

Theologie | Kultur | Hermeneutik

Marcus Held

Gabe der Analogie

Phänomenologische Erkundungen
zu einer theologischen Denkform



GABE DER ANALOGIE

THEOLOGIE – KULTUR – HERMENEUTIK

Herausgegeben von
Stefan Beyerle, Matthias Petzoldt und Michael Roth

Band 23

Marcus Held

GABE DER ANALOGIE

PHÄNOMENOLOGISCHE ERKUNDUNGEN ZU EINER
THEOLOGISCHEN DENKFORM



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig



Marcus Held studierte Ev. Theologie, Philosophie, Musikwissenschaften und Pädagogik in Münster und Berlin. 2007-2009 und 2011-2016 war er Kollegiat an Graduiertenkollegs der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG). 2011-2013 war er Mitglied eines Forschernetzwerkes zur Gabe-Thematik der DFG. 2012-2015 war er wiss. Mitarbeiter beim Projekt DARIAH-DE am Leibniz-Institut für Europäische Geschichte.

2009-2015 arbeitete er als wiss. Mitarbeiter in Oldenburg und Mainz. 2016 promovierte er an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz und ist seitdem wiss. Mitarbeiter und Habilitand an selbiger. Sein Habilitationsprojekt befasst sich mit dem Zusammenhang von Gesellschaftstheorie und Ethik im Anschluss an Pierre Legendre und Cornelius Castoriadis.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2017 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Cover: behnelux gestaltung GbR, Halle (Saale)
Satz: Marcus Held, Mainz

ISBN 978-3-374-05131-1
www.eva-leipzig.de

VORWORT

Die vorliegende Monographie stellt eine grundlegend überarbeitete und stark gekürzte Fassung der im Jahr 2016 an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz angenommenen Dissertationsschrift dar.

Zum »Opfer« fielen für die Publikation die historisch-systematischen Exkurse zur Genealogie der Onto-Theologie und zur Bedeutung bzw. Transformation der transzendentalen Einbildungskraft im Fluchtpunkt von Kant-Hegel-Heidegger.

Zuallererst gilt es den Gutachtern, Prof. Dr. Michael Roth (Mainz) und Prof. Dr. Walter Dietz (Mainz), zu danken für die Bereitschaft sich dem in Ausschnitten vorliegenden Denk- und Sprachabenteuer auszusetzen. Prof. Dr. Michael Roth gilt der Dank für die Bereitschaft sich einem *wilden Denken* mit Interesse zu widmen und mich zu einer einstweiligen Form zu zwingen.

Prof. Dr. Walter Dietz danke ich insbesondere dafür, dass Mainz eine neue Denk-Heimat wurde.

Meinem Dank gilt auch der gesamten Evangelisch-Theologischen Fakultät in Mainz für die Großzügigkeit der Förderung in allen Belangen und die große Neugier auf mein Denken. Stellvertretend für das gesamte Kollegium sei Prof. Dr. Sebastian Grätz (Mainz) als Dekan herzlich gedankt.

Susanne Patock (Mainz/Oppenheim) war stets mit Rat, Tat und Kaffee in der höchsten Not da. Danke!

Den Herausgebern dieser Reihe, Herrn Prof. Dr. Matthias Petzoldt (Leipzig), Herrn Prof. Dr. Michael Roth (Mainz) und Prof. Dr. Stefan Beyerle (Greifswald), danke ich für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe »Theologie – Kultur – Hermeneutik«.

Ein besonderer Dank, der kaum in kärgliche Zeilen zu bringen ist, gilt Prof. Dr. Ulrike Link-Wieczorek (Oldenburg), die mit ihrer Beharrlichkeit und Großmut mir eine Heimstatt in der Theologie zurückgab, sowie den »*Mut zum Sein*«. Sie war es auch, die mich in die Umlaufbahn des DFG geförderten Graduiertenkollegs 1608 *Selbst-Bildungen. Praktiken der Subjektivierung in historischer und interdisziplinärer Perspektive* brachte. Dort lernte ich als Kollegiat eine Aufgeschlossenheit, Neugier und Unterstützung gegenüber meiner eigenen Theoriebildung kennen, die mich immer wieder ermutigte nicht in eine komplette Verzweiflung zu stürzen. Dafür danke insbesondere Prof. Dr. Tho-

mas Alkemeyer (Oldenburg), Prof. Dr. Dagmar Freist (Oldenburg), Prof. Dr. Johann Kreuzer (Oldenburg), Prof. Dr. Reinhard Schulz (Oldenburg).

In dieser Zeit begegnete ich auch der Gabe-Thematik, die bis heute mein theologisches Denken und Forschen nachhaltig prägt. Die gemeinsame ökumenische Arbeit im DFG-Forschernetzwerk *Gabe - Beiträge der Theologie zu einem interdisziplinären Forschungsfeld* mit Prof. Dr. Veronika Hoffmann (Siegen), Prof. Dr. Jürgen Werbick (Münster), Prof. Dr. Joachim Negel (Fribourg), Prof. Dr. Christine Brückner (Hamburg) und Prof. Dr. Bo Holm (Aarhus) und Ulrike Link-Wieczorek (Oldenburg) verdanke ich vielfältige Inspirationen für das vorliegende Denken.

Die Zeit in Oldenburg war geprägt von den unvergesslichen »Brown-Bag-Seminaren«, bei denen ich mit Prof. Dr. André Munzinger (Kiel), Silke Polewka (Bremen) und Imke Jansen (Oldenburg) die Möglichkeiten der Theologie als ein geistiges Experimentierfeld wieder(er)fand. Danke an eure Geduld, eure innige Freundschaft und dem Absehen von reichlich kalt gewordenem Wurzelgemüse bei meinem Schwadronieren über Gott und die Welt.

Wichtige Impulse sich mit dem »Weltbegriff« zu beschäftigen sind meiner Zeit als Stipendiat in Bielefeld am von der DFG geförderten Graduiertenkollegs 844 *Weltgesellschaft - Die Herstellung und Repräsentation von Globalität* geschuldet. Insbesondere Prof. Dr. Bettina Heintz (Luzern) und Prof. Dr. Hartmann Tyrell (Bielefeld) verdanke ich mehr als das soziologische Grundhandwerk.

Zu danken ist auch meinen akademischen Lehrern, die mich auf die je eigene Art geprägt und gefördert haben: Prof. Dr. Ralf Stolina (Münster), Prof. Dr. Hans-Richard Reuter (Münster), Prof. Dr. Albrecht Beutel (Münster), Prof. Dr. Christoph Marksches (Berlin), Prof. Dr. Andreas Feldtkeller (Berlin) und Prof. Dr. Wilhelm Gräb (Berlin).

Zuletzt gilt es meinen Freunden und Weggefährten zu danken, die mir in den Zeiten des vielen Lichts und der vielen Schatten immer einen Glanz in meine Welt gebracht haben: Dr. Tanja Pilger-Janßen (Berlin), Dr. Bahodir Sidi-kov (Bern), Dr. Birte Kleine-Benne und Geheimrat Erwin (Berlin), Sebastian Hohndorf-Held (Neubrandenburg), Helmut und Ortrun Acker (Mannheim), Maike Heil (Deidesheim), Dr. Frederik und Christiane Althoff (Mannheim), sowie Paul Reichenbach (Mannheim) und das unvergleichliche Fräulein Schneider.

INHALT

VORWORT	5
INHALT.....	7
I. DIE HORIZONTABSCHREITUNG EINER KALKULIERTEN ABSURDITÄT	II
1. Annäherungsversuche	11
2. Die Anzeige eines Problemgehaltes: Analogie als Denkform.....	15
3. Bewältigungsstrategie: Die Unbeschreibbarkeit.....	17
4. Möglichkeitsräume: Eine Abschreitung	20
5. Der Transitus: Das Denken von Thomas v. Aquin	22
6. Analogie als Denkform der Theologie.....	26
7. In-Spannung-setzen: Eine Kritik der Analogie.....	27
8. Skepsis als ἐποχή der Analogie.....	33
9. Ein Bezugsfeld: Die Abstraktionstheorie.....	36
10. Ausblick: Das zu Bewältigende.....	41
II. PHÄNOMENOLOGISCHES ZUSPIEL	46
1. Tastende Suchbewegungen: Phänomenologie und Theologie	46
1.1 Das bereichernde Erbe – Vom »neuen« Umgang mit Husserl	49

1.2	Die »Theologische Wende«.....	52
1.3	Ausgriff auf das Kommende	54
2.	Die »Verfassung« der Metaphysik: Ontotheologie!?	58
3.	Affektive Inkarnation: Gabe des Lebens	78
3.1	›Ich können‹ im Geschehen des Leibes.....	82
3.2	Die »Radikalisierung« der Methode der Phänomenologie.....	84
3.3	Die »post«-hermeneutische Begründung des Christentums	94
3.4	Die ›Univozität des Lebens‹	99
3.5	Krisenfall: Weltphänomenologie.....	102
3.6	Lebensphänomenologie und Fundamentaltheologie.....	107
3.7	Sprachtheorie und Sakrament	109
3.8	Sakrament als Vollzugsmoment der Gabe des Lebens	112
3.9	Der lebensphänomenologische Beitrag zur Denkform der Analogie....	116
4.	Eine Erkundung: Gabe und Offenbarung.....	118
4.1	Der Kampf gegen die Onto-Theologie.....	119
4.2	Abgründe der Anschauung und der Begriffe	132
4.3	Offenbarung und Phänomenologie	142
4.4	»Die Erste wird die Letzte sein«	146
4.5	»Das Phänomen gibt sich«	148
4.6	Gesättigte Phänomene.....	153
4.7	Die Phänomenologie des Anspruchs und der Antwort.....	162
4.8	Zu einer »sakramentalen Hermeneutik« der Analogie	170
5.	Verwindende Momente: Die Sprache der Gabe.....	174
5.1	Transponierung des Phänomens	176
5.2	Der Modellfall: Das transzendente Ideal.....	183
5.3	Transpossibilität im Sinnbildungsprozess	191
5.4	»Jedes Sprachphänomen gehört mit dem Weltphänomen zusammen«	192
5.5	Der Analogie eine »Sprache geben«	195
6.	Denkanstöße: oder was zum Denken übrig blieb	212

7.	10 Thesen zum phänomenologischen Zuspiel der Analogie	215
----	---	-----

III. THEOLOGISCHE (RE-)LEKTÜREN.....216

1.	Präfigurationen	216
2.	Das Programm der <i>analogia entis</i> – Überlegungen zu Erich Przywara ..	218
2.1	Das methodologische Programm.....	222
2.2	Voraussetzungen des Denkens der Analogia Entis bei Przywara	224
2.3	Die phänomenologische Methode – Ein- und Ansichten bei Przywara	227
2.4	Die Vollzugsform der Analogie als »Zwischen«	230
2.5	Typen der Metaphysik.....	235
2.6	Theologie und Philosophie – Folgeerscheinungen einer Liaison	239
2.7	Analogia entis als Strukturprinzip	245
2.8	Die Herkunft der Analogie aus dem Denken.....	246
2.9	Die <i>analogia Entis</i> als Vermittlungsversuch.....	248
3.	»Ohne Gott kann Ich/ich nicht Sein/sein« – Re-Lektüren zu Karl Barth.	256
3.1	Die Grundkonstellation	256
3.2	Rückbindungen durch eine gabentheologische Re-Lektüre	262
3.3	Die differenzlogische Konsequentialität als ontologische Dimension..	267
3.4	Das »monistische Dual«	271
3.5	Gabe des Seins als Gabe der Anerkennung.....	272
4.	Temporale Momente – Sondierungen zu Eberhard Jüngel	275
4.1	Das ontologisch-hermeneutische Vorspiel: im Glauben	276
4.2	Das Zuspiel im »Sprachereignis«: Der Ort der Denkbarkeit.....	281
4.3	Das Kriterium der Unverfügbarkeit.....	283
4.4	Theologie in ihrer Selbstbestimmung: Entsprechungen.....	284
4.5	Das verlebte Erbe: Offenbarung und Glaube	287
4.6	Das beerbte Erbe: Denken und Glauben	289
4.7	Das zu beerbende Erbe: Die Rechtfertigung	292
4.8	Der Vorlauf zu einer »Analogie des Advents«	295
4.9	Die christologische Dynamik in der Analogie.....	299

4.10	Die sprachliche Dynamik der Analogie	302
4.11	Metaphorisierende Re-Lektüren	306
4.12	Die ›Analogie des Advents‹ als Meta-Metapher	308
4.13	Anfragen und Erweiterungen der »Analogie des Advents«	312
5.	Die Logik der Antizipation: Mutmaßungen zu Wolfhart Pannenberg	319
5.1	Die Bestimmung des Problemhorizontes	319
5.2	Vorspiele auf dem Weg zur Programmatik der Theo-logie	325
5.3	Pannengers Ansätze in der Diskussion	328
5.4	Doxologie und Analogie	335
5.5	Rückfragen auf die Möglichkeiten der ›natürlichen Erkenntnis‹	354
5.6	Rückfragen und Vergewisserung	356
5.7	Zum weiteren Denken der Analogie.....	365
 IV. DIAKRITISCHE ANMERKUNGEN.....		368
1.	Analogie als Erschließungserfahrung	368
2.	Der Möglichkeitsraum: Zu einer »sakramentalen Hermeneutik«	369
 LITERATURVERZEICHNIS.....		372

I. DIE HORIZONTABSCHREITUNG EINER KALKULIERTEN ABSURDITÄT

1. ANNÄHERUNGSVERSUCHE

Douglas Hofstadter sieht in der Analogie den Treibstoff und das Feuer des Denkens¹ oder in seiner Kurzformel: Die Analogie ist »das Herz des Denkens«.² Er sieht in der Analogie einen Mechanismus der Kategorisierung, interpretiert aber die Analogie selbst als mentalen Akt, der eine Beziehung zwischen zwei mentalen Instanzen herstellt, um Situationen zu interpretieren.³ Er stellt sich damit in eine Tradition, die die Analogie als ein erkenntnistheoretisches Instrumentarium ansieht. Wir werden Hofstadter an diesem Punkt folgen, indem wir dieses erkenntnistheoretische Instrumentarium für die Untersuchung des Gott-Mensch-Verhältnisses in seinen Konturen schärfen wollen, sowie deren Chancen und Grenzen für das theologische Denken ausloten wollen.

Allerdings wollen wir dem Phänomenbestand der Analogie insoweit Rechnung tragen, dass wir das Phänomen selbst, was die Analogie beschreibt, erst durch den Gang unserer Untersuchung näher in den Blick nehmen können. Dabei untersuchen wir auch jene Begriffe und Konzepte unter denen das Phänomen der Analogie bisher zur Sprache gebracht worden ist. Wir können dabei beobachten – und folgen dabei Eberhard Jüngel –, dass die Begriffe, »unter denen das Phänomen der Analogie bisher zur Sprache gebracht worden ist, droht das Phänomen selbst zu verdecken und beanspruchen, über das Verständnis des Phänomens zu entscheiden«.⁴ Diesen Befund wollen wir uns zu eigen machen und *zu den Sachen selbst zurück zu kehren*. Es mag daher nicht überraschen, dass in dieser Untersuchung eine phänomenologische Erkundung vorgeschlagen wird, um die Analogie – in ihrer Polyvalenz in Erkenntnistheorie und Ontologie – als theologische Denkform wieder zu gewinnen und nach dem »evangelischen usus theologicus analogiae«⁵ zu forschen.

¹ DOUGLAS HOFSTADTER: Die Analogie. Das Herz des Denkens, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, 17.

² Hofstadter, Analogie, 35.

³ A.a.O., 37.

⁴ EBERHARD JÜNGEL: Entsprechungen. Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen II, Tübingen: Mohr Siebeck 2002, 53.

⁵ Ebd.

Doch gehen wir noch ein kurzes Stück mit Hofstadter weiter. Für ihn ist der Prozess des Analogisierens »alles andere als nur eine gelegentliche Denksportübung, es ist vielmehr das Herzblut des Erkennens«. ⁶ Dabei regt sich sofort der theologische Widerspruch, da dieser Anspruch aus der Sicht des Menschen formuliert ist, wie kann der Mensch meinen, etwas über sein Verhältnis zu Gott zu sagen?

Theologischerseits regt sich hier sofort der Verdacht, dass unter Umständen der Einspruch Karl Barths gegen jegliche Form der *analogia Entis* als Versuch einer »natürlichen Theologie«, nämlich der Bemächtigung des Menschen sein Verhältnis in Distanz und Nähe zu Gott, selbst regeln zu können und sich damit letztlich Gott zu bemächtigen, durch die Selbstvergrößerung des Menschen und die Selbstverkleinerung Gottes, doch berechtigt sein könnte. Damit steht aber letztlich in Frage, wie und ob ein Verhältnis von Selbsterkenntnis und Gotterkenntnis das Herzstück der Analogie sein könnte.

Dies soll durch die folgende Untersuchung in Zweifel gezogen werden, aber zugleich nach einer positiven Bestimmung gesucht werden, die nicht durch die Frage nach der natürlichen Theologie belastet ist, da dieser das eigentliche Phänomen der Analogie verdeckt und ihre Potentiale als theologische Denkform von vornherein im Keime erstickt.

Fragen wir aber genau nach dem *Wie*, nämlich wie das Verhältnis von Selbst- und Gotteserkenntnis zu denken ist, so wird zugleich positiv nach dem *usus theologicus analogiae* zu fragen sein. Die Logik und Rationalität der Analogie und ihres Denkens wird hier als einer *kalkulierten Absurdität* der Gabe zu begreifen sein, die wiederum sich in die theologische Denkform der Analogie überführen lässt und das gesamte Feld der Theologie zu erschließen vermag. »Dank der Kategorisierung durch Analogiebildung haben wir die Fähigkeit, Ähnlichkeiten zu entdecken und uns diese Ähnlichkeiten im Umgang mit dem Neuen und Fremden zunutze zu machen«. ⁷ Es wird aber zu überprüfen sein, ob diese Einschätzung auch für den Bereich des Gott-Mensch-Verhältnisses gilt, und wenn ja, in welchem Umfang?

Mit dem Verweis auf die antiken Autoren betont Hofstadter, dass die Analogie für sie nicht nur eine rhetorische Figur gewesen sei, sondern auch ein fruchtbares Medium des Denkens. ⁸ Wir schließen uns dieser Meinung an, indem wir die Analogie als theologische Denkform der kalkulierten Absurdität sehen, die zugleich eine religionshermeneutische Diagnostik des Gott-Mensch-Verhältnisses in sich birgt.

Dabei zeichnet sich in der neuesten Studie zum theologischen Nutzen und Gebrauch ⁹ der Analogie ab, dass es um mehr gehen muss als die funktionale

⁶ HOFSTADTER, Analogie, 53.

⁷ KAREN GLOY: Rationalitätstypen, Freiburg i. Br.: Alber 1999, 38.

⁸ HOFSTADTER, Analogie, 40.

⁹ MARKUS LERSCH: Triplex Analogia. Versuch einer Grundlegung pluraler christlicher Religionsphilosophie, Freiburg i. Br.: Alber 2009.

Charakterisierung der Analogie, oder um die inhaltliche Begriffsklärung, was eigentlich Analogie sei. Es wird dahin gehend zu argumentieren sein, darzulegen, was die eigentlich Rationalitätsstruktur der Analogie ist, an der positiv als theologische Denkform angeschlossen werden kann »Was dabei [wenn ein begriffskundlicher Zuschnitt vorgelegt wird, MH] herauskommt, ist oft sehr eindrucksvoll, läßt aber die Frage ›Was ist Analogie?‹ so sehr offen, daß sie sich am Ende solcher Unternehmungen erneut so aufdrängt, als sei sie vorher nicht gestellt worden.«¹⁰

Gängig ist zu beklagen, dass es im Bereich der philosophischen und theologischen Wissenschaft keinen einheitlichen Sprachgebrauch gibt,¹¹ obgleich viele Studien eine *Kernvorstellung* bei ihren Lesern offensichtlich evozieren. Es kann mit Recht von einer gewissen Unüberschaubarkeit der Lehre und ein sie begleitendes Chaos der Terminologie¹² gesprochen werden, doch Versuche hier Klarheit zu schaffen fehlen bisher.

Diese mag zum einen an der Geschichte des Begriffes und der sich jeweils darauf aufbauenden Analogielehren selbst liegen. Der Begriff der Analogie und die sich darauf aufbauenden Lehren haben »einen langen, sehr wechselhaften und von zahlreichen Gabelungen, Umwegen und Kehren, aber auch Stolpersteinen gepflasterten Weg hinter sich.«¹³

So beginnt der lange Weg der Karriere der Analogie in der pythagoräischen Mathematik, führt über Heraklit und Parmenides einsetzend über eine bei Platon durchgeführte Begriffsverwendung zur Anwendung bis in die Naturphilosophie. Ausgehend von diesem Denkort bzw. systematische Zuweisung breitet sich die Analogie spekulativ in die Kosmologie, Metaphysik und Logik als Denk- und Argumentationsfigur aus und erfährt vielfältige theologische Adaptionen sowie natur- und geisteswissenschaftliche Derivationen bis hin zu semantischen und semiotischen Lesarten in der Sprachphilosophie und Linguistik.¹⁴

¹⁰ KLAUS MÜLLER: Thomas von Aquins Theorie und Praxis der Analogie: Der Streit um das rechte Vorurteil und die Analyse einer aufschlussreichen Diskrepanz in der »Summa theologiae«, Frankfurt a. M.: Peter Lang 1983, 15.

¹¹ LERSCH, *Analogia*, 391.

¹² So der Befunde von MAX PICARD: *Die Grenzen der Physiognomik*, Leipzig: Rentsch 1937, 271.

¹³ LERSCH, *Analogia*, 391; so auch WOLFHART PANNENBERG: *Analogie und Offenbarung. Eine kritische Untersuchung zur Geschichte des Analogiebegriffes in der Lehre von der Gotteserkenntnis*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007.

¹⁴ Vgl. dazu die einschlägigen Artikel von ERICH CORETH: *Art. Analogie. I. Begriff*, in: ²LThK, Bd. 1, Freiburg i. Br.: Herder 1967, 468-470; HANS HOLZ: *Art. Analogie*, in: HPhGB, Bd. 1, München: Kösel 1973, 51-65; WOLFGANG KLUXEN: *Art. Analogie*, in: HWP, Bd. 1, Basel: Schwabe 1971, 214-227; JOHANNES BAPTIST LOTZ: *Art. Analogie*, in: Walter Brugger (Hg.), *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg i. Br.: Herder ¹⁰1963, 9-11; B. D. MARSHALL: *Art. Analogie. Fundamentaltheologisch/religionsphilosophisch*, in: ⁴RGG, Bd. 1, Tübingen: Mohr Siebeck 1998, 446-451; KARL-HEINZ MENKE: *Artl. Analogia fidei*, in:

Zu diesem Befund mag es nicht überraschen, dass Uneinigkeit über die Einschätzung der Geschichte der Analogie und ihrem systematischen Wert herrscht. Sie wird als konsistentes Bild von heterogener Kontinuität¹⁵ gelesen und als Gemeingut der denkenden Menschheit,¹⁶ oder als Abfallsgeschichte perennierter Fehlinterpretationen,¹⁷ oder als »spinöse(s) und für den Gesamtgang des Philosophierens längst verloren gegangene(s) Lehrstück« verstanden.¹⁸

Die *analogia entis*-Lehre hatte ihre prinzipielle Form bei Thomas v. Aquin erhalten, aber mit Duns Scotus wurde diese um so bedeutsamer, indem Duns Scotus durch das Postulat einer der Analogie zugrunde liegenden Univokation des Seins die Lehre stark modifizierte, während der Problemkreis, der mit dieser Lehre beschrieben wurde, mehr Brisanz in der erkenntnistheoretischen Relevanz für die Gotteserkenntnis gewann. Durch die nominalistische Lesart der Ockhamisten im Zuge der *via moderna* verlor die Lehre aber stark an Bedeutung, wenngleich sie in der *via antiqua* trotzdem noch im Interessenshorizont verblieb und im 16. Jahrhundert durch Thomas Cajetan und im 17. Jahrhundert bei Francisco Suarez wieder erneuert wurde. Insbesondere durch die Behandlung von Suarez lebte das Lehrstück der *analogia entis* insbesondere in der jesuitisch geprägten Form der Theologie weiter.

Es dürfte unbestritten sein, dass die Analogielehre als ein wichtiges Stück der mittelalterlichen Philosophie zu betrachten ist, aber über ihren Stellenwert, sowie ihre Verortung und Verankerung in Ontologie und Erkenntnistheorie herrschte – damals wie heute – noch Uneinigkeit. Es dürfte aber auch unstrittig sein, dass die Analogielehre im philosophischen System bei Thomas von Aquin ihre volle Entfaltung und in der Rezeption eine bedeutende, aber zunehmend mit Kritik überzogene Stellung erhielt. In der thomasischen Philosophie flossen zwei Ströme der Auseinandersetzung mit der Analogie, wie

³LThK, Bd. 1, Freiburg i. Br.: Herder 1993, 574-577; GERHARD LUDWIG MÜLLER: Art. Analogie. II. theologisch, in: ³LThK, Bd. 1, Freiburg i. Br.: Herder 1993, 579-582; WOLFHART PANNENBERG: Art. Analogie, in: ³RGG, Bd. 1, Tübingen: Mohr Siebeck 1957, 350-353; ERICH PRZYWARA: Art. Analogie II-IV, in: ²LThK, Bd. 1, Freiburg i. Br.: Herder 1957, 470-473; GOTTLIEB SÖHNGEN: Art. Analogie, in: HThG, Bd. 1, München: Kösel 1962, 49-61; JOACHIM TRACK: Art. Analogie, in: TRE, Bd. II, Berlin: de Gruyter 1978, 625-650.

¹⁵ KLUXEN, Analogie, 215.

¹⁶ PAUL GRENET: *Les Origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon*, Paris: Boivin 1948, 9.

¹⁷ PIERRE AUBENQUE: *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris: PUF 1962; sowie DERS.: *Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être*, in: Eph 33 (1978), 3.

¹⁸ HANS WAGNER: *Existenz, Analogie und Dialektik. Religio pura seu transcendentalis*, München: Reinhardt 1953, 195. Wie Wagner treffend herausgestellt hat, ist die Idee der »analogia entis« eines der zentralsten Kapitel der mittelalterlichen Religionsbegründung, wichtiger und weit subtiler als die Gottesbeweis und die Argumente der Unsterblichkeit der Seele (ebd., 153).

sie bei Aristoteles zu finden sind und in der Philosophie des Boethius ihren ersten großen Vermittler fand, zusammen. Zum einen die Überlegungen der antiken und spätantiken Sprachwissenschaften¹⁹, sowie zum anderen in den griechischen und lateinischen Kommentaren zu Aristoteles.²⁰

Dabei gilt immer noch die Einschätzung von Wolfhart Pannenberg²¹, dass die Anwendungen und Umbildungen der Analogie, ihres Begriffes und der sich daran anschließenden Lehren noch kaum erforschte Verzweigungen aufweisen. Zwar kann konstatiert werden, dass die Erforschung der antiken und mittelalterlichen Positionen fortgeschritten ist, aber bisher noch nicht wesentlich über das hinaus gegangen ist, was schon in den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts bekannt war.

2. DIE ANZEIGE EINES PROBLEMGESHALTES: ANALOGIE ALS DENKFORM

Der durch die Analogie als einer theologischen Denkform aufgebrachte Problemgehalt kann schnell und einfach ausgedrückt werden: Wie können wir von Gott reden? Wie kann von Gott geredet werden? Welche Möglichkeiten haben wir, Gott zur Sprache kommen zu lassen, ohne ihn im Bann der Sprache gefangen zu nehmen und zu halten?

Wie ist Gottes Zur-Sprache-Kommen²² als Brückenschlag zwischen göttlicher Offenbarung und menschlicher Wirklichkeit, in ihren verschiedenen Dimensionen zu denken, wenn wir sie als Explikationsform seiner sich offenbarenden Selbstmitteilung denken? Müssen wir mit der fundamentalen Ambivalenz leben, dass entweder gemeint ist, dass Gott im Rahmen der Sprache als eine nichtsprachliche, von der Sprache prinzipiell ablösbare Größe zum Menschen kommt; *oder* dass gemeint ist, dass Gott die Wirklichkeit ist, die von der Sprache beider Testamente freigesetzt wird: *Entweder* kommt Gott als eine ›hinter‹ seiner Herrschaft existierende Größe gleichnishaft zur Sprache; *oder*

¹⁹ HEYMANN STEINTHAL: Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besonderer Rücksicht auf die Logik, Hildesheim: Olms 1961.

²⁰ Neben der Arbeit von PANNENBERG, *Offenbarung*, vermitteln einen guten Überblick JOHANNES HIRSCHBERGER: Paronymie und Analogie bei Aristoteles, in: PhJ 68 (1960), 191-203; PETER SCHULTHESS /RUEDI IMBACH: Die Philosophie im Mittelalter. Ein Handbuch mit einem bio-bibliographischen Repertorium, Düsseldorf: Artemis & Winkler 1996; ALAIN DE LIBERA: Denken im Mittelalter, München: Fink 2003; sowie DERS.: Die mittelalterliche Philosophie, Paderborn: UTB 2005.

²¹ PANNENBERG, *Offenbarung*, 34.

²² Es darf hier der Anklang an EBERHARD JÜNGEL: Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen: Mohr Siebeck 1977 & DERS.: Ganz werden, Tübingen: Mohr Siebeck 2003, 110-131, durchaus mitgedacht sein.

Gott ist nichts anderes als seine *βασιλεία*, die wesentlich sprachlich – hier: gleichnishaft – zum Menschen kommt.²³

Jüngel merkt zu diesem Problemgehalt, der die Frage nach der *natürlichen Theologie*²⁴ berührt, an: »Aus eigener Vernunft und Kraft kann der Mensch allenfalls zum Rahmenbegriff eines göttlichen Wesens gelangen *und* zu einem Götzen, an den zu glauben Aberglaube wäre.«²⁵ Jene offensichtlich ironische Überspitzung macht deutlich, wie der Analogiebegriff in seiner kalkulierten Absurdität zwischen Erkenntnistheorie und Ontologie, insbesondere in der Frage der *natürlichen Theologie* in Stellung gebracht werden. Wenn wir von bzw. über Gott reden, müssen wir dann eine Unterscheidung machen zwischen der Rede mit Gott und der Rede über ihn? Wie wirkt sich dies auf die Möglichkeit einer doxologischen Rede von Gott aus, wie Pannenberg es uns nahelegt.²⁶ Oder ist es nicht vielmehr so, dass wir eigentlich nur die menschliche Rede von Gott haben und sich darin verschiedene Vorstellungen darüber spiegeln, was und wie Gott ist?²⁷

Die religionskritische Variante machte daraus den Befund, dass es Gott gar nicht geben könne,²⁸ da er nur eine Projektion menschlicher Grundvollzüge sei. Es könne von daher von einer Existenz Gottes eigentlich nicht auszugehen sein, da es dafür keine externe Evidenz geben kann, sowie seine weiterführende Transponierung des feuerbachschen Projektionsbegriff in den Begriff der Inspiration.²⁹ Die Schärfe der religionskritischen Instrumente soll hier nicht in Frage gestellt werden, sie haben durchaus ihre Berechtigung. Es sei hier aber das religionsaffirmative Moment in Anschlag gebracht, dass es in dieser Arbeit weder um den Aufweis einer Existenz Gottes gehen kann noch

²³ HARTMUT V. SASS: Gott als Ereignis des Seins. Versuch einer hermeneutischen Ontotheologie, Tübingen: Mohr Siebeck 2013, 196.

²⁴ Vgl. WOLFHART PANNENBERG: Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1973 & DERS.: Systematische Theologie, 3 Bde., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988, 73-132 & 133-296.

²⁵ JÜNGEL, Entsprechungen, 252-264, hier: 257.

²⁶ Vgl. JOACHIM DRUMM, Doxologie und Dogma. Die Bedeutung der Doxologie für die Wiedergewinnung theologischer Rede in der evangelischen Theologie, Paderborn: Schöningh 1991; auch v. SASS, *Gott*, mit seinem Vorschlag die Ontotheologie in das Gebet zu verschieben oder HELMUT GOLLWITZER: Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens, München: Kaiser 1964, mit seinen Überlegungen zur Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens.

²⁷ So insbesondere im Problemkreis der Eigenschaftslehre; vgl. PANNENBERG, Systematische Theologie I, 365-484, sowie WOLF KRÖTKE: Gottes Klarheiten. Eine Neuinterpretation der Lehre von Gottes Eigenschaften, Tübingen: Mohr Siebeck 2001.

²⁸ Man denke insbesondere an die Thesen Feuerbachs und der Möglichkeit ihrer theologischen Verarbeitung, wie sie z.B. CHRISTINE JANOWSKI: Der Mensch als Maß. Untersuchungen zum Grundgedanken und zur Struktur von Ludwig Feuerbachs Werke, Köln: Benzinger 1980, vorgelegt hat.

²⁹ Vgl. die produktive Aneignung durch JOACHIM NEGEL: Feuerbach weiterdenken. Studien zum religionskritischen Projektionsargument, Berlin: Lit 2014.

soll.³⁰ Vielmehr soll in der vorliegenden Untersuchung über das Zur-Sprach-Kommen-Gottes in seinen Bedingungen der Möglichkeit nachgedacht werden.

Es ist jener Problemkreis, der dazu führte, von einer grundlegenden Unbeschreibbarkeit/Unsagbarkeit auszugehen, die die Anfragen der »Negativen Theologie« in sich aufnahm,³¹ die nicht vorzeitig abgewiesen werden soll, aber einer affirmativen zur-Sprache-kommen Gottes im Sakrament, welches vom Menschen als ein an sich Hingebener als Erfahrung in der Erfahrung seines Selbst gründet, entgegen zu setzen sein wird.

3. BEWÄLTIGUNGSSTRATEGIE: DIE UNBESCHREIBBARKEIT

Wollen wir etwas über Gott aussagen, so bedienen wir uns zwangsläufig menschlicher Rede, um die göttliche Wirklichkeit zu beschreiben. Dies wurde immer wieder und bis heute als schwierig und problematisch empfunden. Impliziert aber der Gebrauch der Sprache zugleich auch immer eine Erkenntnis Gottes? Die Unbeschreibbarkeits-/Unsagbarkeitsthese in all ihren Schattierungen und Ausdifferenzierungen stellte die Behauptung auf, dass kein menschlicher Begriff auf Gott zutrifft und dass es dem zufolge keine wahren Aussagen von Gott geben kann und gibt. Unter diesen Bedingungen könnte von Gott nicht gesagt werden, was er ist, sondern allenfalls, was er nicht ist. Umgekehrt kann dann alles, von dem gesagt werden kann, was ist, nicht Gott sein. Die Beweggründe der Ablehnung der Beschreibbarkeit können zwei Begründungstypen zugeordnet werden.

Der erste Begründungstyp geht von einem *metaphysisch-theologischen Argument*, der eine grundlegende Differenz von Immanenz und Transzendenz annimmt bzw. eine ontologische Differenz zwischen Welt und Gott am Werke sieht, aus. Jenseits dieser internen Differenzierung ist deutlich, dass dieser Argumentations auf der Grundannahme basiert, dass die *Transzendenz der göttlichen Wirklichkeit* die Erkennbarkeit Gottes unterbindet.

Der zweite Begründungstyp speist sich aus *mystischen bzw. religiösen Erfahrungen*, die in der Einsicht und Erfahrung gespeist sind, dass alle Begriffe im Hinblick auf die göttliche Wirklichkeit unangemessen bleiben und dem Gewährwerden dieser Wirklichkeit im Wege stehen.

Der zweite Typ basiert dabei auf einer Vorstellung und Annahme einer *Transzendenz Gottes*. Während der erste Ansatz auf einer Denkweise einer

³⁰ Vgl. PANNENBERG, *Systematische Theologie I*, 376-389, mit seiner Unterscheidung von Dasein und Wesen; dazu auch die berechtigten Anfragen von CARL HEINZ RATSCHOW: Gott existiert. Eine dogmatische Studie, Berlin: Töpelmann 1968, an den jeweils grundgelegten Existenzbegriff.

³¹ Als prominenteste Position in der Postmoderne darf wohl JACQUES DERRIDA: Wie nicht sprechen. Verneinungen, Wien: Passagen 1989, gelten; vgl. dazu auch MAGNUS STRIET: Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie, Regensburg: Pustet 2003.

unmittelbaren Mittelbarkeit basiert, fußt der zweite auf einer mittelbaren Unmittelbarkeit.

Beide Deutungshypothesen operieren damit letztlich mit einer ontologischen Differenz zwischen Gott und Welt, die einen positiven Rekurs als auf die Möglichkeit der gegenseitigen Aussagbarkeit als aporetisch erscheinen lässt. Beide Deutungshypothesen lassen die Möglichkeit zu, dass es bei der Beschreibung Gottes durchaus Möglichkeiten der Prädikation gäbe, aber immer unter dem Hinweis die Wahrheit Gottes bzw. seine Wirklichkeit seien damit unter bestimmten Umständen nicht berührt.

Als Kandidaten für jene möglichen Prädikate werden u.a. die Einheit des Absoluten in Anschlag gebracht³² oder das der Unendlichkeit.³³ Gerade die Unendlichkeit wurde in Verbindung gebracht mit einem Liminalitätsargument, welches das altehrwürdige metaphysische Prinzip repristinisierte »das Endliche könne das Unendliche nicht (er-)fassen«: »Finitum non capax infiniti«; wie z.B. in der Form von Johann Gottlieb Fichte in *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* formulierte: »Ihr seyd endlich; und wie könnte das Endliche die Unendlichkeit umfassen und begreifen?«.³⁴

Damit konnte sichergestellt werden, dass diese Differenz von Gott und Welt bzw. Transzendenz und Immanenz denkerisch nicht durch menschliche Begriffe überbrückbar ist. Zugleich aber konnte damit das dahinterstehende Argument gestützt werden, dass Vorstellungen und Begriffe unausweislich der Charakter des Endlichen anhaftet. So formulierte in diesem Sinne Thomas Hobbes im *Leviathan*: »was wir uns vorstellen, ist endlich. Von dem, was wir unendlich nennen, kann also keine Vorstellung und kein Gedanke ausgehen.«.³⁵ Folgt man dieser Argumentationslinie, so scheiden menschliche Begriffe für die Beschreibung der göttlichen Wirklichkeit aus: »Seit den Anfängen der westlichen Philosophie wurde das Attribut der Unendlichkeit in Anspruch genommen, um die Unerkennbarkeit Gottes zum Ausdruck zu bringen. Ist Gott unendlich, dann kann er in keiner Weise begrenzt werden. Dazu gehört, dass er von *keiner Unterscheidung* begrenzt werden kann: er ist nicht ›dies‹ im Gegensatz zu ›jenem‹, da es nichts gibt, das von seinem Wesen ausgeschlossen ist. Nun gibt es eine menschliche Erkenntnis nur dort, wo Unterscheidungen vorhanden sind. Also muss Gott absolut unerkennbar sein.«.³⁶

³² So z.B. PLOTIN: *Ausgewählte Schriften*, Stuttgart: Reclam 2001. DERS.: *Enneades*, Oxford: Oxford University Press 1977.

³³ Vgl. PLOTIN, *Enn.* III, 8, 9, 42f.

³⁴ JOHANN GOTTLIEB FICHTE: *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. I,5, Bad Canstatt: Frommann-Holzboog 1977, 355.

³⁵ THOMAS HOBBS: *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996, 22.

³⁶ PHILIP CLAYTON: *Das Gottesproblem. Gott und Unendlichkeit in der neuzeitlichen Philosophie*, Bd. 1, Paderborn: Schöningh 1996, 391.

Jeder Versuch, in menschlichen Begriffen von Gott zu sprechen, scheitert nach Lesart dieses Ansatzes an der Differenz zwischen unendlicher Transzendenz und endlicher Immanenz.³⁷

Um den Nachweis zu erbringen, dass die UnbeschreibbarkeitsThese als inkonsistent zu erweisen wäre, wurden verschiedene Begründungsstrategien entwickelt.³⁸ So resümiert Alvin Plantinga: »fatally ensnarled in self-referential absurdity«.³⁹ Demgegenüber behauptet Joseph Bochenski⁴⁰ die Theorie des Unaussprechbaren sei selbst nicht widerspruchsvoll. Wenn die angeführten Behauptungen auf einer metasprachlichen Ebene erfolge, von der aus im Hinblick auf eine oder alle Objektsprachen behauptet würde, in dieser bzw. diesen sei ein Gegenstand unbeschreibbar, dann träte kein Widerspruch auf. Diese Theorie widerspräche allerdings der Praxis religiösen Redens. Jede religiöse Sprache enthalte dann nämlich »zumindest einige Sätze, die beanspruchen«, das »Objekt der Religion« zu beschreiben.⁴¹

Auch die Begründung durch den Rekurs auf die Unendlichkeit scheint sich in ähnliche Aporien zu verstricken, wie z.B. Thomas Morris zeigt: Wenn Gott als »*unendlich*« bezeichnet werden würde, kann er offenbar nicht mehr radikal unbeschreibbar sein, denn diese Bezeichnung stellt bereits eine Beschreibung Gottes dar. Morris gibt zu bedenken, dass sich eine Paradoxie einstellt, wenn über das Unendliche nachgedacht wird: Angenommen, man lässt den Begriff der Unendlichkeit zu, räumt aber ein, dass man damit nichts anfangen könne, weil man über das Unendliche nicht sprechen, nichts erkennen und es nicht definieren könne. Denn sobald man dies als endliches Wesen tue, hebe man es automatisch auf und verwickle sich in Widersprüche. In diesem Fall ergäbe sich folgendes Paradox: »This paradox is that it seems impossible to reconcile such a line of thought with our having just followed it through. Consider: if we cannot come to know anything about the infinite, then, in particular, we cannot come to know that we cannot come to know

³⁷ WOLFHART PANNENBERG: *Metaphysik und Gottesgedanke*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988, meint, dass zunächst Transzendenz und Immanenz nicht mit dem Gedanken der Unendlichkeit und Endlichkeit verbunden war und dies erst bei Hegel für den Gottesgedanken weitergetrieben wurde.

³⁸ Vgl. THOMAS V. MORRIS: *Anselmian Explorations*, Notre Dame: Notre Dame University Press 1987; ALVIN PLANTINGA: *Does God have a nature*, Milwaukee: Marquette University Press 1980; KEITH E. YANDELL: *Epistemology of Religions Experience*, Cambridge: Cambridge University Press 1993 vorgelegt. Zu Diskussion insgesamt vgl. auch ARMIN KREINER: *Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*, Freiburg: Herder 2006.

³⁹ PLANTINGA, *God*, 26.

⁴⁰ JOSEPH M. BOCHENSKI: *Formale Logik*, Freiburg: Alber 2015; DERS.: *Gottes Dasein und Wesen*, München: Philosophia 2003; DERS., *Die zeitgenössischen Denkmethode*, Tübingen: Francke 1993.

⁴¹ Vgl. JOSEPH M. BOCHENSKI: *Wege zum philosophischen Denken*, Freiburg im Breisgau: Herder, 37-41.

anything about the infinite; if we cannot coherently say anything about the infinite, then, in particular, we cannot coherently say that we cannot coherently say anything about the infinite. So if the line of thought above is correct, then it seems that we cannot follow it through and assimilate its conclusion«⁴² Diesem Paradox könne versucht werden zu entgehen, wenn die Unendlichkeit nicht im Sinne einer affirmativen Aussage verstanden wird, sondern im Sinne einer bloßen Aufhebung, denen Endlichkeit anhaftet.

Es muss aber in Frage gestellt werden, ob sich jedes negative Prädikat in Relation zu einem positiven Prädikat umschreiben lässt, und umgekehrt jedes positive Prädikat in Relation zu einem negativen. Dies würde im Fall der Unendlichkeit bedeuten, dass das Unendliche als die Negation des Endlichen umgeschrieben werden könnte und dass Endlichkeit die Negation des Unendlichen ist, die Einheit die Negation von Vielheit ist und die Vielheit die Negation von Einheit. Allerdings zeigt sich, dass Negationen nicht einfach darin bestehen können, die Anwendung eines Prädikats auszuschließen, ohne ihrerseits ›etwas‹ zu behaupten. Sie können nur gemeinsam oder überhaupt nicht verstanden werden. Man kann nicht verstehen, was Einheit ist, ohne gleichzeitig verstanden zu haben, was Vielheit meint. Damit zeigt sich aber letztlich, dass alle bisherigen Versuche sich nur als solche entpuppen, wie von Gott nicht zu sprechen ist.

4. MÖGLICHKEITSRÄUME: EINE ABSCHREITUNG

Neben die Unbeschreibbarkeits- bzw. Unsagbarkeitsthese trat bereits früh die Lehre vom analogen Charakter jeder Rede von Gott, um doch eine Möglichkeit zu haben, von Gott in einer positiven/positivierten Weise reden zu können. Sie ist dabei aber abzugrenzen von Versuchen, die Rede von Gott metaphorisch, bildlich, gleichnishaft, modellhaft,⁴³ mythisch, paradigmatisch⁴⁴ oder symbolisch⁴⁵ zu verstehen, wengleich alle angeführten Positionen sich als

⁴² MORRIS, *Explorations*, 11f.

⁴³ Vgl. IAN RAMSEY: *Models and Mystery*, London: MacMillan 1964; sowie DERS.: *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*, London: MacMillan 1967.

⁴⁴ GARRETT GREEN: *Imagining God. Theology and the Religious Imagination*, New York: Eerdmans 1989.

⁴⁵ PAUL TILlich: *Die Frage nach dem Unbedingten*, Berlin: de Gruyter 1987; DERS., *Systematische Theologie*, Berlin: de Gruyter 1987. Zu Tillich auch KLAUS-DIETER NÖRENBERG: *Analogia Imaginis. Der Symbolbegriff in der Theologie Paul Tillichs*, Gütersloh: Mohn 1966; JOACHIM TRACK: *Sprachkritische Untersuchungen zum christlichen Reden von Gott*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1977; GUNTER WENZ: *Subjekt und Sein. Die Entwicklung der Theologie Paul Tillichs*, München: Kaiser 1979; sowie STEFAN DIENSTBECK: *Transzendente Strukturtheorie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011.

Alternativen zu einer im wörtlichen Sinn verstandenen Rede von Gott verstanden lassen wollen.

Gemeinsames Kennzeichen dieser Positionen ist zunächst die »weiche« Bestimmung, etwas nicht-wörtlich bzw. im übertragenen Sinn verstehen zu wollen, wobei hier vorausgesetzt wird, dass Prädikate als sinnvoll für eine Aussagbarkeit erachtet werden und jene nicht von vornherein als nur funktional zu deuten wäre.⁴⁶

Reicht es aber hin, unter »funktional« eine Interpretation religiöser Rede zu verstehen, die nicht mehr direkt auf Gott referiert, eine Funktion im religiösen Lebensvollzug anzeigt bzw. Bewirken?⁴⁷ Martin Laube plädiert in Bezug auf ein funktionales Verständnis darauf, dass die Prädikate keine metaphysischen Wirklichkeiten abbilden, sondern Lebensregeln zum Ausdruck bringen. Die These von der analogen Rede wäre dann zunächst von der Überzeugung gekennzeichnet, dass ein Ausdruck in keiner üblichen Bedeutungen unmodifiziert auf Gott übertragen werden könne. Sie würde damit als Versuch gelten, die Bestimmung und Wahrung der ontologischen Differenz zwischen Gott und Welt aufrecht zu erhalten, aber dennoch an der Möglichkeit einer semantisch gehaltvollen und daher – im realistischen Sinn⁴⁸ – einen Gehalt abzubilden. Mit Janet Soskice kann ein *Realist* als jemanden verstanden, der sich der Unfähigkeit jeder theologischen Formulierung bewusst ist, die göttliche Wirklichkeit einzufangen, der aber dennoch davon ausgeht, dass es eine göttliche Wirklichkeit gibt, die Theologen irgendwie einzufangen versuchen.⁴⁹

In Opposition zum Realisten stehe dann der *Instrumentalist*, der glaubt, dass religiöse Sprache ein einzigartiges System von Symbolen bereitstellt, dass das Handeln der Gläubigen leitet, das aber keinen Bezug auf ein den Kosmos transzendierendes Wesen im traditionellen Wesen hat. Es wäre an der wahrheitsfähigen Rede von Gott festzuhalten, einer Rede, die wahr, aber nicht buchstäblich ist.⁵⁰ So könnte man positiv an dem Befund Paul Avis an-

⁴⁶ Vgl. LAUBE, Im Bann der Sprache, Berlin: de Gruyter 1999, 432-445.

⁴⁷ Offensichtlich besteht hier eine Verbindung zur These 1 von WOLFHART PANNENBERG: Offenbarung als Geschichte, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1961, mit dem Gedanken der Mittelbarkeit der Offenbarung.

⁴⁸ Vgl. JANET SOSKICE: Knowledge and Experience in Science and Religion. Can We Be Realists?, in: Robert J. Russel /William R. Stoeger /George V. Coyne (Hg.), Physics, Philosophy and Theology, Notre Dame: Notre Dame University Press 1988, 173-184, hier: 175; Anschlüsse an den »Neuen Realismus« wie ihn MAURIZIO FERRARIS: Manifest des Neuen Realismus, Frankfurt a. M.: Klostermann 2014, & MARKUS GABRIEL: Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2016, vertreten, wären hier durchaus denkbar, insbesondere Gabriels Überlegungen zu Sinnfeldern erscheint hier als möglicher Anschluss.

⁴⁹ Vgl. JANET SOSKICE: Metaphor and Religious Language, Oxford: Oxford University Press 1985.

⁵⁰ Vgl. SALLIE MCFAGUE: Metaphorical Theology. Models of God in Religious Language, Philadelphia: Fortress Press 1982, 28.

schließen der meint: »The figurative language of the creed [...] is intended to be cognitive though not veridical. It is realist but not definitive. It denotes but does not describe. It speaks the truth but not literally.«⁵¹

Die Analogie könnte damit zunächst als Versuch verstanden werden, ein völliges Auseinanderfallen von Welt und Gott einerseits, und andererseits ein rationalistisches Begreifen Wollen Gottes zu vermeiden.⁵²

5. DER TRANSITUS: DAS DENKEN VON THOMAS V. AQUIN

Das Denken von Thomas v. Aquin und die sich daran anschließenden Diskussionen bereiten das weite Feld, auf dem sich das Analogie-Denken⁵³ lange Zeit im Für und Wider ausbreiten wird. Dabei sind Grundzüge des Denkens bezüglich der Analogie von Thomas durch spätere Denker weiter ausgearbeitet worden und haben wiederum ihrerseits Denkschulen begründet.⁵⁴ Die Einschätzung der Position und der Meinung Thomas in der Frage nach der Analogie ist bis heute eine vieldiskutierte (Forschungs-)Frage.

Es sei nur paradigmatisch auf die Problematik hingewiesen, ob seine Analogie-Lehre eine semantische (bzw. logischen) und/oder eine ontologischen Theorielösung darstellt, welchem Status er seiner Lösung selbst zu billigt und ob Thomas eine einheitliche Theorie vertreten hat, oder ob er nur situativ sein Denken entfaltet hat. Diese Unsicherheit machen deutlich, dass es bis dato völlig unklar ist, wo und wie der Ort der Analogie im Denksystem zu bestimmen ist. Vielmehr lässt sich zeigen, dass die Analogie ein Zwitter-Begriff ist, der sowohl einen systematischen Ort in der Gotteslehre zukommt, wie aber auch im Bereich der Gottesbeweise. Die Analogie verweist sowohl in die Schöpfungslehre als auch die Anthropologie, die wiederum als Lehrstücke in die Überlegungen zu Gnade und Rechtfertigung eingebettet sind und offenbar auch Auskunft darüber gibt, wie Theologie als Wissenschaft zu verstehen ist.

Feststellen lässt sich aber, dass Thomas sich im Denken zunächst eines Mittelweges zwischen »between ignorant literalism and literal ignorance«⁵⁵ bahnt. Thomas Denken will die radikale Differenz zwischen Schöpfer und

⁵¹ PAUL AVIS: *God and the Creative Imagination. Metaphor, Symbol and Myth in Religion and Theology*, New York: Routledge 1999, 12.

⁵² In diesem Sinne plädiert LOTZ, Analogie, die Analogie nicht vorschnell zu verabschieden.

⁵³ Vgl. MÜLLER, Thomas.

⁵⁴ Vgl. HAMPUS LYTTKENS: *The analogy between God and the world*. Uppsala: Almqvist & Wiksells 1952; RALPH MCINERNEY: *The logic of analogy. An interpretation of St. Thomas*, The Hague: Nijhoff 1961; DERS.: *Studies in analogy*. The Hague: Martinus Nijhoff; DERS.: *Aquinas and analogy*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press 1996; sowie PANNENBERG, Analogie.

⁵⁵ HUMPHREY PALMER: *Analogy. A Study of Qualification and Argument in Theology*, London: MacMillan 1973, 36.

Geschöpf denkerisch beibehalten. Er argumentiert dafür, dass das Wesen Gottes jeden menschlichen Begriff übersteigt. Selbst diejenigen, die Gott schauend erkennen, ist er unbegreiflich, was aber nicht heißt, er sei nicht vollkommen unerkennbar, sondern vielmehr nicht vollkommen erkennbar. Der Mensch kann während seines irdischen Lebens Gott nicht schauen. Auch kann er nicht erkennen, was Gott ist, sondern höchstens, was er nicht ist. Damit bewegen wir uns aber schon wieder denkerisch in der Spur der negativen Theologie.

Zugleich aber will Thomas die Möglichkeit wahrer Gotteserkenntnis nicht gänzlich ausschließen, die ganz nach dem Denken der negativen Theologie in der bloßen Negation der Prädikate liegt, aber die Möglichkeit einräumt, dass es Prädikate gibt, die auf Gott zutreffen. Mit solchen Prädikaten würde nicht nur etwas von Gott negiert, sondern etwas affirmiert, was allerdings einer konsequent durchgeführten *theologia negativa* entgegenläuft.

Thomas bezweifelt die Richtigkeit des Weges, dass alle affirmativen Aussagen über Gott falsch sind. Vielmehr bemüht Thomas sich zu zeigen, dass und warum eine solche Annahme der »negativen Theologie« ins Leere läuft. Er geht von dem Befund aus, dass Gott doch erkennbar ist, und wenn er erkennbar ist, dann müssen einige Prädikate auf Gott zutreffend sein. Denn nur so kann es wahre affirmative Rede von Gott geben und nur so lassen sich Konsequenzen vermeiden, wonach jede satzhaft formulierte Erkenntnis Gottes falsch ist, so Thomas. Welche Möglichkeiten werden damit aber eröffnet? Wie funktionieren Prädikate, wenn sie von Gott ausgesagt werden?

Eine erste Antwortmöglichkeit, die Thomas diskutiert, wäre: Die Prädikate haben im Hinblick auf Gott dieselbe Bedeutung wie im Hinblick auf die geschöpflichen Dinge. Die Prädikate würden damit univok verwendet, d.h. gleiches Wort plus gleiche Bedeutung. Allerdings schließt Thomas diese Möglichkeit aus: »Es ist unmöglich, etwas von Gott und den Geschöpfen in völlig gleichem Sinne auszusagen.«⁵⁶ Es steht zu vermuten, dass Thomas dies aufgrund der Grundannahme der ontologischen Differenz zwischen Gott und Geschöpf ausschließt. William Alston geht davon aus, dass bei Thomas nicht die Transzendenz, sondern es die Einfachheit Gottes ist, die den Unterschied zu den Geschöpfen konstituiert und somit die Möglichkeit der univoken Rede ausschließt. Wenn ein Prädikat im Hinblick auf Gott und Geschöpf dieselbe Bedeutung hätte, dann würde diese Differenz aufgehoben, was aber gerade nicht der Fall sein kann bzw. darf?⁵⁷

Eine zweite Antwortmöglichkeit wäre: Die Prädikate haben im Hinblick auf Gott eine völlig andere Bedeutung als im Hinblick auf die geschöpflichen

⁵⁶ THOMAS V. AQUIN: *Summa Theologiae* (im Folgenden als ›STh‹ abgekürzt), Walberg/Graz 1933ff., hier: STh I, q. 13, a. 5.

⁵⁷ WILLIAM ALSTON: *Divine Nature and Human Language*, Ithaca: Cornell University Press 1989; DERS.: *Perceiving God*, Ithaca: Cornell University Press 1991. Vgl. THOMAS V. AQUIN, STh I, q. 12, a. 12, ad 2.

Dinge. In diesem Fall wären die Prädikate äquivok verwendet. Es würde ein gleiches Wort benutzt, welches allerdings eine völlig andere Bedeutung hätte. Auch diese Möglichkeit schließt Thomas aus, da daraus resultieren würde, dass die Prädikate ihre Standardbedeutung völlig verlieren würden, sobald sie auf Gott bezogen würden. Eine mögliche Konsequenz wäre, dass die Rede von Gott damit absolut unverständlich wäre.

Nachdem beide Möglichkeiten ausgeschlossen werden konnten, nimmt Thomas eine Idee von Aristoteles auf, dass es ein mögliches Drittes, welches zwischen Univozität und Äquivozität steht, gibt. Es ist die Analogie, welche eine Balance zwischen Äquivokation und Univozität darstellt. Die analoge Rede steht in der Mitte zwischen bloßer Wortgleichheit und der einfachen Bedeutungsgleichheit. Aber was heißt hier Mitte?

Ist davon nun auszugehen, dass wenn man ein Prädikat auf Gott anwendet, es erst eine gewisse Ähnlichkeit mit der üblichen Standardbedeutung geben, oder diese Ähnlichkeit gewahrt bleibt, wobei aber gleichzeitig die Unähnlichkeit nicht aufgehoben werden darf?

Jene Interpretation der Auffassung von Mitte führte im Anschluss an Thomas zur Frage nach dem Status der Analogie und ihrer Denkmöglichkeiten.

Durch die bei Thomas angelegten und an ihn angeschmiegenen, aber erst durch Thomas Cajetan⁵⁸ zu einer kategorial durchgeführten Taxonomie von Analogietypen wird, dass es in der Frage eigentlich darum ging, ob es sich beim *Prädikat* um eine Eigenschaftsbezeichnung und/oder um eine Relationsbeschreibung handelt. In gewisser Weise quer dazu liegt die Unterscheidung des Cajetan von *Attributions- und Proportionsanalogie*. Er bezeichnet die *Attributionsanalogie* als jene Analogie, in der ein einzelnes Prädikat q von Gott und Welt analog ausgesagt wird, so dass Gott in einem analogen Sinn q ist. Im Fall einer *Proportionsanalogie* wird eine Proportion bzw. Relation R ausgesagt, dass die Analogie zwischen zwei Relationen besteht, wobei Gott in einer der beiden Relationen auftaucht.

Es wird im Laufe der Untersuchung der These nachzuspüren sein, ob, wenn die Möglichkeit eingeräumt wird, mit menschlichen Worten in analoger Weise von Gott zu sprechen, auch notwendig wie hinreichend von ontologischen Grundannahmen auszugehen ist. Aus diesem Grunde ist es auch notwendig sich im Zuge dieser Untersuchung mit dem neuzeitlichen Bezugsrahmen der These der Onto-Theologie auseinanderzusetzen als der Formfrage der metaphysischen Verfassung von Sein und Seiendem.

Oder um die Frage noch zu zuspitzen: Wenn in analoger Weise von Gott gesprochen wird, müssen dann bestimmte ontologische Annahmen vorausgesetzt werden, und wenn ja, welche werden vorausgesetzt, und was

⁵⁸ Vgl. ANDREJ KRAUSE: Zur Analogie bei Cajetan und Thomas von Aquin. Eine Analyse, Halle/Saale: Hallescher Verlag 1999.

bedeutet dies wiederum für die Einschätzung der Analogie als ein Zwitterbegriff zwischen Ontologie und Erkenntnistheorie? Führt dies zu der Annahme einer hinter oder vor der Analogie liegenden Äquivokation oder Univozität bzw. provoziert zu der Nachfrage, ob eine Eigenschaftsbezeichnung oder Relationsbeschreibung notwendig, wie hinreichend vorliegen muss?

Ist damit aber gleichzeitig auch gesetzt, dass es eine gewisse Ähnlichkeit zwischen Gott und Welt geben muss, die die Aussage des IV. Laterankonzils voraussetzt: »Denn zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen, dass zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre.«⁵⁹

Wie verhalten sich dann Immanenz und Transzendenz von Gott *und/oder* Mensch zueinander und kann es überhaupt ein Miteinander geben. Streben diese Konzeptionen nicht auf erkenntnistheoretischer und/oder ontologischer Ebene als zentrifugal wirkende Kräfte auseinander? Ist damit festgestellt, dass nur in dem Maße, in dem sich das Geschöpfliche nicht radikal und absolut vom Schöpfer unterscheidet, die analogische Rede semantisch gehaltvoll werden kann? Wie ist die Aussage über die *Ähnlichkeit* zu verstehen? Ist sie ontologisch und/oder erkenntnistheoretisch, univok oder äquivok oder gar als Ausschluss dieser Möglichkeiten zu denken, ist die Aussage als Eigenschaftsbezeichnung und/oder Relationsbeschreibung zu lesen? Einige dieser Fragen, werden durch die Untersuchung am Ende nochmals aufzunehmen sein. Es wird bei weitem hier nicht beansprucht, sie alle dann beantwortet zu haben.

Die Lösung von Thomas in Bezug auf die Analogie setzt bei der ontologischen Voraussetzung einer von Gott verursachten Partizipation an bzw. die vom Schöpfer gewährte Teilhabe des Geschaffenen an seiner göttlichen Vollkommenheit.⁶⁰ Durch die ontologische Voraussetzung gelingt es Thomas wiederum, zugleich ein erkenntnistheoretisches Prinzip ableiten zu können und im Hinblick auf die Gott-Mensch-Beziehung anzuwenden. So führt er das Argument, dass Prädikate, die auf Gott angewendet werden, immer nur Annäherndes beschreiben bzw. ein Bedeutungsfeld eröffnen können – wobei der epistemologische Unterschied von Beschreibung und Bedeutung offensichtlich nicht gesehen wird.

Es ist nicht genau erkennbar, was diese Prädikate im Hinblick auf Gott bedeuten, denn Gott ist eben vollkommen gut und vollkommen weise. Was aber vollkommen gut und vollkommen weise zu sein heißt, ist nicht vollständig erkennbar. »Diese Namen bezeichnen zwar das Wesen Gottes und wir

⁵⁹ HEINRICH DENZINGER: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, hrsg. von: Peter Hünermann, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 40. Aufl. 2005, 806.

⁶⁰ THOMAS V. AQUIN, STh I, q 4. a. 3. ad. 3.

sagen sie von Gott als wesentlich aus, aber sie geben nicht sein ganzes Wesen wieder«. ⁶¹

Damit wird aber in Bezug auf Thomas deutlich, dass er den Anspruch der Ähnlichkeit relativiert. Die Aussage: »Das Geschaffene ist Gott ähnlich« ist nicht umkehrbar in die Aussage »Gott ist dem Geschaffenen ähnlich«. Dabei konterkariert Thomas eine angenommene Symmetrie der Relata, indem er deutlich macht, dass was ist, Gott vollkommen ist, sich im Geschöpf nur in einer mangelhaften Teilhabe findet. ⁶² Das Geschaffene verdankt die Ähnlichkeit einzig und allein Gott. Daher hat das Geschöpf etwas, was Gott gehört, weshalb es – nach der Meinung von Thomas – mit Recht Gott ähnlich genannt wird. ⁶³ Damit ist die Asymmetrie ein weiteres Element, welches es in der Begründung der Analogie und ihrem jeweiligen Verständnis zu untersuchen gilt. Bezieht sich die Symmetrie/Asymmetrie immer sowohl auf die Ontologie und/oder Erkenntnistheorie, auf die Bestimmung der Analogie als ein Zwischen von Äquivokation und Univokation bzw. gibt es Möglichkeiten, dass sie gerade einem die denkerische Tür öffnet, ist sie signifikant für die Begründung einer Analogieform/-bestimmung?

6. ANALOGIE ALS DENKFORM DER THEOLOGIE

Wie also von Gott reden bzw. wie kann von Gott geredet werden? Unsere Antwort lautet mit der Einsicht von Eberhard Jüngel: analog. »Wenn menschliche Rede von Gott diesem entsprechen soll, muss sie analog sein«. ⁶⁴

Ohne Analogie gibt es keine sachgemäße Rede von Gott, so die zentrale These dieser Arbeit. ⁶⁵

Zum einen darin, dass sie weit mehr als nur eine Beschreibung des ontischen Gott-Welt-Verhältnisses ist, sondern vor allem ein hermeneutisches Prinzip für das *Verständnis* dieses Verhältnisses. Zum anderen werden wir den Vorschlag einbringen, sie unter einer gaben theologischen Perspektive zu rekonzeptualisieren.

Sie ist damit als eine Sprachform der Denkform ⁶⁶ der Theologie zu untersuchen, die es möglich macht von Gott zu reden, ohne jedoch die Differenz

⁶¹ THOMAS V. AQUIN, STh I, q 13. a. 2.

⁶² Vgl. zur Partizipationsmetaphysik CORNELIO FABRO: Participation et causalité selon S. Thomas Aquin, Louvain: Publ. Univ. 1961.

⁶³ Vgl. THOMAS V. AQUIN, SCG I, 29.

⁶⁴ JÜNGEL, Geheimnis, 383.

⁶⁵ So auch EBERHARD JÜNGEL: Unterwegs zur Sache, Tübingen: Mohr Siebeck 2000, 231 mit Anm. 43.

⁶⁶ Vgl. zu diesem Terminus EBERHARD MECHELS: Analogie bei Erich Przywara und Karl Barth. Das Verhältnis von Offenbarungstheologie und Metaphysik, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1974.

von Gott und Mensch zu nivellieren. Wie kann also Gott als eine Denkform der Theologie zur Sprache gebracht werden?

Es wird in dieser Untersuchung die These vertreten, dass im Denken der Analogie eine Strukturtheorie steckt, in der sich die Erfahrung des Gott-Mensch-Verhältnisses selbst erfährt, und so die Ontologie, die sich in der Anthropologie niederschlägt, möglich macht. Das vorgeschlagene Verständnis von Ontologie ist die »Erfahrung der Erfahrung«, wobei die Selbsterfahrung der Erfahrung nichts anderes hier meint als das, was die Erfahrung strukturell ausmacht, von der Erfahrung in Form der Erfahrung erfahren wird. Die sich hier anbahnende Strukturontologie wird als Gabe zu verstehen sein.

Gabe ist zunächst als jene Chiffre für die ontologische Erfahrung des die Reflexion und Erfahrung transzendierenden Zustandes des Aufgehens der Möglichkeitsbedingung von beidem zu verstehen. Gabe unterläuft damit jegliche substanz- und/oder relationsontologische Differenzierung, wie wir sie in der Rede von der Teilhabe/Teilnahme-Metaphysik haben.

In der gabetheologischen Perspektive auf die Analogie wird deutlich, dass es in der Gabe der Analogie eine Hermeneutik des Gott-Mensch-Verhältnisses zu bergen gibt, die die Gabe des Seins entfaltet. Dies heißt für das menschliche Projekt von Gott zu sprechen, dass die Theologie nur existentiell von dem Sinn des Seins, nämlich als Gabe handeln kann.

Die von der Theologie zu entfaltende Gotteslehre, eben in dieser gabentheologischen Perspektive kann nur von einer Gabe der Anerkennung ausgehen, indem nicht mehr in theoretischer Betrachtung von Sein, sondern notwendig von dem existentiellen Zugang her kommen kann, um das zu sein, was sie sein möchte: die Antwort auf die Frage des Menschen nach dem Sein. Jene Antwort hat von einer Struktur der Anerkennung auszugehen, die Gabe ist. Als die »Gabe der Anerkennung« ist sie nach unserem Vorschlag im Sakrament zu finden. Das Sakrament ist zugleich jener Ort des existentiellen Zugangs zum Gott-Mensch im Reden von Gott.

7. IN-SPANNUNG-SETZEN: EINE KRITIK DER ANALOGIE

Die Kritik an der Analogie entspinnt sich, wie wir gesehen haben, gerade an dem Problem, wenn Analogie immer noch als Ähnlichkeit aufgefasst wird und zugleich eine Partizipationsmetaphysik untergeschoben wird. Die bisherigen Versuche zur Analogie sind von der Idee geprägt, Gottes Göttlichkeit gegen einer sich ins unendliche entgrenzenden Weltwirklichkeit als Welterfahrung zu schützen. Dabei wird aber immer noch auf dem Boden des Substanzdenkens mit den entsprechenden Lehren von Partizipation und Analogie als Ähnlichkeit argumentiert, statt von einer relationalen Ontologie bzw. metaphysischen Dialogik auszugehen. Dabei werden nicht Seiende innerhalb eines Kosmos und sie wiederum mit Gott in Vergleich und Beziehung gesetzt, sondern jedes Seiende »ist« funktional das Ganze der Welt, und diese ist in jedem Einzelnen ganz da. Jedes einzelne ist es selbst als mit allen anderen dasselbe.

Durch diese Bestimmung wird deutlich, dass von einer »funktionalen« Differenz-Identität ausgegangen wird und daran sich die These der kalkulierten Absurdität in Bezug auf das Gott-Mensch-Verhältnis so darstellt, dass *durch* die Analogie die Welt analog zu Gott die einfachste Einheit in allem ist und die Vielheit der Dinge in Gott ist. Gott und Welt entsprechen sich in ihrem Verhältnis zu sich selbst, indem sie in Analogie zueinander stehen. Dieses Verhältnis – so der Vorschlag dieser Arbeit – lässt sich als Erscheinung der Gabe in ihrer Gebung denken.

An die Stelle der Rede von der Ähnlichkeit zwischen Ur- und Abbild tritt die »Versichtbarung des Unsichtbaren«, die die relationale Ontologie der Gabe zur Darstellung bringt, ohne jedoch gleichzeitig Relationsontologie zu sein.

Dabei wird von dem Gedanken her zu argumentieren sein, dass die Erscheinung nicht als das Erscheinende zu denken ist, sondern nur seine Erscheinung. Insofern sie wirklich seine Erscheinung ist, ist er in ihr da und präsent, ist er auf ihre Weise, ist sie eine Weise seines Da-Seins und Seins: ist er sie.

Das Geschöpf ist nicht Gott, sondern wird Gabe, aber indem Gott diese Gabe wirklich gibt, gibt er darin sein Geben, im Geben sein Gegeben sein, sich als Gebenden und so sich selbst. In der Rede von sich, gibt sich Gott wirklich, dass es ihn – dass er sich als Gebenden gibt: gebend – sich gebend – von sich gegeben. Das Gegebensein ist nur dann aber das Gegebensein Gottes, wenn es gegebenes Geben, also das Gegebensein von Unverfügbarkeit ist.

Analogie könnte somit mit Jörg Splett⁶⁷ zunächst als Entsprechung zu denken sein, statt mit und in den Kategorien der Ähnlichkeit. Durch diese zu leistende »Umbesetzung« wird nicht mehr die Verhältnisse der Konstituta, sondern vielmehr ihre Konstitution zum Thema. Damit wird zunächst das der Analogie zugrundeliegende Problem anders zu bestimmen sein, da es mit Hermann Krings⁶⁸ gesprochen, um das Problem der Einheit und Mannigfaltigkeit des menschlichen Erkennens geht.

Krings hat darauf aufmerksam gemacht, dass alles Erkennen (damit im Fluchtpunkt von Immanuel Kant) in der Einheit der Person entspringt und je auf einen Gegenstand gerichtet ist, der eine Einheit bildet oder als eine Einheit gebildet werden soll. Dabei geht es letztlich um die Idee der Einheit des wahren Ganzen. Mit Kant weist Krings auf die Funktion des Begriffes hin, die der Analogie innewohnt. Der Begriff der Analogie drückt Verhältnisse aus, bezieht sich aber nicht auf das Materiale oder die Form, nicht auf das Wesen oder das Dasein der Sache. Vielmehr drückt der Begriff der Analogie zunächst ein Verhältnis von Verhältnissen aus. »In der Analogie werden Verhältnisse, die in verschiedenen Bereichen angetroffen oder gedacht werden, zueinander

⁶⁷ JÖRG SPLETT: Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott, Freiburg i. Br.: Alber 1973.

⁶⁸ HERMANN KRINGS Wie ist Analogie möglich?, in: JEAN BAPTIST METZ (Hg.), Gott in Welt (FS Rahner), Freiburg i. Br.: Herder 1964, 97-110.

in ein Verhältnis gesetzt«. ⁶⁹ Dabei können Gegenstände des Erkennens, die nicht mehr unter einer gemeinsamen Kategorie begriffen werden können, doch Entsprechungen aufweisen bzw. Entsprechungen an ihnen gefunden werden, die es erlauben, sie *ἀνά-λόγ(ον)*, als eine Einheit aufzufassen.

Mit Krings kann argumentiert werden, dass das »Ganze des Seienden mithin nicht anders denkbar denn als eine Einheit von Verhältnissen ist, die in einer Verhältnisseinheit kulminiert«. ⁷⁰ Dies hieße: »Die Verhältnisseinheit ist also nicht ein Sonderfall und schon gar nicht ein Behelf oder eine defiziente Form der Einheit, sondern sie ist die transzendental primäre, schlechthin grundlegende ›Gestalt‹, in welcher Einheit gedacht wird. Das Eine der Analogie nach begreift alle anderen Formen der Einheit in sich und entläßt sie aus sich«. ⁷¹

Damit ist für das zugrunde zu legende Verständnis der Analogie deutlich, dass sie einerseits eine selbige bleibende Bedeutung hat, sonst könnte der Begriff keine Einheit begründen. Andererseits muss dieser Begriff aber auch verschiedene Bedeutungen annehmen können, sonst könnte er nicht in verschiedenen Gattungsbereichen gelten. Damit ist aber die Frage nach der Konstitution als der Möglichkeit von Analogie mit Fragen konfrontiert, die Krings anführt: »Wie ist es möglich, daß Verhältnisse, die an völlig verschiedenen Dingen und in heterogenen Bereichen angetroffen werden, gleich sind? Wieso sind die Verhältnisse nicht ebenso unvergleichlich wie die Gattungen und ihre inhaltlichen Bestimmungen? Welchen Grund hat eine Gleichsetzung der Verhältnisse? [...] Wie ist es möglich, daß ein Begriff univok ist und doch analog gebraucht wird? Und wie ist es möglich, daß die Analogizität sich nicht in Äquivokität auflöst?«. ⁷² Durch die Betonung der Analogie als Verhältnis der Verhältnisse bzw. als Entsprechung führt Krings eine erkenntnistheoretische Grundlegung durch, wenn er erklärt, dass die Verhältnisse werden, da sie als das Mittlere zwischen Relaten konstituiert sind, allererst sichtbar werden, sofern das ungeteilte Ganze in irgendeiner Weise geteilt wird. »Solche Teilung aber geschieht nicht durch Sehen, sondern durch Denken. [...] Verhältnisse ›erscheinen‹ allererst als Verhältnisse, wo das primär vernommene Ganze durch den logischen Akt des Denkens als ein aufgegliedertes Gebilde gesetzt und in einem Satz, genauer in der Rede, dargestellt ist. Damit ›erscheint‹ aber auch das Ganze«. ⁷³ Für den Begriff der Analogie hieße dies, dass er nicht absolut entspringt, sondern im Verhältnis steht.

Durch diese Einsicht ist der systematische Ort benannt, an dem die Überlegungen zur Gabe-Thematik einsetzen können. »Das heißt: er ist als Begriff durch sein Verhältnis zu anderen Begriffen mitbegründet, so wie der

⁶⁹ A.a.O., 98.

⁷⁰ A.a.O., 101.

⁷¹ A.a.O., 101f.

⁷² A.a.O., 102f.

⁷³ A.a.O., 103.