

die Menschen auf eine immer klarer werdende Offenbarung der übernatürlichen Welt vorbereiten sollten. Sie sagten eben eindringlich: Ihr gehört in eine Ordnung der Dinge, in der es sinnvoll ist, sein eigenes Tun und Leisten für unsagbar belanglos zu halten und in tiefer Selbstbescheidung zu einem grenzenlosen Vertrauen auf den Ewigen Gott heranzureifen. Diese Psalmen sind eine heilsgeschichtliche Wegweisung, die in den Worten Christi ihr Ziel gefunden hat: „Ohne mich könnt ihr nichts tun“ und: „Wer (aber) in mir bleibt wie ich in ihm, der bringt reiche Frucht“ (Joh. 15, 5).

Corpus Christi mysticum — Eine Bilanz

Von Erich Przywara S. J., München.

(1) Seit den Aufsätzen von Max Scheler über „Soziologische Neuorientierung und die Aufgaben der deutschen Katholiken nach dem Krieg“ („Hochland“ 13 (1915/16) I 385, 682; II 188, 257) wurde das „Corpus Christi mysticum“ (= C. Chr. m.) im katholischen Deutschland zur Zentralidee, in bewußtem oder unbewußtem Gegensatz zur „ecclesia militans“ und zur Kirche als Rechtsgebilde, Gesellschaft, Organisation, Amt. Diese Entwicklung ist heute deutlich in ihre Krise getreten. Das Zeichen dafür sind drei Bücher¹, von denen zwei den Höhepunkt der Entwicklung bezeichnen, während das dritte bereits die einschneidende Kritik vollzieht.

Ein Manuskriptdruck „*Der Christ als Christus*“, der immer mehr verbreitet wird, geht in der Realsetzung des „mystischen Leib Christi“ ins Äußerste. Es ist in den Grundzügen die Theologie Scheebens, aber indem das Verhältnis zwischen Christus und Christ auf eine reine reale Identität gebracht ist. Kraft seines verklärten Leibes ist Christus leibhaftig in uns (15 ff.) und wir in ihm (57 ff.): „in der Erscheinungsform eines realen Menschen“, wie Er in der Eucharistie „unter den bloßen Gestalten von Brot und Wein“ ist (79): zu einer „Einheit des Fleisches“ (93) zwischen Christus und Kirche, die „viel realer“ ist als das Eins der „Eheleute“ (115). Dieser verklärte Christus in uns und wir in Ihm ist einerseits das eigentliche „Pneuma“ in uns (179 ff.), andererseits aber in Einheit mit Maria als der „verkörperten“ und „personifizierten“ Kirche (207 ff.).

In diesen letzten Ideen geht das Buch einig mit der neuesten Richtung des deutschen Protestantismus, die in den Büchern von *Hermann Sauer* und *Paul Schütz* langsam eine ähnliche Geschlossenheit ausbildet, wie es die „dialektische Theologie“ war, aber in äußerstem Gegensatz zu ihr. Ein betont „charismatisches“ Christentum tritt gegen das „reine Wort“ und den „reinen Protest“ und die „reine Krisis“ und die „reine Dialektik“. In dieser neuen Richtung ist es die Theologie *Adolf Deißmanns*, des eigentlichen Theologen des „ökumenischen Christentums“ Söderblom-Heilers und der Richtungen zu einer „Una Sancta“, die gegen die Theologie Karl Barths sich durchgesetzt hat: die „Christus-

¹ *Der Christ als Christus*. Als Manuskript gedruckt 1939, 210 S. — *Schütz, Paul*: Das Evangelium, dem Menschen unserer Zeit dargestellt. Berlin, Hans von Hugo-Verl. 1940, VIII-191, 8^o, RM. 12.50. — *Deimel, Ludwig*: Leib Christi, Sinn und Grenzen einer Deutung des innerkirchlichen Lebens. Freiburg, Herder 1940, VIII-191, gr. 8^o, RM. 3.60.

Mystik“ als „Gemeinschaftsmystik“ der „Inkorporierung der Frömmigkeit in Christus“ (Paulus, Tübingen 1911, 1925, S. 196, 198). Aber Adolf Deißmann ist auch der eigentliche Ausgangspunkt der allgemeinen Richtung überhaupt: da er bereits 1892 in seiner Studie über „Die neutestamentliche Formel ‚in Christo Jesu‘“ (Marburg 1892) dieselbe grundlegte: „Christus ist das Element, innerhalb dessen der Christ lebt und alle Außereungen des eigentümlich christlichen Lebens zur Erscheinung kommen“ (81 f.). Die Grundzüge einer geschlossenen Theologie des „In Christus“, die er damals entwarf (als Lehen in der „pneumatischen“ „Existenzweise des erhöhten Herrn“: 84, 118—127), sind dann in seinem „Paulus“ (1911) klar ausgeführt und sind die schärfste Formel dessen, was von 1916 ab die Literatur des C. Chr. m. beherrschte, — wie entsprechend das spezifische Paulusbild Deißmanns auch den „Paulus“ von Josef Holzner (Freiburg 1936) beeinflusst hat (bis in die allzugern ins Psychologische und Psychiatrische gehenden Erklärungen der „Anomalien“ des Apostels, die freilich auch noch bei Deimels „Leib Christi“ nachwirken, in seiner Rationalisierung des „Pfeil in Fleisch“ und „Engels Satans“). Das Zusammengehen der äußersten Zuspitzung der Literatur des C. Chr. m. mit dem neuen „charismatischen Protestantismus“ Sauer-Schütz's ist also nur die Ausreifung dessen, was im Anfang stand: der Einfluß Deißmanns. Diese Konvergenzen können nicht als eine Annäherung des Protestantismus an das Katholische gedeutet werden. Denn Deißmanns „In Christo“ ist genau so echte Tradition Luthers wie Barths Dialektik. Wie der Theologie Barths die lutherische Form des „Widerspruch“ zwischen Gott und Geschöpf zugrunde liegt, so der Theologie Deißmanns die lutherische „justitia Christi als formale justitia hominis“, d. h. die mystische „Identität“: wie darum die „Widerspruchs-Identität“ die zusammenfassende Form der Reformation ist² (vgl. unser Schrifttum).

Dieses charismatische Christentum wird von *Hermann Sauer* formuliert als „Charismagnostik, Charismagogik, Charismatokratie“ (Abendländische Entscheidung, Leipzig 1938, 733) des „urkirchlichen Bewußtseins des Anpralles des Reiches Gottes auf die Weltgeschichte“ (ebd. 588 Anm.) im „Manneserlebnis der Christenheit im Michaelswunder“ (ebd. 7) und im Symbol des „Ritter Georg“ als des „Mensch gewordenen Michael“ (Sendung des soldatischen Menschen, Berlin 1940, 205): im „Adel des Einsatzes“ (ebd. 54) und der „Würde zur Tat“ (206) im Symbol des „märkischen Adels“ (187). Aber dasselbe Charismatische ist auch und gerade das „Kultische als eigentliche Geburts- und Erziehungsstätte des (christlichen) Charakters, der Menschen schlechthin“ (Abendländische Entscheidung 705). — Diese deutliche Übernahme der katholischen Formen von „Aktion“ und „Kultus“ empfängt dann durch *Paul Schütz* seinen eigentlichen Sinn. In seiner „Säkularen Religion“ (Tübingen 1932) hatte er, in strenger Folge zu Albert Schweitzer und Karl Barth, nur eine „Eschato-Logie“ als „Theo-Logie“ gekannt (175) und „mein Wesen“ als „fallende Kreatur“ im „Ver-Wesen“ (3), aber bereits im Aug in Aug zu einem (bolschewistischen) „Osten“, der den „bespeit und lästert“, der durch den „Westen“ „schon längst gekreuzigt“ ist (31). Nun sichtet er (Das Evangelium, 338) in

² Die echte Krise des katholischen C. Chr. m. liegt darum in seiner klaren Abhebung gegen das lutherische C. Chr. m. (das Luther als objektive unsichtbare Gemeinschaft gegen die sichtbare Rechtskirche stellt). Zu den Beziehungen des C. Chr. m. zu Luther vgl. die erhellende Studie von *Wilhelm Wagner* über „Die Kirche als Corpus Christi mysticum beim jungen Luther“ (Zeitschr. f. Kath. Theol. 61 (1937) 29—98). Die Entwicklung geht bei ihm von einem C. Chr. m., in dem die „hierarchischen Organe“ „lebenswichtige Glieder“ sind (in seinem noch katholischen ersten Psalmenkommentar: Wagner 48) zur (bereits reformatorischen) „Entstehung eines pneumatischen Corpus-Christi-mysticum-Begriffs“ (69 ff.), der ausdrücklich sich gegen eine päpstliche Rechtskirche richtet (75 ff.) zur endlichen Ersetzung der „sakramentalen Eingliederung“ durch die „Eingliederung durch den Glauben“ (89). Damit ist deutlich, wie bei Luther sowohl der „charismatische Protestantismus“ grundgelegt ist wie die katholischen Entgleisungen z. B. eines Josef Wittig und Georg Sebastian Huber.

Karl Barth denselben „Nihilismus“ wie in Spengler, und Kierkegaard ist nicht christliche Situation, sondern Situation Johannes des Täufers als „selbstquälerischer Heroismus der Religion des Gesetzes“ (ebd. 108) und darum „Satanologie . . . , Eschatologie . . . , Martyrologie“ (109). „Dialektik ist das Wesen der Sünde“ (136), und „eine christliche Eschatologie“ gibt es „nicht“ (341), sondern Eschatologie zusammen mit Askese sind die „stofflichen Rückstände“ der „charismatischen Existenz“ (360 f.). Das Protestantische wie das Katholische sind zuletzt nur ein „Anti“, wie Petrus und Paulus gegeneinander stehen, während der griechische Osten das echte Johanneische hat: „durch den Untergang hindurch die Auferstehung“ (358 usw.). So kommt das Programm einer „charismatischen Lebenshaltung“ zustande, wie es das Büchlein „Warum ich noch ein Christ bin“ (Berlin 1937) als Weg und Heil für das heutige Leben einer „Abwesenheit Gottes“ (7) entwickelt. Aus dem „Fluch der Entwurzelung aus dem Ursprung“, wie er zwischen „Freikirche“ und „Landeskirche“, Protestantisch und Katholisch, Römisch und Griechisch steht (123), gilt es herauszukommen zur „ewigen Urkirche“ (66): „zu der vorkatholischen und vorprotestantischen ungeteilten Kirche“ (119). Das ist das „charismatische Leben“ als „Kraft des wiederzusammenwachsenden, zerstückten Christus“ (124): als „Verleiblichung“ vom „Heiligen Geist“ her (70) und also „Verleibung des Christus“ (71): daß das „Christusantlig“ erscheine auf dem „dunklen Fleisch“ jedes Menschen (76). So formt dann folgerichtig Schüy das „Evangelium“ für den „Menschen unserer Zeit“. Der Gegensatz zwischen Transzendenz und Immanenz ist aufgehoben: da der transzendente Gott — Geist im verkörperten Christus das Haupt und der Inbegriff der Welt als Seines Leibes ist (450 f.). „Weil Gott der Welt ‚einwohnt‘, ‚schreitet sie hinüber‘. Ihr Transzendieren ist nur dank seines Immanierens“ (451). „Der Geist ist der mit uns gleichzeitige Christus“ und also „die Fortdauer der Fleischwerdung Gottes . . . , die incarnatio aus charismatio“ (452), und also ist die Welt gleichzeitig „der in sie eingegangene Christus“ (380) und die „Geistlichkeit“ des Heiligen Geist (230): „im Diesseits das Jenseits, im Gegenwärtigen das Zukünftige, in der unerfüllten Zeit die Fülle der Zeiten“ (357). „Die Transzendenz gehört jetzt mit einemmal der Welt und heißt jetzt: Wandlung der Welt. Transzendente Welt — sich verwandelnde, über sich selbst hinaus wandelnde Welt“ (451)³, und also im eigensten Attribut Gottes, der Doxa, der Glorie (485 usw.). Diese „transzendente Welt“ ist darum auch die Einheit des Männlichen und Weiblichen, wie sie in der „Urehe“ war (273): „in Christus hat Gott die Schöpfung wieder zu einem Leibe zusammengezeugt“ (277). Identität zwischen Gott und Geschöpf und Identität zwischen Mann und Frau gehen damit zusammen: das Eine Pneuma im Leib der Einheit von Mann und Frau. Und darum „trägt“ Gott selbst „wie Adam als Rippe verborgen, . . . verborgen in sich die mütterliche Wesenheit“ (274). Pneuma, C. Chr. m., die romantische Androgyne und die Bachofensche idente gotthafte Polarität des Vaternums und Muttertums sind damit das Eine „Charismatische“.

Damit aber erscheint der Höhepunkt und die Krise der Theologie des „C. Chr. m.“. Auf der einen Seite erklärt *Robert Grosche*, der einstens die Theologie Karl Barths zum Mittelpunkt des „Gesprächs zwischen den Konfessionen“ zu machen bemüht war, nun das „Evangelium“ Paul Schüy's (als des heutigen scharfen Gegensatzes zu Barth) als das wichtigste theologische Werk der Stunde (im Literarischen Ratgeber 1940, S. 57). Auf der andern Seite aber ersteht gerade jetzt in *Ludwig Deimels* „Leib Christi“ der ganzen Idee, wie sie seit Scheler alles beherrschte, die einschneidende Kritik. „Leib“ ist gewiß das „vornehmste Bild“ in der Heiligen Schrift für die Kirche, aber nur „Bild unter Bildern“ (167), gleichwertig also mit Tempel, Haus, Familie, Ehe, Ackerfeld usw. (6), und das Wort „mystisch“ (im Wort „mystischer Leib“) wird vom „frühen Mittelalter“ her „nicht wörtlich, sondern im übertragenen, uneigentlichen Sinn“ gebraucht (sensus mysti-

³ Man vergleiche, wie hier der transzendierende Mensch Nietzsche-Heideggers ins Christliche übertragen erscheint.

cus der Heiligen Schrift: 35). Zeitgeschichtlich aber gesehen birgt sich in der Betonung des „C. Chr. m.“ die einseitige Vorbewertung der „Gemeinschaft“ vor der „Gesellschaft“, des „Organismus“ vor der „Organisation“, des „Vitalen“ vor Recht, Ordnung und Geist (54, 98 usw.), und hierin zuletzt die Richtung auf „Tilgung jeder Distanz und . . . Verwischung aller Unterschiede“ (88). Demgegenüber aber erscheint in der wahren Gestalt, wie das Geheimnis des C. Chr. m. in den Briefen des hl. Paulus steht, grundlegend die Unterordnung unter Christus das Haupt als „Herrschaft, Zusammenhalt und Inbegriff“ (153) und von hier aus eine „Ausgewogenheit von Nähe und Distanz“ (154) und darum der Leib als „ein nach Wert und Würden ausgerichtetes Ordnungsgebilde“ (161): so daß „nicht nur der Gemeinschaftscharakter der Kirche mit ihrem Gesellschaftscharakter gegeben ist, sondern auch ihr Gesellschaftscharakter in ihren Gemeinschaftscharakter gebunden ist (98), und dies wesentlich hin zu dem „dem Mitmenschen gewidmeten Heildienst“ (97), also nicht zu einer selbstzweckdienlichen Charismatik. So gewinnt das „Bild vom Leibe Christi“ seinen Sinn als „Mitte“ zwischen den „Bildern oder Formeln“ von der Kirche als „fortlebendem Christus“ und als „Christi Braut“. Im „Bild“ von „Christi Braut“ spricht sich aus „die tätige Hingabe Christi an die Kirche und das ausschließliche Vorbehaltensein dieser Kirche für Christus sowie ihr völliges Angewiesensein auf ihn“. „Die Deutung der Kirche als des fortlebenden Christus“ sagt die „Beziehung der Kinder zur ‚Welt-Geschichte“. Das „Bild vom Leibe Christi“ faßt die „Gegenwart Christi in der Kirche . . . durch den Erweis seiner Macht, die den Christen zum Handeln bewegt“ (169—171). In allen drei „Bildern oder Formeln“ aber spricht sich zuletzt aus „die gewaltige Spannung von der Erkenntnis des letztlich Unsagbaren und unsagbar Heiligen zu einem handfesten Realismus“ (169—171).

(2) Der Kritik Deimels wird man weithin zustimmen müssen, was die heutige *Sicht über das C. Chr. m.* anlangt. So sehr sie auseinandergeht in eine Betonung der Präsenz Christi in der Innerlichkeit oder in der Gemeinschaft, im gelebten Leben oder im Kultus, gemeinsam ist in der Tat die Übertragung der herrschenden Denk-Richtung der Nachkriegszeit auf das Religiöse und Theologische⁴ und hierin zuletzt die Richtung auf „Tilgung jeder Distanz“ (Deimel 88).

Die Gestalt, in der das C. Chr. m. in dieser Literatur erscheint, ergibt sich zunächst aus den *führenden Einflüssen*, die in ihr mächtig waren und sind. — Das ist grundlegend *Max Schelers* Phänomenologie und Soziologie, Husserl, Scheler, Heidegger, die drei bestimmenden Köpfe der Phänomenologie, bezeichnen ja überhaupt die entscheidenden Einflüsse im deutschen Katholizismus der Zeit von 1915 ab: Husserl in die Richtung des „objektiven Wesens“ (wofür Erik Peterson in seiner protestantischen Zeit, vorab in „Was ist Theologie?“, das eigentliche Programm schrieb), — Scheler in die Richtung der „religiösen Werte“ (wofür vor allem das Schrifttum von Johannes Hessen die Auswertung und Propaganda wurde), — Heidegger in die nunmehr anhebende Richtung einer „religiösen Endlichkeit“ oder einer „religiösen Weltlichkeit“ oder eines „religiösen Vitalismus usw. Inbezug auf das C. Chr. m. wurde Scheler bestimmend, insofern Dilthey und Troeltschs „universal, religiöser Theismus“ der dynamischen Form Gottes in der Geschichte in Scheler eine abschließende Fassung empfing, und in der Weise, daß das „Heilige“, wie es durch Rudolf Otto zum Grundbegriff der Religionsphilosophie wurde, und die „Gemeinschaft“, wie sie durch Eduard Toennies zum Zentrum der Soziologie ward, sich in der Grundsicht Schelers zusammenschlossen: Gott als das „Heilige“ in der „Liebe“ in der „Solidarität“. Kirche ist primär Gemeinschaft in Christus als „Werdens, Umbildens, Einbildens der Person Christi mit der eigenen Person“ und hieraus folgend „Einsdenkung, Einswollung, Einfühlung“ mit Ihm (Wesen und Formen der Sympathie 1923, 101 f.), — während „lebendige Tradition, heilige Schriften, dogmatische Definitionen

⁴ Vgl. vom Verf. Religionsbegründung (Freiburg 1923), Ringen der Gegenwart (Augsburg 1929), Geheimnis Kierkegaards (München 1929) und Augustinus (Leipzig 1934).

einer kirchlichen Autorität . . . von dieser letzten Quelle irgendwie abhängig sind“ (Ewiges im Menschen 1921, 696). So entspringen die Grund-Sichten, wie sie, so oder so, in der Literatur des C. Chr. m. leben: der „Christ als Christus“ (gegenüber „juridischer Kirchengliedschaft“), das „Heilige“ verkörpert in der „Una sancta“ (mitten im „Streit der Konfessionen“), die „Liebeskirche“ (gegenüber der „Rechtskirche“).

Unter dieser Sicht aber wurde die Theologie neulebendig, der diese Ideen innerlich entsprachen: die Tübinger Schule, und in ihr vor allem *Möhler*, und von seinen Werken ausschließlich die „Einheit der Kirche“. Einerseits führte das Schillernde der Ideen Schelers und vor allem die bittere Enttäuschung über seine Spätzeit dazu, eine klassische katholische Theologie zum Untergrund zu nehmen, andererseits aber blieben die Ideen Schelers das, wenn auch unbewußte, Auswahlprinzip hierfür. Denn die „Einheit der Kirche“ ist, wie es Geiselmann in der *Möhler-Festschrift* (Paderborn 1939) unübertrefflich klar herausgestellt hat, das Werk Möhlers, in dem (im Unterschied zur katholisch klaren „Symbolik“) alle Ideen leben, in denen das Romantische des Geistes als Organismus, Leib, Gemeinschaft sich gegen Organisation, Recht, Autorität stellt. Die „mystische Einheit“ tritt gegen die „äußere Einigkeit“ (148), das mystische Innen der Gemeinschaft gegen die Kirche als „äußere Seite des Christentums“ (136, 143). Das Grundgesetz ist ein Sich-kristallisieren und Sich-objektivieren (aber eben darum mit der Gefahr der Erstarrung) von „Liebe“ zu „Gesetz“, zu „Macht“ (das „organologische Prinzip“), — im Unterschied zur späteren Einsicht der „Symbolik“, daß Kirche primär als „Vollmacht“ von oben kommt und darum als „Gesetz“ für das Unten und so erst als „Liebe“ im Unten (das „auktoritative Prinzip“ (201). Dieser Gegensatz aber ist aufs Wort das, was von den Ideen Schelers her in die Literatur des C. Chr. m. einging. Das „organologische Prinzip“ Möhlers ist die Traditionsform der Schelerschen „Liebe“ als „Solidarität“.

Im Ausmaß aber, als das C. Chr. m. zur herrschenden Grundidee wurde, ergab sich doch die Notwendigkeit, das letztlich Ungeklärte der „Einheit der Kirche“ Möhlers an einer Theologie zu orientieren, die auf der einen Seite (im Unterschied zur üblichen Schultheologie) das C. Chr. m. als wahres Zentrum hat, auf der andern Seite aber als kirchliche Theologie anerkannt ist. So trat *Scheeben* als Einfluß Möhler wenigstens zur Seite. Christus als „Haupt der ganzen Schöpfung“ und das „ganze menschliche Geschlecht“ als „der eigene Leib des Sohnes Gottes“ sind eine „tiefe, objektive Realität“, in der alle „Glieder“ mit der „Person des Wortes“ „im weiteren Sinne auf ähnliche Weise . . . eine Person bilden wie die ihrer Selbständigkeit gänzlich beraubte ureigene Menschheit Christi“, in der Weise, in der die „Einheit zwischen Mann und Weib in der Ehe . . . nicht eine bloß moralische, . . . sondern eine so reale und durchgreifende (ist), daß das Weib seine Selbständigkeit gegenüber dem Manne fast aufgibt“⁵. Im Unterschied aber zu Möhler erscheint bei Scheeben in dieser Einheit von Haupt und Leib zuletzt das Geheimnis zwischen Christus und Maria: „weil in Maria die Vermählung der Menschheit resp. der Kirche mit Christus zuerst und zunächst, in der realsten und idealsten Weise vollzogen worden ist“ (Dogmatik, Freiburg 1878 ff., III 462) und sie damit die „Mutter des mystischen Leibes Christi“ ist (511), das „mystische Herz des mystischen Leibes“ (628), die „Repräsentation“ der „lebendigen passiven und aktiven Empfänglichkeit für die regenerierende Gnade“ (456) und „dynamisches und resp. auch auktoritatives Organ des Heiligen Geistes“ (589)^{6a}. Von hier aus gewinnt die Literatur des C. Chr. m. darum

⁵ *Mysterien des Christentums*, Neuausgabe Mainz 1925, 350, 353, 354, 357.

^{6a} Feckes (*Die bräutliche Gottesmutter*, Freiburg 1936) hat den Versuch gemacht, die Mariologie Scheebens aus der gedrängten Überfülle der „Dogmatik“ zu einer geschlossenen Lesung herauszuheben. Aber so dankenswert diese Mühe ist, so wenig kann man der Methode bestimmen. Denn es geht nicht an, Stücke eines klassischen Autors aneinanderzureihen, ohne sie als solche kenntlich zu machen. Und noch weniger ist es zulässig, die Sprache eines solchen Autors zu verändern (auch nicht um einer größeren

eine steigende Richtung ins Mariologische. Aber sie bleibt auch mit ihm stehen bei der letzten Ungeklärtheit des Verhältnisses zwischen dem Geheimnis von Haupt und Leib und der sichtbaren Autoritätsgestalt der Kirche. Das Verhältnis zwischen Christus, Kirche und Maria ist für Scheeben das von „Wirken des Hauptes und priesterlicher Autorität“ auf der einen Seite (per operationem capitis et auctoritatem sacerdotis) und „Affekt des Herzens und Bittflehen der Braut“ (per affectum cordis et supplicationem sponsae) auf der andern Seite (Dogmatik III 603). Hierin liegt gewiß klar ein Primat der „priesterlichen Autorität“ als der Repräsentation des „Wirkens des Hauptes“, aber das Letzte ist, daß eben auch dies allein und ausschließlich von der beherrschenden Grundidee des Corpus mysticum sich herleitet. Hierin aber wird Scheeben zur abschließenden und eindringlichen Bekräftigung der ganzen Richtung: Kirche zu erklären vom C. Chr. m. her, nicht dieses von der Kirche her.

Das aber eben führt zum Letzten in dieser Reihe: zum Einfluß der *östlichen Theologie*. Das ist zunächst in den bisherigen Namen begründet. Scheler war der erste, der in seiner Typologie westlichen und östlichen Christentums (Krieg und Aufbau, Leipzig 1916) den Osten als restlose „Versenkung in das Mysterium der Menschwerdung“ und entsprechend als „Haltung entrückter Anbetung“ kennzeichnete (und freilich damit, in seinem Sinn, als Gegensatz eines alten Platonismus gegen die aktive Liebe). In der Wendung zu Möhler lebt dann dessen leidenschaftliche Liebe zu den „Vätern“ auf, als zu einer Theologie, „die . . . in den lebendigen Geist des Evangeliums eingehet“⁶. Und vollends von Scheeben her entspringt die Sicht für die griechischen Kirchenväter im besonderen. So erscheint bald die „östliche Frömmigkeit“ als die eigentliche Ausprägung des Bildes des „erhöhten Christus“ im „Pneuma“, wie Er das Haupt des mystischen und darum „pneumatischen“ Leibes ist: in der wachsenden Orientierung der liturgischen Erneuerung an der östlichen Liturgie und der ihr entsprechenden Theologie (wie sie in der alexandrinischen Schule grundgelegt ist). Aber ebenso gewinnt die östliche Geschichtsgnosis, wie sie in den Werken Berdjajews am schärfsten vorliegt, zunehmenden Einfluß auf eine „christliche Geschichtsphilosophie“, wie sie dem „mystischen Christus“ der Geschichte entspricht. Der „mystische Christus“ der Liturgie und der Geschichte wird damit die zusammenschließende Form des C. Chr. m.: parallel dazu, wie in der östlichen Orthodoxie die „Ewige Liturgie“ und „Ewige Tradition“ die Stelle des juridischen Unfehlbaren Lehramts vertreten, um zuletzt, in der neu-russischen Geschichtsgnosis, die Trinität selber zum absoluten Prinzip von Gemeinschaft und Geschichte einzusetzen. —

(3) Von diesen Einflüssen her ist der Weg der *Literatur des C. Chr. m.* irgendwie vorgezeichnet. In einer *ersten Gruppe* erscheint das besondere *Problem des C. Chr. m.*: zwischen betonter Identität (zwischen Christus und Seinem „mystischen Leib“) und betonter Distanz (in einer wahren Autorität Gottes in einer wahren autoritativen Kirche). — *Josef Wittigs* „Leben Jesu in Palästina, Schlesien und anderswo“ (München 1925) sah in seinem positiven Ausgangspunkt das Geheimnis des C. Chr. m. unzweifelbar in dem großen Wort aus dem Ersten Johannesbrief „Offenbar ward das Leben, und wir haben gesehen und bezeugen und künden euch das Ewige Leben“ (1; 2). Aber im leidenschaftlichen Niederreißen aller Unterschiede wird es zuerst zur Identität zwischen Christus und Christ: „dasselbe Heilige, das in der Jungfrau Maria Fleisch und Gestalt annahm, nimmt bei der Taufe des Graftochter Jungen nicht bloß Fleisch an, sondern nimmt gleich den ganzen Jungen und will wirklich, daß dieser Junge ganz genau so werde, wie Jesus selber war . . . Der Unterschied . . . besteht nur darin, daß er von

Deutlichkeit willen, wie Feckes sich rechtfertigt). Eine „Synthese“ ist nur möglich auf dem Wege genauer Wiedergabe und Kennzeichnung der unterschiedenen Stellen — oder man schreibt in eigener Sprache eine „Gesamtdarstellung“.

⁶ Brief an Bautain und Brief an Lipp: Tüb. Th. Qu. Schr. 1835, 423 ff.; Gams, Joh. Adam Möhler, Regensburg 1866, 95.

uns nicht nur Leib und Seele, wie aus der Jungfrau Maria, sondern die ganze Persönlichkeit . . . an sich genommen hat“ (I 17/18). In dieser Identität ist Christus schlechthin „der mächtige Strom des Lebens, das die Welt durchhaucht“, „und jedes Leben in mir ist Christus. Und alles Leben ist persönlich in Christus, denn Christus ist *das* Leben“ (I 505), so daß die Unterscheidung zwischen natürlichem und übernatürlichem Leben entfällt (II 31 f.). Gegen alle Unterscheidung von „dort Gott, hier die Menschen, dazwischen Jesus, die Kirche, der Papst, die Bischöfe“ steht allein das „Ineinander des Lebens“ (II 193). So konnte es nicht ausbleiben, daß der unerträglich peinliche „Höregott“ (Gotha 1929) der Ausklang wurde: die Erlebnisse des ehemaligen Priesters mit Frauen als Leben „im Geist und Glauben“.

Der Schatten dieser traurigen Entwicklung wird irgendwie zum Hintergrund für die Weise, wie in den Schriften Romano Guardinis und Karl Adams zuerst der ganze Jubel des C. Chr. m. aufbricht, um aber immer mehr an der läuternden Nüchternheit des Lebens und dem Ernst der Majestät der Kirche zu reifen. — *Guardinis* „Leben des Glaubens“ (Mainz 1935) nimmt gewiß noch Bezug auf den Corpus-Christi-Hymnus seines „Sinn der Kirche“ (Mainz 1922). Wie 1922 heißt es auch noch 1935: die Kirche als „das ‚Wir‘ im Glauben“ (147), und der „Mensch in Gott . . . und Gott im Menschen —, dadurch, daß der Christ in Christus ist“ (27): wie 1922 das „sentire cum Ecclesia“ gedeutet war als „Weg von der Einseitigkeit zur Fülle . . . von der Knechtschaft zur Freiheit . . . vom Individuum zur Persönlichkeit“ (73). Aber wie bereits das Buch von 1922 am Schluß das „Verflochten“ des „Aristokratischen“ und „Demokratischen“ in der Kirche betont hatte (93 Anm.), so zielt das Buch von 1935 nun ausdrücklich in die Kirche von „Dogma“ und „Sakrament“: die Kirche wohl als „ein lebendig webendes Ganzes, das den Einzelnen durchwirkt“, aber doch als „Trägerin heiliger Hoheit . . . wenn sie lehrt, unterscheidet, richtet, befiehlt“ (150 f.). Diese Entwicklung hat ihren entscheidenden Niederschlag im „Herrn“ (Würzburg 1937). Der Primat des C. Chr. m. wirkt gewiß noch nach: da Guardini (in Anlehnung an Erik Petersons Theorie: Die Kirche aus Juden und Heiden, Salzburg 1933) die „Gefahr“ der Kirche, „die heilige Ordnung als ‚Gesetz‘ mißzuverstehen“ auf die Auflehnung der Juden gegen den Herrn zurückführt (325). Und „Wesen“ des Christentums ist, wie das gleichzeitige Büchlein darüber (Würzburg 1938) sagt, Christus als „Herrschaft einer personalen Wirklichkeit“ (6) zu „Inexistenz“ (45) in den Christen und der Christen in Ihm. Aber dann erscheint gerade die real menschliche Kirche nicht nur als gottgewollter „Anwalt unserer Schwäche“, gegenüber allem radikalen Spiritualismus (Der Herr 120), sondern das gesamte Bild des Herrn gerät zu einem Gericht über allen Weg der Identität. Der Weltuntergang ist schlechthin als End-Ausbruch des Zornes Gottes über die widerstrebende Menschheit gedeutet (450), und die Gestalt Christi gewinnt nicht umsonst, immer wieder, ihr Gegenüber an Sokrates und vor allem an Buddha, der einerseits „eine letzte, furchtbar-ablösende Erkenntnis der Nichtigkeit der fallenen Welt“ sagt, aber andererseits, als „Einzig“ eine gewisse „Nähe“ zum Herrn (410 ff., 484 ff. usw.). — *Karl Adam* hatte ebenso 1919 in seiner Tübinger Antrittsrede das „Wir“ als „Träger des Geistes“ und also als die eigenste Form von Kirche und Glaube verkündet (Glaube und Glaubenswissenschaft, Rottenburg 1923, S. 32). So feierte dann folgerichtig sein „Wesen des Katholizismus“ (Düsseldorf 1924) die Kirche als „Inkarnation Christi in den Gläubigen“ (32) und darum die „mütterliche Funktion der solidarischen Glaubensgemeinschaft“ gerade in Maria als innerster Form der Kirche (153), — doch mit klaren Abhebungen gegen das reine „organologische Prinzip“ Möhlers: „das ganze Verfassungssystem der Kirche“ als „durchaus aristokratisch, von oben, von Christus her bestimmt“ (33). „Jesus Christus“ aber, das Buch von 1933 und „Jesus Christus und der Geist unserer Zeit“ (Augsburg 1935) leben gewiß noch in der Sicht der Kirche als „Lebensgemeinschaft“ (Jesus Christus 175), wir „in Christus hineinverpflanzt . . ., real und wirksam“ (317), — doch mit dem scharfen Ausblick in eine „Scheidung der Geister“ als letzte Wirkung des Erscheinens Christi (an Stelle des

alten „Ja zur Fülle“: 320), also daß nun nicht mehr eine Mystik des Wir das letzte Wort hat, sondern die „innere Aktivität“ des „Männlich-Starken“ einer wahren „militia Christi“ (Jesus Christus und der Geist unserer Zeit 32 f.) der heroischen Nachfolge eines heroischen Lebens und Sterbens“ (45).

(4) Diese Lage der Entwicklung bei Guardini und Adam macht es verständlich, daß eine zweite Gruppe der Literatur über das C. Chr. m. um die Frage des Ausgleichs zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft, idealem Eins und realem Auseinander kreist, wenn gleich in einer Richtung, die dann doch nur eine Seite betont. Arnold Rademacher will grundlegend den „Ausgleich“ einer „harmonischen Verbindung“ und „organischen Verbindung“ zwischen Göttlichem und Menschlichem (Vernünftiger Glaube, Freiburg 1923, S. 2, 102, 106), aber in eine Richtung, in der das Übernatürliche zum mindesten vorwiegend als „Erfüllung“ der Natur erscheint (vgl. 117 usw.). Wenn er daher später unsere Formel einer „Polarität“ als „Spannungseinheit“ übernimmt (Religion und Leben, Freiburg 1926, S. 11, 16 usw.), so ist das für ihn nur eine dynamischere Auflockerung der ihn beherrschenden „Einheit“, in der die Tendenzen des Natürlichen ins Übernatürliche sich direkt erfüllen und Kirche und Katholisch schlechthin als „Gemeinschaft“ und „Menschheit“ gerechtfertigt erscheinen (Vernünftiger Glaube 110 ff. usw.). Dabei bleibt auch sein Buch über „Die Kirche als Gemeinschaft und Gesellschaft“ (Augsburg 1931): „Gemeinschaft ist in der Erscheinung Gesellschaft“, wie „Außenseite“ und „Innenseite“ (28), und für dieses Natürliche ist die Kirche „Erfüllung“ (87 ff.).

Das „Natürliche“ Rademachers heißt bei Matthias Laros Gewissen als „oberste Richtschnur“⁷. Auch er übernimmt, noch reichlicher als Rademacher, unsere Formel einer „Polarität“⁸, aber sie ist für ihn nicht eine Vor-Formel zur echten „Analogie“ (trotz Berufung auf eine solche), sondern sie ist mehr immanent die Spannweite der Möglichkeiten des „Lebens“ und „Geistes“ und des „Persönlichen“ und des „Gewissens“ (in einer betonten Erneuerung Schells: Die religiösen Aufgaben usw., in breiten Auszügen aus dessen nicht-indizierten Schriften).

Robert Grosche demgegenüber sieht deutlich, daß die Kirche nicht von der Problematik zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft her faßbar ist, sondern von Christus als dem „Haupt“ her (Pilgernde Kirche, Freiburg 1938, S. 33 f.), aber auch dies nicht als einseitig erklärte Kirche (ecclesia gloriosa), sondern als pilgernde (ecclesia peregrinans 68) und darum in einer wahren Mitte des schwebenden Gegensatzes zwischen einem „schon da“ des Reiches Gottes und einem „noch nicht da“ (62), und darum, wie Maria als „Verkörperung der erlösten Menschheit“ (137) es ist, im „Gehorsam“ (141). Aber dann — in Beeinflussung durch den Kirchenbegriff Karl Barths — ist ihm Kirche nicht formal Tradition (und darum, wie das Trienter Konzil sagt, „richtend über den wahren Sinn . . . der Heiligen Schriften“: Denz. 786), sondern „die Kirche erkennt dieses Wort Gottes dadurch an, daß sie es hört — und eben dadurch wird sie Kirche“ (206—209), und ihre Sendung“ (34 f.) ist darum „Verkündigung“ (209 f.). So rückt er gewiß — gegen Laros — von Schell ab, der „an der Kirche . . . vorüberging“ (23), aber diese Kirche steht unter „dem Gedanken des mystischen Leibes Christi“ im Unterschied zum „nachtridentinischen Begriff der Institution“ (25 f.), und darum unter dem Patrozinium Newmans, wie ihn der „kritische“ Katholizismus um 1900 sah (218 ff.).

(5) Rademacher, Laros, Grosche aber sind es dann, unter deren Einfluß und Förderung — *drittens* — eine breite Literatur entsteht, die zwar das theologische Problem nicht weiterführt, aber der Propaganda eines betont „religiösen Katholizismus“ dient, der bewußt oder unbewußt gegen den Katholizismus der klassischen Kulturkampfzeit

⁷ Geistiger Anspruch der Zeit an den Christen, Paderborn 1937, S. 71.

⁸ Neue Zeit und alter Glaube, Freiburg 1936, S. 27, 88 ff.; 195 usw.; Evangelium hier und heute; Regensburg 1936 f., I 71, II 148; Geistiger Anspruch usw. 16, 55, 61; Die religiösen Aufgaben des Christen, Paderborn 1937, S. 14 usw.

sich abhebt, aber unter dieser Sicht noch weiter in die Jahrhunderte hinab sich distanziert: als „ganzen“ Katholizismus gegen einen (durch Reformation und Gegenreformation) „vereinsseitigten“ nach — reformatorischen, ja zuletzt gegen einen (durch das griechische Schisma) „vereinsseitigten“ abendländischen Katholizismus. „Mystischer Leib Christi“ wird mit Vorzug der Name dieses „ganzen“ Katholizismus (so daß schließlich Protestanten, Katholiken und auch „religiöse Russen“ sich im Gebrauch des Wortes „Okumenisch“ und „Una Sancta“ finden).

Bereits ganz im Bannkreis der östlichen Liturgie und Theologie (bis zum Gebanntsein durch die neurrussische Gnosis: Liturgie als Quell östlicher Frömmigkeit, Freiburg 1937, 109 ff.) leben die Bücher von *Julius Tyciak* (so daß Karl Adam sich zu einer energischen Kritik genötigt sah⁹). Die „übrational pneumatische Höhe“ (Östliches Christentum, Warendorf 1934, 24) einer „All-Einheit der Kreatur“ (45) gibt sich als „kosmisch weite Auffassung des C. Chr. m.“ (48) einer „apokalyptischen Kirche“ (58). Alles Rechtshafte ist nur „Kristallisierung eines ungeheuren Lebensstromes“ (Christus und die Kirche, Regensburg 1936, 133). Gegen eine reine „Adoptiv-Kindschaft“ zu Gott stellt sich, in einer Identifizierung der Deutschen Mystik mit östlicher Liturgie, die Ununterschiedenheit des „ein Kind mit Christus“ (Gottesgeheimnisse der Gnade, Regensburg 1935, 22 f.), und darum ist die „Einheit Gottes“ schlechthin der „Quell der Gemeinschaft des Leibes Christi“ (98), und „die Gemeinschaft mit dem Kyrios Christus“ ist einfachhin „unsere Heiligung“ (Liturgie als Quell östlicher Frömmigkeit, 29). Der Osten allein offenbart in seiner Kunst die „Vollendung“, während im Westen typischerweise Romanik und Gotik in zuletzt weltlichen Barock abbrechen (Erlöste Schöpfung, Regensburg 1938, 134 ff.)

Georg Feuerer ist von seiner Auseinandersetzung mit dem „Kirchenbegriff der dialektischen Theologie“ (Freiburg 1933) her einerseits gewiesen in eine Form „ontischer Einheit“ im C. Chr. m. (101 ff.), andererseits aber dies betont in den Antinomien des irdischen Lebens. So kreuzen sich in seinen Büchern die Einflüsse von Heidegger und Jaspers her mit denen einer mystischen Liturgie. Er will einen Menschen der „Inexistenz in den Dingen“ (Ordnung zum Ewigen, Regensburg 1934, 19), aber indem „der Mensch selbst . . . ‚Sakrament‘ geworden“ ist (73). Er zeichnet eine mystische Identität bis dazu, daß „wie der Vater den Sohn zeugt — heute — so zeugen wir immerfort unser Leben“ (Glückselige Schuld, Regensburg 1936, 12), „das Brotbrechen ist Ausdruck des inneren Seinszustandes Christi in uns allen, Seines Reifens und Wachsens“ (Begnadetes Leben, Regensburg 1939, 168), und „alles Sprechen des Christen“ ist „ein Sich-sprechen in seinem Insein in der Kirche“ (Unsere Kirche im Kommen, Freiburg 1937, 6). Aber dies zielt zuletzt in den „allheitlichen und allzeitlichen Charakter“ des einzelnen Menschen „durch seine Zugehörigkeit zur Menschheit (in Adam und Christus)“ (Adam und Christus, Freiburg 1939, 93).

Damit aber ist der Zusammenhang zu dem Humanismus offenbar, wie er, in besonderer Nachfolge zu Rademacher, in den Schriften *Josef Thomés* sich ausspricht, die eine ausdrückliche Front gegen „ein Zuviel an Liturgie“ einnehmen (Selig seid ihr, Regensburg 1937, 42), aber um an dessen Stelle zu setzen „das Gottesreich, das Himmelreich, die Kommunion, die Gottvereinigung im Glauben, Vertrauen und Lieben“ (47 f.), als das Geheimnis des „ganzen Christus“ gegen den „Streit“ der „religiösen Parteien“ (Meine Freunde, erbauet das Reich Gottes in Euch, Krailling 1939, 146), als „Höhe und Weite des ganzen Menschseins“ (131) im „kraftvollen Handeln aus unverbogenem Instinkt“ (167). Kirche ist „der lebendige Ausdruck des inneren, religiösen Lebens“ (49), als Werkzeug für „die eigentlichen Werte der Religion, die etwas Inneres sind“ (48), und Katholisch sagt darum das Innerlich-Menschliche von „allgemein, umfassend, weitherzig, weltweit“ (157 f., 189). — Es ist dann, im Grund genommen, nur letzte Konsequenz, wenn *Georg Sebastian Huber*, in der schrankenlosen Sprache seines (später indizierten)

⁹ Tüb. Theol. Quartalschrift 120 (1939) 410 f.

Buches „Vom Christentum zum Reich Gottes“ (Regensburg 1934) das „Neuerwachen Christi“ (9) in der Weise des „dritten Reiches“ Joachims von Fiori kündigt: die „Una Sancta“ des „allgemeinen Priestertums und Apostolats“ (117) als „Reich Gottes . . . jenseits der streitenden Klassen und Ismen . . . , als eine Welt des Geistes und der Wahrheit, der Kraft und des Lebens, des Lichtes und der Erlösung“ (90), als ein mit dem Leben Christi identisches „Leben Jesu in uns“ (53 ff.), als restlose Freiheit des Geistes (im „Schrei nach dem Heiligen Geist“ 25) gegenüber Amt und Autorität (110 ff.), als eine einzige „Ordnung des Wesentlichen, Dinglichen, Naturhaften“, in der Übernatur und Natur zusammenfallen (51 f.), „jenseits der Knechtschaft . . . , jenseits von Gut und Böse . . . , jenseits vom bloßen Wissen“ (117), — also in echter Nachfolge Josef Wittigs.

(6) Die *vierte Gruppe* der Literatur des C. Chr. m. bilden dann die Werke, die auf der einen Seite in der Tradition von Möhler und Scheeben stehen, auf der andern Seite aber sich bemühen, die Fragen sachlich systematisch zu klären. Aber gerade in dieser *systematischen Literatur* wirkt es sich aus, daß Scheebens Dogmatik unvollendet blieb und darum keine Lehre von der Kirche mehr enthält. Die Lehre vom C. Chr. m., mit der sie abbricht, gehört nach der Intention Scheebens zur Ausrundung der Christologie, nicht aber zur Formalität der Kirche. Atzberger, in der Fortsetzung Scheebens, entwirft eine Ekklesiologie, zwar so, daß er, mit Bellarmin, der Form der sichtbaren Kirche gegenüber der unsichtbaren den Primat gibt, aber ohne tiefere Begründung und mit dem Bemerken, daß es im Grunde nicht viel bedeute, ob man in dem Verhältnis zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche die eine oder andere betone. Von dieser Tradition her kommt es, daß die heutige systematische Literatur kurzweg das C. Chr. m. als Wesen der Kirche nimmt, um im besten Fall das Autoritär-Sichtbare der Kirche aus ihm abzuleiten.

So entwirft *Jürgensmeier* „Der mystische Leib Christi“ (Paderborn 1933) eine vollständige Systematik des C. Chr. m. als Formprinzipis des gesamten religiösen Lebens: „in Analogie der Menschheit Christi für die Gesamtheit und die einzelnen Glieder“ (250), „wie Christus, in Einheit mit Christus, in Identität des Gliedes mit dem Haupt“ (187) zu leben, im „Assimilationsgesetz jedes organischen Lebens“ (87). Es gilt gewiß „den Willen des Hauptes ganz auszuführen“ (120) und dies konkret im „sentire cum Ecclesia“ gegenüber den „Organen der Kirche“ (273), die primär „in persona Christi“ sind und so erst „in persona totius ecclesiae“ (262 ff.). Aber dieses betonte Verhältnis zwischen Transzendenz-Immanenz (52 ff.) verschiebt sich dann doch, kraft der Betonung des „organischen Wachsens“ gegenüber reinen „Vorschriften“ (111), zu einem „Prinzip der Immanenz im religiösen Leben“: das „innere Lebensprinzip“ des C. Chr. m. zu leben (112). So entfällt sowohl die religiöse Auswertung des eigentlichen Autoritären der Kirche wie das besonderheitlich Menschlich-Reale der Aszese. — *Carl Feckes* (Das Mysterium der heiligen Kirche, Paderborn 1934, 1935) sucht gewiß einen Ausgleich zwischen C. Chr. m. und der autoritär sichtbaren Kirche, und in der Richtung, daß die „Gotteskraft in erster Linie mit den Ämtern“ sei (237). Aber die sichtbar autoritäre Kirche ist „Heilsanstalt“ als „Grundform der Kirche“, während allein der „Herrenleib“ ihre „eigentliche Wesensform“ ist (138): „der Herrenleib ist die Heilsanstalt“ (158). So erscheint das Priestertum als „Repräsentant Gottes“ (67), aber dies „lediglich als Organ der Gemeinschaft“ (155). — Die Konsequenz für die Mystik zieht hieraus *Anselm Stolz* „Theologie der Mystik“ (Regensburg 1936). Das objektiv „Mystische“ des C. Chr. m. hat sich „normal“ zu verwirklichen in eine subjektive Mystik der „vollendeten Logosgeburt im Gläubigen“ (185). Die „Erfahrung des Einbezogenseins in den Strom göttlichen Lebens“ (246) ist, im Gegensatz zu allem Unterschied zwischen Aszese und Mystik (215), „der Weg, den alle gehen müßten“ (250). — So ist der Abschluß die Art, wie *Johannes Pinsk* „Die sakramentale Welt“ (Freiburg 1938) alle Scheidung zwischen „natürlicher“ und „übernatürlicher“ Welt, „diesseitiger“ und „jenseitiger“ Welt aufgehoben und beseitigt haben will in die eine „sakramentale Welt“ als den „Seinszustand . . .

in dem der Kosmos . . . an jener Lebensform teilnimmt, die in Jesus Christus historisch zum ersten Mal in Erscheinung tritt, an der Form des gottmenschlichen, des pneumatischen Lebens“ (201 f.), auf Grund der „Adoption“ als „wahrer Geburt“, im „Protest gegen die Degradierung unserer Gotteskindschaft zu einer bloßen Adoptivkindschaft“ (44), während gerade Jürgensmeier noch den Unterschied betont hatte (80).

In diesem Ganzen aber ist grundgelegt, daß die eigentlich zusammenfassende Theorie jene zu werden hatte, die dem großen „Handbuch der katholischen Sittenlehre“ als bestimmende Form eignet, dessen „philosophische Grundlegung“ Theodor Steinbüchel schrieb (I 1 und 2), während Theodor Münckers „Psychologische Grundlagen“ (II) und Frig Tillmanns „Katholische Sittenlehre“ (III, IV 1 und 2), diese voraussetzen (Düsseldorf I—IV, 1934—1938). Diese Theorie erhebt die „personale Korrelation“¹⁰, die im praktisch dargestellten C. Chr. m. liegt, zum alles beherrschenden Prinzip. Es ist einmal, in Nachfolge der Wertphilosophie von Rickert zu Scheler, die gegenseitige Bindung zwischen Person und Wert: dahin, daß alle idealen Normen usw. erst auf die Person zurückgeführt werden müssen, und also auch alle Unterwerfung des Geschöpfes unter ein inhaltliches Gesetz zurückgeführt werden muß auf „eine Person, die im Guten die freie Person des Menschen beanspruchen kann“ (I 2, 95). Es ist aber dann, deutlicher, die Korrelation zwischen Ich und Du, in Nachfolge der Ich-Du-Philosophie Ferdinand Ebners, die dieser gegen alles Es von Inhalten gestellt hatte: dahin, daß der „Dialog von Gott und Mensch und von Mensch und Gott . . . das Letzte“ ist (I 2, 261). Die „Person“ aber in all dem ist darum, im Unterschied zur ontischen Person der Tradition, die aktualistische „vom freien Menschen selbst gebildete und stets zu bildende Einheit, in der der Mensch eine eigene, geistige Innenwelt in sich aufbaut“ (I 1, 338). Als „aktiv lebendiger Selbstand“ (I 1, 347) in „Sich-selbst-setzen“ und „Sich-selbst-bestimmen“ (I 1, 399)¹¹ hat sie darum einerseits das Gewissen als „Tiefe der individualen Gesamtpersönlichkeit“ (I 2, 34 f.) und „Funktion der ganzen menschlichen Persönlichkeit“ (II 26), im Unterschied gegen Erkenntnis von Inhalten, logische Schlußfolgerung und „menschliche Zweckzusammenhänge“ (II 16 ff., 36 ff., 275 usw.). Andererseits aber ist die Person eine „Einheit“, „die . . . selbst nur errichtet werden kann, wenn der persönliche Mensch sich öffnet für die Welt des Anderen, in Ordnung zu dem hin er erst Person sein kann und Persönlichkeit wird“ (I, 1, 338). So steht folgerichtig das Christlich-Religiöse in der personalen Korrelation der „Nachfolge Christi“, „zwischen den beiden Polen des gottmenschlichen Vorbildes und des menschlichen Nachbildes“ (III 44). Nicht die, im Metaphysischen zwischen Schöpfer und Geschöpf begründete, „Unterwerfung“ ist das Ursprüngliche, sondern die „Gottesfreundschaft“, als Leben zwischen Ich und Du (IV, 1, 158)¹², worin gewiß der „Gehorsam“ einem „fordernden Gott“ entspricht (IV, 1, 47), aber aufgebaut auf dem „Wandel mit Gott“ (ebd.) und innerhalb des „schenkenden

¹⁰ Die „personale Korrelation“ (zwischen Ich und Du), wie sie bei Ebner, Buber, Grisebach und Brunner vorliegt (wenngleich in verschiedenen Formen), ist philosophiegeschichtlich gesehen die letzte Form der „Korrelation“, wie sie dem Neu-Kantianismus, vor allem der Badener Schule, eigen war, als Ausdruck für das eigentlich „Absolute“. Sie ist im erkenntnistheoretischen Neu-Kantianismus Korrelation zwischen Subjekt und Objekt (vollendet bei Heinrich Maier). Sie ist dann im wertphilosophischen Neu-Kantianismus Korrelation zwischen Person (Geschichte) und Wert (von Wandelband zu Rickert und Scheler, übernommen von Hessen und Aloys Müller). Sie ist dann endlich, im Sieg der „Lebensphilosophie“ und des Kierkegaardianismus des „Gesprächs“, die (dialektisch oder antinomisch) „lebendige“ Korrelation zwischen Ich und Du (als dem wesentlich „Andern“).

¹¹ Als besondere Tradition dieser Theorie erscheinen darum die Tübinger Schule und Schell (I 1, 341, 347, 400; II 19; III 40).

¹² Praktisch (in IV 1 und 2) schlägt Tillmann dann doch den alten bewährten Weg einer Sittenlehre der Gebote und Übertretungen ein, trotz der Bemerkung am Anfang über Lehmkuhl, Marc usw., die „den Markt beherrschen“ (III 41).

Gott“ (III 114 ff.). Und so ist entsprechend Kirche „nicht eine Einrichtung, wie es andere auch sind“, sondern „der mystische Leib Christi selbst in seiner sichtbaren Erscheinung auf Erden“, als „der wahre Sinn und die eigentliche Bedeutung der Kirche, mag auch noch so oft das Institutionelle und Rechtliche ihr tiefstes Wesen überdeckt haben“ (IV 1, 25). Aber es ist C. Chr. m. wesentlich als Nachfolge: d. h. in der personalen Korrelation (wie sie Schelers Nachfolge-Ethik und Ebners Ich-Du grundgelegt haben), im Unterschied sowohl zum Es des Gesetzes wie des rein objektiven Kultus.

Damit aber ergibt sich die besondere Art, wie, gleichsam als abschließende Dogmatik der ganzen Corpus-Christi-mysticum-Richtung, die „Katholische Dogmatik“ von Michael Schmaus sich selbst versteht (I; II München 1938 ff.). Sie will die „Enthüllung einer Wirklichkeit“ im Unterschied zu einem „Gefüge von Begriffen und Vorstellungen“ (I, VII), als „lebendige Wirklichkeit“ (I 55) im Unterschied zu einem „gerundeten Gedankensystem“ (I 55), aufgenommen durch das „Herz“ als „den in Blutnähe gelangten Geist“ (I 61), entsprechend der „Duhaftigkeit“ des Menschen (I 65) und dem Ich-Du im innergöttlichen Leben selbst (143) und der Offenbarung Gottes als einem heilsgerichteten „So-Tun“ (im Unterschied zu einem eshaften „So-Sein“: I 101 f.). Es geht um „göttliches Leben in Gott und Gottes Leben in uns“ (I 55) in der Kirche als dem „Ort der Begegnung“ (I 10), im „christlichen Dasein“ als „Insein in Christus und Christi Insein in uns“ (II 270); Christus nicht als „Heilsgestalt in ferner, geschichtlicher Vergangenheit, sondern als der uns gestaltende Lebensgrund in unserer Gegenwart, im Raume unseres Selbst“ (II 270), — aber doch nicht so, daß eine klare Inhaltlichkeit der Offenbarung und Lehre „versänke . . . im irrationalen Strom des Lebens und Erlebens und in den unfassbaren Abgründen persönlicher Ergriffenheit“ (II, VIII).

Gegenüber dem, was das Zueinander der „Katholischen Sittenlehre“ von Steinbüchel-Müncker-Tillmann und der „Katholischen Dogmatik“ von Schmaus besagt, erscheint endlich in den Büchern um das „Schönstatt-Geheimnis“ (Schmidt II) und in denen um die „Verkündigungstheologie“ einer jung-Innsbrucker Gruppe die ganze Richtung des C. Chr. m. in ihrer Peripetie. —

In den Büchern um *Schönstatt* ist das Bemühen mächtig, so etwas wie eine „geschlossene Truppe“ dieses neuen Christentums zu erziehen. — So ist *Ferdinand Kastner* „Marianische Christusgestaltung der Welt“ (Paderborn 1936) bestrebt, eine sauber catechetisch auseinandergelegte Dogmatik diesem Christentum zu entwerfen. Der neue „liturgisch-sakramentale“ Weg und der alte „aszetische Weg“ werden ausgeglichen in der Weise einer „marianischen Gebundenheit und marianischen Haltung“ (265—293): da Maria der „Idealfall der menschlichen Person und Persönlichkeit“ ist (299) und darum in ihr, entgegen dem „diabolischen Intellekt“, „das verklarte fraulich-instinktive Gespür für das Göttliche“ erscheint (295), und sie darum die „vollkommen christusgestaltete Frau und die Christusgestalterin von Amts wegen“ ist (297), zu einem „göttlichen Leben“, zu einem „heroischen Leben“, zu einem „kindlichen Leben“ (318). Darin aber empfängt das Christentum des C. Chr. m. einmal für seinen Gegensatz gegen alles Rechtlich-Organisatorische sein Symbol: das „fraulich instinktive Gespür“. Aber dann wirkt Maria als „Überwinderin aller Häresien“: zum nüchternen Ausgleich aller Verstiegenheiten (vgl. 298 usw.). — *Hermann Schmidt* „Organische Aszese“ (Paderborn 1938) führt diesen Ausgleich ins Praktisch-Einzeln: da er vor allem Ernst macht mit einer nüchternen moralischen Erziehung als Grundlage für alles tiefer Religiöse (in der Abfolge seiner „Materialstufen“ 132 ff., usw.) und dann die streitenden Richtungen als entsprechende Stadien eines Weges begreiflich macht (128 usw.). Aber deutlicher als bei Kastner zeigt sich bei ihm die Zugehörigkeit zum „Personalismus“ Steinbüchel-Müncker-Tillmanns: in der alles bestimmenden Zentralität des „persönlichen Ideals“ (45 ff.) als der Form der „Nachfolge Christi“ (53 ff.).

Der Kreis der *Verkündigungstheologen* aber ist, von hier aus gesehen, dann der Abschluß. „Verkündigung“ ist in der Tat die entsprechende Theologie-Form zur allgemeinen

Theorie des Ich-Du: nicht das objektive Es des Dogma zur gehorchenden Hinnahme, sondern die Korrelation der Anrede der Botschaft zur lebendigen Antwort. — So stellen die an und für sich vorsichtigen Reform-Vorschläge von Jos. Andreas Jungmanns „Frohbotschaft“ (Regensburg 1936) das „Gesetz der Begegnung und der Verklärung“ (221), d. h. des lebendigen Gegenüber innerhalb des C. Chr. m. als des verkündeten Herrn, gegen die „Kirche als sichtbare Gesellschaft“, die freilich „für Kirchenrecht und kirchliche Verwaltung . . . im Vordergrund stehen“ muß (139 f.), — aber dies doch mit einem wachen Blick für die Gefahr „weitgehender Spiritualisierung“ (200). — Die Andeutungen Jungmanns für eine entsprechende „Verkündigungstheologie“ (Christus als Mittelpunkt religiöser Erziehung, Freiburg 1939) sucht dann Hugo Rahner breit auszuführen (Theologie der Verkündigung, Wien 1938, Freiburg 1939). Aber gerade hier erscheint am anschaulichsten die Peripetie. Es beginnt mit der Betonung einer „theologia cordis“ als „Auswirkung einer charismatischen Geistesgabe“ (6) im unmittelbaren Verhältnis zu Schrift und Vätern, als „kerygmatischer Jubel“ gegen „verdünnte Darlegung scholastischer Thesen“ (61). Aber die notwendige Auseinandersetzung mit dem von Menschling herausgegebenen Buch „katholischer Theologen“ über das „Stirb und Werde“ des Katholizismus (Leipzig 1937) führt zur ersten kritischen Besinung über die ganze Richtung des C. Chr. m.: eine echte, positive „Theologie der Sichtbarkeit“ zu entwerfen gegen die „Pneumatisierung der Kirche“ (111 ff.) und wieder das Positive des „societas perfecta“ zu setzen gegen die „Una Sancta“ (115 f.), — womit aber folgerichtig die Form der „Verkündigung“ zur Form des Dienstes in der lehrenden Kirche wird, und also der betonte Gegensatz zwischen Dogma und Kerygma hinfällt.

(7) So muß die Sichtung der Literatur des C. Chr. m. in ihrer Entwicklung der *Kritik* Deimels gewiß weithin Recht geben: daß die Überbetonung des C. Chr. m. die Richtung habe auf „Tilgung jeder Distanz und . . . Verwischung aller Unterschiede“ (88) und daß die Gesundheit liege in einer „Ausgewogenheit von Nähe und Distanz“ (154). Aber anderseits behält doch diese Literatur gegen Deimel darin Recht, daß das C. Chr. m. nicht einfach sei ein „Bild unter Bildern“ (167), gleichgeordnet allen andern, die in der Hl. Schrift für die Kirche gebraucht werden. Denn es gibt in der Sprache der Schrift gelegentliche, durch die konkreten Umstände veranlaßte Bilder, und es gibt solche, die als große Tradition durch das Gesamt der Schrift sich entwickeln, um eben darum dann als *der* Ausdruck in die klassische Theologie überzugehen. Die atomistisch philologische Methode Deimels wird dieser wahren „Ökonomie des Heiligen Geistes“ in der Geschichte der Offenbarung nicht gerecht. Wie die großen Gleichnisse des Herrn im Evangelium nicht für sich stehen, sondern selber die messianische Erfüllung der entsprechenden Gleichnisse des Alten Testaments sind (wie wir in unserm „Himmelreich der Seele“ dargelegt haben: I—V, Freiburg 1922/3), so ist dies zentral der Fall für die zwei Bilder, die beim C. Chr. m. wesentlich zusammengehören: die Kirche als „Braut“ und als „Leib“. Wie die „Tochter Sion“ im Alten Bund „Braut“ Gottes ist, um Ihm der fruchtbare „Leib“ Seiner „Kinder“ zu sein, so erfüllt sich dies in das vollkommene Eins zwischen Christus und der Kirche: in der inneren Konvergenz zwischen dem Brautmotiv der Propheten und des Hohenliedes einerseits und anderseits den Hochzeitsgleichnissen der Evangelien und dem Motiv von „Gemahl“ und „Leib“ in den großen Paulinen, hinein in den Zusammenschluß der Brauttschaft „Jerusalems“ und der „Kirche“ in der Geheimen Offenbarung, um als diese Ganzheit nun einzugehen in die Linie der klassischen Theologie von Irenäus und Origenes zu Augustinus, zu Thomas von Aquin und groß wieder aufzuleben in der Theologie Newmans, während Möhler und Scheeben zwar die Tradition wieder aufnehmen, aber zu keiner letzten Klärung kommen¹³.

¹³ Vgl. unsere Darlegung in „J. H. Newman, Christentum I—VIII, Freiburg 1922 ff.; Christus lebt in mir, ebd. 1929; Augustinus, Leipzig 1934; Theologie der Exerzitien I—III, Freiburg 1938 ff.

Es kann also nur darum gehen, innerhalb des C. Chr. m. zu einer Klärung zu kommen, d. h. das katholische C. Chr. m. abzuheben gegen das lutherische, jansenistische und romantische C. Chr. m. Das lutherische ist gekennzeichnet durch die Gleichsetzung von Pneuma, Glaube und Gewissen als dem letzten Absolutum der Kirche (wie Wilhelm Wagner in seiner am Anfang angeführten Abhandlung überzeugend nachgewiesen hat). Das jansenistische C. Chr. m. (vgl. Denz. 1515 als seine Formel) hat zum selben Absolutum die „Gemeinschaft der Heiligen“¹⁴. Das romantische C. Chr. m. aber (wie es in Möhlers „Einheit der Kirche“ seine Formel hat) faßt die Selbigkeit von „Organismus“ und „Geist“ als dieses Absolutum und gerät darum folgerichtig in Konflikt mit der Art, wie das Vaticanum, gerade Aug in Aug zur Romantik, nicht den gerundeten Organismus der Gemeinschaft, sondern das Souveräne des Unfehlbaren Lehramts im Papst als das eine, einzige Absolutum der Kirche definierte¹⁵, als „Jurisdiktions-Primat“ (Denz. 1821—1841)¹⁶.

Es genügt darum nicht, wie ein Großteil der Literatur des C. Chr. m. es tut, unsere frühere Betonung der „Polarität“ (Gottgeheimnis der Welt, München 1923; Gott, ebd. 1926) zu benutzen für eine Theorie eines „schwebenden Ausgleichs“ als des Letzten im C. Chr. m. Es kommt vielmehr darauf an (wie Jürgensmeier an einer Stelle richtig sieht, es aber dann leider nicht durchführt), das Gesetz zwischen Transzendenz und Immanenz, das zwischen Gott und Geschöpf gilt, auch als Gesetz im C. Chr. m. zu sichten¹⁷.

Die „Polarität“ ist, wie wir von Anfang an scharf betonen mußten, nicht eine immanente, sondern weist als der letzte Aspekt des Kreatürlichen über sich in das Geheimnis des souveränen Gottes. Und also wird (als letzte Folgerichtigkeit) diese Souveränität Gottes in einer souveränen Kirche das Eine einzige Absolutum des C. Chr. m. Nicht können „Amtscharismen“ begriffen werden von der „Gemeinschaft“ her, sondern die Gemeinschaft empfängt ihre Form überhaupt erst vom Amt her. Es ist die unerbittliche Abfolge des Ersten Korintherbriefes: zuerst ein scheinbar individualer Pneumatizismus des individualen Pneumatikers (2; 9—16), dann die Bindung der Pneumatiker zu Gliedern als Amtsorganen des Einen Leibes in der Einheit der Liebe (12—13), endlich aber dieser Leib gerade als Leib des Auferstandenen in der alles beherrschenden Form der „Tradition“ der „Apostel“ im Zuerst des „Petrus“ (15; 1—22), daß eben so im königlichen „Christus alles in allem“ zuletzt erscheine die Souveräne Majestät des „Gott alles in allem“ (15; 23—28).

So aber wird das tiefste und alles formende Geheimnis des C. Chr. m. die „Repräsentation“ in der „Sukzession“ und also zuletzt in der Bindung zwischen „Autorität“, „Sendung“, „Gehorsam“. Gilt das Gesetz, daß wir „in“ dem Christus leben, „durch“ den wir erlöst sind, dann gilt folgerichtig, daß wir „im“ Gehorsam Christi zu leben haben, „durch“ den wir erlöst sind: wie Röm. 5, 19; Phil. 2; Hebr. 5, 7—8 und 10, 5—10 es unwidersprechlich künden. In diesem Gehorsam vollzieht sich das eine erlösende Opfer des Kreuzes und darum folgerichtig auch sein je Jeßt im Meßopfer (Hebr. 10, 5—10). In diesem Gehorsam erscheint der „unsichtbare Gott“ im „eingebornen Gott“ (wie das ganze Johannesevangelium den Herrn darstellt, nicht nur als „lebend vom“ Willen

¹⁴ Vgl. unsere frühere Auseinandersetzung über „Katholizismus der Kirche und Katholizismus der Stunde“, Stimmen der Zeit, Januar 1926.

¹⁵ Es ist also nicht möglich, wie es nicht wenige Autoren tun, die vatikanische Definition als „pneumatisches Papsttum“ aus einem Schema über das C. Chr. m. abzuleiten, das sich unter den Akten des Konzils befindet.

¹⁶ Vgl. unsere Auseinandersetzung mit der Möhler-Festschrift, Scholastik, April 1940; sowie unsere Abhandlung über Reichweite der Analogie, ebd. Juli 1940.

¹⁷ Wie wir es im Beginn dieser gesamten Richtungen in der Abhandlung „Gott in uns und Gott über uns“, Stimmen der Zeit, August 1923, forderten und in der Abfolge von „Gott“, „Religionsphilosophie usw.“, München 1926, „Analogia entis“ ebd. 1932, usw. durchführten.

Gottes, sondern mit seinem ganzen Leben und Wirken als Repräsentation des „Vaters“), und darum auch „Gott im Antlitz Christi in unsern Herzen“ (II. Kor. 4; 1—6). So ist folgerichtig „Leib“ von der „Repräsentation“ her, nicht umgekehrt. Die „Glieder“ sind nicht eins als ein immanenter „Organismus“, sondern eins von der Einheit des Einen sendenden Gottes her und als eins von der Sendung her und in der Sendung und also eins von dem her und in dem, was diese Sendung ausmacht: werkzeugliche Repräsentation und repräsentierende Werkzeuglichkeit¹⁸. „Kirche“ ist damit wahrhaft das letzte und bestimmende Form-Element für Glauben und Theologie, aber weder als Kirche einer „pneumatischen Existenz“ noch als Kirche eines „organischen Wir“, sondern als Kirche der Repräsentation des Souveränen Gottes¹⁹.

So allein ist die „Liebe“, als deren Verkündigung sich das Christentum des C. Chr. m. sieht, wahrhaft „Liebe zu Gott“ und „Liebe in Gott (zueinander)“ in der „Liebe Gottes zu und in uns“. Sie ist es von Gott her: weil in ihr jener souveräne Gott erscheint, wie er wahrhaft im Evangelium und den Briefen des „Liebesjüngers“ lebendig ist. Sie ist es vom Menschen her: weil dann der Mensch in jenem unverletzlichen Gesetz der Beugung und Ehrfurcht des „Knechtes“ und der „Magd“ steht, das Augustinus formuliert hat: Tu licet dicas amicum, ego confiteor servum“ (in Ps. 142; 6): nicht sich, in einer Art „Kindesrecht“, zu Gott zu bekennen in einem selbstverständlichen Ich-Du, sondern dies jeweils jetzt und jeweils neu staunend und gläubig zu empfangen im eigenen Bekenntnis des Dienstes von Knecht und Magd. Wie der Adel Gottes in solcher „Liebe“ erscheint, da sie als Liebe der Majestät Gottes sich offenbart, so zeigt auch das Kind Gottes seinen wahren „göttlichen Adel“ in solcher „Liebe“, das im allein wahren Adel der ehrfürchtig anbetenden Distanz steht. Das Christentum des C. Chr. m. wollte und will eine „göttliche Freiheit“ gegen eine „Distanz von Recht und Amt“. Es muß dazu reifen, die wahre Fülle „göttlicher Freiheit“ zu empfangen in der allein adelnden „Distanz zur Göttlichen Majestät“: durch den allein adelnden „Hofdienst der Curia coelestis“ im „Hofdienst der Curia ecclesiastica“²⁰. Der „mystische Leib“, der gegen die „Kurie“ trat, hat gerade die Erfüllung seiner Sehnsucht in dieser „Kurie“ zu finden. In diesem Sinn ist es unerbittlich wahr, daß in der Sicht des C. Chr. m. vergöttlichtes Geschöpf und wahrer Gott sich scheiden²¹.

Für diese so gesichtete Kirche ist dann das Tiefste und Eigentlichste in Maria Typus und Form: wie sie von sich aus nur „bekennt“ das „Mir geschehe“ der „Niedrigkeit“ der „Magd des Herrn“, um eben so von Gott her zu empfangen das braut-mütterliche Mitwirken an der Neu-Schöpfung, aber um dieses Amt auszuüben unter dem Schleier eines völligen Untergehens in die Werkzeuglichkeit des verborgenen „Mutterschoßes“, der als solcher nur gesagt ist in der Fruchtbarkeit der Kirche, die sich auswirkt im Tun des autoritären Priestertums. So ist Maria Typus und Form des Einen, was die Hoheit des Adels des C. Chr. m. ausmacht: Gott werkzeuglich zu repräsentieren²².

(8) Von diesem Grundsätzlichen aus beantwortet sich nun auch endlich die Frage von

¹⁸ Vgl. unsere Theologie der Kirche in „Christus lebt in mir“, Freiburg 1929 und Theologie der Exerzitien III, ebd. 1940.

¹⁹ Vgl. unsere frühere Abhandlung „Neue Theologie“, Stimmen der Zeit, August-September 1926 und die jetzige Abhandlung „Reichweite der Analogie usw., a. a. O.

²⁰ Neuerdings versucht Heinrich Kühle „Sakramentale Christusgleichgestaltung“ (Braunsberg 1940) das Gesetz der Analogie auf unsere Frage voll anzuwenden, um die Distanz zu wahren. Aber seine Formel bleibt „eine Gleichförmigkeit in der Unterschiedenheit“ (38), dringt also nicht vor zum vollen Sinn der Formel des Vierten Laterankonzils, die die „je immer größere Unähnlichkeit in der noch so großen Ähnlichkeit“ sagt.

²¹ Vgl. unser Buch „Gott“ in seiner Weiterführung in Bd. III der „Theologie der Exerzitien“.

²² Vgl. unsere Mariologie in „Crucis mysterium“, Paderborn 1939, 281—327.

„Wirklichkeit oder Bild“, „reale oder moralische Einheit“, die inbezug auf das C. Chr. m. gestellt ist.

Diese Frage leidet — erstens — daran, daß man im ersten Entweder-Oder Wirklichkeit als physisch-materielle nimmt und Bild als Unwirklichkeit, und im zweiten Entweder-Oder reale Einheit als physisch-materielle und moralische Einheit als rein gedachte (d. h. subjektiv geistige). Inbezug auf das erste Entweder-Oder aber gilt in Wahrheit, daß wir alle Wirklichkeit, auch die geistige und gerade auch die Wirklichkeit Gottes und die übernatürliche Wirklichkeit nur im Bild erkennen (da, gemäß Thomas, auch die „Offenbarung . . . in Gleichnissen der Sinnesgegebenheiten spricht“: in Boeth. de Trin. q. 6 a. 3 corp.). Alle sogenannte „begriffliche Klärung“ dient also zuletzt nur einer „Ordnung“ dieser „Bilder“, in denen allein unser menschliches Erkennen alle Wirklichkeit faßt (im „Beziehungsdenken“ „innerhalb des Sinneshaften“ „im Bild der Einbildung“²⁸). Inbezug auf das zweite Entweder-Oder aber ist es falsch, real mit physisch-materiell gleichzusetzen und darum moralisch mit gedacht. Denn das Geistige ist, im wahren Sinn von Sein, genau so Realität wie das Physisch-Materielle, ja noch mehr (weil es keiner Auflösung unterliegt), und fällt also weder zusammen mit einem „Gedachten“ (als subjektiv Geistigem) noch mit einer „Wahrheit an sich“ (als objektiv Geistigem), sondern dies beides ist Erscheinungsform eines seinshaft Geistigen, das als geistiges Sein sich in einer subjektiven Geistigkeit betätigt, die als Geistigkeit objektiven Charakter hat (weil nur im Geist das „Wesen“ erfaßt wird). In diesem Sinn könnte also gesagt werden, daß die Einheit mit Christus im C. Chr. m. eine reale sei, aber nicht eine physisch-materielle (wie zwischen Stein und Erde, Pflanzenblatt und Pflanzenstengel, leiblicher Hand und leiblichem Arm), sondern eine ontisch-geistige.

Das genügt aber nicht. Denn in dieser Fragestellung ist die Einheit mit dem Herrn rein in der Ebene des Geschöpflichen gesehen. Die Einheit mit ihm liegt aber — zweitens — in der Ebene zwischen Gott und Geschöpf. Das Geistige ist gewiß das Höchste innerhalb des Geschöpflichen, aber zwischen ihm und Gott bleibt unantastbar der unüberbrückbare Unterschied. Die entscheidende Form der Einheit mit Christus im C. Chr. m. ist also die Form, in der allein Gott mit dem Geschöpf in Einheit treten kann. Das aber ist gemäß dem Vierten Laterankonzil (1215), einzig und allein eine solche Einheit, in der in „einer noch so großen Ähnlichkeit (und also Nähe und Eins)“ „jeweils immer größer ist die Unähnlichkeit (und also Distanz und Unterschied)“ (Denz. 432). Und dieses Gesetz gilt nach dem Konzil nicht einfach nur für eine „natürliche Beziehung“ zwischen Gott und Geschöpf (die in eine übernatürliche „volle Einheit“ überkrönt würde), sondern das Konzil erklärt dieses Gesetz gerade Aug in Aug zur höchsten, übernatürlichen Einheit und für jegliche Einheit überhaupt. Denn es erklärt dieses Gesetz Aug in Aug zum Supranaturalismus des Joachim von Fiori, für den das Eins im pneumatischen C. Chr. m. mit dem Eins der Drei Göttlichen Personen zueinander sich ununterschieden bindet (Denz. 431), und erklärt das Gesetz in der Form eines „nicht kann“ und „muß“ (non potest usw.). Die Erklärung des Konzils vollendet damit das, was das Konzil von Chalcedon (451) inbezug auf die zwei Naturen in Christo betont hatte. Wie Gottheit und geschöpfliche Menschennatur in Christo zwar „unzerreißbar, untrennbar“ eins sind „zu einer Person und Subsistenz“, aber „unvermischt, unänderbar“ „in keinerlei Aufhebung des Unterschiedes der Naturen um der Einheit willen, vielmehr in Wahrung der Eigenart jeglicher Natur“ (Denz. 148), — in unvergleichlich höherem Grade (kraft der „je immer größeren Unähnlichkeit“ zwischen Christus als Gottmensch und dem Christen als reinem Menschen) scheidet sich die Einheit mit Gott im C. Chr. m. gegen das Eins der Göttlichen Personen zueinander, als „Einigung (unio) der Liebe in der Gnade“ gegen „Einheit der Selbigkeit (identitatis unitas) in der Natur“, im „je immer größeren Unterschied der Unähnlichkeit“ zwischen „jeglicher (Vollkommen-

²⁸ de Pot. q. 7 a. 9 corp.; S. Th. 1 q. 12 a. 12 corp.; de Ver. q. 12 a. 3 ad 2.

heit) in ihrer Art“ (Denz. 431). Damit aber ist diese „Analogie“ (wie Thomas später das Verhältnis einer „je größeren Unähnlichkeit in noch so großer Ähnlichkeit“ nennt) die Form der Einheit.

Von hier aus — drittens — beleuchtet sich aber die Frage zwischen physischer und geistiger Einheit endgültig. Die Einheit zwischen den drei Göttlichen Personen ist „Einheit der Selbigkeit in der Natur“. Die Einheit der zwei Naturen in Christus ist „Einheit zu einer Person und Subsistenz“. Die Einheit der Christen im C. Chr. m. in Christo mit den drei Göttlichen Personen ist „Einigung der Liebe in der Gnade“. Der Unterschied führt sich damit auf das zurück, was wiederum Thomas als letzter formuliert: naturförmige, personförmige, akzidenzförmige Einheit. Die Drei Göttlichen Personen sind so sehr Eins, daß Sie ein und dieselbe „Natur“ sind, aber im gewahrten Unterschied der Personen. Gottheit und menschliche Geschöpflichkeit in Christo sind so sehr eins, daß sie ein und dieselbe Person sind, aber im gewahrten Unterschied der Naturen. Der menschengewordene Gott (als Christus) und die Menschen (als Christen) sind so sehr eins, daß sie „Haupt und Leib Ein Christus“ sind, aber im gewahrten Unterschied zwischen den zwei Naturen in der Einen Person Christi und der geschöpflichen Natur und Person des einzelnen Christen und der Christen. Einerseits also geht das Eins zu Gott in Christo so weit, daß es als Eins im menschengewordenen Gott wie als „Eins im Fleisch“ erscheint, also fast verwechselbar mit einer „physisch materiellen Einheit“. Andererseits aber erscheint eben hierin der „je immer größere Unterschied der Unähnlichkeit“ so sehr, daß auch eine „ontisch geistige Einheit“ noch durchbrochen wird, weil Gott und Geschöpf, auch in „noch so großem Eins der Ähnlichkeit“, keine „Identität“ zueinander haben. D. h. mit anderen Worten, auch das Entweder-Oder zwischen physisch-materieller und ontisch geistiger Einheit geht restlos auf in die eine unrückführbare Einheit der „Analogie“.

Die konkrete Realität dieser „Analogie“ ist dann das, was der Schluß der Epistel (und das Kapitulum der Non) am Herz-Jesu-Fest sagt. — Die natürliche „so große Ähnlichkeit“ des „in Ihm leben wir, regen uns und sind wir“ (Apg. 17; 28) ist das allgemein Grundlegende des Geschöpfes überhaupt. Entsprechend ist die übernatürliche „so große Ähnlichkeit“ der „Teilnahme im Fleisch und Blut“ (Hebr. 2; 14) mit Christo bis zum „nicht mehr ich lebe, sondern Christus in mir“ (Gal. 2; 20) das besonders Grundlegende des konkret „in Christo geschaffenen“ Geschöpfes (Eph. 2; 10): „in der Liebe gewurzelt und gegründet“, d. h. „Ich in ihnen und Du in Mir, daß sie vollendet seien zu eins“, „eins wie Wir eins sind“ (Joh. 17; 22—23), im Heiligen Geist als Eins der Liebe. — Aber eben die natürliche „so große Ähnlichkeit“, gerade weil und soweit sie in Ihm „lebt und sich regt und ist“, der „nicht Gott wäre, wenn du Ihn begriffest (und umgriffest und einbegriffest)“ (Augustinus, serm. 117 c. 3; 5), öffnet eben darum sich zur „je immer größeren Unähnlichkeit“ zum „Allein-Unsterblichen, der einbewohnt das unzugängliche Licht“ (I Tim. 6; 16): Und entsprechend erschließt sich gerade in der übernatürlichen „so großen Ähnlichkeit“ der „Teilnahme an der Göttlichen Natur“ in der „Teilnahme in Fleisch und Blut“ Christi eindringlicher und überwältigender das „Überhinaus“, zu einem „Finden, wie unbegreiflich es ist“ (Augustinus de Trin. XV 2; 2) und also zum eigentlichen „Erfülltwerden in die Fülle Gottes“: „zu begreifen mit allen Heiligen, was da ist die Weite und Länge und Höhe und Tiefe: zu wissen das Überhinaus des Wissens von der Liebe Christi: daß ihr erfüllt werdet in alle Fülle Gottes“.

Eben so aber sind „so große Ähnlichkeit“ und „je immer größere Unähnlichkeit“ beschlossen in das Eine, was das Hohepriesterliche Gebet des Herrn enthüllt: das Sich-Erschließen des Vaters im Sohn in den Aposteln und, so in der Kirche und so in uns „in die Welt hinein“: „daß alle eins seien, wie Du Vater in Mir und Ich in Dir, daß auch sie eins seien, daß die Welt glaube, daß Du Mich gesandt hast“ (Joh. 17; 21). Das C. Chr. m. (in „noch so großer Ähnlichkeit“ wie in „je immer größerer Unähnlichkeit“) ist damit die „Fülle“ dessen, was gemäß Thomas von Aquin die menschliche Natur in

Christo in ihrem Verhältnis zur Göttlichen Person und Natur ist: „instrumentum unum“ (S. Th. 3, q. 13 a. 3 corp.), „ein-geeintes Werkzeug“ (und also als „eigenes und verbundenes Werkzeug“ und so als „eine Art Organ der Gottheit“ gemäß den „Worten der alten Lehrer“: c. Gent. III 41)²⁴. — Hier hinein binden sich alle drei Bedeutungen des Corpus Christi mysticum, die im Neuen Testament sich finden (während Deimel sie voneinander scheiden will). Es ist C. Chr. m. als „mystisches Fortleben“ Christi in denen, die Ihn „repräsentieren“, wie Er den „Vater“ repräsentiert: in der einen „Sendung“ und „Vollmacht“ der Erlösung in Petrus und den Aposteln (Matth. 10; 40, 17; 19, 18, 17—18. Joh. 19, 9—26; 20, 21) und „Darstellung“ des erlösenden Gottes in den „Geringsten“ und „Kleinen“ (Matth. 18, 5; 25, 40 u. 45). Es ist C. Chr. m. als „mystische Hochzeitlichkeit“ Christi mit dieser Kirche der „Apostel“ und der „Kleinen“: zum Eins Christi als des „Hauptes“ mit der Kirche als Seinem „Gemahl“ und „Leib“ und „Fülle“ und „Glorie“, wie Mann und Frau zueinander (Eph. 1—5): als das Eine Lebensprinzip der Erlösung: Christus und Maria, Letzter Adam und Letzte Eva gegenüber erstem Adam und erster Eva ausgewirkt im Eins zwischen Christus als „Haupt“ und der Kirche als „Leib“. Es ist eben darum C. Chr. m. als „mystisches Eins der Vielfalt“ des Nebeneinander und Nacheinander der Menschheit in dieser Einen Kirche: Teilnahme der einzelnen am Geheimnis der Repräsentation und Hochzeitlichkeit, soweit sie teilhaben an dieser Einen Kirche, die allein formal repräsentierende Braut Christi ist: und darum in der Taufe als Untergetaucht in dieses Eins in der Kirche und im „Herrenmahl“ als Teilnahme an ihrem Einen Brot und Einen Kelch, im Eingearbeitet und Untergeordnet in ihr hierarchisch-autoritäres „Erstens“ und „Zweitens“ usw. (I Kor. 12). — Dieses Eine C. Chr. m. ist Fortleben und Fortwirken des „ein-geeinten Werkzeug“ des erlösenden Gottes, das die Menschheit Christi ist. Es ist „ein-geeint“ (in welchem Sinn von „Einigung“: unitum): im Ein-geeint der Vielfalt der „Glieder“ in die Kirche, im Ein-geeint der Kirche als des „Leibes“ zu Christus als ihrem „Haupt“, im Ein-geeint der menschlichen Natur Christi zu Gott als Seines „eingeeinten Werkzeug“. Es ist aber „Werkzeug“ (in der wahren Betonung des Unterschieds zum „gebrauchenden“ Gott und der Fremdzwecklichkeit zu den Menschen hin): als Werkzeuglichkeit der „Glieder“ für die Kirche, als Werkzeuglichkeit der Kirche als des „Leibes“ für Christus als ihr „Haupt“, als Werkzeuglichkeit der menschlichen Natur Christi als des „Werkzeuges“ für Gott. Und endlich stehen das „Ein-geeint“ wie die „Werkzeuglichkeit“, jedes für sich, noch unter dem Gesetz der Unterscheidung des Erstens und Zweitens und Drittens: die einzelnen Christen als „Glieder“ in der Kirche als dem „Leib“ und so erst in Christo als dem „Haupt“ und so erst in Gott.

Hierin, in dieser konkreten Einheit von „so großer Ähnlichkeit“ und „je immer größere Unähnlichkeit“, ist es die wahre Einheit von dem, was in der Problematik des

²⁴ *Theophil Tschipke OP.* bietet eine reiche geschichtliche und sachliche Untersuchung über diesen Begriff des „Werkzeugs“ als den besonderen Begriff bei Thomas von Aquin für die Stellung der Menschennatur Christi: Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit (XV und 198 S.), Freiburg 1940. Er zeigt vorzüglich die Zentralität dieses Begriffs bei Thomas und grenzt ihn auch gut ab gegen die griechischen Väter, bei denen die Menschheit Christi als „Organ der Gottheit“ mehr dem Seins-Sinn Christi dient, während Thomas in ihm das „dynamische“ „Heilswirken“ Gottes zur Welt hin betont (181, 193). Aber dann wählt Tschipke doch nicht umsonst den Ausdruck „Organ“ (von Johannes Damascenus), während Thomas mehr den Ausdruck „Werkzeug“ bevorzugt. Hier spricht der Thomismus der betonten göttlichen All-Wirksamkeit (189), während Thomas wachsend den Unterschied zwischen Gott und Geschöpf sagt. So kommt Tschipke dazu, das, was im „unitum“ liegt, mit in das „instrumentum“ zu setzen, so daß der Unterschied des „instrumentum“ gegenüber dem „unitum“ zurücktritt. Unsere Deutung hingegen folgt der Weise, wie Thomas geschichtlich als Vollendung dessen erscheint, wie die Scholastik im Vierten Laterankonzil in der Formel der Analogie auftritt (vgl. unsere Abhandlung „Reichweite der Analogie . . .“ a. a. O.).

C. Chr. m. sich gegeneinander stellte: Leben und Dienst, Liebe und Rechtsordnung, Person und Amt, Kontemplation und Aktion, Heimaten und Sendung. C. Chr. m. ist in seinem Wesen die eine christliche „*Mystik der Repräsentation*“. — Es ist, entsprechend der „so großen Ähnlichkeit“ (und also entsprechend Leben und Liebe und Person und Kontemplation und Heimaten), wahrhaft „*Repräsentation als Mystik*“: „*Vergegenwärtigung*“ des Vaters in Christus als dem menschengewordenen „eingeborenen Sohn“ in der „*Vergegenwärtigung*“ dieses Christus in der Kirche als Seinem „Gemahl“ und „Leib“ und „Fülle“ und „Glorie“ in den Christen als den (in Unter- und Überordnung) eingeordneten „Gliedern“ dieser Kirche. — Aber es ist, entsprechend der „je immer größeren Unähnlichkeit“ (und also entsprechend Dienst und Rechtsordnung und Amt und Aktion und Sendung), eine „*Mystik als Repräsentation*“, wie im alten Ethos des Adels das volle Leben des Menschen Repräsentation ist. So erfüllt sich das dem Wort und Wesen von Mystik zukommende „*Einverhüllt in den Verhüllten (Gott)*“ in das hinein, was Repräsentation ihrer Funktion nach ist: einerseits zu verschwinden vor dem „je immer Größeren“, den man repräsentiert (Joh. 3; 30); — andererseits zu verschwinden im übermittelnden Dienst vor denen, zu denen hin man diesen „je immer Größeren“ repräsentiert: — bis dazu, daß Christus selbst im Geheimnis Seiner Repräsentation des Vaters diesen den „Größeren als Ich“ nennt (Joh. 14; 28) und Sich selbst als Seine „Sichtbarkeit“, da, „wer an Mich glaubt, nicht an Mich glaubt, sondern an Ihn, der Mich gesandt hat; und wer Mich schaut, Ihn schaut, der Mich gesandt hat“ (Joh. 12; 44—45).

BESPRECHUNGEN

Grünwald, Hans: *Die pädagogischen Grundsätze der Benediktinerregel*. München, Hoheneichen-Verl. 1939, 188, gr. 8°, RM. 4.50 (Forschungen zur Philosophie und Geistesgeschichte, hrsg. v. A. Bäuml, Bd. 2).

Es ist für den Geschichtskenner selbstverständlich, daß das Benediktinertum in seinen geschichtlichen Stufen und auch in seinen heutigen Auffassungen nicht einfach und glatt der Abdruck der ehrwürdigen Regel ist. Wie dieses ehrwürdige Gesetzbuch des abendländischen Mönchtums Geschichte gemacht hat, so hat es auch im Laufe der Jahrhunderte Geschichte erfahren. Aber schon in seiner ursprünglichen Fassung schließt es Geschichte ein: Mönchsgeschichte und Geistesgeschichte der heidnischen und christlichen Vor- und Umwelt. Diesen geistesgeschichtlichen Wurzeln für ein besonderes aber entscheidendes Gebiet, das der Pädagogik, nachzugehen, hat sich der Verfasser zum Ziel gesetzt. Dabei versteht er unter Pädagogik nicht etwa nur die Erziehung des jungen Nachwuchses, sondern die Summe der Grundsätze, nach denen Benedikt den Mönch und die Mönchsgemeinde bilden will. Es geht also um das Menschenbild, das dieser Meister — nicht der theoretischen, sondern der praktischen Erziehung — im Auge hat. Die Fragestellung ist nicht ganz neu, sie ist aber noch nicht mit dieser Gründlichkeit durchgeführt worden. Mit scharfer philologischer Methode und mit Abtasten aller möglichen geistesgeschichtlichen Wurzelfäden, zumal derer, die nach den heidnischen Philosophenschulen weisen, untersucht Verfasser die drei grundlegenden Gelübde, *Conversio morum*, *Oboedientia* und *Stabilitas* und alle dazu gehörigen Unterbegriffe. Das Ergebnis stellt eine zunächst auffällige Ähnlichkeit mit den damals noch lebendigen Philosophenschulen neuplatonischer und stoischer Art fest, die sich in einem wichtigen Punkt vor allem zeigt: in dem Überwiegen des ethisch-sittlichen Gepräges der Menschenbildung. Während man heute geneigt ist, die eigentliche Lebensluft des Benediktinertums im liturgisch-sakramentalen Raum des „*Corpus Christi*“ zu vermuten, glaubt sich Verfasser berechtigt, den Unterschied zwischen dem benediktinischen und dem übrigen Mönchtum damaliger Zeit darin zu sehen, daß „das benediktinische Mönchtum philosophisch und das übrige Mönchtum biblisch“ begründet wird (136). Das zeigt sich am klarsten in der *conversio morum* und in der eng damit ver-