

Christliches Ordensleben zwischen Abgeschiedenheit und Weltdienst

Erich Przywaras Analogie-Lehre als Grundlegung der christlichen Frömmigkeits-, Ordens- und Theologiegeschichte

Johannes Schaber, Ottobeuren

Erich Przywara hat, ähnlich wie vor ihm John Henry Newman († 1890)¹ oder Max Scheler († 1928)², eine Interpretation der Entwicklung der abendländischen Ordensgeschichte vorgelegt, die in den Jahren 1922–1932 im Zuge der systematischen Ausarbeitung seiner *analogia-entis*-Lehre zur Reife kam und seine religionsphilosophischen Aufsätze und Werke durchzieht.³ Die Entwicklung der Ordensgeschichte ist nach ihm die Ausfaltung der Lebendigkeit der Analogie des Seins – *analogia entis*. Den vielfältigen Richtungen der christlichen Frömmigkeit und theologischen Wissenschaft liegt ein einziges Prinzip zugrunde: die *analogia entis*. Sie ist für Przywara, wie er in seiner *Religionsphilosophie katholischer Theologie*⁴ zeigt, das strukturelle Apriori

¹ Przywara referiert die Grundzüge der Newman'schen Ordenstheorie in: *Religiöse Bewegungen*, in: *Ringen der Gegenwart. Bd. I. Gesammelte Aufsätze 1922–1927*. Augsburg 1929, 3–18, hier 16 f. – Vgl. J. Schaber, *John Henry Newmans Interpretation der abendländischen Ordensgeschichte als der Entwicklung der ‚Idee‘ des Mönchtums*, in: *Erbe und Auftrag* 77 (2001), 305–325.

² Vgl. J. Schaber: *Zwischen Benedikt von Nursia und Ignatius von Loyola. Max Scheler als Interpret der Geschichte des abendländischen Mönchtums*, in: *Edith-Stein-Jahrbuch* 9 (2003), 237–254.

³ Die wichtigsten Schriften und Aufsätze dazu sind: *Gott. Fünf Vorträge über das religionsphilosophische Problem* (1922), in: *Schriften. Bd. II*, Einsiedeln 1962, 243–372. – *Religionsbegründung*. Max Scheler – John Henry Newman, Freiburg i.Br. 1923. – *Gottgeheimnis der Welt*. Drei Vorträge über die geistige Krise der Gegenwart (1923), in: *Schriften. Bd. II*, 123–242. – *Der Newmansche Seelentypus in der Kontinuität katholischer Aszese und Mystik* (1923), in: *Ringen der Gegenwart. Bd. II. Gesammelte Aufsätze 1922–1927*, Augsburg 1929, 845–871. – *Theozentrische und anthropozentrische Frömmigkeit* (1923/24), in: *Ringen der Gegenwart. Bd. I* (Anm. 1), 443–468. – *Zum Typus ignatianischer Frömmigkeit*, in: *Majestas Divina. Ignatianische Frömmigkeit* (1925), in: *Schriften. Bd. I*, 512–518. – *Religionsphilosophie katholischer Theologie* (1926), in: *Schriften. Bd. II*, 1962, 376–511. – *Analogia entis I* (1932), in: *Schriften. Bd. III*, Einsiedeln 1962, 19–210. – *Thomismus und Molinismus*, in: *Stimmen der Zeit* 125 (1933), 26–35. – *Karmel*. Geistliche Lieder. München 1932. – *Augustinus. Die Gestalt als Gefüge*. Leipzig 1934, 17–112. – *Augustinisch und Ignatianisch* (1935), in: *Ignatianisch*, Frankfurt a.M. 1956, 107–149. – *Nachwort. Gott in allen Dingen*, in: *Deus semper maior. Bd. III. Theologie der Exerzitien*, Freiburg i.Br. 1940, 409–428. – *Vom Sinn der Demut*, in: *Stimmen der Zeit* 137 (1940), 120–124. – *Religiöser Typus der Gesellschaft Jesu* (1942), in: *Ignatianisch*, 71–105.

⁴ E. Przywara, *Religionsphilosophie katholischer Theologie* (1927), in: *Schriften Bd. II* (Anm. 3), 373–511.

der geschichtlichen Entwicklung der Offenbarung des Alten und Neuen Testaments sowie der Vielfalt christlicher Spiritualität und theologischer Wissenschaft.

„*Analogia entis* besagt kurz: Gott in-über Geschöpf (Soseinsaspekt der *analogia entis*) und dies ‚von Gott her‘ (Daseinsaspekt der *analogia entis*).“⁵

Das Wesen der *analogia entis*, ‚Gott in-über Geschöpf‘ und dies ‚von Gott her‘, hat Folgen für die Form und den Inhalt der geschichtlichen Entfaltung des Christentums. Für die Form insoweit, als sich die Zerlegung der *analogia entis* in den Reichtum ihrer Aspekte auf dem Weg von der Offenbarung über das betende Erkennen zur wissenschaftlichen Reflexion vollzieht.⁶ Przywara begründet diesen Dreischritt biblisch: Weil das Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf ein von Gott her gegebenes, nicht vom Menschen her konstruiertes ist, gehen alle theologischen ‚Schulen‘ mehr oder minder auf Richtungen katholischer ‚Frömmigkeit‘ zurück, in denen das Leben lebendig war und deren Eigenbild erst später durch die Schulen reflektiert und als solches herausgestellt wurde. Die Sprache der Offenbarung (Hebr 1, 1 f.) ist nicht die Schulsprache für die Klugen und Weisen, sondern die Gebetssprache der Kleinen und Einfältigen (Mt 11, 25). Aus diesem Grund prägte die Offenbarung zunächst vielfältige Formen der Frömmigkeit und des Gebetslebens aus, bevor diese dann feste Formen im Mönchtum und Ordensleben gewannen, aus denen sich wiederum durch die wissenschaftliche Reflexion der Frömmigkeit verschiedene theologische Schulen entwickelt haben. Aus diesem Grund sind im Mittelalter theologische Schulen zumeist ‚Ordensschullehren‘⁷: Dieser formelle Dreischritt *Offenbarung – Frömmigkeit – Wissenschaft* liegt dem weiteren Fortgang der *Religionsphilosophie katholischer Theologie* zugrunde. Przywara wird zeigen, wie die *analogia entis* die Offenbarung des Alten und Neuen Bundes durchwirkt und sich dann, „in den Spannen von Jahrhunderten vergrößert“⁸, in sechs Typen der Frömmigkeit und theologischen Wissenschaft weiter entfaltet.

Das Wesen der *analogia entis* wirkt sich auch auf den Inhalt der Entfaltung von Frömmigkeit und Wissenschaft aus. Die auf die Offenbarung folgende sechsteilige Typologie der katholischen Frömmigkeit und Wissenschaft folgt der Logik der *analogia entis*:

„Weil *analogia entis* letztlich ein ‚von Gott her‘ besagt, also primär das Bewußtsein des ‚Gott Alles‘, so beginnt auch der Entfaltungsweg ihrer Darstellungsrichtungen bei dieser Vorzugsbetonung Gottes.“⁹

⁵ Ebd. (Anm. 4), 461.

⁶ Vgl. ebd., 461 f.

⁷ Vgl. ebd., 462.

⁸ Ebd., 465.

⁹ Ebd., 462.

Die sechs Typen der *analogia entis* stehen in der Spannung zwischen Schöpfer und Geschöpf und setzen sich durch ihre unterschiedliche Betonung der göttlichen und geschöpflichen Seite der *analogia entis* voneinander ab. Dadurch werden sechs verschiedene Einzelaspekte des Verhältnisses Gott-Geschöpf entfaltet. Ausgangspunkt der Entfaltung ist die Priorität Gottes („von Gott her“):

„Erst überflutet die Allfülle Gottes das Geschöpf, so sehr, daß es sich als schlechthinniges Nichts vor Gott erleben mag, und allmählich nur, und im Maße als es gleichsam mit Gott, des Schöpfers, Augen auf sich zurückblicken lernt, lernt es auch, aber wiederum grundlegend gleichsam mit Gottes Mund, zum eigenen, von Gott unterschiedenen Eigensein Ja zu sagen. So geht, von der einen Seite her, der Entfaltungsweg von einer fast Alleinbetonung Gottes zu einer wachsenden Mitbetonung des Geschöpfes. Von der andern Seite aber her – weil im wachsenden Bewußtsein des ‚Gott und Geschöpf unterschieden‘ Gott in immer heiliger, verhangene Ferne rückt – besagt derselbe Entfaltungsweg eine Entfaltung des Gottesbildes von strahlender Begreiflichkeit (im Erlebnis des ‚Gott allein‘) zu immer geheimnisvollerer Unbegreiflichkeit (im Erlebnis des ‚Gott und Geschöpf unterschieden‘). Mit andern Worten: das scheinbare Zurücktreten Gottes mit wachsender Betonung des Eigenseins des Geschöpfes bedeutet vielmehr das wachsende Erkennen des ‚eigentlichen‘ Gottes. Denn: *si comprehendis, non est Deus*. Wenn du Ihn begreifst, was du begreifst, ist nicht Gott (Augustinus).“¹⁰

Obwohl Przywara die Vielfalt der Analogie des Seins in sechs Typen unterscheidet, sind es letztlich zwei beherrschende Typen, auf die sich die anderen noch einmal reduzieren lassen: der christlich-platonische Augustinismus (Teilnahme)¹¹ und der christlich-aristotelische Thomismus (Kausalität).¹² In beiden Typen zeigt sich das Grundgesetz der Entfaltung der *analogia entis* und das Weiterleben des Verhältnisses, „wie es in der Offenbarung zwischen Altem und Neuem Bund selber statt hat: *novum in vetere latet, vetus in novo patet*, das Neue im Alten verborgen, das Alte im Neuen enthüllt. Es ist das Grundgesetz katholischer ‚Tradition‘: Entfaltung als Ausfaltung des Eingefalteten, Beharrung in Bewegung und Bewegung in Beharrung.“¹³

¹⁰ Ebd., 462.

¹¹ Der *Teilnahmegedanke* betont, „von Gott her“ gedacht, das Gott ‚alles allein‘. Während die griechischen Kirchenväter dabei das Eigensein des Geschöpflichen auf ein Minimum reduzieren, erkennt Augustinus das Eigensein des Geschöpflichen im Gemeinschaftscharakter der Liturgie und des Mönchtums an. Der *Augustinismus* ist der Typus der Hauptbetonung des ‚Gott alles‘ und, gerade weil dadurch Gott sozusagen Inbegriff der Welt wird, der Typus der Hauptbetonung des ‚Gottes der faßlichen Nähe‘. Vgl. *Religionsphilosophie* (Anm. 4), 469 und 481.

¹² Die *Kausalität* legt den Schwerpunkt auf die Eigenwirklichkeit und Eigenwirksamkeit des Geschöpflichen, unterstreicht aber gleichzeitig die völlige Unabhängigkeit- und Selbständigkeit Gottes gegenüber der Schöpfung. Gott ist nicht wie der aristotelische ‚unbewegte Bewegter‘ für die ‚ewige Bewegung‘ der Welt schlechthin ‚da‘. Der *Thomismus* ist der Typus der Hauptbetonung des ‚Geschöpfes eigen‘ und, weil damit die Unterschiedenheit zwischen Gott und Welt im ganzen Umfang erkannt wird, der Typus der Hauptbetonung des ‚Gottes der unbegreiflichen Ferne‘. Vgl. *Religionsphilosophie* (Anm. 4), 469 und 481.

¹³ Ebd., 482.

Die Analogie des Seins in der Offenbarung des Alten und Neuen Bundes

Die *analogia entis* durchwirkt die übernatürliche Wirklichkeit der organischen Gottesseinheit des Alten und Neuen Bundes. Ihr Wesen führt vom *credo* der Offenbarung, dem Glauben und der Frömmigkeit, zum *intelligam* der Offenbarungswissenschaft. Die *analogia entis* des Alten Bundes betont den göttlichen Spannungspol, die des Neuen Bundes den geschöpflichen Pol, beide zusammen bilden jedoch eine organische Gottesseinheit.

„*Analogia entis* des Alten Bundes trägt das Antlitz des sinaitischen ‚Ich bin der Herr, dein Gott‘: Gottes unbeschränkte All-Übermacht, der gegenüber das Geschöpf als ‚unheilig‘ fern bleiben muß und nur in Zittern und Zagen zu lauschen hat, was Sein allheiliger, unerforschlicher Majestätswille heischt: das kreatürliche Ohnmachtsgefühl vom, noch von Liebe ahnend durchbebten, ‚Rede, Herr, dein Diener hört‘ des begnadeten Samuel (1 Sam 3,9) bis zum schreckbetäubten ‚Der Herr rede nicht mit uns, wir möchten sonst sterben‘ (Ex 20,19).“¹⁴

Der Alte Bund, der die Ferne Gottes betont und wegen der Allwirklichkeit, Allwirksamkeit und dem Allwert Gottes eine Gesetz-Opfer-Frömmigkeit ausgeprägt hat, läßt dennoch schon, verborgen in der Gesetzfrömmigkeit der sakralen Heiligung des Lebens und der Weihe-Darbringung der ‚Erstlinge‘ der Schöpfung, einen wahren Eigenwert der Kreatur erkennen. Der Eigenwert der Kreatur, der Gott gegenüber bestehen kann, wird in der Bund-Liebe-Frömmigkeit der Propheten, im anwachsenden Motiv der bräutlichen Liebe zwischen Bundesherrn und Bundesvolk fast zu einer Art ‚Gleichberechtigung‘: ‚Jahwe und Sein Volk‘. Nimmt man die stärkere Betonung der Individualseele in den Weisheitsbüchern hinzu, so sind es nur wenige Schritte zur *analogia entis* des Neuen Bundes.¹⁵

Die *analogia entis* des Neuen Bundes betont die Nähe Gottes. Gott ist im Antlitz Jesu Christi aufgeleuchtet, durch seinen Sohn ist er der ‚Vater unser‘.

„Aber doch auch diese neutestamentliche *analogia entis* der ‚Liebe‘ und der ‚Freiheit der Kinder Gottes‘, also, gegenüber der alttestamentlichen Mehrbetonung des ‚Gott über Geschöpf‘, die beseligende Betonung des ‚Gott in Geschöpf‘ in der Übernatürhöhe des ‚Christus mein Leben‘ (Kol 3,4), – auch diese *analogia entis* der betonten ‚Nähe Gottes‘ trägt eine ähnliche Spannweite wie die scheinbar von ihr grundverschiedene alttestamentliche der betonten ‚Ferne Gottes‘: von der Hauptbetonung des ‚Reiches Gottes‘ in seiner scharfen Geschiedenheit gegen die ‚Welt‘ (bei den ersten Evangelisten) und der Hauptbetonung des Unterganges aller natürlichen Welt und allen natürlichen Lebens in das alleinige ‚Leben des Geistes‘ (in den ersten Paulusbriefen) bis zur milden Menschenfreundlichkeit, die durch die Seiten des Lukasevangeliums weht, und vollends zur Formel der Johannesbriefe ‚Wenn wir einander lieben, ist Gott bleibend in uns‘, also zu solchem ‚Gott in Geschöpf‘, daß das Geschöpf selber so etwas ist wie ‚Gott sichtbar‘: ‚Wer seinen Bruder, den er sieht, nicht liebt, wie vermag der Gott zu lieben, den er nicht sieht?‘ (1 Joh 4,20).“¹⁶

¹⁴ Ebd., 463.

¹⁵ Vgl. ebd., 464.

¹⁶ Ebd., 464.

Beide Testamente der Offenbarung betonen jeweils einen anderen Spannungspol des Verhältnisses von Gott und Mensch, sie sind jedoch dennoch ineinander verwachsen und tragen zugleich *auch* den Charakterzug des anderen:

„Diese Gestalt der *analogia entis* in der Offenbarung selber – Wandlung in verschiedener Betonung ihrer Pole und doch bleibende Einheit in der Wandlung – kehrt nun, nur in den Spannen von Jahrhunderten vergrößert (die ‚Ausfaltung‘ des ‚Eingefalteten‘!), in der Gestaltenfolge, die im Leben des einzelnen Christen sich zeigt, in dem das geschichtliche Werden der Christenheit lebt, um in dieser Wiederkehr über sich hinauszuwachsen ‚im Wachstum zu Christus hin‘ (Eph 4,13–15).“¹⁷

In den auf die Offenbarung folgenden Jahrhunderten entwickelte sich, je nachdem welcher Spannungspol betont wurde, eine spezifische Gebetspraxis und Frömmigkeit, institutionalisiert im Mönchtum und in den Orden, denen wiederum eine eigene Art, Theologie als Wissenschaft zu betreiben, entsprang. Przywara unterscheidet insgesamt sechs Frömmigkeits-, Ordens- und Wissenschaftsformen, die entweder theozentrische oder anthropozentrische Einzelaspekte der einen Ganzheit der *analogia entis* verkörpern.¹⁸

Östliches Mönchtum, Trappisten, Kartäuser und Karmeliten (Typus 1)

Den ersten Typus der *analogia-entis*-Form, der betont, dass Gott fast ‚alles allein‘ sei und der das Eigensein des Geschöpflichen auf ein Minimum der passiven ‚Teilhabe‘ reduziert, bilden die griechischen Kirchenväter, allen voran Klemens von Alexandrien:

„Ihr Grundgedanke heißt ‚Vergöttlichung‘ oder ‚Gott von Gnaden‘ oder ‚Teilnahme an Gott‘, und mehr oder minder mit dem Zielsinn eines seligen Aufgehens in Gott von der apatheia einer das Menschliche und Irdische allmählich ins Jenseitige abtötenden Askese und Kontemplation bis zur anapausis der ruhenden Vollvergessenheit im Jenseits des Schauens Gottes selber.“¹⁹

Aus dem Minimum, dass das Geschöpf sich fast auflöst und ganz in Gott verliert, erwächst seine Erhöhung durch die passive Teilnahme am göttlichen Leben. Gott ist das eigentliche, unwandelbare Sein, er ist das ‚ist‘, an dem der

¹⁷ Ebd., 465.

¹⁸ Vgl. *Theozentrische und anthropozentrische Frömmigkeit* (Anm. 3), 443–468. – *Teilhabe-gedanken* (theozentrisch): Theologie der griechischen Kirchenväter, östliches Mönchtum, Trappisten, Kartäuser, Karmeliten und Augustinismus der Benediktiner. – *Kausalitätsgedanke* (anthropozentrisch): Thomismus der Dominikaner, Scotismus der Franziskaner und Molinismus der Jesuiten. Dem Denken John Henry Kardinal Newmans als letztem Typus ordnet Przywara keinen Orden zu.

¹⁹ *Religionsphilosophie* (Anm. 4), 465.

Mensch ‚teilhat‘. Gott ist die ewige und unwandelbare Wahrheit und die Guteit. Alles menschliche Erkennen unwandelbarer Wahrheiten und alles Gutein des Menschen ist notwendig ein Teilhaben an Gott. ‚Teilnahme‘ bedeutet folglich, dass die Eigentätigkeit des Geschöpflichen vor der Alltätigkeit Gottes entschwindet. Die Ostkirche ist überzeugt, dass das Leben dieser Welt bereits aufgehört und das Leben der Auferstehung bereits begonnen hat. Alles Geschöpfliche ist bereits verschlungenen in Gott. Gottes Verklärung ist alles allein.²⁰ Durch die Betonung des ‚Gott allein‘ ist es dem Geschöpf möglich geworden, mit Gottes Augen, d.h. ‚von Gott her‘, eine gereinigte Sicht des Geschöpflichen zu bekommen. Dennoch betonen die griechischen Kirchenväter trotz aller mystischen Verzücktheit der ‚Vergöttlichung‘ entschieden die Ehrfurchtsdistanz.²¹ Das Geschöpf verliert sich nicht ganz in Gott, der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf bleibt bestehen, Gott ist für den Menschen trotz ‚Teilhabe‘ auch weiterhin jenes ‚Dunkel unzugänglichen Lichtes‘, das die gesamte christliche Mystik durchzieht. Die *analogianensis*-Form strenger liturgischer Frömmigkeit und strenger Mystik des ‚Entwerdens‘ oder der ‚Nacht‘²² ist eine Form,

„die einen bleibenden Platz in der Kirche gefunden hat, sowohl in ihren sogenannten streng-kontemplativen Orden, vom östlichen Mönchtum bis zu Trappisten und Kartäusern und Karmeliten, wie in einer Art Abfolgegesetz christlichen Lebens überhaupt: der strengen Liturgie und der strengen ‚Einkehr zu Gott‘ als dem religiösen Quellpunkt.“²³

Nach ostkirchlich-orthodoxem Verständnis ist die Liturgie kein geschöpfliches, sondern ein göttliches und deshalb unveränderliches, ewiges Geschehen. In der göttlichen Liturgie ist alles Persönliche und Gemeinschaftliche ausgelöscht.²⁴ Przywara sieht dann in Benedikt von Nursia († 547) jenen für

²⁰ Vgl. *Neue Religiosität* (Ringen der Gegenwart I, Anm. 3), 48–77, hier 54.

²¹ Vgl. *Religionsphilosophie* (Anm. 4), 466.

²² Vgl. ebd., 435.

²³ Ebd., 466. – Nach einem eingehenden Studium der Spiritualität des Karmel (*Karmel. Geistliche Lieder*, München 1932) nimmt Przywara später eine andere typologische Zuordnung des Karmel vor und spricht vom ‚Thomismus des Karmel‘ (Typus 3), vgl. *Thomismus und Molinismus* (Anm. 3), 34.

²⁴ Der Gemeinschaftscharakter fehlt nicht nur der ostkirchlichen Liturgie, sondern auch dem ostkirchlichen Mönchtum. Dieses hat die Individualfrömmigkeit der einsamen Identität mit Gott in gradliniger Vergeistigung ausgeprägt: „Mönchtum und Monasterium sagen, dem Wort gemäß, das von allen Getrennt- und Allein-sein zur Alleinigkeit des Gottes, der gegenüber allem andern unterschieden und geschieden ist. ‚Mönche‘ werden sie genannt, wie Dionysius Areopagita berichtet (de div nom I 4 Hier. eccl VI 3), ‚von dem ungeteilten und einsförmigen Leben her (d.h. auf Grund des Lebens Gottes als ‚Monas und Henas‘), das sie einsförmig macht ... zu einer gottgestaltigen Alleinigkeit (Monas)‘. Darin aber ist deutlich, wie ein solches Mönchtum sowohl zu einem abgeschlossenen Einzeldasein zielt wie zu einer ununterschiedenen Identität mit Gott, da Seine Monas zur Form der mönchischen monas wird.“ *Religiöser Typus der Gesellschaft Jesu* (Anm. 3), 73.

die Liturgie bedeutsamen „heiligen Patriarchen, der immer am kräftigsten aller Erstarrung in unpersönliche Form und aller Flucht aus echtem Menschenleben wehrt.“²⁵ Ist die Liturgie für die Ostkirche ein Geschehen der göttlichen Majestät, so legt Benedikt großen Wert auf den Gemeinschaftscharakter der Liturgie, weil in ihr die Menschlichkeit und Liebenswürdigkeit Gottes sichtbar wird.²⁶

Die Benediktiner (Typus 2)

Der zweite, ebenfalls noch aus der christlichen Antike hervorgegangene und vom Teilnahmgedanken beherrschte Typus wird von Augustinus († 430) verkörpert:

„Augustinus sieht das Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf vorwiegend von den sogenannten ‚außernatürlichen Gaben‘ her, d.h. von jener ‚Freiheit von Begierlichkeit‘ und ‚Unsterblichkeit des Leibes‘ her, in denen die ‚übernatürliche Gabe‘ der ‚Teilnahme an Gott‘ ihre gleichsam ‚menschliche Seite‘ hat. Es erscheint darum für ihn auch die gesamte ‚Teilnahme an Gott‘ nicht so sehr von ihrer ‚physischen‘ Seite her, wie bei den griechischen Vätern, sondern mehr von ihrer ‚bewußtseinshaft-sittlichen‘ Seite her.“²⁷

Sehen die griechischen Kirchenväter die ‚Teilnahme an Gott‘ und die ‚Vergöttlichung des Menschen‘ in der passiv erlangten *anapausis – apatheia*, der ewigen Ruhe einer ‚wachsenden Lebensentlösung‘ oder gar eines ‚lebensentlösten Schauens‘, so kennzeichnet Augustinus die aktive Teilnahme an Gott, das Streben zu Gott als die Dreiheit von Glauben, Hoffen und Lieben, als das ‚Bewußtseinsgesetz‘ christlichen Lebens in seiner Entfaltung von *credere – glauben zu intelligere – erkennen zu videre – schauen*, einer Entfaltung aber, in der Furcht, Hoffnung und Liebe die Triebkräfte sind.²⁸ Die aktive ‚Teilnahme an Gott‘ bei Augustinus in der ehrfürchtigen Liebe, die zu Gott strebt, tritt an die Stelle der passiven ‚Teilnahme‘ in reiner Ehrfurcht vor dem alles Begreifen übersteigenden Gottesbild bei den griechischen Kirchenvätern.²⁹ Im Gleichnisbild der augustinischen Furcht-Liebe-Spannung wird

²⁵ Neue Religiosität (Ringen der Gegenwart I, Anm. 3), 56.

²⁶ Ebd. – Benedikt von Nursia ist es, der auch den kirchlichen Gemeinschaftscharakter des Mönchtums herausstellt und damit die Entwicklung der Gemeinschaftsfrömmigkeit einleitet. Vgl. Zum Typus ignatianischer Frömmigkeit (Anm. 3), 513.

²⁷ Religionsphilosophie (Anm. 4), 466 f.

²⁸ An die Stelle der griechischen ‚Lebensentlösung‘ stellt Augustinus „den wahren, glühenden Affekt der Liebe, und wiederum nicht einer Liebe der restlosen Verschmelzung mit Gott, sondern der Liebe, die selber distanzsetzend ist: ‚fürchtende Liebe und liebende Furcht‘, ‚Liebe der Ehrfurcht und Ehrfurcht der Liebe‘.“ Religionsphilosophie (Anm. 4), 467.

²⁹ Zum Teilnahme-Gedanken und der Unterscheidung in passive und aktive Teilnahme vgl. Religionsbegründung (Anm. 3), 58 f. und 260–267.

Gott zur ‚unbegreiflichen Gerechtigkeit und unbegreiflichen Barmherzigkeit‘.³⁰ Daraus entwickelt sich die Frömmigkeitsrichtung „der *discretio*, d.h. der milden, erdnäheren Mäßigung“³¹ aus Einsicht und Betonung des Unterschiedes von Gott und Geschöpf. In der *discretio* zeigt die ‚Teilnahme an Gott‘ ihre gleichsam menschliche Seite. Der eigentliche Vater dieser Frömmigkeitsrichtung ist Augustinus, ihre grundlegende Formung hat sie im Benediktinerorden gefunden. Przywara behauptet,

„daß in der gesamten Geschichte des Benediktinerordens bis in unsere Tage die Theologie Augustins so etwas wie die eigentliche Ordenstheologie bildet“, dass „aller Thomismus von Benediktinertheologen mehr Augustinismus ist“ und „die innere Form benediktinischen philosophischen und theologischen Denkens nicht so sehr scholastisch als vielmehr patristisch sich gibt.“³²

Für den Benediktiner, der in der Gemeinschaft (*familia*)³³ und Klausur seines Klosters, ‚in‘ der Welt, aber ‚gegen‘ sie abgeschlossen lebt und arbeitet³⁴, „leistet der Gemeinschaftsgeist dieser *familia* die Umleitung des Geistes der Liturgie in den Geist des Alltagslebens; die Form des Einströmens der Liturgie in das Leben ist wesenhaft Gemeinschaftsform.“³⁵ Die der westlichen Seele angepaßte liturgische Frömmigkeit formt das gesamte klösterliche Leben von der Handarbeit über die Schreibstube und Wissenschaft zu Missionsarbeit in eine streng sakrale Haltung als ‚Familiendienst‘ der einen ‚Familie Christi‘. „Die *Civitas Dei*, die im Typ der griechischen Väter fast allein jenseitige Züge trägt, gewinnt in unserm zweiten Typ jene irdische Gestalt, die im ‚heiligen römischen Reich deutscher Nation‘ ihre Höhe erreichen sollte: die benediktinische ‚Familie‘ als Keimzelle ihrer Verwirklichung.“³⁶

Die Dominikaner (Typus 3)

In der Typologie Przywaras betont der Thomismus die Eigenwirklichkeit des Geschöpflichen.

„Aber dieses Geschöpfliche ist ihm eigentlich wesenhaft das ‚Allgemeine‘, und da dieses ‚Allgemeine‘ allein im reinen, schauenden Denken aufleuchtet, so erhält dieses kontemplative Denken gegenüber allem auf die Individual-Erfahrungswelt mehr gerichteten Wollen den

³⁰ Vgl. *Religionsphilosophie* (Anm. 4), 421.

³¹ Ebd., 467 f.

³² Ebd., 468.

³³ Vgl. *Zum Typus ignatianischer Frömmigkeit* (Anm. 3), 513 f.

³⁴ Vgl. *Religionsphilosophie* (Anm. 4), 471.

³⁵ *Theozentrische und anthropozentrische Frömmigkeit* (Anm. 3), 466. – Vgl. auch *Religiöser Typus der Gesellschaft Jesu* (Anm. 3), 74 f. – Zu Przywaras Interpretation des Demutskapitels in der Regel des hl. Benedikt vgl. *Vom Sinn der Demut* (Anm. 3), 123.

³⁶ *Religionsphilosophie* (Anm. 4), 468.

Hauptakzent. Die ‚Allgemeinideen‘ sind eine Art ‚Ewiges‘ (...), während das ‚Dasein‘ ein zeitlich Hinzukommendes darstellt, den, eigentlich seinslosen, Werdestrom, der um die ‚ewigen Ideen‘ rauscht und verrauscht. Gewiß, insofern der menschliche Weg zum Erkennen dieser ‚Allgemeinideen‘ über das tätige (abstrahierende) Denken führt, pulsiert durch diese Schule eine heiße, nicht selten stürmische Aktivität des Denkens. Aber weil dieses Denken doch schließlich auf das verehrende Schauen der ‚reinen Allgemeinideen‘ gerichtet ist, so gibt sich diese Aktivität doch schließlich viel mehr als die Aktivität des ‚Tempelhüters‘, der die ‚unwandelbare Heiligkeit‘ gegen den Ansturm des zerklüftet Profanen verteidigt. Mit andern Worten: durch das Gesicht dieser Schule blickt unmißverständlich das religiöse Gesicht jenes Ordens, für den Thomismus Ordenslehre ist: des Dominikanerordens.“³⁷

Der Thomismus als wissenschaftlicher Typus, der unmittelbar die Allgemeinideen (*universalia*) als das Wesen der Dinge begreift, neigt zu einer Philosophie, die sich unabhängig von den Realwissenschaften zeigt. Weil ‚Geschichte‘ das Nacheinander des Individual-Konkreten und Faktischen ist, zieht er das systematisch-übergeschichtliche Denken vor. In Ethik und Moral betont er die ‚reinen Gesetze‘, die auf das faktische Individual-Konkrete angewendet werden. Er neigt zu Mystik und ‚religiöser Abgeschiedenheit‘ gegen das religiöse ‚Weltleben‘ mit der Gefahr eines pastoralen Aktivismus oder der Versandung in eine ‚säkularisierte Religion‘. Religiöses Leben entspricht dem Thomismus im besonderen als Vollzug religiöser Ordnung: „Privat- und Volksfrömmigkeit treten zurück vor der Liturgie, Predigt als psychologisch-seelsorgerische Anleitung zu konkretem religiösem Leben vor der Predigt als reine Darbietung der objektiven Wahrheit, Auseinandersetzung mit den Nöten des real-praktischen Lebens vor dem ‚Sprechen des Dogmas durch sich selbst‘.“ Das erklärt einmal, warum die Dominikaner den ‚Dienst der Inquisition‘ übernommen haben, nicht „aus Fanatismus für die eigene Meinung“, sondern „in rückhaltloser Hinopferung alles Daseind-Individuellen an die ‚ewige Wahrheit‘.“ Das erklärt zum andern, wenn Gott in echt augustinischem Denken ‚die‘ Wahrheit ist, dass „Dienst an der Wahrheit unmittelbar Dienst an Gott“ ist.³⁸

„Der liturgische Gottesdienst des Benediktiners wandelt sich in die dominikanische ‚Liturgie der Wahrheit‘. Wie der griechische *analogia-entis*-Typus im Ganzen der Kirche die Aufgabe hat, das strenge Jenseits Gottes (gegenüber aller Erweichung ins Diesseits) zu hüten und der augustinische *analogia-entis*-Typus die benediktinische Sendung der Idee der Einen *Civitas Dei* des in sich geschlossenen ‚in‘ der Welt begründeten, aber ‚gegen‘ die Welt abgeschlossenen ‚Haupt und Leib Ein Christus‘, so ist dem dominikanischen Typus das heilige Hüteramt der Einen Wahrheit mitten ‚in‘ der Welt durch eine geheimnisvolle Vorsehung übertragen. Es ist der Typ, der ‚in‘ der Welt steht mit der einzigen Aufgabe, die widerstrebende Welt zur Unterwerfung unter die Eine, allem Gewoge von Dasein und Individualität entrückte, Ewige Wahrheit zu bringen (*Ordo praedicatorum*, Predigerorden!).“³⁹

³⁷ Ebd., 471. – Vgl. *Thomismus und Molinismus* (Anm. 3), 30.

³⁸ *Thomismus und Molinismus* (Anm. 3), 31.

³⁹ *Religionsphilosophie* (Anm. 4), 471 f.

Die Franziskaner (Typus 4)

Der Scotismus ist in vielem das Gegenstück zum Thomismus.⁴⁰ Richtete sich im Thomismus das Denken noch unmittelbar auf die Wirklichkeit, so erkennt der Scotismus beim Denken kein direktes Erkennen mehr an, sondern nur ein tastendes ‚Vermeinen‘ der Wirklichkeit. Die Allgemeinideen, *universalia*, entwickeln sich vom thomasischen Anschauungsobjekt mehr passiven Denkens zur scotistischen Bewegungformel eines aktiv ‚vermeinenden‘ Denkens. Der Hauptakzent liegt hier auf der freischöpferischen Tätigkeit:

„Freischöpferischer Wille ist Schöpfung und Schöpfer das Wesenhafte. D.h. die *analogia entis*, die für Thomismus eine Art intellektualistischer Form hat (das in-über von Ideen-Gott und Ideen-Welt), hat im Scotismus eine Art voluntaristischer Form (das in-über von Willens-Gott und Willens-Welt). Im frei-schöpferischen Willen liegt so etwas wie ‚der‘ unmittelbare Kontakt zwischen Schöpfer und Geschöpf.“⁴¹

Daraus leitet Przywara den vierten Typus der Analogie des Seins ab. Gegenüber der Betonung des ‚Allgemeinen‘ im Thomismus legt der Scotismus den Schwerpunkt auf das ‚Besondere‘. Der Mensch ist der Schnittpunkt der unbegreiflichen, alle menschliche Denkberechnung durchkreuzenden Willensentschlüsse des über alle menschliche Vernunft erhabenen Gottes. Dadurch, dass im Scotismus alles Denken zu einem tastenden ‚Vermeinen‘ der Wirklichkeit eingeschränkt ist, wird die Kreatur in letzter Ohnmacht dem unbegreiflichen Willengott gleichsam ‚ausgeliefert‘ und dadurch eigentlich nur eine einzige Nähe zu Ihm: die Nähe der ohnmächtigen menschlichen Kleinheit zur göttlichen Allmacht.⁴²

Aus dem hier in Grundzügen dargestellten philosophisch-theologischen System des Scotismus erwächst die franziskanische Frömmigkeit der völlig Ohnmacht des Menschlichen als Zeichen der Nähe des allmächtigen und unerforschlichen Gottes. In der Unerforschlichkeit Gottes wird die armselige Ohnmacht des Menschen sichtbar. Franziskanische Frömmigkeit atmet am ursprünglichsten im Sonnengesang des hl. Franz und in den Fioretti. Sie kennt keine feierliche liturgische Frömmigkeit. „An ihre Stelle tritt das kindlich-ungezwungene Sich-ausjubeln und Sich-ausweinen.“⁴³ Franz von Assisi († 1226) sah sich als einfältigen und ungebildeten Menschen, er wollte durch sein armes und demütiges Leben die lebendige Gegenwart des armen und demütigen Herrn in seiner Kirche verkündigen. Franziskanische Frömmigkeit zielt nicht auf menschliche Weisheit, sondern auf die Torheit des Kreu-

⁴⁰ Vgl. ebd., 472.

⁴¹ Ebd., 473.

⁴² Vgl. ebd., 474.

⁴³ *Theozentrische und anthropozentrische Frömmigkeit* (Anm. 3), 455.

zes. Krippe und Kreuz gehören für sie untrennbar zusammen. Daraus ergibt sich die franziskanische Betonung des Kreuzescharakters der Heiligen Messe in einer kreuzentfremdeten Welt. Die Franziskaner zeigen eine gewisse Vorliebe für volkstümliche Andachtsweisen und eine gewisse kindliche Ungezwungenheit gegenüber dem, „der ‚des Volkes sich erbarmte‘ und spielende Kinder auf seinen Schoß nahm“, gegenüber dem armen und demütigen Erlöser, „dessen Erlösungswirken im Meßopfer weiterlebt.“⁴⁴

Kennzeichnet den Dominikanerorden die Tätigkeit an Universitäten und in der theologischen Forschung, so ist der Franziskanerorden der Volksorden schlechthin, „der zum Kleinen, Sich-Wandelnden, Vergehenden Ja sagt.“⁴⁵ Konzentriert sich der dominikanische Thomismus auf eine wesentlich spekulativen, so der franziskanische Scotismus auf eine historisch ausgerichtete Philosophie und Theologie. Beide, Thomismus und Scotismus, sind für Przywara „innerhalb der Einen *analogia entis* die fruchtbaren Spannungspole von Intellektualismus und Voluntarismus, Rationalismus und Positivismus, Determinismus und Indeterminismus.“⁴⁶

Die Jesuiten (Typus 5)

Luis de Molina († 1600) und Franz Suarez († 1617) als die führenden Theologen des Molinismus suchten zwischen Thomismus und Scotismus auszugleichen.

„Thomismus sprach mit Vorliebe von Gott als dem *ipsum intelligere*, dem ‚reinen Denken‘ oder der ‚reinen Wahrheit‘, und darum trat für ihn die Unbegreiflichkeit Gottes gegenüber seiner Begreiflichkeit zurück. Scotismus hinwiederum faßte Gott als das *ipsum velle*, als das ‚reine Wollen‘ oder die ‚reine Freiheit‘, und darum ging für ihn fast alle Begreiflichkeit Gottes im unberechenbaren Dunkel der Unbegreiflichkeit Seines freisetzenden Wollens unter. Für den Molinismus (...) ist die sogenannte *analogia attributionis* kennzeichnend, d.h. eine gewisse Aufteilung von Begreiflichkeit und Unbegreiflichkeit Gottes: es ist ‚etwas‘ an Gott, was sich begreifen läßt, aber wiederum ein anderes, das unbegreiflich ist, und darum ist Gott das *ipsum esse*, das ‚reine Sein‘, in dem Helligkeit von Denken-Idee und Dunkel von Wollen-Freiheit Eins sind.“⁴⁷

Durch die Individualitätslehre des Molinismus hat das Kausalitätsdenken des Thomas von Aquin seine stärkste Ausformung zu Eigenwirklichkeit-Eigenwirksamkeit-Eigenwert des Geschöpfes erhalten. Der Molinismus macht „zuerst mit ‚dieser‘ Welt des Individual-Konkreten Ernst, indem nach ihm

⁴⁴ Ebd., 464 f.

⁴⁵ *Religionsphilosophie* (Anm. 4), 474.

⁴⁶ Ebd., 474 f.

⁴⁷ Ebd., 476.

das Denken zuerst auf dieses Individual-Konkrete geht, auf die ‚singularia‘, um erst dann, in immanenter Betrachtung ihrer Realität, ihre ‚Ordnung‘ zu erforschen.“⁴⁸ Er betont auf der einen Seite das Individuale, „so sehr, daß das ‚Allgemeine‘ nur in ihm (nämlich in der faktischen Gleichheit oder Ungleichheit der Individuen) sein *fundamentum in re* hat, – der aber auf der andern Seite sich durch die eigentümliche Richtung auf ‚Ausgleich‘ bemerkbar macht.“⁴⁹ Als wissenschaftlicher Typus geht der Molinismus mit Vorliebe von den Realwissenschaften aus, er neigt zu einer induktiven Metaphysik und pflegt den geschichtlichen Aspekt des Denkens. In der Ethik und Moral richtet sich sein besonderes Augenmerk auf die einmalig konkreten Fälle. An die Stelle unwandelbarer Sicherheiten des An-sich tritt das Abwägen der Wahrscheinlichkeiten eines einzelnen Faktums. Im Religiösen betont der Molinismus die Bildung des religiösen Lebens, das Eingehen auf individual-konkrete Nöte, die Anpassung des Gottesdienstes an die Möglichkeiten der lebendigen Teilnehmer in Volksliturgie und Volksandacht. Er zielt auf ein ‚religiöses Weltleben‘, auf die Sendung in die Welt hinein, die immer in der Gefahr steht, sich im reinen Aktivismus oder in einer ‚säkularisierten Religion‘ zu verlieren.

„Es ist eine Frömmigkeit, die ein Maximum von kühler Erdnähe in sich schließt, aber doch nur aus einem Wissen darum, daß erst in der ungeminderten realen Vielfaltsfülle mit allen ihren Gegensätzen und Spannungen sich Gottes Unendlichkeitsfülle offenbart, der ‚Gott alles in allem‘. Darum geht dieser Typus zugleich auf ‚liebevolle Unterscheidung‘ des Individualen und zugleich auf ausgleichende Ineinanderbindung dieses Individualen zu jener ‚Kreaturineinheit‘ der Fülle der Schöpfung, in der Gott am allseitigsten sichtbar wird. Mit andern Worten: durch das Philosophiegesicht des Molinismus schaut das scharf geprägte Antlitz ignatianischer Frömmigkeit hindurch.“⁵⁰

Przywara trat 1908 in den Jesuitenorden ein. „Bei allen Einflüssen, die sonst noch in dieses Leben einströmen werden, wird sich gerade vom Spätwerk her erweisen, wie sehr die charakteristische Grundbewegung des Denkens Przywaras in der Tradition des Ignatius von Loyola verankert ist. Durch sein Leben hindurch ist Jesuit-sein für Przywara nichts Äußerliches, sondern das, wodurch seine Existenz durch und durch bestimmt ist. Sein Denken ist geradezu das reflex zu sich gekommene Ignatianische.“⁵¹ Im Zuge der Selbst-erschließung ignatianischer Frömmigkeit nennt Przywara vier Begriffe, die die ignatianische Frömmigkeit umschreiben: *Einsamkeit, Dienst, Übergabe und Liebe*.

⁴⁸ *Thomismus und Molinismus* (Anm. 4), 30.

⁴⁹ *Religionsphilosophie* (Anm. 4), 476 f.

⁵⁰ Ebd., 477.

⁵¹ M. Zechmeister, *Gottes-Nacht*. Erich Przywaras Weg Negativer Theologie. Münster 1997 (Religion – Geschichte – Gesellschaft: Fundamentaltheologische Studien; 4), 70 f.

Das Kennwort „*Einsamkeit*“ betont die Relativierung aller objektiven Gebetswege und Lebensweisen auf das ‚allein mit Gott‘ – *situs soli Deo vacare*.⁵² ‚Dienst‘ besagt, dass die Glut innerer Frömmigkeit gedämpft werden soll „bis zu jenem ganz innerlichen, ganz vom Tageswerk überhüllten ‚Gott finden in allen Dingen‘.“⁵³ Das dritte Kennwort lautet ‚Übergabe‘ und bedeutet, dass man sich völlig vergibt und ganz in den Willen und in die alleinige Führung Gottes hineinbegibt, sich in Gott hineinverliert. Wer sich in Gott verliert, gewinnt sich ganz. Mit ‚Liebe‘ ist nicht die Liebe gemeint, die in sehnüchsigem Verlangen zu Gott hindrängt, sondern die Liebe, die Gott ist und im eigenen Leben strömt. Nicht suchende, sondern schenkende Liebe.⁵⁴

Przywara betrachtet die ignatianische Frömmigkeit, die in der Ordensfrömmigkeit der ‚Gesellschaft Jesu‘ ihre Steigerung erfahren hat, nicht so sehr als ein neues oder anderes ‚Inhaltliches‘ im Reichtum christlicher Frömmigkeitstypen, sondern vielmehr als eine „gewisse letzte ‚Form‘, eine gewisse letzte Haltung, in der die Seele zu ihnen steht.“⁵⁵ Diese Haltung betonte Ignatius von Loyola († 1556) gegenüber den alten Orden. Er legte großen Wert darauf, die weltmännische ‚Gesellschaft Jesu‘ vom Ideal des weltabgeschiedenen Mönchtums abzuheben, „wie es von Basilius und Benedikt zu Franziskus und Dominikus hin galt.“ Für das Mönchtum

„konzentriert sich alles in die Geschiedenheit und Abgeschiedenheit einer ‚himmlischen Endgültigkeit‘ gegenüber dem Wandel der Welt. Darum: das ‚Kloster‘ als Abgeschlossenheit (claustrum) der Einsamkeit zum Einen allein (monas-terium als ‚Wahren‘ des ‚Allein zum Alleinen‘), gegenüber dem Verschwimmen ins ungrenzbar Vielfältige der Welt. Darum: der ‚Habit‘ und der ‚Ordensname‘ als ‚Einkleidung‘ in die ‚Bürgerschaft des himmlischen Lebens‘. Darum: das ‚Officium Divinum‘ als ‚Opus Dei‘ im ‚Chorgebet‘, d.h. die Teilnahme an dem Lobpreis, der (als ‚doxa‘) das ‚Tun‘ des dreipersönlichen Lebens selber ist, Übernahme der ‚Pflicht‘, die Gott selbst übt, dies aber im ‚Chor‘, der gegen das ‚Schiff‘ durch Schranken abgeschieden ist, wie die ‚Gemeinschaft der Heiligen‘ aus der ‚Welt‘ abgegrenzt ist, abgegrenzt in ihrem ‚göttlichen Tun‘ gegen die ‚weltlichen Geschäfte‘, und darum durch das ‚Feiern‘ der vita contemplativa gegen den ‚irdischen Werktag‘ der vita activa. All das ist für die Gesellschaft Jesu aufgehoben, und zwar so, daß gerade dies die ‚substantialia instituti‘ ausmacht, das, womit die Gesellschaft Jesu steht und fällt. Der ‚stabilitas loci‘ tritt die grundsätzliche ‚Freizügigkeit (im Gehorsam)‘ entgegen: nostraræ vocationis est, diversa loca peragrare et vitam ageare in quavis mundi plaga, – als Nirgend-zu-Haus als ‚Beruf‘. Es gibt kein ‚Kloster‘, sondern nur ‚Haus‘ (domus), wie auch gewöhnliche Menschen in einem ‚Haus‘ sind (und die Klausur ist von Rom aus auferlegt, nicht vom Stifter aus gefordert). Es gibt (als ausdrückliches ‚substantialia instituti‘) weder ‚Habit‘ (noch irgend ein ‚Kleid‘) noch ‚Ordensname‘ noch ‚Einkleidung‘, sondern nur Name und Titel und Gewandung, wie sie den Gewohnheiten des jeweiligen Standes in den jeweiligen Ländern entsprechen. Es gibt endlich kein Chorgebet als opus Dei des Ordens, ja, nach dem eigentlichen Willen des Stifters, keinerlei allgemeine feste, religiöse

⁵² Zum Typus ignatianischer Frömmigkeit (Anm. 3), 514.

⁵³ Ebd., 515.

⁵⁴ Vgl. ebd., 516.

⁵⁵ Ebd., 512.

Ordnung‘ für die ausgebildeten Mitglieder. (...) Kloster und Klausur (und Habit) im Herzen. Das will sagen: es ist alles auf die Art des ‚Sendlings‘ gestellt: persönliche Initiative mitten in den realen Verhältnissen und ihrer unaufhörlichen Wandlung. Die Kirche hat in feierlichen Entscheidungen diesen grundsätzlichen Gegensatz zum gesamten Mönchtum gutgeheißen und damit anerkannt, daß Mönchtum und Gesellschaft Jesu gleichberechtigt kirchliche Formen sind.“⁵⁶

John Henry Newman (Typus 6)

Kardinal Newman († 1890) hat einen sechsten Typus der *analogia entis* entworfen, der neben dem Scotismus eine weitere Variante der Fortentwicklung des Thomismus darstellt. Da Przywara hierbei jedoch keine Zuordnung einer Frömmigkeitsrichtung und eines Ordens gelingt, bleibt sein System offen und unabgeschlossen.⁵⁷

Da alle sechs, bzw. ohne Newman, fünf Frömmigkeits-, Ordens- und Wissenschaftstypen die Ausfaltung verschiedener Teilespekte der einen *analogia entis* sind, die das eine Prinzip der ‚Unterschiedenheit von Gott in der Gleichheit mit Ihm‘ durchzieht⁵⁸, sieht Przywara nicht nur ein zeitliches Aufeinanderfolgen der Typen, sondern auch ein Fortleben der früheren in den nachfolgenden Typen:

„So behält Augustinus den Teilnahmegedanken der griechischen Väter bei, so lebt Augustinus wiederum in Thomas weiter, ja teilt sich gleichsam in den aus Thomas entspringenden Schulen, indem Thomismus sein Ethos des ‚Gott Wahrheit‘ weiterträgt, Scotismus aber das andere des ‚Gott Liebe‘, und in diesem Fortleben Augustins dauert die alte Entgegenseitung griechischer Väter (alexandrinische Schule) und Augustins (als Erfüllung der antiochenischen Schule) fort, da im Thomismus das ‚Gott alles‘ der Griechen ein neues Antlitz hat, und im Scotismus in seiner Verbindung mit Molinismus das menschenaktive Moment der ‚Liebe‘ Augustins. So wird verständlich, wie im weiteren Fortgang der Entfaltung ein neues Gegensatzpaar entsteht, in dem Molinismus selber so etwas wie fortlebender Thomismus wird, während sein eigener besonderer Grundgedanke des Individualen eine eigene Form in einem Gegenpol anzunehmen scheint. Wir meinen den in ausgezeichnetem Sinn neuzeitlichen Gegensatz systematisch und logisch gerichteter ‚Scholastik‘ und jener mehr historisch und psychologisch gerichteten Philosophie und Theologie, wie sie in Kardinal Newman“ lebendig war.⁵⁹

⁵⁶ *Thomismus und Molinismus* (Anm. 3), 32 f. – Vgl. dazu: *Religiöser Typus der Gesellschaft Jesu* (Anm. 3), 83–92.

⁵⁷ Zu den Grenzen des Typisierens vgl. R. Stertenbrink: *Ein Weg zum Denken. Die Analogia entis bei Erich Przywara*. Salzburg-München 1971 (Salzburger Studien zur Philosophie; 10), 39–41.

⁵⁸ Vgl. *Religionsphilosophie* (Anm. 4), 511.

⁵⁹ Ebd., 477 f.

Christliches Ordensleben zwischen Abgeschiedenheit und Weltdienst

Przywara stellt nicht nur das Unterscheidende zwischen dem Mönchtum, den alten Orden und der ‚Gesellschaft Jesu‘ heraus, er findet auch Gemeinsamkeiten; wie er sich ausdrückt: in der größten Scheidung findet man größte Nähe, denn immerhin sind alle sechs Typen unterschiedliche Vorzugsbetrachtungen *der einen Analogie des Seins* im Verhältnis von Gott und Mensch:

„Benediktiner und Jesuit verstehen sich ganz tief in der einen Atmosphäre der ‚Objektivität‘: ‚ut in omnibus glorificetur Deus‘ und ‚ad maiorem Dei gloriam‘ als das eine Verschwinden des Ich vor dem ‚immer größeren Gott‘. Aber das vollzieht sich für den Benediktiner ‚im Kloster gegen die Welt‘, für den Jesuiten ‚im Hinausgesetztsein in die Welt‘. Dominikaner und Jesuit brennen in der einen Glut apostolischer Mehrung des Reiches Gottes auf Erden: ‚ignem veni mittere in terram et quid volo nisi ut accendatur‘. Aber für den Dominikaner ist das apostolische Wirken ‚abundantia‘ der ‚vita contemplativa‘, das ‚Überströmen‘ der in der Einheit des Klosters ‚gestauten Wasser‘, – für den Jesuiten hingegen ist das Grundlegende das ‚apostolische Wirken‘ als solches, und vita contemplativa hat wesentlich ‚apostolischen Sinn‘, die Einheit der Verbundenheit des Werkzeuges mit seinem Herrn, der es führt.“⁶⁰

Mit seiner Interpretation der Analogie-Lehre und der daraus erfolgten Entfaltung der Frömmigkeits-, Ordens- und Theologiegeschichte ist es Przywara gelungen, einen systematischen Ausgriff auf die ganze Geschichte des Christentums zu wagen, wie es nur wenigen Historikern oder Soziologen, Theologen oder Philosophen des 20. Jahrhunderts intellektuell und spirituell möglich war. In der Vielfalt der Orden wird die sich offenbarende Herrlichkeit Gottes im ‚Durcheinander des Gegeneinander‘ und doch ‚Ineinander‘ des Menschlichen sichtbar.⁶¹

Przywara konnte deutlich machen, dass trotz der unterschiedlichen Betonung des ‚von Gott her‘ oder ‚vom Geschöpf her‘ alle Richtungen verbunden sind in dem einen ‚zu Gott hin‘, im Verschwinden des eigenen Ich auf den immer größeren Gott hin, in allem menschlichen Tun zur größere Ehre Gottes. Deshalb lässt sich die Klassifizierung und strikte Trennung des christlichen Ordenslebens in kontemplative Abgeschiedenheit *oder* aktiven Weltdienst nicht aufrechterhalten. Weltdienst und Abgeschiedenheit sind die in der Offenbarung des Alten und Neuen Bundes grundgelegten und ‚in den Spannen von Jahrhunderten vergrößerten‘ Ausfaltungen der verschiedenen Pole der einen *analogia entis*. Das bedeutet: Weltdienst ohne spirituelles Fundament und Abgeschiedenheit ohne Solidarität mit den Menschen, bzw. ohne Gebet für die Anliegen der Kirche verfehlt das allen Ausfaltungen gemeinsame Ziel: die Ehre Gottes. *Omnia ad maiorem Dei gloriam.*

⁶⁰ *Thomismus und Molinismus* (Anm. 3), 35.

⁶¹ Vgl. K.-H. Wiesemann: *Zerspringender Akkord. Das Zusammenspiel von Theologie und Mystik bei Karl Adam, Romano Guardini und Erich Przywara als theologische Fuge*. Würzburg 2000 (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie; 26), 298 ff.