

Leistungen der theoretischen Vernunft meistens viel klarer ausgefallen als die entsprechenden Bemühungen auf dem Gebiet der praktischen Philosophie, die oft den Eindruck des allzu Generellen hinterlassen. Darin könnte man die Schwäche breiter Partien dieses Handbuchs sehen: daß zu wenig von den fundamentalen Lebensproblemen, die die Welt heute bedrängen, aufgenommen ist und daß – was damit zusammenhängt – das metaphysische Feuer, das die großen philosophischen Schöpfungen auszeichnete, manchmal zu einer Sparflamme geworden zu sein scheint. Freilich reflektiert das Handbuch hier nur die allgemeine Situation der Philosophie in Deutschland und anderswo. So möchten wir unterstreichen, was wir gut finden: a) daß es dieses Werk gibt – vor allem in der erschwinglichen Paperback-Ausgabe; b) daß wir hier eine Hilfe zum Denken haben, das sich durch begriffliche Strenge, Gediegenheit der Bildung und des Urteils und – in den meisten Artikeln – durch ein hohes Niveau der Reflexion auszeichnet.

G. Haeffner, S. J.

Terán Dutari, Julio, *Christentum und Metaphysik. Das Verhältnis beider nach der Analogielehre Erich Przywaras* (Pullacher Philos. Forschungen, 9). Gr. 8° (XIV u. 647 S.) München 1973, Berchmanskolleg.

Das Thema „Christentum und Metaphysik“ gehört zu den Hauptproblemen, mit denen Przywara in stets neuem „Aufbruch des Denkens“ gerungen hat. Man braucht nur an seinen Vortrag „Religion und Philosophie“ auf dem Prager Internationalen Philosophenkongreß 1934 zu denken, der wohl den Höhepunkt seiner ersten Schaffensperiode bildete; daß er schon damals „Religion“ als die nur im Christentum voll verwirklichte „Rückbindung“ an Gott verstanden hat, geht schon daraus hervor, daß er Religion ganz von Augustinus, Thomas und Ignatius her sieht; daß „Philosophie“ in der Gegenüberstellung zu Religion hauptsächlich Metaphysik bedeutet, braucht kaum ausdrücklich gesagt zu werden. In der letzten Zeit P.s wird die Frage wieder zum Thema in seinem Beitrag zur Festschrift für Hedwig Conrad-Martius, „Zwischen Metaphysik und Christentum“ (PhJb 66 [1958] 181–193, neu gedruckt in P., Schriften III [1962] 437–455); an Hand dieses Beitrags führt T. in die ganze Problematik ein (5–29). Die Antwort P.s ist so vielfältig verflochten mit seiner Gesamtauffassung der *einen*, Schöpfung und Erlösung umfassenden Heilsordnung Gottes, daß sie ohne Berücksichtigung dieses Zusammenhangs fast notwendig mißverstanden wird. Darum stellt sie T. in diesen Gesamtrahmen hinein, für den P.s Analogielehre von den Anfängen an mehr und mehr zur beherrschenden „Form“ wurde. Die Analogie-Formel des 4. Laterankonzils (Denz. 806 bzw. 432) scheint im Werk P.s erstmals 1926 in „Religionsphilosophie katholischer Theologie“ (vgl. Schriften II 402) als „klassische Analogie-Formel“ aufzutreten: „Inter creatorem et creaturam non potest (tanta) similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda.“ (In den neuesten Auflagen des Denzinger ist das ‚tanta‘ weggelassen; P. zitiert nach den älteren Auflagen.) T. geht der Entwicklung der Analogie-Lehre P.s in all ihren Schritten nach, bis 1944. Um diese Zeit scheint ihm die Analogie-Lehre im wesentlichen vollendet; in der Folgezeit bleibe P. den erreichten Einsichten im tiefsten treu (32). In der Zeit von 1921 bis 1944 unterscheidet er fünf Etappen, denen die fünf Kap. des Buches entsprechen.

Das 1. Kap. ist überschrieben: „*Theorie und Praxis* (1921–1923)“. Es behandelt die frühen religiösen Schriften und die „Religionsbegründung“ (1923). „Praxis“ meint hier vor allem den ganzheitlich-menschlichen Vollzug der Religion, „Theorie“ die diesem nachfolgende Reflexion, in der das im Vollzug „Erfahrene“ explizit gedacht wird, also das metaphysische Denken. Beiden entspricht die Analogie-Formel: Gott in-über Geschöpf. Entscheidend ist nun aber, daß auch zwischen religiösem und metaphysischem Vollzug ein Analogie-Verhältnis besteht; es gilt: Praxis in-über Theorie, oder konkreter: Religion in-über Metaphysik, oder (Scheler entsprechend): „Wertfühlen“ in-über Seinserkenntnis; oder (Newman entsprechend): Reale Zustimmung in-über notionaler Zustimmung, oder (Husserl entsprechend): Noema in-über Noesis, oder schließlich: Glaube in-über *praeambula fidei*. All dies wird erst in der metaphysischen Reflexion ausdrücklich entdeckt; darum ist die Theorie „kein Luxus“, vielmehr drängt Religion innerlich hin zur metaphysischen



Reflexion (94). Allerdings kann die Reflexion die Praxis nie völlig einholen. Andererseits ist das reale Analogie-Verhältnis (Gott in-über Geschöpf) Ermöglichungsbedingung der Reflexion. – T. deutet mehrmals an, daß die in den verschiedenen Analogie-Formeln gemeinten Verhältnisse vielleicht zu sehr aneinander angeglichen werden.

Das 2. Kap. (103–179) „*Religion und Kultur (1923–1926)*“ stützt sich auf die ungedruckten „Wyhlen-Vorlesungen“ (1924–26; vgl. über sie: Erich Przywara 1889–1969, eine Festgabe, S. 16) und verschiedene Aufsätze, die im 2. Bd. der „Schriften“ neu gedruckt sind. In dieser Zeit entwirft P. das Programm einer Religionsphilosophie. Während „Metaphysik“ die natürliche Gotteserkenntnis, die in der religiösen Praxis impliziert ist, ausdrücklich macht, ist „Religionsphilosophie“ Reflexion über das Ganze des religiösen Lebens, das Einheit von Furcht und Liebe, Natur und Übernatur ist; daher arbeitet Religionsphilosophie auch das Verhältnis von Philosophie und Theologie heraus. Es geht in diesem Kap. hauptsächlich um zwei Problemkreise: 1. Natur und Übernatur, 2. Religion und Kultur – und die ihnen entsprechenden Wissensformen: Theologie und Philosophie.

Aus der Fülle des Inhalts seien die für das Gesamtthema wesentlichen Punkte herausgehoben. Die konkrete Wirklichkeit des Menschen in seinem Verhältnis zu Gott ist in der allein wirklichen übernatürlichen Ordnung (die selbstverständlich die Natur einschließt) nie „rein natürlich“, sondern entweder durch die Sünde oder durch die Gnade negativ oder positiv übernatürlich geprägt. Das Natürliche in dieser einen Heilsordnung ist die mit der Schöpfung *notwendig* gegebene Begabung, das Übernatürliche durch Gottes *freies* Wirken darüber hinaus geschenkte „faktische“ Begabung (126). In der religiösen Hingabe an Gott unterscheidet P. einen Urakt, der auch ohne ausdrückliche Kenntnis der christlichen Offenbarung „Keimgestalt“ der fides caritate formata ist, und die „Vollgestalt“ des Offenbarungsglaubens (128). T. gebraucht für die „Keimgestalt“ *Rahmers* Ausdruck „anonymes Christentum“, P. selbst spricht von „heimlicher Christlichkeit“ (179). Für beide Gestalten des Glaubens ist, wie auch in den folgenden Kapiteln oft wiederholt wird, ein „Freiheitsgeschehen“ grundlegend, das aber nicht „theopantistisch“ als Alleinwirksamkeit Gottes zu verstehen ist – wodurch die Analogie zerstört würde, sondern zwar als „Allwirksamkeit“ Gottes, die aber eine freie „Eigenwirksamkeit“ des Geschöpfes nicht ausschließt, sondern fordert und freigibt. Diese darf allerdings auch nicht „pantheistisch“ als Alleinwirksamkeit des Geschöpfes gedeutet werden, was wiederum die Analogie aufheben würde. Analogie bedeutet also „Allwirksamkeit Gottes in-über Eigenwirksamkeit des Geschöpfes“; das schließt ein, daß die Eigenwirksamkeit „empfangen“ ist (132): diese unfassbare „Schwebelage“ (255) bedeutet eine *reductio* in mysterium. Bezüglich des Verhältnisses von Religion und Kultur heißt das: Gerade durch die recht verstandene Religion wird Kultur (und mit ihr Philosophie) zu ihrer Eigengesetzlichkeit befreit. „Keine noch so gute Absicht vermag den im Grunde unchristlichen Mangel an Ehrfurcht gegen das Eigenwesen des Geschöpfes zu decken“ (161).

Das 3. Kap. ist ganz P.s Buch „*Religionsphilosophie katholischer Theologie (1926–1927)*“ gewidmet (180–277). Das Werk hat schon früher als das vielleicht schwierigste Werk P.s gegolten. In seinem 1. Teil sucht P. durch logische Einteilungen und ihre Kombinationen alle möglichen einseitigen Formen von Religionsphilosophie abzuleiten. Vor allem geht er von den Triaden „Immanenz, Transzendenz, Transzendentalität“ und „schön, wahr, gut“ (bzw. „Ästhetizismus, Intellektualismus, Voluntarismus“) aus, dazu von dem Gegensatzpaar „Aktivität und Passivität“. Die Absolutsetzung je eines dieser Glieder ergibt jedesmal eine entweder „theopantistische“ oder „pantheistische“ „Widerspruchs-Einheit“, in der die allein widerspruchslose Analogia entis vergewaltigt wird. T. bemerkt dazu: „Überflüssig wäre es für uns, die daraus resultierende Katalogisierung nachzuzeichnen“ (201). Vor allem deshalb ist dies unnötig, weil aus dem Scheitern all dieser einseitigen Lösungsversuche, wie P. selbst zuzugeben scheint, die Analogia entis nicht zwingend (etwa durch ein *argumentum exclusionis*) abgeleitet werden kann. Der Widerspruch kann nur dem einsichtig werden, der schon von der Analogia entis her denkt (220). Die Evidenz muß aus der ganzen von Entscheidung *und* Einsicht abgesteckten Spannweite heraus erstehen (221). T. weist auch mit Recht darauf hin, daß jedenfalls eine „Systematisierung der Geschichte auf Grund eines apriorischen



Schemas“ unmöglich ist (222) – er behauptet aber nicht, daß dies die Absicht P.s gewesen sei.

Der 2. Teil der „Religionsphilosophie“ bringt die Begründung der katholischen Religionsphilosophie durch die Analogia entis. Diese versteht P. in erster Linie nicht als eine Lehre, sondern als das Freiheitsgeschehen zwischen dem frei erschaffenden und sich offenbarenden Gott und dem sich im Glauben frei hingebenden Geschöpf (242). Nur in dieser unverkrampften Haltung kommt es zur Einsicht in das grundlegende Seinsverhältnis von Gott und Geschöpf (philosophische Reflexion); in der so gewonnenen Erkenntnis bleibt alles Berechtigte der einseitigen Religionsphilosophien gewahrt, ohne die falschen Verabsolutierungen (237 259). Wie sehr diese Erkenntnis aber auch in „prinzipieller Selbständigkeit“ (262) gegenüber der Theologie gewonnen wird, so kommt doch die freie Öffnung für diese Einsichten „von oben her“ (233), durch die von dem erbsündlichen „Seinwollen wie Gott“ befreiende Gnade. Insofern steht der philosophische Grundakt wesentlich zwischen Glaube und Unglaube (269), zwischen freiem Gehorsam gegenüber der allwirksamen Freiheit Gottes und sündhafter Verkehrung zu eigener Selbstgenügsamkeit (vgl. 421 430). So und nicht anders muß man es wohl verstehen, wenn P. jede echte Philosophie „christlich“ nennt (ihr ist eine Theologie immanent: 515); tatsächlich kann sie nicht bestehen ohne eine Abhängigkeit von dem nur theologisch erkennbaren (264) Gnadeneinfluß Gottes, aber diese Abhängigkeit ist „bewußt oder unbewußt“ (515), d. h., Philosophie ist nicht logisch, ja nicht einmal notwendig seinshaft abhängig von der Erkenntnis ihrer gnadhaften Ermöglichung; sie wird also „nicht von Theologie abhängig und nur getarnte Philosophie“ (490 vgl. 523).

Kaum verständlich ist zunächst die Aussage, es bestehe keine inhaltliche Unterscheidung zwischen Philosophie und Theologie (265 und öfter, z. B. 432), die Theologie habe kein Plus an inhaltlichem Wissen gegenüber der Philosophie (268, Anm. 26). Man fragt sich: Wie ist das vereinbar mit der anderen Aussage, Philosophie sei Seinslehre, Theologie Heilslehre (274)? Vielleicht soll die Inhaltsgleichheit nur das Formale der Analogielehre betreffen (vgl. 274). Oder es ist im Sinne dessen zu verstehen, was P. in dem Aufsatz „Philosophie als Problem“ (PhJb 54 [1941] 1–9) sagt: Die „christliche Form“ der Philosophie ist die einzige reine Erscheinung der „natürlichen Form“ von Philosophie, und darum gibt es keine „neue“ christliche Inhaltlichkeit, die von der „natürlichen“ („rein philosophischen“) unterscheidbar wäre (so T. 485). Man sieht daraus auch, daß P. die „Christlichkeit“ der Philosophie anders versteht, als sie in der bekannten Kontroverse der 30er Jahre verstanden wurde. Eher kommt ihr die Auffassung Josef Piepers nahe.

Im vorangehenden haben wir schon, wie die Seitenzahlen zeigen, Stellen aus den letzten Kapiteln des Buches zur Verdeutlichung des 3. Kap. herangezogen. So können diese Kap. kürzer behandelt werden. Das 4. Kap. ist überschrieben „Aufbruch des Denkens (1928 bis 1932)“ (278–444). Es legt die Weiterentwicklung des Denkens P.s in der Auseinandersetzung mit J. Maréchal, Kant (in: „Kant heute“ 1930), K. Barth und Kierkegaard (in: „Das Geheimnis Kierkegaards“ 1929) dar, vor allem aber seine Lehre in dem philosophischen Hauptwerk „Analogia entis“ (1932). „Aufbruch“ meint hier das beständige Wiederaufbrechen, Wieder-in-Frage-Stellen der erreichten Zusammenfassungen. In einer Besprechung, die nicht allzu lang werden soll, ist es unmöglich, den Gedankenreichtum all dieser Auseinandersetzungen auch nur anzudeuten. Wir beschränken uns noch weit mehr als T. auf das für das Hauptthema Wichtige. In der Auseinandersetzung mit Kierkegaard geschieht, wie mir scheint, etwas Neues. P. läßt sich auf die psychoanalytische Deutung Kierkegaards ein, erkennt ihr ein relatives Recht zu, obwohl sie „Rückführung in das Geheimnis des Triebes“ (372) und damit etwas Erbsündliches (373) besagt. Das Letzte kann diese Erklärung jedoch nicht sein, sondern nur die religiöse Deutung (352), die schließlich sogar das lutherische Bild in ein tieferes hinein überwindet, bei dem P. die Perspektiven ins Katholische hinausgehen sieht (354). So durchbricht hier eine echt geschichtliche Betrachtungsweise das schroffe Entweder-Oder des „Sündig“ (oder gar persönlich „Schuldbar“) oder „Erlöst“. Aus der Überfülle des dargelegten Inhalts von „Analogia entis“ sei auf die „drei Ebenen“ der Metaphysik hingewiesen: 1. eine noch von Gott absehende Seinsmetaphysik, 2. eine Theo-Metaphysik, 3. eine Offenbarungs-Metaphysik (399). Die jeweils niedrigere Stufe enthält die höhere als verborgenen Hintergrund und



drängt kraft einer inneren Entfaltung auf sie hin; so wird manche „Reinheit“ der Philosophie als unsachgemäßes Sichverschließen gegenüber dem theologischen Moment entlarvt (401). So ergibt sich schließlich die Analogie-Formel: Christlicher Vollzug in-über metaphysischem Vollzug. Der Gott der echten Metaphysik ist kein anderer als der Gott des Christentums (441 f.).

Das 5. Kap. schließlich trägt den Titel: „*Geheimnis des Kreuzes* (1933–1944)“ (445–565). Es bleibt nämlich noch eine Schwierigkeit, die bisher nicht hinreichend berücksichtigt erscheint: Das Gnadenhafte der „christlichen Philosophie“ könnte nach dem Bisherigen allein als Gnade der Verklärung, als *theologia gloriae*, wenn auch der Glorie Christi erscheinen. Nun geschieht aber die Vollendung nur im Durchgang durch den Tod, durch das Kreuz, „nicht in geradlinigem Aufstieg der Natur, sondern im gebrochenen Abstieg des Todes“: *theologia crucis* (553). Aber „auch die Finsternis des Kreuzes ist nicht nur die eines untergehenden menschlichen Zustandes, sondern noch mehr die des sich zutiefst verbergenden und offenbarenden Gottes: kein ‚destruere‘, keine Zerstörung, sondern die Schattenseite der Offenbarung und Vollendung, das ‚perficere‘“ (556). Für die konkrete Gestalt „erlöster“ Philosophie bedeutet das: Befreiung von der Sündigkeit des Erkennens heißt: „in das ‚Kreuz‘, in die ‚Nacht‘, in den ‚Abgrund‘ eingehen und dem innigsten Bestreben der sündigen Vernunft widerstehen“ (472). – „Gnade leuchtet als Kreuzesgeheimnis auf, d. h. als Offenbarung, die nur in je größerer Verborgenheit geschieht“ (557). „Gott ist einzig aufgeleuchtet im Antlitz Jesu Christi des Gekreuzigten“ (565 – das letzte Wort T.s). „Diese Zusammenhänge in solcher Radikalität aufgeschlossen zu haben“, hält T. „für das höchste Verdienst der Bemühungen P.s um die Analogie“ (563); deren Schlüsselformel unter dieser Rücksicht lautet: „Christlichkeit in-über Metaphysik“ (565).

Wir übergangen die noch folgenden 10 „Exkurse“ (567–622), die bei aller Beachtung, die sie verdienen, doch im Text selbst als störende Abschweifungen vom eigentlichen Thema hätten empfunden werden müssen. Man kann sogar fragen, ob die ins einzelne gehende chronologische Darstellung der Entwicklung P.s, die unvermeidlich Wiederholungen mit sich bringt, die beste Methode war, um die für das Thema wesentlichen Grundgedanken möglichst eindringlich herauszuarbeiten. Auch würde man wünschen, T. hätte da, wo die Texte P.s es erfordern, mehr eigene Interpretation gewagt, gewiß nicht willkürlich, wohl aber durch Vergleich mit anderen, auch mit scheinbar widersprechenden Texten P.s.

Damit soll das Verdienst T.s um die Deutung P.s nicht geschmälert werden. Jedenfalls hat er die außerhalb des Gesamtzusammenhangs oft Mißverständnissen ausgesetzten Aussagen P.s durch seine mühsame Kleinarbeit zu einem überzeugenden Gesamtbild zusammengefügt und so einen neuen Zugang zu dem Lebenswerk P.s geschaffen; dadurch hat er sich alle Freunde P.s zu Dank verpflichtet. Es ist in der Tat erstaunlich, wie folgerichtig P. den allumfassenden Primat Christi, und zwar des Gekreuzigten (im Sinn von Kol 1 und Phil 2), durchdacht hat, ohne doch einer falschen Abwertung der natürlichen Schöpfungsordnung zu verfallen. Der Einwand, er mache eine rein philosophisch verstandene *Analogia entis* zum Prinzip, aus dem alles abgeleitet werde, muß angesichts von T.s Gesamtdarstellung verstummen. Aber auch die oft schroff klingenden, weil wohl absichtlich paradox formulierten Aussagen P.s über den „sündigen“ Charakter mindestens aller nicht-katholischen Philosophie und Theologie werden aus dem Ganzen verständlich. Man wird zugeben müssen, daß P. die zunächst logisch abgeleiteten „Ismen“ oft vorschnell mit geschichtlichen Formen metaphysischen oder religiösen Denkens gleichsetzt oder gleichzusetzen scheint und diese darum unterschiedslos zu verurteilen scheint. Seine weite Auffassung des „keimhaft Christlichen“ schließt jedoch dieses „In-Bausch-und-Bogen-Verurteilen“ aus. In der geschichtlichen Wirklichkeit ist der „*logos spermatikós*“ (im Sinne des Justinus) mit dem Erbsündlichen oft fast unentwirrbar vermischt. Gewiß will auch P. die „Sündigkeit“ als vom einzelnen ungewollte Folge der Erbsünde nicht einfach als persönliche Schuld verstanden wissen. Daß für uns Menschen ein sicheres Urteil über Schuldhaftigkeit oder Schuldlosigkeit des Irrtums zumeist unmöglich ist, wollte er gewiß nicht leugnen. Daß er aber die Duldsamkeit gegenüber den Irrenden nicht zu einer Aufweichung der Wahrheit selbst entarten ließ, gereicht ihm nur zur Ehre.

J. de Vries, S. J.