

Sancte Spiritus“ gesprochen zu haben. Die Wirkung Deines demütigen Flehens wird sich in Deinem Leben und bei Deiner Arbeit auf der Kanzel zeigen. Die Eitelkeit, die Verderberin so vieles Guten, wird zurücktreten, die „Einsicht in das Christusgeheimnis“ (Eph 3, 4) fortschreiten, die Glut der Liebe zum Erlöser steigen, die Salbung der Predigt zunehmen, die Kraft des Wortes wachsen, die Frucht der Kanzeltätigkeit sich vervielfältigen.

Alter und neuer Katholizismus.

Von Erich Przywara, München.

Erster Teil: *Aufriß*.

Die inner-katholischen Strömungen,¹⁾ die seit dem Ende des Weltkrieges vielfältig aufbrachen, sind trotz vielfältigen Kampfes miteinander doch zuletzt eine Richtung gegangen, hin zu einer Form. Diese Form möchte nun — nach einer Zeit des versuchenden Werdens — als gültigen Kanon sich konstituieren (in Theologie-Programmen, Handbüchern usw.) und strebt, nach einer Zeit der für sich geschlossenen Gruppen, allgemeine Kirchlichkeit zu werden. So dürfte es an der Zeit sein, zunächst einmal das *Bild der inneren Struktur dieser Form* zu gewinnen. Die Stellungnahme zu dieser Struktur wird einmal zu erfolgen haben aus einem geschichtlichen Vergleich mit der Struktur der Reformation und des Jansenismus, da die besagte eine Form weithin dahin strebt, ein „positives Gut“ dieser beiden „heimzuholen“ (in den theoretischen Bestrebungen, Luther und Pascal in ihrem „Katholischen“ herauszustellen, und in den praktischen Bestrebungen zu einer „Una Sancta“). Dann aber wird die Sichtung zu geschehen haben vom „ewig Katholischen“ her, d. h. von den unverrückbaren Grundlagen aus.²⁾

Dieser neue Katholizismus sieht sich nicht einfachhin als subjektive Religion gegen objektive und darum auch nicht einfach als neuen gegen einen alten Katholizismus. Die objektive Religion eines alten Katholizismus erscheint ihm vielmehr konkret geschichtlich in einem Katholizismus, der eine bestimmte Zeitspanne umfaßt, die in ihrem höchsten Umfang bis zu den Anfängen des mittelalterlichen Katholi-

¹⁾ Vgl. hierzu vom Verfasser: Ringen der Gegenwart (Augsburg 1929) und die einschlägigen Aufsätze in den „Stimmen der Zeit“.

²⁾ Ehe wir den Lesern eine solche Stellungnahme vorlegen, soll in diesem Artikel nur die sachliche Struktur des fraglichen Gebildes dargelegt werden — ohne Stellungnahme. Es geht also hier nur darum, die einzelnen Strömungen von ihrer inneren Begründung her bis in ihre Ausprägung hin zu sichten und endlich in ihren Zusammenhängen zueinander. Die Stellungnahme zum sachlichen Ertrag dieser Sichtung erfolgt in einer eigenen Abhandlung, die im nächsten Heft dieser Zeitschrift erscheinen wird.

zismus, ja bis zum Beginn des griechischen Schismas reicht und in ihrem geringsten Umfang bis zum Einsetzen dessen, was man „Kulturkampf-Katholizismus“ nennt. Dementsprechend sieht sich der neue Katholizismus sowohl (entsprechend dem Gegensatz zum höchsten Umfang des alten) als Erneuerung eines „wahrhaft alten“ (der noch die Fülle vor den Aufteilungen oder das Ursprüngliche vor den Zutaten wahr), wie aber auch als „wahrhaft neuen“ (da er gegenüber der reinen Abwehrhaltung des alten den „echten Kern“ alles Neuen in Schismen und Häresien und Unglauben „heimzuholen“ strebt). In dieser Aktion versteht sich der neue Katholizismus einmal als *Aufbruch der „intuitiven Initiative“ des „christlichen Bewußtseins“ und des „christlichen Gewissens“ und der „Religiosität“ der „Seele“ oder des „Geistes“ oder der „Persönlichkeit“ oder der „Vitalität“* gegenüber der „Passivität“ eines „toten Gehorsams“ und der „Unlebendigkeit“ einer „bürokratischen Amtlichkeit“ der „Rechtskirche“: also im Sinne betont subjektiver Religion. Insofern aber diese Aktion auf den „ganzen“ oder „ursprünglichen“ oder „wahren“ Katholizismus zielt, versteht sie sich als Tradition des „Geistes Gottes“ oder des „Geistes Christi“ oder des „Geistes der Urkirche“ gegen eine Verweltlichung oder Vermenschlichung der „reinen Kirche“ durch „Menschenrücksicht“ und „Menschentum“ und „Menschensatzung“: also im Sinne betont objektiver Religion. In diesem Sinne tritt einmal ein Katholizismus der „östlichen Tiefe“ gegen einen Katholizismus „vereinseitigter Aktivität des Abendlandes“, ein Katholizismus der „vorreformatorischen Ganzheit und Selbstverständlichkeit“ gegen einen Katholizismus der „gegenreformatorischen apologetischen Zuspitzung und Übertreibung und Enge und Angst“, ein „aufgeschlossener“ Katholizismus des „ökumenischen Heimholens“ gegen einen „Kulturkampf-Katholizismus“ der „geschlossenen Abwehr“. Indem es aber hierin die „persönliche Initiative“ gegenüber der „offiziellen Kirche“ wird, und hierin „Geist“ gegen „Buchstaben“, „Bewußtsein“ gegen „tote Zugehörigkeit“, „Verantwortung“ gegen „passive Übernahme“, „Kritik“ gegen „blinden Gehorsam“, „prophetisches Eintreten für Gott“ gegen „reine Institutionalität“, hierin erscheint der intendierte Total-Katholizismus oder Ur-Katholizismus oder Ideal-Katholizismus von Gnaden einer „religiösen Genialität“: objektive Religion also von Gnaden subjektiver.

Dieser Struktur entsprechend werden wir den neuen Katholizismus zunächst zu sichten haben in dem, was er anstrebt, also in seiner Intention auf eine objektive Religion, und dann erst in dem, was in der Weise liegt, wie er es anstrebt, also in seiner Funktion als subjektive Religion.

1. Die *Intention auf eine objektive Religion* wirkt sich in der Gestalt des neuen Katholizismus darin aus, daß er das objektiv Wesentliche des Katholischen zu neuer Anschauung

bringen möchte für ein neues Leben aus dieser Anschauung. Als objektiv Wesentliches des Katholischen erscheint erstens grundlegend das, was das Evangelium als Grundwort sagt: das „Reich der Himmel“ als „Reich Gottes“. So ist der Mittelpunkt der Briefe des hl. Paulus das „Gott alles in allem“ als allumspannendes „Alles aus Ihm und um Ihn und zu Ihm ein“. So heißt der heilige Dienst der Kirche darum wesentlich Gottes-Dienst und vollzieht sich als solcher. Das Meßopfer ist wesentlich Opfer zu Gott hin und Opfer durch Gott und hierin jenes Höchste, das Hilarius von Poitiers nennt „Ehre zu Gott durch Gott“. Die Sakramente in ihrem Bezeichnen und Erteilen der Gnade bezeichnen und erteilen die eine Gnade der „Teilnahme an der göttlichen Natur“. Und folgerichtig hat das ganze Leben des Christen dieses göttliche Leben auszuwirken. Das ist die formgebende Anschauung eines „theozentrischen“ Katholizismus, der sich zugleich gern als *thomistischen* versteht, d. h. als volle religiöse Konsequenz der Schule des Thomismus, der geschichtlich als Bañezianismus das vorbestimmende Allwirken Gottes betont. Er sieht sich als betont „religiösen“ Katholizismus im Gegensatz zu einem Katholizismus von „Vernunft und freiem Willen“ (wie der Katholizismus des 19. Jahrhunderts beurteilt wird). Das Leben des Christen erscheint als Selbstzwecklichkeit religiösen Lebens und als organisches Erwachsen des praktischen Wirkens aus ihm — gegen ein bewußt und willentlich praktisches Wirken, für das das Religiöse nur Motiv und Ziel ist. Er sieht sich weiter als betonten Katholizismus der „Glorie Gottes“ im Gegensatz zu einem Katholizismus von „Heil und Vollkommenheit des Menschen“ (wie der Katholizismus der gesamten nach-reformatorischen und gegenreformatorischen Zeit beurteilt wird). Das Leben des Christen erscheint als restloses Aufgehen in ein Leben mit Gott um Gottes willen — gegen ein Kreisen um das eigene Heil und die eigene Vollkommenheit, für die Gott Mittel zum Zweck ist. Er sieht sich endlich als betonten Katholizismus der „Kontemplation“ in der „Verklärung“ eines „Lebens im Himmel“ im Gegensatz zu einem Katholizismus der „Aktion“ in „Kampf und Ringen“ eines „Pilgerns auf Erden“. Demgemäß wird der gesamte abendländische Katholizismus beurteilt: der romanische als Einseitigkeit von „Recht und Ordnung“, der germanische als Einseitigkeit von „Werden und Persönlichkeit“. Das Leben des Christen erscheint als restloses Leben von der entrückten Ruhe des „himmlischen Staates“ her (Phil 3, 20) gegen menschliches Planen und Ringen und Aufbauen auf Erden, für das das Himmlische nur in der „guten Meinung“ lebt und wirkt.

Das „Reich der Himmel“ als „Reich Gottes“ ist aber zweitens im Evangelium nicht nur durch Christus den Herrn verkündigt, sondern ist in Ihm sichtbar, da Er als „eingeborner“ und „gesendeter“ Sohn Gottes die Gegenwart und

Sichtbarkeit und Hörbarkeit und Wirksamkeit des unsichtbaren „Vaters im Himmel“ ist (Matth 10, 40; Joh 1, 18; ebd. 12, 44—50; ebd. 14, 8—12 usw.). So erscheint im Mittelpunkt der Briefe des hl. Paulus das „Erfülltsein aufs Ganze von der Fülle Gottes“ als „Weite und Länge und Höhe und Tiefe“ des „Über-hinaus der Erkenntnis der Liebe Christi“ (Eph 3, 18—19): das „alles in allem Christus“ (Kol 3, 11) als die Repräsentation des „Gott alles in allem“ (1 Kor 15, 28). So vollzieht sich der Gottesdienst der Kirche wesentlich in der Form Christi. Im Meßopfer ist Christus eigentlichst Priester und Opfer. Die Sakramente bezeichnen und erteilen die „Teilnahme an der göttlichen Natur“ in der Weise der Teilnahme am Leben Christi: als Umgeboren und Umgestorben in Christus in der Taufe; als Anteil an Christi Amt in der Firmung, hinein in die Standes-Teilnahme in Priesterweihe und Ehe; als Teilnahme an Christi Leib und Blut in der Eucharistie; als Teilnahme an Christi Sühne in den Sühne-Sakramenten der Buße und Letzten Ölung. Und folgerichtig wird das ganze Leben des Christen ein Durchleben und Auswirken dieses „nicht mehr ich, sondern Christus in mir“. Das ist die formgebende Anschauung eines „christozentrischen“ Katholizismus. Er stellt sich verschieden dar, je nachdem in ihm Christus gefaßt erscheint. Insofern es der geschichtliche Christus der Evangelien ist, bildet sich der Katholizismus eines „Christus-Ideals“ — im Gegensatz zu einem Katholizismus „allgemein menschlicher Moral und Aszese“ (wie der Katholizismus des 19. Jahrhunderts beurteilt wird). Das Leben des Christen erscheint als Nachfolge einer inhaltlichen „Moral und Vollkommenheit des Evangeliums“ oder formal als unmittelbares Stehen unter Christus als dem „Herrn“, unter der Lebendigkeit seines „Wortes“ oder dem Jetzt der „Verkündigung“ — gegen ein praktisches Leben unter der Verbindlichkeit der allgemeinen Zehn Gebote und theologischen und moralischen Tugenden (hinein in eine betonte Sündenlehre und Kasuistik), für die Evangelium und Christus nur Anschauungsform oder Motiv sind. Insofern aber Christus wesentlich der fortlebende ist, kommt es folgerichtig zu einem Katholizismus des „mystischen Leibes Christi“ — im Gegensatz zu einem Katholizismus der individualen Unterwerfung unter eine Kirche der reinen „Autorität Christi“ hin zu einer individualen Nachfolge ihres überzeitlich „dogmatischen Christus“ (wie der Katholizismus der gesamten nachreformatorischen und gegenreformatorischen Zeit beurteilt wird). Das Leben des Christen erscheint grundlegend als „In-Existenz“ des „Gliedes“ in einem realen überzeitlichen und überräumlichen Christus und darum inner-räumlich als Leben der Gemeinschaft (des Nebeneinanders verschiedener Glieder) und innerzeitlich der sich wandelnden Geschichte (des Nacheinanders verschiedener Altersstufen des einen Leibes) und darum als Leben eines „Ewigen Christus“ als des „Christus

der Gemeinschaft“ und des „Christus der Geschichte“ — gegen ein Leben, das die „Form Christi“ nur von außen her hat durch die Unterwerfung unter die von Christus begründete Kirche, und nur als Form des Erlöstseins durch Christus oder höchstens als persönliche Verlebendigung zu einer individualen „Liebe zu Christus“ und „Nachfolge des Beispiels Christi“. Da aber endlich die besondere Form des Fortlebens Christi die sakramentale ist, so ist das Abschließende ein Katholizismus der „*Liturgie Christi*“ — im Gegensatz zu einem Katholizismus einer rein theoretischen „Wahrheit Christi“ (im Dogma) und eines rein praktischen „Gesetzes Christi“ (in der Moral) (wie der gesamte abendländische Katholizismus beurteilt wird: der romanische als Einseitigkeit eines intellektual juristischen „Dogmas Christi“, der germanische als Einseitigkeit einer sittlich personalen „Nachfolge Christi“). Das Leben des Christen erscheint als restlos sakramentales Leben der liturgischen Gegenwart (*memoria*) Christi, für das Dogma und Moral, Erkenntnis und Nachfolge nur sekundäre Auswirkung sind — gegen theoretisches und praktisches Leben mit und in Christus (in theoretischem Glauben und praktisch-persönlicher Moral, Ascese und Mystik), für die Sakramente und Liturgie nur Anschauungsmittel der ewigen Wahrheit und Heilmittel des ewigen Heils sind.

Das „Reich der Himmel“ als „Reich Gottes“ im „alles in allem Christus“ hat aber endlich drittens den Christus zur Mitte und Form, der von den Toten auferstanden ist und aufgefahren in die Glorie des Vaters in das Eins mit dem Vater im Heiligen Geist (Joh 17) und eben darum erscheint als „himmlischer Mensch“ mit einem „geistigen Leib“ (gegen Adam als „irdischen Menschen“ mit einem „vitalen Leib“: 1 Kor 15, 44—49). Es ist der Christus, der im „Hinweggang“ den Heiligen Geist als „Tröster-Anwalt“ seiner Kirche gibt (Joh 16, 7) und der eben darum unter und in dieser „Form des Geistes“ der „Hinweggehende und Kommende“ (Joh 14, 28) ist, das „Immer bei euch“ (Matth 28, 20) als „Haupt über der Kirche“ (Eph 1, 22—23) und „einwohnend in euren Herzen“ (Eph 3, 17). Diese einheitliche Sicht des Evangeliums und der Briefe des hl. Paulus wirkt sich aus in die volle Gestalt des Gottesdienstes der Kirche in der Form Christi. Der Christus des Meßopfers und der Sakramente ist wesentlich „Christus der Herr in der Glorie des Vaters“ (Phil 2, 11) und darum als „geistiger Leib“ und „himmlischer Mensch“ (1 Kor 15, 44—49), insbesondere weil die Firmung die Teilnahme an der Salbung Christi mit dem Heiligen Geist ist. Und also folgerichtig trägt nicht nur die Kirche im allgemeinen die Fülle des Heiligen Geistes in sich und steht unter seiner Leitung, sondern die einzelnen Christen sind „Geist-Menschen des Heiligen Geistes“ (1 Kor 2, 15) im „Einwohnen des Heiligen Geistes“ (Röm 8, 11) und „Getriebenwerden durch den Geist Gottes“ (Röm 8, 14) zu einem „Leben

gemäß dem Geist“ (Röm 8, 4 ff.). Das ist die formgebende Anschauung eines „pneumatischen“ Katholizismus. Folgerichtig zu der Art, wie er aus dem christozentrischen Katholizismus sich ergibt, ist er auch die letzte Folge aus seinen drei Erscheinungsformen. Das Christozentrische wird zum pneumatisch Christozentrischen. So wird zunächst das „Christus-Ideal“ zum Ideal des „himmlischen Menschen“, der „geistiger Leib“ ist, im Katholizismus des „Lebens im Pneuma“, der sich als Gegensatz sieht zu einem Katholizismus „menschlicher und diesseitiger Vergeistigung (in Moral und Aszese)“ (wie der Katholizismus des 19. Jahrhunderts beurteilt wird). Das Leben des Christen erscheint als Sich-Auswirken des in der Gnade und als eigentliches Wesen der Gnade empfangenen Pneumas zu einer (eben darum eigentlichst „christus-förmigen“) „pneumatischen Existenz“ in „Gnosis“ (als Form des religiösen Erkennens) und „Charisma“ (als Form religiösen Tuns), die eben darum die volle „Existenz in Christo“ ist, dessen „Bild“ und „Wort“ und „Herrentum“ das des „(mit dem Heiligen Geist) Gesalbten“ sind und also „pneumatisch“ — gegen ein Christenleben, für das der Heilige Geist nur der allgemeine Beistand ist zu einem „Eindringen in den Geist des Glaubens“ (in katechetischem und schultheologischem Wissen) und zu einem „geistigen Leben“ (in Selbstüberwindung und Übung der Tugenden).

Wie aber Christus wesentlich der fortlebende ist, so tritt auch das personale „Leben im Pneuma“ wesentlich unter diesen Bezug zur pneumatischen Form des „mystischen Leibes Christi“, indem das Wort „mystisch“ sich in das Wort „pneumatisch“ erklärt: im Katholizismus der „pneumatischen Kirche“, der sich als Gegensatz sieht zum Katholizismus einer „heeresdienstenden Kirche“ (*ecclesia militans*) mit dem Heiligen Geist als reinem „Beistand“ zur „(apologetischen) Verteidigung des Glaubens“ und „(moralisch missionarischen) Hebung der Sitten“ (wie der Katholizismus der gesamten nachreformatorischen und gegenreformatorischen Zeit beurteilt wird). Das Leben des Christen erscheint als „In-Existenz“ im Pneuma, das die Kirche als „Fülle“ und „Leib“ des „pneumatischen Christus“ ist, und hierin bestimmt durch einen pneumatisch-gnostisch-charismatischen „Geist der Gemeinschaft“ und „Geist der Geschichte“, — gegen ein Leben, für das die Lenkung durch den „Heiligen Geist der Kirche“ in Lehre und Vorschrift, Erkenntnis und Tun sich wesentlich im Gehorsam gegen eine autoritäre Kirche vollzieht, zu wachsender Einsicht ihres autoritären Dogmas und wachsendem freien Ja zu ihrem autoritären Gesetz.

Die letzte Konsequenz ist dann, daß die „Kirche als Pneuma“ als Wesen der „Kirche als Sakrament“ sich enthüllt im Zusammenfall der Worte „mystisch“ (im „mystischen Leib Christi“) und Sakramental-Liturgisch (in der „Liturgie Christi“ als konkreter Daseinsform und Wirkform des

„mystischen Leibes Christi“) mit dem Wort „Pneumatisch“. Es ist der Katholizismus der „*pneumatischen Liturgie*“ als Wesens der Kirche, der sich als Gegensatz sieht zum Katholizismus einer „dogmatischen Rechtskirche“, die ihre formgebende Mitte und damit formgebende Wirksamkeit des Heiligen Geistes in der „unfehlbaren Entscheidung“ hat (aspirante Spiritu Sancto), so daß nun Liturgie konkrete Lebenserscheinung dieser autoritären Kirche ist und darum auch jeweils ihrer Entscheidung entstammt und unterliegt. Demgemäß wird der gesamte abendländische Katholizismus beurteilt: der romanische als Einseitigkeit eines „Ewigen Rechts“, der germanische als Einseitigkeit einer „Ewigen Intelligibilität“, und also als einseitig im „Vater“ (des *ius patris familias*) und im „Sohn“ (des Logos), während das Östliche in der „Ewigen Liturgie“ das Eins von Vater und Sohn im Heiligen Geist hat. Das Leben des Christen erscheint als In-Existenz im Pneuma, das die Kirche ist, indem es ganz lebende und ausgewirkte Liturgie ist; und Wesen und Wirkung dieser Liturgie ist in allem das Pneuma, das die Kirche ist, also daß die wahre „Kirchlichkeit“ die „pneumatisch liturgische Existenz“ ist. So tritt diese Existenz gegen eine Kirchlichkeit der „Existenz im Heiligen Recht (von Vollmacht und Folge)“ und der „Existenz in der heiligen Wahrheit (von unfehlbarer Entscheidung und Gehorsam)“, für die die Liturgie gerade der Ort der amtsmäßigen Einordnung in diese Kirche ist (in Taufe und Firmung, Ehe und Priestertum), der Ort des amtsmäßigen Lebens in ihr (in der aktiven Teilnahme am Meßopfer) und des folgerichtigen Unterliegens unter ihre Lebensordnung (im *Officium divinum* des Kirchenjahrs) und ihre Gerichtsbarkeit (in Buße und Letzter Ölung, hinein in die Ordnung des kanonischen Rechts).

So aber wird die objektive Religion dieses Katholizismus zu einem *restlos geschlossenen Gebilde*. — Er ist es einmal darin, daß er inhaltlich, von theozentrischem zu pneumatischem Katholizismus, seine volle Gestalt entfaltet. Der „religiöse“ Katholizismus hat seine besondere Christlichkeit, da das „Christus-Ideal“ ihn bestimmt, und lebt dieses „Christus-Ideal“ in der vollen Form eines „Lebens im Pneuma“. Der Katholizismus der „Glorie Gottes“ ist christlich real im Leben des „mystischen Leibes Christi“, der seine Existenzform hat als „pneumatische Kirche“. Der Katholizismus der „Kontemplation“ der „Verklärung“ eines „Lebens im Himmel“ empfängt seine christliche Form in der „Liturgie Christi“, insofern es „pneumatische Liturgie“ ist. — Zweitens aber zeigt sich eine wachsende Vollendung in der Abfolge dieser Formen: vom Individualen, das noch im „religiösen“ Katholizismus des „Christus-Ideals“ im „Leben im Pneuma“ liegt, zur Gemeinschaft, die im Katholizismus der „Glorie Gottes“ im „mystischen Leib Christi“ der „pneumatischen Kirche“ das Bestimmende ist, — zu einem objektiven Dienst,

der die Form des Katholizismus der „Kontemplation“ der „Verklärung“ eines „Lebens im Himmel“ ist in der „Liturgie Christi“ als „pneumatischer Liturgie“. — Drittens aber endlich erscheint in der Abfolge zwischen den drei Hauptformen das zentrale *Geheimnis der Trinität* als ihre zusammenschließende Form: der Vater im „theozentrischen“, der Sohn im „christozentrischen“, der Heilige Geist im „pneumatischen“ Katholizismus — und dies im Gesetz ihrer heilsgeschichtlichen Offenbarung: der Vater versichtbart im menschengewordenen Sohn zur Fülle und Vollendung dieser Offenbarung im Heiligen Geist. So konstituiert sich zuletzt und wesentlich der neue Katholizismus als „trinitarischer“ Katholizismus, wie das Grundgeheimnis des christlichen Glaubens, die heiligste Dreifaltigkeit, in der Grundform der Heilsordnung erscheint, die transzendente Trinität in der „ökonomischen“. In allen Formen und Richtungen des neuen Katholizismus erscheint darum zuletzt das Trinitarische wie als enthülltes Geheimnis im Gegensatz zum Katholizismus des 19. Jahrhunderts, des nach- und gegenreformatorischen und des abendländischen Katholizismus überhaupt, für den die Trinität das betont verborgene Geheimnis ist; wie umgekehrt das vierte Laterankonzil (1215) dem Trinitarismus, der in Joachim von Fiori seine erste klassische Formel hat, um in die östliche Trinitäts-Gnosis sich zu entwickeln, die Form der Trinität als des „Einen Höchsten, Unbegreiflichen und Unaussagbaren Etwas“ entgegenstellt (Denz. 432).

2. Aus diesen Zusammenhängen ist aber deutlich geworden, *wie das Objektive der betont objektiven Religion des neuen Katholizismus seinen Formgrund im unmittelbar Göttlichen hat, wie dieses im unmittelbaren Christus offenbar ist und dieser Christus jetzt hier ist im unmittelbaren Pneuma*. Nicht erscheint Gott in Christo im Heiligen Geist als Kirche, so daß das Ja zur Kirche das Soweit-als des Ja zu Gott ist. Sondern Kirche enthüllt sich als das Unmittelbar zu Gott in Christo im Heiligen Geist, so daß dieses Unmittelbar das Soweit-als des Ja zu Gott ist. Nicht ist darum die souveräne Autorität der Kirche das formale Jetzt-hier der souveränen göttlichen Majestät, sondern die „Amtskirche“ oder die „Rechtskirche“ oder „Organisations-Kirche“ oder „Kirche römischen Zentralismus“ oder „Kirche als Anstalt, Behörde, Büro“ ist im besten Fall eine unbegreifliche „Selbstentäußerung“ Gottes in menschliche Notwendigkeiten, oder es ist das „exoterische“ Christentum einer noch unerleuchteten oder für die „große Masse“ erzieherisch unumgänglichen „Kirchlichkeit“ im Unterschied zum „esoterischen“ Christentum der „religiösen Unmittelbarkeit“. Darum gilt zuletzt nicht das augustinische Gesetz eines wahrhaft innerkirchlichen Wachstums der „Kinder der Kirche“ (in Ps 57, 5; in Ps 118, 22. 8; in Ps 120, 8), sondern Kirche ist das Sinnes-Gleichnis, das in das „Pneumatische“ sich aufklärt und auflöst, vom

fleischlich und sinnenhaft Äußeren der autoritären Kirche in das geistig und intelligibel Innere der „Fülle des Pneumas“, das die Kirche eigentlichst ist. Kirche ist das Gleichnis, dessen Wahrheit Pneuma heißt. „Gott in Christo in der Kirche“ ist das „Gesetz“ für die „Knechte“ im Außen, „Gott in Christo als Pneuma“ aber ist die „Freiheit der Kinder Gottes“ als Innen.

Darin aber ist deutlich, wie die objektive Religion des neuen Katholizismus eine „erleuchtete“ und „befreite“ „Innerlichkeit“ des „bewußten und in sich selbst stehenden Geistes“ im Verhältnis zu Gott zu ihrem formalen Organ hat. Es ist nicht eigentlich das grundlegende und darum bleibende und darum immer neue „Unterworfensein“ des „Knechtes“, das von der Freiheit der Liebe von Gott her (also weder durch einen vorausgehenden „Anspruch“ noch durch den Anspruch erteilter Gnade) in die „Freiheit“ des „Kindes“ gerufen wird (Tu licet dicas amicum, ego confiteor servum, Augustinus in Ps 142, 6). Es ist darum auch nicht eigentlich ein grundlegender und darum bleibender und darum immer neuer Gehorsam zur autoritären Kirche (in der Gott jetzt hier ist), sondern in der Tiefe seiner Seele (im „Seelenfünklein“) oder Höhe seines Geistes (in der „feinen Spitze“ des Geistes) oder Urgrund seiner Gottgeburt (als „Pneuma“) ist der Mensch so sehr gott-unmittelbar, daß „Unterwerfung unter Gott“ und „Gehorsam gegen die Kirche“ von vornherein ihr Maß (positiv und negativ) von diesem Innen haben und darum für die Entfaltung dieses Innen nur ein zeitweiliges „Mittel zu...“ sind oder seine erste, gleichnishafte Erscheinung auf einer ersten Stufe. Der neue Katholizismus erscheint in seiner *Funktion als subjektive Religion*. Aber da dieses Subjektive tiefer durch das Unmittelbar zu Gott in Christo im Pneuma bestimmt ist, hat es eine Struktur, die selber vom Objektiven zum Subjektiven geht, vom relativ überweltlich Objektiven des „Menschen im Pneuma“ zum relativ innerweltlich Objektiven des „Menschen als Glied in organischer Gemeinschaft“, und erst hierin und von hier aus zum „innerlichen Menschen“ von Geist, Bewußtsein, Gewissen.

Wie die objektive Religion des neuen Katholizismus ins „Pneumatische“ gipfelte, so gründet seine subjektive Religion formalst im „*pneumatischen Menschen*“. Gewiß ist dieser Mensch durch das Pneuma als „Pneuma Gottes“ geformt, und so wesentlich „von oben her“, im Gegensatz zum „von unten her“ einer naturhaften Geistigkeit. So treten „Gnosis“ und „Charisma“ in ihm als pneumatische „Erleuchtung“ und „Begabung“ gegen „Erkenntnis“ und „Wille“ im naturhaften Geist. Aber eben dadurch ist es gotthaftes Sein (Pneuma), Erkennen (Gnosis) und Wollen (Charisma), die als die eigentliche Präsenz Gottes auf Erden erscheinen, und es entspringt die alte Frage zwischen der pneumatischen Autorität Gottes im Pneumatiker und der juridischen Autorität Gottes

in der Kirche, wie sie zur Zeit der griechischen Kirchenväter zwischen Mönchen und Amtspriestertum bestand, unter Augustinus zwischen den „vollkommenen Christen“ und der „Kirche der je Anfangenden“, zur Zeit des Jansenismus und der spanischen Illuminados zwischen der „unmittelbaren Führung durch den Heiligen Geist“ und dem „kirchlichen Leben der Gebote“ (in der Ausdeutung von 1 Kor 2, 9–15). Die Lösung der Frage wird darum im innersten Wesen der Kirche selbst gesucht. Einerseits bleibt es dabei, daß das Pneuma die eigentliche Präsenz Gottes auf Erden bedeute. Andererseits aber gilt, daß die Kirche als „Leib Christi“ formal der Ort des Pneumas sei, und das Pneuma darum in seiner „Fülle“ nur der Kirche einwohne, dem einzelnen Pneumatiker aber nur als dem „verschiedenen Glied unter Gliedern“. Das Pneuma des Pneumatikers, von dem 1 Kor 2, 9–15 spricht, deutet sich als das Pneuma, das für 1 Kor 12 das Pneuma des „Leibes der vielen Glieder“ ist, das das „Pneumatische“ in die Vielheit und Vielfalt der „Glieder“ austeilte als „Ein und Selbes Pneuma“ in „Auswahl der Charismen“.

Darin aber ist der reine Standpunkt des „pneumatischen Menschen“ eigentlich verlassen, da nun nicht mehr das Leben im überweltlichen Pneuma als solchem das Entscheidende ist, sondern das Leben im innerweltlichen „Organismus“ der Kirche, die als solcher die „Fülle“ des Pneumas ist. Der Akzent gleitet auf den „organischen Menschen“, d. h. den Menschen als „Organ“ im „Organismus“ der Kirche. Stand im „pneumatischen Menschen“ eigentlichst ein überweltliches Leben im überweltlichen Pneuma in letzter Freiheit gegen jede innerweltliche Form (und also folgerichtig gegen alle sichtbare, innerweltliche Kirche), so stellt sich im „organischen Menschen“ der „Organismus“ gegen die „Organisation“. Das bedeutet — in einer relativ höchsten Nähe zum „Pneuma“ — zunächst den Gegensatz einer „Liebes-Kirche“ gegen eine reine „Rechts-Kirche“. Denn „Liebe“ entspricht sowohl dem „Pneuma“ als seine innerste Gabe (ja, im Trinitarischen als Eigenname des Heiligen Geistes), wie auch dem „inneren Zusammenhalt“ des „Organismus“, während „Recht“ die Sachform der „Organisation“ ist und also sowohl ein menschlich Innerweltliches gegen das überweltliche Pneuma sagt wie das rational und willentlich Gesetzte gegen den objektiv gewachsenen Organismus. „Rechtskirche“ ist darum menschlich notwendiges „äußeres Stützwerk“ oder sekundäre und darum immer neu aufzulockernde „Verfestigung“ der „lebendigen Liebe“, die die Kirche als „Organismus“ ist. Dann aber wird folgerichtig das in diesem Verhältnis obwaltende Gesetz zwischen organischer Liebes-Kirche und organisatorischer Rechts-Kirche die eigentlich bestimmende Struktur. Diese Struktur erscheint zunächst als mehr objektiv typologische: in der Idee innerer Polarität zwischen *Petrus als Typus der Rechtskirche* und *Johannes als Typus der Liebeskirche* und in der Idee der anthropolo-

gischen Polarität zwischen dem Männlichen der Kirche als Hierarchie und ihrem Weiblichen in Maria. Petrus ist die äußerlich innerzeitliche Form der Kirche, Johannes aber die innerlich überzeitliche und endzeitliche Form. Petrus stellt sich dar in der hierarchischen Rechtskirche. Johannes aber ist zuletzt der Name für das „ewig Weibliche“ in der eigentlichen Marien-Form der Kirche. In diesem Gesetz der „Ergänzung“ aber ist dann eigentlich mächtig das Gesetz der „Gemeinschaft“ überhaupt. Das „Pneuma“ als „Liebe“ ist verkörpert in „Gemeinschaft“. Es ist darum nicht eigentlich so, daß ein göttlich Objektives in seinem Eintritt in die Welt eine menschlich objektive Form annimmt, die als Gemeinschaft von „Gliedern“ eines „Leibes“ sich verwirklicht, sondern Gemeinschaft als solche ist die Repräsentation Gottes, daß also formal im Sein und Leben und Erleben der Gemeinschaft die Teilnahme an Gott liegt. Das Sichergänzen der „Glieder“ der „Gemeinschaft“ zu der Totalität, die den totalen Gott im totalen Christus im totalen Pneuma darstellt, tritt gegen eine (primär) objektive Form und ein objektives Statut und eine objektive Autorität, von der aus in gemeinsamem Gehorsam die Gehorchenden (sekundär) eine Gemeinschaft bilden. Kirche als „Gemeinschaft“ tritt gegen Kirche als „Institution“.

Damit aber ist auch Gemeinschaft nun wesentlich unsichtbar. Nicht die Sichtbarkeit einer institutionellen Kirche ist ihre Eigentlichkeit, sondern all dies wird gemessen am „inneren Leben“. So ist das folgerichtig Letzte des „organischen Menschen“ der „innere Mensch“. Wie das „totale Pneuma“ (als „pneumatische“ Gestalt des Katholischen) den „totalen Organismus“ (als „organische“ Gestalt des Katholischen) zu seiner bestimmenderen Form hatte, so ist dieser, durch seinen Gegensatz zur „institutionellen Rechtskirche“, durch die „Innerlichkeit (des Totalen)“ endgültig bestimmt (als „innerliche“ Gestalt des Katholischen). Wie die „pneumatische Katholizität“ unmittelbar von der Objektivität Gottes bestimmt sein wollte, so will auch die „innerliche Katholizität“ grundlegend diese unmittelbare Form. Gewiß soll es Gott sein in seiner gegen alles andere unterschiedenen Gestalt, aber doch in wesentlicher Beziehung zur „Innerlichkeit“, und darum weder als „totes Sein“, noch als „kalte Wahrheit“, noch als „blinder Wille“, sondern als „höchster Wert“, als das „Heilige“, das einerseits gegen Sein, Wahrheit und Gutheit sich scheidet, anderseits aber die innerliche entsprechende Objektivität zur „Innerlichkeit“ ist. Dieses „Heilige“ ist das in aller Ahnung von Gott und aller Offenbarung Gottes Gemeinte. Wie alles objektiv Katholische ins Pneumatische aufging, so nun das „Heilige Pneuma“ in die „Wertrealität“ des „Heiligen“ überhaupt. Da aber das Katholische „Gott in der Kirche“ sagt, so hat das „Heilige“ anderseits seine Gestalt als „Una Sancta“: die Universalität des „Gott alles in allem“ ist offenbar in der Universalität

einer „allgemeinen Kirche“, und darum „Das Heilige“ in der „Einen Heiligen (Kirche)“. Eben darum aber ist es wesentlich ein innerlich-unsichtbares „Gott als Kirche“, nicht ein institutionell-sichtbares „Gott als Kirche“. Es ist nicht eigentlich die in der Zeit gegründete Kirche (Matth 16, 13—19), die aber kraft ihrer Gründung durch Gott in Christo das eine Bestimmende von Anfang an ist (Eph 1) und darum durch alle Völker und alle Zeiten bis zum Ende (Matth 28, 18—20). Sondern eine räumlich und zeitlich begrenzte sichtbar institutionelle Kirche ist zum mindesten überwölbt von einer unsichtbaren „Kirche von Anfang an“ und „universalen Kirche“ und „christlichen Ökumenizität“, die einerseits das „eigentlich Vermeinte“ des Katholischen sein will, anderseits eben darum die unsichtbar „organische Einheit“ zwischen allen „Kirchen“ und „Religionen“.

Damit aber ist in allem „innerlich Objektiven“ zuletzt die Form der „Innerlichkeit“ überhaupt das Bestimmende. Wie die Phänomenologie gegenüber der bisherigen Philosophie der Neuzeit das „Objektive“ wiedergewinnen wollte, aber als Objektives im Bewußtsein (als Noëma in der Noësis), so will auch diese „Innerlichkeit“ keine funktionale Innerlichkeit, sondern eine objekt-bedingte, aber objekt-bedingt in der Innerlichkeit. — Es ist zunächst die Innerlichkeit, wie sie vom „innerlich Objektiven“ des „religiösen Wertes“ her erscheint. Indem das „Heilige“ der in der Innerlichkeit aufleuchtende „religiöse Wert“ ist, wird es zuletzt zum „religiösen Person-Wert“ für diese Innerlichkeit: nicht nur als „Gott für uns“, sondern als religiöser Richt-Sinn der persönlichen Entwicklung. Damit tritt aber folgerichtig das religiös Objektive in die Struktur der Innerlichkeit selbst ein. Die Innerlichkeit erscheint einerseits als aufgebrochen aus einer Zentrierung um das Ich, zum inneren Dialog zwischen *Ich* und *Gott als Du*. Anderseits aber ist Gott als Du das innere Du des Ich: Ich konstituiert durch Gott als Du, aber damit dieses Du als innere Bedingung des Ich. — So wird das Letzte der betont „innere Gott“. Kraft der „objektiven Innerlichkeit“ ist es gewiß nicht ein Gott als Form der Innerlichkeit, sondern als Herr der Innerlichkeit. Aber die Innerlichkeit wird zum eigentlichen Sitz dieses Herrentums Gottes, d. h. es ist Innerlichkeit als „inappellables Gewissen“, und dies so sehr, daß es auch eine echte Gewissensnötigung geben kann, den katholischen Glauben aufzugeben: weil eben zuletzt alle dogmatischen Objektivitäten, kraft der Zentralität des „Heiligen“, die eine Objektivität Gottes sind, dieser Gott aber als „Herr“ im „Gewissen“ seinen Sitz hat, so daß alle Scheidung zwischen Katholisch, Häretisch, Schismatisch untergeht vor diesem Einen, was „alle Menschen vereinigt“, „nach ihrem Gewissen zu leben“. Diese „Gewissenhaftigkeit“ ist der allgemeine „Inbegriff“. Es ist nicht Gewissen als inneres Organ objektiver Gesetze, sondern als Ort eines „dialogischen“ Ich-Du-Verhältnisses zwischen dem persönlichen

Menschen und dem persönlichen Gott: als Offenstehen der persönlichen Möglichkeiten des Menschen zu der „unendlichen Weite“ Gottes. Es ist nicht Gewissen unter dem Gesetz, sondern „genial findendes“ Gewissen unter der „Inspiration“ des unmittelbar persönlichen Gottes. —

So aber rundet sich die Struktur des neuen Katholizismus. Wie er, nach seiner Intention auf eine objektive Religion, grundlegend als „religiösen Katholizismus“ sich gab, so erscheint er in seiner Funktion einer subjektiven Religion als „Katholizismus des Gewissens“. Es ist die Intention auf einen Primat des rein Religiösen, aber im Gewissen als Funktion. Die Innerlichkeit des „Gott im Gewissen“ ist die entscheidende Form, nicht das „Äußere“ eines „Gott in der Autorität der Kirche“. Denn dieses „Äußere“ hat zu seinem Sinn jenes „Innere“: aus der (pädagogischen Vorstufe) der „Knechtschaft“ eines „Gehorsams gegen Gebote“ zu reifen in die „Freiheit der Kinder Gottes“ als „Freiheit des Gewissens“. Und darum ist auch von vornherein das „Innere“ das Bestimmende zum „Äußeren“ hin, das Ja zum Außen nur zu geben in der „Freiheit des Gewissens“. „Gott in Christo im Pneuma“ heißt darum zuletzt „Gott in Christo im Gewissen“. Das allein ist das bestimmende Innen des „Gott in Christo in der Kirche“.

(Zweiter Teil folgt.)

Der Kampf gegen die Herz-Jesu-Verehrung einst und heute.

Von Carl Richstaetter, Breslau.

Das erste Rundschreiben an die ganze katholische Welt vom 20. Oktober 1939 beginnt *Pius XII.* mit dem begeisterten Hinweis auf die Weltweihe an das göttliche Herz unter Leo XIII. und fährt dann fort: „Aus der Verbreitung und Vertiefung der Andacht zum Erlöserherzen, die in der Weihe des Menschengeschlechtes bei der Jahrhundertwende und der Einführung des Christkönigsfestes ihre Krönung fand, ist ein unbeschreiblicher Segen für unzählige Seelen erflossen.“

Wie von selbst hatte sich die *altdeutsche Herz-Jesu-Verehrung* im Hochmittelalter aus dem tiefen Verständnis für die heiligste Menschheit des Herrn und aus der Verehrung seines bitteren Leidens, zumal seiner heiligen Wunden, entwickelt. Bevor die Andacht noch die kirchliche Bestätigung fand, hatte sie in Deutschland, und zwar im Mittelalter hier allein, die weiteste Verbreitung gefunden. Allen deutschen Mystikern ohne eine einzige Ausnahme ist der Herz-Jesu-Gedanke vertraut, ebenso aber auch den deutschen Scholastikern, einem hl. Albertus Magnus, Dionysius Cartusianus und Gabriel Biel. Auf der Kanzel wurde vom „Herzen unseres lieben Herrn“ häufiger gesprochen, als es heute in