

aber viele Christen auch heute noch »vor Christus« leben, gilt für sie die gleiche Chance. Tod und Aufstieg Jesu zum Vater fallen ebenfalls zusammen (S. 30f; gegen Joh 20,17!). Die Dauer des Fegfeuers wird als ein Augenblick mit verschieden intensiver Läuterung (S. 54) interpretiert. Das nach dem Tod erfolgte Gebet für Verstorbene dient insofern der Läuterung, als Gott dieses Gebet voraussieht (S. 95). Die Auferstehung geschieht letztlich auch im Tod.

Hierzu sei bemerkt: Einmal wird der als Augenblick verstandene Tod überfrachtet: Er ist das letzte Werden des Menschen und endgültiger Zustand (S. 40), Christusbegegnung, Gericht, Läuterung und Christusgemeinschaft und Auferstehung. Ferner ist die allgemeine Auferstehung biblisch immer an das zweite Kommen Christi gebunden, das die Macht des Erniedrigten offenbart (vgl. 1 Thess 4,16; 1 Kor 15,23; Joh 6,39f u. a.); sie tritt also nicht beim individuellen Tod ein. Insofern muß auch für die Verstorbenen ein Ereignis in der Zukunft angenommen werden, wie sie – und auch Jesus Christus – wissen, daß andere noch auf der Erde leben. Zwar gelten nach dem Tod andere »Zeitvorstellungen« als auf der Erde, aber die Toten befinden sich nicht in der Ewigkeit im Sinn von *vitae interminabilis simul et perfecta possessio*; diese kommt nur Gott zu. Da die Auferstehung im Tod sowohl bei Christus als auch bei den übrigen Menschen am irdischen Leib völlig und prinzipiell vorbeigeht und der Tod schon als Einschränkung aller Begrenztheit verstanden wird, entsteht eine Nähe zu Auffassungen, die schon die alte Gnosis vertreten hat. Die theologischen Voraussetzungen des Autors, der das Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Eschatologie (17. Mai 1979) nicht zu kennen scheint, führen zu Vorbehalten gegenüber den sprachlich gelungenen und originellen Meditationen.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Nieborak, Stefan: »Homo analogia«: Zur philosophisch-theologischen Bedeutung der »analogia entis« im Rahmen der existentiellen Frage bei Erich Przywara S. J. (1889–1972). Frankfurt am Main u. a.: Peter Lang, 1994 (Theologie im Übergang; Bd. 13). – 633 Seiten.

Vorliegende, von der Kath.-Theol. Fakultät der Univ. Augsburg angenommenen Dissertation unternimmt es, das umfangreiche Werk Przywaras, die Anfänge mit der Rezeption Newmans, die reifen Werke der dreißiger Jahre und die Spätschriften als in sich geschlossenen philosophisch-theologischen Gesamtentwurf zu deuten. Die unveröffent-

lichten, dem Verfasser in einer Abschrift von Leo Zimny bekannten, 1924–26 in Wyhlen (Baden) in zwei sechswöchigen Kursen vor angehenden Akademikern im Michaelsbund gehaltenen Vorlesungen bilden in etwa den Leitfaden der Untersuchung, die sich wegen des auch sprachlich schwierigen Textes des Denkers der *analogia entis* zugleich als Arbeits- und Lesebuch versteht. Der Titel deutet an, daß der Mensch sich als Mittelpunkt der analogen Kreatürlichkeit – und so auch als Bild des dreifaltigen Gottes – erfaßt, wie die formale Struktur der Analogie die Kreatürlichkeit menschlichen Bewußtseins widerspiegelt. Das »homo analogia« war im Spätwerk Przywaras, in der typologischen Anthropologie, explizit Thema. Der Verfasser vertritt die Auffassung, daß die eigentliche Präzisierung des Seinsverständnisses und dessen Verknüpfung mit dem Prinzip der Analogie denn auch zuerst in den späten Schriften erfolgt sei. Die existentielle Frage »nach der Wahrheit und dem Sinn der als Wirklichkeit erfahrenen menschlichen Existenz und des zugrundeliegenden Wesens« veranlaßt, die ihr angemessene erkenntniskritische Methode zu reflektieren, den Zusammenhang der zu entwickelnden Methode mit der zu erfassenden Seins-Wirklichkeit aufzuzeigen und schließlich das Verhältnis der darzuliegenden Prinzipien zur Theologie und ihren zentralen Aussagen bei Beachtung der Mehrdimensionalität des Dogmas zu erörtern. Letzlich angezielt wird die hintergründige Frage, inwieweit katholische Religiosität und Theologie dem Wesen des Menschen in seiner Kreatürlichkeit zu entsprechen in der Lage sind.

In drei großen Teilen geht der Verfasser seine Aufgabenstellung an. Zunächst bearbeitet er die »Analogie als Methode«, und das unter konsequenter Einklammerung der mit ihr verbundenen religiösen und theologischen Position. Die ausgehaltene Spannung zwischen einer phänomenologischen und realologischen Wirklichkeitserfassung läßt Wahrheit ansichtig werden, die in die Existenzform des denkenden Subjekts gebunden bleibt. Sie wird im Existenzbezug zwischen dem Werden der Kreatur und dem Ist Gottes, in der Reflexion ansichtig. Einheit und Differenz als formale Struktur der Wirklichkeit (z. B. *Sein-Dasein*, formal-material) sowie die Beziehungen, die zwischen diesen Gegensätzlichkeiten oder Spannungseinheiten wahrgenommen werden im Sinne einer dynamischen Verschachtelung der gegenüberliegenden, einander konstituierenden und druchdringenden Seiten, diese rekursiv-iterative und ähnlich-unähnliche Erfassung der geschöpflichen Welt wird als Analogie verstanden. Sie bildet den letzten formalen Kern kreatürlichen Bewußtseins und kreatürli-

cher Existenz. Im Werden wird als Ort der Kreatürlichkeit die Grenze zum Nicht, das stets bewegte Zwischen angegeben. Das Werk »Analogia entis« (1932, dem sich in der 2. Auflage Beiträge aus den folgenden Jahrzehnten zugesellten) wird unter streng gnoseologischer Persepektive analysiert. Auch die theologischen Zusammenhänge, durch die die Abgründigkeit einer anders zutiefst existentialistischen Weltsicht geöffnet werden, werden zunächst nur unter methodologischem Gesichtspunkt angegangen und als Positionsveränderung innerhalb einer formalen Struktur beschrieben. Eine vorgegebene Prävalenz des Noetischen wird so noch eindeutiger. Die Formelfreudigkeit, die Przywaras Diktion prägt, wird gesteigert, da der Verfasser mit den Wyhlen-Vorlesungen nicht dem Kontext der konkreten Auseinandersetzungen dem Verständnis und Mißverständnis der Denker, denen Przywara in der Diskussion begegnete, nachgeht, sondern in Typologien rein formale Strukturen, Leerformen also, herausarbeitete, die konsequent schematisiert, als A-B-C-Typ symbolisiert und auch in mathematischer Begriffssprache wiedergegeben werden können.

Nach dem methodologischen Überlegungen wird im 2. Teil (S. 213–296) die Analogie als analogia entis im Kontext der Transzendentalien erörtert. Systematische Implikationen der erkenntnistheoretischen Überlegungen kommen in parallel verlaufenden Gedankengängen zur Sprache. In der Zusammenschau der Transzendentalien wird in ontologischer Persepektive eine Approximation an das Sein, das die Erkenntnis angeht, intendiert. Dabei wird das »Wahr« dem Logos-Aspekt, »Gut« dem Anthropos- und »Schön« dem Kosmos-Aspekt zugeordnet. Anthropologischen Fragestellungen um Stoff und Geist, Mann und Frau, Individuum und Gemeinschaft wird eigene Beachtung geschenkt. In den zur Geschlechter-Problematik erarbeiteten Differenzierungen wird einer der wenigen Bereiche im Werk Przywaras gesehen, die über ihre formalen Implikationen von praktischer Relevanz seien. Der Verfasser bringt zum Ausdruck, daß in der prinzipiellen Metaphysik Przywaras der Terminus »Sein« einen schulmäßigen Gebrauch erfahren habe, wonach jeder ontischen Faktizität Sein zu eigen ist. Das entwickelte Verständnis wird das Wesen des Seins in der Schwingung, der Rhythmik der Analogie anzeigen. Es wird darauf insistiert, daß der konkrete Mensch der Bezugspunkt, der Ort ist, von dem aus diese Analogie erfaßt wird. In der Beziehung zwischen Gott und dem Geschöpf tritt er bei aller noch so großen Ähnlichkeit in je größerer Unähnlichkeit als Bild Gottes hervor. So dürfte diesem 2. Teil vor allem die Funktion zukommen, von der Formalität zur konkreten Wirklichkeit überzu-

leiten, denen sich die Untersuchung in explizit theologischer Fragestellung zuwendet.

Das konsequente Durchdenken der Analogie als Kreaturprinzip fragt über diese hinaus nach dem Absoluten, aber nicht nach Verabsolutierungen geschöpflicher Relationen; ihr Denken bleibt wesentlich offen in die Unbegreiflichkeit des Mysteriums hinein. Es wird ein Wendepunkt des Denkens markiert, nach dem in einem Positionswechsel, einer Persepektivenveränderung theologisch »von oben« aufgrund der Offenbarung des frei sich selbst ausagenden Gottes die zuvor angezielten Aussagen überzeichnet werden. Der Zusammenhang und die bleibende Unterscheidung kennzeichnen so die eine philosophisch-theologische Konzeption, in der nun alle formalen Aussagen auch in einem notwendigen Bezug zu einem letzten Materialen gesehen werden; von ihm her wird erst der ihnen eignende Sinngrund verdeutlicht und die transzendierende, weil vorgängig transzendierte Relation als Bestimmung der Kreatürlichkeit erkannt. Gottes Allwirksamkeit und die kreatürliche Eigenwirksamkeit im Sinne der Causa prima und causae secundae können die schmale Fährte zwischen den sich entgegenstehenden Vergötzungen, des Skylla des Pantheismus und der Charybdis des Theopanismus anzeigen. In der processio Dei ad extra sind die Fähigkeiten der Kreatur, ihre Ausrichtung in der potentia oboedientialis und ihre Freiheit grundgelegt. Mehr noch: Die Analogie-Problematik zeigt hier ihre Spitze an, wenn in dem Herausgang des Absoluten, der Kenosis Gottes, Welt erst wird. Im einen Logos, konkret dem deus humanatus Christus wird Anfang und Ende der kreatürlichen Bestimmung gefunden. So erst wird die Frage nach dem der analogia entis als Formal-Prinzip gegenüberstehenden Material-Prinzip angegangen, das deren umfassendes Verständnis und die entscheidende Vervollständigung der philosophisch-theologischen Konzeption ermögliche. Die Offenheit der Analogie wird material-theologisch im Horizont des Kreuzes Christi interpretiert: Es bildet nicht die Mitte in der Geschöpflichkeit, sondern stellt den Schnittpunkt der Linien, die ins Unendliche gehen, dar, »von dem aus die Ordnung der Kreatürlichkeit die gnadenhafte Heils-Ordnung des Kreuzes und damit genuin 'von oben' her ist«. Die Analogie wird konkret zum commercium (katallage; vgl. Röm 5, 11; 2 Kor 5, 18–20), dem erlösenden, sich entäußerten Austausch zwischen Schöpfer und Geschöpf, der sich in Christus vollzieht und in der Geschichte fortwährendes Ereignis bleibt. Ihr letzter Name ist Agape, Begegnung und Entgegnung in der Liebe. Das Denken im bewegten Ausgleich der Spannungen führt so im neuen Blickwinkel zu einer letzten umspannenden und nicht weiter rückführbaren Ein-

deutigkeit, wenn die Schöpfung Bestand nur hat in dem eine Christus, der ganz Gott und ganz Mensch ist, so daß dessen Form, seine Entäußerung, sein Kreuz, die einzige Form der konkreten Heilsordnung ist, in der die Kreatur in ihren Spannungen, ja geradezu in ihrer abyssalen Katastrophik wie ihrer Kraft, ihrer Eigenwirksamkeit und in ihrer Relationalität sich werdend erfaßt. Der Analogiegedanke wird zuletzt in seiner trinitarischen Perspektive zu Ende gespannt und findet in der »Theologie Gottes in sich« seine »Überwindung«. Das »homo analogia« bildet den Zugang zum Verständnis der Trinität, in Christus gibt sich Gott selbst seine Exegetik, aber: »Was Sie (die Trinität) in Sich ist, wissen wir nicht«. Die Begegnung und Entgegnung in Beibehaltung der jeweiligen größtmöglichen Freiheit, der Austausch der Agape ist der Ort, darin Gott erfahren wird.

Es versteht sich, daß in einer vielfältig differenzierten Problematik das formale Prinzip der Analogie zur Geltung kommt. In zahlreichen, immer neu ineinander verschachtelten Themen erweist sich seine heuristische Kraft, die Beziehungen der Wirklichkeit und die Wirklichkeit selbst in der Relation zu verstehen, und zeigt sich die reiche Breite dieser Untersuchung. Die Offenheit der Analogie wird deutlich, aber zunehmend treten an Stelle des Ausgleichs und der Prävalenzen in den späten Werken Przywaras die Metaphern Bruch und Reiß. Soll-

te nicht der Beachtung der Genese der Konzeption und den zugrundeliegenden existentiellen Erfahrungen selbst jenseits aller Schematisierung ein größeres Gewicht für das Verständnis zukommen? Es gelingt dem Verfasser durch die Zuordnung eines philosophisch, methodologischen Ansatzes und der material bestimmten theologischen Aussagen in einem vorbereiteten Positionswechsel den im Werk Przywaras liegenden Spannungen eine geschlossene einheitliche Form zu geben. Jener Positionswechsel scheint eingebunden in die Schematik eines Bewegungsablaufes, als Formalität zu einer weiteren dynamischen Spannungseinheit. Die grundsätzliche Analogie-Struktur expliziert sich nur mehr weiter auch von der formalen in die materiale Gotteslehre hinein. So unterscheiden sich die Analogie und Austausch vom Blickwinkel her; aber erst vom neuen Ausgangspunkt schaut der analoge Mensch in den Reiß der Kreatürlichkeit geöffneten Auges hinein, weil er in der Teilgabe, Teilnahme an einem gekreuzigten und gottverlassenen Gott, weil er in der Existenz Christi seine Existenz hat. Daher dürfte der beidseitigen Begründung des Positionswechsels, nicht nur aus der formalen Unmöglichkeit der Extreme von unten, größte Beachtung zukommen, indem hier im Denken der Austausch und das Kreuz Ereignis werden.

Erich Naab, Eichstätt

Spiritualität

Trapé, Agostino, Santa Rita e il suo messaggio, Turin 1991, Edizioni Paoline, ISBN 88-215-1268-1, 207 S., 15 000 L.

Von der hl. Rita, gest. 1447 in Cascia, besitzen wir erst die Biographie von Cavallucci aus dem Jahre 1610. Er konnte auf dem codex miraculorum aufbauen, der 1457 begonnen, 1552 gedruckt wurde, aber inzwischen unauffindbar ist. Trapé, bekannt als Herausgeber der Opera Omnia seines Ordensvaters Augustinus und Patrologe, will die stark legendäre Biographie von Cavallucci bzw. den Bericht aus dem Jahr 1628, der für die Seligsprechung verfaßt wurde, auf ihren historischen Kern zurückführen. Die Legende, z. B. der wunderbare Klosters Eintritt (Johannes d. T., Augustin und Nikolaus v. Tolentino bringen die vom Konvent abgewiesene Witwe über Nacht ins Kloster) bringt nach Trapé viel Sensationelles, aber nichts, das von den Gläubigen nachgeahmt werden könnte. Hinter dieser

Eintrittslegende stehen die Schwierigkeiten, daß der Konvent wegen der befürchteten Blutrache nach der Ermordung von Ritas Ehemann der Bitte um Aufnahme nicht entsprach und ihr dann erst nachkam, nachdem Rita persönlich die einzelnen Gruppen versöhnt und zum Frieden geführt hatte.

Trapé gelingt es in großartiger Weise, historisch zuverlässige Einzelheiten (der Sarkophag mit Inschrift aus 1457, Gemälde, Untersuchung des Leichnams: Dorn-Stigma usw.) aus dem Leben Ritas und zeitgeschichtliche Einblicke zu vermitteln, so daß die echte Rita lebendig wird. Im zweiten Teil wird aus diesen Einzelheiten die Botschaft entwickelt, die Rita der Nachwelt hinterläßt. Ein insgesamt von der historischen Methode und von der spirituellen Absicht her gelungener Versuch, das Profil einer heute viel verehrten Heiligen aus den Überwucherungen der Legende zu befreien und das Exemplarische dieser Heiligen herauszustellen.

Anton Ziegenaus, Augsburg