

Integraler Katholizismus?

In diesen Monaten sind zwei Bücher erschienen, die die obige Titelfrage in einem doppelten Sinn stellen: einmal im Sinn von Berechtigung oder Nichtberechtigung, dann aber auch im Sinn psychologischer Genese solchen „integralen Katholizismus“. Hugo Ball in seinem Bekenntnisbuch „Die Flucht aus der Zeit“¹ spricht das heute wieder umgehende Wort von diesem Katholizismus mit energischer Offenheit aus: „Es gibt nur eine Macht, die der auflösenden Tradition gewachsen ist: den Katholizismus. Nicht aber der Katholizismus der Vorkriegsjahre und der Kriegsjahre, sondern ein neuer, vertiefter, ein integraler Katholizismus, der sich nicht einschüchtern läßt; der die Interessen verachtet; der den Satan kennt und die Rechte verteidigt, koste es, was es wolle“ (288).

Für dieses Bekenntnis ist ein Doppelpes bezeichnet. Das erste ist, daß es das Bekenntnis eines geborenen Katholiken ist, der die Kirche verließ, um alle absoluten Bewegungen der Moderne mitzumachen und sie schließlich dadurch zu überbieten, daß er der Begründer des Dadaismus ward, — und all das im eigentlichen Grunde nur, weil ihm der angestammte Katholizismus zu flach und kompromißhaft war. Das zweite ist, daß das Kulturprogramm, das der Heimgekehrte nun skizziert, in fast all seinen Teilen mit jenem Hauptteil der sog. „katholischen Bewegung“ einig geht, den man den objektivistischen nennen kann, objektivistisch in seinem Betonen der reinen Werte, der reinen Ordnung, der reinen Liturgie. So wird hier sehr deutlich, was wir vor langer Zeit einmal in diesen Blättern andeuteten²: daß nämlich die objektivistische „katholische Bewegung“ die Bewegung der Heimkehrenden sei, also nicht eigentlich Bewegung im Katholizismus, sondern Bewegung zum Katholizismus, und darum mit der Geste des Radikalen, die noch nicht in die katholische Einfalt überwunden ist. Diese Kreise stellen die Forderung des „integralen Katholizismus“.

So spricht denn folgerichtig Ball noch als Führer des Dadaismus das Programm aus, wie es in den Kreisen des rheinischen Neu-Thomismus seit vorigem Jahr auch öffentlich laut ward: des radikalen Durchstoßens und Zerstößens der gesamten Neuzeit, weil auch der neuzeitliche Katholizismus verdammenswert sei. „Der europäische Skeptizismus, das europäische Heidentum, hat in Deutschland sogar den Katholizismus (ich weiß es von mir selbst) durch die klassizistischen Studien und durch die humanistischen Gymnasien unterminiert. Es wird schwere innere Kämpfe erfordern, heute etwa noch ein echter Katholik zu sein, ohne zum Ornament oder zum Heuchler zu werden. Der große katholische Schriftsteller ist in Deutschland nicht möglich, weil er überall, wo er zum Grund durchstößt, gegen protestantische und skeptische Positionen anrennt, die keine Veranlassung haben, ihn zu tragen, und weil der Katholizismus in Deutschland selber durch die politische Verflechtung und durch die protestantische Majorität in die Defensive, ja in den Verzicht auf sehr wesentliche, wenn nicht die besten Stücke seiner Überlieferung gedrängt ist. ... Mit

¹ H. Ball, Die Flucht aus der Zeit. (330 S.) München 1927, Duncker & Humblot. M 14.—

² 108 (1924/25) 47 f. Vgl. auch ebd. 111 (1925/26) 233 ff.

dem einfachen Frommwerden und Frommsein ist es nicht getan; es gilt zur Tradition durchzustößen, das heißt ganze Jahrhunderte der nationalen Entwicklung zu negieren“ (134). Aber es ist, wenn wir tiefer in die Psychologie dieses „integralen Katholizismus“ eindringen, kein Zufall, daß der ehemalige Führer des Dadaismus dieses Programm ausspricht. Es gehen innere Fäden vom Wesen des Dadaismus zum Wesen dieses „integralen Katholizismus“, und wir müssen der Aufrichtigkeit Balls Dank sagen, daß er selber auf sie hinweist.

Die erste Verbindung ist eine mehr im Unbewußten liegende. Der Ekstatischer des Dadaismus verfällt mitten während einer Rezitation in die Töne der Liturgie. „Ich hatte an allen drei Seiten des Podiums gegen das Publikum Notenständer errichtet und stellte darauf mein mit Rotstift gemaltes Manuskript. . . . Alle waren neugierig. Also ließ ich mich, da ich als Säule nicht gehen konnte, in der Verfinsterung auf das Podest tragen und begann langsam und feierlich:

gadji beri bimba
glandridi lauli lonni cadori
gadjama bim beri glassala
glandridi glassala tuffm i zimbrabim
blassa galassasa tuffm i zimbrabim . . .

Die Akzente wurden schwerer, der Ausdruck steigerte sich in der Verschärfung der Konsonanten. . . . Die schweren Vokalreihen und der schleppende Rhythmus der Elefanten hatten mir eben noch eine letzte Steigerung erlaubt. Wie sollte ich's aber zu Ende führen? Da bemerkte ich, daß meine Stimme, der kein anderer Weg mehr blieb, die uralte Kadenz der priesterlichen Lamentation annahm, jenen Stil des Meßgesangs, wie er durch die katholischen Kirchen des Morgen- und Abendlandes wehklagt. Ich weiß nicht, was mir diese Musik eingab. Aber ich begann meine Vokalreihen rezitativartig im Kirchenstil zu singen, und versuchte es, nicht nur ernst zu bleiben, sondern mir auch den Ernst zu erzwingen. Einen Moment lang schien mir, als tauche in meiner kubistischen Maske ein bleiches verstörtes Jungengesicht auf, jenes halb erschrockene, halb neugierige Gesicht eines zehnjährigen Knaben, der in den Totenmessen und Hochämtern seiner Heimatpfarre zitternd und glerig am Munde der Priester hängt. Da erlosch, wie ich es bestellt hatte, das elektrische Licht, und ich wurde vom Podium herab schweißbedeckt als ein magischer Bischof in die Versenkung getragen“ (105—107).

Diese unbewußte Verbindung wird aber nun zur ganz bewußten dadurch, daß Ball ausdrücklich sowohl vom Bild- wie vom Wortprinzip des Dadaismus her seinen neuen Katholizismus unterbaut. Der Symbolismus des Mittelalters mit seiner Bildbetonung tritt an die Stelle des früheren Bild-Transzendentalismus (276 ff.), die johanneische Wort-Theologie und die „substantiellen Worte“ Johannes' vom Kreuz sind Erfüllung der dadaistischen Suche nach Urworten (288 ff.). So ist es kein Wunder, daß auch die dadaistische Klangmystik schließlich in das Latin mystique einmündet (280 ff.), und die obige Szene aus dem Leben des Dadaisten ein Gegenstück im Leben des Katholiken findet: „Heute abend sang ich das Credo unvermittelt, wie es mir wieder in diesen letzten Wochen durch den Sinn geht.

Credo in unum Deum.
 Patrem omnipotentem,
 Factorem coeli et terrae,
 Visibilem et invisibilem . . .

Die Worte berauschen mich. Die Kinderwelt steht auf. Es kämpft und tobt in mir. Ich beuge mich tief, ich fürchte, diesem Leben, diesem Überschwang nicht gewachsen zu sein. Das hätte ich früher nicht glauben können. Glauben können, glauben können. Vielleicht sollte man alles glauben, was einem zu glauben vorgestellt und was einem zu glauben zugemutet wird. Und sollte sich selbst, zu glauben, täglich unglaublichere Dinge zumuten.

Et in unam sanctam
 Catholicam et apostolicam
 Ecclesiam . . .

Was ist das doch für ein wunderbarer Gesang! Alle Vokale geben sich hier, in der Kirche, ein rauschendes, ewiges Stelldichein“ (269/270).

So ist es kein Wunder, daß dieser Katholizismus ausnahmslos jene Elemente enthält, die der moderne „Objektivismus“ auf sein Programm gesetzt hat: die Betonung von Katholizismus als „Heilige Ordnung“ (136 184) und darum die Orientierung am Ordnungsgedanken des heutigen französischen Katholizismus (133): die Aszese als Wille zur Vornehmheit im Georgesehen Sinn (221), die *vita contemplativa* als eigentliches Lebensideal („Bilder setzen ein Betrachten, Urbilder aber vielleicht ein Erstarren voraus“ [158]). Das Entscheidende aber ist der gemeinsame radikale Augustinismus, radikal in der „Flucht aus der Zeit“ und radikal in der „Unmittelbarkeit zur Ewigkeit“. S. 118 steht das Wort: „Wo liegen die Garantien des Übernatürlichen? Ich finde kein anderes Wort als: in der Absonderung; im Verlassen, im Sich-entziehen der Zeit.“ S. 218 folgt das weitere: „Lumen supranaturale . . .: welch staunenswertes Wort! Vor dem es nur ein Weinen und ein Beugen gibt. Erst die Dunkelheit, die vom Licht verschlungen wird, dann die drei hellen a.“ S. 261 beschließt die Entwicklung mit: „Das Suchen nach dem Gesichte Gottes. Die Flucht zum letzten Bestande. Der Heilige steht über und außerhalb der Zeit. Die Heiligen sind die Frondeurs des Diesseits.“¹

In dem Buche Hugo Balls tritt die merkwürdige Verkettung äußerster Objektivismus' (bis zu „integralem Katholizismus“) mit ausgeprägtem Subjektivismus mehr objektiv hervor, weil in dem Verfasser die stille Wirkung katholischer Demut offenbar bereits eingesetzt hat. Das ändert sich in dem zweiten Buch, das wir zur Beleuchtung der gegenwärtigen Lage heranziehen müssen. Hier wird die Korrelation zwischen „Dionysius dem Areopagiten“ (als dem Symbol der integralsten „Flucht aus der Zeit“) und „Nietzsche“, wie sie bei Ball ausgesprochen ist (300 313), zum subjektiv betonten Grundthema. Wolfram von den Steinen ist es vorbehalten, in seinem Buch „Vom Heiligen Geist des Mittelalters“² den ungeschwächten Aristokraten-Individualismus

¹ Vgl. hierzu unsere frühere Besprechung von Balls „Byzantinisches Christentum“ in dieser Zeitschrift 107 (1923/24) 350 f.

² Wolfram von den Steinen, Vom Heiligen Geist des Mittelalters. (X u. 308 S.) Breslau 1926, Ferd. Hirt. M 15.—

und Biologismus des Stefan-George-Kreises mit einer Regressionsforderung an den heutigen Katholizismus zu verknüpfen, die nicht nur allen gewohnten Hohn auf „barocken Katholizismus“ und „jesuitische Irrlehren“ zu Gunsten eines alleinwahren, alten klassischen Katholizismus ergießt, sondern in die Verdammung bereits Thomas von Aquin einbegreift, der durch seine vorsichtigen Unterscheidungen die Genialität des ungebrochenen, ganzen Katholizismus, wie Anselm und Bernhard (die Symbol-Heroen Steinens) ihn noch besessen hätten, gebrochen habe. Das Buch ist wie kaum ein zweites Ausdruck dieser Gegenwart in ihren gefährlichen Zwielficht-Dämmerungen. Es spricht, wie es scheint, im Namen eines ungebrochenen und unerschütterten Glaubens als der Einheitskraft des Lebens gegenüber allem endgültigen Dualismus von Wissen und Glauben und im Namen eines christlichen Realismus gegenüber dem Nominalismus einer Unerkennbarkeit oder einseitigen Distanz der göttlichen Realitäten, ja, wie es scheint, auch im Namen echter christlicher Zuversicht auf die gottgeschenkte Vernunft gegenüber der Skepsis, die zum mindesten nichts von Gottesbeweisen wissen wolle. Aber mitten in dieser scheinbar katholischen Sprache wandelt sich der Glauben in ein seelisch-leibliches Gesundheitsgefühl, das feindlich zu den dogmatischen „Formen der Erstarrung“ steht (11/12 u. a.), entkleidet sich der christliche Realismus in das bekannte Georgesche Denken als reinen Vitalzustandes, der keine Beweise und Untersuchungen zuläßt, weil er das Prinzip der Gegenständlichkeit leugnet (272 f.), und verrät sich die christliche Vernunftzuversicht folgerichtig als die spiritualistische Verklärungsgloriole, die das Geist-Leibliche Georges umspielt. Und so ist es kein Wunder, daß der leidenschaftliche Objektivismus dieses Buches schließlich mündet im erregten Protest gegen die wahre Objektivität-Sprache jenes Konzils, das auch sonst eine Prüfung auf Herz und Nieren bedeutet: des Vatikanum (116/117), und folgerichtig in das unverhüllte Nein des aristokratischen Subjektivisten gegen die „juridische Kirche“ (150 f.).

Damit gibt sich uns fast niederschmetternd die innere Krise jener mächtigen Richtung, von der man in manchen Kreisen immer noch alles Heil erwartet. Denn die Art, wie hinter dem scheinbaren Objektivismus unserer beiden Bücher (deren Objektivismus durchaus repräsentativ für den übrigen ist) die nur verkleidete Schlange eines verfeinerten Subjektivismus aufzüngelt (bei Ball schließlich beherrscht durch die ansteigende katholische Demut, bei Steinen aufgepeitscht durch die stolz verächtliche Geste des Reformers), diese Art selber ist repräsentativ, wie das Schicksal des französischen Objektivismus in diesen Tagen es uns warnend (hoffentlich nicht zu spät!) lehrt. Fast restlos alles, was der Objektivismus in früheren Werken und in unsern zwei an Inventar enthält, war Jahre früher Eigentum jener französischen Renaissance, die das Prinzip der Heiligen Ordnung, der thomistischen Objektivität und wie immer zu jenem festen politisch-philosophisch-theologischen Ganzen fügte, das die „Action française“ besagte. Sie war in Frankreich, lange vor der korrelierten deutschen Bewegung, der „Objektivismus“ gegen den „Subjektivismus“, die „Restauration“ gegen die „Revolution“. Und es ist heute bitter-traurige Tatsache, daß dieser „Objektivismus“, der noch in den letzten Monaten (in den deutschfeindlichen Artikeln eines Henri Massis) sich gegen den „Unkatholizismus“ aller andern Richtungen wandte, daß dieser Objektivismus in seiner

offenen Revolte gegen die wahre Objektivität der juristischen Kirche sein verstecktes und verkleidetes Wesen eines nur verfeinerten Subjektivismus verrät. Während der vom französischen Objektivismus als „Subjektivismus“ bezeichnete Gillon sich seinerzeit treu dem Spruch der Kirche unterwarf, blieb es dem Objektivismus vorbehalten, sich gegen die Kirche zu erheben, sobald sie sich gegen ihn aussprach. Was wir im früheren sogenannten Integralismus an traurigen Einzelbeispielen erleben mußten, daß fanatische Integrale schließlich außerhalb der Kirche endeten, das scheint hier zu einem Massensymptom auszufragen.

Ist also (und worin dann?) integraler Katholizismus eine Gefahr?

Integraler Katholizismus hat zunächst gerade in unserer Gegenwart unleugbar auch einen positiven Sinn. Das Wort Hugo Balls von einer gewissen Gebrochenheit oder wenigstens Geknicktheit des deutschen Katholizismus ist leider allzuwahr. Der tatsächliche Primat des Luthertums (und seiner Entwicklung bis in die Moderne hinein) ließ im deutschen Katholiken einen ungebrochenen Mut zum Anspruch einer katholischen Durchformung des gesamten Lebens schwer aufkommen. Wenn also heute so etwas eingetreten ist wie ein Zusammenbruch des neuzeitlichen Geistes, so ist es klar, daß nicht ein zaghafter, klug vernünftelter Katholizismus der Kompromisse und eines gewissen Minimierens, sondern allein ein energisch seine Alleingeltung betonender Sieg-Katholizismus auf das Trümmerfeld treten kann. Damit aber ist, wie es scheint, gleichzeitig gesagt, daß ein solcher Katholizismus sich seine Kraft und Orientierung von den Zeiten her holen müsse, die tatsächlich Zeiten eines allformenden Katholizismus waren, also christliche Antike und Frühmittelalter. Insofern würde man also dem Programm Balls zustimmen müssen. Nicht ein Katholizismus der Kompromisse, sondern der Katholizismus des ungeminderten „Außer der Kirche kein Heil“ ist der Katholizismus, den die heutige Lage fordert.

Doch nun kommt das „aber“. Denn die Analyse unserer beiden Bücher zeigte uns, wie verhängnisvoll ein solcher integraler Katholizismus sich mit einem verkleideten Subjektivismus mischt. Der echte „integrale Katholizismus“ muß gewiß auf der einen Seite in einem entschiedenem Nein gegen die Verfehrtheiten der Neuzeit stehen, die nun zur Katastrophe geführt haben. Aber diese ganze „Neuzeit“, und zwar ausnahmslos, ist doch ebenso eine katholische Neuzeit. Das Antlitz der Kirche in der christlichen Antike trägt, bei aller Identität im wesentlichen, doch Züge, die ihr Antlitz im Mittelalter und in der Neuzeit nicht trägt, und es ist wesentlich katholische Lehre, daß kein letzter Wertunterschied zwischen diesen Zeiten obwaltet. Das katholische Dogma von dem Beistand des Heiligen Geistes zu allen Zeiten gestattet nicht von einer „Verdunkelung“ für ganze Zeitalter zu sprechen, wie es typische Lehre der Regreß-Häresien war: der Reformatoren wie der Jansenisten. Dadurch aber ist der echte Katholik geradezu innerlich gebunden, im Antlitz jeder Zeit nach ihren positiven Zügen zu suchen, weil in diesen Zügen ihm gleichzeitig das besondere Antlitz der Kirche in „dieser“ Zeit aufleuchtet, das „Christus heute“ dieser Zeit. Er hat also, kraft des eigentlich integralen Katholizismus eines Glaubens an das Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche in allen

Zeiten¹, nicht das Recht, aus irgend einer Zeit absolut „herauszugehen“, sondern allein die katholische Wesenspflicht, in das jeweilige „katholische Antlitz“ jeder Zeit hineinzusehen. Nur auf diesem Weg entgeht er der lauernden Gefahr eines geheimen Subjektivismus. Denn sobald er irgend eine Zeit absolut verurteilt, legt er gleichzeitig auf eine andere Zeit den Absolutakzent, und dies dann (weil der katholische Glaube ihm solches verbietet) aus einer subjektiven Affinität zu dieser Zeit heraus. In der Verabsolutierung einer bestimmten Zeit verabsolutiert er also letztlich sein eigenes Ich, und darum trägt dann auch sein „integraler Katholizismus“ so offenbar die Züge seiner Subjektivität, ist nicht Objektivität, sondern subjekt-gebundene Objektivation.

Zwei Arten eines „integralen Katholizismus“ sind mithin für den echt integralen Katholiken unmöglich. Erstens ein integraler Katholizismus der Vergöpfung der Vergangenheit und zweitens ein solcher der Vergöpfung des gegenwärtigen Augenblicks. Der Katholik der ersten Art vollzieht im letzten Grunde eine „Flucht aus der Gegenwart“, meistens weil er in einer früheren Periode seines Lebens dieser Gegenwart unselbständig verfallen war oder wenigstens das Dämonische dieser Gegenwart so stark in sich selber spürt, daß er ihm nur durch extreme Flucht entgehen zu können glaubt. Es war und ist darum für nicht wenige Führer dieser ersten Art von Integralismus bezeichnend, daß sie entweder Konvertiten oder heimgekehrte Katholiken sind oder wenigstens solche, deren eigentümlich „moderner“ oder eigenwillig subjektiver Stil die geheime Wahlverwandtschaft mit der gehaßten Gegenwart verrät. Man wird solchen Naturen mithin wohl für sich selber eine zeitweilige Abstinenz und Rekoneszenz in Einsamkeit und Absonderung durchaus gönnen müssen und doch verlangen, daß sie dem Beispiel der großen Konvertiten der Kirchengeschichte, von Paulus über Augustinus zu Newman, folgen, die ein Führeramts erst dann antraten, als sie aus der Periode des Radikalismus zum katholischen sapere ad sobrietatem, zur katholischen „heiligen Gewöhnlichkeit“ gereift waren. Denn solange die Periode des Radikalismus noch andauert, sind sie innerlich nicht fähig, das katholische Grunddogma vom Beistand des Heiligen Geistes zu allen Zeiten, also auch in und für diese gehaßte Gegenwart, zu „realisieren“, wie Newman sagt, d. h. innerlich lebendig zu verstehen und zu leben. Sie stehen darum in beständiger Gefahr, Katholizismus mit einer zeitbedingten „Sezession aus der Zeit“ zu verwechseln, mag diese „Sezession“ nun Dadaismus oder Georgischer Formkult oder wie immer heißen.

Die zweite unmögliche Art von Integralismus scheint für den ersten Blick fast das Gegenteil von Integralismus. Denn sie löst den „Menschen der katholischen Tat“ fast grundsätzlich aus dem Gefüge der Tradition. Ja sie könnte geradezu mit Modernismus gleichgestellt werden, da sie den Akzent von katholischen Inhalten und Gesetzen auf die Katholizität der individuellen Gesinnung legt, von der Ganzheit des katholischen Kirchenkorpus auf die Ganzheit des Individuums, vom gehorchenden Glied auf den Charismatiker

¹ Das Dogma vom Beistand des Heiligen Geistes betrifft im strengen Sinn den Beistand in Bezug auf das keinem Wandel der Zeiten unterliegende depositum fidei, im weiten Sinn aber ebenso den Beistand im Hirtenamt, kraft dessen die Kirche die einzelnen verschiedenen Zeiten als verschiedene registriert (Denz. 931, 1527—1574).

der Initiative. Zum wenigsten scheint sie einem alten Kompromißkatholizismus verwandt, da sie den Katholiken bewußt für das Leben und Wirken mit Nichtkatholiken und darum irgendwie „interkonfessionell“ erzogen wissen will. Und doch ist es eine Art von Integralismus, wie ein Kritiker früher sehr weise anmerkte¹, nämlich Integralismus des „persönlichen Augenblicks“. Flieht der erste Integralismus aus der Gegenwart in eine frühere „Idealzeit“, so dieser zweite Integralismus aus einer, wie er sagt, „erstarrten“ Vergangenheit in die absolute Idealität des „gegenwärtigen Augenblicks“. Beide berühren sich also darin, daß sie nicht eigentlich innerlich vom Glauben an jenes Charisma der Kirche durchdrungen sind, darin sie unwandelbar und doch immer neu lebendig ist. Der scheinbare Widerspruch dieser Charisma ist ihnen ein Ärgernis. Sie wollen diesen „unreinlichen Widerspruch“ in eine „reine Ganzheit“ auflösen, in die reine Ganzheit („Integralität“) der unwandelbaren Ewigkeit einer vergangenen Idealzeit oder die reine Ganzheit der Urlebendigkeit des gerade gegenwärtigen Augenblicks. So sehr also beide scheinbar Religiosität und Glauben aufs höchste zu betonen scheinen — der erste Integralismus im Sinne „glaubensstarker Repristination“, der zweite im Sinne des in den gegenwärtigen Augenblick hinein neuschöpferischen Glaubens —, sie enthüllen sich doch beide (freilich unbewußt) letztlich als Rationalismus, der das Unbegreifliche Gottes in die Enge seines Begreifens zu fangen sucht.

So liegt denn wahrhaft darin das Kriterium eines echten integralen Katholizismus, ob er aus jeglicher Art von Radikalismus zu reifen versteht in die letzte Demut und das letzte Verstummen und das letzte Einfachwerden der Anbetung der „unerforschlichen Wege“ Gottes zu allen Zeiten, und dies entscheidend in der wahrhaft absoluten Unterwerfung unter Seine Kirche, der es gerade als Kirche des Unbegreiflichen Gottes eigen ist, daß sie jeder Zeit fern und nahe ist, über der Zeit und in der Zeit. Denn jeglicher Integralismus der radikalen Geste ist im letzten Grund darum der innern gelösten Freiheit nicht fähig, weil er an diesem Rätsel Gottes in Seiner Kirche irgendwie rüttelt. Aber der Herr spricht: „Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, und Meine Wege sind nicht eure Wege.“

Erich Przywara S. J.

¹ Allgemeine Rundschau 24 (1927) 89 ff. 105 ff.