

Situation und Aufgabe im deutschen Gegenwartskatholizismus

Ein Referat vor der „alten“ und „neuen“ Generation¹

Wollen wir Situation und Aufgabe des deutschen Gegenwartskatholizismus sehen, so müssen wir zuerst wissen, was an Situation und Aufgabe die gegenwärtige Zeit überhaupt aufweist. Wir beginnen mit dem Faktischen der Situation, gehen über zu ihrer Deutung, aus der die Aufgabe dann entspringt.

Die Situation ist im allgemeinen eine gewisse Klärung der Übergangszeit nach dem Krieg. Diese Zeit gab sich als „Wende“. Als sachbestimmte Wende in all dem, was uns allzu bekannt ist: vom Subjekt zum Objekt, vom Individuum zur Gemeinschaft, vom (reinen und autonomen) Denken zur „Natur“, von der Kultur zur Religion, von der Innerlichkeit zur Kirche. Als geschichtsbestimmte Wende in den Formeln, die sich aus dieser sachbestimmten Wende allmählich herauskristallisierten: von der Neuzeit zum Mittelalter, von der Gegenreformation zur Urkirche, vom Molinismus zum Thomismus usw. Wir wissen, wie auf diese Wende eine Krise folgte. Wir wissen auch, wie diese allzu leicht mehr negativ auslief: sei es in ein bitteres Sichversteifen, sei es in müde Stagnation. Aber mitten darin vollzog sich die Klärung. Unter den Hüllen all dieser „Wenden zu ...“ entwickelte sich etwas, was in keiner Weise als Wende bezeichnet werden kann. Es ist vielmehr eine neue Schichtung, die durch alle Richtungen hindurchgeht und alles auf eine neue Basis stellt. Wir können es mit einem vorläufigen Namen nennen: **D y n a m i s m u s u n d P r i m i t i v i t ä t**.

Es gibt sich einmal in den großen Reduzierungen, die die heutige wissenschaftliche Physik vorgenommen hat. Einsteins Entdeckungen sind Rückführungen: der vielen Naturgesetze auf die Bewegung, d. h. auf das Dynamische schlechthin, und einer beherrschbar angebbaren Bewegung auf ihre Unumgrenzbarkeit, der gegenüber der Mensch nur „relative Standpunkte“ einnehmen kann. Die Atomforschung zerlegt immer rücksichtsloser alles noch so Hochwertige und Qualitative in seine „primitiven“ Urbestandteile. Sie zielt auf eine Welt der reinen Zahlenverhältnisse zwischen diesen „Primitivitäten“.

Daselbe gibt sich weiter in der heutigen Technik. Sie ist ein immer fesselloser rasender Sieg des Dynamischen: das rollende Tempo der Maschine. Sie ist aber, als reines Rechenexempel mit Kraft und Maß, ebenso der Ort der Primitivität.

Worum es geht, spüren wir etwa in der Art, wie in Döblins „Alexanderplatz“ alle Personen, alles Gehen, Häusermeer wie Natur, nur noch Bligmente einer einzigen rasenden Bewegung sind: des „Berliner Rhythmus“. Wir spüren es ebenso in der Atmosphäre des heutigen Bauhausstils: die eisern

¹ Münster 4. Sept. 1930 (während des Katholiken-Tages). Zur Abrundung wurden noch eingefügt: Karlsruher Vorträge „Alter und neuer Katholizismus“ (9.—11. Nov. 1926) und der Vortrag „Das Christentum der neuen Generation“ (Altenberg 29. Mai 1930).

sachliche Mathematik der reinen Raumverhältnisse, — wie sie zur Mathematik der darin rein rechnerisch ablaufenden Zeit paßt.

Es zielt aber auf absoluten Dynamismus, d. h. jene Absolutheit der Bewegung, wie sie Augustinus erschauernd erlebte, da er die Kreatur als das hilflose „ist nicht ist“ bezeichnete, als den reinen Vorübergang, der immer nur „kommen soll“ (erit) und „gekommen ist“ (erat), aber nie „ist“. Es zielt gleichfalls auf eine absolute Primitivität, d. h. auf eine Zerfällung bis in das Letzte, das so „einfach“ ist, daß es nur noch durch sein Sich-abheben zum Nichts gekennzeichnet werden kann, durch die brutale Primitivität des „Gerade-noch-bestehens“.

Dieses Ganze entfaltet sich in drei Formen, die fortschreitend in die eigentliche Absolutheit hinführen.

Die erste kann man nennen: die Auflösung des Individualen ins Kollektive. Die Persönlichkeit ist eine Geschlossenheit in sich selbst und ein Konstantes im Wechsel. Was aber heute geschieht, ist ihre Dynamisierung und Primitivierung in die Masse hinein, zu einem Zahlenbruchteil der Masse und zu ihren Zwecken. Der einzelne ist nichts als ein Gleiten in den Wellenbergen ihrer absoluten Bewegung. Der einzelne, auch noch so Begabte, ist nichts als Addition zu einer höheren Zahl. Die Zahl macht, die Bewegung der Hunderttausende. Das Was ist gleichgültig. Im Gegenteil: es ist um so geeigneter, je mehr es „nur zählbar“ ist. Es ist klar, was hier in brutaler Rücksichtslosigkeit geschieht: die Liquidierung jenes Ideals, das für Renaissance und Aufklärung grundlegend galt, — „das freie Individuum“.

Die zweite Form ist: Auflösung der Humanität ins Kosmische. Früher galt der Form-Primat der „edlen Menschlichkeit“, und das Weltall in seinen kreisenden Kräften mußte sich zu seinem Hintergrund oder Rahmen bequemen. Es galt das Zeitlos-Ruhende dieses Ideals, es galt seine Höhe über der Primitivität alles Nur-Naturhaften. Nun aber ward der Mensch zum Werkzeug der Auslösung der Naturkräfte. Die „edle Menschlichkeit“ versinkt vor dem „Kreislauf des Kosmos“. Platon wird wieder einmal durch Aristoteles gestürzt: nicht zeitlose Ideen, sondern der nie ruhende Umschwung. Und Ideal der Kultur wird nicht, Umformung der Natur zu sein, sondern ihr möglichst gerechter Ausdruck. Nicht das Orchester der Neunten Symphonie, sondern das reine Rhythmus-Lärm-Orchester von Mahlers „Totenmal“, die Primitivität der kosmischen Geräusche. Das Ideal, das von Petrarca zu Goethe unbestritten galt, wird erbarmungslos liquidiert: die „Humanität“.

So kommt es folgerichtig zur dritten Form: Auflösung des Sein ins Nichts. Für alle Zeit vorher war es selbstverständlich, auf festem Boden stehend immer weiter fortschreiten zu können, zu unbegrenztem Fortschritt des Menschengeschlechts. Die Fiktion dieses festen Bodens ist gewichen. Der Dynamismus kennt nur den rasenden Vorübergang, die Primitivität nur das Bestehen im Angesicht des Nichts. Paul Tillichs Religionsphilosophie der „unbedingten Bedrohtheit“ ist darum gerechter Ausdruck der Lage: der Bedrohtheit jedes Festen durch den Dynamismus. Noch mehr ist es mit Martin Heideggers Metaphysik des „sich Hineinstellens ins Nichts“ der Fall: die „Destruierung“ aller hohen Leistung in die Primitivität des Aug in Aug zum Nichts.

Das letzte und zäheste Stück von Renaissance und Aufklärung ist damit gefallen: die Ideologie eines beruhigt gradlinigen Fortschritts.

Diese gesamte Situation — in ihren drei Formen — ist aber doppeldeutig. Die Führer und Propheten dieser Gegenwart verstehen sie positiv, so positiv wie kaum eine Zeit. Die Auflösung ins Nichts hinein ist für sie Befreiung durch rücksichtslose Wahrheit, Befreiung zur illusionslosen Tat aus den Tiefen des Nichts heraus. Ihr Radikalismus heißt: Ringen von den Wurzeln her. Es ist Titanismus im Angesicht des Nichts. Es ist gewaltiges Aufleben des Pathos Niegssches in den Fragmenten des „Willens zur Macht“. Aber eben darum ist diese Deutung fraglich. Denn gerade der Niegssche dieses Pathos ist der Niegssche mit dem Zusammenbruch im Herzen: das letzte Sich-bäumen gegen die erstickende Bürgerlichkeit um ihn und — in ihm. Und der Radikalismus des Dynamismus und der Primitivität unserer Gegenwart atmet einen fatalen Nebengeruch dekadenter Raffiniertheit. Die Erinnerung an den Verfall der Antike will sich nicht abweisen lassen: die Auffrischung müden Blutes durch das Primitive, — und das in der unbewußten Erschütterung durch den wirklichen Ansturm des Primitiven, in der Völkerwanderung. Dynamismus und Primitivität erscheinen dann so wenig als eine schaffensstarke Rücksichtslosigkeit, daß sie vielmehr als ein raffiniertes Sich-wahren-wollen sich entlarven. Man sucht dem Überbraustwerden zu entgehen, indem man die „Wildheit“ in einen „zoologischen Garten“ einfängt. Aber es ist dann wie bei den alten Römern: man öffnet nur die Tore.

Die Aufgabe, die aus dieser Situation und entscheidend aus ihrer Doppeldeutigkeit heraus sich fordert, ist offenbar: innere Überwindung dieser Doppeldeutigkeit. Die dekadente Raffiniertheit, von der wir sprachen, ist maskierte Angst vor der Unverhülltheit der Situation. Diese Angst wird überwunden, einmal durch den Mut zur volleren Wahrheit. Also: daß man das radikale Nichts nicht zu einem Raffinement aufpugt, sondern ehrlich sieht. Noch mehr: daß man den Ruf, der aus dieser Situation an ein angsthaftes Sich-selbst-behaupten und Sich-selbst-bewahren ergeht, hört und folgsam hört: den Ruf zum restlosen Ausgeheimatetsein aus Welt, Leben, Ich. Dann aber gilt es, befreit durch diese volle Wahrhaftigkeit, den Negativismus zu überwinden. Das Nichts ist nicht etwas für sich. Es ist nur die Folie des eigentlichsten Schaffens: Schaffen aus dem Nichts.

Damit aber ersteht das eigentliche Entweder-Oder des Rufes, der aus der gegenwärtigen Situation ergeht. Schaffen aus dem Nichts ist Gottes-Attribut. Wer es aus sich tun will, begeht die eigentliche Sünde zum Tod: Gott gleich sein wollen. Es ist also die furchtbar offene Wahl zwischen restloser Gottgehörigkeit und — Verdammnis. Alle Mitteleien und Halbheiten sind zerfegt. Christ und Antichrist stehen sich Aug in Aug. Entweder: das Schaffen aus dem Nichts als das ganze augustininische „fieri per Deum“: das Nichts in der Hand Gott-Schöpfers nach Seinem Willen und Sinn. Oder: das Schaffen aus dem Nichts als die verzerrte Gottes-Frage, d. h. die Gejagtheit der unseligen Flammen.

Situation und Aufgabe der Gegenwart fordern mithin ein Doppeltes. Auf der einen Seite: ein restloses Aufgeben von Welt, Leben und Ich in die Allmacht des alleinigen Schöpfers aus dem Nichts. Das ist das „Sich-hinein-stellen

ins Nichts“. Auf der andern Seite aber: ein ebenso restloses Werkzeug-sein dieses Schöpfers aus dem Nichts, mit Ihm mitzuschaffen. Das ist die „Schöpfung aus dem Nichts“.

Kann der Gegenwartskatholizismus vor dieser Situation und dieser Aufgabe bestehen? Denn seine Situation ist es, von der obigen Situation und Aufgabe als der eigentlich Gemeinte gerufen zu sein. Und seine Aufgabe ist es, die Aufgabe dieser Situation zu lösen.

Es ist also wahr, daß er auch weiterhin, nicht nur in der Zeit der „Wende“, gerufen ist. Aber es ist nicht mehr ein Gerufensein, seine Schätze wie in einem Museum auszustellen. Es ist das eigentliche Gerufensein: im Tode Leben zu wirken. Es ist darum folgerichtig ein Doppeltes. Einmal: Ruf in den Tod (des Weizenkorns in der Erde). Dann aber: Ruf in den schöpferischen Tod, wie das Pauluswort sagt: „Tod wird in uns gewirkt, in euch Leben.“

Drei Gruppen wird man im deutschen Gegenwartskatholizismus unterscheiden können, denen dieser Ruf gilt. Er beleuchtet sie, wenn auch im Blicke eines „Gerichtes über das Haus Gottes“. Er leuchtet ihnen aber auch in den Weg der Auferstehung zum Heil der Welt.

An erster Stelle trifft der Ruf den sog. „alten Katholizismus“, d. h. den Katholizismus, wie er die Vorkriegszeit beherrschte. Er enthüllt damit zunächst das positiv Große dieser Gruppe. Denn gerade über ihrem Wirken stand besonders eindringlich das Wort vom Mitschaffen mit dem Schöpfer aus dem Nichts.

Der „alte Katholizismus“ entstand in den Zeiten der Romantik. Er stand damit vor dem furchtbaren Nichts, das die Revolution als Erbin der Aufklärung und die Aufklärung als Erbin der Reformation geschaffen hatte. Er stand weiter vor dem Nichts in den eigenen Reihen: vor dem Nichts eines völlig bedeutungslosen Kleinbürgerlichen Ghetto-Katholizismus, und vor dem weit schlimmeren Nichts des rationalistisch „aufgeklärten Katholizismus“ bis in den Klerus hinein, bis in Kirchenordnung und Kultordnung. Darum bligt uns aus den Augen des großen Führers und Propheten dieser Zeit, Joseph v. Görres, Feuer vom schöpferischen Licht über dem Chaos entgegen. Auf einmal ist alle „katholische Inferiorität“ wie ein vergangener Traum. Auf einmal ist Katholizismus der schöpferische Mittelpunkt. Aus den Vulkanismen Baaders will sich eine wahrhaft katholische Philosophie gestalten. Friedrich v. Schlegel und Eichendorff werden zu den genialen Begründern einer katholischen Literaturkritik. Adam Müller baut kühn an einer katholischen Soziologie. Möhler ringt Aug in Aug mit der Theologie der Reformation und der Philosophie des deutschen Idealismus um eine katholische Theologie aus den Tiefen von Schrift und Vätern. Und in den Gestalten Otto Willmanns, Matthias Scheebens, Wilhelm v. Kettlers scheint dieses Ringen und Schaffen schon so etwas wie an seine Reife zu rühren: an die Reife einer klassischen katholischen Philosophie (in Willmann), an die Reife einer klassischen katholischen Theologie (in Scheeben), an die Reife einer klassischen katholischen Soziologie und Wirtschaftslehre (in Kettler).

Es ist auch nicht wahr, daß der sog. „Kulturkampf-katholizismus“ rein negative Reaktion gewesen sei. Er war eher in seiner Tiefe die Offensive des

geistigen romantischen Katholizismus in das Ganze der deutschen Kultur: Offensive schöpferischer katholischer Kultur gegen die Kultur von Aufklärung und Rationalismus. In Joseph v. Görres: die Offensive der ganzen innern Universalität katholischen Geistes. In Schlegel, Eichendorff, Willmann: die Offensive des Ideals katholischer Bildung. In Adam Müller und Ketteler: die Offensive des katholischen Staatsgedankens. In Möhler und Scheeben: die Offensive radikaler Theologie der Übernatur gegen den Naturalismus von drei Jahrhunderten.

Es ist auch nicht wahr, daß die Schöpferkraft dieses Katholizismus durch die Kämpfe um das Vaticanum gebrochen worden wäre. Die vatikanische Entscheidung war gewiß die Probe auf Leben und Tod, wie wir aus den Erinnerungen Herllings lebendig spüren können. Es ging für den romantischen Erfüllungs-Katholizismus um die eigentliche Scheidung zwischen Natur und Übernatur. Hing doch Möhler selber so zäh am Gedanken eines organischen Wachstums, daß er dem Primat zeitweise zweifelnd gegenüberstand. Aber aus dem Opfer kam das Leben: dieses überwältigend große Leben, dem unsere großen katholischen Organisationen entsprangen, vor denen das siegreiche Deutschland von 1870 kapitulieren mußte,

So ist es auch endlich nicht wahr, daß der Katholizismus des öffentlichen politischen und sozialen Lebens der folgenden Jahrzehnte eine reine Veräußerlichung gewesen sei, eine Verflachung zum Niveau einer kleinlich zänkischen Tagespresse. Es war vielmehr ebenfalls eine große Probe auf Leben und Tod: ob der ideelle Katholizismus der Romantik die Kraft habe, als Sauerteig ins praktische öffentliche Leben einzugehen. Der Zentrumskatholizismus der Windthorst, Mallinckrodt, Reichensperger, Herlling, der Volksvereinskatholizismus Higes waren das glänzende Bestehen dieser Probe. Kulturkampf-katholizismus, ja, aber als Ernstmachen mit der Durchführung katholischer Kultur bis ins Allerprofanste.

Und doch staß der „Pfahl im Fleisch“. Der Ruf von heute beleuchtet eine mehrfache Gelähmtheit, die diese Gruppe mählich befiel, wohl entscheidend befiel, als man das Kompromiß des Kulturkampfes schloß. Es ist eine Gelähmtheit durch die Welt und langsam in die Welt hinein. Wir sehen die Gelähmtheit eines Prohibitiv-Katholizismus: der reinen, angsthaften „Abschließung gegen...“, statt Sauerteig in der Welt zu sein. Wir sehen weiter die Gelähmtheit eines Defensiv-Katholizismus: der unfreien „Reaktion gegen...“, die sich vom Gegner damit alle Marschroute vorzeichnen läßt, statt einer Eroberung der Welt. Wir sehen endlich die schlimmere Gelähmtheit eines Katholizismus der verbitterten Kritik an allem Katholischen, des Kompromisses mit der Welt und schließlich der fortschreitenden Angleichung an sie, bis zur Herübernahme ihrer — abgetragenen — Moden, statt positiven Schaffens und Schaffens aus eigenem Grund.

Es ist die Gelähmtheit, wie sie im sog. Inferioritätsstreit heraustrat: auf der einen Seite ein enger, gegen sich selbst kritikloser Abwehrkatholizismus und Bewahrungskatholizismus, auf der andern Seite die verwegene Kulturfeligkeit eines Angleichungskatholizismus. Es ist die Gelähmtheit, wie sie erschreckender im Modernismus-Integralismusstreit zu Tage trat: der Abwehrkatholizismus sich verkrampfend bis zu hemmungslosem Mißtrauen und

Verfeigerung gegeneinander; der Ungleichkatholizismus sich versteigend bis zu einer Wiederaufnahme dessen, was der Katholizismus der Romantik niederzuringen suchte, der Welt-Immanenz des deutschen Idealismus.

Der Ruf von heute enthüllt unbarmherzig klar, was diesen Gelähmtheiten zu Grunde lag. Im Prohibitiv-Katholizismus: die „begehrende Angst“, die Schranken über Schranken aufrichtet, weil sie vor dem befreienden „Opfer des Ganzen“ flieht. Im Defensiv-Katholizismus: die „Angst des (geheimen) Unglaubens“, die nur passiv verteidigt, weil sie vor dem eigentlichen Wagnis des Glaubens zurückbebt. Im Kritik-, Kompromiß- und Ungleichkatholizismus: die „Angst des getroffenen Wilds“, das in das Opfer „unter dem Schwert der Kirche“ gerufen ist, aber sich zu bewahren sucht in immer größerer Flucht vor der Kirche.

Der Ruf von heute ist darum der rücksichtslose Ruf in die Ganzheit des Opfers, wie die Paulusbriefe es umzeichnen: „ausgeheimatetwerden“. Das Grundwort des Herrn im hohepriesterlichen Gebet: „nicht von der Welt“. Damit fällt die Angst der Schranken. Denn wer radikal, d. h. „von der Wurzel aus“, entsagt, ist frei. Damit fällt ebenso die Angst der Verteidigung. Denn wer radikal glaubt, d. h. von der Wurzel des Glaubens her, seiner Blindheit in Gott hinein, der fürchtet nichts. Damit fällt endlich die Angst des Sichdurchsetzens. Denn wer radikal schafft, d. h. vom „Sterben des Weizenkorns“ aus, der grüßt im Tod das Leben.

An zweiter Stelle ergeht der Ruf an die Gruppe, die sich zu ihrer Zeit mit Vorzug als den „neuen Katholizismus“ ansah. Es ist der Katholizismus der „katholischen Bewegung“ in den Jahren nach dem Krieg bis etwa 1926. Von der heutigen Situation aus, wie wir sie eingangs sahen, werden wir ihn als Übergangskatholizismus bezeichnen müssen: im positiven wie im relativen Sinn des Wortes Übergang.

Er entstand vom Erlebnis des großen Krieges her. Er trägt darum ausgeprägt in sich, was dieses Erlebnis weckte: das Aufgerütteltsein aus der Weltfeligkeit und Kulturfeligkeit der Vorkriegszeit. Da die gewohnte Welt bis in die Wurzeln erschüttert war, wurde eingängiger, was wesenhafte Grundhaltung des Christlichen ist: „nicht von der Welt“. So konnte sich auch wie von selbst die schwere Gelähmtheit heben, die über dem alten Katholizismus lag. Katholizismus war auf einmal das Schöpferische in dieser erschütterten Welt. Vier Jahrhunderte schienen versunken wie ein böser Traum. Die „katholische Lebensform“ leuchtet auf einmal wie als die allein mögliche. Katholischer Objektivismus: von der Beugung und dem Dienst gegenüber objektiver Wahrheit und objektiven Werten bis zur Beugung und zum Dienst gegenüber Gott in seiner objektiven Kirche. Katholischer Gemeinschaftssinn: von der Gliedordnung in Denken und Tun bis zur Gliedordnung im mystischen Leib des menschengewordenen Gottes. Katholischer Realismus des ungeteilt ganzen Menschen: vom Leibgeisthaften im Denken und Tun bis zum Leibgeisthaften der Liturgie.

Aber es war doch von Anfang an bedenklich, wie stark diese Bewegungen mit der Erschütterung der Zeit verknüpft waren: Katholizismus fast als die „letzte Mode“. Es war noch bedenklicher, daß sie in ihrem Kampf gegen jeg-

liche Form des Kantianismus und Rationalismus in eine Nähe zu jenem Schwärmertum eines Irrationalismus gerieten, das durch die Jahre der Erschütterung geisterte. Es mußte endlich erschrecken, zu beobachten, wie die Hochglut in ihnen doch in der Tiefe nicht selten von einem Fieber der Flucht durchjagt war: Flucht vor allem, was nach Zucht, Organisation usw. aussah — bis zur Flucht vor einer „organisierten Rechtskirche“.

So beleuchtet denn der Ruf von heute eine zweifache Gelähmtheit in dieser Gruppe. Es ist einmal die Gelähmtheit eines „ästhetischen Objektivismus“. Der Ruf in das restlose „nicht von der Welt“ ist vernommen. Aber die Opferangst der Gelähmtheiten des alten Katholizismus wirkt doch noch dahin weiter, daß eine Verkleidung dieses „nicht von der Welt“ zum mindesten versucht wird, und zum mindesten unbewußt versucht wird. In Nachfolge der Phänomenologie Husserls erscheinen die „idealen Wahrheiten“, in Nachfolge der Phänomenologie Schellers die „idealen Werte“ praktisch als das „nicht von der Welt“. Sie sind aber in Wirklichkeit immer noch etwas Innerweltliches. Sie sind innerhalb der Welt der Gegenpol zur Realität. Werden sie darum als das Überweltliche genommen oder erscheint zum mindesten das Überweltliche ausschließlich in ihnen, so ist die Folge klar. Einmal wird das ästhetische Verhältnis zur „reinen Idealität“ für das religiöse genommen. Dann aber, da die Realität der Gegenpol dieser „reinen Idealität“ ist, tritt an Stelle des religiösen Ausgeheimatetseins die ästhetische Abwendung von der Realität. Das verräterische Zeichen dieses Vorganges ist dann die seltsame Unproduktivität des Schaffens. Ein Ewig-Klassisches wird tradiert. Dem Einstieg in den Lebendigen Augenblick geht man aus dem Weg. Aber es ist eine kontemplative Abgesondertheit „mit schlechtem Gewissen“. Es ist keine wirkliche Ruhe der Kontemplation. Die menschhafte Lebendigkeit, der man entfliehen will, heftet sich als innere Gejagtheit an die Fersen und tritt als sensible Müdigkeit in die Kontemplation selber ein.

Die zweite Gelähmtheit, die im Ruf von heute sich scharf beleuchtet, liegt in einem angsthaften „Pathos für das Lebendige“. Der Ruf an einen schöpferischen Katholizismus im Nichts der Zeit ist vernommen. Aber aus den Gelähmtheiten des alten Katholizismus heraus mißversteht man ihn im Sinne des Organischen gegenüber Organisation, der betulichen Pflege gegenüber Unterordnung und Zucht, des freien Wachsenlassens gegenüber der verpönten Abtötung. Man will das Leben, aber möchte dem „Sterb und Werde“ des Lebens möglichst aus dem Weg gehen. So aber gerät man in eine Immanenz des Lebens, und Gott ist sein innerlich Schöpferisches. Nicht ist eigentlich das Leben zu Gott hin, sondern Gott zum Leben hin. Die Folge für das Schaffen ist klar. Weil der Mut in das „Sterb“ fehlt, kommt ein historistisch bewahrendes und pflegendes Schaffen zustande, — oder, soweit Ursprüngliches entsteht, trägt es das Stigma einer pflanzenhaften Mimosität. Und es ist — wie oben — eine Pflege des Lebendigen „mit schlechtem Gewissen“. Es ist so etwas wie ständig protestierende Pflege, — protestierend gegen alles, was die Züge des „Sterb“ trägt. Es ist aber angsthaft protestierende Pflege, — angsthaft, weil (in den Worten von Thompsons „Hound of Heaven“) man das „unaufhaltsame Schreiten der Füße Gottes“ spürt.

Der Ruf von heute ist darum hier der Anruf an ein „angeschossenes, fliehendes Wild“, den Pfeilen der göttlichen Liebe wehrlos (wie Augustinus sagt) sich zu stellen. Der Durchbruch durch den Tod in das Leben ist begonnen, — das ist das unvergänglich Große dieses Übergangskatholizismus. Aber der Übergang ist zu vollenden in das volle „sich verlassen“ und „sich verlieren“ (wie das Evangelium spricht). Die „klassische Reife“ des „ästhetischen Objektivismus“ muß abjinken in das demütigende Chaos jenes „immer neu Anfangens“, das Augustinus so scharf als die Probe auf die wahre Demut ansah. Das „sich bewahren“ der „Liebe zum Leben“ muß sich drangeben in das realistische Sterben und Zerspringen und Faulen des Weizenkorns in der feuchten, stickigen Ackererde.

Insofern hat die dritte Gruppe, die mit Vorzug sich als „neuen Katholizismus“ bezeichnen kann, von vornherein eine günstigere Stellung gegenüber Situation und Aufgabe der Gegenwart. Ja sie ist geradezu durch diese Situation hervorgerufen. Sie lebt darum auch nicht so sehr in akademischen Kreisen. Sie hat ihre Hochburg in den Kreisen der Werkjugend. Aber nicht minder sind die Unentwegtesten der Jugendbewegung in sie eingegangen.

Der Ruf von heute hat darum in ihnen ein jubelndes Echo. Es ist nicht wenig wie eine neue Ordensbewegung, — bald in rücksichtsloser Minne der Frau Armut, bald im lodernnden Feuer der unbedingten Wahrheit nach Art St. Dominikus' und seiner Söhne, bald in einer tiefen inneren Nähe zum Ideal des Karmel, Sühnopfer der Liebe zu sein für die Welt. Es ist der Sinn wach für die aufatmende „Freiheit wie die Vögel“ des Vogelfreieins. Es ist das Spüren da für die Unwiderstehlichkeit rücksichtslosen Ganzseins. Es sind also, will es scheinen, alle Vorbedingungen gegeben für ein richtiges Mitschaffen mit dem Schöpfer aus dem Nichts.

Und doch wird auch hier der Ruf von heute zu einem richtenden Beleuchten. Er sichtet scharf einmal die Gelähmtheit eines negativen Radikalismus, der in einer „eschatologischen Kritik“ stecken bleibt, d. h. einer Kritik, die vom Letzten und Höchsten aus mißt, aber nicht vom Letzten und Höchsten aus gestalten kann. Er sichtet fernerhin die Gelähmtheit eines programmatischen Integralismus, der in der idealen Ganzheit seiner Programme stecken bleibt, der das Ganze und Klare restlos will, aber es nicht langsam im Kleinen von unten aus aufbauen kann.

Der Ruf von heute beleuchtet auch hell die tieferen Ursachen dieser Gelähmtheiten. Es fehlt auch hier — mitten im Opferwillen — am letzten Sichdrangeben. Es lebt mitten im Opfer ein eigentümlicher Hochmut, der durch die Opferhaltung sich abscheiden will von den „andern Menschen“. Es ist in diesem Hochmut ein Aristokratismus, der sich „für die Welt zu gut“ hält, und in diesem Aristokratismus eine Dekadenz der Angst vor der Welt. Das restlose Sichverlassen und Sichverlieren maskiert sich darum (im negativen Radikalismus) in eine Flucht vor verantwortlicher Arbeit in der Welt. Und die unbeirrte Klarheit des Standpunktes maskiert sich (im programmatischen Integralismus) in eine Flucht vor der demütigenden Kleinarbeit in Geduld und Ausgleich.

Der Ruf von heute ist darum hier der Ruf in die Reife des Opfers, d. h. in seine Demut. Nur Gott allein ist der Richter der Lebendigen und der Toten, weil er allein geschieden und unterschieden ist „gegen alles, was außer ihm

ist oder gedacht werden kann“ (Vatic.). Kreatur aber ist wesenhaft mitten in die Welt hineingestellt, die Sendung Gottes zu erfüllen. Nur Gott allein ist die Ganzheit der Einfachheit. Kreatur aber ist wesenhaft das Zusammengesetzte, Stückhafte, Werdehafte. All ihr Werk kann also gar nicht anders, als diesen Charakter von Kreatur zu tragen. Das also ist mithin die Echtheitsprobe restloser Hingabe in Gott hinein, in welchem Maß die Kreatur sich demütig in die Grenzen ihrer Kreatürlichkeit zu bescheiden weiß.

Es bleibt der unabgeschwächte Heroismus des Opfers; aber das konkrete Opfer ist zu finden im „humi“ der humilitas, d. h. in der Erdnähe des kleinen Alltags. Es bleibt — in der Konkretheit der heutigen Situation — bei der unverhüllten Sicht eines möglichen „Ende Europas“ in der Dämonie der Technik. Aber gerade das ist Ruf in die größere Sachlichkeit positiver Arbeit, nun alle Arbeit nicht auf sichtbaren Erfolg zu richten, sondern in die unergründlichen Führungen hinein.

Es wird darum — noch konkreter — der Ruf aus der verhängnisvollen Anmaßung rein schöpferischen Wirkens in die Demut des Dienstes. Alles Schöpferische und was mit ihm zusammenhängt, sagt Gott. Es ist das Zeichen unserer unsagbaren Nähe und Verwandtschaft zu ihm: die „tanta similitudo“ der analogia entis. Aber das ist erst echte Nähe und Verwandtschaft, die gerade in solcher Nähe und Verwandtschaft das Überhinaussteigen Gottes als des „immer größeren“ spürt: die „maior dissimilitudo“ der analogia entis.

Das Ideal einer „Totalität in der Innerlichkeit“ ist darum gewiß Zeichen unserer Nähe und Verwandtschaft zu Gott als dem in sich Geschlossenen. Aber alles hängt an der größeren Demut, in der die Kreatur sich als Glied und Mittel und Werkzeug in ein noch so einseitiges und beschränktes Außen von Organisation, Gruppe usw. gibt. — Das Ideal einer innerlich schwingenden „Unverbindlichkeit der Möglichkeiten“ atmet gewiß die Bereitschaft zum „Gott alles in allem“. Aber es ist erst echt, wenn es sich demütigen läßt in eine „Festlegung von Parolen“. — Das Ideal persönlicher Sendung und Verantwortung spricht gewiß die beglückende Unmittelbarkeit zum sendenden Gott. Aber es klärt sich erst im demütigenden „Rekrutendienst von der Pike auf“. — Das Ideal einer kritischen Unabhängigkeit aus der Sicht auf das Höchste und Letzte meint gewiß den Ernst des Bergpredigtwortes, daß man nur einem Herrn dienen kann. Aber so ganz ernst wird es damit doch erst im „Postendienst in der Praxis“. — Das Ideal einer „absoluten Richtigkeit“ in allem entspringt gewiß dem Blick auf Gott als dem Ursprung aller Ideen, Werte und Ideale. Aber ganz nüchtern wird es erst im demütig-stillen Sichbescheiden in das Erfordernis des jeweiligen Augenblicks.

In diesem Beleuchtet- und Durchleuchtetsein durch den Ruf von heute vollzieht sich eigentlich grundlegend die Einigung alter und junger Generation, alten und neuen Katholizismus', und innerhalb ihrer der verschiedenen Gruppen und Richtungen.

Es wird zunächst eine Gemeinsamkeit im Schuldbekenntnis. Es geht eigentlich in allen Gelähmtheiten um die Liquidation der Reformation, aber hier entscheidend der Reformation in uns selbst, ihres „Protestes“ in uns. Die Gelähmtheiten des alten Katholizismus führen sich auf das eine zu-

rück: geheimer Protest gegen die Welt, wie Gott sie geschaffen und erlöst hat, — bis zu einem Absinken des Protestierenden in diese selbe „böse Welt“. In den Gelähmtheiten des Übergangskatholizismus wirkt der Protest des Ich, das in eine reine Idealität hinein sich bewahren will, gegen die Störungen durch eine „unheilige und brutale Rechtskirche“. Die Gelähmtheiten des neuen Katholizismus aber verraten den Protest des Bildersturms und der absoluten Forderung gegen die „Stillosigkeit“ der religiösen Sichtbarkeiten.

Aber eben darum geht es um die positive Liquidierung, d. h. um die Erlösung des positiven Kerns. Das ist in Luther einmal die „Konvertiten-Leidenschaft“ gegenüber dem, was er im Ordensleben als „Verfälschung durch sichernde Fragen und Regeln“ empfand. Es ist das Brennen durch alle Sicherungen hindurch in das unmittelbare Feuer Gottes, — und insofern Geist vom Geist der Hymnen einer hl. Teresa. Aber die Konvertiten-Leidenschaft bedarf entscheidend der reifenden Demütigung und demütigenden Reife gerade durch die Konflikte immer stiller in den gewöhnlichen Alltag zurück. Darum hat die Tiroler Verbheit Denisles recht, wenn sie Luther schlankeweg Hochmut vorwirft. Darum eben geht es so entscheidend um das andere, was Luther beherrscht: um die Erlösung seines Augustinismus. Es ist — schon innerhalb des Augustinischen selber — in ihm die Einseitigkeit eines antipelagianischen Augustinus ohne die wundervolle Demut des antidonatistischen Augustinus, der in seinen Mahnungen zum stillen Ertragen der „unheiligen Brüder“ bereits unmittelbar zur Zornglut der Reformation und ihres Fortlebens spricht. Aber unzweideutig wird es erst und gerade in Luthers Zorn gegen Thomas von Aquin, so sehr hier nicht eigentlich Thomas, sondern seine Spätschulen gemeint sein mögen. Aber der Instinkt ist richtig. Gewiß ist Thomas, verglichen mit Augustinus, nur der sorgfältig ausgleichende Systematiker. Augustinus ist die eine große Blut katholischer Theologie und Philosophie in ihrer Einheit. Aus Augustins unerschöpflichem Reichtum sind all die verschiedenen Färbungen katholischen religiösen Lebens gesprüht. Aber Thomas ist das schlichte unauffällige Medium, das Medium, in dem alles leidenschaftliche Übermaß sich ausgleicht. Er wird die Probe auf die eigentliche katholische Demut. Und darum heißt positive Liquidation der Reformation kurz: Augustinus immer neu im Medium Thomas von Aquins.

Diese mehr negative Gemeinsamkeit in der Liquidierung der Reformation in uns schreitet aber nun fort in eine positive Gemeinsamkeit. Alle Häresien — und auch und gerade die Häresie der Reformation — zielen auf eine Vereinfachung um einer leidenschaftlichen Vereinfachung willen. Sie wollen sein „wie Gott“, der allein der Einfache ist, Deus simplex. Die Einfachheit der Kreatur aber ist in der Demut ihrer restlosen Bezogenheit zu Gott. In sich selbst ist sie das immer Offene der Spannung ihrer Zusammengesetztheit und darum, wie Augustinus sagt, wesenhaft die *creatura mutabilis*, „immer auf dem Weg“. Sie ist das inquietum, das nicht in einer inneren Einfachheit ruhen kann, sondern allein in Te ihr requiescat hat, im allein einfachen Gott. Darum spricht, wie Kardinal Newman scharf bemerkt, die Heilige Schrift ihr Lebensideal immer nur in Gegensätzen aus. Und darum erreicht dieser Stil seinen Höhepunkt in unserer Frage. Da der Herr im hohepriesterlichen Gebet den Seinen ihren Weg zeichnet, schreibt er ihnen weder nur ein „nicht von

der Welt“ vor, noch nur ein „in die Welt hinein“, sondern beides, und jedes in sich selbst unabgemindert. Es heißt „nicht von der Welt, wie Ich nicht von der Welt bin“, — also in Teilnahme an der grundsätzlichen Geschiedenheit Gottes über alles außer Ihm. Es heißt aber ebenso „in die Welt hinein, wie Ich in die Welt gesandt bin“, — also in Teilnahme an der äußersten „Entleerung“ (kenosis) des Sohnes Gottes in die Welt, bis zum Verflachtsein in sie hinein, bis zum Sklaventod am Pfahl. — Um das Unabgeminderte dieser Spannung geht es. Das ist der eigentliche Ruf von heute an die Gesamtheit des deutschen Katholizismus.

Es geht um die Überwindung eines Wohlfahrt-Christentums in ein klares Christentum der Ehre Gottes. Gewiß hat auch das Wohlfahrt-Christentum seinen wahren Kern: die religiöse Motivierung aller weltlichen Arbeit und alles weltlichen Fortschrittes. Aber was hier allzu leicht geschehen ist und geschieht, ist: die Verharmlosung des Gottes der Majestät, der heiligsten Dreifaltigkeit und des Geheimnisses des Kreuzes zu sog. „idealen Beweggründen“ der bürgerlichen Kulturarbeit. Es bedarf darum der ganzen großen Erschütterung durch „Erdbeben“, „Sturm“ und „Feuer“ der Eliasvision, um wieder hinzuknieen, das Angesicht zu verhüllen vor der blendenden Herrlichkeit des Herrn und von aller Welt und dem eigenen Ich fortzulauschen in das „sanfte Säuseln“ der „Stimme zur Mitternacht“.

Es geht folgerichtig um die Überwindung eines Heilsangst-Christentums. Denn ein solches Christentum ist die notwendige Folge, ja eine heilvolle Folge, des Wohlfahrt-Christentums. Auch der zu einem „idealen Motiv“ verharmloste Gott bleibt der Gott der Majestät. Das zeigt sich daran, daß seine Verharmlosung nicht gelingt, daß darum das angsthafte Suchen nach Sicherheit und Gewißheit immer zehrender wird, — bis zur Skrupulosität. In dieser gejagten Angst birgt sich die heilvolle Erkenntnis von der alles überragenden Größe Gottes. Aber es ist immer noch eine Erkenntnis, die den Stachel in sich trägt, Gottes habhaft zu werden in eine irdische Beruhigkeit. Das Heilsangst-Christentum ist darum der mächtige Ruf in das allein echte Christentum der restlosen Übergabe in den objektiven Dienst Gottes¹: in das „Verlieren der (sich um sich ängstenden) Seele“ in Gottes Dienst hinein; — in das Sichwegvertrauen von der eigenen Sorge in Gottes Sorge, da diese Sorge Gottesattribut ist.

Aber eben darum ist weiterhin die lauernde Dämonie solchen Sichverlierens zu überwinden: ein verzweifelndes Christentum von Tod und Nacht. Tod und Nacht sind gewiß die entscheidenden Worte für das, worum es geht: das restlose „nicht von der Welt“. Aber mit ihnen vermischt sich allzu leicht der letzte Versuch, der eigentlichen Gottgebörigkeit zu entgehen: wer tot ist, ist erledigt und damit „in Ruhe“; wer das höchste Opfer bringt, hat Gott gleichsam „beschwichtigt“ und hierin (in einer wahren Magie des Opfers) sich Gottes bemächtigt. Es ist — in ganz scharfen Worten — ein Sich-verweigern gegenüber Gott auf dem Weg eines Sich-untauglich-machen. Es ist nicht ein restloses Sich-lösen „in“ Gott, sondern der Starrkrampf eines Heroismus „vor“

¹ Die wahre „Sorge für das Heil der Seele“ ist hierin eingeschlossen: als „Rettung der Seele aus der Welt“ (Matth. 16, 26) im „Verlieren der Seele in Gott hinein“ (Joh. 12, 25).

Gott. Christentum von Tod und Nacht ist darum in seinem echten Wesen der Ruf durch sich hindurch und über sich hinaus: in das Christentum der Kinder des Lichtes im Licht. Gott ist Licht, und Nacht heißt, daß all unser Licht verschlungen werde in sein Licht. Gott ist ewiges Leben, und Tod heißt, daß all unser Leben überformt werde in sein Leben.

Darum heißt es aber endlich: nicht ein Ekstase-Christentum, das in dieses Licht und dieses Leben, das Gott ist, sich angsthaft hineinklammert, wenn auch im Liebesdrang einer Maria Magdalena am Ostermorgen. Das wäre immer noch letzter Rest von Wohlfahrts-Christentum und Heilsangst-Christentum: Gott als Mittel zu meiner Seligkeit und Ruhe. Gerade weil es um das Leben im Licht und Leben, das Gott ist, geht, geht es um das rastlose Sich-senden-lassen von Gott in die Welt, selber als „Licht der Welt“. Die Übergabe in Gott hinein, das Sichverzehren in sein Licht und seine Liebe, hat die Echtheitsprobe an diesem Christentum der Sendung: im Sichverzehren des Lichtes, das auf den Scheffel, auf den Berg gestellt ist, in der Welt der Welt zu leuchten; im Sichauflösen des Salzes, das über die leicht verderbliche Welt gestreut wird, ihrer Fäulnis abzuhelpen. „Welt“ und „Fleisch“ sind in der Schrift sonst das, gegen das die eindringliche Warnung ergeht. Der Sendling wird aber als Licht mitten in die Finsternis der Welt gesandt, — und hat es rastlos dem sendenden Gott zu vertrauen, daß er in dieser Preisgabe Licht bleibe im Licht. Und er wird als Salz mitten in die Poren des Fleisches gesenkt, — und hat es rastlos Gott, der ihn einsenkt, ja „einsichern“ läßt, zu vertrauen, daß er in diesem Hingewagtwerden Geist bleibe im Geist. Das paulinische „Sich-nicht-für-zu-gut-halten“ der blinden Sendungs-Folge, d. h. die Demut des Sich-entäußern-lassen aus der Herrlichkeit der Kinder Gottes in das Elend der Kinder der Welt, — dieses entscheidende „Christi Sinnen tragen“, von dem der Philipperbrief spricht, — das ist das Letzte und Entscheidende, auf das es ankommt. Denn Gott ist als Schöpfer der Gott, der „aus Finsternis Licht ruft“. Und er ist als Erlöser der Erlöser in der Karfreitagsnacht, in dem Augenblick, da Welt und Fleisch, da Sünde, Tod und Hölle ihren letzten und entscheidenden Sieg errungen zu haben schienen: den Tod Gottes.

Der Ruf von heute an den deutschen Katholizismus ist darum — in einem Wort —: der Ruf ins Kreuz. Es ist der Ruf in das paulinische *ne evacuetur crux Christi*, „das Kreuz Christi nicht wegschaffen“: nicht wegschaffen, indem man vor ihm in eine vergebliche Weltseligkeit flieht; nicht wegschaffen, indem man es als ein müdes Tränen-Christentum faßt, und nicht als den „Sieg des Kreuzes“. Es ist darum der Ruf in die praktische Feier der *Inventio crucis*, der Kreuz-Auffindung: ein „Suchen um zu finden“, daß wir in das ganze Opfer erfunden werden; ein „Finden um zu suchen“, daß wir im Kreuz und durch das Kreuz hindurch in die Unendlichkeit des Reiches der Auferstehung erfunden werden. Es ist darum der Ruf in das volle Geheimnis der *Exaltatio crucis*, der Kreuz-Erhöhung: Kreuz-Erhöhung, weil nur der am Kreuz Erhöhte „alles an sich zieht“; — aber Kreuz-Erhöhung, weil es die Erhöhung gilt in die Herrlichkeit mit dem Sohn zur Rechten des Vaters im Heiligen Geist, der das Weltall erfüllt.

Erich Przywara S. J.