

Konvertiten

Das Problem des „Konvertiten“ ist eigentlich immer das gleiche, seit aus Saulus Paulus wurde. Die mißtrauische, ängstliche Zurückhaltung der „Altgläubigen“, — und die kluge Bescheidenheit des Bekehrten, der sich nach Arabien in die Stille zurückzieht. Die glühende Christusbegeisterung des neuen Apostels, die das letzte, zähe Jagen der Urgemeinde überwindet und sie aus ihrem judenchristlichen Ghetto erlöst, — und der bittere, nervenaufreibende Kleinkampf gegen die „Falschbrüder“, die Schritt um Schritt den kühnen Neuerer belauern und immer wieder eine gewisse Trübung des Verhältnisses zwischen den Altaposteln und dem Neuapostel zu erreichen suchen, so daß selbst dem großen Geist eines Petrus sich der Seufzer über die „schwerverständlichen“ Briefe des Weltapostels entringt, dieser aber in jäh aufbrechender Bitterkeit im Philipperbrief das für die sogenannte „Idealzeit“ eines Urchristentums schneidend verurteilende Wort hinschreibt „Alle suchen nur sich, nicht Jesus Christus“. Endlich aber die fast bis zu prosaischer Nüchternheit beruhigten Pastoralbriefe des großen Glammenden und Stürmenden, so nüchtern und ruhig und erdfehl, daß eine Gezehe, die vor lauter professoraler Buchstabenklauberei den Blick für die unprofessoralen Paradoxien des wahren Lebens eingebüßt hat, diese Briefe dem Autor der beiden Korintherbriefe und des Galaterbriefes hat absprechen wollen, — so nüchtern und ruhig und erdfehl, daß Jakobus, der zähe Gegenpol des Heidenapostels, sie hätte schreiben können, während auf der andern Seite der Briefstil eines Petrus Stellen enthält, die in den beiden Korintherbriefen stehen könnten.

Ergänzende Seiten zeigt das „Konvertitenproblem“ desjenigen, der zusammen mit Paulus durch die ganze Kirchengeschichte hindurch als aufwühlender „Sauerfeig“ gelten sollte: Paulus wie Augustinus als immer neu und unangenehm bohrender „Stachel“ für eine „geruhfame Altgläubigkeit“, aber auch beide als diejenigen, auf die ein revolutionäres Regertum immer

wieder sich zu berufen suchte, weil es nur ihren „Radikalismus“ begriff, nicht aber die schmerzliche Überwindung dieses Radikalismus in echte Katholizität des schlichten „Menschen Gottes“ (2 Tim 3; 17). Die Psychologie Augustins zeigt zwei neue Momente, die dem „Konvertiten“ eigen sind, sei es dem Konvertiten im Sinne eigentlichen „Übertretes“, sei es auch dem „zurückgekehrten Katholiken“. Das erste ist die starke Dynamik des Innenlebens: Religion, die beim Altgläubigen mehr selbstverständliche Atmosphäre ist, fast so sehr, daß sie etwas ist, „worüber man nicht spricht“, Religion ist für den Konvertiten der bewußte und reflektierte Inhalt seines Lebens, so stark, daß die Gegensatzwandlungen des Lebens, die für den Altgläubigen sich mehr in der profanen Sphäre abspielen (weil er beschäftigt in Gott „ruht“), für den Konvertiten Gegensatzwandlungen des Religiösen selber werden, und dies dann mit dem ganzen Absolutismus des Religiösen. Mit andern Worten: die Gefahr des Konvertiten wird der religiöse Fanatismus. Gewiß, es gibt auch einen „jüngeren“ Thomas von Aquin, der die Eigentätigkeit des Willens scharf betont, und einen „älteren“ Thomas, für den der Ton ernst und fast streng auf dem Geheimnis der Vorherbestimmung ruht. Aber von der scharfen Antithetik, in der bei einem Augustin die Wissens- und Willensperiode gegen die Alterszeit der fast in Fatalismus verdüsterten Erbsünde- und Prädestinationschriften steht, ist dieser Periodenschnitt weit entfernt, so weit entfernt, wie eine Selbstbiographie des Aquinaten (wenn er sie überhaupt hätte schreiben können!) von den Konfessionen des großen Afrikaners sich unterscheidet. Oder besser: daß der Aquinate ganz in die objektiv-kühlen Quästionen seiner Schriften sich verschweigt, und daß auf der andern Seite Augustinus nicht nur Konfessionen schreibt (und dazu so intime, daß man auch heute ein gewisses Gefühl des „Peinlichen“ bei ihnen nicht los wird), sondern alle seine Schriften, mehr oder minder, zu Konfessionen macht, darin gibt sich am schärfsten, was wir eben meinten. Das zweite aber (was scheinbar mit diesem Ersten in Widerspruch zu stehen scheint) ist die

größere „Weite“ des Konvertiten. Er hat den furchtbaren Umbruch von „Unglauben“ zu „Glauben“ in sich selber durchgemacht, und wenn er einmal aus der (notwendigen) ersten Periode des „Eifertums“ oder eines gewissen „katholischen Honigmonds“ (eine Periode, die auch ein Newman hat durchmachen müssen!) zu einem reiferen Katholizismus gewachsen ist, so wird er, viel tiefer und zarter, als es ein „Altgläubiger“ je kann, das halb verlöschende Glänklein auch in der Seele des scheinbar erklärtesten Glaubensfeindes zu sehen wissen und darum, nicht nur in Glaubenssachen, sondern überhaupt, des „diligite errantes“, der verstehenden Liebe zum Gegner fähig sein. Ein altgläubiger Hieronymus kannte nichts als sprühenden Kampf und schneidende Verachtung für alle Gegner, von dem der Irrlehre verdächtigen Rufinus bis zu Augustinus selber. Er sieht im Gegner niemals den Menschen, sondern nur die inkarnierte Irrlehre oder den inkarnierten Gegensatz zu seinen eigenen Meinungen oder den gefährlichen „Intriganten“ gegen den Sieg dieser Meinungen. Es ist nicht „Neid“ und „Eifersucht“ aus eitler Sorge für die eigene Person. Es ist die rauhe, kantige Leidenschaft des Heiligen, der sich selbst zuerst so behandelt: mit dem „kantigen Stein“, den ihm die christliche Malerei seit ehedem in die Hand gegeben. Ein Augustinus aber schreibt selbst in einer Streitschrift gegen den Todfeind des Christentums und jenen Todfeind, der ihm selber die schönsten Jahre vergiftet hat, d. h. gegen den Manichäismus die Worte: „Mögen wüten gegen euch, die nicht wissen, mit welcher Mühsal einer die Wahrheit findet, wie schwer er vor Irrgang sich wahr!... Mögen wüten gegen euch, die nicht wissen, wie langsam und hart das Auge des inneren Menschen heil wird, seine Sonne zu schauen!... Mögen wüten gegen euch, die nicht wissen, wie viel Seufzer und Bittflehen den Weg zeichnen zu einem bißchen Einsicht über Gott!“ (contra ep. Fund. 2.) Und er übt diese Haltung nicht nur (was manche andern ihm schon nachgemacht haben) gegen die Glaubensfeinde, sondern auch (was diese „manchen“ sehr selten ihm nachgemacht

haben) gegen diejenigen, die dieses obige „Wüten“ fast bis zur zweiten Natur haben: er bleibt der Milde, Geduldige, Bescheidene, Demütige auch gegenüber den leidenschaftlichen Invektiven, mit denen Hieronymus, durch unglückliche Verkettung von Umständen gegen Augustinus mißtrauisch gemacht, ihn überschüttet.

Zu einer wahren Tragik aber wird das „Konvertitenproblem“, wenn zwei Konvertiten selber sich gegenüberstehen. Das ist die letzte Bedeutung des Gegensatzes von Newman und Manning. Auf der einen Seite der bis ins letzte „religiöse Mensch“, so sehr, daß gerade die „Profanität“, die ihm aus der unerbittlich real gesehenen Welt und dem ebenso unerbittlich real gesehenen Ich entgegenweht, ihn in das herbverschlossene „solus cum Solo“ treibt, — aber ebenso, gerade dadurch, der unsagbar feine Versther der Menschenseele und Zeitseele fast bis zur Genialität des Propheten, der die Zukunft schon in den Fühlfäden seines Geistes spürt: Newman, der religiöse Psycholog. Auf der andern Seite der bis ins letzte sachliche „Mensch der Prinzipien“, der die „Profanität“ (bis zum späteren Kampf des Kardinals gegen den Einfluß der religiösen Orden) geradezu verlangt, damit sie unter diese Prinzipien gebeugt werde, — der Kämpfer der Legalität, sowohl als Anglikaner für das bisherige „Etablissement“ gegen die Neuerungen der Oxfordbewegung, wie als Katholik für formalen, sich abschließenden Kirchengehorsam gegen den innern religiösen Drang des erwachenden englischen Katholizismus zur positiven Durchdringung des gesamten Geisteslebens: Manning, der religiöse Staatsmann. Beide aber (und das ist die eigentliche Tragik) als scharfe Gegner zueinander aus religiösen Gründen, und aus religiösen Gründen mit dem ganzen „Radikalismus“ des Konvertiten. Newman, der „Radikale“ der Reinheit des Religiösen von allem Profanen, — Manning, der „Radikale“ der imperialen Beugung des Profanen unter das Religiöse. Newman darum der Anwalt einer wahren Eigenständigkeit des Profanen im starken Siegesbewußtsein der Übermacht des Religiösen, — Manning

darum der beständige Kämpfer gegen die Ansprüche des Profanen aus letzter Angst um die zu erringende Alleinherrschaft des Religiösen. Newman darum in ständiger Gefahr einer Entwertung der Welt in religiöser Hinsicht und einer Verschließung des Religiösen in die Einsamkeit und Entsagung. — Manning darum in Gefahr einer Vergewaltigung der Welt zu einem Kloster und der Profanierung der Religion zu weltlichem Streitobjekt der Disputierklubs und Auswärtigen Ämter. Newman der erklärte Feind der manningischen Art, pastorale Rücksichten kirchenpolitischen rücksichtslos zu opfern, Sozialpolitik zu treiben und sich als Kardinal mit Ungläubigen zu Religionsdisputationen an gemeinsamen Klutisch zu setzen. — Manning, der erklärte Feind der newmanschen Alleinrücksicht auf die „Seelen“ bis zur äußersten Weite und Nachsicht und darum des ausgesprochenen Freiheitlassens und Nichteingreifens, und der Feind der newmanschen fast mimosenhaften Feinfühligkeit und Keuschheit des Religiösen überhaupt, die ihm als „selbstgenügsamer Aristokratismus“ erscheinen mochte. Beide aber, Newman wie Manning (und Manning vielleicht noch mehr), von den „old Catholics“, den „Altgläubigen“ mißtrauisch angesehen, bis beide, Newman wie Manning, ruhig und still untergingen in dieser „Altgläubigkeit“ selber, das „Weizenkorn“, das nur, wenn es „stirbt“, viele Frucht bringt: die Frucht des vorbildlich reifen und abgeklärten Katholizismus' Englands.

Uns scheint, daß dieser geschichtliche Durchblick durch das „Konvertitenproblem“ schon in sich selbst die beste Kritik für sogenannte Konvertitenchriften besagt, d. h. Schriften, in denen Konvertiten ihren Übertritt geschichtlich erzählen oder sachlich rechtfertigen oder den besonderen Aspekt von Katholizismus, unter dem sie ihren Schritt vollzogen, programmatisch in den Mittelpunkt stellen. Newman hat, in seinem offenen Brief an Pusey, so etwas wie Richtlinien dafür geschrieben. Er spricht davon, daß der Konvertit zuerst, ohne „zu wägen und zu unterscheiden“, ohne zu „kritisieren“ und zu „kontrovertieren“, sich „den Ein-

flüssen seiner neuen Religion schlechtthin übergeben solle“, um so „langsam und schrittweise in Katholizismus sich einzulernen“ und dann erst „mit wahren Recht sowohl zu sprechen wie zu hören“. Und er sagt von sich selbst: „Nach zwanzig Jahren katholischen Lebens fühle ich nun nichts Peinliches darin, auch meine Meinung da abzugeben, wo sie vonnöten ist“¹. — wie auch seine Konversionschrift, die *Apologia pro vita mea*, erst 1865, also zwanzig Jahre nach dem Übertritt erschien und das nur durch den Zwang äußerer Umstände. Für die Auffassung vom Apostolat von Konvertiten aber mag es kennzeichnend sein, daß der ausgesprochen apostolisch gerichtete Orden der Gesellschaft Jesu Konvertiten nur aufnimmt, wenn drei Jahre seit ihrer Konversion verstrichen sind. Mit andern Worten: es ist ein Grundsatz katholischer Erfahrung, daß Konvertiten erst einige Jahre fast völlig in der Stille verschwinden müssen, ehe sie berufen sein können, ein reichhaltiges Apostolat im Rahmen der Kirche auszuüben. Der Grund hierfür dürfte ja klar sein. Für den Konvertiten steht in der ersten Zeit seine persönliche Angelegenheit des Übertritts allzusehr im Vordergrund, als daß er der wesentlich katholischen Tugend der „heiligen Gewöhnlichkeit“, d. h. des Untergehens des betont Persönlichen im Sachlichen der Kirche, der schlichten, natürlichen Menschlichkeit des „Menschen Gottes“ schon fähig wäre. Ja, er wird sich nicht selten stoßen und ärgern an der „Gleichgültigkeit“ und „Laueheit“ und „Spießbürgerlichkeit“, ja „Weltlichkeit“ der Altgläubigen, wie er sie ansieht, während umgekehrt diese den frischgebackenen Apostel nicht selten der Anmaßung beschuldigen werden. Es braucht erst der „Wüste Arabiens“, d. h. einer Reifung in bescheidener Zurückgezogenheit, ehe für den einen oder andern der Neubekehrten die Stunde eines wahren Apostolates schlagen mag. Diese „Wüste Arabiens“ wird von selber den Konvertiten zur Einsicht bringen, daß viel, sehr viel, wenn auch nicht alles,

¹ J. H. Newman, *Difficulties of Anglicans* II (London 1920) 18—20.

von seinen ersten enttäuschenden Eindrücken darauf zurückgeht, daß seine neuen Glaubensbrüder und -schwestern dasjenige, was er, gerade als Konvertit, für etwas Neues und Unerhörtes ansieht, als ein Längstgewohntes betrachten. Wenn einer beginnt, katholische Demut zu üben, so wird sie ihm in neuem, blendendem Schein erglänzen. Wem sie aber Familiengut ist, der macht nicht viel Wesens davon. Ja, man wird vielleicht sagen können: Konvertiten-Katholiken und Erbkatholiken unterscheiden sich nicht wenig dadurch, daß die ersten das Religiöse sozusagen sich zum ausgesprochenen Beruf machen und in einer gewissen Feindschaft gegen die Welt natürlicher Berufe stehen, während die zweiten das Religiöse in einfache, natürliche Berufserfüllung verschweigen und eine gewisse Abneigung gegen betonte Herausstellung des Religiösen hegen. So mißverstehen die Konvertiten-Katholiken die Erbkatholiken als Weltlinge oder Naturalisten, während die Erbkatholiken in den eifrigen Konvertiten-Katholiken leicht sektiererische Schwärmer argwöhnen. Weil der Erbkatholik in der ruhigen Sicherheit seines Glaubens und in echter Folgerichtigkeit der Lehre von Gottursprung und Gottbezogenheit der ganzen Schöpfung sich in die reale Welt hineinstellt und ihr möglichst gerecht zu werden sucht, erscheint er dem Konvertiten-Katholiken, der eben gerade von einer vergögten Welt sich losgerungen hat und die leichte Unsicherheit des Rekonvaleszenten noch an sich trägt, beinahe als „Modernist“, während umgekehrt ein sogenannter „Integralismus“ nicht selten seine eifrigsten Anhänger bei den Konvertiten-Katholiken hat. So hängt also in der Tat alles daran, daß Konvertiten die Wichtigkeit der „Wüste Arabiens“ zu schätzen wissen. Dann, wenn sie gelernt haben, was der Katholizismus der „heiligen Gewöhnlichkeit“, der Katholizismus der „Familie“, der Katholizismus jenseits aller sogenannten „Bewegungen“ besagt, der Katholizismus des völlig unauffälligen gewöhnlichen Lebens des „Menschen Gottes“, dann mögen sie, gemäß dem Wort Newmans, berufen sein, „ebenso zu sprechen wie zu

hören“, falls ihnen nach dieser nicht selten schmerzlichen, aber heilsamen Erfahrung noch scheint, daß sie ihrer neuen Heimat ein Neues zu geben haben. Dann werden auch die vordem „mißtrauischen“ und „verschlossenen“ Altgläubigen bereiter sein aufzuhorchen, und vielleicht mag der ebenfalls vordem „enttäuschte“ Konvertit dann die Erfahrung machen, wieviel echt kindliche Demut und Aufgeschlossenheit in diesen scheinbar harten oder kalten Herzen lebendig ist. Denn das ist ja die große Gefahr des Altgläubigen, daß ihm seine Religion entweder ein dürres Begriffsgebilde wird, das er von Kindheit erlernt hat und weil er es nun einmal erlernt hat, mechanisch beibehält, oder daß sie für ihn nur den Furchtstachel zu einem mühsam „anständigen“ Bürgertum bedeutet. Da mag er, mitlebend mit der staunenden Freude des Konvertiten an der Wirklichkeitsfülle der Kirche, wieder anfangen, seinen Glauben als Wirklichkeit zu fassen und zu leben (als „real“ zu sehen, wie Newman, der Konvertit, es nennt: „realize“) und nicht nur (wie derselbe Newman sagt), Gott seine Furcht zu schenken und der Welt seine Liebe. Gerade weil Konvertiten solches Frühlings- und Jugenderlebnis für die Altgläubigen bedeuten können, ist die „Wüste Arabiens“ so wichtig, wenngleich auch sie die Schwierigkeiten nie ganz beseitigen wird, wie sie sie auch nicht für den Konvertiten Paulus beseitigt hat.

Was besagt dies für heutige Konvertiten-schriften? Man wird unwillkürlich an zwei denken, die mit Recht die Beurteilung „klassisch“ gefunden haben, ich meine Wilhelm Verkade O. S. B. „Unruhe zu Gott“ und Hermann Bahr „Selbstbildnis“. Denn ihnen ist es eigen, daß sie ganz „krampflos“ sind. Das Persönliche ist nur wie ein feiner Hauch in ihnen, obgleich sie über Persönliches reden: der Konvertit in ihnen ist zu katholischer Unpersönlichkeit gereift. Und das Urteil über Welt und Leben in ihnen atmet die augustinische Reise des „Das ist die Richte deiner Güte, daß du die Güte deines Vaters in dir nachbildest, der Seine Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse und regnen über Gerechte und

Ungerechte“ (in Ps. 54, 4): der Konvertit in ihnen ist zu katholischer Geduld und Weite befreit. In ihre Bahnen lenkt auch das Schriftchen „Rechenschaft“ von Joh. Albani¹ ein, durch seinen leidenschaftslosen, stillen Stil, der weder nach rückwärts noch vorwärts vergrößert.

Aber auch von zwei Schriften von Frauen wird man das in gewissen Grenzen sagen dürfen, obgleich es für die konvertierte Frau weit heikler ist, mit ihrer Konversion in die literarische Öffentlichkeit zu treten. Die große Gefahr des Konvertiten überhaupt, im brennenden Eifer für die unter tausend herben Opfern endlich umfängene geliebte Mutterkirche die ebenso heilige Verschwiegenheit und Keuschheit des Religiösen zu verlegen oder gar in etwa einzubüßen, diese Gefahr besteht für die Frau doppelt. Die für ihren Glauben streitende konvertierte Frau wird leicht, und viel ärger als die für irgend ein anderes Ideal öffentlich streitende Frau, zu jenem üblen Typus des „Mannweibs“, d. h. zum Typus einer Frau, bei der alles sozusagen „Hornhaut“ geworden ist, einer Frau, die ihr Schönstes und Eigenstes, die Zartheit und Mütterlichkeit eingebüßt hat. Darum ist es ein gutes Zeichen für das Erinnerungsbuch Frau Rafaela Brentanos O. S. B.², daß es, von Seite zu Seite immer mehr, den Leser in den Zauber eines wahren Zuhause einspinnt. Es ist wie eine Plauderstunde zur Abenddämmerung in einer stillen Stubenecke. Vielleicht zeigt sich Frau Rafaelas echter Katholizismus nirgendwo so schön als im Kapitel vom „Strohed“: die „Mami“ zwischen großen und kleinen „Buben“ und „Mädln“, das ist ihre glänzend bestandene Meisterprobe. Aber freilich, dazu half auch der geradezu naturkatholische Süden und das naturkatholische Österreich. Aber auch Gertrud v. Jezschwig kann

mit ihren Schriften vor strenger Prüfung bestehen, denn wenn sie auch in ihrer letzten Schrift¹ zu intimmem Persönlichen übergegangen ist und gegen Ende eine Art Propagandaton anschlägt, so überwiegt doch schließlich der Eindruck des Objektiven, der ihre erste Schrift² ausgezeichnet hatte. Gewiß ist sie eine ganz andere Natur als Frau Rafaela und mag stärker als diese (obgleich beide dem Norden entstammen) die Gefahr eines gewissen Eiferertums in sich tragen. Gertrud v. Jezschwig hatte nicht die Wohltat jahrelangen intimen Lebens in urkatholischer Umgebung wie Frau Rafaela. Aber wenn die herbe, ehemalige Diakonissinnenoberin immer tiefer von der Sonne katholischer Einfachheit und Herzlichkeit durchwärmt sein wird, mag auch ihrer ein guter Beruf in katholischem, stillem, unauffälligem Apostolat harren. Vielleicht hat Frau Rafaela in den Kapiteln über ihre Tätigkeit in der katholischen Frauenorganisation Österreichs der konvertierten Frau überhaupt einen wichtigen Weg gewiesen: nicht des lauten Wettseifers im Lärm der Straßen, sondern der erziehlischen Arbeit an ihren neuen Schwestern, gerade aus ihrer tieferen und reicheren persönlichen Erfahrung heraus. Denn es wählen schwere Fragen in nicht wenigen katholischen Frauenseelen, für die der Seelsorger nicht zureicht und Helferinnen aus den Kreisen der Altgläubigen kaum vorhanden sind, weil sie dieses Neue nicht durchgemacht haben. Der Konvertit aber, wenn er zu katholischer Stille und Reife einigermaßen gewachsen ist, ist zu allen Zeiten der berufene Geburtshelfer des Neuen, wie ohne Paulus keine Ausdehnung der judenchristlichen Urgemeinde über die Heidenwelt und ohne Augustinus keine christliche Scholastik und Mystik.

Erich Przywara S. J.

¹ Joh. Albani, Rechenschaft. (183 S.) Paderborn 1926, Bonifatius-Druckerei. M 4.50

² Maria Rafaela Brentano O. S. B., Wie Gott mich rief. Mein Weg vom Protestantismus in die Schule St. Benedikts. (XII u. 345 S.) Freiburg i. Br. 1925, Herder & Co. M 6.50

¹ Gertrud v. Jezschwig, Persönliches Erlebnis protestantischer und katholischer Frömmigkeit. (VIII u. 52 S.) Freiburg i. Br. 1925, Herder & Co. M 1.80

² Dies., Warum katholisch? Begründung meines Übertritts. (X u. 86 S.) Freiburg i. Br. 1922, Herder & Co. M 1.20