Zeitschrift: Neue Schweizer Rundschau
Herausgeber: Neue Helvetische Gesellschaft
Band: 18 (1950-1951)
Heft: 5

Artikel: Zur Enzyklika "Humani Generis"
Autor: Brock, Erich
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-758846

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

ZUR ENZYKLIKA «HUMANI GENERIS»

Von Erich Brock

Die neue päpstliche Enzyklika ist eine Urkunde, die auf jeden Außenstehenden, der von der Unzulänglichkeit freidenkerischer oder bloß liberalistischer Ressentiments gegen die katholische Kirche überzeugt ist, ihr vielmehr eine große, unentbehrliche Rolle zubilligt und abverlangt, einen bedrückenden Eindruck machen muß. Dieser Eindruck wird auch, wie wir wissen, von vielen Katholiken geteilt, die man zu den Besten zählen darf; und das erlegt auf, eine Stimme zu erheben, die anderwärts nicht erhoben werden kann. Was wir bisher an Erläuterungen seitens der katholischen Parteipresse sahen, ist selbstverständlich rein zustimmend. Der verzweifelte Versuch der Zeitung «Le Monde» (vom 2. September), die Enzyklika als eine Hülfeleistung an die Avantgardisten des Katholizismus zu deuten, ist natürlich zum Scheitern verurteilt, und was der betreffende Leitartikler, André Fontaine, in der Tiefe seines Busens empfindet, wird aus seinem tröstenden, aber mageren Zuspruch klar, die Kinder der Kirche hätten immerhin noch mehr geistige Freiheit übrig als die Kinder des Kremls.

Die Enzyklika ist ein Schriftstück, dem jeder bedeutende aufbauende Antrieb fehlt und das sich erschöpft in Wehren, Niederschlagen, Einengen, Verneinen, Bemißtrauen. Es ist ein Zeugnis der Aengstlichkeit, der Vertrauenslosigkeit, eines mit dem innersten Geiste der Religion unvereinbaren mechanischen Sicherungsbedürfnisses; das Zeugnis einer kollektivistischen Einstellung, welche die feineren, verwickelteren, ausgesetzten, flugkühnen Wege, die dem höheren Geist auferlegt sind, zu Boden reißen und sie auf die dinglichste, auch dem stumpfen Denken und Fühlen zugängliche Eindeutigkeit festlegen will. Sind das denn die gottgewollten Vorkämpfer der Christenheit, welche überall Feinde fürchten, alles unterminiert fühlen, überall den Verrat und die Sabotage schleichen hören, Infektionen von jenseits der Mauer wittern, mit der sie die Kirche zu umgeben trachten, in jeder schöpferischen Gedankenregung nur den möglichen Abfall lauern ahnen und in klagreicher Furchtsamkeit nichts anderes mehr wissen, als den geistigen Be-

wegungsraum zur Abwendung aller erdenklichen Gefahr unaufhörlich weiter zu verengen, abzubauen, den Umsatz einzuschränken, die autoritären Festlegungen immer weiter auszudehnen? Ist das die Ueberzeugung von der eigenen übersinnlichen Sendung, dem gewährleisteten göttlichen Geleit, welche weder sich selbst noch Gott gegenüber ein großes, freies, freigebendes — ja, nicht einmal ein kleines Vertrauen aufbringt, sondern alles selber bestimmen, machen, halten, organisieren, auf seinem Platz festklammern muß, damit nichts von sich weiche und sich bewege? Denn echte Bewegung bedeutet hier sofortigen Absturz ins Böse, in den tödlichen Irrtum. Es gibt dawider nichts als eng auf der Stelle treten, den Blick vor sich zu Boden senken und sich so klein wie möglich zusammenkrampfen. Ist das der Geist, mit dem man dem Kommunismus und dem Amerikanismus die Stirn zu bieten hofft?

Es wäre ungerecht und vergeblich, den Papst persönlich dafür verantwortlich zu machen; wir kennen seinen näheren Anteil an diesem Schriftstück nicht; aber daß er ein ernster, tief bemühter, aufrichtiger und frommer Mann ist, darüber sind sich alle einig[1]. Wir schlagen den «Osservatore Romano», der uns den Wortlaut zugetragen hat, zu und sehen auf der letzten Seite die üblichen Bilder, wie sie heute in jeder katholischen illustrierten Zeitschrift zu finden sind: Massen, Massen und wieder Massen, die schreien, gestikulieren und winken. Die Unterschrift belehrt uns, daß sie (nicht in

[1] Wir sahen den jetzt in Zürich laufenden Film «Pastor angelicus» noch einmal, über welchen wir vor Jahren in den «Schweizer Monatsheften» schrieben. Auch diesmal nahmen wir Anstoß an dieser atemlosen Schau von beifallklatschenden Massenaufzügen, Empfängen, Zeremonien, Aeußerlichkeiten jeder Art; aber wir sahen noch eins, das uns damals darüber nicht aufging. *Dieser* Papst hat die Gabe, den Menschen der Masse einen Augenblick von seinem Masse-sein zu erlösen. Wir sehen eine Menschenmenge, die aus ihrem elenden Dasein heraus eine vage Feierlichkeit und Gehobenheit sucht — ganz ähnlich wie sie sie angesichts eines exotischen Zirkusaufzugs oder eines fürstlichen Kinodramas suchen würde. Aber der Papst wendet sich einem dieser Menschen zu, es findet eine Zündung statt, Güte und Festlichkeit gehen sichtlich von jenem aus, und auf der anderen Seite leuchtet etwas hilflos Menschliches in den Augen auf, unmißdeutbare Sehnsucht, ja Süchtigkeit nach dem Höheren strahlt hervor; einen Augenblick ist dieser angesprochene Mensch der Einzige, und alles Kollektive ist versunken. Und welcher Protest (wohl auch welches Aergernis) gegenüber allem Massenwesen ist es, wie der Papst zu schreiten weiß, seine schönen Hände zu bewegen — wie er als römischer Aristokrat seinen Gehalt fast tänzerisch darzuleben weiß! Vielleicht ist aber gerade ein solcher Mensch wie Pius XII. darum in Gefahr, die Schäden des rein Organisatorischen zu unterschätzen.

Moskau, sondern) in der Vatikanstadt aufmarschiert sind. Und es ist klar, daß wenn man die Masse in diesem Maße als Beweis des Geistes und der Kraft ansieht, dann dem Geiste der Masse auch geopfert sein muß. Die Masse will die unbedingte Handlichkeit und Massivität ihres Glaubens, denn sie hat weder Zeit noch Kraft noch Fähigkeit noch Lust, sich geistig mit ihm auseinanderzusetzen. Darum strömt sie auch dem Kommunismus zu. Die Kirche lebt gewiß nicht ohne die Hingabe der Massen; aber im tieferen Sinne nur, soweit sie bis zum Letzten einsatzbereit sind, und wenn die Kirche eben nicht dem Kommunismus gleichen will, sondern eine geistige Bewegung ist, so muß der Mensch, der sich hier ganz einsetzt, aufhören, Masse zu sein. Von diesen Menschen lebt aber die Kirche — von denen, welche nicht Masse sind, sondern in noch so großer Verstandesschlichtheit einen geistigen Vorkampf führen. Zu denen, die das tun, gehören die Geistigen im engeren Sinne, welche rein oder mehr denkerisch auch eine Vorhut ins Ungesicherte hinein bilden. Sie müssen, um vorstoßen zu können, in gewissem Maße in Frage stellen können. Meistens allerdings tun sie es nicht selbst, sondern es wird ihnen getan, und zwar ohne daß sie gefragt werden, ob und wieweit. Es wird ihnen die Sicherheit genommen, ehe sie nur gefragt haben. Wo es sich wirklich dabei um einen Denker religiöser Artung, Bedürftigkeit und Absicht handelt, da wird doch eine allerletzte Gläubigkeit unter ihm ausgespannt bleiben, die ihn subjektiv und objektiv in der Gewißheit hält, das fraglich Gewordene werde sich zu neuer Sicherheit zusammenschließen.

Es muß gesagt werden, daß der mittelalterliche Katholizismus in all seiner Allzumenschlichkeit diesem Ideal doch weitgehend nahekam. Es gab für die Menge einen eindeutigen Glauben, der seinen Gegenstand sogar in der fruchtbaren Schwebe zwischen Sinnbild und einmaliger Wirklichkeit zu halten vermochte — weil der Instinkt der Menge ihren Verstand nicht nach dem Wesen dieser Schwebe fragen ließ. Und die Geistigen, welche *doch* darnach fragten, vermochten zwei Parteien zu bilden, die untereinander bei allem Kampfe in einem objektiven Einverständnis blieben: Alle bedienten sich derselben christlichen Formeln und Denkformen. Und so konnten sie zusammen dem Absoluten auf dialektische Weise nahekommen[2]. Das nahm sein Ende, als die Reforma-

[2] Dictitant enim hanc nostram philosophiam perperam opinionem tueri metaphysicam absolute veram exsistere posse; dum contra asseverant, res, praesertim transcendentes, non aptius exprimi posse quam disparatis doctrinis, quae sese mutuo compleant, quamvis sibi invicem quodammodo opponantur («Humani generis»).

toren aus der Kirche herausbrachen; die Schuld dafür lag auf *beiden* Seiten[3]. Seither sitzt Vertrauenslosigkeit und Furcht der Kirche im Nacken, und fast alles, was sie sagt und tut, hat einen propagandistischen Zug angenommen, der mit wirklicher Religion unvereinbar ist. Und ebenso ließ sich die Kirche dadurch immer mehr auf die Seite jener einen Religionspartei drängen, nämlich des Thomismus. Die Reformatoren waren in der Tat die Abkömmlinge der anderen. Luther war ein Enkelschüler von Gabriel Biel, einem führenden deutschen Anhänger der «via moderna»; Calvin, der keine eigene Theologie hatte, sondern nur einen eigenen Geist — und Ungeist, trieb die Motive dieser Richtung noch vollends einseitig bis zum Widersinn.

Mit dieser Parteiung hatte es folgende Bewandtnis. Es ist das tiefste Wesen des menschlichen Geistes, daß er denkend dem Göttlichen, Absoluten, dem Sein selbst nicht geradehin zudringen kann, sondern daß sich die Denkform seiner Erkenntnis angesichts desselben in zwei gegensätzliche Wege spaltet, die einander ausschließen und doch unentbehrlich ergänzen. Heute erleben wir den Einbruch dieses metaphysischen Sachverhalts, formuliert als «Komplementaritäts-Prinzip», in die Wissenschaft der Physik. An der Bestimmung des Lichtes wurde es unwidersprechlich klar, und das Licht ist von jeher als das stärkste stoffliche Sinnbild des Geistes erschienen.

Kant hat in den «Antinomien der reinen Vernunft» genial nachgewiesen, wie diese Gabelung der Erkenntnis vor dem Uebersinnlichen im einzelnen sich abspielt, und daraus geschlossen, daß es überhaupt keine theoretische Erkenntnis desselben gebe. Seine Einzelfeststellungen darin können wir nicht bezweifeln, aber die spätere Entwicklung hat seine Scheidungen und Verneinungen bald ins Positive gewandt; Hegel hat nicht zuletzt aus Kants Gabelungstheorie seine Dialektik gezimmert, welche den Widerspruch als das tiefstgrabende positive Erkenntnismittel einzusetzen lehrt. Damit hat in der Tat auch die morgenländische wie die abendländische Weltweisheit begonnen. Die Vorsokratiker, besonders die Pythagoräer — diese in einem undurchschauten, aber unleugbaren Verhältnis zu den Chinesen —, haben die Welt aufgebaut aus Paaren polar entgegengesetzter Glieder von Wesenheiten, Kräften, Elementen. Platon war es dann, der aus einer (der oben angeklagten verwandten) vertrauenslosen Angst vor einer scheinbar rein auf-

[3] Wir weisen bei dieser Gelegenheit auf die neue Schrift von Joseph Lortz «Wie kam es zur Reformation?» (Johannes-Verlag, Einsiedeln) hin, welche den katholischen Anteil dieser Schuld mutig, ehrlich und mit weithin kluger Analyse aufnimmt.

lösenden Zeit alles Sein, alle Erkenntnis, alle Werte in primitiv dinglicher Eindeutigkeit festzunieten suchte. (Wie künstlich seine altväterische Naivität dabei war, wie berechtigt sein Ruf nach der Polizei für deren Schutz in seinen staatsutopischen Schriften, zeigt der höchst — und fruchtbar — sophistische «Parmenides», den er hinter seinem eigenen Rücken geschrieben hat.) Sein großer Gegenspieler war Protagoras, der mit fast derselben Einseitigkeit den Standpunkt der Bewegtheit herausarbeitete — aber nicht im Sinne eines rein objektiven Weltrhythmus wie Heraklit, sondern gerade auch im Gegensatz zu der Dinghaftigkeit, in der Platon gemäß seiner ganzen Sicherungsstrebigkeit das Geistig-Ideale auffaßte: Protagoras nun zum erstenmal das *Ich* zum Maß der Dinge setzend — das Ich, welches eine Bewegung zu sich selbst sei und über sich hinaus, zum Höheren, Stärkeren, Reineren, eine durch keine intelligible und objektive Wesenswelt unterstützte Selbstsetzung und Selbstbewegung. In dem einzigen etwas umfangreicheren wörtlichen Bruchstück, das von Protagoras erhalten ist, formuliert dieser große Ethiker sein Ideal mit dem Wort: «Mehr sein als man selbst.» Der Existentialismus war geboren — ja und in vielen Zügen bereits recht ähnlich, wie Sartre ihn heute auffaßt[4].

Das Mittelalter fußte in seiner Hauptlinie auf der platonisch-aristotelischen Erbschaft mit ihrem Rationalismus und Substantialismus. In diesem Sinne gibt es das Allgemeine, Wahre, Gute in objektiver, erkennbarer Wirklichkeit («Realismus»), und Gott ist wahr und gut, weil «sein Wesen», als lautere Vernunft, mit jenem Objektiven übereinstimmt. Aber als das Zeitalter seine Höhe überschritten hatte, erlahmte die Kraft, die Welt als gut und vernünftig zu denken, und eine neue Kraft erwuchs, ihr Gorgo-Antlitz anzublicken, den dunklen und furchtbaren Abgrund Gottes — im Glauben, daß, sich ihm hinzugeben, seine tiefe, allmächtige Liebe freizusetzen bedeute. Es entstand die «nominalistische» Lehre, daß Gott letztlich nicht Gedanke, sondern Wille ist, und daß Gott gut ist, weil das Gute mit diesem ursprünglichen und undurchdringlichen

[4] Gegenüber der päpstlichen Verdammung des Existentialismus ist es bemerkenswert, daß Karl Barth, der an dogmatischer Statik nichts zu wünschen übrig läßt, für das wenigstens letztlich männlich-ethische Pathos Sartres ein erstaunliches Verständnis aufbringt. Allerdings beschuldigt er ihn, des «Nichtigen» nie ansichtig geworden zu sein — während er selber darüber drei Seiten zu Papier bringt, die ihm gegenüber denselben Verdacht aufkommen lassen (Kirchliche Dogmatik III 3, Zollikon 1950. 383 ff. 334/7). Es fehlt eben dieser Dogmatik überhaupt etwas am empirischen Element, an der scharf profilierten Erfahrung religiösen Lebens und Kämpfens; allzuviel ist a priori konstruiert.

Willen von vornherein eins ist. Hier bemerken wir, daß wieder zwei Motive des Existentialismus an die Oberfläche getreten sind: Wesentlich und letztlich ist der *Wille* eine freie Bewegung subjektartigen Charakters, und diese Bewegung *setzt* die Wirklichkeit, welche nicht mit der Vernunft selbig ist, nicht von ihr her zu verstehen und nicht in sie aufzulösen — viel weniger darum, weil die Wirklichkeit inhaltlich unvernünftig, widervernünftig wäre, sondern weil Wirklichsein etwas durchaus Eigenes, von der Vernunft her nicht zu Konstruierendes bedeutet, dessen Recht, Wesenhaftigkeit und Unentbehrlichkeit im theoretischen wie im praktischen Weltbild unbestreitbar bleibt.

Diese nominalistische Lehre, im späteren Mittelalter von den Franziskanern (besonders Duns Scotus, daher «Scotismus», und Wilhelm von Ockham) den realistischen Dominikanern entgegengehalten, wurde auf dem angegebenen Wege zur gedanklichen Grundlage der Reformation. Die ganz überwiegende Rolle der Verrichtung, der Bewegung als solcher im Glauben, gegenüber allem Objektiven und Dinglichen, begründen die Freiheit des Christenmenschen. Und auch die Unfreiheit des menschlichen Willens gegenüber der absoluten Freiheit des göttlichen Willens kann zu einer großen Freisetzung desjenigen führen, der sich erwählt weiß. Es ist nur nötig, daß diese Lehre bei einem Menschen oder einem Volk auf die Naturanlage stößt, sich als gottgetrieben zu empfinden, so wird die ungeheuerste Handelns-Ermächtigung daraus, welche machtvoll in die Schwungräder der Weltgeschichte eingreift. So war es schon im Islam, so erneuerte es sich bei Calvin und seinen Nachfolgern. Der Protestantismus fand seine große politische Form. Bei Luther versackte die Lehre von Wille und Selbsttätigkeit des Subjektes in neue objektivistische Festlegung, in Biblizismus und Dogmatismus, und ließ für die Ich-Bewegung nur die rein innerliche Hingabe an Gott übrig. Diese eng eingefaltete Zelle der Freiheit des selbstbewegten Ich schlug zu unerhörter Tiefe und Gedankenmacht im deutschen Idealismus aus, der die Subjekt-Philosophie auf ihre Spitze trieb, besonders in Fichte. Der deutsche Idealismus bedeutet nicht die endgültige Formulierung, wohl aber die endgültige Entdeckung einer neuen, man darf wohl sagen: der eigentlichen philosophischen Dimension. Das Ich, durch nichts präjudiziert und also frei und schöpferisch, in reiner Tätigkeit schwebend entwirft, schafft und erkennt die Welt, *seine* Welt, die es immer vor sich hat — vor sich her unaufhörlich zum Besseren, zur Selbstverwirklichung weiterschreitend. Darin bindet es sich selbst; ja, seine Freiheit dient für Kant und Fichte nur dazu, sich selbst moralisch zu fesseln. Aber dieser nicht umsonst sehr massive Mora-

lismus geht auf seinem Entstehungswege an allen Abgründen und Dämonien vorbei — welche Friedrich Schlegel dann, das Moralische abstreifend, genialisch entfesselt. Die Reflexion des Subjekts auf sich selbst, die in der Objekt-Philosophie naiverweise unterbleibt, entbindet Tiefen und Höhen und Hintergründe des Geistes, deren die Objekt-Philosophie nicht ansichtig wird — Selbstbezweiflungen, aber auch Selbststärkungen. Denn obwohl diese Entbindung ihre wahrhaft bodenlosen Gefahren mit sich führt, so kann sie auch für den, der jeder Naivität entfallen auf das weite, stürmische Meer der Dialektik sich hinausgetrieben findet, zu einer Bewahrung und Stärkung ohnegleichen werden: zum Zurückfinden, Zurückfalten aller vervielfältigten Durchblicke in die einfache Kraft des Glaubens.

Welches ist nun die *heutige* religiöse Bedeutung eines Denkens, das sich hauptsächlich auf *diesen* Pol der Philosophie, den der Bewegung, der Ich-Bewegung, des gegenwärtig sich bewegenden Willens stellt? Es ist einfach die, daß der heutige Mensch in seiner dreifachen Belastung durch verfeinertes Problemdenken und -fühlen, an Wahnsinn grenzende Bosheit des äußeren Weltlaufs und die verhältnismäßige Lebensschwäche der Spätzeit nicht mehr, wie sich die Enzyklika das vorstellt, durch Lesung einiger scholastischer Gottesbeweise zum Glauben gelangt, um dann (damit wir hier ein unersetzbares und unübersetzbares englisches Wort einfügen) to be settled for life-time. Sondern der Glaube ist heute in unvergleichlichem Maße bei lebendigen und bedrängten Menschen nur möglich durch ganz andre Betonung des Ich-, Willens- und Bewegungs-Poles. Daß die Welt einen Sinn hat, daß es einen Gott gibt, das ist heute außerhalb des kommunistischen Bereiches, nach Abklingen des theoretischen Materialismus von 1900 in seiner kläglichen Primitivität, eigentlich so ziemlich Gemeinbesitz. Soweit der Mensch angesichts desselben nicht gleichgültig bleibt, sondern glauben will, weil er glauben *muß*, handelt es sich unvergleichlich weniger um das theoretische Problem der Existenz Gottes als vielmehr darum, gegenüber den dräuenden, ja fast zermalmenden, streng und prall gegenwärtigen Mächten des Unsinns, der Plattheit, der Leere, des Niederzugs, der Zerstörung den Glauben auf die Wirklichkeit, auf die Existenz, auf die Wirkkraft, auf die Gegenwärtigkeit zuzuschärfen. Und das ist eine Tätigkeit, welche weniger rationale Neubesinnung erfordert als willensmäßige «Realisierung», «Verwirklichung» des Gewußten, Eingesehenen: ein unaufhörliches Sichemporreißen über die niederziehenden, in die Verzweiflung hinabreißenden Kräfte des Nichts, ein unermüdliches sich über sich und die objektive Verfassung des Daseins Hinaussetzen, das mit äußer-

ster Anspannung vorgenommen wird — ein wahrer Wettlauf mit dem Verderben. Selbstverständlich *lebt* der Mensch dabei nicht von diesem Gezerre, sondern von dem kleinen Raum des einfachen Seins, welches dem so strebend Bemühten auf nicht eindeutig verknüpfte Weise, sagen wir: aus Gnade für einige Schritte gewährt wird. Aber so ergibt sich gleich, daß dieses Sein nicht geradehin objektivistisch zu konstruieren ist, sondern daß die einzige Gedankenform, welche uns hilft und erlaubt, diese ganze Existenz in dem aufgezwungenen Sinne zu führen, eben eine mehr dem existentialistischen Gesichtspunkt angenäherte Philosophie ist. Es handelt sich dabei aber nicht allein um ein «pis aller», sondern wir sind damit einer Einsicht auf die Spur gekommen, welche frühere Zeiten noch nicht in diesem Maße besaßen: daß es überhaupt keine reine, ruhende Rationalität gibt, sondern nur die Wahrheit «in actu», in unserm Erkämpfen, in unserer äußersten Selbstüberbietung — und daß dies das Wesen aller menschlichen Wahrheit ist —, ja auch aller göttlichen Wahrheit, soweit wir sie als Inhaltliches, Besonderes, Festumrissenes ergreifen können.

Das Vernünftige, Rationale liegt bei dieser Ergreifung der Wahrheit zunächst in der Form des Ablaufes, wie es auch schon bei der Weltvernunft Heraklits der Fall war. Es gibt unverächtliche Menschen genug, welche sich in einer geraden Steigerung ihren Lebenszielen nähern dürfen; es sind wohl vorwiegend solche moralistisch-objektivistischen und nicht religiösen und ichhaften Typs. Die im tieferen Sinne religiösen Menschen gehen meistens einen Zickzackweg — welcher eben doch von Hegels Dialektik in klassischer Form beschrieben worden ist. In seinen späteren Gestaltungen war Wesen und Ziel der Dialektik für Hegel keineswegs zunächst religiös gemeint. Die Religion wurde bestenfalls an die dritte Stelle (nach Philosophie und Wissenschaft) verwiesen. Aber das ist nicht nur ein *Schade* für die Religion; denn im Maße, wie die Dialektik bei Hegel von der Religion abrückt, wird sie von einer ruhenden Rationalität infiziert, welche angeblich zuverlässig anwesend ist — und damit das Ganze des Ablaufes, besonders aber die Rolle der Verneinung darin, zu einer ernstlosen Verabredung macht, in der nichts wirklich entschieden wird. Zuweilen kam Hegel das Bewußtsein, daß die Dialektik *dieses* Aussehen nur in der Erinnerung an gelebtes Leben hat, von hinten her. Und in seiner Jugend vollends bezeichnete er die «Antithesis», die negative Phase, als die «Nacht des Karfreitags, in der Gott tot ist». Damit ist gegeben, daß die Verneinung eine Verzweiflung ist, eine ernstliche Entäußerung, ein Herausbrechen aus dem Zusammenhang, sein Zerreißen; und daß die Fortspinnung dieses Zusammenhangs höchstens wohl etwa in

irgendeiner dunklen Tiefe des prädestinierten Willens liegen kann und daraus auf unerklärliche Weise wieder an die Oberfläche tritt. Aber sicherer ist es, dann, wenn die Schwebe eintritt zwischen glauben Wollen und es unter der Last der Stunde nicht mehr Vermögen, dann die Aufrechterhaltung des vernünftigen Ja-Zusammenhangs in *Gott* zu sehen — im Sinne der tiefen dialektischen Weisheit des Wortes 2. Tim. 2, 13[5]. — Also auch hier sehen wir, daß der Glaube ohne Unterbauung durch eine dialektische, idealistische, gegensatzbewegte Philosophie nicht gedanklich verständlich und auch für den philosophisch Bedürftigen nicht leb- und leistbar wird.

Was mithin die Dialektik erst in Bewegung bringt, ist, daß ein Glied *darin* ist, welches zugleich in allem Ernst *draußen* ist — nämlich das Objekt, das Hegel als die Entäußerung des Subjekts bezeichnet. Das Objekt ist das einfach Wirkliche, Daseiende, Existente. Das Ich versucht das Objekt zu umspinnen, in sich hineinzuziehen, auf seinen Nenner zu bringen und als etwas Sinnvolles, Ideelles wieder hinauszusetzen. Aber die Idee vermag das Objekt keineswegs in ihre Logik und Beherrschung restlos einzuführen, so sehr sie notwendig unaufhörlich danach streben muß (nichts anderes ist ja das Wesen der Philosophie). Die Dinge in der Schönheit, dem einmaligen Glanz und dem unausweichlich Begehrenswerten ihres einfachen, selbständigen Daseins — ihres uns verwandten, unentbehrlichen, aber nicht aus uns ableitbaren, sondern gegenüberstehenden Daseins —, wie auch in der Schrecklichkeit dieser Selbständigkeit, im unbedingten Widerstand gegen zugemutetes Sichgewähren, gegen unsere Forderung auf Einfügung in unsern Sinn- und Lebenszusammenhang: das ist der Ernst des Lebens, gegen den unser Glaube sich immer von neuem wund stößt. Nur *dadurch* kann es ihm gelingen, die Dinge, so weit es zum Leben unerläßlich, gefügig zu machen oder etwa, von ihnen zurückgestoßen und in sich selbst zurückgewiesen, dort die innerliche Welt des reinen Geistlebens aufzugraben — nur dadurch, daß er zuvor sich mit der ganzen Härte des Objekts konfrontiert, den Spalt zwischen sich und dem Objekt nicht verkleistert, sondern die Dinge beim Namen nennt, so, wie sie nach Ja und Nein *sind*. Und jenseits aller Unerweichlichkeit des Guten und des Schlimmen an den Dingen beruht diese Härte eben letztlich darauf, daß die Dinge «wirklich» sind, daß sie nicht Geist, nicht Idee, nicht Sinn, nicht Wesen, nicht Einschränkung, nicht Nichtsein sind, sondern einfach auf durchaus eigenständige Weise wirklich. Dies ist, nach unserer Auffassung, der ewig berechtigte Kern der Existenzphilosophie, wie sie schon seit Platons

[5] Glauben wir nicht, so bleibet er treu; er kann sich selbst nicht verleugnen.

Zeiten immer wieder dem rationalistischen Versuch, die Wirklichkeit vernünftig zu deduzieren, entgegengestellt wurde. Einer der umfassendsten Versuche dieser Art war die großgedachte Philosophie des hl. Thomas von Aquino, der durch ein feingesponnenes Als-ob der Dialektik das Harte der Gegensatzwelt anpacken wollte, ohne sie doch ernst werden zu lassen. Sie ist die seit der Reformation täglich an Ansehen und Macht wachsende amtliche Lehre der Kirche. Ob die Möglichkeit besteht, daß sie eines Tages zur Offenbarung gerechnet wird, vermögen wir natürlich nicht zu beurteilen.

Von da aus werden nun alle jene Gedankenrichtungen, die uns Heutigen unentbehrlich wären wie das liebe Brot, wenn wir den Glauben verstehen und so miterbauen wollen, wie er heute in einem grenzenlosen unnaiven Zeitalter nur noch erbaut werden kann, nämlich vom Bewußtsein her — alle diese Gedankenrichtungen werden von der Enzyklika in Bausch und Bogen und sozusagen ohne jede Einschränkung verdammt. Die Strafe folgt auf dem Fuße. Der Versuch, das Bewegte, das Kräftespiel im religiösen Denken ganz auszuschalten und alles auf eine intellektuelle Aneignung von bausteinartigen, fertigen und immer fertigeren Dogmen und scholastischen Formeln herabzubringen, schlägt zurück. Er läßt eben auch das bloße, reine, definitionsgemäße, sich selbst gleiche Sein, das dem Gegenstand der Dogmen beiwohne — auch dieses so wasserhelle rationale Sein läßt er einfach im grauen, schlaffen Nichts versinken. Sobald das Sein, der nackte Sachverhalt, losgerissen wird von der Bewegung des Auffassens und des Sichverhaltens — denn diese Bewegung ist immer auch eine Bewegung des Gegenstandes zum Auffassen, zur Selbstaufschließung, zur Offenbarung hin —, so wird Sein gleich Nichts; das beweisen alle tieferen Philosophien, seit es denkende Menschen gibt. Und wenn wir die vorliegende Enzyklika lesen, so erweist sich das wie an einem dafür konstruierten Beispiel: was da ummauert werden soll als die «Sache selbst» des dogmatischen Wissens, macht den Eindruck des Todes; es ist leblos wie ein Stein, langweilig wie die Oede vor Erschaffung der Welt, die selbst Gott nicht ertrug.

Bringen wir das Sein aber zusammen mit der Bewegung, lassen wir es sich auftun und in Verkehr treten mit der Subjektsbewegung, mit dem lebendigen Menschen, so lebt es selber auch auf, gerade auch in seinem unbewegten, verkehrslosen, von Härte funkelnden Seins-Charakter. Es kann ja nicht die Rede davon sein, daß eine Philosophie des Subjektes, der Bewegung, der Existenz allein stehen könne. Radikal für sich zu Ende gedacht, führt sie zur Zerstörung, zum Nichts, genau ebenso wie der gegenteilige Standpunkt; dieser vielleicht nur auf schleichendere Weise. *Alle* Kräfte der Welt sind

Gifte, wo sie sich nicht gegenseitig im Gleichgewicht halten. Um all dies gerade auf dem religiösen Gebiet zu belegen: Wie sollte der Mensch glauben *nur* aus Wollen, Müssen, Sichemporreißen? Er kann da keinen Schritt tun, ohne intellektuell wirklich überzeugt zu sein, und jeder Schritt in jener praktischen Abmessung ist nur möglich, indem es ein Schritt ist zu tieferer Erfassung des theoretischen Sachverhaltes: es *ist* so. Das Maß des Glaubens ist das Maß der Wirklichkeit, welche das Geglaubte uns anzunehmen vermag. In jedem Akt des Glaubens ist auch Ergreifung des *Seins* — des Seins, das da ist —, das versteht sich. Aber der Akt der Ergreifung kann für den geistig Bewußten erst dann aus der Reflexion verschwinden, wenn er gelungen ist. Vorher muß darauf reflektiert werden, weil dieser Mensch die Gesetzlichkeit der Ergreifung, die feinen Möglichkeiten und Gefahren ihres Mechanismus kennen muß, um den Akt in Bewegung zu bringen. Wiederum aber sind alle solchen Handgriffe nutzlos, wenn sie nicht in steigernde Wechselwirkung treten mit einem sowohl zu erringenden wie auch verursachenden Wissen: es *ist*; Gott ist. Gott ist; das heißt, er bleibt auch ganz und ewig in sich und bei sich, er *ist* einfach — ebenso wie er zugleich sich bewegt, ganz aus sich heraustritt, um zu sich zurückzukehren. Das hat Hegel vergessen. Aber Proklos, der heidnische Erbauer der christlichen Dreieinigkeitslehre, er wußte es noch. Dieser ganze Zusammenhang ist nicht einfach; aber wir haben auch keinen Anspruch auf Einfachheit, wenn wir selbst nicht einfach sind. Und das Einfache ist ja immer *auch* da, spätestens wenn das Verwickelte wieder einmal durchgekämpft ist. Gott ist zuhöchst einfach, und der gute Wille des Menschen ist zutiefst einfach. Wendet er sich in einer ungemischten Wendung zu Gott, so vermag er sich selber wieder einfach zu machen, und seine Rationalität, wenn sie an sich selbst giftig geworden ist, dadurch selber zu heilen, wie durch die Lanze des Achilleus, oder heilen zu lassen.

Die Doktoren der Kurie gehören wohl nicht zu den ganz Naiven; aber statt daß man ihr Bewußtsein der Zeitlage bis zum äußersten schärft und sie bedroht, damit sie Tag und Nacht arbeiten, um (ohne bloße Kompromisse) die Brücke schlagen zu können von Essenz- zu Existenz-Philosophie und zurück — denn an dieser Brücke hängt die Lösung unserer Zeitproblematik, soweit sie von der Philosophie abhängt —, statt dessen nötigt man diese Doktoren, sich dümmer zu stellen, als sie sind. Man will nicht zugeben, daß unsre Zeit unnaiv ist, man richtet die Augen dahin, wo sie naiv, grenzenloser naiv ist als irgendeine frühere Zeit: auf die Masse. Alles ist Massengewinnung, Massenorganisation, Zuspitzung auf Geschmack und Fassungskraft der Massen. Die geistig Verwickel-

teren geben Aergernis und müssen, soweit sie nicht propagandistisch auswertbar sind, sich verkriechen; aber man findet sie doch. Diese Enzyklika ist eine Angriffsbewegung gegen die geistig lebendigsten und führenden Länder des katholischen Denkens, gegen Frankreich und Deutschland; das wäre leicht durch einige Namen zu belegen. Es ist das Manifest eines schroffen Primitivismus. Aber die Zeit geht schnell, sie ist motorisiert; und Gottes Mühlen mahlen scheint's keineswegs mehr langsam. Hitler fuhr bereits nach zwölf Jahren zur Hölle, und die totale Zertrampelung Deutschlands zeigte sich schon nach fünf Jahren als einer der kapitalsten Narrenstreiche der Weltgeschichte. So naht auch der Tag, wo der süßlich infantile, lebensferne, furchtsam leisetreterische Geist, der nichts mehr beim Namen nennt, wie er von breiten Schichten der Kleriker ausstrahlt, am Ende ist und die Menschen von der Kirche Dinge fordern, die der Lebenshärte gewachsen sind. Dann wird man ein Heer von Jesuiten und Doktoren hinsetzen, um alle einschlägigen Stellen aus der sakralen und profanen Literatur auszuziehen und daraus nun eine *katholische* Lebenshärte zu destillieren, da sie verlangt wird — im Stile aller dieser katholisch etikettierten Nachahmungen weltlicher Vorgänge —, also eine Lebenshärte, die hart sein soll, ohne wirklich hart zu sein. An diesem Tage wird das Gericht ergehen, und dann wird sich zeigen, daß die Kirche nicht von den Massen, nicht von irgendwelchen Grün- oder Violetthemden lebt, sondern von den Heiligen, und von der Furchtlosigkeit der geistigen Vorkämpfer. Es wird sich zeigen, wie viele von diesen da sind, nachdem man ihnen dasjenige Maß von geistiger Freiheit genommen hat, welches der Geist Gottes braucht, um sich in ihnen zu bewegen. Im Interesse der Menschheit ist zu hoffen, daß dieses Gericht, trotz allem, wird bestanden werden.

So viel davon. Wir wollen aber nicht schließen, ohne noch an einem Beispiel zu belegen, wie nötig es wäre, Kampf und Vereinigung zwischen den zwei Zweigen metaphysischen Denkens zu befördern, und nicht durch einen Kirchhofsfrieden abzuschneiden. Die Jesuiten gehören immer zu den beredtesten Stimmungsbarometern der feineren Bewegungen in der Kirche; so mag uns hier eine Schrift von Karl Rahner diesen Dienst tun, «Gefahren im heutigen Katholizismus» (Johannes-Verlag, Einsiedeln). Auf 62 Druckseiten wird da in seiner Art unübertrefflich ein bewußtes und doch wieder unbewußtes Bild gegeben von dem Ringen, das lautlos in der Kirche tobt, säuberlich in drei Kapitel nach Thesis, Antithesis und Synthesis abgeteilt. Die Thesis ist eine erstaunliche, geistig und moralisch mit rücksichtslosem Mut herausgebildete Kundgebung zu Gunsten der unverlierbaren Position des Scotismus: «Der Ein-

zelne in der Kirche.» Der Einzelne als Träger des eigentlichen religiösen Lebens ruft notwendig dem Begriff der Situation in ihrer Einzigartigkeit und einer religiösen Ethik, welche auf der Einzigartigkeit des Individuums und seiner Lage aufbaut — und als Entsprechung schließlich zu nicht weniger greifen kann als zu der unmittelbaren Führung Gottes. «Es gibt eine Zone persönlicher, gnadenhaft erhöhter Einmaligkeit jedes Menschen, und darum auch eine Sphäre des Privaten . . ., die grundsätzlich unmittelbar als solche von der Kirche nicht berührt wird, nicht berührt werden kann und darf» (19). «Es kann und soll daher Handlungen geben, die zum Ausdruck der personalen christlichen Einmaligkeit werden sollen, obwohl sie an sich auch einer kirchlichen Regelung zugänglich wären» (21). «Insofern der Einzelne eine geistig-personale Einmaligkeit hat, kommt ihm auch in religiösen Dingen das Recht und die Pflicht einer Entscheidung zu, die in ihrem konkreten Inhalt von der Kirche nicht unmittelbar normiert werden kann . . . Zwar kann die Kirche eine Individualethik formaler Art predigen: Werde, der du bist; erfülle den Willen Gottes, der auf deiner Einzelsituation ruht; aber welches konkret das Gesetz sei, nach dem je gerade ich angetreten bin, das kann sie mir nicht sagen» (23). «Die Kirche darf und will nicht . . . dem Einzelnen die Last und die Aufgabe seines Einzelseinmüssens und -sollens abnehmen» (21). Rahner redet von «kindlich-sanften Herdenmenschen, die sich erlöst glauben, wenn sie *von* sich — statt zu sich — befreit sind» (24), von einem «Kollektivismus der Herzen» (24). «Es ist heute schon die Gefahr eines kirchlichen Kollektivismus vorhanden . . ., nicht dadurch, daß die Kirche Knechte wollte, aber dadurch, daß die Herren solche Knechte werden wollen» (25). «Gott dankt in der Kirche nicht zugunsten der Kirche und ihrer ungestört laufenden Verwaltung ab . . . Sein Heiliger Geist wirkt auch heute noch in der Kirche unmittelbar, und er weht auch in geschichtlich je neuen Einmaligkeiten» (27). Man soll dem Charisma «nicht aus unerleuchtetem Eifer oder aus Eifersucht oder aus dem Bürokratentrieb, der es nicht aushält, wenn etwas nicht amtlich organisiert ist, überflüssige Hindernisse bereiten. Das andere wäre ein kirchlicher Etatismus, der vergißt, daß auch die Kirche für Menschen, und nicht der Mensch für die Kirche da ist» (29). «Diese Einmaligkeiten werden ewig sein, weil sie immer schon mehr waren als richtige Fälle des Allgemeinen» (30).

So wenig diese Formulierungen *an sich* gegen die Kirche und ihre Aufstellung allgemeiner Normen gerichtet sind, so sind das doch sehr starke Worte (vielleicht haben wir noch nicht die stärksten ausgewählt). Desto mehr verwundert es, im zweiten Kapitel

nun das Gegenteil mit ebensolcher Leidenschaft, ebenso entschiedenen Formulierungen vertreten zu hören. Selbstverständlich wird nun nur gegen die «extreme» Situationsethik gestritten, aber das ändert nichts daran, daß die Tendenz die genau entgegengesetzte ist wie vorher und aller Glanz und Wert hier auf die streng allgemeine kirchliche Normaufstellung fällt. «Eine sittliche Norm ist ihrer Natur nach allgemein und will gerade von da her den einzelnen Fall normieren. Wenn sie also, richtig verstanden, aufgefaßt und interpretiert (das heißt so verstanden, wie sie nach der Deutung des Lehramts, nicht nach dem privaten Gutdünken des Einzelnen zu interpretieren ist), einen einzelnen Fall meint und ihn unter sich begreift, dann ist dieser Fall als Einzelfall in seiner konkreten Einmaligkeit von diesem Gesetz auch tatsächlich betroffen und unter die Bindung dieses Gesetzes gestellt» (41). «Eine Situationsmoral müßte, zu Ende gedacht, bei einem ethischen und metaphysischen Nominalismus enden, in dem das Allgemeine nie das Konkrete eigentlich bindend treffen kann» (42). Und die «göttliche Privaterleuchtung» wird ausdrücklich abgewiesen; «der eigene Fall ist vom Gesetz gemeint (weil jeder derartige Fall gemeint ist)» (42). «Die Gebote Gottes kommen wahrhaft und lauter aus dem Munde der Kirche, und sie fordern den eigentlichen Gehorsam über alle ihre (mögliche oder im subjektiven Falle nicht mögliche) Einsichtigkeit hinaus, weil sie der Ausdruck des Willens des lebendigen Gottes sind» (45). «Es ist definierte Glaubenswahrheit, daß die Gnade Gottes dem Gerechtfertigten es möglich macht, die Gebote Gottes zu halten» (46). — Nachdem uns in den zwei Sätzen einer Art Spiegelfuge dieses Glanzstück jesuitischer Dialektik geliefert worden ist, kommt noch der Schlußsatz: wie so oft in klassischen Musikwerken ein Jagdstück, in lebhaftem, federnd punktiertem Sechsachteltakt, wo unter schmetterndem Hörnerklang die Ketzer aufgespürt, gejagt und mit hellem Halali zur Strecke gebracht werden. Es gibt nur die leidenschaftlichste Unterwerfung unter die Lehrmeinung des Römischen Stuhles, und jedes noch so leise Geräusper (anderswo hatte man ein anderes Wort dafür), jedes Zögern, jeder Schatten einer Zurückhaltung, jeder alsbald halb zurückgenommene Atemzug im Blick auf das Nebendraußen, jedes Schweigen, wo man reden müßte — und man muß immer reden, mit Vollständigkeit reden, um die Rechtgläubigkeit zu erweisen (dies ein besonderer Fund alles neuzeitlichen Totalitarismus) —, ist genug, um kopfüber in die «massa perditionis» gestürzt zu werden.

Wir wären wohl zu ausführlich geworden, selbst um die qualvollen logischen Windungen zu belegen, welche die verdrängte, zu-

geschraubte, stillgelegte Bewegung des Geistes in der Kirche hervorbringt — wenn nicht dieser Fall auch inhaltlich Interesse böte. Es ist hier nicht nur «jesuitische Schlauheit» am Werk; es sind ehrliche Bedenken, es sind sittliche und Wahrheitsforderungen, welche einen Augenblick nach oben drängen und dann mit bleichem Entsetzen abgewürgt werden. Nachdem wir im ersten Kapitel den mit starkem Einsatz erfolgten Preis der Situationsethik gehört haben, erwarten wir Konkretes — und erhalten das erschütternde Beispiel eines Menschen, der eine von der Kirche nicht zur Pflicht gemachte Form der Marien-Verehrung sich unmittelbar zur Pflicht gemacht fühlen würde. Wir schütteln leise den Kopf über solche Sorgen, bis wir unter dieser ehrbar vorangehenden Harmlosigkeit die großen, schweren Probleme des Geschlechtslebens finden, die dann unaufhörlich und fast ausschließlich zum Exempel eingesetzt werden: der Konflikt zwischen der Ausnahmslosigkeit des kirchlichen Schwangerschaftsunterbrechungs-Verbotes und der Pflicht, das Leben der Mutter zu erhalten; der Konflikt zwischen der Meidung außerehelicher Liebe und der Pflicht der Selbstentfaltung; das Problem der Regulierung der Kinderzahl und so weiter. In allen diesen Fällen handelt es sich um Dinge, welche das Kirchenvolk aufs stärkste bedrängen und wo eine dumpfe Gärung gegen die Starrheit der Kirchengebote im Gange ist; man hätte auch noch das unbedingte Verbot der Ehescheidung hinzufügen können, welches ein unsägliches Elend auf dem Gewissen hat. (Nie wurde uns dies so eindrücklich wie in der Schilderung eines erfahrenen Beichtvaters.) Und in allen diesen Fällen kann es sich typischerweise um ganz echte Konflikte handeln. Was Rahner meint mit seiner Situationsethik, die von dem allgemeinen Gebot nicht getroffen werde, ist im wesentlichen der Pflichtenkonflikt — welcher angesichts der inneren und äußeren Lage des heutigen Menschen fast zur Regel geworden ist. In einem Pflichtenkonflikt fühlt der ehrliche Mensch: Absolut verboten ist nur, nichts zu tun, sich nicht zu entscheiden, nicht zu leben; Leben fordert Entscheidung, Entscheidung bringt Verletzung einer Pflicht, und Schuld mit sich; Schuld ist Schuld und wird gestraft; dies ist auf sich zu nehmen. Das kann so weit führen, daß der Mensch zweifelt, ob es überhaupt Vernunft gebe, oder nicht nur Gottes Führung und ihr zu gehorchen. Wie weit dieser Zweifel gehen darf, das normiert sich an der Größe der Not, in die der Mensch geführt wird, und ob in ihr jegliche Lust zur Willkür vergeht. Hier liegt wohl der Kern von Rahners stellenweise nicht ganz klar gezielten Ausführungen über «Sündenmystik», wo er mit verräterischer Heftigkeit sich ereifert gegen eine in der Kirche grassierende Irrlehre, daß es unvermeidlich sei, bewußt sündig

zu werden. Um aber all dies abzubiegen, will er seine Individualethik einfach auf die Einordnung des Einzelfalls unter das allgemeine Gebot beschränken — die Funktion, welche Kant die «Urteilskraft» nennt und zu einer kleinen Domäne des Irrationalen ausgestaltet. Aber das zerrinnt Rahner ja dann auch noch unter den Händen, wie wir sahen, sobald die absolute Bestimmungsmacht der Kirche ins Spiel tritt. Das allgemeine Gebot genügt, auch völlig unbegriffen, so heißt es zuletzt; und so wird auch die zunächst erfolgte Schilderhebung für das Gewissen mit Gewalt zu Boden geschlagen. Erst wird gesagt: «Selbst wenn das Gewissen faktisch irren würde, dieser Irrtum aber konkret nicht behebbar wäre, ist ihm zu gehorchen, denn es kann wesensmäßig nie ausgeschaltet oder ersetzt oder umgangen werden. Auch noch im Gehorsam gegen ein *so* schuldlos irrendes Gewissen realisiert der Mensch den Gehorsam gegen Gott und seine Huldigung vor dem Guten» (38). «Es ist richtig, daß es ein ‚Gewissen' gibt, in dem der Mensch inne wird, was er gerade als der je Einmalige zu tun hat» (39). Weiter unten heißt dann jeder Irrtum, der die Wahrheit nicht erreicht, schuldhaft (55/6), und das Gewissen wird restlos der Autorität geopfert. «Gott redet durch sein eigenes Wort aus dem Munde der Kirche am vernehmlichsten, so daß erst wenn der Spruch des Gewissens mit dieser Rede übereinstimmt, die Sicherheit gegeben ist, daß man wirklich die Stimme des Gewissens und nicht die der eigenen schuldhaften Verblendung hört» (43). Selbstverständlich wissen wir besonders seit Hegel auch, daß das Normale, Schöne, Würdige, Fruchtbare für die überwältigende Mehrheit der Menschen nicht das steile Trotzen, sondern die sich fügende Einstimmung in die großen Mächte des objektiven und gemeinschaftlichen Geistes ist. Aber sobald diese *unbedingte* Vorhand erhalten, bedarf es keines Gewissens mehr, ist auch kein Platz mehr für ein solches — und es ist dann vergeblich, ihm noch eine subsidiäre Rolle zu erklügeln.

Genug; fassen wir zusammen. Die katholische Kirche ist eine Instanz, der auch heute noch ungeheure geistige Werte, ungeheure Macht der Geistes- und Herzenslenkung anvertraut sind. Wenn darin ein gewisses Versprechen Gottes gesehen wird, sich seinerseits der Lenkung dieser Macht nicht zu entziehen — warum dann nicht das Vertrauen haben, auch die organische Bewegung des Geistes, die er hervorbringt, falle in diese Lenkung mit hinein, auch wo sie als menschliche durch manches Nein, durch manches Damaskus hindurch muß? Und wenn man eine unüberwindliche Scheu vor der Bewegung hat, wenn man nur auf dem Sein beruhen will, warum dann selber sich so hastig bewegen, warum diese maßlose Betriebsamkeit — warum nicht *sein lassen?* Es gibt wenig spre-

chendere Formulierungen des philosophischen Geistes der deutschen Sprache. Will man Sein, so muß man auch sein lassen. Im Letzten weiß das Sein selber zu wesen, und unsere Bewegung, die ihm das obendrein freiläßt und ermöglicht, ist darum wenig Machen und viel Lassen — Tun zuvörderst als Vertrauen und als Sichdarbieten —, welches das stärkste Handeln ist, das, wofür die Welt erschaffen wurde. Warum also so grenzenlos kleinmütig und glaubensschwach?