

Erich Przywara

Zu den gesammelten Werken

Hans Wulf SJ

Es geschieht nicht häufig, daß die Werke eines Autors, die wegen ihrer denkerischen Anforderung nur einem begrenzten Leserkreis zugänglich sind, schon zu dessen Lebzeiten als geschlossenes Gesamtwerk aufgelegt werden. Es handelt sich dann immer darum, eine besondere schöpferische Leistung, die vielleicht zunächst in ihrem Gewicht zu wenig erkannt wurde, dem allzu schnellen Vergessen zu entreißen und weiter fruchtbar zu machen. Das ist mit dem Werk Erich Przywaras SJ geschehen¹.

Um zu ermessen, was Przywara für das philosophische und theologische Bemühen des deutschen Katholizismus nach dem ersten Weltkrieg bis in die Jahre des zweiten Weltkriegs hinein bedeutet hat, für jene Zeit also, die für Deutschland auf kulturellem Gebiet ungewöhnlich schöpferisch war, welche Anregungen er vermittelt und wo er verkrustete Stellungen aufgebrochen hat, ist es notwendig, seine denkerische Leistung kurz zu umreißen.

Der religiöse Grund

Das eigentümliche und unverwechselbare Denken Erich Przywaras gründet zuletzt in einer ursprünglichen, durch die ignatianischen Exerzitien entbundenen und geformten religiösen Erfahrung. Diese schlug sich 1925 literarisch in den religiösen Frühschriften, vor allem in der „Majestas Divina“, einem schmalen, aber sehr gedrängten Buch nieder. Reife Frucht dieser frühen „Meditation“ ist dann das dreibändige Werk über die Exerzitien, „Deus Semper Maior“ (1938–1940), worin Przywara eine durchaus eigenständige und durchdringende Theologie der Exerzitien des heiligen Ignatius vorlegt².

¹ Der Johannes-Verlag, Einsiedeln, hat es auf sich genommen, das Lebenswerk Erich Przywaras neu aufzulegen. Vorerst liegen drei sehr geschmackvolle Bände vor. Sie gehören der ersten Lebenshälfte des Autors an.

Band I enthält die frühen religiösen Schriften: *Eucharistie und Arbeit, Himmelreich der Seele, Kirchenjahr, Liebe, Wandlung, Majestas Divina*.

Band II die religionsphilosophischen Schriften: *Weg zu Gott, Gottgeheimnis der Welt, Gott, Religionsphilosophie katholischer Theologie*,

Band III: *Analogia Entis* (das grundlegende Werk Przywaras, das hier durch die Arbeiten des Autors ergänzt wird, die seit 1939 bis heute über den Gegenstand erschienen sind).

Weitere Bände der Schriften und eine Bibliographie Przywaras, die eben in Satz geht, werden folgen.

² Erich PRZYWARA: *Deus Semper Maior. Theologie der Exerzitien*. Freiburg i. Br. 1938–1940. Das vergriffene Werk wird in Bände beim Herold-Verlag in Wien neu aufgelegt werden.

Der Mensch, der gewiß in Gemeinsamkeit, in der Begegnung mit Menschen und Dingen, seinen Weg geht, wird zuweilen in einem letzten Sinn allein und einsam sein. Solche Stunden sind „die wahren Lebendigkeiten . . . , weil in ihnen . . . das eigentliche, innere Antlitz alles Geschaffenen sich enthüllt, weil in ihnen der Schleier fällt, der sonst für die Augen (des) Fleisches über dem letzten Wirklichen liegt, weil in ihrer unbewegten Stille der Eine Einsame Gott zu(r) . . . Seele spricht, daß sie Ihn nun in allem ‚finde‘, ‚Ihn in allem und alles in Ihm‘“ (I, 476). In welcher Gestalt wird der lebendige Gott „gefunden“? Als der jeweils Größere, als „Göttliche Majestät“, als der „Deus inacessibilis, Deus invisibilis, Deus incomprehensibilis! Gott, den niemand unmittelbar anrührt, den niemand unmittelbar schaut, den niemand begreift! . . . Si comprehendis, non est Deus. Wenn du Ihn begreift, in diesem Augenblick, ist er nicht Gott. Ihn begreifen wollen heißt Ihn leugnen“ (II, 227). Dieser Gott ist in die Welt hinein abgestiegen, „aufgeleuchtet im Antlitz Jesu Christi, dessen Leib die Kirche ist“ (II, 381).

Mit diesem Gott läßt sich der Mensch im Durchgang durch die ignatianischen Exerzitien in spezifischer Weise ein. Vier Grundworte kennzeichnen diese Weise: Einsamkeit, Dienst, Übergabe und Liebe. Es ist die „Einsamkeit“ dessen, der sich in keinem Bezirk des Irdischen fest angesiedelt hat, um immer für Gott ganz verfügbar zu sein. „Es gilt, demütig und ehrfürchtig alle Stufen (der Exerzitien) zu üben, aber es gilt ebenso, nirgends haften zu bleiben, überall hindurchzuschreiten, in einem letzten seelischen Sinn des Pauluswortes: Wir haben hier keine bleibende Statt“ (I, 513). Es ist der „Dienst“ dessen, in dem sich die brennende Glut des Herzens nüchtern verobjektiviert, sich in „kühler Keuschheit im Objektiven verschweigt“ (I, 515). „Die Glut innerer Frömmigkeit soll sich dämpfen bis zu jenem ganz innerlichen, ganz vom Tageswerk überhüllten ‚Gott finden in allen Dingen‘“ (I, 515). Es ist „Übergabe“ des sich selber ganz Vergessenden, sich ganz an Gott Wagenden: „Nimm alles hin, was ich bin und habe und schalte damit ganz nach Deinem Willen!“ Es ist das ‚exire e semetipso‘, das ‚Herausgehen aus sich selbst!‘ bis zum Äußersten, das Sichaufgeben und Sichverlieren in Gott hinein“ (I, 516). Es ist endlich „Liebe“, thematisch nicht die des Aufstiegs zu Gott, sondern die des Abstiegs Gottes zur Kreatur, „aber wiederum nicht suchende Liebe, sondern schenkende Liebe, Liebe die Gott *ist*, ausströmende in meiner Liebe in Menschenherzen hinein“ (I, 516). Damit ist sie „unterscheidende Liebe“, die hinzielt auf das Einmalige des Menschen und seiner Situation.

Von den genannten vier Grundworten her wird der Stil ignatianischer Frömmigkeit bestimmt. Sie „ist nicht so sehr ein neues und anderes ‚Inhaltliches‘ in dem Reichtum christlicher Frömmigkeitstypen als vielmehr eine gewisse letzte ‚Form‘, eine gewisse letzte Haltung, in der die Seele zu ihnen steht“ (I, 512). Es ist „Freiheit . . . zu allen Inhalten“ (I, 513). Es geht um die „Indifferenz“, darum, daß man, wie es im Exerzitienbuch in der „Besinnung über die drei Menschengruppen“ heißt,

„vielmehr einzig (will) oder nicht (will), je nachdem Gott Unser Herr es in ihren Willen legt und es dem Einzelnen besser erscheint zum Dienst und Lobpreis seiner Göttlichen Majestät“ (Ex. B. 155).

Der denkerische Ansatz

Die ursprüngliche religiöse Erfahrung der unendlichen Distanz zwischen dem je größeren Gott, dem Gott des unbegreiflichen Geheimnisses und der sündigen, aus reiner Gnade erlösten und geheiligten einzelhaften Kreatur hat sich bei Przywara artikuliert und systematisiert im formalen Ansatz seines Denkens. Denn „aller inhaltlichen Metaphysik ist die Frage nach ihrem formalen Prinzip vorgelegt, so sehr, daß ihr Charakter einer kritischen Wissenschaft daran hängt, daß und inwieweit diese Frage vor allen anderen Fragen geprüft wird“ (III, 21). Dieses Formale heißt: *Analogia entis*. Es war ein dunkles und faszinierendes Wort zugleich, das die Gemüter seiner Zeit erregte. Karl Barth meinte zur Lehre von der Seinsanalogie: „Ich halte die *analogia entis* für die Erfindung des Antichrist und denke, daß man ihretwegen nicht katholisch werden kann. Wobei ich mir zugleich erlaube, alle anderen Gründe, die man haben kann, nicht katholisch zu werden, für kurzfristig und unernsthaft zu halten“³.

Die Lehre von der Analogie des Seins war natürlich dem „Adepten“ der Philosophie bekannt. Er lernte zwischen Äquivokität (Mehrdeutigkeit), Univokität (Eindeutigkeit) und Analogie (Ähnlichkeit) begrifflich zu unterscheiden und verstand auch einigermaßen die seinshafte Sachverhalte, die dieser Unterscheidung zugrunde liegen. Alle Wirklichkeit ist seiend kraft des Seins, das ihr nicht in absolut selbiger und nicht in absolut verschiedener, sondern in einer solchen Weise zukommt, die zwischen reiner Eindeutigkeit und reiner Mehrdeutigkeit liegt. Eben diese nennt man „analog“. In ihr wird ein Gemeinsames in Unterschiedenheit, ein Ähnliches im Unähnlichen in logisch nicht mehr trennbarer Art über je verschiedene Seiende ausgesagt. Ein Beispiel: „Dieser Mensch lebt“ und „Dieses Tier lebt“. Beiden Seienden kommt „Leben“ zu, aber in jeweils verschiedener Weise. „Leben“ ist ein analoger Begriff.

Diese Aussageform wird auch auf die Aussagen über Gott und das Geschöpf angewandt. Gott und Geschöpf „sind“, aber sie „sind“ es in ganz verschiedener Weise. Gott, der Ungeschaffene, ist von Wesen seiend; dem Geschöpf wird sein Sein gegeben. Diese Denk- und Sprachweise hat darin ihren Grund, daß der erkennende Mensch in seiner Erkenntnis auf das Sein überhaupt bezogen ist, nicht eingeschränkt auf eine bestimmte Region von Seienden. Damit ist gegeben, daß die Aussage über Gott, die immer und notwendig vom Kreatürlichen ausgeht, keinen rein negativen Charakter hat, sondern daß in aller Negation ein Positives

³ Karl BARTH: *Die Kirchliche Dogmatik*, I, 1, München 1932, VIII.

angezielt ist. Wäre das nicht der Fall, gäbe es keine Analogie des Seins und Denkens, dann könnte sich Gott überhaupt nicht den Menschen offenbaren.

Erich Przywara hat nun in dieser formalen Struktur metaphysischen Denkens einen bestimmten Akzent offengelegt. Er machte mit äußerstem Nachdruck darauf aufmerksam, daß in der kreatürlichen Aussage über Gott das Moment der Unähnlichkeit jeweils größer ist und bleibt als die Ähnlichkeit. Gott bleibt der Geheimnisvolle, der abgründig Dunkle, der wahrhaft Unsäglich. „Denn von Schöpfer und Geschöpf kann keine Ähnlichkeit ausgesagt werden, ohne daß sie eine größere Unähnlichkeit zwischen beiden einschliesse“ (IV. Laterankonzil 1215).

In fünf Schritten hat Przywara „Sinn und Reichweite“, die ganze Gespanntheit der Analogie, dargelegt: (Erstens) Analogie bezeichnet „nicht eine einfache ‚Ähnlichkeit‘ oder ‚Exemplarität‘, ... sondern ihr Akzent liegt auf der ‚je immer größeren Unähnlichkeit‘ ... Es bleibt nur eine ‚reductio in mysterium‘“. (Zweitens): Diese Rückführung ins Geheimnis kennzeichnet alle Metaphysik als „Rückführung aller ‚noch so großer Ähnlichkeiten‘ zwischen den Seins-Weisen des All in ein ‚unbegreifliches bathos‘ des All ... einen dunklen ‚In-Eins-Fall‘ der Gegensätze“. (Drittens): Die Formel des 4. Laterankonzils betrifft konkret die höchste übernatürliche Form des Verhältnisses von Gott und Geschöpf und betont gerade in dieser Beziehung die „je größere Unähnlichkeit“, damit aber eine solche für jede mögliche Beziehung von Gott und Kreatur. „So wird die lateranensische Analogie zum ersten, letzten und allumfassenden Grundgesetz jeglicher möglichen Theologie. Theologie bedeutet im höchsten Sinn ‚reductio in mysterium‘: Rückführung alles theologisch Angebbaren ins unangebbare Mysterium.“ (Viertens): Diese Analogie betrifft „nicht nur das ‚Sein‘, sondern ebenso alle ‚Erfassung des Seins‘, weil auch diese Erfassung zum ‚Sein‘ gehört“. (Fünftens): Damit ist die „Analogie letzter objektiver Rhythmus im Sein und letzter subjektiver Rhythmus im Denken“⁴.

Nur wer einen gewissen neuscholastischen Rationalismus der „Schule“ kennt, kann ermessen, wie genial Przywara die geheimnisvolle Mitte katholischen Denkens über Gott und damit über den Gott-Menschen, über die Kirche, zuletzt über jeden auf den Gott der Gnade bezogenen Menschen erkannte. Der dargelegte denkerische Ansatz hat in der heutigen Theologie Frucht getragen. Es wäre nicht schwer, das nachzuweisen.

Der Denkstil

Das philosophisch-theologische Denken von Erich Przywara kreist um das „Gottgeheimnis der Welt“, um das „Gott in allem und über allem“, um das „Finden Gottes in allen Dingen“. Als kreatürliches und erbsündiges Denken vollzieht

⁴ *Lexikon für Theologie und Kirche* I, Freiburg 1957, Sp. 471/72.

es sich im Schema der Analogie und weiß damit um die in aller Ähnlichkeit je größere Unähnlichkeit jeder menschlichen Aussage über Gott. Damit ist der konkrete Denkstil des Philosophen und Theologen Przywara festgelegt.

Dieses Denken bewegt sich zunächst im Rhythmus weitgespannter Gegensätze, ist dialektisch und hat demnach seinen „Ort“ in einer „Philosophie der Polarität“ (II, 238), in der dann zuletzt alle Gegensätze in einer „Spannungseinheit“ aufgehoben werden. Anders formuliert: Der Antagonismus der äußersten Seinsstatik des Parmenides und der äußersten Seinsdynamik des Heraklit, diese Dialektik alles möglichen Seinsdenkens, wird in der Analogie des Seins und des Denkens überschritten. In einem eigenen Kapitel der „*Analogia Entis*“ wird die Struktur dieser Denkbewegung offengelegt. Der Akt des Denkens ist dialektisch, d. h. er realisiert „sich selber im Zwischen von Möglichkeiten . . ., die zum mindesten als gegeneinander unterschieden zueinander gegensätzlich sind“ (III, 101). Er bewegt sich aber nicht nur so, sondern überschreitet die Dialektik formal im Sinn einer quasi-hegelschen Synthese der „Aufhebung“, die allerdings nach oben hin offen bleibt. „Das Stehen im Zwischen der Möglichkeiten hat dann den Sinn einer vollkommenen Sicherung der Lösung auf dem Wege eines ausscheidenden und abscheidenden Denkens . . . Alle Kenntnis der Gegensätze zielt hin in eine Ordnung der Gegensätze, daß diese Ordnung selber das zwingendste logische Beweisverfahren wird (III, 102).

Die dialektischen Gegensätze werden transzendiert und so wieder in eins gebunden. „Nicht die ruhelose Antithetik eines ‚Entweder-Oder‘ . . . kann uns den Weg der Lösung weisen. Was wir brauchen und was wir darum heute als unser Programm aufstellen, ist eine Philosophie des Ausgleichs, eines Ausgleichs nicht ‚heute für immer‘, eines Ausgleichs vielmehr ‚ins Unendliche weiter‘: Die *Philosophie der Polarität*, gleichweit entfernt von einer Philosophie ruhlosen Umschlags wie statischer Mitte, die Philosophie *dynamischer* Polarität“ (II, 215). Eben diese entspricht dem „Gott in uns und über uns“. Denn „jede Philosophie (trägt) in ihrem noch so verhüllten Grund ein Gottesbild“ (II, 214). Die nach oben radikal offene Analogie des Seins ist Bedingung der Möglichkeit der Einheit des Denkens über Gott und Kreatur in der Polarität der Spannung eben desselben Denkens.

Die gespannte Dialektik solchen Denkens gründet aber nicht nur in der Kreatürlichkeit des Denkers, sondern, radikaler, in seiner Erbsündigkeit. „Dialektik ist das Zeichen der Erbsünde im Gebiet des Denkens“ (Humanitas 505)⁵. „Dialektik“ ist an und für sich ‚kreatürlicher Realismus‘, aber im Taumel der Unerlöstheit zwischen trotzigem Sich-abschließen (in die eigene Nacht der Gegensätze) und leidenschaftlichem Verschmelzenwollen (als Sich-bemächtigen-Wollen, nicht Sich-unterwerfen). ‚Analogie‘ ist der innere Ausgleich dieser Verwirrtheit: des trotzigem

⁵ Erich PRZYWARA: *Humanitas, Der Mensch gestern und morgen*, Nürnberg o. J.

Sich-abscheidens zum demütigen Sich-unterscheiden, und des leidenschaftlichen Verschmelzenwollens zum liebenden Sich-übergeben“ (III, 103).

Später wird die Überwindung der reinen Dialektik durch die Analogie religiös-inhaltlich gedeutet. „Dem aufgerissenen dämonischen Abgrund der Widersprüche kann nicht antworten ein gradliniger humaner oder christlicher Idealismus, sondern allein der unverhüllte göttliche Abgrund der Widersprüche im vollen Mysterium der Nacht des Kreuzes“ (Humanitas 567). In der Tat: das Kreuz ist in eins die äußerste Sichtbarkeit der Sünde der Kreatur und die äußerste Sichtbarkeit der gnädigen Liebe Gottes und darin wirklich das in eins eines Abgrunds der Widersprüche.

Die Sprache

Die Begegnung mit dem Werk Erich Przywaras ist in einem ausgezeichneten Sinn Begegnung mit seiner ungewöhnlich provozierenden Sprache. Sein Denkstil verleiht sich sehr ausgeprägt in dieser Sprache. Mit Recht! Denn das Wort ist verleblichter Gedanke. Das in der Ungegenständlichkeit des Subjekts sich vollziehende Denken ist auf sprachliche Mitteilung hin, und erst darin wird sich der Denkende über seine Gedanken selbst klar. Erst darin wird seine ursprüngliche Einsicht für ihn selbst verfügbar.

Wie spiegelt sich diese Einsicht in der Sprache Przywaras? Was zunächst in seinem Sprachstil, weniger in den noch beruhigten und von Lyrismen nicht freien frühen, sondern in den Texten der mittleren und späteren Zeit auffällt, ist dieses: Przywara „forciert“ expressionistisch den Sinngehalt der Worte, nach Möglichkeit ihrem Ur-Sinn nachspürend. Die Antithetik seiner Aussagen wird sodann durch Wortgestalt und Satzgefüge bis in die äußerste Möglichkeit ihrer selbst vorangetrieben, um dann sachlich durch Reduktion in das ebenso gewaltsam ausgedrückte Geheimnis des Kreuzes zusammengefügt zu werden. „So ist es das Eine Geheimnis des Kreuzes: im Zusammenbruch aller Maßstäbe zu ‚Torheit‘ und ‚Ärgernis‘ (1 Kor 1, 23), im Ausbruch des vollen ‚Trotzes des Unglaubens‘ in ‚allen‘ (Röm 11, 32), der Aufbruch und Niederbruch des ‚Ausgegossen‘ der ‚Liebe Gottes‘ (Röm 5, 5) im ‚einzigen Sohn‘ und ‚Erstgeborenen‘ (Zach 12, 10), der ‚durchbohrt‘ ward und ‚zerstoßen‘ (Zach 12, 10). Das Durchbohrt des menschlichen Geheimnisses des Kreuzes: die durchbohrende Liebe in den durchbohrten Händen und Füßen und der durchbohrten Seite: das je immer größere Voll der Liebe im noch so großen Voll des Über-Grausam: das Ewige Vollendet der Gottheit ... im Vollendet des Kreuzes“ (Deus Semper Maior III, 121).

Auch in den Textübertragungen des Autors wird die genannte Eigentümlichkeit der Sprache eindrucksvoll deutlich. Die Eindeutschung der Ostersequenz möge das veranschaulichen:

„Dem Schlachtopfer der Ostern
Lobpreise hinopfern die Christen.
Das Lamm hat erlöst die Schafe:
Christus unschuldig versöhnte dem Vater die Sünder.
Tod und Leben im Zweikampf, Wunder, stießen zusammen:
der Herzog des Lebens gestorben König waltet Er lebend.“

(Nuptiae Agni, 193)

Meisterlich gelingen Przywara vor allem Übertragungen von Augustinus-Texten. So Confessiones 10, 27: Der Heilige bekennt, daß er Gott zu spät geliebt habe, und spricht dann von dem Überfall, den er von Gott her erfahren hat: „... auf töntest Du und riefst und brachst meine Stummheit; auf sprühtest Du und strahltest und rissest meine Blindheit; auf stieg Dein Hauch, tief zog ich Atem und atme Dir: — O Gott, Dein Mensch“ (I, 469).

Das Besondere und der dunkle Glanz der Sprache Przywaras scheint uns vor allem in solchen Übertragungen deutlich zu werden. Es ist, als ob der vom „Übersetzer“ zu überwindende Widerstand, den das Wort einer fremden Sprache leistet, Wort, das sozusagen seinen vollen Sinn nicht hergeben will, eine gewisse Gewalt-samkeit geradezu herausforderte und entbände. Allerdings, und auch das muß gesagt werden, bleibt damit die Sprache unseres Denkers nicht immer frei von Manierismus.

Das Prophetische

Noch von einer letzten Eigentümlichkeit des Werkes von Erich Przywara müssen wir reden, vom Element des Prophetischen. Der theologische Denker ist zugleich Deuter der Geschichte, vor allem der Geistesgeschichte, auf das Kommende hin. In der Geschichte entfaltet sich konkret die Menschlichkeit des Menschen, zuletzt in jenem „Tausch“, in jener Hochzeit zwischen Gott und Mensch am Kreuz, in der sich Gott zum „Sünder“ macht, damit der sündige Mensch zu Gott werde. Der in der Gegenwart stehende Deuter interpretiert den Menschen von „gestern“, damit der Mensch von „morgen“ aufscheine. So sagt es der Titel eines Spätwerkes, „Humanitas. Der Mensch von gestern und morgen“.

Methodisch geschieht dieses prophetische Denken durch eine Analyse der Geistesgeschichte überhaupt, durch eine Analyse ihrer oft verdeckten Fundamente und entscheidenden Intentionen. Sie geschieht im besonderen durch verstehende Auslegung von Person und Werk solcher Menschen des 19. Jahrhunderts, in denen sich die Krise der Neuzeit anzeigt. Es sind „Außenseiter“, in denen „ihr eigenes, positives Ideal sie außerhalb des Jahrhunderts und darum außerhalb der lebendigen Menschen (setzt): weil sie dieses neue Ideal nur sehen können, indem sie selbst in ihrem Leben die kommende Katastrophe vorausnehmen mußten. Beides, das Wis-

sen um das kommende Ende der bisherigen Zeit und das Hindurch- und Hinüberleben durch das Ende in eine neue Zeit, ist (ihnen) ... gemeinsam" (Humanitas 320). Man geht wohl nicht fehl, wenn man annimmt, daß auch Przywara seine eigene Lebensaufgabe als Verwirklichung einer reflektierenden und reflektierten religiösen Prophetie versteht.

Der Inhalt der Kunde dieses „Künders“, sozusagen das Fazit seines Lebens und seiner Lehre, wird „vor allem durch die Mythik und Theologie von Macht, Hochzeit und Reich“ (Humanitas 3) ausgesprochen. Geschichte ist gezeichnet durch den Antagonismus der Mächte. „Macht“, – das ist im Vitalen wie Geistigen, Persönlichen wie Gemeinschaftshaften, Privaten wie Politischen, Profanen wie Sakralen das geheim unheimlich Letzte“ (Humanitas 326). Ihre intimste und radikalste Gestalt zugleich ist der hochzeitliche Agon zwischen Mann und Frau. In ihm begegnet die schöpferische Empfänglichkeit der Frau dem empfänglichen Schaffen des Mannes, aber im Zeichen „der Dämonie verstrickender Empfänglichkeit (der Frau) ... (und) der Dämonie bannenden Schaffens (des Mannes)“ (Deus Semper Maior I, VII). Das alles in „Natur, Übernatur und Erlösung“. Dieser innerweltliche Machtkampf wird zuletzt überboten und erlöst durch die „Hochzeit im Kreuz“. In ihr vollzieht sich ein „Tauschgeschäft“. In ihr begibt sich das „connubium des commercium der commutatio, der hochzeitliche Austausch und Auskauf zwischen dem Dreimalheiligen Gott und dem Mensch vielhundertmal Sünder“ (Humanitas 415). Darin ist dann die „Empfänglichkeit ins Unendliche ... der je neu und neu gehochzeiteten Kreatur, – und ‚Unendliches In-Actu ... des je neu und neu hochzeitenden Gottes, ... das ‚primitiv Letzte‘“ (Humanitas 344). In solcher Hochzeit verwirklicht sich das „Reich Gottes“, „nicht heidnisch in ‚Glorie‘, sondern christlich im ‚Kreuz der Narrheit und des Skandals‘“ (Humanitas 415). Aller Machtkampf in der Geschichte ist trotz allem auf dieses Reich hin, wird von ihm zugleich gerichtet und erlöst.

Die Prophetie von Erich Przywara fasziniert. Sie ist mit erstaunlicher Folgerichtigkeit durchgehalten. Sie gipfelt in der „Hochzeit im Kreuz“. Sie macht allerdings weniger die andere Seite dieses Geheimnisses ausdrücklich, seine österliche Seite. Denn wir sind in aller Nacht der alten Weltzeit, die noch andauert, schon „Erleuchtete“, haben die „himmlische Gabe“ und die „Kräfte der künftigen Weltzeit“ schon „gekostet“. Wir sind jetzt schon „teilhaftig geworden des Heiligen Geistes“ (Hebr 6, 4 f). Auch das weiß selbstverständlich der Denker und Kündler Przywara. „Denn ‚wenn unser Herz uns ängstigt, Gott ist größer als unser Herz‘. Alles ‚noch so große‘ Bewußtsein der Erbsünde soll sich selig demütig kindlich überwinden lassen in das ‚immer größere‘ Bewußtsein der Herrlichkeit des Erlösers und Seines Reiches. ‚O felix culpa‘, singt die Kirche kühn am Karsamstag, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem! – Selig die Schuld, daß sie überwunden ist in einem solchen Erlöser“ (Humanitas 510).

Es ist keine Frage, daß Erich Przywara viele Geister angeregt hat und in ihnen weiterlebt. Man braucht nur an Theologen wie Karl Rahner oder Hans Urs von Balthasar zu denken. Überwog im deutschen Katholizismus nach dem ersten Weltkrieg auch zuerst der Organismus-Gedanke einer gewissen Neuromantik und das Gestalt-Denken um die Kreise der Jugendbewegung und der Liturgischen Erneuerung, so kam mit den Jahren das immer unerbittlicher werdende existentielle Denken Przywaras in dem Maß zum Zug, als der deutsche Katholizismus durch den allen objektiven Idealismus in Frage stellenden zunächst von Kierkegaard begründeten Existenzialismus gefordert und gefördert wurde. Schon heute kann man sagen, daß die geistige und religiöse Gestalt des katholischen Deutschlands ohne Erich Przywara nicht zu denken ist.

Gedanken zum 9. Pflichtschuljahr

Marian Heitger

In dem Maße, wie sich das Leben in unserer hochdifferenzierten Gesellschaft mehr und mehr kompliziert, gewinnen die Unterrichts- und Erziehungsbemühungen erhöhte Bedeutung. Erwartet man doch von ihnen eine wesentliche Hilfe für die Vorbereitung des Jugendlichen auf dieses Leben. So hat sich bei den Reformvorschlägen unserer Zeit trotz aller sonstigen Verschiedenheit der Meinungen die Überzeugung weitgehend durchgesetzt, daß eine Pflichtschulverlängerung nötig ist. Schon 1929 hatten Eduard Spranger und Georg Kerschensteiner in einer Broschüre „Das 9. Schuljahr“ die Verlängerung der Volksschulzeit auf 9 Jahre gefordert¹. Unmittelbar nach seiner Konstituierung hielt es der Deutsche Ausschuß für das Erziehungs- und Bildungswesen in einem Bericht vom 15. 2. 1954 „mit Rücksicht auf die körperliche, geistige und seelische Situation unserer vierzehnjährigen Schüler und Schülerinnen für unbedingt geboten, daß der werktätigen Jugend ein neuntes Volksschuljahr im Anschluß an die achtjährige Volksschule gegeben wird“.

¹ Vgl. Otto MONSHEIMER, *Gedanken Kerschensteiners und Sprangers zum 9. Schuljahr*, in: *Die deutsche Berufs- und Fachschule*, Bd. 56 (1960) H. 2.