

# Christliche Bildung oder Einübung im Christentum?

Eine Besinnung auf unsere Aufgabe

Von Friedrich Wulf, S.J., München

Ausländische Katholiken, die das kirchlich-religiöse Leben des deutschen Katholizismus zum ersten Mal kennen lernen, äußern sich oftmals verwundert über den Zwiespalt zwischen dem hohen geistig-religiösen Niveau, wie es sich in Büchern und Zeitschriften, in Vorträgen und Zirkeln, aber auch in der Gestaltung des Gottesdienstes, in der Pflege der Liturgie kundtue, und dem Mangel an christlicher Verantwortung für die Fragen des öffentlichen Lebens, an nüchternem Sinn für die konkreten Aufgaben, die sich dem Christen in der Welt stellen, und an Mut und Initiative, die nächstliegenden und vielleicht sehr unansehnlichen Dinge zu tun. Man flüchte gern in die Welt der Ideen, neige zum Theoretisieren, debattiere endlos herum, und wenn man sich einmal zum Handeln entschlossen habe, komme man über organisatorische Fragen nicht hinaus, statt die praktischen Forderungen des Alltags einfach aufzugreifen und im Umfang des hier und jetzt Möglichen zu erfüllen.

Man kann diesen Vorwurf nicht ganz von der Hand weisen. Ein Vergleich mit dem nordamerikanischen, aber auch z. B. dem holländischen oder belgischen Katholizismus zeigt, daß damit etwas Richtiges getroffen ist, daß hier auf eine unserer Schwächen hingewiesen wird. Die Neigung, aus der nüchternen, unvollkommenen und harten Wirklichkeit in eine ideale Welt zu flüchten und die damit verbundene Scheu vor dem Tun, vor der Entscheidung, vor der schlichten, treuen Übung äußert sich bei uns Deutschen auch im persönlichen religiösen Leben. Wohl haben wir uns seit einigen Jahrzehnten mit Erfolg darum bemüht, die Nachwirkungen der Aufklärung vollends zu überwinden: den Glauben nicht auf ein Verstandeswissen zu beschränken, sondern zu einem lebendigen, den ganzen Menschen erfüllenden und tragenden Glaubensbewußtsein zu entfalten, das christliche Leben nicht in einer Tugendlehre aufgehen zu lassen, sondern in erster Linie als göttliches Leben in uns zu erweisen. Wohl sind dadurch die Geheimnisse der Gnade, des Sakramentes, der Kirche wieder stärker ins christliche Bewußtsein gerückt, wohl hat die Betonung der mittlerischen Stellung Christi im Werk der Erlösung unserer Frömmigkeit wieder eine innere Mitte gegeben. Aber das vertiefte, ganzheitliche Verständnis des Christentums, wie es uns durch die Verlebendigung von Schrift, Dogma, Vätertheologie und Liturgie wieder geschenkt worden ist, bleibt vielfach zu sehr im Phänomenalen, im Schaubaren. Wir haben Christentum wieder als Leben Jesu Christi im Geheimnis seines mystischen Leibes sehen gelernt. Ja, sehen gelernt, im prägnanten Sinne! Wissend und erlebend wollen wir immer tiefer in die Welt des Glaubens eindringen. Wir entzünden und begeistern uns an ihr, unsere Glaubensfreude mehrt sich, unsere Glaubenskraft wächst. Wir zeigen uns aufgeschlossen für den Reichtum und die Fülle christlichen Lebens, für seine leib-seelische Ganzheit, für seine mystischen Höhen wie für die Schönheit seiner Formen. Kein Geheimnis, auch nicht das des Kreuzes oder der Eschatologie, soll ausgelassen werden. Aber das Leben aus den Quellen der Offenbarung, das Leben mit der Kirche, aus dem Bewußtsein der Erlösung und Begnadigung, erreicht den Menschen zu wenig in seinem eigentlichen Kern, wandelt ihn zu wenig um zum Ebenbild Jesu Christi. Dadurch entsteht nicht selten eine gefährliche

Kluft zwischen der Idealität einer göttlichen Welt, die man im Geiste aufnimmt und in Stunden der Andacht erlebt, und der Realität des Alltags, an der man sich stößt, in der man versagt, oder die man vergleichgültigt.

Will man die hier geschilderte Eigenart unserer religiösen Haltung auf eine kurze Formel bringen, so kann man sagen, wir sähen das Ideal unserer Frömmigkeit zu einseitig in christlicher Bildung und vernachlässigten die konkrete und mühevolle Einübung im Christentum. Worum geht es dem Menschen in der christlichen Bildung? Er möchte den ganzen Reichtum des göttlichen Lebens nach dem Maße des ihm nur immer Möglichen, d. h. seiner natürlichen und übernatürlichen Kräfte, in sich aufnehmen. Dafür bereitet er sich, dafür öffnet er alle Poren seiner Seele, dafür pflegt er die Organe des äußeren und inneren Menschen, dafür erlebt er Gottes Gnade, reinigt er sich von seinen Sünden, übt er sich in der Nachfolge Christi. Und da seine Würde auf seiner *geistigen* Natur beruht, steigt er in die personale Tiefe dieses Geistes hinab und schaut und horcht, ob und wo er des Geistes Gottes persönlich inne werde: im Wort der Offenbarung, in den Mysterien des sakralen Lebens, in der Vielfalt der geschaffenen Welt. Innerlichkeit, Empfängnisbereitschaft, der Sinn für das strömende Leben, für Fülle und Ganzheit kennzeichnen seine seelische Haltung. Aus dem von Gottes Geist erfüllten und gewandelten Herzen fließt dann ganz selbstverständlich auch das Handeln nach diesem Geist, nach den Gesinnungen Jesu: die Weisheit, die Güte, die Barmherzigkeit, die Geduld und der Leidensmut. Ein so im tiefsten Sinne „gebildeter“ Christ braucht die Welt nicht mehr zu fürchten, braucht sich nicht mehr ängstlich von ihr fern zu halten. Er wird ihr mit feiner Unterscheidungsgabe, mit göttlicher Witterung alles, was wahr und gut ist, entnehmen, allen Irrtum aber und alles Sündhafte abstoßen.

So weitgespannt und beglückend dieses Ideal in sich ist, so viel Richtiges es enthält, so birgt es doch auch manche und nicht geringe Gefahren. Einmal, daß der Mensch zu sehr in den Mittelpunkt des religiösen Strebens rückt, trotz Betonung der Gnade und der mit ihr geschenkten *objektiven* Heiligkeit. Gerade schöpferisch begabte und zugleich religiöse Menschen können von der Erkenntnis und dem Erlebnis des Reichtums der übernatürlichen Welt so stark berührt werden, daß sie mehr der göttlichen *Seinsfülle* als dem *personalen*, d. h. dem rufenden, liebenden,fordernden und richtenden Gott begegnen. Sie achten auf alles, was sie erfüllt, und hören zu wenig auf das, was Gott von ihnen will. So schiebt sich der Mensch leicht in den Vordergrund und hält die bewußte Entfaltung seines eigenen Wesens — wenn auch die übernatürliche — für das Ziel der christlichen Vollkommenheit. Damit ist zugleich noch eine andere Gefahr gegeben. Man traut zu sehr den Kräften der Natur, rechnet zu wenig mit den Folgen der Erbsünde und weist dem Geheimnis des Kreuzes nicht jene entscheidende Bedeutung zu, die es in der Botschaft Christi und in der Verkündigung der Apostel hat. Wiewohl die Heiligen alle auf dem Höhepunkt ihrer Heiligkeit im tiefsten „christliche Humanisten“ waren, so war doch für sie der „christliche Humanismus“ kein Programm. In bezug auf die Güter der Natur galt für sie vielmehr die Forderung des Evangeliums: „Wenn dich dein rechtes Auge zum Bösen reizt, so reise es aus und wirf es von dir! Denn besser ist es für dich, daß eines deiner Glieder verloren gehe, als daß dein ganzer Leib in die Hölle geworfen werde“ (Mt 5, 29). Was für die Glieder des Leibes gilt, gilt auch für die natürlichen

Güter der Seele. Und noch allgemeiner und grundlegender lag in der Intention ihres Strebens die liebende Selbstingabe in der Nachfolge des Gekreuzigten, die freiwillige Vorwegnahme des realen, physischen Todes in dem täglichen und schmerzlichen Sterben des alten Menschen. Zu diesem Sterben aber ist „Aszese“ notwendig im eigentlichsten Sinne, d. h. Übung, fortgesetzte und planmäßige Übung. Gewiß eignet dem religiösen Tun der Charakter einer gewissen Passivität; es ist in erster Linie Bereitsein zum Empfangen, Hinhorchen, um zu vernehmen, Suchen, um zu finden. Aber all das setzt doch ein sehr bewußtes und entsagungsvolles Bemühen der innersten Person voraus, ein Warten und Stillwerden, ein Sich-Reinigen und Überwinden, ein Bitten und Flehen, ein Ringen und Opfern, und was besagt das anders als Übung. Das Auge der Seele muß geübt werden, um Gottes Gestalt nicht nur in seiner Herrlichkeit, in seiner Fülle und Harmonie und im Angesicht der erlösten und erhöhten Natur, sondern vor allem auch in seiner Niedrigkeit, im Dunkel und im Rätsel des Kreuzes erkennen zu können. Das Herz muß leer gemacht werden von allem Eigenen, um Gott aufnehmen zu können. Diese Arbeit ist mühsam und kommt nie zu Ende, sie macht den Eindruck des Kleinen und Gewöhnlichen und sieht nicht so glanzvoll aus wie die ideale und gefüllte Welt, die wir in unserem Geiste tragen. Es gibt hier viel Staub und Alltäglichkeit, menschliche Schwäche und Erbärmlichkeit. Am liebsten möchte man sich immer wieder davon abwenden, möchte man entlaufen in die Welt der idealen Schau und damit — konkret gesehen — hinein in die Welt der eigenen Wünsche, des frommen Betrugs und der Selbstdäuschung. Aber in dieser kleinen Welt des Alltags liegt die Entscheidung darüber, ob wir dem Ruf Gottes entsprechen und seines Lebens in der Tiefe der Person teilhaftig werden. Erst wenn sich der Mensch täglich übt, um die Widerstände zu überwinden, die der Aufnahme der Gnade entgegenstehen, wenn er sich immer wieder frei zu machen sucht von aller sündhaften Begierlichkeit, von aller Ichbezogenheit und Selbstsucht, wird das in der Seele gnadenhaft grundgelegte göttliche Leben fruchtbar, erst dann wird es sich auswirken in der Arbeit und im Beruf, im Verhältnis zum Nächsten und zur Gemeinschaft, im Einerlei des Alltags und in Trockenheit, in Prüfungen und im Leiden.

Selbstverständlich gilt für jeden, daß zwischen dem Ideal, von dem er erfüllt ist, und dem gelebten Leben eine notwendige Kluft besteht, nicht nur für das subjektive Bewußtsein, sondern auch objektiv. Aber bei uns Deutschen bemerkt man doch mit Recht, daß der Unterschied zwischen dem hohen Stand religiöser Bildung und dem Alltag des Lebens besonders auffällig ist. Sucht man nach Gründen für diese uns nachgesagte Schwäche, so wird man mannigfache dafür angeben müssen. Wir versuchen im folgenden wenigstens auf einiges aufmerksam zu machen.

Die große Bedeutung, die man im deutschen Geistesleben überhaupt und auch im christlichen Raum der Bildung beilegt, geht auf die Zeit der deutschen Klassik und des Neuhumanismus zurück. Hier ist der Begriff der „Bildung“ geprägt worden. Er steht im Mittelpunkt der Weltanschauung dieser Zeit und ist es in vielen Kreisen bis heute geblieben. Der „Gebildete“ ist darum in unserem Sprachgebrauch ein fester Begriff von eigener Nuancierung, denn Bildung wurde zum unterscheidenden Merkmal eines bestimmten Standes, der sich nicht nur vom niederen Volk, sondern auch vom moralisierenden Bürgertum und vom engherzigen Pfaffentum abgehoben wis-

sen wollte. „Alle Spannungen und Kräfte der Epoche vom Sturm und Drang bis ins 19. Jahrhundert würden ihre feste geistesgeschichtliche Form und weiterweisende, zusammengefaßte Kraft nicht gewonnen haben, wenn sie sich nicht um einen Mittelpunktsbegriff und eine Mittelpunktsforderung hätten bewegen können ... Diese Mitte wird gebildet durch den in Deutschland aufgekommenen Bildungsbegriff und das deutsche Bildungsprinzip. Der Sinn des deutschen Wortes ‚Bildung‘, wie ihn das ausgehende 18. Jahrhundert schuf, ist in andere Sprachen unübersetzbare. Von Deutschland aus wurde dieser Begriff zum Grundbegriff aller geistig-sozialen Problematik des neueren Menschen und erhielt Weltgeltung“<sup>1</sup>.

Das *Wort* „Bildung“ hat seinen Ursprung im Leiblichen, Sinnenhaften und besagt die Herausbildung und Formung der äußereren Gestalt. Aber schon in der Theosophie des 17. Jahrhunderts und im Pietismus finden wir es im übertragenen Sinne auf das Seelische und Religiöse angewandt. Im 18. Jahrhundert wird es in dieser Bedeutung, vor allem unter dem Einfluß Klopstocks, säkularisiert und zugleich immer eindeutiger auf seinen heutigen Sinn (Bildung = Geistesbildung) festgelegt. „In Herder und Goethe sammeln sich alle Zuflüsse, die das eigentliche deutsche Bildungsprinzip geschaffen und in philosophischer wie soziologischer Richtung zum Oberbegriff der neuen deutschen Geistigkeit gemacht haben. Von ihnen und von Wilhelm von Humboldt geht alle Analyse und Diskussion des Begriffes ... aus. In ihnen treffen sich die beiden Möglichkeiten der Sinndeutung des Wortes, wie sie auf der Höhe seiner Entwicklung bestanden: die Bildung als ein ‚zum Bilde machen‘, d. h. die Entscheidung mit dem ‚Ziel am Ende‘ (maßgeblich Shaftesbury) und die Bildung als ‚Ausformung vorgegebener Anlagen‘ (maßgeblich der organische Vitalismus und die vegetabilische Analogie bei Rousseau) mit dem ‚Sinn am Anfang‘<sup>2</sup>.“ Der Inhalt dieses Begriffes ist aufs engste mit dem der „Humanität“ verknüpft. „Ich wünschte“, sagt Herder, „daß ich in das Wort Humanität alles fassen könnte, was ich bisher über des Menschen edele Bildung zur Vernunft und Freiheit, zu feinern Sinnen und Trieben, zur zartesten und stärksten Gesundheit (gemeint ist die σωφροσύνη der Griechen, die geistige Gesundheit), zur Erfüllung und Beherrschung der Erde gesagt habe: denn der Mensch hat kein edleres Wort für seine Bestimmung als Er selbst ist, in dem das Bild des Schöpfers unsrer Erde, wie es hier sichtbar werden konnte, abgedruckt lebet“<sup>3</sup>. Und ein anderes Mal: „Wir sahen, daß der Zweck unsres Daseins auf Bildung der Humanität gerichtet sei, der alle niedrigen Bedürfnisse der Erde nur dienen und selbst zu ihr führen sollen. Unsre Vernunftfähigkeit soll zur Vernunft, unsre feinern Sinne zur Kunst, unsre Triebe zur ächten Freiheit und Schöne, unsre Bewegungskräfte zur Menschenliebe gebildet werden; entweder wissen wir nichts von unsrer Bestimmung, und die Gottheit täuschte uns mit allen ihren Anlagen von innen und außen (welche Lästerung auch nicht einmal einen Sinn hat), oder wir können dieses Zwecks so sicher sein als Gottes und unsres Daseins“<sup>4</sup>.

Dieses humanistische Bildungsideal ist nun zwar in scharfer Reaktion gegen die Aufklärung entstanden — „Aufklären heißt nicht bilden“, sagt wieder Herder; „alle

<sup>1</sup> Franz Schultz, Klassik und Romantik der Deutschen. I. Teil: Grundlagen der klassisch-romantischen Literatur, Stuttgart 1935, S. 61.

<sup>2</sup> ebda. S. 62 f.

<sup>3</sup> Joh. Gottfr. Herder, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, I. Teil, IV, 6.

<sup>4</sup> ebda. V, 5.

Aufklärungsanstalten verfehlten nicht allein, sie vernichten den letzten Zweck aller Bildung: Menschheit und Glückseligkeit<sup>5</sup> —, hat aber mit dieser eines gemeinsam, daß nämlich der Daseinszweck und die Erfüllung des Menschen in der Entfaltung und Vervollkommnung seiner Natur gesehen wird. Und dieser Sinn alles menschlichen Daseins ist ebenfalls in beiden einzig aus der Natur selbst zu erkennen. Der Fortfall der beiden Grundbegriffe des Christentums: Offenbarung und Übernatur bleibt also bestehen. Das Eigengut und zugleich das Verdienst des Neuhumanismus und seines Bildungsideals liegt hingegen darin, daß gegenüber dem rationalistisch-mechanistischen Welt- und Menschenbild der Aufklärung wieder auf die organische Ganzheit alles Lebendigen hingewiesen wird. Bildung im aktiven Sinne ist demnach das Er-bilden der Humanität, d. h. die allseitige und harmonische Entfaltung der im Menschen vorgesehenen Anlagen zu immer größerer Vollendung unter dem Prinzip des Geistes, im passiven Sinne die vollendete Humanität, d. h. die von der Vernunft durchformte, freie, schöpferische, reiche, edle und schöne Seele. Im einzelnen variiert dieses Ideal:

Für Herder ist vor allem kennzeichnend die Offenheit und Aufgeschlossenheit für alles Wißbare, für den ganzen Kosmos menschlicher Werte, für das Kontinuierliche, ewig Fließende, nie Abgeschlossene lebendiger Bewegung, für die Zusammengehörigkeit der ganzen Menschheit und der starke pädagogische Einschlag. Jeder Eingriff in das Lebendige, der irgendwie von außen käme, scheint ihm eine Vergewaltigung der Natur und eine Sünde gegen deren Schöpfer. Schon der Lessing'sche Begriff der „Erziehung“ ist ihm zu mechanistisch. Vollends fremd ist ihm der Gedanke eines sittlichen Imperativs, der den Menschen zielhaft über die seiner Natur innenwohnende und erkennbare Sinngestalt hinauswiese. Sittliche Bildung ist darum für ihn „der höchste Punkt menschlicher Bildung, der alle Seelenkräfte umfaßt und keine Auseinandersetzungen derselben ausschließt“<sup>6</sup>. — Goethe dagegen betont im Begriff der Bildung mehr das Feste, Geformte, Gerundete, die Harmonie von Inhalt und Form, die Ruhe in der Bewegung — die Kennzeichen der Klassik — und darum als Forderungen Bindung und Beschränkung. Aber auch hier wird die „Gestalt“ nie als ein Starres, Endgültiges gesehen. „Betrachten wir aber alle Gestalten“, sagt er, „besonders die organischen, so finden wir, daß nirgend ein Bestehendes, nirgend ein Ruhendes, ein Abgeschlossenes vorkommt, sondern daß vielmehr alles in einer steten Bewegung schwanke . . . Das Gebildete wird sogleich wieder umgebildet, und wir haben uns, wenn wir einigermaßen zum lebendigen Anschau der Natur gelangen wollen, selbst so beweglich und bildsam zu erhalten, nach dem Beispiele, mit dem sie uns vorgeht“<sup>7</sup>. Im unaufhörlichen Fluß des Lebens und im Reichtum seiner Formen sucht er dann aber wieder die Einheit, und er findet sie in der vorgegebenen, schon im keimhaften Stadium der Lebewesen vorhandenen Idee (Entelechie). Für ihn ist darum das über der konkreten Gestalt hinausliegende Ideal das anzustrebende Ziel menschlichen Bemühens. Auf der anderen Seite ist sein Bildungsideal gegenüber dem Herders mit dessen Betonung der Geschichte, der Gemeinschaft der Völker, des Zusammenhangs allen menschlichen Geistes, individualistischer, selbstbezogener. — Schiller sieht die

<sup>5</sup> Zitiert nach Georg Steinhäusen, Geschichte der deutschen Kultur. Neubearbeitet und erweitert von Eugen Diesel, Leipzig (1936), S. 468.

<sup>6</sup> Kalligone, III, 4, 2.

<sup>7</sup> Einleitung zur Morphologie.

vollendete Bildung in der Harmonie von Pflicht und Neigung, von sittlichem Gebot und Trieb; er ist der idealistischste aller großen Humanisten jener Zeit. Bei Humboldt endlich, dem praktischen Propagator des klassischen Bildungsideals, wie es dann in die Zukunft weiterwirkte, wiegt seine ästhetische Seite, das frei Schwebende, Zweckfreie vor. Er, der dem Christentum von allen am fernsten stand, löst auch am unheilvollsten die ideale Welt des Geistes aus ihrer Bindung an die konkrete, nüchterne Wirklichkeit des Alltags und aus ihrer Verantwortung für dieselbe.

Sehen wir einmal von den Besonderheiten ab, die der Begriff der Bildung bei seinen verschiedenen großen Vertretern gefunden hat und fragen nur nach dem, was allen gemeinsam ist, so sind es vor allem folgende für unsere Betrachtung wichtige Merkmale: Eine optimistische Welthaltung im ganzen, die Sinnerhellung des Lebens aus der Natur allein, das Zutrauen zu den Kräften der Natur und das Bemühen um ihre organische Entfaltung, die Vorbetonung des Ideellen vor dem Tun, des „Gesetzes“, d. h. der in der Natur sichtbar werdenden Gestalt vor dem „Gebot“, die Synthese von Ethischem und Ästhetischem im Erstreben der Kalokagathie, der Anmut, der edlen und schönen Seele. Für sie alle war Bildung „das höchste Gut und das allein Nützliche“ (Friedrich v. Schlegel), das letzte und einzige Ziel, das dem Menschen gesetzt ist. Religion (in diesem oder jenem Sinne) und Sittlichkeit galten ihnen als die höchste Betätigung des gebildeten Menschen, aber sie durften ihrerseits der Bildung nicht entgegenstehen. Die Religion des Volkes galt ihnen als Abergläube und Barbarei. Sie wußten, daß sie das Ideal einer geistigen Aristokratie verkündigten, das nur wenigen erreichbar ist, und sie priesen sich glücklich, zu den Ausgewählten zu gehören.

In engster Berührung mit dieser gewaltigen Bewegung des deutschen Geistes finden wir nun auch jene Kreise, die die katholische Erneuerung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts mit heraufgeführt und getragen haben, allen voran die Kreise um die Fürstin Gallitzin und um Johann Michael Sailer. Vom Natürlichen her geschen waren es darum auch dieselben geistigen Ideen, die zur Überwindung der Aufklärung im kirchlichen Raum beitrugen: die Herausstellung des Seins als Leben, die Betonung der organischen Ganzheit alles Lebendigen, der Sinn für das Wachsen und Sich-Entfalten des Lebens in Natur und Geschichte. Auf den Menschen angewandt hieß das: allseitige und harmonische Entfaltung des Geistes, im Zusammenspiel von Vernunft, Wille und Gemüt, zur wahren, das ist in diesem Falle zur christlichen Humanität. Nicht bei allen Männern der sogenannten katholischen Romantik stand der Gedanke der Höherführung, Verinnerlichung und Vervollkommnung der menschlichen Natur so im Blickpunkt des Interesses wie bei Sailer, dessen Beitrag zur Überwindung der Aufklärung darum auf die Formel eines „christlichen Humanismus“ gebracht worden ist<sup>8</sup>, aber für sie alle war doch „Geistesbildung“ das große Ideal der Zeit. Sie alle strebten nach einer Gesamterfassung und Sinndeutung des natürhaften, geistigen und religiösen Lebens und noch mehr nach einer ganzheitlichen und innerlichen Erfahrung des geistigen und göttlichen Grundes von Welt und eigenem Ich. Ein wahrhaft profundes Wissen bekunden sie darum in ihrem umfassenden Schrifttum: in Philosophie, Psychologie und Naturwissenschaften, in Ge-

<sup>8</sup> Philipp Funk, Aufklärung und christlicher Humanismus. Zu Johann Michael Sailers 100. Todestag. In: Hodiland 29, 2 (1932), S. 314 ff.

schichte, Literatur und Kunst, in vergleichender Religionsgeschichte und Dogmen geschichte, in ihrer Kenntnis der Schrift, der Kirchenväter, der großen Beter und Mystiker. Dabei sind sie, ähnlich wie Hegel und seine philosophischen Zeitgenossen, von einem gläubigen Optimismus an die Macht des Geistes in dieser Welt, des menschlichen und göttlichen Geistes, erfüllt. Sie fühlen sich als die Kommenden, die dem christlichen Glauben wieder zum Siege verhelfen. Ihre gemeinsame Idee und, wie es ihnen scheint, die eigentliche Aufgabe ihres Jahrhunderts ist der Aufweis des Zusammenklanges von Glaube und Wissen, von Kirche und Kultur. Friedrich v. Schlegel betrachtet in seiner katholischen Zeit die ganze Geistesgeschichte als eine einzige Entfaltung der göttlichen Offenbarung, die im christlichen Glauben ihre Mitte und ihren Höhepunkt findet. Das aufzuzeigen und zu Ende zu führen war nach ihm dem gegenwärtigen deutschen Geiste vorbehalten. „Daß aber das Wort der Kunst, der Geschichte und der Wissenschaft nur eine weitere Entfaltung, Erklärung, bildliche Umhüllung oder Anwendung ist von dem unvergänglichen Worte der göttlichen Offenbarung als ihrer ursprünglichen Quelle und der ersten Wurzel, aus welcher alle jene verschiedenen Zweige hervorgehen, darauf hat uns diese Geschichte der Geistesbildung aller Nationen oft genug und eigentlich überall hingewiesen“<sup>9</sup>. „Die intellektuelle Aufgabe des Zeitalters aber, als die Idee, welche in der jetzigen Epoche nach der Bestimmung des deutschen Geistes herausgearbeitet werden soll, läßt sich wohl nicht anders bezeichnen, als daß es sei die vollständige Anerkenntniß und durch alle Weltalter durchgeführte Auffassung und eben dadurch zu Stande gebrachte Erneuerung und Wiedergeburt des in der zeitlichen Wissenschaft und Kunst sich ab spiegelnden und ausstrahlenden ewigen Worts; welche Idee ganz nahe zusammenhängt mit der vorhin erwähnten Wiedervereinigung des Glaubens selbst so wie auch des Glaubens und Wissens . . . Es werden dann auch die Denkenden aller Art den Fortgang der wahren Zeit, der von dem, was die Welt den Zeitgeist nennt, so ganz verschieden ist, richtiger erkennen, und es werden nicht mehr so viele ausgezeichnete Geister wie aus dem Traume fortreden, wo sie vor 20 Jahren stehen geblieben waren, als ob sie eine oder zwei Generationen der Welt versäumt oder übersehen hätten“<sup>10</sup>.

Zwar setzt man sich bewußt und entschieden von der Naturvergötterung der Zeit und ihrer Überbewertung des menschlichen Verstandes ab. So wirft z. B. Görres seinen Zeitgenossen vor, „wie die Deutschen ehemals mit berauschenen Getränken Völlerei getrieben, so jetzt mit Ideen“<sup>11</sup>, und Friedrich v. Schlegel spricht eingehend von der seufzenden Kreatur, die der göttlichen Wiederherstellung und Vollendung erst entgegenharre. „Es darf uns daher nicht wundern“, sagt er, „wenn diese christliche Ansicht von der Natur und eine bloß dynamische Naturwissenschaft so gar nicht zusammenstimmen, da in dieser letzten die Natur immer als etwas Absolutes und in sich schon vollkommen Fertiges vorausgesetzt wird“<sup>12</sup>. Aber im christlichen Men-

<sup>9</sup> Geschichte der alten und neuen Literatur. Vorlesungen, gehalten zu Wien im Jahre 1812. II. Teil, 16. Vorlesung. Sämtliche Werke, Wien 1846<sup>a</sup>, II. Band, S. 245.

<sup>10</sup> ebda. S. 247 f; derselbe Optimismus klingt aus dem Schlussatz seiner „Philosophie der Geschichte“ durch: Sämtliche Werke, Wien 1846<sup>a</sup>, XIV. Band, S. 256.

<sup>11</sup> Zitiert nach Franz Schnabel, Deutsche Geschichte im 19. Jahrh., IV. Band: Die religiösen Kräfte, Freiburg 1937, S. 173.

<sup>12</sup> Philosophie des Lebens. In fünfzehn Vorlesungen, gehalten zu Wien im Jahre 1827. Sämtliche Werke, XII. Band, Wien 1846<sup>a</sup>, S. 384.

*schen* ist nach ihm die Natur doch durch Gottes Offenbarung und Hilfe wiederhergestellt. „Die in Gott gereinigte und wieder vollständig gewordene Seele wird dann auch wieder geistig fruchtbar, und in dieser inneren Fruchtbarkeit, welche die reinen Geister nicht besitzen, obwohl in unermeßlich weitem Abstande und einem bloß abgeleiteten Sinn, dem productiven Vermögen des Schöpfers ähnlich ... In diesem lebendig erweckten und vollständig wieder hergestellten Bewußtsein tritt der Mensch dann auch zur Natur und zur ganzen übrigen Welt wieder in das ursprünglich rechte und klare Verhältniß zurück. Durch die Seele ist er zuerst mit Gott vollständig vereinigt; in dem lebendig gewordenen Geist steht er nun mit allen anderen verwandten Geistern in lebendiger und klarer Berührung; und durch den in sich klar und in Gott wirksam gewordenen Willen ist er wieder gegen die Natur in das ursprüngliche Verhältniß als ihr erstgeborener Sohn und rechtmäßiger Beherrcher zurückgetreten“<sup>13</sup>.

Es waren nicht nur die Laien, die von einem solchen Vertrauen auf die Kräfte der durch das Christentum wiederhergestellten menschlichen Natur erfüllt waren und mit wahrer Begeisterung den Aufbau einer vollkommenen christlichen Geistesbildung entwickelten. Manche Theologen jener romantischen Epoche standen ihnen hierin nicht nach. Ihr Anliegen ist zwar religiöser, ihre Sprache darum biblischer, ihr Gedankengang theologischer, aber im Grunde waren auch sie von derselben gläubigen Optimismus in die gottgeeierte Natur des christlichen Menschen getragen, und ihre Frömmigkeit ist zu allererst und im tiefsten Bildung des Geistes und des Herzens. Der Grundgedanke z. B. der Sailerischen Frömmigkeit ist der, daß der Mensch in und durch Christus mit Gott wieder eins werde oder — was für ihn dasselbe ist —, daß „der Menschengeist in sterblicher Hülle ... ein ausgeprägtes Gleichniß, ein lebendiges Bild des lauteren, ewigen, unermeßlichen Lebens (Gottes) werden soll“<sup>14</sup>. Wodurch geschieht das? Kurz gesagt durch Verinnerlichung, durch Hinabsteigen in den Seelengrund, wir würden heute vielleicht sagen durch Meditation. Der Mensch muß in seinem innersten „Heilithum“<sup>15</sup> in lebendigen Kontakt mit Gott kommen. Dort, in diesem Heilithum, in dem, was die Mystiker die „Seelenspitze“ nennen, was Sailer auch das Innerste, das Allerinnerste, das Herz, die geheimste Kammer des Herzens nennt, schlummert „der Keim des Göttlichen“, eine Empfänglichkeit, eine Aufnahmefähigkeit für Gott. Diesen Keim gilt es „unter den milden Einflüssen des Himmels“ zu wecken, bewußt zu machen, damit er zu wachsen beginne, und der Mensch von Gott gezogen werde und in Sehnsucht zu Ihm aufbreche. Vernunft, Wille und Gemüt werden in gleicher Weise und durch ein und dieselbe Einwirkung Gottes berührt. Die Vernunft als „das Vermögen, das Urwahre, das Urschöne und das Urgeute zu vernehmen“ wird durch den sich offenbarenden Gott, durch einen „Strahl aus der ewigen Geistersonne“ erleuchtet. „Was die Vernunft erkennt, das anerkennt das Gemüth, der Wille“, wobei der Wille in „das lebendige Bewußtseyn des Gött-

<sup>13</sup> ebda., S. 383 f.

<sup>14</sup> Johann Michael Sailer's sämmtliche Werke, unter Anleitung des Verfassers herausgegeben von Joseph Widmer, Bd. 13, S. 86. — Zitiert nach: Ignaz Weilner, Gottselige Innigkeit. Die Grundhaltung der religiösen Seele nach Johann Michael Sailer, Regensburg 1949, S. 150.

<sup>15</sup> Zum folgenden: Weilner, S. 189 ff.

lichen“ nur „miteinstimmt“, das Gemüt aber den Geist und das Herz „mit dem Mittelpunkte aller Wahrheit, aller Schönheit, aller Seligkeit, mit Gott“ vereinigt.

Es ist keine Frage, daß Sailer nicht nur ein großes Verdienst gegenüber der Frömmigkeit der Aufklärungszeit zukommt, indem er den Ort der Begegnung des Menschen mit Gott aus dem bloß „raisonnirenden Verstand“ wieder in die Herzmitte, in die Einheit von „Vernunft, Wille und Gemüth“ zurückholte, sondern daß er der Frömmigkeit zugleich einen biblisch-theologischen Grundriß gab, der das eigentliche Wesen der christlichen Heilsbotschaft wiedergibt: „Gott hat sich in Christus und durch Christus der Menschheit geöffnet, daß die Menschheit in und durch Christus wieder Eins mit Gott werden solle“<sup>16</sup>. Darüber hinaus muß man aber wohl sagen, daß er auf Grund einer unzulänglichen Seelenlehre und einer mangelhaften Gnadenlehre und noch mehr auf Grund der Eigenart seines persönlichen Wesens, das zur Beschauung und zur Innerlichkeit hinneigte und für alles Wahre, Gute und Schöne empfänglich war, seine ganze Frömmigkeit zu sehr auf dem Vertrauen an die Selbstentfaltung der menschlichen Natur aufbaut und ihr Ziel zu einseitig in der harmonischen und gefüllten Bildung der Seele sieht<sup>17</sup>. Mit Recht hat man hierin eine Nachwirkung der Aufklärung und den Einfluß des humanistischen Zeitgeistes gesehen<sup>18</sup>. Was man übrigens von Sailer sagt, trifft ähnlich von Johann B. Hirscher zu. Es waren große Persönlichkeiten und begnadete Erzieher, die in ihrem persönlichen Umgang und Wirken durch die Innigkeit und Lauterkeit ihres Herzens ungemein bildend waren und echte Frömmigkeit ausstrahlten. Aber grundsätzlich unterschätzten sie doch wohl die Macht der Sünde und die damit gegebene Schwächung der menschlichen Natur, die auch durch die heilende Gnade nicht so schnell aufgehoben wird. Und im Zusammenhang damit übersahen sie — von ihrer eigenen weltoffenen und harmonischen Veranlagung her — die zentrale und durchgreifende Bedeutung, die dem Geheimnis des Kreuzes im Leben Jesu und in der Verkündigung Pauli zukommt. Man kann ihre Frömmigkeit zwar in keiner Weise mit dem Bildungschristentum des zeitgenössischen Protestantismus vergleichen, gegen den um die Mitte des Jahrhunderts Søren Kierkegaard seine Schrift „Einübung im Christentum“<sup>19</sup> verfaßte, die ihrerseits die Paradoxie des Glaubens, das Ärgernis des Kreuzes bis zum völligen Bruch von Wissen und Glaube, von Natur und Gnade übersteigert, aber ein wenig hätte ihrem Schrifttum doch von diesem Ruf zur Entscheidung für das Ärgernis des Kreuzes, zur täglichen Umkehr, zum Widerspruch gegen den Zeitgeist, zum Sterben seiner selbst gut getan.

Nachdem die romantische Bewegung etwa um die Mitte des Jahrhunderts allmählich versiegte und von anderen Kräften zurückgedrängt wurde, erlebte sie in unserem Jahrhundert eine Wiedererweckung. Diese begann schon vor dem ersten Weltkrieg, erfuhr ihren Höhepunkt aber erst in den zwanziger Jahren. Ihre Wurzeln lagen einmal in der allgemeinen kirchlichen Erneuerungsbewegung unter Pius X. und Pius XI., dann aber auch im Zeitgeist, der von der Rationalisierung und Mechanisierung des

<sup>16</sup> Band 13, S. 96 f. — Weilner a. a. O. S. 150.

<sup>17</sup> Nicht zufällig gibt Sailer einer Predigtsammlung den Titel: „Das Heilithum der Menschheit für g e b i l d e t e und innige Verehrer desselben“. (1808—1810), Bd. 28—29.

<sup>18</sup> Franz Schnabel a. a. O. S. 51, 62, 72.

<sup>19</sup> Deutsche Ausgabe in der Übersetzung von H. Gottsched und Chr. Schremph, Jena, (1933<sup>3</sup>).

Lebens wieder zu seiner organischen Ganzheit zurückstrebte. Damals zeigte dieser Ruf ein ungeahntes Aufblühen des katholischen geistigen Lebens. Mit einem Optimismus ohnegleichen und einem uns heute idealistisch anmutenden Vertrauen auf die Macht des Geistes wandte man sich allen Gebieten der Kultur und der Religion zu: der Kunst, der Literatur und den Geisteswissenschaften, dem Dogma, der Liturgie und der Mystik. Man hätte meinen können, die katholische Romantik des 18. Jahrhunderts habe nie eine Unterbrechung erfahren. Trotzdem war man inzwischen, nicht zuletzt durch die so viel geschmähte Neuscholastik, um ein gutes Stück weiter gekommen. Man ging mit anderen theologischen Voraussetzungen an den Versuch, Natur und Übernatur (wie man jetzt sagte), Glaube und Wissen in ihrer inneren Zuordnung aufzuweisen. Man war klarer und vorsichtiger in den Formulierungen, aber im Gemeinbewußtsein des fortschrittlichen und gebildeten Katholizismus legte man, aufs Ganze gesehen, das „*gratia supponit et perficit naturam*“ doch sehr einseitig aus und entging nicht in allem einer zu großen Natur- und Kulturfreudigkeit, während sich das tatsächliche soziale und wirtschaftliche Leben immer mehr von diesen Idealen entfernte. Die Korrektur ließ darum auch nicht lange auf sich warten. Die verschiedenen Katastrophen der beiden letzten Jahrzehnte haben das Geheimnis des Kreuzes und die Eschatologie wieder stärker denn je in den Vordergrund unserer Frömmigkeit gerückt. Was darum die *Doktrin* angeht, so kann man nicht mehr sagen, daß es uns in erster Linie um die christliche „Bildung“ gehe. Aber der formale Grundzug unserer Frömmigkeit, die Neigung, in einem idealen Reich des Geistes zu verharren, ist geblieben. Er muß wohl sehr tief mit dem Charakter des Deutschen zusammenhängen, der von jeher und notwendigerweise wegen seiner starken inneren Gegensätzlichkeiten nach der inneren Form, nach dem Ausgleich, nach dem Ideal suchte. Jeder Formalismus, jede Überbetonung sei es des Verstandes, sei es des Willens wirkt sich bei uns unheilvoller als bei anderen Völkern aus. Auch der Zug zum Ästhetischen, der unserer Geistigkeit überhaupt und auch unserer Frömmigkeit eigen ist, muß von daher verstanden werden. Es kann sich also nicht darum handeln, eine formale Einübung der Bildung entgegenzusetzen. Was uns aber not tut, ist die ständige Hinwendung zur Realität des Lebens, ist die treue und tägliche Anwendung jener Übungen, die uns die Kirche und die Tradition der katholischen Frömmigkeit an die Hand gibt, um sich selbst zu erkennen und zu überwinden, um immer wieder die Aufgaben und Pflichten gegenüber dem Nächsten zu sehen und zu erfüllen. Es sind dies die Übungen der täglichen Betrachtung, der Gewissensforschung, der öftere Empfang des Fußsakramentes und die freiwillige Entzagung. Dazu kommt heute bei der Unruhe und Entseeltheit der modernen Welt, bei der Zerrissenheit und Entscheidungsschwäche des modernen Menschen noch hinzu, daß die Organe für die Sammlung, für das meditative Schauen und Hören, der Sinn für das Geheimnis und die Fähigkeit der personalen Begegnung in ihrer naturalen Kraft geschwächt sind und darum von Grund auf und planmäßig neu geübt werden müssen. Geschieht das nicht, dann wird der religiöse Mensch in zwei Welten leben und entweder einer Selbsttäuschung verfallen oder aber mit sich selbst uneins und in Unfrieden bleiben, weil die Unfähigkeit, zu Gott zu kommen, auf ihm liegt und ihn bedrückt.