

# Anmerkung zu Erkenntnis und Glauben

Zur Erinnerung an Erich Przywara SJ (1889–1972)

*Von Erich Naab, Eichstätt*

Was hat Erkenntnis mit Glauben zu tun? Erich Przywara, der wie kein anderer anregte, die Analogie des Seins in ihren theoretischen Aspekten zu bedenken, um ihre Implikationen für das menschliche Selbstverständnis und seinen Vollzug aufzuweisen, hat dieser Frage markantes Profil gegeben. Die Spannung menschlicher Geistigkeit zwischen Erkennen und Glauben, ihrer Rückbindung an die Souveränität Gottes und sich entfaltender Aktualität durchzieht sein umfangreiches Werk.

Im Folgenden werden, im Wesentlichen beschränkt auf die Analyse zwei kleinerer Arbeiten<sup>1</sup>, Grundzüge seiner Konzeption dargestellt<sup>2</sup>: Zunächst die Erörterung einiger formaler Bedingungen menschlicher Erkenntnis überhaupt oder das Problem der Bindung zwischen Philosophie und Religion. Der zweite und dritte Schritt konkretisieren zunehmend. Es werden konkrete, allgemeine Bedingungen aufgewiesen, die innerhalb der christlichen Religion ansichtig werden; Theologie und Philosophie ordnen sich hier einander zu. Schließlich folgen Hinweise auf Bedingungen, die Przywara für sein eigenes Vorgehen reflektierte, die seinen sich scheinbar ganz auf die Formalität der Erkenntnis zurücknehmenden Ansatz umfassen.

---

<sup>1</sup> Es handelt sich um den Aufsatz »Religion und Philosophie«, der von Przywara im Verlauf von drei Jahrzehnten dreimal veröffentlicht wurde. Ursprünglich auf dem Internationalen Philosophiekongreß in Prag 1934 vorgetragen, wurde eine skizzenhafte Zusammenfassung in den Kongreßakten vorgelegt: Actes du huitième Congrès International de Philosophie à Prague. 2.–7. Sept. 1934 (Prag 1936; Nachdruck Nendeln/Liechtenstein 1968) 373–374; es folgte eine Ausarbeitung in: Wissenschaft und Weisheit 7 (1940) 99–107; dann – ausgefaltet durch beigeelte, später entstandene Texte – unter dem Titel »Religion und Philosophie im Logos« im Buch: Logos. Logos-Abendland-Reich-Commercium (Düsseldorf 1964) 51–63. Hinzu kommt der Text »Theologumenon und Philosophumenon der Gesellschaft Jesu«; er erschien 1964 als Beigabe zur Neuauflage von: Deus semper maior. Theologie der Exerzitien, 2 Bände (Wien – München <sup>2</sup>1964), II 355–378. Laut Vorwort (I 6) entstand dieser Beitrag bereits in den Kriegsjahren, wurde aber zur Veröffentlichung verdeutlichend und abgrenzend erweitert. Zur Problematik vgl. auch J. Terán Dutari, Christentum und Metaphysik. Das Verhältnis beider nach der Analogielehre Erich Przywaras (München 1973), insbes. 451–466 zum Text »Religion und Philosophie«. – Bibliographie: L. Zimny, Erich Przywara. Sein Schrifttum 1918–1962. Mit einer Einführung von H. U. v. Balthasar (Einsiedeln 1963); Ergänzungen und Vita in: Erich Przywara 1889–1969. Eine Festgabe (Düsseldorf 1969).

<sup>2</sup> Diese Beschränkung verzichtet mit dem Blick auf die Ausfaltung des Denkens Przywaras auf eine umfassendere, nuancenreichere Erhebung, die lohnend wäre, aber auch den gegebenen Rahmen überschritte.

## I. Bindung zwischen Philosophie und Religion

Die genuine Frage seiner Philosophie geht nach »ersten Prinzipien der Dinge«, nach Ursprung und Sinn-Ziel, und so gerade im Überstieg: Philosophie nicht als weitere Einzelwissenschaft, sondern prinzipielle Sicht, die sich aus dem Sein der Dinge, der Welt, des Menschen erhebt: »Bewegung vom Physischen aus und innerhalb der Deutweite des Physischen hin zum Meta, d.h. Ursprung und Sinn-Ziel«<sup>3</sup>. Philosophie faßt sich in Metaphysik zusammen<sup>4</sup>. Ihre transzendierende Bewegung aber bleibt gebunden durch das Sein der Dinge, die in ihrer Ganzheit erkannt werden wollen; Metaphysik ist nach Przywara begrenzt durch ihren Bezug zur Gestalt der Welt, deren Erfassung in Frage steht<sup>5</sup>. Absolutes kann dieser Bewegung vom Ansatz her nur soweit in den Blick kommen, als kontingent Seiendes reflektiert wird.

Religion aber drückt ein Grundverhältnis zwischen Gott und Mensch aus, dessen Wesen Przywara mit den Worten seines Ordensvaters Ignatius umschreibt: »opfernd darbietend gesamt sein Wünschen und die Freiheit, dazu hin, daß Seine Göttliche Majestät so über die eigene Person wie über gesamt, was einer hat, sich bediene gemäß Ihrem Heiligsten Willen«<sup>6</sup>. Dieses Grundverhältnis sei sachlich aber selbst der Offenbarung vorgelagert<sup>7</sup>. Religion ist ein menschliches Verhalten, das die Souveränität Gottes schlichtweg (ohne auf Konsequenzen zu achten) anerkennt. Und es dürfte geradezu ein Beispiel solcher Anerkennung sein, wenn Przywara (im vorliegenden Text) weder gegenüber seinen atheistischen noch seinen christlichen Gesprächspartnern aus der dialektischen Theologie, weder vor der Freiheit noch der Irrtumsfähigkeit des Menschen versucht, diese grundlegende Unterwerfung (und das hieße die Existenz Gottes) zu rechtfertigen.

Philosophie soll zu dieser Akzeptanz Entsprechung haben? Przywara weist sie schon in der Formalität ihres Gegenstandes auf: »Denn im Gebundensein an die nüchterne Tatsächlichkeit 'dieser' Welt und 'dieser' Geschichte ist Philosophie in der Tat rück-gebunden an die Tatsächlichkeit des Verfügtseins 'dieser' Welt und 'dieser' Geschichte durch die schlechthinnige Tatsächlichkeit des Heiligsten Wil-

<sup>3</sup> Wissenschaft und Weisheit 101.

<sup>4</sup> Ebd. 101. Vgl. E. Przywara, *Analoga Entis. Metaphysik* (Einsiedeln <sup>2</sup>1962) 23: »Meta-physik besagt demnach das 'dahinter-gehen' in die 'Hintergründe' dieser Seins-eigentümlichkeit der Physis, die in der Psyche ihren höchsten Fall hat.« Sofern die philosophische Frage am schärfsten metaphysisch auf Ursprung und Sinn-Ziel geht, impliziert das philosophische Denken als solches nach Przywara die Gottesfrage; vgl. dagegen H. J. Zoche, *Zwischen Pantheismus und Theopanismus. Zur Grundlegung und Struktur der kreatürlichen und gnadenhaften Gottesbeziehung des Menschen nach der Analogielehre Erich Przywaras* (Diss. Augsburg 1985) 162f.

<sup>5</sup> Vgl. *Wissenschaft und Weisheit* 102: Es »kann nichts daran ändern, daß ihr <der Philosophie> Bemühen von den einmal gegebenen Tatsächlichkeiten dieser einmal tatsächlichen Welt und ihrer einmal tatsächlichen Ordnung und Geschichte ausgeht und darum auch diese Tatsächlichkeiten zu ihren Grenzen hat.« Das Tatsächliche ist der Boden aller Erkenntnis, »von dem aus und innerhalb dessen das Notwendige sichtbar wird« (*Actes* 373).

<sup>6</sup> *Wissenschaft und Weisheit* 100. Vgl. Ignatius v. Loyola, *Exerzitien* nr. 5; hierzu Przywaras Kommentar: *Deus semper maior* I 31: »Im Restlosesten der Bindung weht das Restloseste der Freiheit.«

<sup>7</sup> Dieser Hinweis aus der Einleitung in *Wissenschaft und Weisheit* 100 wird in *Logos* nicht wiederholt.

lens der Göttlichen Majestät«<sup>8</sup>. Natürlich geht dieses Argument von der Religion, die in Wahrheit die christliche ist, aus. Przywara weist gar darauf hin, daß die Fragestellung schon faktisch bedingt ist: Die Frage nach letztem Grund und Ziel, nach dem Absoluten zielt ja auf die (ursprüngliche) »Souveränität des Heiligsten Willens der Göttlichen Majestät«<sup>9</sup>, weil »der religiöse Gottesbegriff die bestimmende Vor-Form«<sup>10</sup> philosophischer Frage ist.

Gesteigert wird die Zusammenbindung von Philosophie und Religion in Rücksicht auf die Formalität der Methode. Ein Spezifikum der Philosophie gegenüber den Einzelwissenschaften findet hierbei Beachtung, »indem sie als Selbstbesinnung auf die 'Methode überhaupt' erscheint«<sup>11</sup>. Przywara zeichnet im Vergleich hierzu seinem Religionsbegriff Konturen ein<sup>12</sup>: Der religiöse Akt sei – formal betrachtet – die schlechthinnige Unterwerfung: »Es ist also Glaube als Gehorsam in die restlose Übergabe ins Ge-hören zu Gott und Ihm-hörig-sein.« Es ist keine Zustimmung auf Einsicht, sondern Ja-sagen auf Autorität hin: dienender Gehorsam, »blinde Folge«. Przywara spitzt zu, indem er den höchsten Akt der Religion zu ihrem Grundakt erklärt: »das Ja der Gefolgschaft als 'Opfer', d.h. als 'Untergang in Tod und Flammen'«<sup>13</sup>. Es handelt sich hier um eine Aussage über den »formalen Grundakt« von Religion, der sich in den einzelnen Akten konkretisiert; sie realisieren ihn. Was aber ist der Sinn der Rede, Religion vollziehe den Untergang des Menschen?

Die oben erwähnte (später ausgelassene) Bemerkung über die Religion als ein Offenbarung und Theologie vorgelagertes ursprüngliches Grundverhältnis kann die Deutung kaum verungültigen, daß dieser Grundakt aus der Wahrheit christlicher Religion gesichtet wird, als Teilnahme am Kreuz Christi. Wenn der höchste Akt in seiner Zurücknahme in die Formalität Grundlage (oder Grundstruktur) aller religiösen Akte bildet (denn diese sind soweit religiöse Akte, als sie die Übergabe ausformen), ist eine integrale Sichtweise der Religion markiert, zu der philosophische Methode nur scheinbar entgegengesetzt sein kann. Sie will ja zunächst lichte Einsicht, nicht nächtlich dumpfe Blindheit, nicht einfaches Vollziehen, sondern die Freiheit sehenden Darüberstehens. Przywara gibt ihr die Alternative: »In ihrem Drang zur absoluten Lichtigkeit steht Philosophie vor einem Entweder – Oder. Entweder besteht sie auf der Lichtigkeit 'letzter Formeln', – dann bindet sie das je neu Flutende des All und das je neu Flutende der eigenen Sicht des All in das, was ihre Worte *ὄρασιμος*, terminus, Begriff unheimlich selber sagen: das Willkürliche und schließlich philiströs Angsthafte und endlich Mumienhafte 'fester Grenzen' und 'fester Gehäuse'. Oder Philosophie will selber die Hingabe ins Grenzenlose sein – dann trägt sie notwendig in sich die Haltung der Religion«<sup>14</sup>. Das hingebende, ungehinderte Forschen also ist schon formale Religionsausübung; es entspringt

<sup>8</sup> Wissenschaft und Weisheit 102.

<sup>9</sup> Ebd. 102.

<sup>10</sup> Actes 373.

<sup>11</sup> Wissenschaft und Weisheit 103.

<sup>12</sup> Vgl. Actes 373: »Dementsprechend muß Religion hier auch von der Methode aus gesehen werden: vom Glauben als Gehorsam in die restlose Übergabe.«

<sup>13</sup> Wissenschaft und Weisheit 103.

<sup>14</sup> Ebd. 103f.

einer Haltung, deren innere Dynamik sich nach dem wahrhaft Absoluten auszurichten vermag. In der Anerkennung der Wirklichkeit, die die über sie gemachten Begriffe übersteigt, erkennt sich die Religion wieder. Aus ihrer Sicht ist in dieser Anerkennung zugleich der Grund implizit anerkannt, aus dem Wirklichkeit so und nicht anders ist und der sich unserer Verfügung entzieht. Die formale Betrachtung braucht dabei nicht zu fragen, ob die Implikation bewußt vollzogen wird<sup>15</sup>; doch ist das die Aufgabe der Philosophie, ja geradezu ihr Selbstverständnis. Daher kann Przywara mit Thomas darauf hinweisen, daß philosophisches Forschen seine Spitzenproblematik in der Gotteserkenntnis erreicht, und das nicht nur materialiter, auch nicht nur in methodischer Hinsicht. Denn nun muß sich Philosophie auch als »Vorgang in der Existenz« anfragen lassen<sup>16</sup>.

Thomas von Aquin, den Przywara Kant gegenüber gelesen hat<sup>17</sup>, verpflichtet dazu, da Wahrheit nur erkannt werde in der Reflexion auf den Akt des Intellekts, bzw. im Bewußtsein der eigenen Existenz<sup>18</sup>. Erkenntnis begrenzt sich durch den Menschen<sup>19</sup>, ja durch die menschliche Aktualität: »So wird sie <die Philosophie> zur Rückbesinnung auf das Zwischen zwischen zwei Nicht: zwischen dem Nicht-mehr des Je-Vergangen und dem Noch-nicht des Je-kommend. Dieses 'Zwischen zwei Nicht' erscheint ihr als das 'Radikale': urgründige Verlorenheit als urgründiges Aufspringen«<sup>20</sup>. In diese Sicht menschlicher Existenz schwingen die zeitgenössischen Auseinandersetzungen, aber augustinische Denkerfahrung bestimmt sie: Gegenüber der Ewigkeit des Lebens Gottes, da die Fülle seiner Unendlichkeit reine Gegenwart ist, ist die Gegenwart des Menschen immer nur der ungreifbare Augenblick, zwischen Vergangenen und Kommendem, Nicht-mehr und Noch-nicht. Die Existenz im Augenblick der Zeit kann sich aber nicht vom Nichts her verstehen, ohne dessen Radikalität zu negieren und 'irgendwie als Etwas' zu

<sup>15</sup> Ebd. 104: »Dann aber ist es von vornherein die Übergabe in den Wellenschlag dieser Unermeßlichkeit, d. h. die Übergabe in die Unergründlichkeit des Heiligsten Willens der Göttlichen Majestät.« Die Notiz in den Kongrefakten könnte so verstanden werden, daß die Religion bloße Voraussetzung philosophischen Forschens ist: Rückbindung von Philosophie zu Religion, da »die Idee eines 'notwendigen Zusammenhangs' die religiöse Idee eines 'unbedingt anordnenden Willens' zu ihrem apriorischen Hintergrund hat« (Actes 374).

<sup>16</sup> Wissenschaft und Weisheit 104: »Darum läßt Thomas von Aquin alle Philosophie schließlich münden in die 'Erkenntnis Gottes als des Unbekannten', weil es eine Erkenntnis ist, die nur das Daß und Was-Er-nicht-ist und das Je-über-hinaus schaut, d. h. Überblendung durch das Je-über-hinaus der Unermeßlichkeit ist <In Boet. de Trin. q. 1 a. 2 ad 1>. Hiermit ist aber bereits die dritte Weise berührt, unter der die Frage zwischen Religion und Philosophie zu sichten ist: nach dem formalen Standort (principio, im Wort-Sinn von Ort des konkreten 'Entsprungs'). Religion wie Philosophie sind nicht einfach das ideale An-sich idealer Sätze-an-sich, sondern Vorgang in der Existenz.« Nach Przywaras Verständnis ist durch die Bindung des formalen Grundaktes von Philosophie und Religion eine ursprünglichere Problematik der Gotteserkenntnis als in den Gottesbeweisen getroffen; vgl. Wissenschaft und Weisheit 100.

<sup>17</sup> Vgl. E. Przywara, Kant heute. Eine Sichtung (München – Berlin 1930) 42f. 46.

<sup>18</sup> Vgl. Wissenschaft und Weisheit 104; De Ver. q. 1 a. 9.

<sup>19</sup> Eine immer konkretere Anthropologie wird von diesem erkenntniskritischen Ansatz her gefordert. Przywara bemerkt, daß Philosophie für sich selbst existent werde in einer radikalen Anthropologie, die, über eine spekulative und auch reale (geschichtliche) Erforschung hinaus, den jeweiligen »wurzelhaften Entsprung«, den Augenblick bedenkt; vgl. Wissenschaft und Weisheit 104; vgl. auch E. Przywara, Christliche Existenz (Leipzig 1934) 13–25.

<sup>20</sup> Wissenschaft und Weisheit 105.

behandeln, um sich zu verkrampfen. »Sondern eben weil die Existenz des Geschöpfes in sich selbst 'nichts' ist, ist nur möglich ein Existieren von 'über sich' her: vom Ist Gottes her«<sup>21</sup>. Die existentielle Situation des Menschen und mit ihr seine Aktualität verstehen sich nicht oder im umgreifenden Bezug auf Gott. Im Geschöpf ist Gott wirklich: »Eine Rede von 'schöpferischem Werden' ist nichts als verschwommener Ausdruck für schöpferisches In-sein des Schöpfers im Geschöpf. Dann aber ist es das In-sein des Schöpfers, der als solcher geschieden und übererhaben ist über alles, was Geschöpf ist«<sup>22</sup>. Das heißt aber, daß auch Philosophie bei aller Unterschiedenheit teilhat an göttlicher Erkenntnis, die im Menschen ist. Das ist nach vorliegender Konzeption Bedingung jeglicher Erkenntnis, soweit sich niemand des formellen Standpunktes entheben kann. »Das philosophische 'je im Entsprung' ist in dem Maß 'real-existent', als es gesichtet ist im 'Je Aufsprung' des göttlichen Actus purus in Seinem 'Je Einsprung' in Seiner Schöpfung. Philosophie ist real-existent, soweit als sie leuchtende Luft dieses Deus splendescens ist: Gott je neu Licht«<sup>23</sup>.

Die Frage nach dem Menschen führt hier die Philosophie in das Verhältnis der Analogie, deren Funktion es ist, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, ja die Dynamik von Immanenz und Transzendenz Gottes zur Welt auszusagen.

Philosophie und Religion sind aber durch die Betrachtung der sogenannten Formalität derart ineinander gebunden, daß Philosophie letztlich der Religion entspringt. Dennoch will aber Przywara nicht eine gewisse Selbständigkeit negiert sehen: Es ist ja gerade das Zu-Ende-Führen der Reflexion über unterschiedenen Gegenstand, Methode und Standpunkt der Philosophie, das den religiösen Ursprung aufweist. Die Differenzen bleiben relativ bestehen; sie müssen zugleich vollzogen werden mit der Rückbesinnung auf den Ursprung. Wenn Philosophie aber gebunden ist an das zugrundeliegende, vorgängige Verhältnis Gottes zum Menschen, so kann sich die Erörterung der Religion nicht auf eine Formalität beschränken. Philosophie hat auch kein gründendes Verhältnis in einem Fall der Religion, sondern in der Wahrheit des Gottesverhältnisses, dessen Geschichte – so könnte man sagen – die Kirche, die Verwirklichung der menschlichen Erlösung ist. Przywara formuliert:

»Unsere Eine real-existente Ordnung ist die Ordnung der Erlösung im Kreuz von der Erbsünde. Und so ist der real-existente Moment, darin diese Erlösung geschieht, das Real-Existente. Das aber ist das 'Es ist vollbracht' im 'Gott, mein Gott wie hast Du Mich verlassen': das österlich endzeitliche 'Gott alles in allem' (1 Kor 15, 28) in der Gottverlassenheit Gottes: Gott-Licht (2 Kor 4, 7) in Gott-Finsternis. Von diesem Geheimnis her, das als das Geheimnis der Erlösung das Real-Existente der real-existent Ordnung ist, beantwortet sich das Letzte. Beantwortet sich das Erschreckendste und doch Realste im Verhältnis zwischen Religion und Philosophie: daß Philosophie aus Religion entspringen kann, um so fern und geschieden von Gott zu gehen, daß er für sie ausgelöscht scheint. Beantwortet sich aber noch

<sup>21</sup> E. Przywara, *Christliche Existenz* 24.

<sup>22</sup> *Wissenschaft und Weisheit* 105 f.

<sup>23</sup> *Ebd.* 106.

mehr das Überwältigendste und Über-Reale im selben Verhältnis: daß mitten in dieser Ferne und Geschiedenheit von Gott je neu das Wunder der Heimkehr des verlorenen Sohnes sich begibt, und so unerhört, daß der 'Trotz des Unglaubens' geradezu bereits das Rückschwingen zur Rückbindung (hinein in das Rück-erlesen) in sich trägt (Röm 11, 32 im Licht von Mt 21, 28–31)«<sup>24</sup>.

Die Philosophie hintersteigt sich auf den menschengewordenen Logos hin. Gerade aber indem sie ihrer letzten metaphysischen vorgegebenen Bedingung bewußt wird, vermag sie sich zu wenden und an dessen absteigender Bewegung teilzunehmen: »Da der Logos-Gott in das 'je Untere der Erde absteigt' (Eph 4, 9) und da der logos-suchende Mensch in der Erde als existent sich erkennt und anerkennt: diese Demut der Erde wird die Eine Ebene von Religion und Philosophie«<sup>25</sup>.

Przywara übernahm die hier vorgestellte Studie 1964 in ein Werk, das unter dem Titel »Logos« seine Theologie des »Commercium«, der Erlösung und des Heiles als »loskaufender Austausch« darstellte. Sie erschien darin nicht wesentlich überarbeitet als dritter Teil eines ersten Kapitels, das ebenfalls »Logos« betitelt ist. Im zweiten Teil wird der Logos, von dem Johannes im Neuen Testament spricht, erörtert und auch in die Sicht obiger Zusammenhänge gestellt. Das Mitleben der Liebe wird zum Kriterium der Erfassung des Logos, Philosophie und Theologie kühn in Einheit gebunden entsprechend der Einheit des göttlichen Logos mit der Menschheit, die Jesus Christus ist<sup>26</sup>. Przywara spricht hierbei von der Philosophie, die sich in der Geschichte realisiert hat und realisiert, nicht von der bloßen Idee einer vollkommenen Philosophie. Weil in dem einzigen Logos das All zusammengefaßt ist, ist diese Einheit schon von je existent: »Der fruchtbare Samen in allen Weisheiten und Philosophien und Logien ist der Eine Einzige Logos Jesus Messias«<sup>27</sup>. Dies ist die Thematik des ersten Teils des genannten Kapitels, der sich der alttestamentlichen Weisheit zuwendet und der »adventischen Metaphysik« in der griechischen Philosophie, rein im »Ur-Seher des Logos«, dem dunkeln Heraklit, zwielichtig aber in Philons von Alexandrien Spekulation des reinen Geistes<sup>28</sup>.

Um den Anspruch der Tragweite dieser raschen Gedankenschritte zu verdeutlichen, ist zu fragen, was der von den Einzelwissenschaften unterschiedene formale Gegenstand, die Methode und der Standpunkt der Philosophie sei. Was bedeutet

<sup>24</sup> Ebd. 106 f.

<sup>25</sup> Ebd. 107.

<sup>26</sup> Vgl. E. Przywara, Logos 42 f: »Soweit aber gibt es 'Licht' und 'Leben' und 'entborgene Wahrheit' des 'Logos' in allen 'Logien', als es den 'Logos des Lebens' in ihnen gibt, der – als 'Sich-gemein-Machender bis zur Hingabe von Leben und Seele' in der 'Agape', die allein Gott 'ist', – lebendig lebt und mitgelebt wird: in denen, die zueinander als Menschen, wie Gott Mensch von Fleisch und Blut ward, 'sich gemein machen' in 'Hingabe von Leben und Seele' bis ins 'Untere der Erde'.« – »Philosophie ist 'christo-theologisch' in dem Ausmaß, als sie 'menschlich' und 'erdhaft' und 'gemein' ist.« – »Wie im Einen Logos Jesus Messias totale Gottheit und totale Menschheit personal zueinander gehochzeit sind, so ist es der Ursprung des wahren connubium zwischen Philosophie und Theologie...«

<sup>27</sup> E. Przywara, Logos 49.

<sup>28</sup> Vgl. ebd. 30: »Der johanneische Logos ist damit nicht eine Erfüllung des Philonischen Logos, sondern er bedeutet das tiefste Mysterium Logos in seinem Verhältnis zum philonischen Anti-Logos. Dieses Mysterium heißt: daß der Eine Wahre Logos-Fleisch Jesus vorwegnimmt seine Zerreißung und Versandung durch seinen Anti-Logos. Vorwegnimmt seine Versandung in 'irdische Begriffe'...«

die Zurücknahme in die Formalität? Zunächst, daß Philosophie ihren Gegenstand nicht aus sich selbst ableitet und daher sich nicht selbst begründet: Am Anfang steht die »unwegdeutbare neutrale Dualität zwischen Wissens-Akt und Wissens-Gegenstand«<sup>29</sup>. Die Formalität der Methode besteht letztlich nur in der »Hingabe an das Grenzenlose«, d. h. als bewußter Vollzug der genannten Differenz<sup>30</sup>. Die Formalität des Standpunktes aber ist die Situation des Menschen schlechthin in der Nichtigkeit.

Das sind im Verständnis Przywaras grundlegende Bedingungen der Philosophie, die verschieden ausgestaltet und formuliert werden können und müssen, deren Reflexion ja gerade die Aufgabe der Philosophie ist. Ihre Formalität also verpflichtet Philosophie in die Gottesproblematik, läßt fragen nach der Erkenntnis und Anerkenntnis Gottes. Aber als Formalität ist sie menschlichem Erkennen schlechthin grundlegend gemeinsam. Philosophie unterscheidet sich also auch dadurch von der Einzelwissenschaft oder der Wahrheit der Einzelerkenntnis, daß sie deren allgemeinen, sogenannten »formalen« Voraussetzungen, die ihnen gemeinsamen Bedingungen menschlichen Erkennens, soweit es – wie auch immer – an einem »Gegenstand« orientiert ist, aufweist. Insofern ist menschliches Erkennen als solches an Religion gebunden, nicht daß es nur parallele Formalitäten gäbe. Der allgemeine menschliche Akt der Erkenntnis wird nicht nur mit einem spezifisch religiösen Akt der Anerkenntnis verglichen, sondern – unter der Voraussetzung der Wahrheit des Glaubens – durch diesen zu seinem eigenen Verständnis gebracht. Daher rechtfertigt nicht zuerst die Philosophie die Religion, sondern grundlegend der Glaube die Philosophie.

Trotz einiger Hinweise läßt sich aber Philosophie nicht als Säkularisierung, als Entwicklung, die ihre Voraussetzungen vergißt, verstehen. Denn auf Erkenntnis kann nicht verzichtet werden. Die Einzelerkenntnis (auch in der Philosophie) läuft der religiösen nur gewissermaßen parallel. Um sich zu verstehen – das ist in der metaphysischen Bewegung der Philosophie –, erkennt sie ihre Rückbindung an den in der Religion verehrten Gott. Die Erkenntnis kommt in der Philosophie zu einer neuen Lichtigkeit, und doch vermag sie den so geforderten Überstieg aus sich selbst nicht mehr. Sie kann immer nur sich selbst präzisieren. Aber sie kann auch nicht in sich selbst verkümmert erlöschen, ohne sich selbst Widerspruch zu sein. So verweist sie über sich, um ihr Licht zu empfangen: blendend und doch alles klärend.

Wird also nicht doch Gott gerechtfertigt als Postulat der Philosophie, der Erkenntnis? Philosophie – will sie nicht in ihrer Spitzenproblematik der Verkrampfung verfallen, von der befreit sie nur soweit aufsteigen konnte, will sie nicht aus ihren immanenten Notwendigkeiten heraus ihre Erkenntnis setzen und so ihrem eigenen Zwang unterliegen – kann daher lediglich aufnehmen, sich nicht selbst Gott machen. Aber sie weiß sich zur Erkenntnis in ihren Grenzen und unter ihren

<sup>29</sup> E. Przywara, *Analogia Entis* 25. Diese Dualität ist gegeben, wenn neuzeitlich die Frage nach dem Sein im Bewußtsein geht oder mit der Scholastik durch das Bewußtsein hindurch und über es hinaus.

<sup>30</sup> Vgl. ebd. 25–28.

Bedingungen fähig, noch mehr: darauf hingeordnet. Unter ihren Bedingungen, d. h.: sie kann einsehen, daß es richtig ist, sich in die Freiheit Gottes hinein zu übergeben. Die formale Gemeinsamkeit mit der Religion verweist den Vollzug des philosophischen Selbstverständnisses auf diesen Schritt. Die Erkenntnisbewegung steht in doppelter Verantwortung, diesen Schritt zu vollziehen.

Jetzt aber ereignet sich Neues, Unableitbares: Es ist nicht nur der metaphysische Vorgang und das Gesamt der Erkenntnis geordnet und in seinem Prinzip zusammengefaßt. Dazu hätte – wenn man so sagen will – die Erkenntnis der Formalität des Göttlichen genügt. Die metaphysische Bewegung wird vielmehr – ganz unableitbar – in die Bewegung Gottes selbst hineingenommen, der sie rückwendet, sie erneut dem Menschen zuwendet, weil er mit ihm Einheit bildet. Erkenntnis des Menschen und seiner Welt ist nicht vorläufig, wird nicht überstiegen in eine höhere Selbsterkenntnis des Geistes; aber die menschliche Erkenntnis fragt nach sich selbst und weist so über sich hinaus, um konkret, neu und ungeschmälert alles, was ist, aufzunehmen. Der Glaube verweist den Menschen auf die eine Wahrheit des Seins: Er fordert zur Erkenntnis auf und bestätigt sie, nicht zuerst gewisse besondere Zusammenhänge, die mit den Ausdrucksformen des Glaubens verbunden sind, sondern grundsätzlich: Erkenntnis als einen Vorgang des Menschen, ja noch allgemeiner: Der Glaube trägt das Menschsein, und er trägt es auch herausfordernd auf seinem einen Weg zur Wahrheit.

## II. Christologische Konkretheit

In Przywaras späten Veröffentlichungen finden sich Überlegungen, die seinen Gedanken von neuem entfalten und dabei Bedingungen des eigenen Vorgehens offenlegen, aber auch nur im Rückgriff auf frühere Arbeiten interpretiert werden können. Es ist ein Text, der der Zweitaufgabe des Werkes »Deus semper maior. Theologie der Exerzitien« angefügt ist: Theologumenon und Philosophumenon der Gesellschaft Jesu<sup>31</sup>.

In drei Schritten geht Przywara vor: Es wird erstens ungeschieden die dem theologischen wie philosophischen Erkennen gemeinsam zukommende Problematik zwischen akthaftem Vollzug und objektivem System differenziert erhoben, sodann werden weniger die Unterscheidungen als die gegenseitigen Verwiesenheiten theologischen und philosophischen Vorgehens und ihrer Ordnungen aufgewiesen, um schließlich drittens in diesem Geflecht die besondere Situation jesuitischer Geistigkeit zu markieren. Für die folgende Interpretation sind diese letzteren Ausführungen nur insofern von Belang, als sie nicht nur exemplarisch verdeutlichen, sondern vor allem auch mit der Situiertheit der vorangehenden Überlegungen die des Ansatzes Przywaras offenlegen: Denn Przywara war selbstverständlich Jesuit.

Gelten Theologumena gemeinhin als Sätze, die selbst nicht unmittelbar formell das Dogma der Kirche zur Sprache bringen, aber das Verständnis des inneren Zusammenhanges der einen Offenbarung in der gegenseitigen Verwiesenheit ihrer

<sup>31</sup> Vgl. oben Anm. 1.

sich ergänzenden Aussagen ermöglichen helfen und so durchaus vom konkreten menschlichen, auf das Gesamt der Wirklichkeit ausgreifenden Verständnishorizont geprägt sind, wie sie sodann auch diesen zu formen beitragen, also zwischen der dogmatischen Vorgabe und dem verstehenden Nachvollzug stehen, so reizt ein entsprechendes Verständnis des etwas ungewöhnlichen Ausdrucks »Philosophumenon« zur Frage, was die Entsprechung einer dogmatischen Vorgabe in der Philosophie bedeuten solle. Die Problematik der in Frage stehenden theologischen Aussagen hängt an ihrem anders strukturierten Sicherheitsgrad, da sie durchaus wahr sein müssen, aber nicht die Sicherheit erreichen können, für die sich die Kirche in ihrem ganzen Wesen und so der offenbarende Gott selbst verbürgt, und auch an ihrer Funktion innerhalb der Theologie, verstanden als systematischer Zusammenhang ihrer Erkenntnis. Wie kann also von dem Theologumenon im Singular und wie von dem Philosophumenon gesprochen werden? Oder ist das Theologumenon als ordnende Voraussetzung für theologische Sätze zu verstehen, so daß es selbst nicht wieder auf der gleichen satzhaften Ebene liegen kann? Wie aber unterscheiden sich dann Theologumenon und Philosophumenon?

Przywara argumentiert von der geschichtlichen Beobachtung aus, daß es philosophisch-theologische Gesamtsichten gibt, einheitlich geprägte, meist an Orden gebundene Schulen, den Thomismus, Skotismus, Molinismus, nicht verstanden als bloße partielle Systematisierungen (etwa der Gnadenlehre). Er sucht nach dem Kern der Unterscheidung dieser Richtungen, wobei er davon ausgeht, daß dieser Kern weder in der Offenbarung als solcher noch in dem Vorgegebenen, worum sich Erkenntnis überhaupt bemüht, begründet ist. Aufgrund dieses Kernes eigne den Gesamtsichten eine objektive Struktur, ihre jeweilige innere Ordnung, treiben sie den Prozeß der Erkenntnis voran und gestalten ihn<sup>32</sup>. Der Grund dieses Unterschiedes, das Theologumenon und Philosophumenon, bedingt also selbst die konkrete Gestalt von Theologie und Philosophie, das System ihrer Inhalte und die objektive Methode zur Erkenntnis dieser Inhalte, wie auch den subjektiven Vollzug des Erkennens und den objektiven Akt der Erkenntnis, das Theologisieren und Philosophieren, sowohl im Ganzen genommen als im jeweils konkreten Vorgang.

Unter der Hand hat Przywara, auf sein vielfältiges Schrifttum zurückweisend, eine kleine Typologisierung der Erkenntnis grundgelegt. Es brauchen jetzt nur die Ausprägungen des objektiven Gebildes: formale Methode – materiales System, in Beziehung gesetzt werden zu den Ausprägungen des Vorgehens, des Theologisierens – Philosophierens, das verstanden werden könne als: in sich geschlossener Akt der Theologie – Philosophie, sei es, daß die formale Methode der abstrakte Ausdruck der einen Erkenntnisbewegung ist<sup>33</sup>, sei es, daß das materiale System die Inhaltlichkeit des Aktes in ihrer Wandlung objektiviert, oder verstanden werden

<sup>32</sup> »Diesen Kern nennen wir Theologumenon und Philosophumenon, und zwar beides passiv und aktiv. Passiv heißt eine objektive Struktur, die in eine besondere Theologie und Philosophie sich ausprägt. Aktiv heißt das besondere Gesicht dieser ausprägenden Theologie und Philosophie selbst« (Theologumenon 357).

<sup>33</sup> »Die 'Methode' nur als jeweilige 'Abstraktion' aus dem formalen Rhythmus dieses Aktes« (a.a.O. 358).

könne als bloßer Vollzug, als Vollzug der vorgegebenen Methode, als Erkenntnisvollzug des inhaltlich bestimmten Systems. Damit ist gewissermaßen bis zur Stichwortsammlung ein Problemfeld reduziert, das etwa im Werk »Analogia Entis« unter der Überschrift »Apriorische und Aposteriorische Metaphysik« dargestellt wurde<sup>34</sup>. Ja, es geht in der Tat im przywaranischen Verständnis um Metaphysik, wenn das der Zuordnung der differierend verstehbaren Momente der Erkenntnis zugrundeliegende Theologumenon – Philosophumenon erörtert wird.

Die theologisch-philosophischen Grundtypen aber reduzieren sich wiederum auf die Bestimmung der einen der beiden Seiten durch die andere: Die objektive Wahrheit bestimmt den subjektiven (Nach-)Vollzug oder der subjektive Akt trägt in sich und setzt seine Inhalte: Vorordnung der Essenz oder Vorordnung der Existenz; Essenz und Existenz jeweils durch ihr Pendant gestaltet.

Die von Przywara gebrauchten, sich zuordnenden Begriffe: essenzförmiges Noema – existenzförmige Noesis, subjektiver Akt und inhaltliche Wahrheit etc., die parallel aufgebauten Formen lassen zwar eine Beeinflussung durch die Phänomenologie Husserls erkennen, sind aber wohl vor allen spezifischen Implikationen, die ihnen als Termini bestimmter philosophischer Theorien zukommen, als Ausdruck der Grundlagenspannung des Seins bzw. allen Seienden zu verstehen, der nicht auflösbaren Verwiesenheit, deren vorgängiger Ausdruck in der Überordnung und Zusammenbindung von Sosein und Dasein besteht, darin die Seinsanalogie anhebt.

Zwischen den verschiedenen möglichen Erkenntnisgestaltungen liegt das, was Przywara Theologumenon – Philosophumenon nennt. Es entscheidet ja, welches das konkrete Gebilde sein wird, welche Prävalenzen und Ausprägungen herrschen. Von sich her ist das Mittlere offen auf das Akthafte wie das Inhaltlich-Vorgegebene. Drückt doch selbst die Bezeichnung das Ausgesprochene im Sinne eines objektiven Inhaltes – und so die Aktivität ganz zurücknehmend – (legomenon) aus wie auch die akthafte Sehweise (legein)<sup>35</sup>.

Ist nicht jeweils einer dieser Momente aus sich heraus fähig, mit seinem Gegenüber die konkrete Erkenntnisgestaltung zu bilden? Przywara spricht zwar von einem »gemeinsamen Formalen«, welches dem Theologumenon – Philosophumenon zukomme, aber die innere Ambivalenz zu dem einen oder anderen läßt ihn sogleich auch von den »beiden Arten von Theologumenon – Philosophumenon« sprechen, so daß diese Reflexion und Begriffsbildung nur zu einer »schärferen Scheidung zwischen Theologie – Philosophie und Theologisieren – Philosophieren« führt<sup>36</sup>. Die theoretische Reflexion verdeutlicht also nur die Problematik, sie begründet noch kein Kriterium zur Beurteilung der verschiedenen Erkenntnisgestaltungen. Sein Kriterium entwickelt Przywara im vorliegenden Aufsatz nicht. Er setzt es voraus:

<sup>34</sup> E. Przywara, *Analogia Entis* § 3, S. 36–60.

<sup>35</sup> »So geben sich also zunächst Theologumenon – Philosophumenon als eine solche innere Mitte zwischen Theologie – Philosophie und Theologisieren – Philosophieren, daß ihre beiden Bedeutungen sich jeweils diesen Gegensätzen zuordnen« (Theologumenon 359).

<sup>36</sup> A.a.O. 359f.

»Damit aber fällt die End-Entscheidung über das innere Verhältnis dieser gesamten Struktur: zwischen Theologie – Philosophie, Theologumenon – Philosophumenon, Theologisieren – Philosophieren. – Der Mensch als das Geschöpf (dem all dies zugehört) ist nicht Person, die das All in sich hat, um es aus sich hervorzubringen, sondern steht eingegliedert in die objektive Ordnung des All. In diesem Eingliedertsein ist er lebendige Person, bis dazu, daß die objektive Ordnung des All sich gerade durch sein Bewußtsein und seine Freiheit verwirklicht. Eben darum aber besteht eine wahre Zuordnung zwischen der individuierten Fülle der Personen und der objektiven Fülle des All: daß die objektive Fülle sich personal individuiert spiegle, aber zu objektiver Spiegelung«<sup>37</sup>.

Das ist die ausgleichende Position, die sich im Schrifttum Przywaras facettenreich ausgefaltet hat: Die Eigenwirksamkeit und echte Selbständigkeit des Menschen, die eingeordnet und begründet in einer umfassenden Allwirksamkeit ist, ist der zentrale systematische Punkt, um die Vergegenwärtigung des Ganzen im Einzelnen, die Entsprechung des Gegenüberstehenden zu formulieren, bei einem Primat objektiver Ordnung. Damit scheinen nicht nur Gegensätze entschärft zu werden, sondern geradezu ein Geflecht gefunden zu sein, das der unterschiedlichen Prävalenzen bedarf, um bei Extremformen alles Überstiegene zu markieren, um es doch in das Maß eines bewegten Ausgleiches hineinzunehmen. Es ist wiederum eine innere Verwiesenheit in der Erkenntnis selbst markiert; in den konkreten Gestaltungen ist sie so oder so stets nachweisbar.

Ging es bislang um ein Allgemeines der Erkenntnis, so wird nun die Unterscheidung zwischen theologischer und philosophischer Erkenntnis angefragt. Przywara setzt neu ein. Denn die bisherigen Ausführungen verwiesen nur auf den jeweiligen Ausgleich, der jeder Erkenntnis eignet. Hier aber markiert Przywara trotzdem den Anschein, daß im theologischen Bereich sich die objektive Wahrheit so formbestimmend gebe, als ob der Mensch, der Theologe sich ihr gegenüber nur passiv-aufnehmend verhalten könne, selbst sein Theologisieren als Akt von Gott her verstanden werden müsse, während strikt entgegengesetzt sich im Philosophischen nur die Aktualität des menschlichen Geistes entfalte. Es ist deutlich, Przywara geht bei solcher Konzeption des Philosophischen von unbeschränktem Erkennen aus, das sich nicht in Bereiche bescheidet, von einem Erkennen, das Totalität anstrebt.

Aber die so verstandenen puren Formen drücken ein ihm nicht akzeptables Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf aus. Deren Unterschiedenheit werde weder in einer dergestalteten Theologie noch Philosophie gewahrt. Hier gehe der Mensch auf in der Alleinwirklichkeit Gottes oder aber werde Gott auf den Menschen reduziert: Pantheismus oder Theopanismus. Was den Anschein einer reinen Form von Theologie oder Philosophie für sich hat, gilt so als unmögliche Position. Entweder handelt es sich bei diesen Erkenntniskonzeptionen nun um Philosophie oder Theologie, dann verstoßen beide in ihrer reinen Form (wie sie ja wohl auch einer Wissenschaft entsprächen) gegen das Gottesverhältnis des Menschen, oder es handelt sich um ungerechtfertigter Weise Theologie bzw. Philoso-

<sup>37</sup> A.a.O. 360.

phie genannte Vereinseitigungen der Erkenntnisstruktur, um Vereinseitigungen, die inakzeptabel sind, wenn Gott und menschliche Freiheit existieren. Man ist daher genötigt, das Unterscheidungskriterium für das Theologische und Philosophische noch zu benennen.

Bei den extrem unterschiedenen Konzeptionen der Erkenntnis handelt es sich nach Przywara um »die gemeinsame Position der radikalen Irrtümer«<sup>38</sup>, also weder um Philosophie noch um Theologie. Die Erkenntnis schlechthin müsse sich nach der Entsprechung in Erkennendem und zu Erkennendem richten: »In Wahrheit gilt eine Bindung hinüber und herüber«<sup>39</sup>. Grundgelegt ist das in der von Gott geschenkten Freiheit, die so total ist, daß auch alles theologische Erkennen geschöpfliche Aktivität, menschliches Erkennen ist. Aber umgekehrt auch alles menschliche Erkennen auf seine Weise teilnimmt am göttlichen Erkennen und zur Gotteserkenntnis zielt. Diese Eigenwirklichkeit und Verwiesenheit aufgrund der Totalität der Freiheit erweist die Souveränität Gottes.

Im übrigen ist der Gedanke in der Ungeschiedenheit gegenseitiger Bindung beheimatet. Er ist theologisch, sofern er von der Souveränität Gottes ausgeht und diese – ethisch konsequent – zum Maßstab der Erkenntnisstruktur schlechthin macht. Es ist aber kein spezifisch theologischer Gedanke, weil die Souveränität Gottes menschlichem Erkennen nicht verschlossen sein muß. Sofern es aber um die formale Konzeption von Erkenntnis geht, wird man von einer materialiter philosophischen Ausführung zu sprechen haben, die aber nicht nur offen, die gar geprägt ist von der Anerkenntnis Gottes.

Przywara stützt diese Sicht durch eine weitere, spezifisch theologische Argumentation: »Die Bindung hinüber und herüber erscheint unerhört verstärkt, da dieses allgemeine Verhältnis zwischen Gott und Mensch in der konkreten Form der Einen Ordnung der Menschwerdung und Erlösung gesichtet wird«<sup>40</sup>.

Nur der Glaube erfafßt diese einzig konkrete Ausgestaltung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch. Es ist kein anderes als das allgemein zugängliche Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf überhaupt, aber seine faktische, objektive Form. Insofern ist der Glaube in einer Erkenntnisstruktur, in der im Erkennenden spiegelnd sich das objektive Gesamt verlebendigen muß, formbestimmend. Kein Glaube, der aus sich eine Struktur produziert, sondern sich empfangend weiß, daß Gott selbst wahrer Mensch geworden ist, und daher als seine Konsequenz ansieht, nun um so konkreter wahre Aussagen machen zu können, ohne selbst die Wahrheit zu sein, weil die Wahrheit eingegangen ist in die menschliche Aktivität.

Das letzte Ziel aller menschlichen Erkenntnis steht dem Erkennenden nun nicht mehr bloß zur objektiven Spiegelung gegenüber, es stellt sich von sich aus auf die Seite der Erkennenden. Nicht genug: Es entsteht Einheit zwischen Gott und den

<sup>38</sup> A.a.O. 362.

<sup>39</sup> A.a.O. 362.

<sup>40</sup> A.a.O. 362.

Menschen, weil Gott als wahrer Mensch »in wahren Menschen wahrhaft menschhaft fortlebt und fortwirkt«<sup>41</sup>.

Damit ist der christologisch-ekklesiologische Gedanke zum konkreten Kriterium der Erkenntnisstruktur erhoben. Es ist eine neue Definition des Menschen, die der Glaube aufgrund der Inkarnation Gottes und der Erlösung aussagt; der Mensch steht auch in einer neuen Situation. Er vermag die ihm eröffnete Möglichkeit zu realisieren: daß in ihm Gott wahrhaft menschhaft lebt, wirkt, erkennt.

Hiermit ist aber theologisch die Möglichkeit der Erkenntnis der Wahrheit zuletzt begründet. Und sie ist zugleich so aus der einzig konkreten Ordnung heraus begründet, daß der vorhergehende Ansatz aus dem allgemeinen Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf faktisch nur diese Konkretion hat, ja aus ihr her entwachsen ist.

»Das empfängt in der Ordnung der Menschwerdung und Erlösung seinen verschärften Sinn, da in ihr Gott schlechthin Mensch ward (zum Fortleben in Menschen als Gliedern Seines Leibes und Repräsentanten seiner Person) und also Seine Ewige Wahrheit geschichtsförmige Erkenntnis ward (wie 'Weisheit' als 'Wissen' erscheint, wie Augustinus formuliert: de Trin XIII 19; 24). Nun ist Theologie wesentlich zu Philosophie hin, aber ebenso Philosophie wesentlich von Theologie her: wie in Christo als 'Haupt und Leib EIN Christus' der Logos schlechthin Fleisch ward und hierin die Ewige Weisheit zeit- und geschichtsförmiges Wissen, und darum alles Fleisch (im Einen Leib Christi) den Logos zum Haupt hat und alles Wissen die ewige Weisheit«<sup>42</sup>.

Aber wir insistieren auf der Frage: Unterscheiden sich das theologische und philosophische Erkennen? Przywara hat bislang die Gemeinsamkeit grundgelegt, dabei die Formierung durch den Glauben bemerkt. Die Theologie und das Theologisieren haben die Menschwerdung Gottes und die so ermöglichte Kirchewerdung der Menschen vornehmlich zum Objekt und zu ihrer vorgängigen Bedingung. Aber es ist die Realität der Erlösung selbst, die der (theologischen wie philosophischen) Erkenntnis schlechthin Vollendung erlaubt. In jeder Erkenntnis gibt es objektive und subjektive, aktive und passive Momente. Von der Erkenntniskonzeption her ist insofern ein strikt wesentlicher Unterschied negiert. Ein strikt wesentlicher Unterschied besteht zwischen den reinen Formierungen (die sich als Philosophie und Theologie gebärden) einerseits und der Erkenntnis, die man mit Przywara aktual-charismatisch nennen könnte, würden diese Ausdrücke nichts anderes assoziieren als den wahrhaft menschlichen, grundsätzlich verdankten Vorgang.

Die Unterscheidung zwischen Theologisieren und Philosophieren, Theologie und Philosophie ist insofern nicht wesentlich, als sie nicht die Grundstruktur des Erkenntnisvorgangs verändert. Sie liegt im Bereich des »Personalen und Geschichtlichen und Typologischen« und stellt sich in der Gegenläufigkeit dar, die den vermeintlichen Extremformen eignete, nun aber korrigiert ist, insofern ihnen – bei Anerkennung der Weltüberhobenheit Gottes – innere Möglichkeit eignet, die

<sup>41</sup> A.a.O. 362.

<sup>42</sup> A.a.O. 364.

zugleich aber auch gefordert und radikalisiert ist, weil die Erkenntnis das Objektive der konkreten Ordnung vollzieht und somit der Bereich bloßer Theorie überschritten ist. Vor dem Absoluten ist Erkenntnis eine Weise der Existenz, die an seiner Vollkommenheit teilnehmend die gesamt menschlichen Vollzüge miteinbe greift und reformiert. Der Theologie entspricht die existentielle Ausprägung »von oben«, »im eigentlichen 'Ruf', darin Gott menschliche Person und menschliche Geschichte werkzeuglich einstellt und insbesondere im Geheimnis der Menschwerdung Seine Person und Seine Geschichte in ihnen weiterleben und weiterwirken läßt«, der Philosophie »von unten«, »in allgemeiner 'Begabung', darin menschliche Person und menschliche Geschichte als Glied im Ganzen je neue Seiten der Einen Unwandelbaren Wahrheit objektiv darstellen und subjektiv kundtun«<sup>43</sup>. Das Theologietreiben hat daher wesentlich bedingt zu sein vom Empfangen, um selbst aktiv zu werden, während im Philosophietreiben menschliche Aktivität erscheint, die aber doch nur Auswirkung ursprünglicher Begabung ist. Bei dieser bloß prävalenten Betonung der verschiedenen Momente der Erkenntnis verhindern die in die Struktur des Vorgangs eingegangene Dynamik, die in der Erkenntnis liegenden Beziehungen wie auch der gewährte Rückverweis eine Vereinerleung.

Und doch vertritt Przywara hier die Ansicht, daß diese Unterscheidung schon grundgelegt sei vor der Erörterung der spezifisch theologischen Inhalte, der Menschwerdung Gottes und ihrer Permanenz in der Kirche. In der konkreten Ordnung würde das schon Grundgelegte einen verschärften Sinn erhalten. Man möchte aber bemerken, daß die Aussagen zur grundlegenden Theologie von Przywara selbst im Wissen um die konkrete Ordnung gesprochen sind. Przywara sieht das Erkenntnisproblem vom spezifisch theologischen Gedanken her insofern verschärft, als nun – aufs Ganze gesehen – es nicht mehr möglich ist, die Prävalenzen des einen oder anderen Weges ausschließlich zu wählen, sondern die gegenseitige Bindung der Erkenntnis in Theologie und Philosophie wesentlich ist und daher auch vollzogen werden muß. Menschliche Existenz vollzieht ja die Objektivität der Wahrheit nach, die in menschlicher Gestalt erscheint. Alle menschlich-weltliche Gestalt aber ist gerichtet, je nachdem wie sie selbst partizipiert. Die strikte Entsprechung in der Erkenntnis zwischen Erkennendem und zu Erkennendem fordert die Zuordnung zum menschengewordenen Logos für beide Bereiche. Der Vollzug menschlicher Existenz aus dem Glauben kann ja auch nur dann gelingen, wenn nicht erst der Glaube ihre Beschaffenheit verändert sieht, sondern das dem Glauben zuvorliegende Ereignis, die welterlösende Tat Gottes selbst sie schon neu definiert, in ihrer Wahrheit neu gestaltet. Wer in Christus ist, lebt aus ihm.

Wiewohl Przywaras Anliegen hier mehr die gegenseitige Zuordnung philosophischer und theologischer Erkenntnis ist und weniger deren Unterscheidung, sind einige hierfür fundamentale Kriterien impliziert. Gerade in einem menschlichen Grundvollzug könnten die in ihm selbst liegenden Unterscheidungen so viel gewichtiger angesetzt werden, daß die Verschränkungen, die in den gegenseitigen

<sup>43</sup> A.a.O. 363.

Verweisen und realen Beziehungen liegende Einheit außer Blick geraten könnte. Wenn aber umgekehrt Erkennen ganz ununterschieden wäre, müßte dieser Vorgang, der die in der Kirche gegenwärtige Offenbarung anerkennt und darin seine letzte Formierung erhält, auch Theologisieren genannt werden, auch bei aller Betonung und Steigerung der Differenz zwischen Offenbarung und Denken. Gegen solche integralistische Interpretation genügt auch nicht der Hinweis, daß die Annahme der Offenbarung der Mensch vor sich selbst zu verantworten habe, daß die Erkenntnis Gottes aufgrund der menschlichen Möglichkeiten sich als vorgängiges Bemühen des Menschen konzipieren lassen müsse, auch wenn nach Vollzug dieses Vorgangs seine Bedingungen offenbar werden. Auch eine materiale Unterscheidung bleibt grundsätzlich problematisch, wenn es keinen Bereich der Wirklichkeit gibt, der prinzipiell außerhalb der geschaffenen und erlösten Welt, außerhalb der Wirklichkeit Gottes und seiner Tätigkeit steht. Stufungen hierbei anzugeben fällt so leicht, wie es schwer fällt, reinliche Scheidungen zu benennen, weil Erkenntnis sich nicht partialisieren läßt.

Bei aller Offenheit des vorliegenden Aufsatzes kann auf die Verschiedenheit der Vermittlung der einen Wahrheit in der Theologie durch die Kirche und in der Philosophie durch eine anders gelagerte Zuordnung hingewiesen werden: Theologie wird durch die Kirche in das Offenbarungsgeschehen hinein verpflichtet, wird »werkzeuglich eingestellt« in dienstlicher Repräsentation. Es ist ein praktisches Moment, die Teilnahme an der Sendung, das Theologie hervorhebend charakterisiert, während für Philosophie mehr die theoretische, abbildende Darstellung kennzeichnend sei. Damit dürfte die verschiedene Art und Weise angedeutet sein, wie das Erkennen, der eine Vollzug menschlicher Geistigkeit, eingebunden ist in die konkrete Gestalt, die der Welt und Geschichte verändernde, erlösende Logos gegeben hat. Die unableitbar neu verdankte, wirkmächtige Gegenwart der Wahrheit qualifiziert das Sprechen, wie es inhaltlich und personal in der von ihr gegebenen Gestalt verankert ist. Und doch resultiert auch Theologie weiterhin aus Erkenntnis – der Offenbarung und der Welt. Nicht nur um Offenbarung, die ein Mysterium bleibt, besser zu verstehen, ist der Theologe an die Erkenntnis der Welt verwiesen, nicht nur, weil es Erkenntnis Gottes und seines Wirkens ohne Kenntnis der Welt nicht gibt, sondern gerade weil mit dem Menschen all sein Vermögen berufen ist, teilzunehmen an dem ewigen Logos, der sich der Welt und dem Menschen zuwendet und Fleisch wurde.

Weil aber das theologische Erkennen das Mysterium zum unauflösbaren Inhalt hat, bleibt zu notieren, daß entsprechend jegliches Erkennen im Geheimnis des Seins verläuft.

Vergleichen wir vorliegende Konzeption Przywaras mit der, die im Werk »Analogia Entis« zum Verhältnis Philosophie und Theologie geboten wurde, so ändert sich nichts am zentralen Punkt, dem richtenden Moment der konkreten, d. h. empfangenen (theologischen) Gotteserkenntnis. Aber dort hob die Formalproblematik der Metaphysik – ebenso die Souveränität Gottes voraussetzend – an, um mit innerer Notwendigkeit sich in den Bereich des Theologischen überführen zu lassen; genau dieser Vorgang mußte als Ausdruck der Teilnahme an der geschicht-

lichen Konkretheit der einen Wahrheit interpretiert werden, der Erkenntnisvollzug war gewährte Teilnahme an der gekreuzigten Wahrheit; die innere Einheit der Erkenntnis wurde in der Form des Kreuzes ansichtig<sup>44</sup>. Sinnerfüllung geschah in der scheinbaren Aushöhlung, in der Aufsprennung des reinlichen Denkens.

Im vorliegenden Aufsatz ist diese quer zusammenbindende Gestaltung nicht deutlich. Die innere Einheit der Erkenntnis wird so nicht nachvollzogen. Zur Abwehr der Extremformen genügt ihre Konsequenz: Theopanismus – Pantheismus. Przywara setzt also die Entwicklungen und Einsichten seines Denkens schon voraus. Was aber deutlicher als in der früheren Arbeit zum Ausdruck gebracht wird, ist die Totalität der christologisch-ekklesiologischen Komponente, die im Vollzug der Erkenntnis auftritt (wenn Erkenntnis sich überführen läßt in die Anerkennung Gottes) und in Entsprechung auch die zu erkennende Wirklichkeit strukturiert. Es sind Bezüge, die ihre Verwirklichung einfordern. Freilich fehlt hier die Konkretion.

Es kann ja, das sei hinzugefügt, die stauologische Konkretheit nicht verlassen werden, auch und gerade weil der göttliche Logos ein Mensch wie sonst wurde.

Aber es ist auch hier eine Verschärfung zu bezeichnen: Erkenntnis steht unter theologischem Formprimat, d.h. genauer göttlichem Formprimat, über den die entscheidenden konkreten Aussagen theologisch bleiben und der Kirche als Empfängerin und bleibender Gestalt der Offenbarung zukommen: »Und da es in der einen einzigen Ordnung der Menschwerdung und Erlösung keine Theologie gibt, die nicht die Kirche zu ihrer wesentlichen Form hätte, wenn auch noch so unbewußt, so ist das Ja oder Nein zu dieser Kirche das Letztbestimmende in diesen Zusammenhängen«<sup>45</sup>.

Zur Interpretation dieser Aussage ist vielleicht am deutlichsten der Verweis auf den Exerzitienkommentar, zu dem vorliegender Aufsatz ja als Beitrag veröffentlicht wurde. Hier muß aber auch der Verweis schon genügen, insbesondere der auf die »Regeln zum Fühlen mit der Kirche«<sup>46</sup>, die betonen, daß die letzte Form der Kirche in der »Form des Sklaven«, die ihr Haupt selbst annahm<sup>47</sup>, liegt. Diese kirchliche Form wird verinnerlicht zur eigenen Form: »Da 'subjektiver Geist' (der persönlichen Führung) und 'objektiver Geist' (der ideellen Normen) 'verloren' gegeben werden in den blinden Gehorsam zur inappellablen Definition des Geistes der Kirche, wird eben ihre Einheit und Selbigekeit mit dem Geist der Kirche 'gewonnen' und also 'gewonnen' die ganze Fülle des Heiligen Geistes 'erfüllend den Erdkreis'«<sup>48</sup>. Hierauf folgt die Interpretation der berühmten ignatianischen Regel zu schwarz und weiß.

<sup>44</sup> Vgl. E. Naab, Zur Begründung der analogia entis bei Erich Przywara (Eichstätter Beiträge 21) (Regensburg 1987).

<sup>45</sup> Theologumenon 365.

<sup>46</sup> E. Przywara, Deus semper maior II 277–295.

<sup>47</sup> Ebd. 287.

<sup>48</sup> Ebd. 292.

### III. Personaler Dienst

Mit den Verschränkungen gewinnen für die systematische Gestaltung der Erkenntnis nicht nur Sätze aus dem Ganzen des Bezugssystems Geltung, das was man gemeinhin etwa in der Theologie Theologumena nennt, es entsteht nicht nur ein unumkehrbarer Bezug mit Vor- und Rückverweisen zwischen Theologie und Philosophie, es ist der Mensch, der in der Erkenntnis seine Fähigkeiten aktuiert, dessen Bedingungen, Situation und personale Gegebenheiten die Gestaltungen bestimmen, die grundsätzlich in der gleichen Distanz und Nähe zu ihrem eigentlichen letzten Grund und Ziel verbleiben wie der Mensch selbst. Die personale Prägung ist keine zufällige, äußerliche, bestenfalls katalysierende Komponente der Erkenntnis, die möglichst eliminiert werden sollte, sondern ein unabdingbares Konstituens der Gestaltung des ganzen Vorgangs. Und sie ist unabdingbarer, je ausgreifender der Entwurf ist, in dem Geistigkeit sich verwirklicht, je geschlossener aber auch die Beziehungen geknüpft sind, um das Abbild der Einheit des Ganzen ansichtig zu gestalten. Zuletzt ist es aber auch hier die Prägung aller Erkenntnis durch den personalen Logos, die – weit entfernt, das von der Person gelöste Wissen zu verungültigen – Wissen auf den Menschen hin zentriert sein läßt, um dadurch an der Einordnung in das Konkreteste teilzunehmen, worauf aller Sinn gerichtet ist.

Przywara gibt sich im vorliegenden Aufsatz über einige Vorgegebenheiten Rechenschaft, die sein Denken prägen, nicht weil es in bestimmter Zeit situiert ist, nicht weil er gewisse subjektive Interessen und Vorlieben hätte, sondern weil sie in seinem Orden, der Gesellschaft Jesu, (nach seinem Verständnis) objektiv vorliegen. Die Lebendigkeit des einen mystischen Leibes Christi in der Geschichte und die durch ihn gewährte Beziehung zum Wort Gottes bedingen dieses Selbstverständnis, ohne es zum allein möglichen hochzustilisieren.

»Es geht theologisch um den besonderen Ruf Gottes, dem sie <die Gesellschaft Jesu> als Gebilde innerhalb der Ordnung Gottes in Christo in der Kirche geschichtlich ihre Entstehung verdankt, um ihn übergeschichtlich darzustellen, als eine bestimmte gliedhafte Ausprägung der Kirche (wie die Eine ungeteilte Kirche, als Leib der vielen Glieder, sich in Nacheinander und Nebeneinander solch gliedhafter Ausprägungen darstellt). – Indem aber dieser Ruf Gottes menschhaft und geschichtshaft sich darstellt, ist er zugleich ein philosophisches Charisma: in Darstellung eines bestimmten Typus Mensch in Sein und Bewußtsein (wie die eine Menschennatur sich individual und typologisch darstellt)«<sup>49</sup>.

»Personaler Dienst« ist Przywara das Grundwort zum Verständnis seines Ordensvaters; in diesem Dienst hat jener seine Heimat in der lebendigen Gegenwart seines Herrn, dessen Stellvertreter der Papst ist, in der Kirche, der Braut Christi, der Herrin. Dieser Dienst setzt sich aus der »Schmach Christi«, der in Gehorsam zu seinem Vater das Kreuz nahm. Wer sich so Jesus zugesellt, läßt sich einbinden in

<sup>49</sup> Theologumenon 366.

dessen Sendung und tritt dadurch in Beziehung zum dreifaltigen Gott<sup>50</sup>. Die Hinwendung zu den Dingen wurzelt im Ursprung. Die Übergabe der Person<sup>51</sup> in den aktuellen Verfügungswillen Gottes läßt nach Przywara einen Objektivismus des Dienstes zu, der Gehorsam und freie Initiative zusammenhalte<sup>52</sup>.

»Personaler Dienst« ist daher auch das Kriterium der Wissenschaft, welche der ignatianischen Vorgabe entwächst: »Wissenschaft in sich selbst ist nur richtig als Dienst«<sup>53</sup>. Daher sucht Przywara gar nicht die geniale wissenschaftliche Initiative, sondern den Weg der Tradition<sup>54</sup>, der aber durch die aktuelle Lebendigkeit des personalen Dienstes charakterisiert sein will<sup>55</sup>, auch wenn ein sehr negatives Erscheinungsbild (unproduktive Tradition und grundsatzlose Anpassung) hierdurch möglich wird. Der funktionale Charakter verhindert eine feste Systematisierung, eine Theorie, die außerhalb des Vollzuges des personalen Dienstes läge. Die Rechtfertigung der faktisch sich vollziehenden Gestalt der Erkenntnis und des Wissens liegt somit vorthoretisch in den Beziehungen dieser Gestalt zum objektiv vorgegebenen. Fest ist nur das »Jetzt-hier des Herrn im jeweiligen Auftrag«.

»Hieraus entspringt die geschichtliche Form der tatsächlich geübten Theologie und Philosophie der Gesellschaft Jesu. Das Jetzt-hier des Herrn im jeweiligen Auftrag prägt sich formal aus in eine Theologie der kirchlichen Stellungnahme in der jeweilig aktuellen Situation und in eine Philosophie der Durchdenkung dieser Situation im lebendigen Geist der Tradition. – Folgerichtig steht dann inhaltlich im

<sup>50</sup> »Die Lebensform ist darum ein je neues Leben von der 'Allerheiligsten Dreifaltigkeit' her (als dem wahrhaft lebendigen Gott der 'Ausgänge' und 'Aussendungen', die die drei Göttlichen Personen sind), dies aber lebendig konkret in den 'Mittlern', d. h. dem Eins zwischen Unserm Herrn und Unserer Herrin und dies hinein in ein 'Finden Gottes in allen Dingen' (...): also als 'alleiniger Dienst' und darum 'je immer mehr zur Glorie Seiner Göttlichen Majestät'« (a.a.O. 367f). – »Darum ist es Form Christi des Gekreuzigten wesentlich im 'Heiligen Gehorsam' als dem einen wahren Eins vom Vater zum Sohn zu seiner Kirche zu jeglichem Glied dieser Kirche zu jeglichem Lebensaugenblick dieses Gliedes der Kirche« (a.a.O. 369). – Vgl. auch R. Prkačin, *Il ruolo e lo sviluppo della cristologia degli esercizi spirituali di Ignazio di Loyola secondo l'interpretazione di Erich Przywara* (Exc. diss. Rom 1981).

<sup>51</sup> »Es ist Übergabe des innersten Kerns der Person (memoria, intellectus, voluntas) in die alleinige 'Verfügung' Gottes, der der lebendige Gott ist im wahrhaft 'gegenwärtigen Christus' der souverän lebendigen Kirche, die für den aktuellen Dienst aktuell lebendig ist im aktual lebendigen Befehl des Obern (der kraft der lückenlosen Repräsentation vom sendenden Vater zum gesendeten Sohn zur gesendeten und sendenden Kirche 'Christus jetzt hier' ist). Aber es ist Übergabe, die zum Sinn hat, den Einen Dienst selber weiter fort zu repräsentieren, nicht die eigene Person und auch nicht das Opfer dieser Person, sondern das Jetzt-hier des Einen Herrn (Gott in Christo in der Kirche)« (Theologumenon 370).

<sup>52</sup> »Es ist also ein Objektivismus, der personal ist durch das lebendige Gegenüber zwischen (scheinbar) absolutem Gehorsam (...) und (scheinbar) absoluter Initiative (...). Aber dieser Personalismus des echten Gegenüber zwischen Gehorsam und Freiheit der Initiative ist Objektivismus im Allein des Dienstes, in dem 'Amt' und 'Initiative' selber 'diensten'« (a.a.O. 371).

<sup>53</sup> A.a.O. 372.

<sup>54</sup> »Das ist der positive Sinn des negativ erscheinenden jesuitischen Scholastizismus und Traditionalismus: das 'Allein' des Dienstes in der Ehrfurcht der Repräsentation und Werkzeuglichkeit der großen Tradition, die in sich selbst die Adels-Form von Theologie und Philosophie ist (a.a.O. 373).

<sup>55</sup> »Es ist in Wahrheit das eigentlich Personale des Dienstes: die 'schöpferische Aktualität' einer Theologie oder Philosophie allein bedingt durch den jeweils aktuellen Dienst, nicht durch den jeweils aktuellen 'Einfall' des 'persönlichen Genie': weil auch und gerade die personale Lebendigkeit eines 'alleinigen Dienstes' objektiv dienstlich bedingt zu sein hat« (a.a.O. 373).

Mittelpunkt solcher Theologie die souveräne Lebendigkeit Gottes in Christo in der souverän lebendigen Kirche (...). Und im Mittelpunkt der entsprechenden Philosophie findet sich entsprechend einerseits ein Gottesbild der Majestät des faktisch Ewigen Ist (*ipsum esse*) ..., – andererseits ein Geschöpfungsbild der Fülle des konkret Individualen (*forma als principium individuationis*)<sup>56</sup>.

Ein prinzipieller Anspruch der Theorie (auch der der *analogia entis*) kann kaum stärker in den Raum der Analyse und Synthese zurückgenommen werden. »Ausgleichen« sei die Problemstellung der Jesuitenphilosophen und -theologen, nämlich der Ausgleich spekulativer und positiver Theologie, der Ausgleich apriorischen und aposteriorischen Denkens, und schließlich die Begründung wahrer Eigengesetzlichkeit menschlichen Tuns von der Souveränität der Göttlichen Majestät her.

Die Integrationsmöglichkeiten eines solchen Modells seien unbestritten. Wird hier aber nicht – im Bewußtsein der unumgebar faktischen Mängel bei der Durchführung – eine Meta-Theorie angedeutet und mit einem Anspruch belegt, gegen welchen Przywara sonst sensibel reagierte? »Eben hierin <im jeweiligen Ausgleich> aber erscheint noch schärfer Sinn und Grenze solcher Theologie und Philosophie. Vollkommen durchgeführt, wäre sie die Anmaßung Göttlicher Wahrheit als solcher (in der allein als Eins steht, was in menschlicher Anschauung in verschiedenfache Sichten sich auseinanderlegt). So ist sie im besondersten Objektivismus des werkzeuglich repräsentierenden Dienstes an dieser Wahrheit: weder in Identität mit ihr noch in Identität mit einer einzelnen ihrer menschlichen Sichten, einzig im Zwischen ihres Dienstes<sup>57</sup>.

Und nochmals wird dieser Anspruch gebrochen und erhoben, wenn die Unmittelbarkeit des einzelnen in diesem Dienst betont wird: »daß der Orden (...) nur der autoritative Ort sei für das restlose Übergewesen jedes konkret Einzelnen in seiner ganzen personalen Konkretheit in Sein und Wirken in den Dienst des je Jetzt Gottes im je Jetzt Seiner Kirche, die Sein Leib ist und also Sein sichtbares je Jetzt. In diesem äußersten Sinn heißt Theologie und Philosophie der Gesellschaft Jesu das 'Allein' dieses 'Dienstes Gott Unseres Herrn'. Alle 'reine Wahrheit' von Theologie und Philosophie ist in diesem scheinbaren 'Verlieren' gerade 'gewonnen' (gemäß dem Grundgesetz des Reiches Gottes: *qui perdit, salvat*): weil der lebendig souveräne Gott die Wahrheit ist<sup>58</sup>.

Was bleibt, ist der Vollzug des »Grundgesetzes des Reiches Gottes«; es ist Maßstab des Handelns und Denkens.

<sup>56</sup> A.a.O. 374.

<sup>57</sup> A.a.O. 375.

<sup>58</sup> A.a.O. 376f.