

22. April 2020: „Gott in uns und Gott über uns“. Einführung in Erich Przywara SJ

Wenn wir von Cajetan (16. Jahrhundert) zu Erich Przywara (20. Jahrhundert) ohne Zwischenschritte übergehen, so ist das einerseits begründet in der begrenzten Zahl der Vorlesungsstunden, andererseits aber auch in Thematik selbst begründet: In der Neuzeit übernahm das Wissenschaftsideal der Eindeutigkeit die Führung, in der Naturwissenschaften, aber auch in der Philosophie. Klarheit und Deutlichkeit einer Erkenntnis werden mit René Descartes (vgl. seinen „Discours de la méthode“, 1637) zu Wahrheitskriterien.

Der Jesuit Erich Przywara (1889-1972) wurde 1889 in Oberschlesien geboren und trat 1908 in den Jesuitenorden ein. Er war nicht als Professor tätig, sondern arbeitete 1922 bis 1941 in der Redaktion der Jesuiten-Zeitschrift „Stimmen der Zeit“. Nach dem Verbot der Zeitschrift engagierte er sich in der Akademikerseelsorge, und viele seiner Beiträge und Bücher gingen aus Vorträgen in diesen Kreisen hervor. Vor Hans Urs von Balthasar suchte Przywara das Gespräch mit Karl Barth und bemühte sich auch um einen Austausch mit jüdischen Gesprächspartnern. Seine Impulse zur *analogia entis* machten seinen Namen bekannt, ohne dass er jedoch Schüler gehabt hätte oder eine breitere Diskussion auslöste. „Durch ihn wurde ... die *analogia entis* aus einer kleinen scholastischen Spitzfindigkeit zur Grundstruktur des Katholischen“, schreibt Karl Rahner.¹ Und von Balthasar kommentiert: „Die Zeit hat den leichteren Weg gewählt, sich nicht mit ihm auseinanderzusetzen“.² Wer sich Przywaras Werk zu erschließen versucht, wird verstehen, dass die Auseinandersetzung mit diesem Denker sehr anspruchsvoll ist. Umso bemerkenswerter ist es, dass sein Hauptwerk „*Analogia entis*“ kürzlich unter dem Titel „*Analogia Entis. Metaphysics: Original Structure and Universal Rhythm*“ von John Betz und David Bentley Hart, zwei führenden US-amerikanischen Theologen, ins Englische übersetzt und 2014 veröffentlicht wurde in einer Serie mit dem Titel „*Ressourcement: Retrieval and Renewal in Catholic Thought*“, frei übersetzt: „Zurück zu den Quellen: Wiedergewinnung und Erneuerung in der Katholischen Theologie“. Dem Werk wird also das Potential zugetraut, erneuernd auf die katholische Theologie heute einzuwirken. Das Werk findet in Grundsatzdebatten über die Grundlegung der Theologie dadurch vielleicht mehr Aufmerksamkeit, als Przywara je zu Lebzeiten zuteil wurde.

Przywara stellt die Analogie ins Zentrum seiner Überlegungen, und er tut dies auf dem Hintergrund einer breiten Kenntnis und Verarbeitung der Philosophie- und Theologiegeschichte. Vielen großen Denkern hat er eigene Beiträge oder Textzusammenstellungen aus deren Werken gewidmet, z.B. Augustinus, Sören Kierkegaard, Friedrich Nietzsche, John Henri Newman, Hölderlin u.a. Einen Überblick über sein Werk gibt der knappe Artikel in der „Theologischen Realenzyklopädie“ (siehe die beigefügte Datei mit dem gescannten Text).³

Mit den hier vorliegenden Überlegungen möchte ich den Textauszug aus Przywaras Religionsphilosophischen Schriften, den Sie durch Eigenlektüre erarbeitet haben, im größeren Zusammenhang seines Werkes und unserer Thematik situieren. Dazu ist es besonders hilfreich, dass Przywara selbst die großen Gestalten der Patristik und Scholastik – Augustinus, Thomas von Aquin, Johannes Duns Scotus – als Bezugspunkt wählt, um diese Denker in ihrem Beitrag wie auch in ihren Grenzen zu beschreiben und die von ihnen ererbte Aufgabe zu klären.

Przywara selbst gibt uns im Vorwort zu dem Werk „*Analogia entis*“ von 1932 eine – auch persönliche – Einführung in die Hintergründe seines Werkes und weist dabei auf die Einflüsse hin, die ihn geprägt haben. Aus der älteren Geschichte des Denkens erwähnt er Thomas von Aquin, Augustinus, Dionysius Areopagita und die Deutsche Mystik. Unter den neuzeitlichen Denkern hebt er Goethe, die Philosophie der Romantik (Baader, Görres), Nietzsche, Simmel und Troeltsch hervor sowie insbesondere John Henry Newman, Kant, Hegel und Kierkegaard. Auch die Liste der zeitgenössischen Denker ist lang und eindrucksvoll: Max Scheler und generell die Beziehung zur Phänomenologie in Gestalt von Edith Stein,

¹ Karl Rahner, Laudatio auf Erich Przywara, in: ders., Gnade als Freiheit, Freiburg i.Br. 1968, 266-273; hier: 270.

² Hans Urs von Balthasar, Erich Przywara, in: Hans Jürgen Schultz (Hg.), Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert, Stuttgart 1966, 354-359, hier: 354.

³ Eva-Maria Faber, Art. Erich Przywara, in: TRE 27 (1997) 607-610.

Edmund Husserl und Thomas Aug werden hervorgehoben, weiterhin Martin Heidegger und der Soziologie Johann Plenge. Bemerkenswert ist allerdings Przywaras Bemerkung, dass erst der Rückgriff auf die „Urtradition“ von Platon, Aristoteles und Thomas von Aquin seinem eigenen Gedanken zum Durchbruch verholfen hätten.

Nicht immer lautete das Leitmotiv für Przywara „Analogia entis“. Sehr oft benutzt er, schon in seinem frühen Werk, den augustinischen Ausdruck „Gott in uns und Gott über uns“. Aus dieser Formulierung kann man leicht(er) erahnen, worum es ihm geht. Auf der einen Seite ist am „Gott über uns“ festzuhalten, wenn wir die klare Differenz zwischen Schöpfer und Schöpfung aufrechterhalten wollen. Doch nicht zuletzt die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus erinnert uns, dass Gott seiner Schöpfung zuinnerst nahe ist, in ihr lebt und durch sie wirkt: „Gott in uns“. So kann Przywara auch Ausdrücke verwenden wie „dynamische Polarität“ oder „Spannungseinheit“. Hier helfen keine Definitionen, sondern nur eine ehrfürchtige Bewegung zwischen den Polen, ein schwingendes „in-über“. Wo die „dynamische Polarität“ gefunden ist und sich je neu einschwingt, liegt „Analogie“ vor. Das einseitige Festhalten an einem Pol schafft vermeintlich Eindeutigkeit (Univozität), verfällt aber leicht der Äquivokität.

Przywara sieht in der Geschichte des christlichen Glaubens eine lebendige Entwicklung, die durch die großen Denker Augustinus, Thomas von Aquin und Duns Scotus repräsentiert ist.

a) Augustinus: Von Anfang an bringt der christliche Glaube ein „persönlichkeitsbejahende[s] Ethos“⁴ in die Geschichte ein. „Augustin geht, wie keiner sonst, vom persönlichen Ich aus“ (189). Doch Przywara beobachtet auch: „Aber ist das ‚Ich‘ nicht bei ihm gerade dasjenige, von dem er wegstrebt, hinein in die selige Schauenseinheit mit der ichüberlegenen ‚Wahrheit‘?“ (189). Ist bei Augustinus nicht weiterhin eine gewisse Entwertung des Leibes und des Irdischen überhaupt wirksam?

b) Thomas von Aquin: Thomas ist für Przywara der „Retter eigenständiger und eigenwertiger Wissenschaft und Kultur“ und insofern der „Retter der inneren Christlichkeit schlichter Berufarbeit gegen den Entsagungsfanatismus welt- und lebensflüchtiger Mystik“ (190). In der Betonung der „Zweitursachen“ (*causae secundae*), die „Eigensein und Eigenwirken“ haben, wird der Schöpfung eine gewisse Eigenständigkeit zugesprochen. Doch auch in Thomas sieht Przywara noch Grenzen: Indem der Aquinate das „Individuationsprinzip“, durch das aus der allgemeinen Menschennatur dieser konkrete Mensch Sokrates wird, in der Materie sieht, schwächt er den von ihm doch so energisch anerkannten Wert der Einzelseele: „Die individuelle Besonderung des Menschen gehört also folgerichtig weder zu seiner ‚Seele‘ noch zu seinem ‚Wesen‘ überhaupt; sie gehört der ‚Materie‘ an und ist darum auch kein Gegenstand der eigentlichen geistigen Erkenntnis und kein Gegenstand wahrer Wissenschaft“ (191). Bleibt Thomas nicht zu sehr „im Banne der geradlinigen Philosophie des Objekts und des Seins“? Holt er theologisch den „im Antlitz Christi aufgeleuchteten Persönlichkeitsgott“ ein? (192).

c) Johannes Duns Scotus: Angesichts der aufgezeigten Defizite sieht Przywara in Duns Scotus eine organische Weiterentwicklung. Nun erhält der freie, liebende Wille den Primat, und es ist doch gerade der Wille, „in dem die schöpferische Kraft des Individuums sich am deutlichsten kundtut“ (192). Das Miteinander von göttlichem Wirken und Eigenwirken des Menschen in der Liebe ist in sich ein Zeugnis der Spannung des „Gott über uns und in uns“.

Doch in der gesamten Entwicklungsdynamik bleibt nach Przywara ein Defizit: „eines fehlte noch, die Überwindung der zähesten Unchristlichkeit der Antike, der philosophische Sieg des schönsten christlichen Gedankens, des Gedankens vom unvertauschbaren Eigenwert der Einzelseele“ (194). Es fehlt der Durchbruch „des höchsten christlichen Gedankens: des Primates der unsterblichen Einzelseele, des Primates des wahrhaft gottunmittelbaren Individuums“ (197). Und weil es den Christen (noch) nicht gelungen ist, diese Herzmitte der christlichen Botschaft aufzuweisen, hat die Neuzeit den Christen den bislang vernachlässigten Pol des Individualismus entrissen und versucht, ihn ohne die Spannungseinheit „Gott in uns und Gott über uns“ zu verwirklichen – natürlich vergeblich. Aus der Moderne wurde die „Tragik des Sichselbsterfleischens der Philosophie des Individualismus“ (206).

Daraus geht die Aufgabenstellung hervor, die Przywara übernimmt: „Was also ist die Forderung dieser

⁴ Im Folgenden werden die Seitenzahlen aus folgendem Werk angeführt: Erich Przywara, Religionsphilosophische Schriften, Band II, Einsiedeln 1962, 188.

Stunde – die Forderung der Geschichte unserer drei Probleme in der Antike, Patristik, Scholastik, Neuzeit? In der Antike Vereinseitigung von Objekt und Sein und Idee, in Patristik und Scholastik das Ringen zum Primat der Person, in der Neuzeit der Aufstand der Person, der mit dem Selbstmord der Person endet; in der Antike als letzter Grund der Vereinseitigung ein ungeklärtes Gottesgeheimnis, in Patristik und Scholastik als Triebkraft des Aufstiegs ein wachsend sich klärendes Gottgeheimnis, in der Neuzeit als Wurzel des Unheils ein heillos verwirrtes Gottgeheimnis“ (211). „Der erhabene Dom, für den die antike Philosophie den Grundriss entwarf, der aufwärts stieg auf dem Fundament augustinischen Geistesringens und den monumentalen Quadern des Thomas von Aquin – der Dom, dem die mit Scotus anhebende Denkrichtung die letzte Vollendung zu geben strebte – der Dom, den die neuzeitliche Entwicklung wie ein verirrter Parzival die verlorene Gralsburg immer nur suchte – der eine, große, herrliche Dom der ‚*philosophia perennis*‘ harrt unser“ (212).

Wir verstehen auf diesem geistesgeschichtlichen Hintergrund auch, weshalb die Phänomenologie Przywara so fasziniert, allerdings nicht ohne kritische Differenzierung. Bewusstsein ist wesentlich Bewusst-sein von etwas. Wenn aber dieses „etwas“, das Objekt phänomenologischer Erkenntnis, selbst wiederum Ergebnis der sogenannten „Intentionalität“ ist, dann wird Erkenntnis unversehens zu einem in sich geschlossenen Bewusstseinsprozess, der sich abspielt zwischen „Sein als Bewusstsein und Sein als sich im Bewusstsein bekundendes transzendentes Sein“ (248). Erich Przywara hingegen sucht eine reale „Geöffnetheit“ für die Welt der realen Objekte, und nur so wird eine theologische Erkenntnislehre möglich: „Wirklichkeit ist nicht Schöpfung des Denkens, Wirklichkeit wird im Denken erfahren als das allem Bewusstsein Gegenüberliegende, Bewusstsein ist empfangendes Hinschauen zu Wirklichkeit. Schon indem ich Erkennen sage, sage ich Empfangen überragender, unausschöpflicher Wirklichkeit“ (249). Auf diesem Weg sucht Przywara den Zugang zur einmaligen, einzigartigen Seele des Einzelmenschen, der doch nicht isoliert, sondern in der Gemeinschaft der Kirche als Leib Christi eingebunden ist aufgrund des „Gott in uns und Gott über uns“. Die ursprüngliche Intuition hat Przywara bei der Lektüre des Frühwerkes von Thomas von Aquin „De ente et essentia“ empfangen. In Gott fallen „Sein“ und „Wesen“ zusammen: Gott hat nicht nur Sein, er ist das Sein. Im Menschen hingegen besteht eine reale Differenz zwischen dem Wesen der „Menschennatur“ und der konkreten Existenz des einzelnen Menschen. Przywara benutzt dafür das Begriffspaar von „Sosein“ (= essentia) und Dasein (= esse).

Um den Menschen in seiner Gottesbeziehung ernstzunehmen und ihn in diese Gottesbeziehung einzuführen, reichen daher nicht abstrakte Argumentationen und Erklärungen, sondern der Mensch in seinem „Dasein“ muss einbezogen werden. Das ist die Aufgabe einer „Religionsphilosophie“, die Przywara sich zur Aufgabe setzt. Menschen dürfen nicht mit einem Gottesbegriff und auch nicht nur mit Gottesbeweisen abgespeist werden, aber auch nicht bei irrationalen Gefühlen stehenbleiben. „Das Stigma unserer heutigen Zeit ist nun letztlich die Abkehr von aprioristischen Systemen und das Ringen um einen wahren Weg der Erkenntnis des Einmaligen, Konkreten, Individualen der Wirklichkeit“ (254). Mit dem Beitrag „Gottese Erfahrung und Gottesbeweis“ beginnt der Band II der „Religionsphilosophischen Schriften Przywaras mit einer ganz einfachen „religionspädagogischen“ Beobachtung: „Das Kind auf dem Schoß der Mutter hört vom ‚Vater im Himmel‘ erzählen. Mit den Augen der Mutter lernt es zu Gott schauen. wie es dem Leibe nach der Mutter entwuchs, so wächst es auch dem seelischen Leben nach in die Welt des seelischen Lebens der Mutter hinein: sein Seelenleben entwickelt sich, indem es das Seelenleben der Mutter nach seinem wachsenden Vermögen mitlebt. Die Wirklichkeiten im Seelenleben der Mutter werden auch seine Wirklichkeiten, weil es die Wirklichkeiten der Mutter sind. Es kommt aber der Wendepunkt, wo das Kind auch der Seele vom Leben der Mutter sich scheidet, wie es früher dem Leibe nach sich schied. Wie wird in dieser entscheidenden Zeit das Dasein Gottes eine Wirklichkeit des gesonderten Eigenlebens des Heranwachsenden? Alles, wie es scheint, kommt bei diesem Übergang darauf an, dass zwischen Gott und dem Seelenleben des Heranwachsenden sich dieselben Fäden knüpfen, die im Seelenleben der Mutter sich spannen. Wie kann das geschehen?“ (3f.). Auch wenn die Gedankengänge Przywaras sehr komplex und begrifflich anspruchsvoll werden, so darf man diese einfache Grundfrage nie vergessen ...

In einer Reihe von fünf Vorträgen „über das religionsphilosophische Problem“, 1922 gehalten an der Universität Leipzig auf Einladung des katholischen Akademikerausschusses, legt Przywara seine Frage in drei Dimensionen dar: 1) als Gottesfrage, 2) als Frage nach dem „Gott der Geschichte“ in Jesus Christus; 3) als Frage nach der Kirche:

1) *Das Gottesproblem*: Przywara ist von der Hoffnung getragen, dass die Leugnung Gottes in der Moderne keine Leugnung des „Dass“ Gottes bedeutet, also der Existenz Gottes, sondern eine Ablehnung eines einseitig dargestellten „Wie“ Gottes, also ein bestimmtes, verzerrtes Verständnis von Gottes Wesen. Zwei Extreme sind in der Moderne am Werke: Einerseits wird das „Ich“ zum Urwort und zum alles beherrschenden Mittelpunkt, andererseits die abstrakte Allgemeinheit als „All“ oder „Es“. Hier vollzieht Przywara einen spannenden Gedankenschritt, der auch für seine Analogielehre leitend sein wird: Wenn gilt „Ich alles allein“ oder „All alles allein“, dann sind das monistische Systeme, die nur ein einziges Prinzip kennen. Sie sind also letztlich gleichbedeutend mit der Aussage „Gott alles allein“, oder eben: „Gott-Ich“ bzw. „Gott-Welt“ (vgl. 265). Die ausdrückliche Version des „Gott alles allein“ findet Przywara in der Reformation ausgesprochen, die so entschieden für die Allwirksamkeit und die Alleinwirksamkeit Gottes plädiert und dadurch indirekt die Nichtigkeit (in der Form der Sündigkeit) der Geschöpfe verkündet. Hier liegt eine durchgängige ökumenische Dimension in Przywaras Werk.

Die Moderne ist unter diesem Gesichtspunkt selbst dort, wo sie Gott leugnet, ein „Gottesproblem“! Ihre verschiedenen Erscheinungsformen sind nur Variationen des „Theopanismus“. Diesen Ausdruck übernimmt Przywara von Rudolf Otto, der durch sein Werk „Das Heilige“ bekannt geworden ist. Er bedeutet: „Gott alles allein“. Der Atheismus, der das Ich an die Stelle Gottes setzt, ist selbst ein solcher Theopanismus, und dasselbe gilt für den Pantheismus, der die Natur mit Gott gleichsetzt, etwa in Spinozas bekannter Formulierung *Deus sive natura*. Ein Weltbild, das Einheit und Differenz verbinden kann und dabei nicht „dualistisch“ wird, verteidigt also nicht nur die Möglichkeit, über Gott zu reden als „Gott in uns und Gott über uns“, sondern auch die Möglichkeit, innerhalb der Schöpfung Andersheit zuzulassen: Einheit und Differenz zwischen dem eigenen Ich und dem Ich anderer; Einheit und Differenz zwischen Mensch und Welt.

2) *Das Christusproblem*: Das Bekenntnis des in Jesus Christus Mensch gewordenen Gottes bietet genau das, was das Gottesproblem als Aufgabe gestellt hat. Für Jesus Christus bezeugen wir: „Gott ist sichtbarer Mensch als unsichtbarer Gott“. Er ist der Gott der Geschichte, der zugleich jenseits der Geschichte bleibt. „der Unendlichkeitgott selber tritt ein in die Gegensatzspannung der Welt. Gott in Christo ist selber die Spannung von Gott und Geschöpf“ (288). Der Theopanismus hingegen wertet das Geschöpf ab, selbst wenn es als solches für „göttlich“ erklärt wird: „es gibt keinen Gott-Menschen, weil Gott alles allein ist“ (286). Die ganze „Erbärmlichkeit“ des Menschseins ist von dem geschichtsjenseitigen Gott angenommen, ohne einfach für „göttlich“ erklärt zu werden und uns um so mehr in Verzweiflung zu stürzen. Die paulinische Rede von „Christus in mir“ (vgl. Gal 2,20) löscht nicht das Individuell-Persönliche des Einzelmenschen aus und proklamiert nicht „die Höhe eines Idealmenschen“, sondern eröffnet die „In-Eins-Fülle von Fülle Gottes und Fülle der Kreatur“ (297).

3) *Das Kirchenproblem*: Wiederum folgt die Frage nach der Kirche organisch aus dem Bekenntnis zu Jesus dem Christus. „Es sind also im Grunde – wenn wir nun von Gottesproblem über Christusproblem zu Kirchenproblem das gesamte religionsphilosophische Problem überschauen – immer dieselben zwei Richtungen. Entweder geht es theopanistisch in einseitige Transzendenz, und dann ist die letzte Folge eine Verinnerlichung der Religion bis zur Auslöschung ihres letzten Objektes, bis zu solch ‚unsichtbarem Gott‘, dass Er nicht einmal mehr ‚Objekt‘ ist, sondern ‚Religion‘ nur mehr als formaler ‚Rhythmus‘ erscheint. Das ‚Gott alles allein‘ endet im ‚Ich alles allein‘, dem gegenüber Gemeinschaft nur Ichfunktion ist. Oder die Richtung geht umgekehrt pantheistisch in einseitige Immanenz, und dann ist die letzte Folge der Vergöttlichung der Gemeinschaft, die als Gott dem Individuum gegenübersteht, bis zu solchem Gott-Gemeinschaft, der sozusagen ‚All-Substanz‘ ist, und aller Wandel der Individuen nur inhaltloser, rein formaler Rhythmus. Das ‚Geschöpf alles allein‘ endet im ‚Gemeinschaft alles allein‘, dem gegenüber nun Ich reine Gemeinschaftsfunktion ist“ (307).

Die *Zwischenbilanz*, bevor wir mit der Interpretation des von Ihnen gelesenen Textabschnitts beginnen, ist überraschend: Die Analogielehre dient nicht nur der Grundlegung einer verantworteten Rede von Gott. Wenn Przywara Recht hat, dann ist die Analogie der Weg, um eine monistische Weltanschauung zu überwinden, die keinen Raum für Differenz bietet und deshalb ständig in dialektischen Gegenbewegungen zwischen Exklusionen und totalitären Inklusionen schwankt.