

**Zeitschrift:** Neue Schweizer Rundschau  
**Herausgeber:** Neue Helvetische Gesellschaft  
**Band:** - (1929)  
**Heft:** 10

**Artikel:** Katholische Religionsphilosophie  
**Autor:** Barth, Hans  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-759842>

### **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:** 14.01.2026

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

## Katholische Religionsphilosophie

von Hans Barth

### I.

«Seit jener Zeit, da ich katholisch wurde, habe ich fürderhin keine Geschichte meiner religiösen Ansichten zu erzählen. Indem ich dies sage, meine ich keineswegs, daß mein Geist müßig gewesen ist, oder daß ich aufgehört habe, über theologische Gegenstände nachzudenken, sondern ich konnte mich keiner Veränderung mehr erinnern, noch beunruhigte mich irgendeine Furcht des Herzens. Ich habe gelebt in vollkommenem Frieden, ich hatte nie einen Zweifel... Es war wie das Einlaufen eines Schiffes in einen Hafen nach stürmischem Seegang, und meine Glückseligkeit besteht in dieser Hinsicht ohne Unterbrechung bis auf den heutigen Tag.»

Dieses Bekenntnis, das wir in seiner Eindringlichkeit nicht ohne Ergriffenheit vernehmen, steht in der *History of my religious Opinions* (1870) von John Henry Newman, dem englischen Kardinal, der – nach dem tief berechnete Verehrung bekundenden Worte von Theodor Haecker – die letzte geschichtlich faßbare «Einheit von Genialität und Heiligkeit» lebendig verkörperte. Das Bekenntnis Newmans würde auch noch in unseren Tagen eine Hinwendung zu katholischen Formen des Denkens und Wollens begreiflich erscheinen lassen. Es bedarf keines großen Scharfblickes, solche Hinwendung im Geistesleben der Gegenwart zu sehen. Der Unkundige mag sich gegen die Anerkennung dieser Tatsache sträuben. Ob das Wort von einer «Katholisierung des Geisteslebens unserer Zeit» berechtigt ist oder nicht, kann unentschieden bleiben. Es genügt die Einsicht, daß im geistigen Schaffen seit der Jahrhundertwende eine Fühlungnahme mit katholischem Gedankengut statthat. Wenn von einer «Neuentfaltung des Universalienstreites», wie er leidenschaftlich die mittelalterliche Philosophie erfüllte, die Rede ist und das Ergebnis der phänomenologischen Schule Husserls in Heideggers Ruf: Zu den Sachen! gipfelt, wenn wir Sinn und Wert einer innern Rangordnung und Gliederung der menschlichen Gesellschaft erkennen und bejahen und uns wieder das Geheimnis von Führertum und Gefolgschaft beunruhigt, da wir damit das Wesen aller lebendigen Gemeinschaft als eines sich entfaltenden Organismus erfassen, dann

bedeutet das zum mindesten, daß eine fruchtbare Auseinandersetzung mit Lebensmächten, die in der katholischen Welt wirksam sind, begonnen hat. Dieser geistesgeschichtliche Vorgang, den wir als eine Hinwendung zu katholischen Denkformen und zu katholischer Lebenshaltung kennzeichneten, hat eine sichtbare Entsprechung innerhalb der katholischen Welt selbst. Es ist keine gewaltsame Vereinfachung, wenn man als das Wesen der philosophischen Arbeit von Peter Wust eine ursprüngliche Bemühung festhält: den Versuch nämlich, in einer Dialektik des Geistes darzustellen, daß die gegenwärtige Geistesform und ihre Entwicklung keineswegs unvereinbar sei mit wesenhaft katholischer Grundhaltung. Was wir als Hinwendung zu katholischer Gesetzmäßigkeit bewerten, bedeutet innerhalb der Kirche Offenheit des katholischen Geistes stets für Bewegungen außerhalb der Kirche. Das gesamte Werk Erich Przywaras bezeugt solches in sinnfälligem Ausdruck. Die katholische Lehre von der *Analogia entis*, welche den Grund des dogmatisch-philosophischen Gebäudes abgibt, die kultischen Handlungen allmächtig durchdringt und der Frömmigkeit der Gläubigen ein einheitliches Gepräge verleiht, soll in unverfälschter Reinheit faßbar gemacht werden. Es besteht nun kein Zweifel darüber, daß diese Arbeit vornehmlich in philosophischer Hinsicht auf Fragestellungen und Lösungsversuche der nicht-katholischen Denker nicht verzichten kann.

Es hat von jeher zwei Gründe gegeben, die den Menschen mit Gewalt zur uneingeschränkten Bejahung der religiösen Wahrheit und zur Eingliederung in eine religiöse Gemeinschaft gezwungen haben: das drückende Bewußtsein innerer Haltlosigkeit, ein Schwächezustand, dessen lähmende Folgen sich erst in der Geborgenheit eines festen Lebensrhythmus lösen, und das Bewußtsein von der Macht und Eigengesetzlichkeit der religiösen Wahrheit. Denn es gibt eine Unterwerfung, die aus Freiheit stammt. Man wird mit Recht die Haltlosigkeit des modernen Menschen für eine gewisse Neigung zu den Wahrheiten der katholischen Kirche verantwortlich machen. Doch vermag diese Schwäche die erhöhte Bedeutung katholischer Glaubensvorstellungen keineswegs genügend zu erklären. Es muß auch eine Ursache in der psychologischen Richtigkeit jener Geistesformen gesucht werden. In dem weiten Bau katholischer Gedanken und Bildungen findet sich ein feindurchdachtes Rüstzeug, welches geeignet erscheint, die beängstigenden Fragen und unheilvollen Spannungen unserer Zeit zu überwinden und zu bannen. Dieser Einsicht kann man sich um so weniger entziehen, wenn man berücksichtigt, daß die Kirche über eine jahrhundertelange Erfahrung in

der Seelenführung verfügt, deren Wirksamkeit dadurch noch bedeutend gesteigert wird, als ja jene Erfahrungen aus dem Wirkungsbereich einer und nur einer wesentlichen Angelegenheit stammen. Dieses Anliegen – es ist Brennpunkt, in dem sich alle Kräftestrahlen sammeln, und Kraftquelle zugleich, die alle Lebensäußerungen der Kirche ebenmäßig durchströmt und nährt – ist die Sorge um das ewige Heil der unsterblichen Seele des Menschen. Solche Leidenschaft, oftmals getrübt durch rechtliche Bindungen, gehemmt durch politische Erwägungen, bleibt doch die beherrschende Mitte, von der die kirchlichen Einrichtungen und Maßnahmen ihren letzten Sinn und ihre Berechtigung erhalten. Es ist also nicht verwunderlich, wenn die Kirche, beseelt vom Willen, den Menschen zum zeitlosen Heil in dieser Welt vorzubereiten, eine weit-schichtige Menschenkenntnis ihr eigen nennt. Zudem hat sie sich in Hinsicht auf die menschliche Natur selten großen Illusionen hingegen, ein tiefer Sinn für die unabweisbare Notwendigkeit der alltäglichen Bedürfnisse wie auch für die Wirklichkeit des Geistes offenbart sich als entscheidendes Merkmal in ihrer weltumspannenden Tätigkeit.

Der Wille, einen Wesenszug des katholischen Denkens sichtbar zu machen, gibt uns das Recht der Auswahl und der Beschränkung auf solche Persönlichkeiten, deren Werk – unserm vorschwebenden Ziel entsprechend – geeignet erscheint, einen Zugang zur katholischen Geisteshaltung zu eröffnen. Dabei sind wir der Warnung Newmans eingedenk, daß die katholische Wahrheit zusammengesetzt sei aus einer Anzahl getrennter Sätze, von denen ein jeder, wenn er unter Ausschluß der übrigen behauptet wird, einer Häresie gleichkomme. Wir möchten die Gefahr vermeiden, aus dem organischen Gefüge der katholischen Welt einzelne Bausteine herauszubrechen, um so das Ebenmaß eines gewachsenen Gebildes zu zerstören. Doch wird kein Mensch bezweifeln, daß diesem umfassenden Gebäude ein Bauplan zugrunde liegt. Diesen Bauplan gilt es zu erkennen; er ist die schöpferische Mitte, die in gleichem Sinne den Zwang der ordnenden Form rechtfertigt und die fließende Fülle der erschaffenen Natur beherrschend durchwirkt. Es muß gelingen, die Gesamtheit katholischer Lebensäußerungen und deren Geschichte zusammenzuraffen, und die lebendige Kraft, die sie offensichtlich oder verhüllt bergen, von den Zufälligkeiten geschichtlicher Umstände zu lösen und in ihrer reinen Prägung faßbar zu machen. So glauben wir in zwei katholischen Denkern auf jenes Grundgesetz katholischen Seins zu stoßen: in Romano Guardini und Erich Przywara. Wenn hier versucht werden soll, anhand einer knappen Darstellung

des Werkes dieser hervorragenden Denker zur Wesenshaltung des katholischen Lebenswillens vorzudringen, so liegt in dieser gewollten Beschränkung der Verzicht auf ein geschichtliches Bild von der Entstehung und Entwicklung der maßgebenden Ideen.

Guardini gab zum erstenmal eine sachliche Analyse der Idee des Gegensatzes, deren Auswirkung auf das Problem der menschlichen Erkenntnis und Bedeutung für den Aufbau der menschlichen Gemeinschaften und das Ethos der Persönlichkeit nicht unterschätzt werden darf.<sup>1)</sup> Przywara hat die katholische Religionsphilosophie im Prinzip der *Analogia entis* verankert und damit das Wesen der katholischen Religionsbegründung dargestellt.<sup>2)</sup>

## II.

Die Ahnung davon, daß eine gegensätzliche Spannung im tiefsten Grunde mit der ewigen Bewegung des Lebens unlösbar verbunden sei, ist uralte. Ihren Spuren in der Geschichte der menschlichen Welt- und Lebensanschauung nachzugehen, ist uns versagt; es kann hier nur auf jene Stelle der geschichtlichen Entwicklung hingewiesen werden, wo die fast mythisch-gleichnishafte Rede über das Wesen des Gegensatzes und seine Bedeutung in die Helle des menschlichen Bewußtseins tritt, und das rationale Denken es sich zur Aufgabe macht, das Phänomen der Polarität in begrifflicher Klarheit zu erfassen. Diese Stelle ist die Romantik. Es ist kein Zufall, daß Adam Heinrich Müller im Vorwort zu seiner genialen Jugendschrift – wie sie Josef Nadler mit Recht genannt hat – der *Lehre vom Gegensatz*, welche 1804 erschienen ist, ein Wort ehrfürchtigen Dankes an Goethe richtete. Das romantische Lebensgefühl ist in Beziehung auf das Problem des Gegensatzes Goethe tief verpflichtet. Denn es sind die Ideen der Polarität und Steigerung, die – auf Erfahrung gegründet – das Mittel für Goethes umfassende Deutung der Natur darstellten. Ebenso kreist Schellings Naturphilosophie um das « Urphänomen der Polarität ». Doch zum Versuch einer systematischen Durchdringung und Klärung kam erst Adam Müller.

Für Müller waren «Welt und Menschheit ein erweiterter Körper», ein gegliederter Organismus. Wohl gab es in ihm Teile mit eigener Gesetzmäßigkeit, aber ihre lebensfähige Stellung erhielten sie erst dadurch, daß sie auf das Ganze und dessen Zweck und Norm bezogen

<sup>1)</sup> Romano Guardini, *Der Gegensatz, Versuche zu einer Philosophie des Lebendigen*, Mainz 1925.

<sup>2)</sup> Erich Przywara, *Religionsphilosophie Katholischer Theologie*, München 1926. Es ist hier absichtlich nur die wesentlichste Literatur genannt.

waren. Es bestanden keine unabhängigen, autonomen Glieder, die in mechanischer Ordnung aneinandergereiht wären, sondern es gab Beziehungen, die Glied mit Glied und die Gesamtheit der Glieder mit der Idee des Ganzen verbanden. Es herrschte lebendige Spannung zwischen Teil und Teil, und zwischen Teil und Ganzheit; doch es zerriß sie kein Bruch. In diesem Kosmos galt das Wort Goethes von der «beweglichen Ordnung». Es ist ebenso unmöglich, eine «absolute Einheit» ohne alle Beziehung auf eine Mannigfaltigkeit darzustellen, wie es ausgeschlossen ist, eine «absolute Mannigfaltigkeit» ohne Bezug auf eine Einheit zu erfassen. Die Einheit des Alls offenbart sich dem schauenden Geist in der Mannigfaltigkeit der Dinge und Geschehnisse; in dieser Mannigfaltigkeit ahnen wir das allgemeine Gesetz.

Müller hatte sein Ziel erreicht: es war die Überwindung der heillosen Kluft, die von Kant zwischen dem erkennenden Subjekt und dem Ding-an-sich aufgerissen worden war. Zwei Welten standen sich schroff gegenüber, keine ergab sich dem ungestümen Werben der andern, jede schien an ihre eigene Gesetzmäßigkeit gebannt zu sein, so daß jeglicher Versuch, die Schranke des Bewußtseins zu sprengen, zur Erfolglosigkeit verdammt war. Wir können uns heute nicht mehr verhehlen, daß Müller in seiner Auslegung dem innersten Willen der kantischen Philosophie nicht gerecht wurde. Die Richtigkeit seiner Behauptung, wonach «das Aufstellen einer ewigen, unverrückbaren Mauer um die menschliche Erkenntnis» wenig geeignet sei, «Zweifel und Sehnsucht zu stillen», werden wir nicht bestreiten, doch enthält diese Meinung, sofern sie sich auf Kant bezieht – und das ist ihr Sinn – ein Mißverständnis der *Kritik der reinen Vernunft*. Freilich können wir nicht leugnen, daß dieses Mißverständnis für Adam Müllers Lehre vom Gegensatz fruchtbar gewesen ist. Nach seiner Auffassung bedingen Subjekt und Objekt sich gegenseitig, keines ist ohne das andere denkbar, und nur im spannungsreichen Zusammenwirken beider Welten entsteht unser Weltbild. Müller verlagerte den Gegensatz in metaphysische Schichten des Kosmos. Diese Idee wurde zum Gesetz, das nicht nur den Erkenntnisvorgang beherrscht, sondern auch an der Entstehung und dem Aufbau der sozialen Gebilde maßgebenden Anteil hat. So sind Staat und Familie geformt durch die Kräfte einzelner Persönlichkeiten, und doch sind Staat und Familie wieder mehr als bloß zahlenmäßige, zusammenhanglose Vielheit.

Indessen hat Adam Müller den Begriff des Gegensatzes noch nicht restlos geklärt; noch verhüllt der geistreiche Einfall schillernd den wahren



ren Sinn dieser Idee. So war für Guardini die Aufgabe vorgezeichnet; es handelte sich darum, die Idee des Gegensatzes rein darzustellen und ihre allseitige Bedeutung – vorerst wenigstens – in den größten Zügen zu verfolgen.

Der Mensch erfährt den ganzen Bestand seines Daseins als Bewegung. Über einen unabsehbaren, fließenden Strom von vergangenen Geschehnissen gleitet der menschliche Blick bis auf den Zeitpunkt der Gegenwart, die, kaum daß wir ihrer bewußt geworden sind, schon nicht mehr Gegenwart, sondern bereits Vergangenheit ist. Das Leben ist im tiefsten Sinne rastlose Bewegung, ewiger Wandel, stetes Anderswerden. Aber schon wenn wir die Bedeutung der Worte «Anderswerden» oder «Wandel» zu klären versuchen, muß in uns die Erkenntnis aufsteigen, daß jeder Wandel nur dann wahrhaft als Wandel begriffen werden kann, wenn dem Flusse des Geschehens ein unwandelbares Ruhendes entgegensteht. Das will heißen: wir können eine Bewegung gar nicht denken, ohne auf Richtung, Form oder Bau dieser Bewegung zu stoßen. In einem Höchstmaß von Bewegung sehen wir die Gefahr der Formlosigkeit, des zuchtlosen Ablaufes ungezählter Vorgänge des geistigen und seelisch-körperlichen Daseins. Der Mensch erfährt sein Leben auch als Ordnung fester Masse, als gebildete Form. Aber wie es ausgeschlossen ist, Bewegung ohne «Stand», ohne Richtung zu erfassen, so ist es unmöglich, Form ohne lebendige Strömung, ohne unaufhörlichen Wandel zu begreifen. Ein Höchstmaß von Form und Bau weist auf Erstarrung, auf Entfremdung vom natürlichen Flusse des Seins. So dürfen wir sagen: Bewegung, Strom, Wandel des Lebens bedingen notwendig Richtung, Form, Aufbau des Lebens. Eines kann ohne das andere nicht gedacht werden. Die beiden Gegensatzseiten sind aufeinander angewiesen, die eine losgelöst von der andern hat keinen Bestand; nur in gemeinsamer Verbindung sind sie lebendig wirksam, ja sind sie das Leben selbst. Zwei Gegensatzseiten, die sich entsprechen, sind einander verwandt, sonst wäre eine Beziehung zwischen ihnen nicht möglich; sie sind aber voneinander doch wesentlich verschieden, denn sonst herrschte «qualitative Identität».

Dynamik und Statik, Form und Fülle, Ganzes und Einzelnes, Innen und Außen, Regel und Ursprünglichkeit, Schaffen als ein Zeugen von völlig Neuem, das seinen Sinn in sich selbst trägt, und ordnendes Verfügen über die Gesamtheit vorhandener Bestände, das sind die Gegensätze, die Guardini erforscht. Was aber – werden wir fragen – wirkt sich in Gegensätzen aus? Guardini antwortet: «Der Gegensatz ist

Weise menschlichen Lebens.» Die gegensätzliche Spannung, das Schwingen zwischen ordnender, richtunggebender Form und ruheloser, unerschöpflicher Bewegung ist das Wesen des Lebens. Das Leben kann sich nur in Gegensätzen entfalten und auswirken. Dieses Leben erfahren wir als Einheit, «aber als Einheit, die nur in dieser Weise, als gegensätzliche, möglich ist». Die Einheit des kreatürlichen Lebens verbürgt die Einheit aller gegensätzlichen Spannungen. Ein Gleichgewicht darf nicht entstehen; denn die uneingeschränkte Vorherrschaft einer Gegensatzseite – etwa der reinen Form- oder ein vollkommener Spannungsausgleich – ein Zustand seliger Harmonie – bedeuten Gefahr für das Leben.

Von der Idee des Gegensatzes aus gewinnen wir auch eine sachliche Einstellung zur Frage nach dem Wesen des Katholizismus. Die Lösung dieser Frage hat Heiler im Synkretismus, in der *complexio oppositorum* gesehen. Danach wäre der Katholizismus ein religiös-politisches Gebilde, das in sich widersprechende, gegensätzliche Kräfte zu vereinen suchte. Da nun Guardini die gegensätzliche Spannung zum eigentlichen Kern alles Lebens macht, wird verständlich, wenn er im Gegensatz selbst das Siegel der Einheit der katholischen Kirche erblickt. Der Widerspruch zerstört die Einheit, «hingegen gehört es zum Wesen alles Lebendigen, aus Gegensätzen aufgebaut zu sein. Gerade weil der Katholizismus diese Gegensätze in sich befaßt, ist er lebendig und einheitlich».

### III.

In der *Constitutio dogmatica de fide catholica* vom Jahre 1870 wird im ersten Kapitel, dessen Titel «De Deo rerum omnium creatore» lautet, von Gott gesagt, er sei «re et essentia a mundo distinctus», in sich und aus sich selig und über allem, was neben ihm ist und begriffen werden kann, unerreichbar erhaben. Gott also in schlechthiniger Abgeschiedenheit von aller geschöpflichen Welt verharrend, nach Wesen und Art getrennt von allem erfahrbaren Sein; göttliche Unendlichkeit nie eingehend in menschliche Endlichkeit, göttlicher Geist nie in Übereinstimmung mit menschlichem Geist: Gott unnahbar fern, dem ruhelosen Menschen nie Erfüllung seiner Sehnsüchte spendend, Gott der Unerkannte, vom Gläubigen nur ehrfürchtiges Schweigen heischend. Gott über allem.

Im zweiten Kapitel «De revelatione» heißt es: «Dieselbe heilige Mutter Kirche hält für wahr und lehrt, daß Gott, der Grund und Zweck aller Dinge, von dem natürlichen Lichte des menschlichen Verstandes sicher erkannt werden könne.» Der unendliche Gott also faßbar



vom endlichen Geist, Gott lebend im natürlichen Sein, alles Geschehen der Welt und alle Kreatur lebendig durchpulsend, greifbar nahe und zugänglich dem liebenden Sich-versenken des Mystikers, Gott unverlierbarer Besitz der gläubigen Seele. Gott in allem.

Durch die Canones, welche der *Constitutio dogmatica* beigelegt sind, wird jeder mit dem kirchlichen Banne belegt, der die Behauptung wagen sollte, Gott und das Wesen der Dinge seien ein und dasselbe. Von der gleichen Strafe ist betroffen, wer sich aus Verzweiflung am menschlichen Erkenntnisvermögen dem Verzicht hingibt, daß der geschöpfliche Verstand den unerschaffenen Gott je erfassen könne. Damit hat die Kirche pantheistischen Gefühlsüberschwang und agnostische Resignation grundsätzlich verurteilt.

Nicht minder ausgeprägt ist diese widerspruchsvoll erscheinende Spannung in der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin. Die Einleitung zur dritten Quaestio enthält das Wort: «Von Gott können wir weder wissen was er sei, noch was er nicht sei.» Dieser Satz steht in der Pars prima jenes gewaltigsten Gedankenwerkes, welches die mittelalterliche Welt geschaffen hat. Die Pars prima handelt ausschließlich von Gott, dessen Wesen und Eigenschaften dargestellt und bestimmt werden. Kein anderes Bild bieten uns die katholischen Religionsphilosophen des 19. Jahrhunderts. Ob man das Werk *De la Connaissance de Dieu* (1853) von Alphons Gratry oder die *Mysterien des Christentums* (1865) von Matthias Joseph Scheeben oder den *Essay in Aid of a Grammar of Assent* (1870) von Newman aufschlägt, ist grundsätzlich fast gleichgültig. Die ungeheure Spannung von erlebter Gewißheit, daß Gott im Menschen immer gegenwärtig sei, und gläubiger Ehrfurcht vor dem unendlich-fernen Gott, dessen Sein in keine menschliche Erkenntnis eingeht, ist das Grundgefühl katholischer Religiosität. Alles was sich dem Menschen in dogmatischer und philosophischer Besinnung ergibt, ist in dieser spannungsreichen Gläubigkeit verankert; jedes Forschen mündet in dieses Gefühl als seinem Grund und Ursprung, und das Denken formt nur den begrifflichen Ausdruck jener Kraft, die in Kultus und Frömmigkeit lebendig ist. Ist diese Spannung aber nicht unlösbarer Widerspruch? Sind jene beiden Bestimmungen der *Constitutio dogmatica* nicht völlig unvereinbar? Ist es nicht haltlos und widersinnig, wenn Thomas von Gottes Allmacht, Weisheit und Güte spricht und zugleich eingesteht, daß wir von ihm nicht wissen, wie er beschaffen sei?

Diese Spannung ist ausgedrückt im philosophisch-theologischen

Grundsatz der *Analogia entis*, deren Wesen es ist, die bestehende Spannung nicht zu lösen, sondern in begrifflicher Reinheit darzustellen. Man könnte sie auch als Ausdruck einer Notlage bezeichnen, in der sich der Mensch, eben weil er ein endliches, geschöpfliches Wesen ist, befindet. Diese Notlage hat ihren Ursprung darin, daß der Mensch über Nicht- und Übermenschliches, nämlich Gott, in Worten, die ausschließlich der menschlichen Seinsordnung entstammen, zu sprechen versucht und versuchen muß.

Die *Analogia entis* hat ihren Grund in der Spannung zweier Seinsphären – der göttlichen und der menschlich-natürlichen. Sie ist tief gegensätzlich gebaut. Die *Analogia entis* bedeutet aber auch Einheit. Diese Einheit von Natur und Übernatur wird dadurch verbürgt, daß die Natur in ihrer Totalität von Gott erschaffen wurde. Eine solche Bindung von Schöpfer und Geschöpf gibt dem gebundenen Menschen als einem Teil des geschöpflichen Kosmos das Recht per analogiam von Gott zu reden.

In der *Analogia entis* wird das Verhältnis von Gott zu Geschöpf aufgefaßt als ein nach oben offenes, das will sagen, daß Gott nie als « die Verabsolutierung irgendeines Einzelgeschöpflichen » – etwa des Geistes oder des Lebens – gedacht werden darf. Vielmehr stellt sich die erschaffene Natur und Menschenwelt als Gleichnis Gottes dar, aber so, daß aus dieser Offenbarung das Wesen Gottes weder errechnet noch in eine menschliche Notwendigkeit gebannt zu werden vermöchte. « Die *Analogia entis* schließt alles Geschöpfliche zu einem Gesamtgleichnis Gottes zusammen, doch zu einem solchen, das in seinem letzten Wesen ständige potentia oboedientialis zu Gott hin ist, das heißt ständige Bereitschaft des ‚Tones‘ in der Hand des ‚Bildners‘. » Die *Analogia entis* offenbart in ihrem tiefsten Grunde dieselbe Spannungseinheit und Einheit der Gegensätze, die wir als Wesenszug der katholischen Geisteshaltung zu erkennen glauben. Gott in uns bedeutet zugleich Gott über uns. Denn je umfassender der Mensch sich der Fülle des Lebens hingibt, desto tiefer wird er der Unendlichkeit Gottes inne. Je mehr der Mensch glaubt, Gott erfaßt zu haben, desto stärker wächst sein Bewußtsein von der Unerreichbarkeit Gottes durch den erdgebundenen Geist. Darum stellt sich das Leben dar als ein unendliches Streben nach dem unendlichen Gott und ein nie restlos erfülltes Suchen und Wirklichen seiner Vollkommenheit.

Schwierigkeiten innerhalb des Gefüges der katholischen Welt entstehen dort, wo das Geistige in der Wirklichkeit Form annehmen will,

das heißt dort, wo es um die Frage Geistkirche oder Rechtskirche geht. Karl Neundörfer, der frühverstorbene Freund Guardinis, fand die Lösung in einem Sowohl-als-auch: Geist und Recht stehen in steter Spannung zueinander und sind in ihrer Vereinigung notwendig für die Erfüllung der kirchlichen Aufgaben. Aber hier bleibt doch immer das Bedenken, das sich ungeklärt nicht von der Hand weisen läßt: bedeutet die Rechtsordnung, als welche sich die katholische Kirche konstituiert hat, keine anmaßende, menschliche Verfügung über Gott? Das Recht ist seinem Wesen nach geordneter Zwang. Der Geist aber ist wie der Wind, « der wehet, wo er will, und du hörst seine Stimme wohl, aber du weißt nicht, von wannen er kommt und wohin er fährt ».

Es wäre ein müßiges Unterfangen, Guardinis und Przywaras Werk nun noch in eine einheitliche Formel zusammenzudrängen. Niemand wird sich zwar dem Eindruck entziehen, daß beider Arbeit durch eine Kraft belebt wird, und daß es beiden um eine einzige Sache geht. Przywara hat das Wort vom katholischen Sinn für Ausgleich geprägt. Ausgleich setzt eine Spannung voraus, Spannung ist auf Gegensatz gegründet. Und so verstehen wir, daß katholische Religionsphilosophie ein schroffes Entweder – Oder ablehnt; die scharfe, unversöhnliche Antithese von Subjekt oder Objekt, Sein oder Werden, Persönlichkeit oder allgemeinem Gesetz kann der Fragestellung und dem möglichen Lösungsversuch nicht gerecht werden; erst in der Bejahung einer ewigen Bewegung zwischen den beiden Polen wird ein Wesensmerkmal katholischer Religiosität sichtbar. Katholische Religionsphilosophie ist Philosophie der dynamischen Einheit der Gegensätze, sie ist « Philosophie der Spannungseinheit ». Man würde sich eines Irrtums schuldig machen, wollte man die unerschöpfliche Bewegung als richtungslos und ungesetzmäßig kennzeichnen; denn alle lebendige Bewegung hat ihren letzten Ursprung in Gott, daher gibt es eine « Beharrung in der Bewegung », ein ordnendes Maß in allem Strömen, das zu verlieren gefahrbringend ist. In diesem Zusammenhange enthüllt uns ein bekenntnishaftes Wort Newmans seinen tiefen Sinn: « My perseverance here below is perseverance in changing. »