

# Przywaras Religionsphilosophie.

Von Hochschulprofessor Engert, Regensburg.

---

Unter den Denkern der katholischen Gegenwart ist einer der eigenwilligsten und fruchtbarsten der Jesuit P. Erich Przywara. Seine Arbeiten zu Newman, seine zahlreichen Aufsätze in den Stimmen der Zeit, seine Tätigkeit in der katholischen Akademikerbewegung und deren litterarischer Niederschlag (in der Sammlung „Der katholische Gedanke“), seine Auseinandersetzung mit Max Scheler („Religionsbegründung“) wie eine Reihe anderer Arbeiten geben ihm gleichzeitig führende Bedeutung. Sie liegt in der Auffassung, die er einmal ausgesprochen: „Das praktische Antlitz einer Zeit ist ablesbar an den großen Kontroversen, die den Alltag beschäftigen. Der metaphysische Kern offenbart sich in den Philosophien und Theologien, die in ihr entstehen. Denn was für die Gotteserkenntnis im besonderen von entscheidender Wichtigkeit ist, das hat auch seine eigentümliche Bedeutung für dieses Zeitliche selber: Das Unsichtbare wird im Sichtbaren erkannt“ (St. der Zeit, Juni 1926, S. 183). Seine Diktion mit ihrer Fülle neuer Bildungen, seine außerordentlich gedrängte Redeweise, die großzügige Kenntnis und Verwertung der historischen wie gegenwärtigen Philosophien und Theologien machen es freilich nicht immer leicht, ihm zu folgen. Es ist auch notwendig, immer wieder auf seine früheren Veröffentlichungen zurückzugreifen, um die neueren zu verstehen.

Das System Przywaras hat jetzt eine gewisse abrundende Darstellung erfahren in der jüngst veröffentlichten „Religionsphilosophie katholischer Theologie“. <sup>1)</sup> Es ruht auf den beiden Gedankenpolen: Wahre, in sich geschlossene und allgenugsame Göttlichkeit — wirkliche, wenn auch von Gott geschaffene Menschlichkeit; so daß

---

<sup>1)</sup> *Handbuch der Philosophie*. Herausgegeben von A. Bäumler und M. Schröter, Abt. II, Beitrag E. Berlin und München 1926, Oldenbourg. gr. 8. 100 S. 4,50 M.

wohl Gott einen Sinn und Lebensinhalt in sich, getrennt und selbstständig gegenüber allem Geschöpflichen hat, während der Mensch (und das Geschöpf überhaupt) zwar einen geschlossenen Lebenskreis besitzt, aber in allem von Gott geschaffen und von Gott abhängig. In diesen Gedankengängen spricht sich ein streng thomistischer Grundzug aus, den Przywara auch selbst anerkennt („Neue Theologie?“ in St. der Zeit, Septbr. 1926, S. 428). Der klare Gegensatz zu diesem theozentrischen Standpunkt, der doch auch dem Geschöpfe sein Eigenwesen läßt, ist der anthropozentrische der protestantischen Theologie so wie der von Kant so oder so bestimmten Philosophie: Der Mensch als der Ausgang oder Endpunkt aller Betrachtung, so daß Gott auf alle Fälle erst vom Menschen her sichtbar oder begreiflich wird, aber keinen Lebensinhalt in sich gewinnt, sondern als das Absolute sich offenbaren muß, um nicht in der Nacht des Absoluten zu ersterben (Hegel). Das gibt nun eine „Tragische Welt“ (St. der Zeit, Juni 1926, S. 183), sei es, daß Gott erst im Menschen zum Bewußtsein seiner selbst kommt (Pantheismus), oder daß er den Menschen in sich aufnimmt und verschlingt (Theopanismus). Der Nachweis, wie die neuere protestantische Theologie den einen Wesenszug gemein hat, daß nämlich Gott unlöslich an „einen“ Bereich des Geschöpflichen geknüpft ist, daß Gott die Korrelation zum Menschen ist, erinnert an die besten Zeiten Möhlers (vgl. St. d. Z., Aug. 1926, S. 359). Es wird auch klar, wie selbst die Wendung der Husserlschule zum Objekt immer noch innerhalb des Logischen bleibt, so daß Nicolai Hartmann und Scheler den Menschen irgendwie in die Gottheit aufnehmen und so nicht zu einem wahren Objekt kommen. Der schüchterne Ansatz Schelers in seinem „Ewigen im Menschen“ ist durch das neue Buch „Die Wissensformen und die Gesellschaft“ so gründlich zerstört, daß Przywaras Aufstellung: Scheler sei überhaupt nie grundsätzlich zu einem Objekt gekommen, neues Recht erfährt (St. der Zeit, Juni 1926, S. 189).

Wenn nun Religion der Ort ist, wo sich Gott und Mensch im Innersten treffen, dann muß das Hauptanliegen jeder Religionsphilosophie sein, jenes Verhältnis zu zeichnen, welches zwischen Gott und Mensch bzw. Geschöpf überhaupt besteht. Przywara nimmt für seine Untersuchung die schlichte Tatsache der Religion als Grundlage, und zwar (darin ist er ganz empirisch-positiv gerichtet), die katholische Religion in ihrer praktischen Gestalt: von

der Offenbarung über das betende Erkennen zur wissenschaftlichen Reflexion (Religionsphil. S. 68). Darin spricht sich der bestimmende Einfluß Newmans aus (vergl. St. der Zeit, Sept. 1926, S. 442), und Przywara kann so prinzipiell keine allgemeine Religionsphilosophie schreiben, sondern eine solche „katholischer Theologie“. Das Thema lautet also: Es muß jenes letzte Etwas herausgestellt werden, das für katholische Religiosität im Vollumfang ihres Wesens kennzeichnend ist. Oder wie Przywara sich ausdrückt: Die Frage geht nach jenem letzten metaphysischen Etwas in Subjekt und Objekt, das für katholische Philosophie und Theologie grundlegend ist (Rel.-Phil. S. 3). Die „Religionsmetaphysik“ Przywaras will also nicht aus einem ersten Prinzip konstruieren, sie geht auch nicht den Umweg der üblichen Gottesbeweise, sondern sie ist Verstehen der katholischen Einheit von Glauben und Wissen, indem sie von der Philosophie das Strukturprinzip der analogia entis nimmt, das von der Theologie her seine Vollgestalt hat (vgl. St. der Zeit, Sept. 1926, S. 442).

Der Ausgangspunkt ist Religion als Bewußtseinsgegebenheit nach Sosein oder Beschaffenheit (inhaltliche Gestaltungen), dann nach Dasein oder in der Frage der Verursachung. Die Grundrichtungen des Bewußtseins überhaupt: Immanenz, Transzendenz, Transzendentalität (= Streben zu . . .) bestimmen als religiöse Typen die Haltung der Zuständlichkeit, der Gegenständlichkeit und „Tatständlichkeit“ (= Tat, welche einem Zustand entspringt und auf einen Gegenstand geht, S. 5). Im Bewußtsein des konkreten Ich ist ein weiteres (zweifaches) Spannungsgewebe gegeben: Leib-Geist, Individuum-Gemeinschaft (S. 12). Wenn wir nun innerhalb dieser mehrfachen ineinandergreifenden Spannungsgewebe bleiben, kennt die Frage des Daseins der Religion oder deren Verursachung eigentlich nur zwei Lösungsmöglichkeiten, vom Innern der Bewußtseinsgegebenheit her: Religion Akt Gottes oder Akt des Menschen, Supranaturalismus oder Rationalismus. In allen Fällen wird vom reinen Bewußtseins-Standpunkt her das Wesenhafte der Religion „Ruhem in Gott“ oder „Leben in Gott“ unmöglich, weil in allen Fällen Gott nur als das Gegenbild oder die Gegenwirkung des menschlichen Tuns erscheint (vgl. S. 21).

Indem aber Przywara sich auf die schlichte Tatsache des „Religion ist (da)“ besinnt, greift er schon zur letzten Basis aller Wirklichkeitserkenntnis zurück: zur Erfahrung. Denn nur diese, sei

es die äußere oder innere Erfahrung, erweist das Bewußtsein und dessen Inhalte als das Abhängige. Von der Bewußtseinstatsache hat deswegen alle kritische Besinnung auszugehen, um das wirkliche materiale Apriori zu finden, das dem menschlichen Bewußtsein unbedingt transzendent (in Honeckers Formulierung: tranmanent) ist, von dem es abhängig ist. Es ist zugleich der letzte Sinn des Aristotelischen: *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*. Damit wird erstmals der Bann des Anthropozentrischen gebrochen. Denn was jedem einzelnen menschlichen Bewußtsein tranmanent oder transzendent ist, kann nicht dem „Geiste“ (im Kantschen Sinne), also dem Gesamtbewußtsein immanent sein. Indem Przywara ferner die Kluft zwischen Sosein und Dasein, zwischen Beschaffenheit und Verursachung schon im Wesen der Religion selbst aufzeigt, macht er mit Energie bereits jenes Moment geltend, welches alles Geschöpfliche als solches kennzeichnet (vgl. *St. der Zeit*, Juni, S. 191) und ihm jede Möglichkeit nimmt, das Absolute zu sein oder irgendwie zu vertreten. Das Geschöpf ist dem empirischen Befunde zufolge vom Absoluten geschieden und verschieden, weil in ihm Sosein und Dasein auseinanderfallen und durch kein Postulat faktischer Einheit (Spinozas Attributlehre), noch weniger durch eine Tat menschlicher Einheitsetzung vereinigt werden können. Wollen wir dem schlichten empirischen Befund sein Recht lassen — *salvare apparentia* — dann sind Sosein und Dasein in den empirischen Wesen verschieden, und Thomas v. Aquin, bei dem das Dasein zum Sosein hinzukommt, die Thomisten, welche ein *realis compositio inter essentiam et existentiam* lehren, sind nur die äußersten Endpunkte dieser Anschauung. Dagegen bleibt selbst die Husserlschule innerhalb der Schranken des transzendentalen Idealismus, weil für ihn Objekt nur den dem Denken gegenüberstehenden Gegenstand bedeutet, also nicht wahrhaft ihm transzendent ist, und auch Scheler leugnet endgültig den Unterschied von Sosein und Dasein, weil er das Dasein zur Sphäre des im Akt (des Denkens) Gegebenen rechnet, also auch Gott in seiner Realität als ein ursprünglich für den und in dem religiösen Akt Gegebenes. Weil aber alles Dasein primär als schlechthin Gegebenes, durch kein Denken zu errechnen oder zu konstruieren, sich ergibt, weil es nicht in der Art Schelers als zum reinen Objekt des Denkens gehörig aufgefaßt werden kann: darum wendet die Unterscheidung zwischen Sosein und Dasein zur Erfahrung zurück. Wie Augustin zuerst sah und nach ihm Külpe betonte: Alles Konstatieren eines Daseins muß ausgehen

vom Bewußtsein als der erstgegebenen Tatsache; aber in ihr sind genügend Hinweise vorhanden auf ein von unserem Denken unabhängiges, dieses erst bedingendes Dasein außer uns.

Indem aber Przywara grundsätzlich von der Erfahrung ausgeht und auf den Unterschied zwischen Sosein und Dasein sich stützt, erfaßt er die Grundbestimmung für alles Verhältnis zwischen Gott und Mensch, zwischen Schöpfer und Geschöpf: Gott kann nicht der einfache Gegenpol des Geschöpflichen sein, weder in dem Sinne, daß er durch den menschlichen Geist oder einen Gesamtgeist erst wird, noch daß er bloß das „ruhende“ Sein dieses Gesamtgeistes wäre; sondern er muß erst etwas für sich sein, außer und vor aller Schöpfung ein eigenes Innenleben haben, damit die Schöpfung wirkliches Sein und Tatständlichkeit habe. Ohne diese Voraussetzung gerät Gott zumal in der Religion irgendwie, aber immer vollständig, in die Spannung des Gegensatzes Gott-Mensch hinein, aus welcher Religion besteht und entsteht, in ihrem Sosein und Dasein bestimmt ist. Wenn nicht Gott für sich ein Wesen und Dasein, einen Lebensinhalt hat, treibt diese Spannung so oder so zum Widerspruch, der Widerspruch zur Lösung, welche Gott entweder im Menschen aufgehen läßt (Pantheismus), oder den Menschen in Gott verkehrt (Theopanismus), und so letzten Endes die der Religion eigentümliche Spannung und damit die Religion selbst vernichtet. Nun ist aber Religion Tatsache; also ist die Lösung, welche Gott nicht ein eigenes Innenleben gewährt mit den Tatsachen in Widerspruch, und nur die Lösung ist gerechtfertigt, welche Gott das eigene Innenleben gewährleistet. Darin liegt der Wahrheitsbeweis für die letztere Theorie (vgl. Rel.-Phil. S. 63).

Das uralte Rätsel aller Religion: Gott und Mensch in lebendiger Spannung formt sich also für Przywara in das Problem: Welches ist jene Ansicht vom (empirisch) Seienden, welche einerseits ein wahres Erkennen Gottes vom Geschöpfe her ermöglicht (also eine wahre, vom Glauben unabhängige Metaphysik); und doch auch eine Theologie im wissenschaftlichen Verstande ergibt, welche alles von Gott her betrachtet? Ohne daß irgendwie sich Philosophie in Theologie, oder Theologie in Philosophie auflöst. Was die Philosophie sozusagen nur als Postulat gibt, das gibt die auf die Offenbarung gestützte Kirchenlehre als dogmatischen Satz: Gott ist von allem unterschieden und geschieden, was außer ihm ist, und doch ist nichts außer ihm, was nicht in seinem ganzen Sosein und Dasein von ihm wäre (Vat. Const. de fide). Die methodische Anweisung für die

Gotteserkenntnis findet Przywara in klassischer Formulierung beim Lat. IV, cap. 2: *Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda.*

Die Lösung Przywaras für das Problem Religion ist also folgende: Alle Religion ist Spannung, aber nur im Menschen, und zwar so, daß Gott in freier Schöpfung und Schenkung den Menschen (und das Geschöpf überhaupt) als ein lebendiges Wesen voll Leben bedingender Spannungen erschaffen hat; als ein freies Gleichnis des göttlichen Wesens, das wohl irgend eine Erkenntnis des Göttlichen erlaubt, aber nicht eine solche, welche Gottes Wesen errechnen läßt. Gott selbst wirkt diese Spannung, er selbst bleibt aber in seinem Wesen durchaus außerhalb und über dieser Spannung und hat sein eigenes Innenleben. Der philosophische Ausdruck für dieses Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf, zwischen göttlichem und menschlichem Sein ist *analogia entis*, und wir haben darin die Antwort auf die alle Religionsphilosophie Przywaras bestimmende Frage nach dem metaphysischen Etwas, welches alle katholische Religiosität letzten Endes grundlegt, auch die Philosophie und Theologie, wie sie in den Augen des Katholiken einen Organismus bilden (Rel.-Phil. S. 3), zugleich die Grundlage von Przywaras Philosophie und Theologie.

Was bedeutet *analogia entis* im Sinne Przywaras, als Lösung aller Rätsel? *Analogia entis* bedeutet negativ, daß im Geschöpf die Wesensidentität von Sosein und Dasein ausgeschlossen ist, entsprechend dem unleugbaren Werdecharakter des Geschöpflichen. Sie bedeutet positiv: Alles Geschöpf ist Spannung von Sosein und Dasein: Sosein, welches immer daseiend wird, Dasein, das erst seinen Inhalt im Sosein gewinnt (vgl. Rel.-Phil. S. 23 f). So ist alles Geschöpf nur eine „Analogie“ Gottes: Es ist Gott ähnlich durch das Gemeinsame einer wirklich vorhandenen Einheit von Sosein und Dasein; aber es ist auch Gott im höchsten Maße unähnlich, weil Gott wesenhafte Identität von Sosein und Dasein ist, der Mensch nur Spannungseinheit, welche überdies immer erst werden soll. Damit ist die Augustinische — ich möchte lieber sagen: die Platonische — Einseitigkeit überwunden, welche im Geschöpf bzw. dessen Idee ein schlechthiniges Gleichnis des göttlichen Urguten sah; wie auch die Aristotelische, welche das werdehafte Dasein des Geschöpflichen, die aktive Bewegung, als das schlechthinige Sichmitteilen des göttlichen Actus in dessen ipsum esse auffaßte (vgl. Rel.-Phil. S. 23 f). Die *analogia entis* ist im Sinne Przywaras auch die

Ueberwindung aller subjektivistischen Philosophie und Theologie: Gott ist grundsätzlich und metaphysisch über aller Spannung im Menschen draußen, als derjenige, der sein eigenes inneres Leben hat, und dem Menschen wie Geschöpf überhaupt ein Eigenleben in Spannung der kreatürlichen Gegensätze mitteilt. Das Schema der allgemeinen Problematik der Religion gewinnt zuletzt folgenden Unterschied der katholischen gegen die Kantisch-Hegelsche Religiosität: Nehmen wir wie Kant und Hegel Gott in das Gewebe der Spannungen hinein, dann kommen wir zu einer Problematik der Widersprüche, welche entweder Gott zugunsten des Menschen, oder den Menschen zugunsten Gottes aufheben muß; nehmen wir dagegen Gott auf Grund der Tatsache, daß alles geschöpfliche Sein in der Spannung zwischen Sosein und Dasein lebt, daß also das Geschöpf nur eine analogia Gottes ist, aus der Spannungseinheit heraus, so kommen wir zu einer Problematik der Spannungen, welche Gott und den Menschen in dem jeweiligen Eigenrechte läßt (vgl. a. O. S. 26).

Die Grundauffassung der analogia entis gibt sowohl dem Soseins wie Daseinsproblem der Religion die besonderen Lösungen und bestimmt deren Charakter. Zunächst werden die Grunderstreckungen des religiösen Bewußtseins berichtigt: Immanenz (Zuständlichkeit), Transzendenz (Gegenständlichkeit) und Transzendentalität (Tatständlichkeit): Religion besagt sowohl ein Gott in mir (Immanenz) wie ein Gott über mir (Transzendenz), wie die ständige Bewegung zwischen den damit gegebenen Polen der Liebeseinigung und Ehrfurchtsferne (S. 27). Für das Wesen katholischer Religionsbegründung in ihrer Methode wie für das Verhältnis zwischen metaphysischer Erfassung und religiöser Erfahrung Gottes ergibt sich: Katholische Religionsbegründung verlangt Beweise, weil für sie Gott nicht bloße Objektivation des Denkgegenstandes ist, sondern wahres Objekt, unterschiedene Realität gegenüber der Schöpfung. Gleichwohl ist nicht so etwas wie mathematische Stringenz möglich, weil Gott nicht einfach das Gegenstück menschlicher Bedürfnisse darstellt, sondern der freie Herr seiner Schöpfung ist. Metaphysik aber und Religion sind nur intentional verschieden, weil Metaphysik von den Geschöpfen zu Gott geht, religiöse Erfahrung von Gott zu den Geschöpfen. Insofern aber beide Intentionalgestalten einer und derselben analogia entis sind, ergibt sich das faktische Ineinanderwirken beider Richtungen (vgl. S. 33 ff.). Mit anderen Worten: Auch die philosophische Bemühung ist ein organischer Bestandteil des religiösen Lebens, wie die streng metaphysische Grundhaltung auf das in-

timste, als Reflexion über das der Frömmigkeit zugrunde liegende Etwas, in die Religion selber eingeht; analogia entis ist der reflektierte Ausdruck des in der Frömmigkeit antizipierten Verhältnisses zwischen Gott und Geschöpf. Die konkrete Gestalt katholischer Religiosität zeigt sich in der Erkenntnis, daß Natur und Menschheit, Leib-Ich und Geist-Ich gleichermaßen Kreatur Gottes ist, nichts gottfeindlich. Andererseits ist begreiflich, daß gemäß dem Prinzip der analogia entis das Wesen Gottes nach innen, oder das eigene Innenleben Gottes stets über allem Begreifen bleibt, wie es der Lehre von der Dreifaltigkeit des göttlichen Wesens entspricht (S. 46 f.).

Was endlich die Verursachung der Religion oder das Daseinsproblem angeht, so folgt aus der Grundannahme der analogia entis: Die Kreatur ist eigenwirklich und eigengesetzlich, aber durch göttliche Schöpfung; sodaß das Maß, wie Gott sich selber mitteilt, von Gott her bestimmt ist (vgl. 54f.). Daraus folgt für die Probleme Natur-Uebernatur, Freiheit und Gnade: Die Kreatur ist wirkliche causa secunda, jedoch auch nur dieses, und es gibt eine natürliche religiöse Begabung wie eine von der Uebernatur unabhängige Kultur und Ethik. Die Uebernatur selber läßt sich aus der Natur nicht erschließen, als ob sie wie das Objekt zum Akt gehörte (Eschweiler nach Przywara; vgl. St. der Z. Sept. 1926, S. 436; Juni S. 196); sondern potentia obedientialis ist völlige Bereitschaft für Gott, oder die Aufnahmefähigkeit auch für die besondere Offenbarung Gottes. Schöpfung und Erlösung haben ihren Platz in der einzigen processio Dei ad extra; Erlösung besagt in dieser processio die allmähliche Rückwendung der „Bewegung Gottes nach außen“, das wachsende Wiedereinströmen der Schöpfung in Gott (S. 57). Der Endpunkt ist auch hier die katholische Lehre von der Dreifaltigkeit in Gott: Die ökonomische oder Heilstrinität wächst in das unzugängliche Licht der Seinstrinität der Ausgänge von Ewigkeit her (S. 65f.). — Nur im Vorübergehen sei darauf hingewiesen, wie die innige Aufnahme der Metaphysik oder natürlichen Erkenntnis Gottes in die Theologie, sowie die Betonung des Trinitätsgeheimnisses, in welchem das göttliche Eigenleben seinen stärksten Ausdruck findet, bei Schell ihren Vorläufer und ihre energische Geltendmachung hat.

Die Religionsphilosophie Przywaras findet ihren naturgemäßen Abschluß in der Darstellung der geschichtlichen Richtungen katholischer Religionsbegründung. Dieselbe besagt für ihn die Abwandlung der verschiedenen Möglichkeiten, wie sich analogia entis im



Laufe der Zeit mit einer übergeschichtlichen Bedeutung entfaltet hat, je nach der Betonung des einen oder anderen Faktors im menschlichen Spannungsgewebe Religion, nämlich des göttlichen oder des menschlichen Poles; doch so, daß der göttliche Pol immer in freier Tätigkeit wirkend aufgefaßt wird. Dabei ergeben sich zwei Typen: der christlich-Platonische Augustins mit seiner Hauptbetonung des „Gott alles“; der Aristotelisch-Thomistische mit seiner Rücksicht auf die Eigenständigkeit des Geschöpfes (S. 82/83). Die beiden Typen bleiben grundsätzlich wirksam in der geschichtlichen Auswirkung dieser verschiedenartigen Betonung der beiden Spannungspole: Augustin als der Typ völliger Abkehr von der Welt und des Aufgehens in Gott, Thomas für die Arbeit in der Welt für und vor Gott. Die Frage nach dem Ursprung der Religion bedeutet für Augustin die von Gott gewirkte Teilnahme an Gott durch die Liebe; für Thomas die Arbeit an Seele und Welt zu dieser Teilnahme hinauf (S. 85ff; 89ff; 97ff).

Das Eigenartige und Starke an Przywara ist seine wohl von Newman herkommende Begründung auf den Tatsachen, die Ehrfurcht vor dem einmal Gegebenen. Sie läßt ihn mit offenen Augen aller gegenwärtigen Bemühung um das Problem Religion nahe-treten. Aber die Einstellung in die katholische Tradition und das kräftige Leben in derselben stärkt auch diese Augen für den Unterschied der katholischen und nichtkatholischen Denkarbeit. Die Religionsphilosophie selber ist bewußt auf die Frage nach dem Verstehen der Religion als Tatsache eingeschränkt; die Wahrheitsfrage oder die Frage nach dem Kriterium dessen, was als echte und wahre Religion zu erkennen sei, ist mehr einschlußweise als ausdrücklich gegeben.