

# Skandal und Torheit

Die katholische Kreuzestheologie Erich Przywaras  
Zum 450. Todestag von Martin Luther

Eva-Maria Faber, Freiburg i.Br.

Eine eigentümliche Spannung liegt am Karfreitag über gemischtkonfessionellen Städten. Da sind auf der einen Seite die Glocken samt den Orgelpfeifen nach Rom geflogen, die ernste Stille hat eine eindruckliche Aussagekraft: die katholische Kirche begeht den Todestag des Herrn. Doch in diese Stille hinein beginnen die Glocken der evangelischen Kirchen umso nachdrücklicher und auffallender zu läuten. Gerade der ernste Karfreitag ist hier liturgisch der höchste Feiertag, und die Glocken tragen dies in die Öffentlichkeit, während die Katholiken den Jubel der Osternacht als Höhepunkt des Kirchenjahres ansehen.

Was sich hier sehr anschaulich – besser: hörbar – ausprägt, ist Symptom für eine theologische Spannung. Kreuzestheologie ist von Haus aus ‚evangelisch‘. Der zunächst an die scholastische Theologie gerichtete Vorwurf Luthers, sie treibe eine Theologie der Herrlichkeit, trifft das ‚Katholische‘ insgesamt, und manche Ausprägungen der Barockkunst in der Zeit der Gegenreformation liefern dafür eine – diesmal wirklich anschauliche – Bestätigung. Um diese Beobachtungen in die Gegenwart hinein zu verlängern, sei darauf verwiesen, daß der 1961 erschienene 6. Band des Lexikons für Theologie und Kirche in 2. Auflage unter dem Stichwort Kreuz nur religionsgeschichtliche, sehr knapp bibeltheologische, kunstgeschichtliche sowie liturgische Aspekte verhandelt. Der Artikel *Theologia crucis* im 10. Band (1965) stellt die evangelische Kreuzestheologie in knapp einer Spalte dar (Autor: W. Loewenich), die Möglichkeit katholischer Kreuzestheologie ist kleingedruckt angefügt (Autor: K. Rahner). Ausdrücklich wird eingestanden, daß es der ökumenische Dialog ist, aufgrund dessen die *theologia crucis* der katholischen Theologie zum kritischen Moment werden *kann*<sup>1</sup>.

Vor diesem Hintergrund steht die Möglichkeit katholischer Kreuzestheologie massiv in Frage. Dieser Fraglichkeit ist in drei Schritten nachzugehen. Zunächst sollen die Gründe beleuchtet werden, warum es in der Eigenart ka-

---

<sup>1</sup> Vgl. K. Rahner, *Theologia crucis II*, in: LThK<sup>2</sup> 10,61: „Theologia crucis kann auch für die katholische Theologie, wo sie sich auf einen echten, also auch empfangenden ökumenischen Dialog mit der evangelischen Theologie einläßt, das Stichwort eines wesentlichen formalen Charakteristikums der Selbstkritik ... in jeder wirklich christlichen Theologie sein“.

tholischer Theologie liegt, dem Kreuz weniger theologiebildende Bedeutung zuzuschreiben, als es in der lutherisch-evangelischen Theologie der Fall ist. Im Anschluß daran soll in einigen theologiegeschichtlichen Hinweisen gezeigt werden, wie auch in katholischer Theologie kreuzestheologische Momente auftauchen. Ein weiterer Schritt wird versuchen, eine ausgeprägte katholische Kreuzestheologie, wie sie im Werk des Jesuiten Erich Przywaras vorliegt, nachzuzeichnen.

## I. Zur Fraglichkeit katholischer Kreuzestheologie

Welche theologischen Gründe gibt es dafür, daß Kreuzestheologie der katholischen Seite eher fremd ist, sagen wir vorsichtiger: fremd zu sein scheint? Die folgenden Ausführungen können diese Gründe nur holzschnittartig skizzieren, ohne weitere Differenzierungen zu berücksichtigen. Dabei sind als Hintergrund der konfessionell-katholischen Theologie die Grundzüge reformatorischen Denkens in Erinnerung zu rufen. Es soll dabei auch schon deutlich werden, daß Kreuzestheologie sich nicht allein mit dem Verständnis des Kreuzes Jesu Christi befaßt, sondern die *Gesamtgestalt* christlichen Glaubens in einer spezifischen Akzentuierung ausprägt.

Am Ursprung der Reformation steht Martin Luthers Erfahrung, trotz allen Bemühens um das Gerechtheitsvorhandensein vor Gott nicht bestehen zu können, sowie seine Entdeckung der Gerechtigkeit, mit der Gott gerecht macht. Damit ist die Kontinuität zwischen der menschlichen Existenz und dem von Gott gegebenen Heil unterbrochen. Es gibt keinen Weg vom Menschen zu Gott, wenn nicht Gott diesen Weg eröffnet. Die eigenmächtige Bewegung des Menschen zu Gott hin, sei es in Form der Werke, sei es als Erkenntnis, führt in die Irre und muß in einem heilsamen Gericht zunichte gemacht werden. Das Kreuz zerbricht die menschliche Werkgerechtigkeit ebenso wie den intellektuellen Hochmut. Die Erlösung bedeutet darum nicht einfachhin eine Heilung und Vollendung des Menschen, sondern ruft ihn aus sich heraus in eine neue Existenz: dies voraussetzungslos durch eine *creatio ex nihilo*, eine Schöpfung aus dem Nichts. Das neue Leben bleibt jedoch weithin verborgen, so daß Christsein Existenz unter dem Kreuz ist. Dies gilt auch für die Kirche als ganze.

Konfessionell-katholische Theologie bildet sich in Reaktion auf den reformatorischen Protest gegenläufig aus. Sie betont, daß der Mensch durch die Sünde zwar verwundet, doch nicht gänzlich verdorben ist. Aufgrund dieser optimistischen Sicht des Menschen erhält das katholische Verständnis von Erlösung und Begnadung ein harmonisches Gepräge. Schöpfung und Erlösung, der sündige und der erlöste Mensch stehen durchaus in Konti-

nuität zueinander. Denn einerseits ist der Mensch trotz der Sünde nicht so ohnmächtig, daß er sich nicht selbst mit Hilfe der Gnade auf den Weg zum Heil machen könnte; wiederum: sowohl mittels seines Handelns als auch in seiner Erkenntnis. Darum findet die Gnade andererseits einen Anknüpfungspunkt im Menschen selbst, um ihn in seinem Sein zu verwandeln und zu vollenden. „Die Gnade setzt die Natur voraus und vollendet sie“, heißt dies in scholastischer Sprache. Die christliche Existenz des einzelnen wie auch die Kirche stehen darum viel mehr unter dem Vorzeichen des sich schon sichtbar darstellenden Heils.

Das Kreuz ist im Rahmen dieses Gesamtbildes nicht Konstruktionspunkt, nicht Krise und Kriterium der Theologie, sondern *ein* – wenn auch wichtiges – Thema unter anderen. Es bedroht nicht die Kontinuität zwischen dem Menschen und seinen religiösen Vollzügen und Gottes Handeln am Menschen, sondern fügt sich darin ein und ermöglicht sie.

## II. Kreuzestheologische Akzente in katholischer Theologie

Allerdings werden in der katholischen Theologie auch andere Töne vernehmlich. An zwei Beispielen soll dies verdeutlicht werden.

Luthers Vorwurf an die Scholastik, sie treibe eine Theologie der Herrlichkeit, zielt auf ihr zu großes Zutrauen zum Menschen, seinem Tun und seiner Vernunft, ein Optimismus, der das Gewicht der Sünde übersieht und darum auch dem Erlösungswerk zu geringe Bedeutung beimißt. Ein Blick auf die dreiteilige *Summa theologiae* des Thomas von Aquin scheint dies zu bestätigen: er verweist die Ausführungen über die Heilsgeschichte in den dritten Teil, während er vorher den Ausgang der Geschöpfe von Gott und ihre Rückkehr zu ihm beschreibt. Bei genauem Hinsehen aber erweist sich der eigenartige, wie nachgeschobene Ort der Ausführungen über das Erlösungswerk Jesu Christi nicht als Symptom dafür, daß dessen Bedeutung verkannt wird. Vielmehr, so hat M. Seckler gezeigt, betrachtet Thomas zunächst den Heilsplan Gottes von Schöpfung her, so daß vor diesem Hintergrund im dritten Buch nur umso deutlicher die Sünde als Störfaktor erkennbar wird. Der Mensch durchkreuzt Gottes Heilsplan, der sich nun nur noch dadurch verwirklichen kann, daß Gott in Jesus Christus den Weg des Kreuzes geht. O.H. Pesch beschreibt im Anschluß an Seckler den Aufbau der *Summa* durch die Formel: Von Gott durch die Welt zu Gott in Christus

---

<sup>2</sup> Vgl. M. Seckler, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*. München 1964; O.H. Pesch, *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie*. Mainz 1988, 387–400.

– dem Gekreuzigten<sup>2</sup>. Die katholischer Theologie eigentümliche größere Aufmerksamkeit für die Schöpfungsordnung braucht demzufolge nicht notwendig den Blick auf Sünde und Kreuz zu verstellen.

Ein zweites Beispiel soll auf die Bedeutung des Kreuzes in einer typisch katholischen Spiritualität aufmerksam machen. Ignatius von Loyola, der Begründer des Jesuitenordens, sieht in den Exerzitien eine erste Phase dafür vor, daß sich der Mensch seiner Sündigkeit stellt. Diese Sündenbetrachtungen münden in das Zwiegespräch mit dem Gekreuzigten: „Anschaulich sich vorstellen, wie Christus unser Herr gegenwärtig und ans Kreuz geheftet ist, und ein Zwiegespräch beginnen. Wie er als Schöpfer gekommen ist, um sich zum Menschen zu machen, vom ewigen Leben zum zeitlichen Tod und so für meine Sünden zu sterben. Ebenso dann den Blick auf mich selber richten: was ich für Christus getan habe, was ich für Christus tue, was ich für Christus tun soll; und indem ich ihn derartig anschau und so ans Kreuz geheftet, überdenke ich das, was sich gerade anbietet“<sup>3</sup>. Das Ziel der Exerzitien ist die Bereitschaft, Christus nachzufolgen auf dem Weg der Niedrigkeit und des Kreuzes. Die Kandidaten, die in den Jesuitenorden aufgenommen werden wollen, sollen gefragt werden, ob sie, um Christus nachzufolgen, verlangen, „Schmähungen, falsche Zeugnisse und Beschimpfungen zu erdulden und für Toren gehalten und angesehen zu werden“<sup>4</sup>.

Die zwei Beispiele sollten zeigen, wie sich auch katholische Theologie vom Kreuz stören läßt und existentielle Konsequenzen aufzeigt. Und doch steckt in der bisherigen Vorgehensweise eine gewisse Beliebigkeit: ist mit solchen Hinweisen auf die Bedeutung des Kreuzes schon eine katholische Kreuzestheologie gegeben? Darum soll ausführlicher in einem dritten Schritt gefragt werden, wie denn als klassisch-katholisch zu qualifizierende Aspekte der Theologie kreuzestheologisch verstanden werden können.

### III. Die Kreuzestheologie Erich Przywaras

Um Kreuzestheologie ‚katholisch‘ zu entwerfen, dürfte das Kreuz nicht nur *ein* Thema sein, sondern müßte so zum Ausgangspunkt oder mindestens zum Schlüssel des Theologietreibens werden, daß sich alle Themen davon her bestimmen und prägen lassen. Die Kreuzestheologie dürfte nicht an die Stelle katholischer Themen und Akzente treten, diese verdrängend, vielmehr müßten gerade diese ‚typisch katholischen‘ Aussagen sich kreuzestheologisch formulieren lassen.

<sup>3</sup> *Exerzitienbuch* Nr. 53, nach der Übersetzung von A. Haas: Ignatius von Loyola, *Geistliche Übungen*. Freiburg i.Br. 1985.

<sup>4</sup> *Satzungen der Gesellschaft Jesu* Nr. 101.

Ein solcher katholischer Entwurf von Kreuzestheologie liegt im Werk des Jesuiten Erich Przywara (1889–1972) vor, das im Folgenden umrißhaft nachgezeichnet und auf seinen Charakter als Kreuzestheologie beleuchtet werden soll<sup>5</sup>. Dies wird entlang der zentralen, für Kreuzestheologie relevanten Themenfelder Theologie (1. und 6.), Sünde (2.), Natur und Gnade (3.), Christologie (4.) und Ekklesiologie (5.) geschehen.

### *1. Theologie I: Natürliche Theologie und das Kreuz*

Katholische Kreuzestheologie – die Frage, wo mit ihr zu beginnen ist, stößt uns schon gleich auf einen heiklen Punkt: Evangelische Theologie bindet an die Offenbarung, die auf das Kreuz zuläuft. Katholische Theologie hält demgegenüber an der Möglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis (d.h. der Erkenntnis Gottes allein mit dem Licht der Vernunft schon vor der Offenbarung) fest. Damit scheint vorgezeichnet, daß das Kreuz nur nachträglich ins Spiel kommt, wenn die Möglichkeit einer Verbindung von Gott und Mensch schon längst zuvor entworfen ist. Läßt sich dieser Ansatz in Kreuzestheologie integrieren und von ihr prägen? Schauen wir bei Przywara genau hin. Sein religionsphilosophisches Denken braucht hier nicht in der ganzen Breite und Differenziertheit dargelegt zu werden. Beabsichtigt ist nur, davon einen atmosphärischen Eindruck zu vermitteln.

Die religionsphilosophischen Schriften der 20er Jahre weisen Przywara als Anwalt der Möglichkeit natürlicher Theologie aus<sup>6</sup>. Er behauptet in traditioneller Weise die Erkennbarkeit Gottes mit dem Licht der Vernunft aus den Werken der Schöpfung, in der Gott als Grund aller Wirklichkeit erkennbar wird. Bereits in der auf den ersten Blick ganz konventionell-katholischen Entfaltung natürlicher Theologie mischen sich indes schon ‚unruhe-stiftende‘ Töne in den Gedankengang, die das Konzept der natürlichen Theologie ‚stören‘, ohne es jedoch gänzlich aufzuheben. Welcher Art sind diese störenden Faktoren?

Einen Stachel im Fleisch der natürlichen Gotteserkenntnis stellt ein Wort des Augustinus dar, das Przywara oft und oft zitiert: „Wenn du ihn begreifst, ist es nicht Gott“ (Augustinus, *Sermo* 117,3,5). Natürliche Theologie kann und darf nicht vermeinen, sie könne Gott begreifen und sich seiner denkerisch bemächtigen.

Dies bleibt nicht ein bloßes Postulat. Denn Przywara betont als Voraussetzung auch der natürlichen Gotteserkenntnis die Selbstkundgabe Gottes.

<sup>5</sup> Vgl. dazu E.-M. Faber, *Kirche zwischen Identität und Differenz. Die ekklesiologischen Entwürfe von Romano Guardini und Erich Przywara*. Würzburg 1994 (StSStH 9).

<sup>6</sup> Vgl. dazu: ‚Gotteserfahrung und Gottesbeweis‘ sowie ‚Metaphysik und Religion‘, in: *Religionsphilosophische Schriften*. Einsiedeln 1962 (Erich Przywara Schriften 2), 3–26.

Gemeint ist – ganz im Rahmen natürlicher Theologie – die Kundgabe Gottes in den *Geschöpfen*, doch wird die Bewegungsrichtung von oben, von Gott her betont: *Selbst*kundgabe Gottes, Kundgabe, deren Subjekt Gott ist. Damit ist die Bewegung natürlicher Theologie als vom Menschen zu Gott aufsteigende Bewegung relativiert. Die Erkenntnis, welche bei der Betrachtung der Geschöpfe anhebt und von hier aus den Urgrund alles Seins mitbedenkt, muß wahrnehmen, daß die Tatsächlichkeit der faktischen Welt und Geschichte ihr vorgegeben ist. Die Erkenntnis Gottes aus den Geschöpfen erfährt sich von dem vorgängigen Sein und Einwirken Gottes umfassen. Konsequenterweise durchdacht, muß dies die Statik eines bloßen Urgrundes, einer alles umfassenden Transzendenz aufbrechen. Denn diese Transzendenz ist erst dann als solche wahrgenommen, wenn sie nicht vom Geschöpflichen her definiert wird, sondern sich souverän von sich selbst her zeigt. Dies aber liegt außerhalb des Erkenntnisbereichs der Philosophie. Diese stößt hier an ihre Grenze, sie bricht ab ins Geheimnis und muß sich bereithalten für die Offenbarung als jene Bewegung, in der Gott nicht mehr von unten erkannt wird, sondern sich selbst souverän ‚von oben‘ zu erkennen gibt<sup>7</sup>.

Przywara steckt also den ‚Vorhof‘ der Theologie so ab, daß gerade nicht eintritt, was anfangs als Befürchtung angesichts der natürlichen Theologie geäußert wurde: daß ein Ansatz vor der Offenbarung das Verhältnis von Gott und Mensch vorab schon so bestimmt, daß dem Kreuz letztlich keine eingreifende Bedeutung mehr zukommen kann. Przywaras natürliche Theologie nötigt im Gegenteil das Denken dazu, sein eigenes Unvermögen zu erkennen und anzuerkennen und sich dem Geheimnis Gottes zu übergeben. Gerade die höchste denkerische Bemühung um das Absolute läßt die Vermessenheit, es begreifen zu können, zusammenbrechen. Die metaphysische Denkbewegung selbst führt an den Punkt, wo sie ihre Grenze konstatieren und mit einer unableitbaren, freien Bewegung von dem Geheimnis her rechnen muß. Die Offenbarung ist somit keineswegs die Fortsetzung der natürlichen Erkenntnis, sondern kommt unableitbar auf den Menschen zu, ohne die menschliche Suchbewegung als nichtig erscheinen zu lassen. Przywara beschreibt so eine Diskontinuität der Offenbarung zur natürlichen Theologie, ohne dieser ihre Bedeutung und Berechtigung absprechen zu müssen. Gerade das Suchen des Menschen weckt die Offenheit für die Möglichkeit eines dem Menschen unbegreiflichen Handelns Gottes. Die Einsicht, das Absolute, wenn es wirklich als Absolutes gedacht wird, könne sich – wie im Kreuzesereignis – anders zeigen, als es menschlichen Erwartungen entspricht, kann schon dem natürlichen Denken des Menschen aufgehen, wenn es wagt, bis an seine eigenen Grenzen vorzudringen.

<sup>7</sup> Vgl. *Analogia Entis. Metaphysik. Ur-Struktur und All-Rhythmus*. Einsiedeln 1962 (Erich Przywara Schriften 3), 66.

## 2. Sünde

Wenn es wagt! Denn dies ist doch der Einwand gegen natürliche Theologie: daß hier übersehen wird, wie sehr die Vernunft durch die Sünde verdunkelt ist und auf sich selbst gestellt in die Irre geht. Inwiefern rechnet Przywara mit dem Einwirken der Sünde im philosophischen Denken? Es kann dies nur an einem Beispiel gezeigt werden.

Ein längerer Abschnitt zur Philosophie des Aristoteles läuft darauf hinaus, den Torso, das Verstümmelte als Inbegriff des aristotelischen Denkens zu bezeichnen. Wie kommt Przywara dazu? Im Unterschied zu Platon vermeidet Aristoteles den Gegensatz zwischen einer Sphäre notwendigen, unvergänglichen Seins und einer Sphäre des kontingent-faktischen, vergänglichen Seins, indem er Notwendigkeit und Vergänglichkeit in einer Widerspruchs-Einheit zusammenbindet. Dies kommt, so Przywara, dem Versuch gleich, eine innere Geschlossenheit der Welt zu postulieren und das Göttliche ins immanent Geschöpfliche zu zwingen. Die Wirklichkeit wird verstümmelt: um ihre Offenheit für die Transzendenz verkürzt<sup>8</sup>.

Für uns wichtig ist hier nicht die inhaltliche Deutung aristotelischer Philosophie, sondern die Tatsache, daß Przywara – wie an diesem Beispiel gezeigt – in den vielfältigsten philosophiegeschichtlichen Ansätzen unerlöstes Denken entlarvt: ein Denken, welches sich gegen das Göttliche verschließt, indem es – wie in der Logik – das Göttliche für das Kreatürliche in Anspruch nimmt, oder – wie in der Dialektik – sich in den kreatürlichen Gegensätzen verschließen und gegen das Göttliche abscheiden, gerade so aber eigentlich mit dem Göttlichen verschmelzen will<sup>9</sup>.

Der Religionsphilosoph Przywara täuscht sich also nicht über die Beeinträchtigung der Vernunft durch die Sünde hinweg. Was er im Denken wahrnimmt: das Leugnen und Unterdrücken der Angewiesenheit und Bezogenheit des Geschöpfes auf eine höhere Wirklichkeit, auf Gott, um sich selbst zu verabsolutieren, entspricht der biblischen Beschreibung der Ur-Sünde als Sein-Wollen wie Gott. Sünde ist so gesehen eine negative Beziehungswirklichkeit. Sie verleugnet das subtile Ineinander von Unterschiedenheit von Gott und Bezogenheit auf ihn, wie Przywara es in der *analogia entis* begrifflich zu fassen sucht, und verkehrt so in radikaler Weise das Verhältnis des Menschen zu Gott. In der Tat ist Przywara, wie U. Kühn gezeigt hat, einer der ersten katholischen Theologen der neueren Theologie, der Erbsünde nicht als bloßen Verlust der übernatürlichen Gnade, sondern als religiös-sittliche Verkehrung des natürlich-übernatürlichen Wesens des Menschen be-

<sup>8</sup> Vgl. *Schriften* 3, 149–160.

<sup>9</sup> Vgl. *Schriften* 3, 103.

schreibt<sup>10</sup>. Das Menschsein als ganzes ist aus dem Lot geraten. Das Sein-Wollen wie Gott prägt und pervertiert alles menschliche Sein und Handeln, auch seine religiösen Vollzüge<sup>11</sup>. Muß nicht die Erlösung dieser unheilvollen Zerrissenheit ein Ende machen und das so verzerrte Menschsein kreuzigen?

Eben weil das Menschsein als ganzes von der Sünde verkehrt und entstellt ist, weil darum alles, was der Mensch tut, von Sünde geprägt ist, weil insbesondere sein Streben nach Gott in die Irre gehen muß, erfolgt die Erlösung nach evangelischem Verständnis durch das Kreuz. Über den sündigen Menschen erfolgt das Gericht, er muß gekreuzigt, zunichte gemacht werden. Der neue Mensch wird von Gott her erweckt und geschaffen. Auf katholischer Seite wird demgegenüber betont, daß die Gnade an die Natur anknüpft und sie zu ihrer Vollendung bringt. Kann Przywara sein Verständnis von Sünde als Verzerrung des *ganzen* Menschseins mit diesem ‚katholischen‘ Anknüpfungsmodell vereinbaren? Andersherum formuliert: kann die (katholische) Auffassung von der Kontinuität zwischen Natur und Gnade dem Kreuz gerecht werden?

### 3. Natur und Gnade

Es dürfte für die Frage nach der Anknüpfungsmöglichkeit der Gnade an die Natur von größter Bedeutung sein, wie Przywara die Auswirkungen der Sünde auf das Menschsein beschreibt: als Verzerrung. Nicht das Menschsein als solches ist verdorben, doch die Proportionen sind verkehrt, die Relationen verschoben. Die Lösung, die Erlösung besteht nun nicht darin, das Menschsein zu vernichten, sondern ihm die rechten Proportionen wiederzugeben. Dies geschieht für Przywara im Kreuz, in dem Gott selbst in den ‚Riß‘ einsteigt, sich selbst in die Zerrissenheit hineinbegibt bis hin zum Ausgespanntsein am Kreuz. Insofern ist Gnade in der christlichen Heilsordnung immer Gnade vom Kreuz her.

Damit ist zugleich gesagt, daß zwischen Gnade und Natur nicht einfach-hin eine harmonische Kontinuität besteht. Die Natur, an welche die Gnade anknüpft, muß für die Anknüpfung allererst geheilt und erneuert werden. Aufschlußreich ist für diesen Aspekt ein Artikel Przywaras über den schon genannten scholastischen Grundsatz: ‚*Gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam*‘: Die Gnade zerstört die Natur nicht, sondern setzt sie vor-

---

<sup>10</sup> U. Kühn, *Natur und Gnade. Untersuchungen zur deutschen katholischen Theologie der Gegenwart*. Berlin 1961 (Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums 4), 107.

<sup>11</sup> Vgl. *Deus semper maior. Theologie der Exerzitien*. 3 Bde. Freiburg i.Br. 1938–1940, hier: 1, 50–74.



aus und vollendet sie. Przywara akzentuiert hier die verschiedenen Aspekte des scholastischen Axioms so, daß aus einer ‚beruhigten‘ Verhältnisbestimmung zwischen Natur und Gnade ein kreuzestheologischer Ansatz wird. Wichtig ist dabei der Satzteil ‚non destruit [naturam]‘, ‚zerstört die Natur nicht‘, der zum Angelpunkt der Interpretation wird. „Dieses Wörtlein deutet in dem ‚non‘ selber an, daß zwischen Gnade und Natur, Glaube und Vernunft, ein ‚destruere‘ fast zu erwarten wäre, wenn es auch tatsächlich nicht eintritt. Wenn aber von irgendeinem Seins- oder Denkbestand her eine Zerstörung der Natur als äußerste Möglichkeit droht, dann ist zum mindesten ausgesagt, daß zwischen Gnade und Natur, Glaube und Vernunft, jetzt *nicht* das Verhältnis einer *geradlinigen Weiterführung* besteht, sondern daß hier ein tieferes Geheimnis waltet. Im Hintergrund des ‚non destruit‘ erscheint, wenn auch schattenhaft, das, was die Offenbarung positiv ausdrückt: qui perdit, salvat [wer sein Leben verliert, wird es retten]“<sup>12</sup>.

Im Verhältnis von Natur und Gnade wird ein negatives Moment wirksam, das die Natur wohl bedroht, sie aber gleichwohl bestehen läßt. Daß die Gnade die Natur nicht zerstört, ist nicht einfach selbstverständlich. Die Natur, in der die Sünde Fuß gefaßt hat, kann von sich her nicht mehr Anknüpfungspunkt für die Gnade sein. Jedem verharmlosenden Optimismus ist deswegen Einhalt geboten. Indem aber Gott selbst an den Ort der Zerrissenheit geht, gibt es einen Weg von dort zur Gnade, zum Heil. Damit sind wir bei der Mitte der Kreuzestheologie angekommen: beim Verständnis des Christusereignisses.

#### 4. Das Christusereignis

Jede christliche Theologie kommt auf das Kreuz zu sprechen, wenn sie Leben, Tod und Auferwekung Jesu thematisiert. *Kreuzestheologie* im engeren Sinne ist dadurch gekennzeichnet, daß sie das Kreuz nicht als *ein* Moment des Christusereignisses versteht, sondern dieses insgesamt vom Kreuz her deutet. In diesem Sinne wendet sich Przywaras Kritik gegen Romano Guardini: Während dieser das Kreuz als einen ‚geschichtlichen Unfall‘ auffaßt, sieht er im Kreuz die von vornherein angelegte Konsequenz der Inkarnation des Sohnes Gottes in die sündige Welt. Denn in der Menschwerdung nimmt der heilige Gott in einem hochzeitlichen Austausch das von Sünde gezeichnete Menschsein an. Mit diesem Motiv steht Przywara, wie er später selbst bemerkte, Luthers Lehre vom ‚fröhlichen Wechsel‘ sehr nahe. Ohne selbst zu sündigen, macht sich der Sohn Gottes die Menschheit zu eigen, die auf-

<sup>12</sup> Der Grundsatz ‚*Gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam*‘. Eine ideengeschichtliche Interpretation, in: Scholastik 17 (1942) 178–186, 182.

grund der Sünde von Bedürftigkeit und Schwäche bis hin zur Versuchbarkeit geprägt ist. Er vernetzt sich mit der sündigen Menschheit, stellt sich in die Reihe derer, die von Johannes die Taufe zur Vergebung der Sünden empfangen, teilt die menschliche Erfahrung der Gottferne und Verlorenheit und erleidet schließlich den Kreuzestod, das Schicksal der von Gott Verfluchten.

Indem Gott sich in Jesus Christus auf die sündige Menschheit einläßt, setzt er sich dem direkten Widerspruch der Menschen aus. In diesem Sinne unterstreicht Przywaras kreuzestheologische Auslegung der Evangelien, daß Jesu Wirken von vornherein auf Mißverstehen und Ablehnung stößt. Gerade so ist er die Offenbarung der Liebe, „die unbekümmert um die Antwort sich ausgibt und ausschenkt bis ins Ärgernis“<sup>13</sup>.

Zwei Aspekte treten also zusammen, die das kreuzestheologische Gepräge der Christologie ausmachen: Inkarnation ist nicht Menschwerdung in eine neutrale oder gar positiv aufgeschlossene Welt hinein, vielmehr steht das Eingehen Gottes in die Welt von vornherein unter dem Vorzeichen, daß die Seinen ihn nicht aufnehmen. Auf der anderen Seite verzichtet Gott im Ereignis der Menschwerdung auf die Ausübung seiner souveränen göttlichen Macht. Er tritt in das Kräftespiel der Welt ein, ohne es zu durchbrechen, selbst um den Preis der Vergeblichkeit.

In dieser Weise gibt Przywara dem Kreuz, auf das in Theologie und Verkündigung allzuoft nur formelhaft hingewiesen wird, etwas von seiner ursprünglichen Ärgerlichkeit und Befremdlichkeit zurück. Zugleich arbeitet er das dramatische Gepräge des Kreuzes heraus, in dem sich des Menschen Widerspruch zu Gott radikalisiert, um dem unbedingten Ja Gottes zum Sünder zu begegnen. Die Einheit mit Gott wächst nicht organisch heran, sondern ist durch das Kreuz vermittelt, weil dieses auch die von Sünde beherrschte Wirklichkeit in die Gnade Gottes einzuholen vermag. Wenn Gott in den tiefsten Abgrund der Gottferne hineingeht und sich dem radikalsten Nein der Sünde liebend aussetzt, gibt es nichts, was von der Hoffnung auf Erlösung und Heil ausgeschlossen wäre.

Von großer Bedeutung für das Gepräge einer Theologie als Kreuzestheologie ist die Auffassung des Ostergeschehens. Denn hier entscheidet sich, ob das Kreuz auf ein vergangenes Ereignis reduziert wird, das in der Auferweckung Jesu siegreich überwunden ist, oder ob es als prägendes Vorzeichen der christlichen Heilsordnung gewichtet wird. Darum steht hier die Berechtigung von Kreuzestheologie selbst auf dem Spiel: kann eine Theologie sich ganz vom Kreuz her verstehen, wenn doch in der Auferstehung Kreuz und Tod überwunden sind?

---

<sup>13</sup> *Christentum gemäß Johannes*. Nürnberg 1954, 136.

Kreuzestheologisch gedeutet ist die Auferstehung zum einen dadurch, daß ihre unlösliche Bindung an das Kreuzesgeschehen betont wird. Sie ist nicht ein Triumphzug ins Leben, sondern Durchbruch zur göttlichen Herrlichkeit aus Leiden und Tod, aus innergeschichtlichem Scheitern heraus, und zwar nicht als einmaliges, an Jesus Christus geschehenes Ereignis, sondern als Weg derer, die an seiner Auferstehung Anteil erhalten sollen. Diese Teilnahme der Glaubenden am Kreuz Christi wird dabei nach katholischer Sicht nicht als radikale Vernichtung des alten Menschen zu begreifen sein, sondern als Ausheilung der Sünde und als Mitwirkung zur Erlösung. Jesus Christus hat den Weg eröffnet, auf dem in seiner Kraft und mit seiner Gnade die Christen die Folgen der Sünde an sich erleiden und so die Wirklichkeit der Welt und ihres eigenen Lebens von der Erlösung ergreifen lassen.

Der kreuzestheologischen Deutung des Ostergeschehens ist es zudem eigentümlich, daß sie die Auferstehung nicht als innergeschichtliches Ereignis begreift. Das Licht der Auferstehung verbirgt sich diesseitig bleibend in der Kreuzesgestalt. Dies aber muß sich insbesondere im Verständnis der Kirche widerspiegeln. In der Tat tritt am Thema Kirche das kreuzestheologische Gepräge der Theologie Przywaras vielleicht am deutlichsten und jedenfalls am konkretesten zutage. Zugleich muß sich an diesem Thema wiederum die Möglichkeit einer *katholischen* Kreuzestheologie erweisen. Steht nicht das katholische Kirchenverständnis, demzufolge die Kirche in das Erlösungswerk Jesu Christi mitwirkend hineingenommen wird, einer kreuzestheologischen Ekklesiologie entgegen?

### 5. Kirche und Kreuz

Eine kreuzestheologische Sicht der Kirche macht sich an verschiedenen Aspekten fest: an ihrem Ursprung im Kreuz, an dem Ruf zur Kreuzesnachfolge, und schließlich daran, daß nüchtern mit der Kreuzesgestalt der Kirche zu rechnen ist.

Was den Ursprung der Kirche anbetrifft, läßt Przywara keine Beschönigung zu. Die Kirche entsteht kraft des unbedingten göttlichen Ja zum sündigen Menschen, auch noch, wo dessen Gottesfeindschaft sich zuspitzt: „In den Worten zu den Henkern und zum Räuber wird die Kirche als die ‚Fülle des alles in allem Erfüllenden‘ ... aus den ‚Feinden‘ erwählt«<sup>14</sup>. Dabei zerstört Przywara auch noch die Illusion, immerhin bedeute der Jüngerkreis eine *positive* Kontinuität vom Leben Jesu und seiner Gemeinschaft stiftenden Wirksamkeit zur Kirche. Die Gemeinschaft der Jünger wird zur Kirche nur durch einen tiefen Bruch hindurch; sie entsteht gerade dort, wo Jesus

<sup>14</sup> *Deus semper maior* 3, 123.

von den Jüngern verlassen am Kreuz stirbt. „Das ist das Ende: Das Volk, das gegangen ist, das Urteil der römischen Rechtsbehörde, die Apostel, die davongelaufen sind, der erste Papst, der Ihn verleugnet hat. Das. Schlimmer kann ein Bankrott nicht sein. Von da aus müssen wir uns wundern, daß die Kirchengeschichte noch so glänzend ist!«<sup>15</sup>.

Für die Zeit der Kirche wirkt sich nun aber auch aus, daß die Auferstehung nicht eine innergeschichtliche Wende vom Scheitern Jesu am Kreuz zum Durchbruch der Herrlichkeit Gottes darstellt. Die Kirche ist auf den Weg Jesu des Gekreuzigten gerufen. Sie lebt noch nicht in der vollendeten Heilszeit, sondern adventisch in der Erwartung der Wiederkunft Christi. Die Gemeinschaft mit ihm bleibt verborgen, so daß es scheint, als habe Christus die Kirche verlassen, wie diese ihn als Gekreuzigten verlassen und verleugnet hatte – nicht im Sinne von Rache, sondern als Hineinnahme ins Kreuzesgeschehen. „Es ist, als ob jetzt der Ölberg für die Jünger beginnt, den sie seinerzeit verschlafen haben. Nun werden sie hineinversetzt in die Dunkelheit, Verlassenheit, Verlorenheit. Damals ging der Herr bettelnd zu ihnen und sie ließen ihn liegen. Und jetzt läßt der Herr sie liegen“<sup>16</sup>. In dieser nur verborgenen Einheit mit Christus hat die Kirche teil an seiner Sendung, nach Joh 17,18 eine Sendung „in die Welt hinein, wie Ich in die Welt gesandt bin“, – also in Teilnahme an der äußersten ‚Entleerung‘ (kenosis) des Sohnes Gottes in die Welt, bis zum Versklavtsein in sie hinein, bis zum Sklaventod am Pfahl“<sup>17</sup>. Die Christen, so Przywara in seiner krassen und eigentümlichen Sprache, sind „eingehftet mit dem Kreuz Christi in das Gulgatha-Erdreich Christi ... zur fortdauernden Kreuzigung in diesem Leben selber, zu einem wirklichen Verhaftetsein mit der Welt in den Kreuznägeln Christi“<sup>18</sup>. Diese Sendung in die Welt hinein verbietet es den Christen, sich in der Kirche als einer sichtbar-konkreten Heimat einzurichten. „Das Zeichen der Auferstehung wird sein: das leere Grab! Und darum bleibt in der Unsichtbarkeit Gottes auch die eigentliche Auferstehungsgestalt der Kirche“<sup>19</sup>. Die Kirche darf ihre konkrete Erscheinungsform nicht mit dem Reich Gottes verwechseln, es darf ihr in ihrem Engagement nicht um irdischen Erfolg gehen. Przywara denkt hier wohl auch, aber gewiß nicht nur an die mittelalterliche Gestalt der Kirche in ihrer Verquickung mit dem Reich. In einer Zeit statistischer Erhebungen und daraufhin berechnender Planung stellt er das Schielen nach meßbaren Erfolgen und das methodische Einsetzen von Erfolgsstrategien bloß als radikalen Widerspruch zum Geist des Christli-

<sup>15</sup> Unverö. Manuskript.

<sup>16</sup> Unverö. Manuskript. – Vgl. *Alter und Neuer Bund. Theologie der Stunde*. Wien 1956, 514f.

<sup>17</sup> *Katholische Krise*. Hrsg. v. B. Gertz. Düsseldorf 1967, 102.

<sup>18</sup> *Christus lebt in mir*. Freiburg i.Br. 1929, 13f.

<sup>19</sup> Unverö. Manuskript.

chen, zum Glauben an die Fruchtbarkeit des Kreuzes. „Die Kraft der großen Zahlen. Immer grössere Statistiken über alles. Und wie werden sie angestaunt. Ja nichts auslassen. Ja nichts versäumen, genau pedantisch gierig mit allen Fangarmen zugleich hinein. Eben satanshaft“. Dagegen auf der anderen Seite Christus: „Er ist bereits der Herr der ganzen Welt. Er braucht nichts zu erobern. Er braucht nichts erzwingen. ... Dieses unheimliche Wartenkönnen Gottes. ... Er wählt und sendet. ... Unbesorgt um [die] Zahl ... Seine heilige Lehre zu senden: mit der Zufälligkeit des Körnerwurfs. – Heilige Kirche Gottes, wann wirst du den Segen der modernen Organisationskünste erkennen?“<sup>20</sup>.

Die Gesetze der Kreuzesordnung sind keine Erfolgsgesetze. Die Kirche muß sich auf den Weg des Kreuzes, der Vergeblichkeit und des Scheiterns einlassen. Aus dem stets gegenwärtigen Ursprung der Kirche, die Berufung sündiger Menschen, folgt dabei die tiefste Form der Vergeblichkeit: die beständige Auflehnung der Kirche gegen den Weg des Kreuzes, durch die das Vorbild Jesu mißachtet wird. Das äußere Scheitern ist nicht nur durch Widerspruch von außen bedingt, vielmehr verzehrt sich die Kirche in unnötigen internen Spaltungen und Kriegen gegeneinander, „während rings um die ‚wenigen Christen‘ die Wüste der Ungläubigkeit, unangefochten, wächst und wächst“<sup>21</sup>.

Wegen ihres Versagens steht die Kirche je neu vor dem Kreuz als Sünderin, die bekennt, daß der Gekreuzigte für sie gestorben ist, ja, daß sie selbst diejenige ist, die ihn je neu kreuzigt. Die Berufung der Christen und der Kirche zur Mitwirkung im Erlösungswerk, die Przywara einerseits – gut katholisch – betont, ist zurückzubinden an die je neue Angewiesenheit auf das Erlöstwerden. Przywara hebt darum eindrucklich die reale Bedeutung der Improperien in der Karfreitagsliturgie hervor: „Volk, mein Volk, was hab ich dir getan? Es ist das Volk des Neuen Bundes, es ist das Volk der Kirche, es ist die Kirche als Volk, an die der Herr diese Frage richtet, und also bekennt sich die Kirche grade am Karfreitag zu dem Geheimnis, daß der Herr durch das Volk Seiner Kirche in Seiner Kirche immer neu gekreuzigt wird: daß also die Kirche nicht nur mit Christo gekreuzigt ist, sondern Christus durch die Kirche“<sup>22</sup>.

Przywara macht ernst mit der Kirche als Sünderin – und er verdeutlicht auch, was dies konkret heißt. Denn die Kirche wird dadurch nicht etwa sympathischer, weil sich alle familiär als Sünder wiederfinden. Vielmehr begegnet diese von Sünde geprägte Kirche befremdlich: sie wird geradezu zum

<sup>20</sup> Unverö. Manuskript.

<sup>21</sup> *Alter und Neuer Bund. Theologie der Stunde*. Wien 1956, 237.

<sup>22</sup> *Was ist Gott? Summula*. Nürnberg 1948, 67; vgl. *Alter und Neuer Bund* 282.

Kreuz des einzelnen Christen, ein Kreuz, das ebensowenig anziehend, plausibel und transparent für die Herrlichkeit Gottes ist, wie es das Kreuz Jesu Christi war.

Als ein Beispiel solcher Kreuzesgestalt nennt Przywara die konkrete Erscheinungsform der Kirche als Institution mit ihren Tendenzen zu Bürokratismus und Erstarrung. Diese, wie Przywara sagt, ‚Kirche der Akten‘ ist nicht nur letzte Konsequenz der Menschwerdung; in ihr stellt sich auch das scheinbar lebensvernichtende Kreuz dar<sup>23</sup>. Auch und gerade das Amt wird bei Przywara zu einem Aspekt nun wirklich spezifisch katholischer Kreuzestheologie. Eben weil die Kirche immer und zutiefst eine von Sünde gekennzeichnete Wirklichkeit ist, bedarf es des Amtes als Vermittlungsgestalt der trotz aller Sünde unverbrüchlichen Selbstzusage Gottes, die nicht abhängig ist von der Glaubwürdigkeit oder Attraktivität der Kirche und der Christen. Dies bedeutet keineswegs eine Verklärung und Verherrlichung der Amtsträger, deren Unwürdigkeit Przywara unbeschönigt vor Augen stellt. In all seiner Kargheit dient das sakramentale Amt im Vollzug der Verkündigung und in der Verwaltung der Sakramente der Selbstmitteilung und Nähe Gottes.

All diese Aspekte tragen zu einem überaus schroffen Gesamtbild von Kirche bei. „Es ist mit der Kirche so, daß sie zuerst selig heimatlich eingängig ist als wahrhaft präsenter Gott, ja fast wie als ein Ausgleich für einen allzu unbegreiflichen Gott, für einen allzu unverständlichen Christus am Kreuz. Aber eben darum muß diese lichtige Mutter- und Heimat-Kirche selber die Finsternis der Unbegreiflichkeit werden, die Gott zuletzt ist in Christo am Kreuz“<sup>24</sup>. Gerade durch das Unfaßliche der Kirche, jener Kirche, die oftmals ‚unheimlich‘ erscheint und „die mir ‚Kreuz‘ ist und mir alles ‚durchkreuzt‘“<sup>25</sup>, gerade durch sie wird der Christ vor die Souveränität Gottes, vor seine persönliche ‚Unfaßlichkeit‘ gestellt, gerade so wird er mit dem Kreuz konfrontiert.

Przywara, der in den Kriegsjahren Gelegenheit zum Studium der Theologie Luthers hatte, fand wohl gerade in dessen Kreuzestheologie Verwandtes. Doch er insistiert auf der ekklesiologischen Konkretisierung der Kreuzestheologie, sieht hier die Differenz zwischen deren katholischer und evangelischer Ausprägung, sieht hier auch die Bedingung für die Wiedervereini-

<sup>23</sup> „Wie der Herr selbst Sein Kreuz-Geheimnis unter Menschen-Gleichnis und Menschen-Schema heilig verhüllt ..., ebenso geschieht Sein Fortleben in einer Kirche, die das Kreuz-Geheimnis hüllt in die Gestalt menschlicher Institutionen, wie Institutionen sonst sind. So ist es die schärfste Form der Menschwerdung: daß auch und gerade das Kreuz die hüllende Gestalt des Schema-Mensch erhält“; *Luther konsequent*, in: *Scholastik* 12 (1937) 386–392, 391; vgl. *Deus semper maior* 2, 27.

<sup>24</sup> *Was ist Gott* 73.

<sup>25</sup> *Deus semper maior* 1, 81.

gung. Denn ohne die Konkretheit der Kirche auch in ihrer Kreuzesgestalt bestehe die Möglichkeit der Flucht aus dem realen Kreuz, das allein *in* der Kirche durchlitten werden kann<sup>26</sup>.

## 6. Theologie II: Offenbarungstheologie

Kreuzestheologie beinhaltet – wie gesehen – eine bestimmte Deutung von Heilsgeschichte und Glaubensinhalten. Die entscheidende Pointe der Kreuzestheologie liegt darin, das Kreuz zum Ausgangspunkt und Angelpunkt der Theologie insgesamt zu machen. In Entsprechung zum anfangs vorgestellten Konzept der natürlichen Theologie ist dies abschließend für die Offenbarungstheologie im engeren Sinn zu zeigen.

Die philosophische Denkbewegung mündet nach Przywara ins Geheimnis: sie muß sich bereithalten für das Sich-Offenbaren Gottes, welches dann jedoch in den Bereich der Theologie, nicht mehr in den der Philosophie selbst fällt. Doch auch die Theologie bewältigt und begreift Gott nicht, sondern mündet selbst wiederum in das Geheimnis. „Es ist ein Eintreten in das Geheimnis Gottes, um tiefer ‚Seine Unbegreiflichkeit als solche zu begreifen‘ [Augustinus]“<sup>27</sup>. Hier gerät der Mensch in die Nacht des *Deus tamquam ignotus*, des gleichsam fremden, unbekannten Gottes, wie Przywara eine Formulierung des Thomas von Aquin mit der mystischen Begrifflichkeit des Areopagiten verbindet. Nicht mehr eine Verhülltheit Gottes vor der Offenbarung ist gemeint, sondern seine Unbegreiflichkeit in der Offenbarung. Die Analogielehre, durch die Przywara vor allem bekannt geworden ist, hat gerade hier ihren Ort. Stets hat er sich gegen das Mißverständnis gewehrt, die Analogie sei ein Prinzip der natürlichen Theologie. Sie gilt ihm vielmehr als Anwalt der Unbegreiflichkeit Gottes im Bereich der Offenbarungstheologie, weil auch hier „zwischen Schöpfer und Geschöpf eine noch so große Ähnlichkeit nicht angemerkt werden kann, daß zwischen ihnen eine je immer größere Unähnlichkeit nicht angemerkt werden muß“<sup>28</sup>.

Przywara hebt in dieser Formel das komparativische Moment hervor: je größere Unähnlichkeit in noch so großer Ähnlichkeit. Dies bedeutet einen steten Einspruch gegen das Festschreiben bestimmter Bilder und Ideen von Gott, welche die Souveränität Gottes und die Unbegreiflichkeit seiner Wege

<sup>26</sup> „Positives und Negatives im Mysterium Luther. Das Positive: das Mysterium des Kreuzes gegen alle ‚ismen‘. Das Negative: Luthers Flucht aus dem realen Kreuz, das allein *in* der Kirche durchlitten werden kann, weil es sonst das ‚nackte Kreuz‘ wird ... So mag es das wahre ‚Ökumenische‘ werden: Wiedervereinigung im ‚Hochzeits-Austausch im Kreuz‘, darin ‚Haupt und Leib Ein Christus‘ stehen und bestehen“: *Gespräch zwischen den Kirchen*. Nürnberg 1957, 77.

<sup>27</sup> *Schriften* 3, 87.

<sup>28</sup> Analogieformel des IV. Laterankonzils (1215) DH 806 (Übersetzung nach Przywara).

übersehen lassen. Die Analogie ist nach Przywara „das entscheidende Indie-Knie-Brechen aller menschlichen Konstruktion“<sup>29</sup>. Dabei ist sie nicht einfach eine Form negativer Theologie. Die je größere Unähnlichkeit meint nicht eine nicht mehr aussagbare Unendlichkeit, die nur im Verneinen alles Endlichen erreicht werden kann. Es geht vielmehr um die je größere Unähnlichkeit des souveränen Gottes, der sich gerade in seiner konkreten Offenbarung im Menschlichen, Weltlichen als je größer erweist. Der je größere Gott übersteigt nicht nur die Begriffe der Vernunft, vielmehr ist sein (heilsgeschichtliches) Handeln für die Vernunft Skandal und Torheit. Auf die menschlichen Vorstellungen des Göttlichen in Attributen der Vollkommenheit antwortet die ‚Torheit Gottes‘ „mit der erschreckendsten Lebendigkeit der Persönlichkeit, mit dem Kinde von Bethlehem und dem Gekreuzigten von Golgotha. Gegen das entrückte Leuchten der ‚Idee‘ trat das blutige Kreuz“<sup>30</sup>. Gott will in dieser seiner Selbstoffenbarung in Jesus Christus, in der Selbstentäußerung im Kreuz erkannt werden, und nicht dahinter und in Absehung davon. Denn hier ist der entscheidende Ort der Erkenntnis Gottes, in dem die ‚je größere Unähnlichkeit‘ so sehr ihren Ausdruck gefunden hat, daß der ‚je größere Gott‘ nicht mehr neben dem Kreuz und an ihm vorbei gesucht zu werden braucht. Das Kreuz ist zum unumgehbaren Ort der Theologie geworden. Der Mensch, der geneigt ist, in vielen Höhenflügen Gott woanders zu suchen, und ihn sich lieber nach eigenem Gutdünken ausdenkt, kann hier, wo Gott ‚festgenagelt‘ ist, tatsächlich ‚feststellen‘, wer Gott ist: ein Gott, dessen Freiheit so groß ist, daß er sich dem Menschen ausliefert<sup>31</sup>.

Erich Przywara ließ sich in seiner Theologie an diesen Erkenntnisweg des Kreuzes binden. So würde vielleicht auch Martin Luther ihn für einen Theologen halten, der es wert ist, Theologe zu heißen, weil er „das Sichtbare und die Rückseite (posteriora) Gottes durch Leiden und Kreuz erblickt und begreift“ (Heidelberger Disputation, These 20).

<sup>29</sup> *Ringens der Gegenwart. Gesammelte Aufsätze 1922–1927*. Bd. 1. Augsburg 1929, 373.

<sup>30</sup> *Schriften* 2, 183.

<sup>31</sup> Vgl. *Deus semper maior* 3, 112.118f.