

Zwischen Metaphysik und Christentum

Von ERICH PRZYWARA

Das philosophische Schaffen von Hedwig Conrad-Martius hat seine Mitte in ihrer „Real-Ontologie“ (1923), wie diese in die „Metaphysischen Gespräche“ (1921) sich ausbaut. Gegenüber ihrem Meister Husserl, für den eine „methodische“ Phänomenologie sich in eine grundsätzliche (egologisch-monadologische) „transzendente“ Phänomenologie auswandelte, faßt sie eine methodologische Phänomenologie so streng, daß sie von vornherein reine Methode ist, die realen „letzten Seinsgrundlagen“ (Gespräche 4) offenzulegen. Im Gegensatz zu Husserl, für den alle Metaphysik des Realen „ausgeklammert“ bleibt, sieht sie einen natürlichen Weg von Phänomenologie zu Metaphysik: die „schlichte Analyse“ wird „uns der Metaphysik schließlich ganz in die Arme treiben“ (ebd. 114). Und in noch größerem Gegensatz zu Husserl (für den Gott, wie erst recht Offenbarung, „ausgeklammert“ sind), baut sie ihre Metaphysik unter bewußter Sichtung der Aussagen christlicher Offenbarung: „nirgends sind die wahrhaften Wesensgrenzen reiner erhalten als hier (in der Offenbarung)“ (ebd. 63). So ruht ihre Metaphysik an deren entscheidenden Punkten in der christlichen Lehre vom Fall der Engel (ebd. 63 ff., 125 ff.), von einem „status integritatis“ des Menschen (ebd. 62, 68), von der Erlösung des Menschen „aus der Untiefe seiner Nichtigkeit“ von Gott her (ebd. 183), von einer „dreifaltigen Lichtkraft“ in Vater, Sohn und Geist (ebd. 184), usw. Aber ebenso ist diese Metaphysik innerlich getragen von der „arkanen“ Tradition der „Gottesgeburt im Innersten der Seele“ Meister Eckharts und der letzten Polarität zwischen Geist und Leib („Geisten“ und „Leiben“ als Ein Rhythmus zwischen „Ausatmen“ und „Einatmen“, „geinnerter Fülle“ und „geäußerter Fülle“ ebd. 142 ff.) bei Jakob Böhme und Franz v. Baader (vgl. ebd. 62, 68, 101, 140 f.), — bis hinein in die „Weisheit Jakob Böhmes“ von einem „von Ewigkeit zu Ewigkeit aus sich selbst erstehendem (Gott)“ (ebd. 140). So bewegt sich die Metaphysik von Hedwig Conrad-Martius im Spannungsfeld zwischen methodisch phänomenologischer Metaphysik und immanenter Metaphysik christlicher Offenbarung, und innerhalb dieser letzten noch in beständigem Aug in Aug zu einer „christlichen Gnosis“, wie Jakob Böhme und Franz v. Baader nicht so sehr ihre Theologen als ihre Theosophen sind. Damit ergibt sich das methodische Problem zwischen Metaphysik und Christentum als innerste Frage im Werk der Jubilarin. In diesem Sinn sichten wir zuerst von Metaphysik zu Christentum hin, um dann, umgekehrt von Christentum zu Metaphysik zurückzublicken.

(1) Wenn wir den ursprünglich bibliographischen Namen *Metaphysik* (wie er die aristotelischen Schriften bezeichnet, die „nach“ seinen Schriften über die „Physika“ entstanden und -stehen) auf eine Sach-Ebene übertragen, so gründet ein Wesen von Metaphysik, von dem Wort her, im Verhältnis zwi-

schen „Meta“ und „-physik“. „Physika“ sind für Aristoteles die Fragen nach allen realen Seinsbereichen zwischen Stoff und Geist, insofern es in ihnen um die „physis“ des „phyein“ geht, d. h. um das „Entstandene, Erschaffene, Gezeugte, Gewordene“, im Urbild von „pflanzlichem Gewächs“. „Physika“ ist also das All als „kreatürlich“: zwischen immanentem „Wachstum“ und transzendenter „Schöpfung“, zwischen einem organischen „Gezeugt im Schoß“ und einem imperatorischen „Geworden durch Schöpfung“. Für diese Spannweite im Realen des All der Seinswesen ist in einer „Meta-Physik“ das hintergründlich untergründlich obergründlich und doch ingründlich „Letzte“, gesucht (mit dem guten Wort Hugo Dinglers): wie „meta“ ein „mit“ als „unter“ und „in“ und „vor“ sagt. Das „Meta“ in „Meta-Physik“ enthüllt sich also als gleichsam „Vorzeichnung im (etymologischen) Wort“ unmittelbar von dem, was Gregor d. Gr. in einer Ausweitung augustinischer Dialektik von Gott sagt: „Ipse est interior et exterior, ipse inferior et superior: regendo superior, portando inferior, replendo interior, circumdando exterior. Sicque est intus ut extra sit, sic circumdat ut penetret, sic praesidet ut portet, sic portat ut praesidet“ (hom. 17 in Ezech. C). Wie grammatikalisch formal in „Metaphysik“ das „meta“ das Oben als Unten, das Mit als In sagt, so ist real theoförmig Gott „der je Innere und je Äußere, Er der je Untere und je Höhere: im Herrschen der je Höhere, im Tragen der je Untere, im Erfüllen der je Innere, im Umfassen der je Äußere. So ist Er innen, daß Er außen ist; so umfaßt Er, daß Er durchdringt; so ist Er Vorsitz, daß Er Trage ist; so ist Er Trage, daß er Vorsitz ist“. Das Metaphysische des „meta“ in dieser Dialektik kosmisch überkosmischer Dimensionen (zwischen „Oben“ und „Unten“, zwischen „Innen“ und „Außen“) ist damit zugleich ein „letzter Rhythmus“ (in Erfüllung dessen, was Jakob Böhme und Baader unter ihrem „je neu erstehenden Gott“ vermeinen) und eine „unbegreifliche Untiefe“ (wie Dionysius Areopagita Gott als „gnophos“ sieht, als „ungründige Sturm-Nacht“ Myst. Theol. II).

Das ist das „Metaphysische“ in allen großen Philosophien: im „Nichts der Fülle“ bei Lao Tse wie im „muischen Rhythmus“ bei Kung Tse; – in den Symbolen von „Feuer, Wasser, Erde, Luft“ bei den, mit Unrecht als kosmos-sophisch bezeichneten, jonischen Philosophen, in der Spannweite zwischen antithetischer Dialektik Heraklits und mystisch in sich selbst identem Sein bei Parmenides; – in den Dialogen Platons, deren „logische Dialektik“ nur der Vordergrund der großen Mythen ist, deren Geheimnis sich in dieser Dialektik zugleich aufhüllen soll und doch tiefer sich verhüllt; – ja auch in den scheinbar mythenfeindlichen Schriften des Aristoteles, der dann doch den „philosophos“ als wesentlich „philomythos“ bezeichnet und seine noetisch-kosmische „All-Bewegung“ zuletzt im „Eros“ gründet. Es ist das „Metaphysische“ des Zueinander einer letzten dynamischen „coincidentia oppositorum“ und Göttlicher Nacht, die nur einer „docta ignorantia“ sich gibt, bei Nikolaus von Kues, in dem geradezu unmittelbar Hegel als Spitze abendländischer Philosophie gründet (in seinem verwegenen Entwurf einer „trinitarischen Dialektik“ in Ratio wie Kosmos). Aber es ist auch das „Metaphysische“ in den scheinbaren Anti-Metaphysikern: wie Kant im wahren Zusammenhang seiner „Kritiken“ eigentlich nur darum eine „ratio-

nalistische Ordnung“ der Aufklärung zerstört, um in ihrem Sturz ein geheimnisvolles „Reich der Geister“ mit der Mitte eines „Höchsten Guts“ aufzuhüllen, so daß das eigentlich Göttliche bei ihm in der Dialektik von „Sturz und Auferstehung“ steht, d. h. in der Tradition ur-lutherischer Dialektik zwischen „Zorn“ und „Barmherzigkeit“. Kant, der scheinbare Ur-Anti-Metaphysiker, wird darum zum Ur für die beiden heutigen Anti-Metaphysizismen, die ihr Ur-Metaphysisches bereits im Stil und Ton ihrer hymnischen Leidenschaftlichkeit verraten: transzendierender Dionysismus Nietzsches (der durch die Trümmer eines zertrümmerten Melanchthonismus den Gott von „Nacht und Feuer“ Heraklits und des Dionysius Areopagita sucht), – wie revoltierender Dionysismus Bakunins (der mit seiner „fruchtbaren Zerstörung“ als „primum movens“ von allem ein religiös Ur-Russisches trägt: das Ungründige von zehrendem Feuer und Ekstase in den „Ikonen“).

Dieses „Metaphysische“ ist darum, wie es in den großen Philosophien erscheint, nicht eine „letzte Schlußfolgerung“ aus den empirischen Wissenschaften, sondern eher ihr Apriori: da es bereits im Formalen des „Meta“ in seinem Verhältnis zu den „physika“ erscheint, – ja, da sogar das „Experiment“, wie es Organ und Methode der empirischen Wissenschaften ist, bereits in seinem Ansatz eine bestimmte „Theorie“ impliziert (wie Hugo Dingler in seinem „Experiment“ es aufdeckte). Das „Metaphysische“ ist vielmehr bei den großen Chinesen wie bei den großen Joniern einem „Durchschauen“ zugeordnet, wie es Funktion und Frucht eines durchschauten Lebens ist. Es ist, dementsprechend, bei Platon das Objekt der „episteme“, d. h. eines „Verstehens“ im „Stehen Aug in Aug“ zwischen höchster Nähe und größerer Distanz, worin das mythische Geheimnis aufdämmert. Ja auch die aristotelische „apodeixis“, so sehr sie wie ein naturwissenschaftliches „exaktes Aufzeigen“ (gegen Platon) erscheinen mag, verrät doch als ein „Darstellen von her . . .“ ein „Darstellen vom Urbild her im Abbild“ (wie „deiknymi“ künstlerisches Darstellen sagt), also den „unmittelbaren Kontakt zwischen Urbild und Abbild“, in dem der Künstler (und der wahrhaft „musische Philosoph“) „erkennen“. Und Thomas von Aquin scheidet nicht umsonst zwischen dem „intus legere“ des „intellectus“ und dem „ratiocinari“ der „ratio“, d. h. zwischen einem „Lesen im Innen der Dinge“ und einem „rechnenden Ordnen“, wobei der „intellectus“ den „Prinzipien der Dinge“ zugeordnet ist, die „ratio“ aber „errechenbaren Zusammenhängen“, – und dies zu einer Tradition, wie sie nicht nur bei Nikolaus von Kues spürbar ist, sondern von ihm her hinein in die ganze neuere Philosophie: wie für Kant das Sittliche und Künstlerische das Auge in das letzte Sein ist; wie in Hegel wie Schelling wie Baader es intuitive „Schau“ ist, in deren „Kontemplativität“ der letzte Grund sich auftut; – und wie ohne Frage Husserls „Wesensschau“ und noch mehr Schellers „Wertfühlen“, über Franz Brentano als Mittler, die „kontemplative Schau der Romantik“ zu letzter Tradition hat. – Das ist die letzte Folge aus dem objektiven Zueinander zwischen der formalen Form des „meta“ (in seiner Spannweite) und dem theofornen „Meta“ des Göttlichen (wie es sich uns in der Formel Gregors des Großen und des Dionysius Areopagita gab). Wie objektiv das formale und das theoforne

„meta“ eine mehrgestaltige Distanz zu den „physika“ (der kreatürlichen Seinsbereiche) sagt, so muß auch eine, dem entsprechende, subjektive Methode ein solches „meta“ zu seiner Form haben: ein Hinaus und Hinüber und Hinunter und Hinein im Verhältnis zu diesen „physika“: wie „Gleichartiges nur durch Gleichartiges“ erkannt wird (in der strengen hierarchischen Ordnung der Erkennenden bei Platon). Einem objektiv distanten „meta“ entspricht allein eine „Methode im meta“. Es ist das, was alle Methode religiösen Lebens als Abstand, Enthaltung usw. bezeichnet, d. h. als Einsamkeitshaltung gegenüber allen empirischen „physika“ und schließlich als „Überstieg“ über sie und „Übersprung“ („transilire“ in der Sprache Augustins). Es ist das, was als eine Art „innerer Religiosität säkularen Erkennens“ der letzte Grund romantischer „kontemplativer Schau“ und endlich nicht zuletzt der „epoché“ der „ausklammernden Enthaltung“ in Husserls „Wesensschau“ ist (als letzter „religiöser Atem“ seines Philosophierens). —

Dieses Zueinander zwischen objektiv formalem „meta“ (im Ur-Ansatz jeglicher Metaphysik), objektiv theoförmigen „Meta“ seiner Erfüllung im Göttlichen, und der, beiden konformen, „Methode im meta“ führt unmittelbar in eine Spannungswelt innerhalb von Metaphysik in ihren möglichen Formen.

Diese Spannungsweite liegt zwischen den Grenzformen einer apriorischen und einer aposteriorischen Metaphysik. — Eine apriorische Metaphysik, wie sie das Ideal der Aufklärung war (weil „Wahrheit“ nur „absolut“ sein kann und darum nur eine „vérité de raison“ nie eine „vérité des faits“) ist durch Kants Kritik gewiß erledigt: weil eine „vérité de raison“ niemals das Reale betreffen kann, das, im Sinn der rationalistischen Aufklärung, nur in einem „synthetischen Urteil a priori“ erfaßt werden könnte, d. h. einem „Urteil“, in dem eine Synthesis zwischen Apriori „absoluter Wahrheit“ und Aposteriori „relativer Tatsachen“ sich vollzöge. Ein Apriori absoluter Wahrheit bleibt ein Formalismus, während eine Metaphysik der realen Fakten keine Metaphysik absoluter Wahrheit ist. — Dementsprechend ist auch keine streng aposteriorische Metaphysik möglich (wie sie ein „kritischer Realismus“ als Metaphysik letzter Schlußfolgerungen aus den Ergebnissen der empirischen Wissenschaften aufzubauen sucht). Denn: entweder sind diese letzten Schlußfolgerungen echte Schlußfolgerungen im Rahmen des empirischen Bestands, — und gehören dann innerlich in den Rahmen der empirischen Wissenschaften selbst; — oder diese Schlußfolgerungen wollen ein echter „Sprung“ auf eine neue, nämlich echt metaphysische Ebene, sein, — und dann ist ein solcher formal „metaphysischer Ansatz“ erfordert, der vom empirisch-wissenschaftlichen Ansatz wesentlich unterschieden ist. Mithin sind apriorische wie aposteriorische Metaphysik nur das offene Rätsel der Frage Kants: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“

Aber dieses Rätsel zwischen zwei Unmöglichkeiten (und doch Notwendigkeiten) ist im Grunde ein Symbol: da es durch diese „Unmöglichkeit als Notwendigkeit“ in eine mögliche Mitte zwischen den beiden Extremen apriorischer Metaphysik weist. Während das „meta“ beider (unmöglicher) Grenzformen ein rein „transzendierendes“ ist, sei es in einem „Sprung“ aus einem über-fak-

tischen Apriori in das Aposteriori eben der Fakten, sei es in einem „Sprung“ aus diesen aposteriorischen Fakten in ein, apriori geltendes, überfaktisch Letztes, – im Gegensatz zu solcher konstruktiv transzendierenden Metaphysik impliziert unser Zueinander zwischen objektiv formalen „meta“ in bezug auf alle „physika“, objektiv theofornen „Meta“ seiner Erfüllung im Göttlichen, und der, beiden konformen, „Methode im meta“ den Ansatz zu einer Metaphysik, die innerhalb der „physika“ sich als ihr „Innerhalb als Außerhalb“ und „Oberhalb als Unterhalb“ aufbaut in einer Methode, die entsprechend diesem „Innerhalb als Außerhalb“ und „Oberhalb als Unterhalb“ grad in einem echten „Durchgehen durch die Welt der Fakten“ über-hinaus-ge langt ins „Letzte“, weil eben dieses „Letzte“ nicht einfach „transzendent“ ist, sondern „transzendent als immanent“. Es gibt darum nur diese Eine Metaphysik der (im „Transzendent-Immanent“ implizierten) „Analogie“, wie Aristoteles sie als „alio pro alio“ grundlegte (also als letzte „Proportion zwischen Anders und Anders“) und wie das Vierte Laterankonzil sie fürs Theofornen als „je immer größere Unähnlichkeit in noch so großer Ähnlichkeit“ definierte.

Beide unmögliche Möglichkeiten einer Metaphysik, apriorische wie aposteriorische, gründen in ein- und demselben „identisch linearen Denken“ (das gleichsam das „in actu“ jenes „Prinzips der Identität“ ist, das fast allen Systemen zugrundliegt). In diesem „gradlinigen Denken“ will eine apriorische Metaphysik das real Aposteriorische aus ihrem Apriori ableiten und ebenso eine aposteriorische Metaphysik das Apriorische aus ihrem Aposteriorischen. Und der Ausweg Hegels, aus dem inneren Widerspruch zwischen Apriorischem und Aposteriorischem selber eine „metaphysische Methode“ einer „antithetischen Synthesis“ zu machen, schlägt in eine nur raffiniertere „Linearität“ aus, in der eine dialektische Apriorität (zwischen These, Antithese und Synthese in der apriorischen Form des „Urteils“) einfach ident genommen wird mit der „realen Dialektik“ in allen Gebieten des realen All. – Dieser Linearität (in einem „in actu“ des „Prinzips der Identität“) entgegen bedeutet „Analogie als Sein“ wie „Analogie als Methode“ (ontische und noetische Analogie) genau das, was sich im Zueinander unsrer Drei darstellte (objektiv formalem „meta“, objektiv theofornem „Meta“ und „Methode im meta“). Objektiv formales „meta“ sagt ein „meta“ sowohl innerhalb wie außerhalb, sowohl oberhalb wie unterhalb der „physika“ (in ihrem ganzen Umfang): also ein „meta“ eines grundsätzlichen „in-über“ zwischen Region der „physika“ und Region des „meta“, also „meta“ als „Analogie“. Objektiv theofornes „Meta“ bedeutet, als Erfüllung dieses objektiv formalen „meta“, ein „Innerhalb“ des Göttlichen im Kreatürlichen als „Außerhalb“ und Sein „Umfassen (der Kreatur)“ als „Innewohnen“ und Sein „Unterhalb (als Wurzel der Kreatur)“ als „Oberhalb (in freier Souveränität)“: also das „Meta“ eines noch radikaleren „In-Über“ zwischen Göttlichem (als inhaltlichem „Meta“) und kreatürlichen „physika“, also „Meta“ als „Analogie“. Und diesem doppelten objektiven „meta und Meta“ entspricht eine metaphysische „Methode im meta“, die im tiefsten Eindringen in die „physika“ ihres „Untergrunds“ und „Obergrunds“ inne wird, wie sie im umfänglichsten Umfassen derselben „physika“ in ihrem innersten Innen

inne ist, — also in einem methodischen „in-über“, also in einer „Analogie als Methode“.

Wenn „Analogie als Sein“ sich spannt zwischen ihrem Fußpunkt im formalen Verhältnis zwischen „meta“ und „physika“ — und deren Erfüllung im Göttlichen, so bedeutet „Analogie als Methode“ die methodische Konformität zu dieser gesamten Spannweite des „Analogie als Sein“. „Analogie als Methode“ (und hierin als die „metaphysische Methode“) sagt ein solches Eindringen und Einwohnen und Mitschwingen mit den „physika“ (in ihrem ganzen Umfang), das eben hierin des Unterhalb und Oberhalb und Innerhalb und des Umfassenden um die „physika“ inne wird, aber eben darum nicht zu einem statischen „Be-Griff“, sondern im je neuen „Rhythmus“ der eben so „vollzogenen Analogie“: daß im Mitschwingen zwischen dem „Anders und Anders“ der „physika“ die letzte „Proportion“ unerfahrbar erfahren werde (gemäß der aristotelischen Analogie), — und daß in „noch so großer Einähnlichung“ in den Rhythmus dieser Proportion die göttliche „Proportion der Proportion“ im unendlichen Horizont Ihrer „je immer größeren Unähnlichkeit“ aufgehe (gemäß der lateranensischen Analogie).

Darum aber grad ist echte Metaphysik nur möglich als je different immanente Metaphysik des „Anders und Anders“ der verschiedenen und unterschiedenen Seinsgebiete der „physika“: als immanente Metaphysik des Stofflichen wie des Pflanzlichen wie des Tierischen wie des Geistigen wie des Menschlichen, wie der Erkenntnis wie des Moralischen wie des Künstlerischen. Metaphysik ist in diesem Sinn methodisch „polyform“ und dies „ins Unendliche“ (wie nach Thomas von Aquin das kreatürliche ein „in-finitum potentia“ ist). Erst eine solche polyforme Metaphysik (gemäß dem „Anders und Anders“ zwischen den Seinsgebieten der „physika“) wird zum letzten „Organ“ für das „Meta“ eines Göttlichen, das gemäß Thomas einzig als das „simpliciter et uniformiter“ des gegensätzlich Polyformen des kreatürlichen All erfahren werden kann, und darum im Medium einer „coincidentia oppositorum“ dieses All, wie Nikolaus von Kues die letzte Folgerung aus dem Satz des Aquinaten zieht. Eine solche polyforme Metaphysik ist bisher nur unwillentlich geschaffen worden: in der Weise, wie die geschichtlichen Metaphysiken darin different sind, daß so gut wie jede von ihnen mit Vorzug Metaphysik eines besondern Seinsbereiches ist: so bei Descartes immanente Metaphysik der Erkenntnis, bei Kant immanente Metaphysik des Moralischen, bei Schelling immanente Metaphysik des Künstlerischen, bei Baader immanente Metaphysik des Geschlechtlichen, bei Hegel immanente Metaphysik des Geschichtlichen. Aber erst eine methodische Ent-Absolutierung dieser differenten Metaphysiken zu relativen differenten Gliedern der Einen polyformen Metaphysik würde den Weg zu einer wirklich polyformen Metaphysik öffnen. Indem jeder einzelne Seinsbereich aus dem Umfang seiner empirischen „physika“ in sein different immanentes „meta“ überführt wird, öffnet sich in diesem das je different theiforme „Meta“ des Göttlichen: der different immanente Gott-Aspekt im Stoff-Bereich, im Pflanz-Bereich, im Tier-Bereich, im Geist-Bereich, im Mensch-Bereich, im Erkenntnis-Bereich, im Moral-Bereich, im Bereich des

Schönen. Eine sogenannte „theologia naturalis“ oder „Theodizee“ oder „Religionsphilosophie“ ist dann nicht ein getrennt Letztes gegenüber einer letzten Metaphysik der kreatürlichen Seinsbereiche, sondern ist das jeweils Letzte für jeden Seinsbereich: das different theoforme „Meta“ in-über ihrem inneren „meta“. Auf diesem Weg wird zuletzt eine ansteigende Hierarchie der Seinsbereiche (vom Stoff zur Pflanze zum Tier zum Geist zum Menschen zum Erkenntnishaften, zum Moralischen zum Künstlerischen) zu einem, ebenso je immer ansteigenden, transparenten Medium in das je Übersteigende des Göttlichen „Meta“. Mit Thomas zu sprechen: das „infininitum potentia“, das „ins Unendliche“ des Kreatürlichen, wird zum transparenten Medium ins „infininitum actu“, in die je unbegreiflichere aktuelle Unendlichkeit Gottes, der eben darum „gesucht wird, um gefunden zu werden, und gefunden wird, um gesucht zu werden“ (wie Augustinus den Weg ins Göttliche im Eigentlichsten sieht).

Eine solche polyform dynamische Metaphysik ist es, die in der Entwicklung von Skotus Eriugena zu Paracelsus zu Jakob Böhme zu Franz v. Baader vermeint ist. Aber es ist weder eine kosmosophische Metaphysik (wie sie in Baaders Durchdringung zwischen Natur und Gott versucht ist: zwischen Elementar-Mächten und dem Arcanum Gottes, das in ihrem Gegeneinander und Zueinander sich manifestiert). Noch ist es Metaphysik eines je neu, aus Seiner inneren Dialektik, „erstehenden“ Gottes (wie sie im theosophischen Dynamismus bei Paracelsus und Jakob Böhme geschaut wird: wie in „Grund“ und „Ungrund“ der Welt es eigentlichst Gott ist, der urhaft „gründet“ und „ungründet“, in je neuem Umschlag zwischen „Zornfeuer“ und „Liebesfeuer“). Noch ist es Metaphysik einer als absolut verstandenen, kusanischen „coincidentia oppositorum“, die als kosmische coincidentia unmittelbar Gott als Coincidentia wäre. Denn in allen diesen Formen, so ähnlich sie auch einer echten polyform dynamischen Metaphysik sein mögen, ist zuletzt jenes „Prinzip der Identität“ mächtig, zu dem so gern jenes „Prinzip des Widerspruchs“ verdeutet wird, in dem aber in Wirklichkeit die Eine „Analogie“ (aber nicht als Prinzip, sondern als Rhythmus) entscheidend anhebt¹. – Polyform dynamische Metaphysik, wie sie sich in ihrer Struktur darstellte, ist vielmehr einfache Selbstdarstellung der alles durchwaltenden „Analogie“: Analogie der „Proportion zwischen Anders und Anders“ in der Beziehung der Seinsbereiche zu einander, in der die Analogie einer „je immer größeren Unähnlichkeit in noch so großer Ähnlichkeit“ zwischen dem Gesamt des kreatürlichen Sein und dem Göttlichen gleichsam als „Proportion der (inner-kreatürlichen) Proportion“ ins Oben geht: als „vertikale Analogie“ (zwischen Göttlichem und Geschöpflichem) in-über „horizontaler Analogie“ (innerhalb des Geschöpf-Bereichs). Hierin liegen drei Stufen einer „Metaphysik in Analogie“:

erstens: jeweilig immanente Metaphysik der differenten Seinsbereiche (mit dem Zielsinn eines jedem Seinsbereich immanenten „Gott-Bildes“ als dem „Meta“ seines „meta“;

¹ Vgl. des Verf. „Analogia entis“ (1932) S. 62–99.

zweitens: Metaphysik einer „coincidentia oppositorum“ dieser differenter Metaphysiken der differenter Seinsbereiche (mit dem Zielsinn eines dieser kosmischen „coincidentia oppositorum“ immanenten innerkosmisch universalen „Gott-Bildes“ als des höheren „Meta“ des ersten „Meta“; drittens: ausdrückliche Theo-Metaphysik in-über dieser (zweiten) Coincidentia-Metaphysik (als vertikale Transparenz der „noch so ähnlichen“ Coincidentia-Metaphysik in das „je immer unähnlichere“ Metaphysicum Gottes in Sich Selbst.

Eine solche „Metaphysik in Analogie“ (in vertikaler Analogie in-über horizontaler Analogie) ist dann in doppeltem Sinn Theo-Metaphysik. Erstens: im formalen Minimum eines „an est Deus“ (wie Thomas formuliert), d. h. des Ob und Daß eines „Gott überhaupt“, und hierin zur Entwicklung der Gottes-Idee (des „divinum“ oder „absolutum“), wie sie gemäß Thomas dem Christen wie dem Nicht-Christen gemeinsam ist, als „Formalität des Göttlichen“, die der Christ in der Trinität verwirklicht sieht wie der Heide in seinem „Götzen“ (S. Th. I q 13 a 10 ad 5). Zweitens aber: im materialen Maximum eines „quid est Deus“, insofern alle noch so hohen Offenbarungs-Aussagen (nicht nur im christlichen Bereich, sondern auch außerhalb) zuletzt in das „quid“ des schlechthin Unbegreiflichen Mysteriums Gott münden, von dem „ich nur sagen kann, was Er nicht ist“ (in den Worten Augustins), weil Er als schlechthinniges „Supra“ der „Deus tanquam ignotus“ ist (gemäß Anselm v. Canterbury und Thomas), als Derjenige, der „über alles, was außer Ihm Selbst ist und gedacht werden kann, der unaussagbar Über-Erhabene“ ist (gemäß dem Vaticanum: Denz. 1782). Die Eine „Metaphysik in Analogie“ ist als formales Minimum des „an est Deus“ eine solche formale Theo-Metaphysik, die gleichsam das Unterhalb aller Religionen und Offenbarungen ist, – und wird als materiales Maximum solch' letzte materiale Theo-Metaphysik, wie sie auch theologisch Letztes christlicher Offenbarung ist, die ihre höchsten materialen Inhaltlichkeiten zuletzt transparent macht in die „Untiefen“ des Gottes, . . . der das unzugängliche Licht zum Haus hat, Den nie je ein Mensch sah noch zu sehen vermag“ (Röm. 11, 33; I Kor. 2, 10; I Tim. 6, 16). „Metaphysik in Analogie“ steht so radikal und total in ihrer Analogie (einer vertikalen Analogie in-über horizontaler Analogie), daß diese Analogie zugleich das Unterste und das Höchste ist: das Unterste in der formalen Analogie, wie sie einer formalen Theo-Metaphysik einwohnt (zum formalen Minimum des „an est Deus“); – das (irgend denkbar) Oberste in jener materialen Analogie, wie sie das Vierte Laterankonzil grad für das „Übernatürlichste“ des Christentums, für das Mysterium der Trinität, ausspricht: daß in „aller noch so großen Ähnlichkeit (eines Einwohnens der Trinität im Menschen)“ das Letzte die „je immer größere Unähnlichkeit“ sei (des unzugänglichen Mysteriums über den Menschen hinaus), – und dies so sehr, daß für Thomas auch im Bereich höchster Selbstoffenbarung Gottes Gott in Seinem eigentlichen „quid est“ der „unbekannte Gott“ bleibt.

Hierin geschieht, von Metaphysik aus, die innere Begegnung zwischen Metaphysik und Christentum: indem eine formale Theo-Metaphysik des „an est Deus“ das „natura supponit“, die sachliche

Voraussetzung, für alle Offenbarungslehre und darum auch für die christliche ist, — dies aber doch so, daß zuletzt grad auch die christliche Offenbarungslehre in eine materiale Theo-Metaphysik des „Deus tanquam ignotus“ mündet, die als das „perficit naturam“, als krönende Erfüllung, doch eine solche ist, deren „Deus tanquam ignotus“ wie als Selbstverzicht auf ein wahres „quid est Deus“ ausschaut, fast ununterscheidbar gegen das reine „an est Deus“ einer formalen Theo-Metaphysik. Es ist nicht nur so, daß formale wie materiale Theo-Metaphysik jede für sich „in Analogie“ stehen. Sondern zwischen ihnen selbst waltet solche Analogie. In dem eine formale Theo-Metaphysik sich in ein „Noch so groß“ inhaltshafter Offenbarungen über Gott erfüllt bis in ein echtes „quid est Deus“, — in dieser noch so großen Erfüllung ist „je immer größer“ jenes augustinische „quid non est Deus“ als einzig bleibendes „quid est Deus“, das „Was Gott nicht ist“ als Letztes im „Was Gott ist“, d. h. nicht nur ein „Über-Hinaus“ des eigentlichen „quid est Deus“ über alle noch so hohen Offenbarungen, sondern hierin geradezu wie ein „Hinunter“ zur Armut eines formalen „an est Deus“, weil alles noch so hohe und reiche „quid est Deus“ zuletzt nicht nur das „quid“ eines „Deus tanquam ignotus“ ist, des Unbekannten Gottes (wie Thomas in seinem Kommentar zu Boethius „de Trinitate“ seine ganze Theologie ausklingen läßt), sondern bis dahin, daß für Thomas auch eine noch so hohe Offenbarung in einem armen „an est Deus“ verbleibt, kraft der „je immer größeren Unähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf“, d. h. kraft der Einen „Analogie“.

(2) Darin ist gleichsam der Rahmen vorgezeichnet, in dem eine, umgekehrte, Begegnung zwischen Christentum und Metaphysik, vom Christentum aus, sich darstellen kann: wie die Kirchenväter eine solche Begegnung zu einem plotinischen Platonismus hin vollzogen, die Scholastik eine eben solche zum arabischen und jüdischen Aristotelismus hin, wie im vorigen Jahrhundert Hermes, Günther und Deutinger sie zum Hegelianismus hin versuchten, wie um die Jahrhundertwende der sogenannte „Modernismus“ (unter Loisy und Tyrrel) sie zum Bergsonianismus hin unternahm, — alle aber rein faktisch, nicht in einer Reflexion auf das Grundsätzliche einer Begegnung zwischen Christentum und Metaphysik überhaupt. Das Grundsätzliche einer solchen Begegnung ist, von Metaphysik aus, im Gegenüber zwischen einem Minimum des „an Deus est“ in einer formalen Theo-Metaphysik und einem Maximum des „quid Deus est“ in einer materialen Theo-Metaphysik grundgelegt. —

Für eine formale Theo-Metaphysik des „an Deus est“ scheint das Christentum die erforderte Antwort eines „quid Deus est“ zu sein. Denn gemäß Johanneen und Paulinen erscheint Christus als das „Was“ eines „uneraugten Gottes“: als „Logos“, „Ikon“, „Spiegel“, „Abglanz“, „Präge“, „Heraustreten und Auslegung“ des „Gott, den nie jemand eraugt hat“ (Joh. 1; 1 Kol. 1; 15 Weish. 7; 26 Hebr. 1; 3 Joh. 1; 18), — bis in die ganze Schärfe des Wortes Christi selbst: „wer Mich eraugt, eraugte den Vater“ (Joh. 14; 9). Letztes „Wesen des Christentums“ ist damit dieses Eine (im strengen Sinn) „Theo-

logische“: daß, einerseits, das „quid est Deus“ (wohin ein formal theo-metaphysisches „an est Deus“ hinverlangt), im „Eraugtsein des uneraugten und uneraugbaren Gottes im Eraugtsein Christi“ sein konformes „quid est Deus“ empfangen (in einem „Sich-Selbst-Aussagen“ Gottes zu einem „Selbst-Aufleuchten des Sinn Gottes“: im Doppelsinn von „Logos“ als „Wort“ und „Sinn“); – daß, andererseits, alle menschliche Theologie (als „legen“ über dieses „quid est Deus“) praktisch einzig „Auslegung“ („exegesis“) der empfangenen Selbst-Sinn-Aussage Gottes in Christo sei, d. h. mitvollziehende und mitverstehende menschliche Theologie der „Theologie Gottes Selbst“ (in Seiner Selbst-Aussage in Christo), als der „christo-logischen Theologie Gottes Selbst“.

Aber dieser Christus, in dessen „Eraugt“ ein „Eraugtsein des uneraugbaren Gottes“ geschieht, zeichnet sich bereits im Wort „eraugt“ als das ab, als was er im ganzen Evangelium erscheint und als was ihn eine christliche Theologie von Anfang an ins Wort faßt: als der „Logos Fleisch“ eines vollen Menschturns (Joh. 1; 14) und darum grad als „Ewiges Leben beim und zum Vater hin“ doch grad als „Ewiges Leben . . . unter uns erschienen“: so sehr voller Mensch, daß er „erlauscht ist (mit Ohren), eraugt mit Augen, erschaut (als Schauspiel), ertastet mit Händen“ und eben so „Der Logos des Lebens“ (I Joh. 1; 1–2); – darum (gemäß Augustinus) „Totus Deus totus homo“, total Gott total Mensch, – bis dazu, daß er (gemäß Gelasius I.) „totus Deus homo et totus homo Deus“ ist, „total Gott als Mensch und total Mensch als Gott“ und darin der „totale Mensch durchbleibt, was Gott ist, und der totale Gott durchbleibt, was Mensch ist“ (Denz 168). Es ist also nicht so, daß Christus reine Manifestation des „quid est Deus“ ist: wie ein urchristlicher Dokerismus das Menschturn Christi als „Schein“ der „reinen Gottheit“ nahm und der Alexandrinismus (bis in heutige katholische theologische Schulen) Christi Existenz als reine „Glorien-Existenz“; – sondern alles und jedes in diesem Christus eines „Eraugtsein Gottes in ihm“ ist restlos Mensch in Fleisch und Blut und Geist im „gewöhnlichen Schema Mensch“ (en homoiomati anthropon . . . kai schemati hos anthropos: Phil. 2; 7). Es ist aber auch wiederum nicht so, daß die „Gestalt und Form Gottes“ in Christo (Phil. 2; 6) nur eine „durchscheinende Gottes-Glorie“ durch einen bloßen Menschen wäre: wie urchristlicher Antiochenismus (bis in heutige Reste einer liberalen protestantischen Theologie: im Sinn Schleiermachers, Ritschls und Harnacks) Christi Existenz als reine Existenz eines „vollendeten Menschen“ nahm, in dessen „Bewährung als Mensch“ Gott durchstrahlt, zu einem symbolischen „Gott in Christo“; – sondern alles und jedes in diesem Christus eines „Erlauscht mit Ohren, Eraugt mit Augen, Ertastet mit Händen“ ist restlos „Präsenz Gottes“ zu „Erlauscht-, Eraugt-, Ertastet-sein“ Gottes als des „Uneraugbaren“ „im unzugänglichen Licht“ (Joh. 1; 18 I Tim. 6; 16). So also einzig öffnet sich in Christo ein „quid est Deus“, als Erfüllung des metaphysischen „an est Deus“, daß dieses christliche „quid est Deus“ einzig im „Paradox Christus“ als dem „Paradox der Paradoxe“ sich aufhüllt und darum selber als „quid“ eines „Deus paradoxos“. Wenn eine formale Theo-Metaphysik des „an est Deus“ als höchste Höhe eine negativ-materiale Theo-Metaphysik eines „quid non est Deus“ erreicht, so gibt sich eine „christologische

Theo-Logie“ eines von aller Theo-Metaphysik gesuchten positiv-materialen „quid est Deus“ einzig als „christologische Theo-Paradoxo-Logie“ eines „Deus Paradoxos in Christo paradoxo“ (in folgerichtiger Durchdenkung des Satzes der Kirchenväter von der Menschwerdung als „Paradoxon paradoxon“). —

Das vollendet sich in die Art, wie eine materiale Theo-Metaphysik des „quid Deus est“ (als eine faktisch negativ materiale Theo-Meta-physik des „quid Deus non est“) und eigentliches Christentum sich begegnen. Gott in Christo ist nicht einfach Paradox der Menschwerdung (wodurch noch ein total idealer oder geistiger Gott als total idealer oder geistiger Mensch ein wahres positives „quid Deus est“ ermöglichte). Gott in Christo ist auch nicht „Paradox“ im Sinn eines gradlinig aufsteigenden „Über-hinaus“ über alle noch so paradoxe Mensch-Gestalt (wodurch ein solcher „Gott über alles hinaus“, auch über Seine Mensch-Gestalt hinaus, zwar kein positives „quid est Deus“ ermöglichte, aber doch das, was eine kataphatische „theologia eminentiae“ vermeint: ein gradliniges Über-Hinaus Gottes als Sein eigentliches „quid“). Gott in Christo ist vielmehr, noch über ein „Paradox“ hinaus, das, was der Erste Korintherbrief mit scharfer Akzentuierung den „Skandal“ eines „nährischen Wahnsinns“ eines „göttlichen Nährisch“ und einer „göttlichen Schwachheit“ im „Skandal“ und „nährischen Wahnsinn“ Christi als des (wesentlich!) „Gekreuzigten“ nennt (1; 21–25: im vollen Sinn von „skandalon“ und „moron), — und dazu des Gekreuzigten im letzten Realismus von „zur Sünde geworden“ und „Fluch“ und „Herausgeworfen vor die (sakrale) Bundeshege“ in „Gottverlassenheit“ zu letzter „messianischer Schande“ (II Kor. 5; 21 Gal. 3; 13 Hebr. 13; 12 f. Matth. 27; 46), — und dazu dies zu „Fülle des Leibes Christi“, der nicht „Leib Christi“ ist, wenn nicht in „Gliedern“, in denen derselbe „Skandal und nährische Wahnsinn“ des „Kreuzes“ sich nicht nur auswirkt, sondern die geradezu die Aufgabe haben, „die Lücken (dieser) Passionen aufzufüllen“ (Gal. 2; 19 I Kor. 4; 9–13 Kol. 1; 24). Es gibt real kein andres „Paradox Gottes im Paradox der Menschwerdung“ als jenes, das unbegreiflich überstiegen ist durch den „Skandal und den nährischen Wahnsinn“ Gottes im gekreuzigten Christus, weil einzig im „Blut“ Christus ist „Haupt als Inbegriff von allem gesamt in Himmeln und allem gesamt auf der Erde“ „vor Grundwerfung der Welt“, als „Lamm geschlachtet vor Grundwerfung der Welt“ (Eph. 1; 4–14 Geh. Offb. 13; 8). Einzig und allein in dem „Skandal und nährischen Wahnsinn“ dieses alles entscheidenden Mysterium Crucis steht eine „Glorie Gottes in der Glorie Christi“: als „Glorie des Kreuzes“ zum alleinigen „Sich-rühmen im Kreuz“ (Gal. 6; 14). So wenig ist es möglich, dieses Mysterium crucis zu einem „geschichtlichen Unfall“ zu säkularisieren (wie heutige christliche Kreise es wollen, in Nachfolge zu Peterson und Guardini), daß Paulus solche „Ausleerung des Kreuzes“ „unter Tränen“ als „Feindschaft gegen das Kreuz Christi“ anprangert (I Kor. 1; 17 Phil. 3; 18).

Dieses (einzig reale) Christentum kann gewiß als Erfüllung des „quid Deus non est“ einer materialen Theo-Metaphysik angesehen werden: insofern in ihm eine denkbar höchste Unbegreiflichkeit Gottes Sich enthüllt. Aber wenn schon das „Paradox Gottes im Paradox der Menschwerdung“ nicht nur das

(negativ-eminente) „quid“ eines philosophischen „Divinum“ oder „Absolutum“ geradezu sprengte, so erzeigt sich der „Skandal und närrische Wahnsinn“ Gottes im „Kreuz Christi“ geradezu als „Skandal und närrischer Wahnsinn“ eines „Widerspruchs“ gegen alles, was unter „Gott“ vorstellbar und denkbar ist. Denn eine materiale Theo-Metaphysik eines „quid Deus est“ empfängt in diesem „Skandal und närrischen Wahnsinn“ des christlichen Gottes nicht nur einen „widersprüchlichen Gott“ zur Antwort, sondern geradezu einen „Widerspruch gegen das Göttliche überhaupt“. Dieser „Widerspruch gegen das Göttliche überhaupt“ kann auch nicht dadurch gelöst werden, daß man ihn selber zu einem „Metaphysicum“ Gottes macht: wie die Theosophie Jakob Böhmes das Mysterium Crucis transparent machen will in eine innergöttliche Dialektik zwischen „Zorn-Ungrund“ und „Liebes-Grund“ in Gott selbst, darin Gott gleichsam „Sich Selbst kreuzigt“ in einer „Kreuzigung“ zwischen einem „Gott Finsternis“ (der im Kreuz Christi aufdunkelt) und einem „Gott Licht“ (der in der Auferstehung Christi auflichtet). Denn das hieße, das Unbegreiflichste Gottes in eine begreifliche Dialektik zu verbegreiflichen. Es wäre die ärgste, weil verhehlte, „Feindschaft gegen das Kreuz Christi“: weil in einer solchen Rückführung die „paradox skandalhaft närrisch wahnsinnige“ Realität, das „Kreuz Christi“ aufgelöst wird in eine dialektische Kosmo-Theo-Sophie, die in Wahrheit „auf Golgatha“ die Situation der Ur- und Erb-Sünde erneuert, das „Wissen wie Gott“ und hierin „Sein wie Gott“. Es bleibt als Einziges: daß eben ein unaufgelöstes und unauflösbares Mysterium Crucis im Gekreuzigten Christus der „Logos“ und „Ikon“ und „Spiegel“ und „Abglanz“ und „Präge“ und „Heraustreten und Auslegung“ des Gottes ist, „den nie einer der Menschen sah noch zu sehen vermag“ (I Tim. 6; 16). Das Wort Christi „Wer mich eraugt, eraugte den Vater“ heißt in seinem Voll-Sinn: „Wer mich als den Gekreuzigten eraugt, eraugte in diesem Skandal und närrischen Wahnsinn den Vater“, der darin der „wahre Vater“ ist, daß „Er Seines Eingebornen Sohnes nicht schonte, sondern für uns alle ihn auslieferte (in den Skandal und närrischen Wahnsinn des Kreuzes)“ (Röm. 8; 32), in den Christus selbst „sich auslieferte“ (Gal. 2; 20). —

Hierin liegt — erstens: das innere Gegenüber zwischen „Paradox (der Menschwerdung)“ und „Skandal und närrischem Wahnsinn (der Erlösung im Mysterium Crucis)“. Indem die Form eines „Skandal und närrischen Wahnsinn“ über-hinausgeht über die Form des „Paradox“, ist sie doch die innerste Form des „Paradox“: weil es keine andre (reale) Menschwerdung gibt als von Anfang an unter der Form des Mysterium Crucis. — Dieses „In-Über“ zwischen „Skandal und närrischem Wahnsinn (der Erlösung im Mysterium Crucis)“ und dem „Paradox (der Menschwerdung)“ ist die innere „Analogie“ einer christlichen „christologischen Theologie“. Diese inner-christliche Analogie als Ganzes ist — zweitens — die innere Antwort auf das Ganze der inner-metaphysischen Analogie zwischen formaler Theo-Metaphysik des „an est Deus“ und negativ-materiale Theo-Metaphysik des „quid Deus non est“. — Indem aber — drittens — die inner-christliche Analogie (zwischen Gott im Paradox und Gott in Skandal und närrischem Wahnsinn) als solche innere Antwort auf die

inner-metaphysische Analogie (zwischen formalem „an Deus est“ und negativem „quid Deus non est“) unbegreiflich über-hinaus-geht über alles „möglich Theo-Metaphysische), – hierin steht das Verhältnis zwischen jeder möglichen Theo-Metaphysik und einem einzig möglichen Christentum in einer letzten, alle inner-metaphysische Analogie unbegreiflich übersteigenden „Analogie“ selbst, in der, über alle noch so große Ähnlichkeit (der Beziehungen zwischen Theo-Metaphysik und Christentum) hinaus die „je immer größere Unähnlichkeit“ des eigentlichen „Divinum“ und „Absolutum“ in „Paradox“ und „Skandal und närrischem Wahnsinn“ das wahrhaft „Letzte“ ist: das christliche „Meta“ als „Meta“ alles theo-metaphysischen „Meta“ und hierin das „Meta des Meta“ aller Metaphysik des „meta“.²

² Vgl. hierzu vom Verf.: „Deus semper major“ (Freiburg 1939/40) III 100/109; „Was ist Gott? Summula“ (Nürnberg 1953²); „Christentum gemäß Johannes“ (Nürnberg 1954); „Alter und Neuer Bund“ (Wien 1956); „Religion, Metaphysik, Analogie“ (Archivio di Filosofia 1956); „Bild, Gleichnis, Symbol, Mythos-Mysterium, Logos“ (ebd. 1956).