein Christus“ (gegen den Vertrags-Individualismus der Neuzeit) so begeisterte Jünger fanden. Das ist der Muttergrund der katholischen Jugendbewegung.

Es ist wahr: sie hat inzwischen viel durchmachen und viel umlernen müssen. Sie hat (insbesondere unter der weisen Führung Guardinis, dem dafür unvergänglicher Dank gebührt) von einer wenigstens teilweisen Unterwerfung des Gehorsams fortschreiten müssen zu der Einsicht, daß die eigentliche innere Befreiung des Menschen erst im Gehorsam sich vollziehe, und daß die Demut des „Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder...“ (nicht ein unruhiger Schöpferdrang) die Quelle innerer Freudigkeit sei. Sie hat endlich zurückkehren müssen aus einer Abkehr von heutiger Gesellschaft und Kultur zu schlichter, sachlicher Mitarbeit an ihr, so sehr, daß ihr Eigenbestehen als „Jugendbewegung“ nun in Frage steht. Aber war darum das „Erwachen zu katholischer innerer Freiheit und Freudigkeit“ umsonst oder gar verfehlt? Vielmehr: ist dieses Erwachen schon genügend geschehen? Sind wir von entwürdigender sklavischer Angst wirklich in gutem Ausmaß genesen? Kann es also einen schlechthinigen „Abbruch“ oder „Tod“ der echten Gedanken der Jugendbewegung überhaupt geben? Ist es nicht vielleicht, im Gegenteil, der Sinn der gegenwärtigen Stunde, daß die Jugendbewegung, da ihre jungen Träger ins Alter eingetreten sind, nun ihren tiefsten Sinn in steigendem Maß erfülle: das Alter zu verjüngen, in der Jugend, die nach dem tiefen Wort St. Augustins gerade Gott eignet: novior omnibus?

Der zweite Mangel des vorkrieglichen deutschen Katholizismus (der mit dem ersten unmittelbar zusammenhängt) war Mangel an katholischem Lebensbewußtsein. Man hatte sich, mehr oder minder, damit abgefunden, daß das gesamte geistige, politische und wirtschaftliche Leben vom Protestan-

tismus, besser gesagt von seinem Erben, dem neuzeitlichen säkularen Rationalismus beherrscht war. Durch sein einheitliches Bildungswesen, durch die Macht der Presse, durch seine konsequente Politik der Stellenbesetzung hatte der deutsche Staat langsam sein Ziel erreicht: dem katholischen Lebensbewußtsein das Leben zu nehmen. Es war doch, so oder so, die stille Überzeugung: es ist zwar recht „ideal“, alles „katholisch“ beurteilen zu wollen, aber die „Wirklichkeit“ geht nun einmal andere Wege, und man muß sich „anpassen“. Katholizismus, der im Mittelalter zu seinem Ausdruck die „Universitas“ hatte, suchte sich mit Vorliebe fremde Gewande, weil er sich „schämte“. Und auch die an und für sich anders gemeinten Versuche einer Orientierung an eigenen Idealen schlugen (und schlagen heute noch) in eine reine Abwendung von den Aufgaben der Gegenwart um: in eine Kontemplation und Konservierung „vergangener, schöner Zeiten“. Das drang bis ins Innerste des religiösen Lebens selber. Entweder (das war der Weg der sogenannten „Liberalen“) rationalisierte man katholisches Frömmigkeitsleben zu einem blassen, allgemeinen „Verhältnis zu Gott“: die ganze, konkrete Wirklichkeit von Messe und Sakramenten und Gnade und Mystik wurde „religiöses Motiv bürgerlicher Wohlanständigkeit“. Oder (das war der Weg der sogenannten „Frommen“) man verlor sich in den Urwald unzähliger Andachten und Andächtlein, um darin seine genügende Welt zu haben und vorab die wohlgehütete, verschlossene Tür nach außen: das urkatholische, alles in Einheit fassende „Gott alles in allem“ versank hinter dem Tagesglanz der „neuesten katholischen Andacht“. Gotteszentralisierung wie Weltanspruch der Una sancta catholica war bedenklich erschüttert. Gewiß standen immer wieder weitschauende Führer auf. Aber es kam doch immer nur zu einer, wenn auch nicht selten hochstehenden „Apologetik“. Man „verteidigte sich“, man „forderte“ und „formte“ nicht.

Von dieser Lage aus ist Sinn und Aufgabe der Akademikerbewegung und der liturgischen Bewegung zu sehen. Wenn in der Geschichte des Akademikerverbandes, von Bonn bis Recklinghausen, der Gedanke der „Geisteswende“ lebendig war, d. h. der Gedanke einer radikalen Abkehr von den Irrgängen der Neuzeit und ebenso radikalen Neugeburt aus den Tiefen des katholischen Gedankens, wenn in der liturgischen Bewegung das Ringen nicht müde ward, den Goldglanz eigentlich katholischer Frömmigkeit des Sakramentalen von dem dichten Staub eines ethisierenden Rationalismus zu reinigen, wenn die praktische Arbeit des Akademikerverbandes, Schritt für Schritt, alle Kultursachgebiete in einem wahrhaft großen katholischen Stil zu erneuern strebte, so ist das ein einziger Weg: vom Aschenbrödelkatholizismus zum Katholizismus des docete omnes gentes, des „Alles in allem“ der Paulusbriefe. Es war darum eine Selbstverständlichkeit, daß eine Art „kontemplativer Haltung“ stellenweise stark war. Akademikerbewegung war und ist wie „große Exerzitien“ des deutschen Katholizismus, darinnen er mutig und kräftig werden muß zu seinem „Ich kann alles in dem, der mich stärkt“ seiner Berufsarbeit. Darum mußten und müssen leuchten in fast aufdringlichem Glanz Schönheit und Größe der Kirche in Liturgie und Ascese und Mystik, daß in all den mehr oder minder verzagten Herzen geboren werde ein wahrer „katholischer Stolz“, der (mit einem etwas kühnen Wort) Michelangelo-Atem echter Katholizität. Und darum ist es eine Selbstverständlichkeit, daß beide Bewegungen mit un-

heugsamere Energie als Konsequenz eines weltformenden Katholizismus die Forderung einer katholischen Bildung stellen und stellen müssen. Das konsequent entkatholisierende Bildungswesen des neuzeitlichen Deutschlands hat den deutschen Katholizismus fast zu Grunde gerichtet. An seine Stelle muß ein anderes treten, sofern unsere „katholische Bewegung“ nicht fruchtlos im Sande verrinnen will.

Es kann darum keine Rede davon sein, daß beide Bewegungen sich so etwas wie „überlebt“ hätten. Ist es denn wahr, daß die katholische Akademikerbewegung das deutsche Geistesleben bereits einigermaßen durchsäuert hätte oder auch nur das katholische deutsche Geistesleben im besondern? Haben wir schon so etwas wie katholische Atmosphäre in unsern breiten Akademikerkreisen? Gehört die breite Masse der katholischen Akademiker wirklich dem innern Geiste nach zur Atmosphäre des Verbandes, oder ist nicht diese Atmosphäre bislang nur Gebiet einer verhältnismäßig kleinen Gruppe? Und wie steht es erst mit der katholischen Volksschicht im ganzen? Hat der echte, große Geist der Akademikerbewegung nur einigermaßen begonnen, sich hier durchzusetzen, durchzusetzen in dem Sinn, den Bischof Keppler in Ulm als „Sühnwerk“ der Akademiker bezeichnete: daß aus den Kreisen, aus denen einst der Unglaube hinabsickerte, nun der Glaube hineintaue? Und wie steht es mit der schier unausmeßbaren Aufgabe der liturgischen Bewegung, den heiligen, „religiösen Stil“ der Liturgie zum beherrschenden Stil des gesamten Frömmigkeitslebens zu machen? Atmet unsere Gebetbuch- und Erbauungsliteratur wieder den Geist der Psalmen, des Evangeliums, der Apostelbriefe, des Missale und Rituale? Hat sich das vielverzweigte Andachtswesen, haben sich die Formen von Askese und Mystik wirklich praktisch darauf besonnen, daß sie vom Altar her strömen und darum Stromrichtung des Opfers der Altäre in sich zu tragen haben, daß, kurz gesagt, Meßopfer Grundform und Grundgesetz des gesamten religiösen Lebens bedeute? Oder stehen wir nicht in der bitteren Gefahr, daß die so vielverheißende liturgische Bewegung selber in den Fehler der Richtungen des vorkrieglichen Katholizismus verfallt: statt die gesamte lebendige Gegenwart schöpferisch zu durchdringen, sich in historisierende Repristinationen zu verstarren; statt das ganze katholische Leben weitherzig zu bejahen und in diesem Bejahen zu formen, sich selber zu einer kämpferischen Bewegung neben und gegen andere herabzusetzen? Und ist es nicht vielmehr innerster Berufung gerade einer Bewegung, die zu den großen Quellen der Kirche hinabsteigt, daß sie auch groß und weit sei wie die Kirche selber, nicht an Völker und Zeiten gefesselt, sondern ökumenisch wie sie, welt- und zeitungspannend? Ist nicht eigentlich das erst Große katholischer Liturgie, daß sie ihren Geist wiederfinde auch in klassischer Askese und Mystik von Mittelalter und Neuzeit und aus solcher katholischer Weite heraus nun an ihr Werk gehe: die rationalistische Spreu des 18. und 19. Jahrhunderts fortzufegen? Sind also Akademikerbewegung und liturgische Bewegung „erledigt“ — oder stehen sie nicht vielmehr gerade erst jetzt vor ihren größeren Aufgaben?

Damit kommen wir von selber zum dritten Punkt. Der dritte Mangel des vorkrieglichen deutschen Katholizismus war zu wenig nüchterner Wirklichkeitsinn. Das war nur die natürliche Folge seiner Variastellung. Man lehnte mehr oder minder neuzeitlichen Staat, neuzeitliche Kultur usw. ab oder

nahm passiv herüber, was sich herübernehmen ließ, und das vielleicht nicht selten (wie Richard Kralik einmal bemerkte) „zehn Jahre“, nachdem es Mode gewesen war. In Bezug auf Staatswesen, Wirtschaftswesen, Kulturwesen hatte man fast nur Ideen und Programme, die dem Mittelalter entnommen waren, weil eben die Gestaltung der Neuzeit doch überwiegend durch Nichtkatholiken vor sich gegangen war. So ergab sich wie von selbst das, was man hier und da „katholischen Idealismus“ nannte, d. h. eine Seelenrichtung, die sehr stark in „Prinzipien“ ist, denen aber die „böse Praxis“ sich nicht fügen mag. Der nüchterne, wirklichkeitskundige Aristotelismus des Aquinaten war eben in einer Zeit siegreich gewesen, die schöpferisches katholisches Weltbewußtsein in sich trug. Mit der Verdrängung des neuzeitlichen Katholizismus in eine „Aschenbrödelecke“ mußte darum mit einer Art Notwendigkeit der platonische Augustinismus, wenn auch nicht immer bewußt, herrschend werden, der nur die Flucht in höhere Regionen kennt. Die nachkriegliche Entwicklung hat nun in steigendem Maß dem deutschen Katholizismus positive Verantwortung für das wirkliche Leben in Politik, Wirtschaft, Bildung usw. in die Hände gegeben. Es genügt nun nicht mehr, sich über das Mittelalter zu ergehen. Es ist nun erforderlich, den modernsten realen Gegebenheiten gerecht zu werden. Es ist erforderlich, den entscheidenden Anspruch von Katholizismus bis ins profane Praktische zu erweisen: daß er den Schöpfer selber als Erlöser und Heiliger dieser Welt in sich trage und darum den Nöten dieser Welt auch begegnen könne, daß er fortlebende Menschwerdung Gottes sei und darum Hineinstieg Gottes in das gesamte menschliche Leben nach seiner individuell differenzierten Eigenart. Er muß darum Blick haben für die Eigengesetzlichkeit der einzelnen Gebiete, die nicht aus „ersten Prinzipien“ ableitbar ist, sondern allein in mühsamer, harter Wirklichkeitserfahrung sichtbar wird. Der Platonismus der „Ideen“ war die mehr oder minder gegebene Haltung eines Katholizismus, der abseits stand. Er war dadurch der treue Hüter der Ideale in eine bessere Zeit hinein, und wir können es ihm nicht genug danken. Aber uns Heutigen tut Thomashaltung not, mit all ihren Härten und auch mit all ihren Gefahren. Denn auch ein Thomas von Aquin war den augustiniistischen Idealisten seiner Zeit sehr „verdächtig“.

Sind wir schon so weit? Sind wir uns praktisch bewußt, daß solche Aufgabe sozusagen den Erweis des Ernstes unserer „katholischen Bewegung“ bedeutet? Sind wir uns aber auch bewußt, daß solche Aufgabe nur möglich ist für ungehindert ganze und geschlossene Katholiken? Daß wir geradezu rücksichtslos bis ins Letzte katholische Durchbildung fordern müssen, damit weite und große Wirklichkeitsarbeit möglich sei? Denn ist es nicht so, daß erst der ganz in seinem Glauben Gefestigte wahrhaft innerlich frei ist, frei von Ängsten und Hemmungen, das Leben zu sehen, unverschleiert, unverschönert, wie es ist? Ist nicht Engstirnigkeit das verräterische Zeichen innerer religiöser Angst, einer halbeingestandenenen Angst, es könnte der Glauben, den man bekennet, dem brutalen Leben nicht gewachsen sein? Müssen wir also wahrhaft katholische Durchbildung in allem nicht geradezu fordern, um innerlich freie Menschen für die großen Aufgaben katholischer Wirklichkeitsformung zu bekommen?

2.

Der Rückblick ist von selber, wie es ja seine Natur ist, zum Ausblick geworden. Wer die Kontroversen der letzten Monate kennt, wird verstanden haben, was unsere Fragen bedeuten. Es bleibt uns nur übrig, in innerem Zusammenhang, so etwas wie programmatisch, die Linien der Lösung zu ziehen, wie sie sich eben, aus dem Rückblick selber heraus, ergaben.

Grundlage von allem ist: religiöser Katholizismus bis ins Letzte. Das besagt ein Doppeltes. Erstens: Katholizismus des absoluten Gottesdienstes. Das Konzil von Trient stellt der lutherischen Heilsgewißheit seine Gegensagformeln gegenüber, die alle subjektive absolute Vergewisserung ablehnen. Der Katholik ist eben derjenige, dessen Seelenleben nicht um das „Heil der Seele“ kreist, für das Gott sozusagen „Mittel“ ist. Er ist vielmehr derjenige, der „auf Erden ist, um Gott zu erkennen, ihm zu dienen und dadurch in den Himmel zu kommen“, wie die alte Katechismusformel lautet. Gott ist das Zentrum, um das sein Leben kreist. In der rückhaltlosen Hingabe des „Dein bin ich! Tue mit mir, was du willst“ liegt die entscheidende Haltung seines Lebens. Das ehrfürchtige „Heilig, heilig, heilig, Herr Gott Sabaoth!“, das „Wir sagen dir Dank wegen deiner großen Herrlichkeit“ des Gloria ist das katholische Grundgebet. Im demütig ehrfürchtigen Gottesdienst hat er sein „Gotteseulerlebnis“, in der rückhaltlosen Hingabe an den Gott der unerforschlichen Wege und unbegreiflichen Gerichte seine „Heilsgewißheit“. Darum verschweigt sich in katholischer Liturgie alles subjektive Stürmen und Zittern und Weinen in die herbe Stille der Anbetung und die beruhigte Kürze der Bitte. Darum zielt alle katholische Askese auf das schlichte, immerwährende „Nicht mein Wille geschehe, sondern der deine“. Darum ist die Reife katholischer Mystik die „Nacht des überleuchtenden Lichtes“; nicht Schwelgen in Schau, sondern die vergeistigte Zartheit vor dem Geheimnis. Es hat keinen Sinn, für „katholische Tat“ zu schwärmen, wenn nicht vorher katholisches Gebetsleben da ist. Denn alle sog. „katholische Tat“ wird so lange geheime Flucht vor katholischem Gebetsleben sein oder verkleidete subjektive Seelenangst, als der radikale religiöse „Durchbruch“, wie die Mystiker ihn nannten, nicht geschehen ist. Alle „Auskehr in die Welt“ wird früher oder später Verweltlichung, wenn sie nicht vorher „Einkkehr in Gott“ war und solche Einkkehr immer wieder übt.

Solcher Katholizismus des absoluten Gottesdienstes muß aber nun alles umspannender Katholizismus sein. Das heißt es gibt für den Katholiken als konkreten Menschen kein Gebiet, das sozusagen „neutral“ oder aus sich „interkonfessionell“ wäre. Das ist der praktische Sinn der katholischen Lehre vom „übernatürlichen Ziel“ als „einzigen Ziel“. Gewiß ist die Übernatur der Erlösung und Heiligung in keiner Weise innere Eigenschaft oder Funktion der Natur, und insofern behält Natur ihre Eigenwirklichkeit und Eigengesetzlichkeit. Aber diese „Natur“ besteht gar nicht als „reine Natur“, sie ist konkret historisch „übernatürlich erhöhte Natur und erlöste Natur“, d. h. der konkret existierende Mensch ist einzig und allein der Mensch, dessen einziger Lebenssinn und einziges Lebensziel das „Haupt und Leib ein Christus“ der Unsancta catholica ist. Das ist es, was das „außer der Kirche kein Heil“ besagt.

Es gibt für den Katholiken nicht und kann nicht geben einen sog. „Interkonfessionalismus“ im strengen Sinn. Denn es gibt nichts Gemeinsames zwischen ihm und andern Religionen und Konfessionen, da (wie wir in unsern Schriften immer wieder gezeigt haben) es sich in allen „Unterscheidungslehren“ nicht letztlich um „Einzeldogmen“ handelt, sondern um das grundlegende religiöse Verhalten. Der Katholik kennt darum nur einen einzigen Modus eines sog. „Zusammenlebens der Religionen und Konfessionen“: seine eigene katholische Lehre vom sog. „Heilsminimum“, die ihm erlaubt, ja ihn (kraft des „Nichtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet!“) nötigt, den „Irrenden“ von der „Irrlehre“ zu trennen, ihm, soweit nur irgend möglich, die innere religiöse Aufrichtigkeit zuzubilligen, und ihn so als „Katholiken im Keim“ zu betrachten. Der Katholik hat darum auf der einen Seite die unerbittliche Pflicht, mit allen Kräften die Katholisierung des gesamten Lebens anzustreben, auf der andern Seite aber so, daß er die subjektive Gewissensaufrichtigkeit der irrenden Brüder nicht verlegt. Denn, wie Leo XIII. in der Enzyklika „Immortale Dei“ (1. Nov. 1885) sich scharf ausdrückt, „ist es große Sorge der Kirche, daß niemand gegen seinen Willen zur Annahme des katholischen Glaubens gezwungen werde“ (Denz. 1875). Die „interkonfessionelle Arbeit“ des Katholiken ist also durch dasselbe Grundgesetz gelenkt, das ihm keinerlei „neutrales“ Gebiet beläßt. Nicht in Kompromiß mit seiner katholischen Grundsagtreue ist der echte Katholik „versöhnlich“ und „taktvoll“ usw., sondern einzig und allein aus dieser ungeschwächten Grundsagtreue selber heraus. Er hat von sich aus (weil keinem Menschen letztes Gericht zusteht) den „Andersgläubigen“ als „geheimen Bruder“ anzusehen und zu behandeln, mit all der Ehrfurcht und Zartheit, die er, gerade aus seiner Gottesdienst-Religiosität heraus, für das rätselvolle Wirken Gottes in den Seelen tragen muß. Es gibt darum im Konkreten nicht so etwas wie „reine Politik“ oder „reine Bildung“ oder „reine Wirtschaft“ usw., so wenig als es im Konkreten „reine Natur“ gibt. Es gibt nur den Menschen, der innerlich zum Katholiken bestimmt ist, und zum Katholiken in seinem ganzen Leben und allen seinen Gebieten.

Erst auf dieser Grundlage und aus dieser Grundlage heraus ist die Frage der Eigengesetzlichkeit der profanen Kultursachgebiete erörterbar. Für sie gilt darum ein Doppeltes. Erstens: Katholizismus ist innerlich verpflichtet, so oder so, zu ihrer Pflege. Kulturarbeit (im weiten Sinn) ist nicht Religion, aber katholische Religion zielt auf Eigenarbeit des Menschen, weil sie in Schöpfungs- und Erlösungslehre das Ja Gottes zur Schöpfung lehrt. Als „letztes Ende“ des Menschen kennt sie nicht ein orientalisches „Aufgehen“, sondern das biblische „wiedergegebene Paradies“, einen „neuen Himmel und eine neue Erde“, und das nicht als einfache „Gabe“, sondern in echtem Sinn als „Verdienst“, also als Ziel eigenen Ringens. Schöpfung wie Erlösung besagt ein Ja Gottes zu einem andern, als er selbst ist. Und darum zielt Religiosität als Lebenseinheit mit dem Schöpfer und Erlöser auf Vollendung dieses Werkes, das ein anderes ist als Gott selbst. Darum führt die echte Ehrfurcht vor Gott zu mühsamem Wirken an Gottes Schöpfung, führt zum „Profanen“ als einem „von Gott Unterschiedenen“. Daraus folgt das Zweite: die echte Kulturarbeit des Katholiken kann allein geschehen in „Anerkennung der gerechten Freiheit“ der profanen Kultursachgebiete, in

Wahrung „ihrer eigenen Prinzipien und ihrer eigenen Methode“, wie das Vatikanische Konzil sich ausdrückt (Denz. 1799). Denn die letzte Folgerung aus der urkatholischen Eigentwertung von Geschöpf und Mensch (in der Abweisung aller wesentlichen Schwächung der menschlichen Kräfte durch die Erbsünde und in der Betonung wahrer „Verdienste“) ist die Eigentwertung der „profanen Gebiete“, die folgerichtige Durchführung des Thomasgrundsatzes der „causae secundae“. Darum spricht ein Leo XIII. vom „Eigenrecht“ des Staates (actio iure proprio versetur; Denz. 1866) wie auch von „staatsbürgerlicher Freiheit“, die etwas „Echtes“ und „durchaus Erstrebenswertes“ sei (Denz. 1876).

Es kommt also alles darauf an, daß Grundlage Grundlage bleibe und Überbau Überbau. Das Wort von der Eigengesetzlichkeit der Kultursachgebiete ist geheime Häresie, wenn es an Stelle des allein grundlegenden „Außer der Kirche kein Heil“ treten will, wenn es darauf zielt, rein neutrale Stockwerke zu bauen. Aber ebenso wird das Wort von dem Allformungsanspruch des Katholizismus zur geheimen Häresie (einer Rationalisierung der Übernatur), wenn es eine reiflose Ableitung der Eigengesetze der einzelnen Kultursachgebiete aus katholischen Dogmen anstrebt. Es gibt „katholische Kultur“ und „katholische Bildung“ und auch „katholische Wirtschaft“ und „katholische Politik“ im Sinne davon, daß der ganze konkrete Mensch innerlich zum Katholiken bestimmt ist und zum Katholiken in seinem ganzen Wirken und Leben. Es gibt aber nicht „katholische Kultur“ und „katholische Bildung“ und „katholische Wirtschaft“ und „katholische Politik“ in dem Sinn, daß „eigene Prinzipien und eigene Methode“ der Kultursachgebiete (Denz. 1799) und „Eigenrecht“ des Staates (Denz. 1866) geleugnet werden.

Das erste und alles Entscheidende ist der „religiöse, ganze Katholik“. Aber dieser „religiöse, ganze Katholik“ hat als solcher die Verpflichtung zur sozusagen Teilnahme an der „Haltung Gottes“, darinnen er, wie Thomas von Aquin sich einmal ausdrückt, die individuell-differenzierte und darin positiv-eigengesetzliche Fülle der Schöpfung gewollt hat, daß in ihr die ganze Fülle seiner Unendlichkeit sich einigermaßen offenbare.

Erich Przywara S. J.