

Absconditum sub contrario

Philosophische Bemerkungen zur Methode P. Przywaras

Von RUDOLPH BERLINGER

Die „Humanitas — Der Mensch gestern und morgen“ (1952) hebt sich von den ersten Publikationen Przywaras auffallend ab. Damals hat Przywara eine stupende Fülle von Literatur in die Anmerkungen verwiesen, gewertet und dem eigenen Gedanken unterworfen. Im Text selbst wurde die eigene Position durch scharfsinnige Formulierungen zugespitzt und abgesteckt. Die wenigen Anmerkungen zu dem voluminösen Band (903 S.) seiner „Humanitas“ sind diesmal der Ort, an dem er eine durch Jahre kaum unterbrochene Polemik kurz notiert, rechtfertigt oder Schülern und Freunden rasch den Blick zu schärfen sucht. Die Anmerkungen von früher sind zum Hauptteil geworden, die Untermauerung zum Gebäude; und doch bleibt es dabei, daß das fast unübersehbare „Material“, das hier im Text verarbeitet wurde, wie eine einzige Anmerkung ist zu Przywaras langjährigem und für ihn auch heute noch nicht verjährten Anliegen der *analogia entis*. Diese soll durch den Rückgriff bis zu den Anfängen des abendländischen Denkens und durch seine Geschichte hindurch bis auf die Gegenwart ebenso verifiziert werden wie durch eine zustimmende oder verwerfende Zeitkritik, die auf eine radikal fixierte Prognose hin formuliert wird. Die *analogia entis* ist ihm in der „Humanitas“, die die tausend Autoren unserer Zeit aufsucht, das Ordnungs- und Selektionsprinzip, durch das er die vielschichtigen Dokumente unserer Zeitsituation klassifiziert oder eliminiert. Die erneute Begegnung mit Karl Barth, der früher im Vorwort seiner „Kirchlichen Dogmatik“ die *analogia entis* „frischweg“ als „die Erfindung des Antichrist“ bezeichnete, bringt nun trotz der prinzipiellen Distanz eine volle Würdigung und Anerkennung: „Es ist die größte Dogmatik des Protestantismus, ausgezeichnet sowohl durch ihren echt dogmatischen Stil, wie ihre reiche biblische Grundlage, wie vor allem durch eine wahre Enzyklopädie der Hauptwerke des Protestantismus“ (S. 870). Das Barth-Buch eines Przywara-Schülers wird daraufhin geprüft, ob dieser Barth verfallen ist oder nicht. Nachdem nun in Gottlieb Söhngens Werk „Die Einheit der Theologie“ (Ges. Abhandlungen, Aufsätze und Vorträge, 1952) einige Aufsätze aufgenommen sind, in welchen Söhngens heutiger Standpunkt und die Weiterentwicklung seiner Analogielehre zum Ausdruck kommt, könnte sich eine fruchtbare Controverse entwickeln, wenn Przywara sich noch einmal mit Söhngens und Karl Barths Analogielehre auseinandersetzen würde. Söhngens zusammenfassender Aufsatz: „*Analogia entis* oder *analogia fidei*?“ (ebd. S. 235—248) gipfelt in der These: „Die *analogia fidei* ist *analogia* als *analogia entis*“ (ebd. S. v.) ... „*Analogiam entis ergo destruimus per analogiam fidei? Absit: sed analogiam entis statuimus. Jesus Christus est nostra analogia fidei assumens et reparans analogiam entis*“ (ebd. S. 210). Zur Analogielehre

Söhngens sagt nun Barth: „Wenn das die römisch-katholische analogia-entis-Lehre wäre, dann könnte ich allerdings meinen früheren Satz, daß ich die analogia entis für die Erfindung des Antichrist halte, zurücknehmen“ (Kirchl. Dogmatik II, 1, § 26, 1 S. 90).

Sachlich will die „Humanitas — Der Mensch gestern und morgen“ das geistesgeschichtliche Gegenüber sein zu Przywaras beiden Werken „Analogia entis“ (1932) und „Deus semper maior“ (3 Bde. 1939—41). Die früheren Monographien zu Newman (1922), Kierkegaard (1929), Hölderlin (1949), Kant (1930) „ergänzen“ seine Grundkonzeption der Analogie ebenso wie das Kernkapitel der „Humanitas“ über die „Mythik und Theologie von Macht, Hochzeit und Reich“.

In den drei Kapiteln des Buches, „Zwischen Abgründen“, „Im Symbol“ und „Der Mensch“, wird die theologisch-metaphysische Konstellation unseres geschichtlichen Augenblicks gesichtet. Wie geschieht dies? Welches ist die Methode Przywaras?

Der Przywara der „Analogia entis“ sagt nun aus, um das Kommende ins Wort zu zwingen. Er blickt von der Situation des heutigen Menschen aus durch diese retractationes rücksichtslos in die Herkunft des Abgrundes, dem der Mensch heute ausgesetzt ist. Es würde sein Anliegen nicht treffen, wollte man die „Humanitas“ als eine Fortsetzung seiner beiden Bände „Ringen der Gegenwart“ (1922/27) bezeichnen. Was er dort noch in geschlossenen Kapiteln über Kant, Newman, Thomas, Hegel, Natorp, Troeltsch, Bäumker sagt, wird hier mit einem Blick, der die Geschichte der Philosophie und des menschlichen Geistes, ja die Geschichte überhaupt „über ihre Spitzen hinweg“ in eins zu fassen versucht, in eine Prognose gewandelt. Die innere Form dieses, die Kraft eines Menschen fast übersteigenden Unterfangens bleibt das Prinzip der analogia entis und seine Theologie des „Deus semper maior“. Przywaras Methode, den Sinn unserer Zeit selbst aus entfernt bedeutsamen Dokumenten der Philosophie, der Dichtung, der Geschichte, der Kunst zu deuten, hat in seiner „Humanitas“ eine kaum zu überschreitende Grenze erreicht. Seinen grundsätzlichen Monographien, vor allem denen Platons und Luthers, erkennt er in ihrem Rückgang auf die Quellen eine solche Bedeutung zu, daß die bisherige Tradition so umgeformt würde, „wie es die Monographien über Newman, Kierkegaard und Hölderlin tun mußten“ (Vorbemerkung). Es geht ihm um die Aufarbeitung aller Phänomene unserer Zeit. Bei diesem umfassenden Unternehmen, die Geistesgeschichte der Gegenwart durch seine „analogia entis“ zu deuten, nimmt es nicht wunder, daß diejenigen, die mit der Grundkonzeption Przywaras nicht vertraut sind, oder diejenigen, die von Anfang an die Tragfähigkeit dieser analogia entis bestritten, in diesem Werk eine durchgängige Verschiebung der Akzente, eine Wertung nach einem Maß, das verborgen scheint, erblicken wollen. Es geht in diesem „oeuvre gigantesque“ nicht um eine Registrierung oder um eine Bestandaufnahme, auch keineswegs um eine obenhin gedachte Rechenschaftsablage, vielmehr geht es um eine Diagnose, um einen Durchblick durch die Phänomene und um ihre prognostische, im Heute selbst gedachte Vorbedeutung. Aus dem, was jetzt ist, soll auf das

gedeutet werden, was sein wird. Es mag scheinen, daß hier ein enzyklopädisches, im Stil ineinander gefügter Monographien und Rezensionen entstandenes Ganzes eine Einheit vorgibt, die erzwungen scheint. Przywaras Grundgedanke aber ist in dem Sinne das einende Prinzip, als die zur Begegnung gebrachten Denker, die sich verschränkenden Aussagen der Dichter und die einander fordernden Zeitdeutungen sich überholen und übergreifend die geschichtliche Stunde dem „immer größeren Dunkel“ zukehren. Was aneinandergefügt erscheint, wird dialektisch in das Gegeneinander und gerade darin Ineinander von Profan- und Heilsgeschichte als geschichtliche Realität gesehen.

Przywaras Werk hat fast den Charakter einer Anthologie. Die Auswahl der Philosophen und Dichter, ja der Themen selbst erfolgt nach dem Prinzip der eigenen Konzeption. Geht es hier um Philosophie, um Theologie, um Zeitgeschichte, um Prognose? Alle diese Fragen sammeln sich auf ein in die Zukunft weisendes Menschenbild. Mit einem Blick quer über die Seiten der „hundert oder tausend“ Autoren, seien sie profund oder weniger der Rede wert, wird das ins Licht gerückt und bezeichnet, was für die derzeitige Situation und das Bewußtsein unserer Stunde signifikant zu sein scheint. Daß der Autor nach einer solchen Leistung sein eigenes Werk selbst prognostisch, um nicht zu sagen prophetisch, nimmt, ergibt sich aus dem Pathos der Bewegung und Bewegtheit dieses Denkens, das die Tiefen, mehr noch die Untiefen der Gegenwart nicht nur aufspürt, sondern sich „in sie einläßt“. Er mißt die Kraft seines Denkens mit dem „Geist“ der Zeit, um ihr das Maß zu setzen. Ob man diese Zeitprognose teilt oder zurückweist, ob man selbst die Akzente von der Sache her anders setzen würde, wobei die Akzentsetzung bei Przywara schon selbst die Position ausmacht, mag zunächst undiskutiert bleiben. Przywara versucht in seiner „Humanitas“ mit einer virtuosen Distinctionskunst, seiner Zeit die Diagnose zu stellen. Die Frage nach dem, was hier unterschieden — ununterschieden mitgenannt wird, ist in dieser Sichtung weniger bedeutsam. Przywaras Leidenschaft, seine Zeit ebenso überlegen wie rücksichtslos zu entlarven, führt in eine Dialektik, die dort, wo sie hell zu werden scheint, in ein noch abgründigeres Dunkel aufbricht. Der Wille, alles — sei es naheliegend oder noch so fern — was die Signatur unserer und der künftigen Weltzeit anzukündigen scheint, in seinen Gedankengang zu zwingen, dringt in einen Abgrund vor, der am Ende „ad libitum“ heißt. Es ist, als ob ihm unsere Zeit zur Antinomie würde, durch die er das arcanum unserer geschichtlichen Stunde als Kairos zu Gesicht bringen will. Wie weit der Autor sich selbst diesen Blick in das arcanum als abyssus zugesteht, ist in seiner „Humanitas“ unverkennbar. Die letzten Dinge, die der Autor ins Spiel bringt, drängen ihn in eine apodiktische Rede. Przywara denkt als kreatürlicher Metaphysiker durch Platon, Augustin, Thomas von Aquin, Luther, Hegel und die Romantiker hindurch. Er denkt als aporetischer Theologe, dem das Dogma ein selbstverständlicher Kanon seiner Beurteilung bleibt.

Sein Denken, das sich vor Jahrzehnten schon mit dem Mythos auseinandergesetzt, ohne je in die Gefahr zu geraten, synkretistisch Mythos und Offenbarung miteinander zu verwechseln, orientiert sich an der Grundformel — die

wie jede philosophische oder theologische „Formel“ verbirgt und doch in den Sinn der Sache weisen will — der *analogia entis*, so wie sie das vierte Laterankonzil in der Verteidigung der Trinitätslehre gegen eine drohende Quaternität und im Hinblick auf das Wort der Schrift „*Estote perfecti*“ (Matth. V, 48) formuliert hat. Der Text unterscheidet die Vollkommenheit Gottes von der des Menschen: „*Quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*“ (Denz. 432). Przywara gibt den Text deutsch so wieder: „Es kann nicht eine so große Nähe zwischen Schöpfer und Geschöpf sein (notari), daß nicht die Unähnlichkeit größer wäre (notanda).“ Es ist kein Zufall, daß Przywara die Formulierung des Axioms seiner kreatürlichen Metaphysik dem Text eines Konzils entnimmt und sich bis in sein letztes Werk darauf beruft. Der Kontext dieser Formel lautet: „*Volo ut ipsi sint unum in nobis sicut et nos unum sumus*“ (Joh. XVII, 26). Es soll nun das „unum“ in Gott, und das „unum“ zwischen Schöpfer und Geschöpf bestimmt werden durch das Verhältnis der Vollkommenheit dem Wesen (*natura*) nach und zur Vollkommenheit durch Gnade (*gratia*). Die *similitudo-dissimilitudo*-Formel ist die Auslegung dieses „*sicut*“, das die Vollkommenheit Gottes und die des Geschöpfes als Verhältnis von *natura* und *gratia* im Hinblick auf das Wort: „*Volo ut ipsi sint unum in nobis sicut et nos unum sumus*“ bestimmt. Die Formel nennt in ihrem „*quia*“ den Grund des Unterschiedes der Vollkommenheit Gottes und der des Menschen. Das „*quia*“ ist der Schlüsselpunkt, den das Konzil gegen den Abt Joachim hinter die Lehre von der Trinität setzt. Fragt man nach dem Grund der „*maior dissimilitudo*“ und nimmt den Text hinzu, der wenige Zeilen zuvor (Denz. 432) angeführt wird: „*Pater quod dedit mihi maior omnibus est*“ (Joh. X, 29), so legt sich das „Größer“ der „*maior dissimilitudo*“ ebenso als „Größer ohne Vergleich“ aus, wie die *dissimilitudo* als „Unähnlichkeit ohne Vergleich“. Die Sphäre in der von „größerer Unähnlichkeit“, ja in der hier überhaupt von „Größer“ gesprochen wird, ist die Sphäre des Unvergleichlichen schlechthin, weil sie die Sphäre des ohne Vergleich größeren Gottes ist. Der Komparativ steigert hier nicht mehr, er will vielmehr Index der Unterscheidung eines Denkens sein, dem der Schöpfungsbegriff das Apriori der Metaphysik ist. Dieses Apriori führt allerdings in die Problematik der Grenze und des Übergangs von der Philosophie zur Theologie der Offenbarung. Dieses Problem ist das Problem der „kreatürlichen Metaphysik“ (vgl. Przywaras „Religion und Philosophie“ — Vortrag auf dem internationalen Philosophenkongress 1934 in Prag und die „Davoser Disputation“, an die sich in den „Theol. Blättern“ [1928] eine Auseinandersetzung mit Paul Tillich und Gerhard Kuhlmann anschloß, sowie die Abhandlungen Przywaras in den „Stimmen der Zeit“ und in der „Scholastik“, die der Klärung der „Reichweite der *analogia entis*“ gelten). Bei diesen Überlegungen drängt sich die Frage auf: Hat sich dem Autor der „*Humanitas*“ das Prinzip der *analogia entis* nicht insgeheim in eine Paradoxie entzogen? Nimmt er sein Analogie-Prinzip nicht in ein „*absconditum sub contrario*“ zurück? Es liegt weiter die Frage nahe, ob die durch die konstruktive Kraft seines Denkens zugespitzte Problematik, die sich in

einem Denken, das die *analogia entis* als „*absconditum sub contrario*“ gibt und sich schließlich durch die Entleerung in ein geschichtsloses „*ad libitum*“ manifestiert, nicht doch insgeheim in einen Irrationalismus und Antirationalismus führt, der die hier als Kairos begriffene Geschichte aufzuheben droht? Radikalisiert sich die „*maior dissimilitudo*“ für ihn zu einem „*ad libitum*“ im Sinne von Claudels „*Soulier de Satin*“? Die Antwort auf diese Frage gibt Przywaras Theologie der *analogia entis*.

Przywaras frühere Beschäftigung mit der Phänomenologie, die mit seinem ersten Buch „*Religionsbegründung*“ (1923) einsetzt, gab ihm den Blick für die „Sache“, die er nie synonym mit dem Ding nimmt. Die Phänomenologie Husserls bleibt ihm eine transzendental verstandene „*Egologie*“. Przywara ging durch die Phänomenologie hindurch. Es ist für ihn eine Selbstverständlichkeit, daß dort von Philosophie gesprochen werden muß, wo die „neue Dimension“ des Anfangs und Ursprungs erreicht ist, weil nur in der neuen Dimension die Frage der Philosophie überhaupt, die Frage nach dem Sinn von Sein akut werden kann. Die Phänomenologie hat in der neuesten Philosophie den Unterschied von Philosophie und „Philosophie“ wieder herbeigeführt. Przywara deutet die weithin mißverstandene Wende zum Objekt transzendental, nämlich als „*Immanenz der Welt der Objekte im Bewußtsein*“. Er hebt die transzendente Subjektivität nicht auf. Daneben stellt er im Anschluß an die „*reditio completa*“ die Ding-Bezogenheit des Intellektes, wie sie Thomas von Aquin versteht. Die methodischen Ansätze Husserls, die über Alexander Pfänder, D. v. Hildebrand, Hedwig Conrad-Martius und Edith Stein allerdings von einer transzendentalen zu einer realistischen Entwicklung der Phänomenologie (Przywara regte damals Edith Stein an, die „*Quaestiones disputatae de veritate*“ des Thomas von Aquin zu übersetzen, und Martin Grabmann schrieb das Vorwort dazu) umgewandelt wurden, führten zur kreatürlichen Metaphysik. Przywaras Schüler v. Balthasar formulierte die Nähe Przywaras zu Husserl und dem Heidegger von „*Sein und Zeit*“ so: „Husserl bietet die wertvollsten methodischen Ansätze zu wahrer Metaphysik in seiner Trennung von Wesens- und Tatsachenwissenschaften. Klärte Husserl das Methodische, so erhebt nun Heidegger die metaphysische Grundfrage mit einem lange nicht gehörten Pathos: was ist das Sein? Und seine Antwort: es ist „Zeit“, als Konstitutives „im Nichts“, fundamental mit sich nicht Identisches, schlägt unerwartet eine Brücke zum Herzproblem der Scholastik und Schlüsselproblem ihrer neueren Schulen, zur „*distinctio realis*“, als der Nichtidentität von Wesen und Dasein im endlichen Sein. Diese Nichtidentität wird zum ersten unerschütterlichen Ausgangspunkt Przywaras“ („*Schweizerische Rundschau*“ 1933/6). Und heute bestätigt sich diese dadurch, daß die Nichtidentität von Wesen und Dasein im endlichen Sein Przywara den Weg freimacht, den Gedanken der *analogia entis* über das „*absconditum sub contrario*“ bis hin zu einem „*ad libitum*“ weiterzuführen, dessen Sinn er nach der Theologie des Karmel als Nacht des Kreuzes auslegt. Die *analogia entis* ist so das bewegende Prinzip zwischen Philosophie und Theologie geworden, und darin bleibt Przy-

wara der theologisch-philosophische Ansatz seines Denkens, den er im 4. Laterankonzil am schärfsten formuliert sieht, als Ansatz einer kreatürlichen Metaphysik erhalten. Erst diese Herkunft dieser Metaphysik macht es notwendig, ihr den Titel einer kreatürlichen Metaphysik zuzusprechen. Damit hat Przywara zwischen seiner Metaphysik und der Metaphysik der reinen Philosophie das unterscheidende Attribut gesetzt. Diese kreatürliche Metaphysik wird dadurch konkrete Metaphysik der Geschichte hier und jetzt, daß die Phänomene unseres geschichtlichen Augenblicks in ihren tausendfältigen Erscheinungen konstitutiv werden für die kreatürliche Metaphysik selbst. Sie ist geschichtlich, nicht nur, weil sie die Geschichtlichkeit mitdenkt, sondern weil sie alle Ereignisse in jedem Augenblick als Kairos begreift, in dem Zeit und Ewigkeit sich in der Situation, sei sie philosophisch, theologisch, kulturell, soziologisch, politisch oder durch die Technik bestimmt, als Geschick und Gnade ereignen. Przywaras Metaphysik ist eine Metaphysik des endlichen Seins in seiner Geschichtlichkeit, mag der Charakter ihrer Kreatürlichkeit auch als ein „absconditum sub contrario“ und im Phänomen der Geschichte als „ad libitum“ zur Erscheinung kommen. Die Wurzel dieser Metaphysik liegt im Denken Augustins und des Thomas von Aquin. Ihr augustinisher Ansatz — das „Deus semper maior“ — gibt ihm die Möglichkeit an die Hand, diese kreatürliche Metaphysik zur Geschichtsmetaphysik der jeweiligen Stunde werden zu lassen. Die Berührung der Philosophie des Abendlandes durch Augustinus hat Przywara in dem Vorwort zu seiner Augustinus-Anthologie „Die Gestalt als Gefüge“ (1934) in einem ebenso instruktiven wie exakten Längsschnitt durch die Jahrhunderte gezeigt.

Diese kreatürliche Metaphysik hat mit der „Metabasis“, mit dem Übergang von der Philosophie zur Theologie, von der Notwendigkeit einer Seinspekulation in die Freiheit dessen, was als Geschenk durch Gnade sich ereignet, zu ringen. Der Begriff, der die Synthesis zu leisten versucht, ist das „commercium“ des „connubium“ zwischen Gott und Mensch. Unähnlichkeit, absconditum, ad libitum, Nacht, sind Momente, die zusammengedacht werden müssen, wenn das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf metaphysisch begriffen werden soll. Ähnlichkeit, connubium und commercium sind Momente einer kreatürlichen Metaphysik, die versucht, durch eine Theologie des „commercium als connubium“ der Metabasis Herr zu werden. Das Rätsel von Notwendigkeit und Freiheit tritt so noch einmal als eine intricate Frage hervor. Darin aber wird das Ärgernis deutlich, das diese kreatürliche Metaphysik dadurch für eine reine Metaphysik hervorruft, daß sie in der similitudo-dissimilitudo den Übergang vom Schöpfer zum Geschöpf durch das altchristliche und von Luther thematisch ergriffene Theologumenon „des commercium des connubium“ zu leisten versucht. Zur theologischen Bedeutung dieses Theologumenon hat sich A. Brunner (St. d. Z. 1952/464) kritisch geäußert.

Im Luther-Kapitel¹ seiner „Humanitas“ entwickelt Przywara die Theologie

¹ Przywaras Luthertheologie steht in folgendem Zusammenhang: Weihnachts-Predigt 1514 (WW L 28 ff.), Römer-Brief-Kommentar 1515/16 (WW 56), Predigt am 29. Sept. 1518

seiner kreatürlichen Metaphysik. Der grundsätzliche Parallelismus von Philosophie und Theologie und ihr Ineinanderspiel wird hier deutlich. An die Stelle der „Analogie“ tritt die Lehre vom „commercium“, an die Stelle der „similitudo“ tritt das „absconditum“ und an die Stelle der „dissimilitudo“ das „sub contrario“. Der von der patristischen Theologie her interpretierte Luther ist Anlaß, nun die notwendige Theologie — nicht Theodizee — der analogia entis zu entwickeln. Analogie als „commercium“ wird nun zum „admirabile commercium“ und damit zum „objektiven“ (378) Heilsmysterium. Das Aufsteigen von der „antithesis“ zum „absconditum“ bis zum „admirabile commercium“ läßt die tragende Bewegung der Geschichte der Menschheit als bestimmendes Heilsereignis gegenwärtig werden. Das *conubium*“ ist ihm bewegendes Prinzip der geschichtlichen Dialektik; wäre nicht das *admirabile commercium*, so wäre das, was „unter dem Gegensatz verborgen“ bleibt, eine Dialektik von Zweifel und Verzweiflung, durch die die Geschichte der Beliebigkeit ausgeliefert wäre.

Luther selbst wird von Przywara sowohl gegen den Protestantismus Calvins wie Melanchthons (s. Holl u. Thiel) gestellt. Schelling ist für Przywara der einzige, der in seinen beiden letzten Vorlesungen zur „Philosophie der Offenbarung“ durch seine Lehre von den drei Reichen Luther historisch richtig eingegliedert hat. Hegel und „der Hegelianismus sind seine bestimmte Phase der Reformation“ (236). Wie Przywara im Letzten zu Luther steht, zeigen die wenigen, aber in ihrer kritischen Entschiedenheit kaum zu verkennenden Ausführungen über das „Lutherische Luthers“, das er vom „germanischen Raum“ aus in die Unterscheidung stellt. Luther wird ihm der Vollender eines „albingensischen Manichäismus“, der im „Dynamit Nietzsches“ und in der „Revolte Bakunins“ heute unausweichlich konkret wird. Przywara zitiert dazu St. Bonifatius aus Claudels „Soulier de Satin“: „Von keinem Heiligen steht geschrieben, daß er notwendig war, aber Luther mußte erscheinen“ (196).

Das Luther-Kapitel der „Humanitas“ ist für Przywaras Methode paradigmatisch. Das „Lutherische Luthers“ wird zunächst eingeklammert, um im Ganzen der theologischen Tradition seine These durch eine unanfechtbare Luther-Theologie zu erhärten. Dann nimmt Przywara die Klammer auf und macht den Inhalt der Einklammerung zum Kriterium der Unterscheidung, durch die der Unterschied nun hervortritt. Dieses methodische Prinzip wendet er auf das ganze „Material“ der „Humanitas“ an. Daher kommt es, daß er die philosophischen, theologischen, kulturellen, soziologischen und politischen Tatsachen der abendländischen Geistesgeschichte nicht chronologisch „sichtet“ — eine für Przywara kennzeichnende Formulierung — sondern diese dort einsetzt, wo sie für seine Sicht bedeutsam werden. Was ausgelassen wird, entscheidet sich dadurch, ob sich dies in seinen Gedankengang einzuflügen vermag und für die Diagnose der gegenwärtigen Stunde abschließend

(WW Briefe L 284ff.), Psalmen-Kommentar 1519—21 (WW v), Freiheit eines Christenmenschen Sept. 1520 (WW vii), de servo arbitrio 1525 (WW xviii), Großer Galater-Kommentar 1531/35 (WW xL erster Band).

ist. Allerdings läßt sich Przywara so weit in das ein, was die Publizität der Gegenwart bestimmt, daß sich in diesem opus der Stil der Summa mit dem eines Kompendiums und einer Reportage eint. Die Sichtung im Querschnitt weckt zuweilen den Anschein, als führe sie eine Verschiebung in der Sache herbei. Wer Przywara das apriori der „*analogia entis*“ und des „*commercium*“ zugesteht, wird in dieser Methode keinen Einwand gegen die „*Humanitas*“ erblicken. Die Chronologie der Tatsachen muß so an Gewicht verlieren, und die Einwände können mitunter zu Argumenten für die „*Humanitas*“ werden.

Unter die Grundformel seiner *analogia entis* fügt Przywara das Gesamt der geistigen Bewegungen unserer Zeit. Sie bestimmt ihn, in seinen Beurteilungen, Bewertungen, Reduktionen und Unterscheidungen nicht allein von der Sache hier und jetzt auszugehen, sondern von der „*Sache*“, auf die das Zeitgeschehen zuläuft. Przywara erinnert sich wohl selbst an das von ihm zitierte Wort, das ein großer Journalist — wie er ihn nennt — Görres, sprach: „Das sei Euch ein sicheres Zeichen, daß Ihr die Dinge in Gott, nicht mit dem großen, klaren, runden Weltauge, sondern mit dem vielseitig geschliffenen Insekten-Auge betrachtet.“ Neben den Journalisten Görres stellt Przywara den Journalisten Hermann Bahr.

Man mag gegen dieses kompendiöse Unternehmen Przywaras seine Einwendungen haben, seine Vorbehalte ruhig in Anschlag bringen, ihm Verzeichnungen vorhalten, man mag einwenden, der Autor zwingt alles, was in den letzten dreißig Jahren gedacht und gedichtet wurde oder geschah in eine Einheit, es bleibt doch das Eine, daß Przywara zu jenen Denkern gehört, die ihre Grundkonzeption geradlinig durch alle Kontroversen hindurchgetragen haben. Daß Przywara ununterschieden den Existentialismus — eine ohnehin fragwürdige Etikettierung — in einen atheistischen und christlichen Existentialismus im Anschluß an Sartre einteilt, ist ein geringerer Einwand angesichts der Überlegung, ob die Kritik Przywaras an dieser Philosophie die Sache selbst schon trifft.

Wird diese Zeitkritik und der hier verarbeitete Weltstoff für Przywara am Ende nicht doch zum Anlaß, das zur Sprache zu bringen, was er und nur er zu sagen hat, so wie er in einer früheren Phase seines Denkens die Geschichte der Philosophie und Theologie — insbesondere Augustin — zum Medium werden ließ, das ihm gestattete, sich auf eine seiner theologisch-philosophischen Herkunft gemäßen Weise zu äußern?

Die besondere Situation, in einer so gefügten Tradition zu stehen und zu denken, ließ es Przywara geboten erscheinen, den eigenen Gedanken durch eine Fülle dicht aneinandergfügter Zitate zurücktreten zu lassen. Die Tradition schien einem Denker von solcher Energie eine Sprache naheulegen, die das landläufige philosophische Denken befremdet. Doch steht Przywara hier nicht unter dem Gesetz, daß jedes genuine Denken sich die ihm gemäße Sprache schafft, die ihrerseits in dem jeweils erreichten Tiefgang des Fragens entspringt? Das Ärgernis an der Sprache Przywaras — die sich in seiner „*Huma-*

nitás“ ihrem Stoff gemäß auflockern konnte, ist weithin ein „scandalum pusillorum“.

Damit hängt nun die Interpretationsmethode Przywaras zusammen. Przywara interpretiert keinen Text um seiner selbst willen, er „ruht“ in ihm nicht „genießend aus“. Er wahrt die eigene Position und setzt sich keineswegs dem Mißverständnis einer Identifikation dort aus, wo die ausdrückliche Unterscheidung der Geister am Platze wäre. Bestimmend bleibt für die Textinterpretation Przywaras nicht der Grad der Einfühlung. Kein noch so subtiles Textverständnis führt ihn zu einer stillschweigenden Aufhebung der Wahrheit. Przywara läßt sich auf den Geist seiner Zeit ein, ohne ihn zum Maß der eigenen Einsicht werden zu lassen. Er blickt schonungslos in die Situation der Gegenwart und erliegt in keiner Zeile seines Buches jenem philosophischen Dilettantismus, der psychologisierend oder typisierend Diltheys Hermeneutik mißversteht, weil er das Phänomen mit der Sache verwechselnd sich so beim Erscheinen der Erscheinung schon beruhigt und sich dadurch den Blick auf das verstellt, was erscheint. Es mag sein, daß Przywara die Gestalt bisweilen unter der Hand zu zerbrechen scheint und dadurch die Reichweite seiner Gedanken geringer ist, weil er sich so einem Publikum verschließt, das wohl hören will aber weniger danach fragt, was es hört, weil ihm die Härte des unterscheidenden Denkens ebensowenig zugemutet wurde wie der Tiefgang des Gedankens. Diese Art des Denkens gibt das Ärgernis. Przywara liebt es zwar nicht, nimmt es aber auf sich, weil für einen Denker seines Ranges das Ärgernis fast ein Kriterium der Wahrheit ist. 1935 hat Alexander Marc seine Abhandlung über Erich Przywara (*Archives de Philosophie*) „Principe et Méthode de la Métaphysique“ mit dem Satz eingeleitet: „S'il est un domaine, où rien de grand ne peut se faire sans audace, c'est bien celui de pensée. Car c'est une vocation difficile que celle du penseur, vocation qui met en oeuvre 'le courage' (dans le sens plein du terme) autant que la raison.“

Przywara versucht die Problematik der Gegenwart auf eine letzte Formel zu bringen. Sein Denken wird zu einem symptomatisierenden Denken, das die Problemgeschichte als Zeitgeschichte der Philosophie und Theologie begreift. Die Philosophie wird hier zur Symptomatologie. Przywara gibt sich als autonomer Kritiker der Philosophie der Gegenwart. Sein Philosophem der analogia entis ist ihm das Kriterium der Wahrheit. Doch kann nicht auch das Sensorium eines Denkers die Probleme verfehlen, wenn es durch ein Axiom das Denken nicht frei werden läßt für den status der Problematik hic et nunc? — doch die hier als Schwebel verstandene analogia entis bringt die Probleme selbst in die Schwebel. Durch das Axiom der analogia entis sieht sich Przywara legitimiert, heute ebenso wie in seinen früheren Schriften den Andrang von Problemen zu meistern, die die Philosophie und Theologie des Abendlandes seit Jahrhunderten bewegen.

Was heißt nun für Przywara „humanitas“? „Das Program einer Humanität heute“ entwarf „der letzte große Philosoph des Abendlandes: Max Scheler (der, wie auch Georg Simmel zu jenen drei Autoren gehört, die ‚ausgebraucht‘, aber weder angeführt noch neu aufgelegt werden)“ (857). Das Allgemeine

von Humanität soll hier einmalig konkret gesichtet werden. Christlicher und antichristlicher Humanismus kommen zur Begegnung. Beide stehen in dem Mysterium: „eingeschlüsselt alle in den Trotz des Unglaubens“. Der Mensch heute jedoch ist „der Mensch der Bewegungen nach dem ersten Weltkrieg. Dies ist nun der Mensch des geheimnisvollen Durchgangs und Übergangs aus dem klassisch-abendländischen Menschen durch den Menschen von Bolschewismus und Faschismus hindurch, in einen — ebenso — werdenden Menschen von morgen“. Der Mensch von heute steht im „absconditum sub contrario“.

Für Przywara ist das Letzte heute nicht christliche Religionsphilosophie, sondern — wie dies schon seine „Religionsphilosophie katholischer Theologie“ in Manfred Schröters: Handbuch der Philosophie (1926), die beiden Bücher „Gottgeheimnis der Welt“ (1923) und „Gott“ (1926) sowie „Was ist Gott?“ (1947) zeigen — Philosophie der Theologie auf dem Grund der Offenbarung und der theologischen Tradition bis zur liturgischen Hymnik. („Nuptiae agni“ [1948] und zu seinen beiden Gedichtbänden: „Homo“ [1930] und „Karmel“ geistliche Lieder [1932].) Erst die Vergegenwärtigung von Przywaras theologisch-metaphysischem Denken und dessen geschichtlicher Herkunft macht es möglich, zu erfassen, wie konkret die auch wegen ihrer oft steilen Gedankenführung zuweilen angefochtene Metaphysik Przywaras nun in seiner „Humanitas“ wird. Sie ist voller Anregungen, Aspekte, Impulse und reißt Perspektiven auf, läßt manches ungeschrieben, aber nicht ungesagt. Dabei zögert Przywara nicht, das beim Namen zu nennen, was nur namentlich genannt werden kann. Ein taktisch-didaktisches Verschweigen wäre für ihn ein Verlust der Sache.