

Przywara, Erich, *Schriften*. Bd. I: *Frühe religiöse Schriften*. 8^o (VIII u. 518 S.). — Bd. II: *Religionsphilosophische Schriften*. 8^o (VIII u. 518 S.). — Bd. III: *Analogia Entis*. 8^o (527 S.) Einsiedeln 1962, Johannes-Verlag. Je Bd. 38.— DM.

Man muß dem Johannes-Verlag dankbar sein, daß er begonnen hat, das gewaltige Werk von Erich Przywara zu sammeln und geschlossen herauszugeben. Dieses Werk hat sich seit 1920 bis heute ununterbrochen entfaltet. Es offenbart P. als einen der bedeutendsten Theologen unserer Zeit, als konstruktiven Philosophen, als Kritiker fast des gesamten literarischen Zeitgeschehens, als umfassenden Anreger im ökumenischen Gespräch. Die vorliegende Ausgabe hat zunächst drei Bände, denen sich in loser Folge weitere anschließen sollen. Sie umfaßt die Werke der ersten Lebenshälfte, die alle vergriffen sind. Sie werden in einer Anordnung geboten, die das Verständnis erleichtern soll. Die Sammlung beginnt darum im 1. Bd. mit den frühen religiösen Schriften, die den leichtesten Einstieg ermöglichen: Eucharistie und Arbeit (1917), Himmelreich; die Gleichnisse des Herrn (1922/23), Kirchenjahr (1923), Liebe (1924), Wandlung (1925), *Majestas Divina*; Ignatianische Frömmigkeit (1925). Diese Schriften tragen alle einen religiös-betrachtenden Charakter, offenbaren aber schon eindeutig den denkerischen und sprachschöpferischen Stil des Verfassers. Eines der zentralen Themen leuchtet in diesen Schriften immer wieder auf: „Gott aufgeleuchtet im Antlitz Jesu Christi, dessen Leib die Kirche ist“ — diese Grundformel der Briefe des hl. Paulus dürfte am vollständigsten das religiöse Zentrum des Christenlebens umgreifen: Gott als der unbeschränkte Mittelpunkt seines Denkens und Strebens und Liebens, aber Gott als Gott der Erlösung (weil wir gefallene erlöste Menschen sind) und darum ‚im Antlitz Jesu Christi‘ des Erlösers, und darum (weil wir als Glieder der Kirche ‚Erlöste‘ sind) ‚im Antlitz Jesu Christi‘ des Erlösers, dessen ‚Leib die Kirche ist‘ — ‚Haupt und Leib ein Christus‘“ (Vorwort zur 1. Aufl. von „Wandlung“). Die Frühschriften zeigen auch schon klar die Linie der großen Geister, die für P. von besonderer Bedeutung geworden sind: Augustinus — deutsche Mystiker — Ignatius von Loyola — Newman. Sehr wertvoll scheint mir besonders das Nachwort zu „*Majestas Divina*“ (512—518), in dem P. zum Typus ignatianischer Frömmigkeit spricht und die vier Kennworte Einsamkeit, Dienst, Übergabe und Liebe als besondere Charakteristika herausstellt, wobei er in bestechender Klarheit auf die Gefahren einer so charakterisierten Frömmigkeit hinweist.

Den Übergang zum Hauptwerk (*Analogia Entis*) bilden jene frühen Schriften, in denen P. sich kritisch mit der christlichen und außerchristlichen religionsphilosophischen Tradition auseinandersetzt, wobei seine eigene Schau immer schärfer sich herauskristallisiert: beginnend mit der Aufsatzsammlung „Weg zu Gott“ (1922—27) und den drei Vorträgen über die geistige Krisis der Gegenwart („Gottgeheimnis der Welt“, 1923), dann die Vorträge, die der Verf. 1922 über die religionsphilosophische Problematik an der Universität Leipzig gehalten hat („Gott“, veröffentlicht 1926). Die letzte Arbeit des 2. Bandes ist die bedeutende Abhandlung „Religionsphilosophie katholischer Theologie“ (1926). Was P. hier bietet, ist weder eine „Religion der Philosophie“ (d. h. metaphysische Gottesbegründung, wie sie in katholischen Schulen der Philosophie üblich ist) noch eine „Philosophie der Religion“ (d. h. letzte systematische Struktur, die dem Kultus, der Moral und den Dogmen innewohnt). Der Verf. umschreibt sein Anliegen wie folgt (375): „Die Frage geht nach jenem letzten metaphysischen ‚Etwas‘ in Subjekt und Objekt und ihrer Korrelation, das für Philosophie und Theologie, wie sie in den Augen des Katholiken einen Organismus bilden, grundlegend ist. Damit ist auch unsere Methode bereits vorgezeichnet. Wir beginnen mit einer allgemeinen Problematik des Verhältnisses zu Gott, zeichnen als Antwort darauf die katholische Religionsbegründung in ihrer Grundform und schließen mit den geschichtlichen Richtungen katholischer Religionsbegründung.“

Schon im zuletzt genannten Werk steht die *Analogia entis* im Mittelpunkt katholischer Religionsbegründung. Danach ist Gott, nach der einen Seite, der geheimnisvolle „Sinn“, „auf den die Gesamtheit des Geschöpflichen im Gewebe ihrer Spannungseinheiten gleichnishaft hindeutet“ (401). Nach der andern Seite hin ist Gott aber weder der „innere“ Sinn dieses Geschöpflichen (weder als Absolut-

setzung eines einzelnen noch als Eins der Spannungen), noch ist „dieses“ Geschöpfliche eine irgendwie „notwendige“ Offenbarung Seines Wesens und Wirkens oder „Begrenzung neuer Wege Seiner Selbstoffenbarung“ (401). Die klassische Formel hat das IV. Laterankonzil (1215) geprägt (cap. 2): *Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*; Gott und Geschöpf sind einander ähnlich und in eben dieser Ähnlichkeit völlig unähnlich. Weder ist das Sosein des Geschöpflichen ein schlechthiniges Gleichnis des Soseins Gottes (Augustinischer Exemplarismus), „gleichsam die Bildersprache des göttlichen Wesens“ (402); noch ist das werdehafte Dasein des Geschöpflichen in seiner aktiven Bewegung das schlechthinige Sichmitteilen der „Urlebendigkeit des daseienden (ipsium esse) göttlichen Actus“. P. sieht sehr klar, daß die Frage des Gleichnisverhältnisses zwischen Gott und Geschöpf erst und eigentlich an das Ganze stellbar ist, d. h. an die irgendwie geartete Einheit von Sosein und Dasein im konkreten Geschöpf. Und hier bleibt — entsprechend dem Werdecharakter des Geschöpflichen, der eine Wesensidentität von Sosein und Dasein ausschließt — als Einheitsform nur übrig: die ständig offene Spannung von Sosein und Dasein; „Sosein als innerlich werdehaftes Sosein dem Dasein wesenhaft ‚inne‘ und doch als niemals vollverwirklichtes Sosein dem Dasein ebenso wesenhaft ‚über‘: Sosein in-über Dasein“ (403). Damit haben wir die Grundformel des Hauptwerkes von P. genannt.

Der 3. Band der Schriften enthält die „Analogia Entis“. Der alte Text (vgl. Besprechung von J. de Vries, in: Schol 8 [1933] 429 f.) von 1932 ist jedoch bedeutungsvoll vermehrt durch 12 Kapitel, die wichtige Arbeiten des Verf.s zwischen 1945 und 1960 bringen. P. sieht diese Arbeiten als den schon lange erwarteten 2. Teil seiner Analogia Entis I von 1932 an. Dieser 2. Teil soll auch Antwort sein auf die zahlreichen Diskussionen und Mißverständnisse um die Analogia Entis. Es war mißverständlich z. B., daß der Verf. als Titel des 1. Bandes das Wort „Prinzip“ wählte, „um aber dann von Anfang an dieses ‚Prinzip‘ als dynamische Ur-Bewegung zu verstehen“ (5). In der vorliegenden neuen Auflage hat P. den 1. Teil umbenannt in „Ur-Struktur“, der neue 2. Teil trägt entsprechend den Namen „All-Rhythmus“. Der ebenfalls mißverständliche letzte Satz von Analogia Entis I wurde durch einen neuen Schluß-Satz ersetzt.

Der Vorteil der Gesammelten Schriften P.s ist es, daß wir nun klar die Entwicklung des Analogie-Gedankens verfolgen können: In den Frühschriften taucht der Gedanke besonders unter dem augustiniischen Namen „Gott in uns und Gott über uns“ auf. In den Schriften „Gott“ (1926) und „Religionsphilosophie katholischer Theologie“ (1926) geht es dann weiter um das Verhältnis zwischen theologia positiva und negativa. Das schwingende „in-über“ der Analogie hatte zuerst im „Gottgeheimnis der Welt“ (1924) den Namen „dynamische Polarität“, war zuvor im „Kirchenjahr“ (1923) schon als „Spannungseinheit“ und als „Wandlung“ (1925) begriffen. In der konkreten Haltung hieß das alles dann: „das Positive des restlosen Hingegebenseins und das Negative eines ‚kein Boden unter den Füßen‘“ („Liebe“ 1924, „Divina Majestas“ 1925).

Den Teil I der Analogia Entis glaube ich nicht — nach so vielen Diskussionen und Besprechungen — nochmals referieren zu müssen. Deshalb möchte ich noch kurz auf den neuen 2. Teil verweisen und hier vor allem aus dem Reichtum der angeschlagenen Themen (Metaphysik, Religion, Analogie; Bild, Gleichnis, Symbol, Mythos, Mysterium, Logos; Mensch, Welt, Gott, Symbol; Imago Dei; Zeit, Raum, Ewigkeit) den m. E. zum Thema wichtigsten Beitrag herausgreifen: „Die Reichweite der Analogie als katholischer Grundform“ (1940). P. setzt sich hier u. a. mit „der Philosophie einer katholischen Heidegger-Schule“ (248) auseinander, die versucht, Maréchal und Heidegger in eine Einheit zu binden. P. befürchtet, daß die Analogie beseitigt wird, „um an ihre Stelle eine unmittelbare Dynamik zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit zu setzen: wie der Thomismus Maréchals eine dynamische Unendlichkeit zum Systemprinzip hat und die Phänomenologie Heideggers eine dynamische Endlichkeit“ (249). Die klarste Formel der versuchten Synthese sieht P. bei M. Müller: „Einheit existentialer Endlichkeit und essentialer Unendlichkeit.“ Es geht also formal um ein Denken, in dem Geist und Wahrheit identisch sind („Zusich-selbst-Kommen des Geistes ... indem der Geist sich selbst als die

Wahrheit, das Wahrsein aller Wirklichkeit erkennt“, so nach M. Müller, zit. von P. 249). P. sieht als letzte Richtung in dieser Schule also die „Transposition von Thomas auf Hegel“. Unter dieser Rücksicht werden von P. noch J. B. Lotz, K. Rahner und G. Siewerth unter die Lupe genommen. Weiter gefaßt, geht es also um folgende Kontroversen (250): die philosophische Kontroverse zwischen einem schwebenden Dynamismus der Existenz und einer schwebenden Idealität der reinen Wesenheiten; die theologische Kontroverse zwischen einer Theologie der personalen Geschichte und einer Theologie der pneumatischen Gnosis; und schließlich die religiös praktische Kontroverse zwischen einer mystischen Aszese der Ausprägung des persönlichen Wertbildes und einer asketischen Mystik der kultischen Initiation. In all diesen Kontroversen sieht P. eine neue und schärfere Form des alten Gegensatzes zwischen Thomismus und Skotismus, zwischen alexandrinischer und antiochenischer Schule und schließlich zwischen östlichem Denken, „das verabsolutiert zu einem supranaturalistischen Theopanismus wird, und westlichem, das verabsolutiert in einen naturalistischen Pantheismus ausschlägt“ (251). All diesen Kontroversen gegenüber hat also die Stunde der Analogia Entis, wie sie P. genial ausgearbeitet hat, neu geschlagen. Die Analogia entis lehren allerdings auch die genannten katholischen Autoren, die P. der Kritik unterzieht; offenbar sind sie aber nicht der Meinung, daß ihr Herausarbeiten der Ähnlichkeit von Mensch und Gott eine Leugnung der Analogie impliziert, wie es P. in seinen (in ihrer Kürze nicht leicht verständlichen) Bemerkungen anzunehmen scheint.

Zum Schluß wird man auch H. Urs v. Balthasar danken müssen, daß er das Werk P.s in so vorbildlicher Weise neu dargeboten hat. Vielleicht ist es möglich, in weiteren Bänden, die noch erscheinen sollen, die wichtigen Arbeiten „Geheimnis Kierkegaards“ (1929) und „Karmel“ (1932) aufzunehmen. Auch die beiden Bände „Ringen der Gegenwart“ (1929) enthalten Gültiges und Bedeutendes für die Gegenwart.

A. H a a s, S. J.

Schmidt, Werner H., *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 1, 1—2, 4a* (WMANT, 17). Gr. 8^o (204 S.) Neukirchen-Vluy 1964, Neukirchener Verlag. 19.50 DM; Ln. 23,50 DM.

Die textlichen und inhaltlichen Spannungen in Gen 1 (= Gen 1, 1—2, 4a) sind bekannt. Eine Unzahl kleinerer oder größerer Arbeiten zu Einzelversen oder Einzelproblemen tragen ihr gutes Teil zu deren Lösung bei, können aber oft nicht recht überzeugen, weil sie einen partikulären Aspekt zu einseitig hochspielen. Man nimmt deshalb mit besonderem Interesse die Habilitationsschrift von Sch. zur Hand, die in einem neuen Ansatz ausdrücklich das Ganze des biblischen Schöpfungsberichts in seinem literarischen und vorliterarischen Werden zu erhellen versucht.

Die textlichen Probleme von Gen 1 lassen sich, wie Sch. anhand der Forschungsgeschichte zeigt (9—20), durch literarkritische Scheidung nicht bewältigen. Es muß daher versucht werden, durch überlieferungsgeschichtliche Analyse einiges über die Traditionsschichtung des Textes zu ermitteln (19). Handelt es sich bei dieser Schichtung um einen echten überlieferungsgeschichtlichen Vorgang, bei dem Älteres durch jüngerer interpretiert wird, so müssen dabei zugleich die in die Entfaltung des Textes investierten geistigen Ideen zutage treten (20).

Um diese verheißungsvolle Aufgabe zu lösen, muß man als Ausgangs- und Orientierungspunkt zunächst die Traditionen über Welterschöpfung im Alten Orient und in Israel überhaupt in den Blick bekommen (Vorgeschichte des Stoffes [21—48]). Neben den vielbehandelten mythologischen Kosmogonien, bei denen sich Sch. mit Recht darauf beschränkt, nächste Parallelen zu Gen 1 kurz zusammenzustellen (nur Einzelparallelen sind zu finden, keine wirklich entsprechende Gesamtdarstellung der Schöpfung), sind hier die hymnisch-weiseitlichen Texte innerhalb und außerhalb des AT wichtig, die Aufzählungen von Schöpfungswerken bringen. Auch diese werden sehr kurz geboten, für das atl. Material oft zu kurz und ungenau, wie mir scheint. So ist z. B. für Ps 136, 5—7 als Aufeinanderfolge von Schöpfungswerken „Himmel, Erde, Meer, große Lichter“ unzutreffend (40), da „Meer“ (richtiger: Wasser) nur indirekt und als der Erde vorgegeben genannt wird. Ähnlich ist für Ps 135, 6—7 „Himmel, Erde, Meer, Urmeere, Wolken, Blitze, Regen, Wind“ als einfache Reihung von Werken Gottes bedenklich und irreführend.