

**The Circle of Analogy:
Metaphysics, Christology, Anthropology**

First of all, thank you for the honor of speaking with you today. I would like to dedicate this talk to Eberhard Jüngel, who I knew as a theology student in the *Stift* in Tübingen, and who was an important influence. Indeed, it was he who encouraged me to study analogy in Erich Przywara.

Now, I mention Przywara right off the bat not just because of his obvious relevance to the topic of analogy – arguably no one has thought more about it – but because I regard him as the most brilliant Catholic theologian of the first half of the twentieth-century, whose insights, according to his “disciples” Rahner and Balthasar, have still not been fully appreciated. As Rahner put it in 1965, “One must not forget Father Erich Przywara. For the Catholics of Germany in the twenties, thirties, and forties he was considered one of the greatest minds. He had a great influence on all of us when we were young.”(1) And again in 1967 he says: “Without being a prophet, I feel compelled to say that we...still have critical things to learn from him.”(2) Similarly, Balthasar spoke of Przywara as “an unforgettable guide and master. Never since have I encountered such a combination of depth and fullness of analytic clarity and all-embracing synoptic vision. The publication of three volumes of his works in my house is intended as an external sign of thanks; but none of my own books should hide what it owes to him.”(3)

Rahner and Balthasar did not agree about everything but they were agreed about Przywara, and I take their words to be a sufficient mandate to study his works, even if it means entering into a labyrinth. Certainly, one might get disoriented and perhaps lost, but I dare say that we should not always assume that more theological substance is to be found in a multi-volume works than in the scattered works of someone who may be a prophet or an obscure genius – like J.G. Hamann, whom Professor Negel mentioned in passing this morning. And speaking of Hamann, it was at a Hamann conference in New York in 2009 that I first met Professor Chalamet. Happily, we have similar interests, and I am particularly indebted to him for his work on the first encounter between Barth and Przywara, and the fault line that

**Der Kreis der Analogie:
Metaphysik, Christologie, Anthropologie**

Zunächst möchte ich mich für die Ehre bedanken, heute vor Ihnen sprechen zu dürfen. Ich möchte diesen Vortrag Eberhard Jüngel widmen, den ich als Theologiestudent im Tübinger Stift kennengelernt habe und der ein wichtiger Einfluss war. Er war es, der mich zum Studium der Analogie bei Erich Przywara ermutigte.

Ich erwähne Przywara nicht nur wegen seiner offensichtlichen Relevanz für das Thema der Analogie – niemand hat wohl mehr darüber nachgedacht –, sondern weil ich ihn für den brilliantesten katholischen Theologen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts halte. Seine Einsichten sind nach Ansicht seiner „Schüler“ Rahner und Balthasar immer noch nicht voll gewürdigt worden sind. Rahner formulierte 1965: „Man darf Pater Erich Przywara nicht vergessen. Für die Katholiken in Deutschland in den 20er, 30er und 40er Jahren galt er als einer der größten Köpfe. Er hatte einen großen Einfluss auf uns alle, als wir jung waren.“(1) Und 1967 wiederum sagt er: „Ohne ein Prophet zu sein, fühle ich mich verpflichtet zu sagen, dass wir [...] noch entscheidende Dinge von ihm zu lernen haben.“(2) In ähnlicher Weise sprach Balthasar von Przywara als „einem unvergesslichen Führer und Meister. Nie wieder habe ich eine solche Verbindung von Tiefe und Fülle analytischer Klarheit und allumfassender synoptischer Schau erlebt. Die Veröffentlichung von drei Bänden seiner Werke in meinem Haus soll ein äußeres Zeichen des Dankes sein; aber keines meiner eigenen Bücher soll verbergen, was es ihm verdankt.“(3)

Rahner und Balthasar waren sich nicht in allem einig, aber in Bezug auf Przywara waren sie sich einig, und ich betrachte ihre Worte als ausreichenden Auftrag, seine Werke zu studieren, auch wenn das bedeutet, sich in ein Labyrinth zu begeben. Gewiss, man kann sich verirren und vielleicht verloren gehen, doch ich wage zu behaupten: Wir sollten nicht immer davon ausgehen, dass in einem mehrbändigen Werk mehr theologische Substanz zu finden ist als in den verstreuten Werken von jemandem, der vielleicht ein Prophet oder ein obskures Genie ist – wie Johann Georg Hamann. Apropos Hamann: Auf einer Hamann-Konferenz in New York im Jahr 2009 habe ich Prof. Chalamet zum ersten Mal getroffen. Glücklicherweise haben wir ähnliche Interessen, und ich bin ihm zu Dank verpflichtet, vor allem für seine Arbeit über die erste Begegnung zwischen Barth und Przywara und über die

subsequently emerged in modern theology after this clash of titans. For those interested, I would refer you to his article in an edited volume entitled *Karl Barths Theologie als europäisches Ereignis*.

Now, finally, to come to my talk, I had initially given Professor Chalamet some provisional titles. One was "The Return and Completion of Analogy"; another was "The Ladder of Analogical Theology," and if this were a talk in German I would have chosen the title, "Die Leiter der Analogie: Auf-gabe und Hin-unter-gabe," since "Auf-gabe" implies not just a given task, but a "giving-up," and since "Hin-unter-gabe," suggests both "surrender" – *Hingabe* – and the direction that being surrendered, in Christian theology, assumes. Why all of this is relevant to a discussion of analogy will become clear in due course. My final title, however, is "The Circle of Analogy: Metaphysics, Christology, Anthropology." Please feel free to retain the image of a ladder, however, because what I mean is very similar. It is just that the image of a circle more nearly suggests completion, and what I would like to propose to you is a more complete philosophical and theological approach to analogy that manages to unite metaphysics and Christology and thereby also show the relevance of analogy to anthropology.

Let us, then, begin with the subtitle and the sequence of terms: "Metaphysics, Christology, and Anthropology." The reason for beginning thus is to suggest right away that metaphysics and Christology go together, and that it is a terrible mistake – *une erreur terrible* – to separate them. Indeed, I would suggest that undermining the analogy of being, the *analogia entis*, undermines the very foundations of Christology, inasmuch as Christology presupposes and is predicated upon precisely the kind of relation between God and creation that the *analogia entis* describes: a relation between divine and human natures that is at once without confusion (ἀσυγχύτως) or separation (ἀχωρίστως). In other words, however we understand analogy, whether as a mathematical figure or literary or philosophical figure, it is a fundamental *theological* figure and *de facto* a figure for Chalcedonian orthodoxy – if to understand creation or the person of Christ we have to learn to think, in one way or another, in terms of a *unity-in-difference*.

This is not to say that one cannot arrive at a metaphysics of analogy from Christology, and see how, given the unity of the divine and human in

Bruchlinie, die sich in der Folge innerhalb der modernen Theologie nach diesem Kampf der Titanen herausbildete. Wer sich dafür interessiert, den verweise ich auf seinen Artikel in einem Sammelband mit dem Titel *Karl Barths Theologie als europäisches Ereignis*.

Nun komme ich zu meinem Vortrag. Ich hatte Prof. Chalamet zunächst einige vorläufige Titel gegeben, darunter „Die Wiederkehr und Vervollständigung der Analogie“, und „Die Leiter der analogen Theologie“, und wenn es sich um einen Vortrag auf Deutsch handeln würde, hätte ich den Titel gewählt: „Die Leiter der Analogie: Auf-gabe und Hin-unter-gabe“, denn „Auf-gabe“ impliziert nicht nur eine Aufgabe, sondern ein „Aufgeben“, und „Hin-unter-gabe“ verweist sowohl auf „Hingabe“ als auch auf die Richtung, die das Hingegeben-Sein in der christlichen Theologie einnimmt. Warum all dies für eine Diskussion über Analogie relevant ist, wird zu gegebener Zeit deutlich werden. Mein schließlich gewählter Titel lautet jedoch „Der Kreis der Analogie: Metaphysik, Christologie, Anthropologie“. Sie können das Bild der Leiter jedoch gern festhalten, denn was ich meine, ist sehr ähnlich. Allerdings lässt das Bild eines Kreises eher auf Vollständigkeit schließen, und was ich Ihnen vorschlagen möchte, ist ein vollständigerer philosophischer und theologischer Zugang zur Analogie, der Metaphysik und Christologie zu vereinen vermag und dabei auch die Bedeutung der Analogie für die Anthropologie aufzeigt.

Beginnen wir also mit dem Untertitel und der Reihenfolge der Begriffe: „Metaphysik, Christologie und Anthropologie“. Der Grund für diesen Beginn liegt darin, dass wir gleich zu Beginn darauf hinweisen, dass Metaphysik und Christologie zusammengehören und dass es ein schrecklicher Fehler – *une erreur terrible* – ist, sie zu trennen. Ich würde sogar behaupten, dass die Untergrabung der Analogie des Seins, der *analogia entis*, die Grundlagen der Christologie selbst untergräbt, da die Christologie genau die Art von Beziehung zwischen Gott und der Schöpfung voraussetzt und auf ihr beruht, die die *analogia entis* beschreibt: eine Beziehung zwischen göttlicher und menschlicher Natur, die zugleich ohne Verwirrung (ἀσυγχύτως) oder Trennung (ἀχωρίστως) ist. Mit anderen Worten: Wie auch immer wir die Analogie verstehen, ob als mathematische Figur oder als literarische oder philosophische Figur, sie ist eine fundamentale theologische Figur und *de facto* eine Figur für die chalcidonische Orthodoxie – wenn wir die Schöpfung oder die Person Christi verstehen wollen, müssen wir lernen, auf die eine oder andere Weise in Begriffen einer Einheit im Unterschied zu denken.

Das soll nicht heißen, dass man von der Christologie aus nicht zu einer Metaphysik der Analogie gelangen und sehen kann, wie angesichts der Einheit von Gött-

Christ, creation must be similarly constituted. In fact, as my friend Bruce McCormack has recently suggested, this is in fact what Barth is doing. Nor am I saying that by analogy one automatically comes to Christology. I am simply saying that an analogical metaphysics is the most reasonable metaphysics (more reasonable than every monism and every dualism, every pantheism and every deism), and that sustained reflection on the nature of being points in the direction of something in which – or someone in whom – differences are united in the manner of an analogy. In other words, the *analogia entis*, as the most reasonable metaphysics, points to Christology as its ultimate material ground, and Christology points back to the *analogia entis* as the formal condition of the possibility of the hypostatic union. For unless divine and human nature are somehow compatible in their difference, however great, then there could be no incarnation.

To be sure, since the debate between Barth and Przywara that began almost 100 years ago, philosophical metaphysics and dogmatic theology have gone down two seemingly divergent paths. In the end, however, metaphysics and Christology cannot in the end be two separate discourses – not if Christ is the Alpha and Omega. Indeed, from a theological standpoint each is implied by the other, leaving only the methodological question of which direction one is coming from: whether one is coming from metaphysics to Christology or from Christology to metaphysics. Both, I would suggest, are legitimate paths: the one (more or less represented by Przywara) is proper to philosophical or fundamental theology; the other (more or less represented by Barth) is proper to dogmatic or systematic theology. In short, far from excluding one another, I would suggest they need one another, and that this is how we ought to think about the debate between Barth and Przywara, and, by extension, between Reformed and Catholic theology, because each almost certainly helped the other to be truer to himself.

Now, as for the last term in the title, “anthropology,” how that relates to my sequence will become clear in due course. Certainly, with Barth, I mean to say that Christology is the measure of anthropology, and that just as we come from metaphysics to Christology, via Christology we come to anthropology, from which point we start all over again. And this, in part, is what I mean by the “circle” of analogy, ascending to God only to find God descending and thereby defining human being in Christ. But I also mean to say that

lichem und Menschlichem in Christus die Schöpfung ähnlich beschaffen sein muss. Wie mein Freund Bruce McCormack kürzlich angedeutet hat, ist dies tatsächlich das, was Barth tut. Ich sage auch nicht, dass man durch Analogie automatisch zur Christologie kommt. Ich sage nur, dass eine analoge Metaphysik die vernünftigste Metaphysik ist (vernünftiger als jeder Monismus und jeder Dualismus, jeder Pantheismus und jeder Deismus), und dass eine nachhaltige Reflexion über die Natur des Seins auf etwas hinweist, in dem – oder in jemandem, in dem – Unterschiede in der Art einer Analogie vereint sind. Mit anderen Worten: Die *analogia entis* als die vernünftigste Metaphysik verweist auf die Christologie als ihren letzten materiellen Grund, und die Christologie verweist zurück auf die *analogia entis* als die formale Bedingung der Möglichkeit der hypostatischen Vereinigung. Denn wenn die göttliche und die menschliche Natur in ihrer Verschiedenheit nicht irgendwie kompatibel sind, wie groß auch immer, dann kann es keine Inkarnation geben.

Gewiss, seit der Debatte zwischen Barth und Przywara, die vor fast 100 Jahren begann, haben die philosophische Metaphysik und die dogmatische Theologie zwei scheinbar divergierende Wege eingeschlagen. Letztlich können Metaphysik und Christologie jedoch nicht zwei getrennte Diskurse sein – nicht, wenn Christus das Alpha und das Omega ist. Vom theologischen Standpunkt aus gesehen ist das eine durch das andere impliziert, so dass nur die methodologische Frage bleibt, aus welcher Richtung man kommt: ob man von der Metaphysik zur Christologie oder von der Christologie zur Metaphysik kommt. Beides sind legitime Wege: der eine (mehr oder weniger von Przywara vertreten) gehört zur philosophischen oder Fundamentaltheologie; der andere (mehr oder weniger von Barth vertreten) gehört zur dogmatischen oder systematischen Theologie. Kurz gesagt, sie schließen einander nicht aus, sondern brauchen einander, und so sollten wir die Debatte zwischen Barth und Przywara und damit auch zwischen der reformierten und der katholischen Theologie sehen, denn jeder hat dem anderen mit Sicherheit geholfen, sich selbst treuer zu sein.

Was nun den letzten Begriff im Titel, “Anthropologie”, betrifft, so wird zu gegebener Zeit deutlich werden, wie er sich auf meine Abfolge bezieht. Sicherlich will ich mit Barth sagen, dass die Christologie das Maß der Anthropologie ist, und dass wir von der Metaphysik zur Christologie kommen und über die Christologie zur Anthropologie, von wo aus wir wieder von vorne beginnen. Und das ist zum Teil das, was ich mit dem “Kreis” der Analogie meine: zu Gott aufsteigen, um dann Gott herabsteigen zu sehen und so das menschliche Sein in Christus zu definieren. Aber ich will auch

the movement of life itself is one of analogy, inasmuch as there is no real life that is confined to itself, indeed, that life itself is none other than a dynamic relation of one thing to another, which is the simplest way of understanding of what an analogy is. There is therefore something to be said for attempts to revise ontology in light of the principle of relation, especially when one tries to think of being in light of Trinitarian theology. For in this light the archetype of all life is a life that is always caught up and borne toward another: in the eternal *exitus* of the Father from himself toward the Son, who is himself *towards* the Father from eternity (*pros ton theon*, as John's gospel says) – a life that is full, to the point of brimming over, when it is returned in the joy of the Spirit.

1. Minimal and Maximal Analogy

Now, admittedly, if we think that analogy is nothing more than a *modus loquendi*, a way of regulating theological language, everything I have just said by way of introduction will sound ludicrously grandiose. And no doubt that criticism could be applied to Przywara, too, by anyone who thinks that analogy in Aquinas is little more than a qualification on our use of language. As Herbert McCabe once said, "Analogy is not a way of getting to know about God, nor is it a theory of the structure of the universe, it is a comment on our use of certain words." Let us call this the *minimalist* version of analogy.

My own view, however, is that this *minimalist* view of analogy is incorrect, if for no other reason than that theology is not just a meta-discourse about the language games and practices peculiar to persons of a given faith community over time. If that is all that theology is one might as well become an anthropologist or a sociologist of religion. Rather, I take it that theology is a robustly metaphysical discourse, because it is about reality *par excellence*, which, according to Christian scripture and tradition, is an analogical reality ordered to a divine Logos, through whom all things were made (John 1:3). In short, reality, as we know it, is always already an analogical reality, which, from the standpoint of faith, speaks for a *maximalist* view of analogy.

This is not to say that we should go back to a pre-linguistic-turn approach to reality and a

sagen, dass die Bewegung des Lebens selbst eine Bewegung der Analogie ist, insofern es kein wirkliches Leben gibt, das auf sich selbst beschränkt ist, ja, dass das Leben selbst nichts anderes ist als eine dynamische Beziehung einer Sache zu einer anderen, was die einfachste Art ist, zu verstehen, was eine Analogie ist. Es spricht also einiges für den Versuch, die Ontologie im Lichte des Beziehungsprinzips zu revidieren, insbesondere wenn man versucht, das Sein im Lichte der trinitarischen Theologie zu denken. Denn in diesem Licht ist das Urbild allen Lebens ein Leben, das immer auf einen anderen hin aufgefangen und getragen wird: im ewigen Exitus des Vaters aus sich selbst heraus zum Sohn hin, der selbst von Ewigkeit her dem Vater zugewandt ist (*pros ton theon*, wie es im Johannesevangelium heißt) - ein Leben, das voll ist, bis zum Überlaufen, wenn es in der Freude des Geistes zurückgegeben wird.

1. Minimale und maximale Analogie

Wenn wir nun meinen, die Analogie sei nichts weiter als ein *modus loquendi*, ein Mittel zur Regulierung der theologischen Sprache, dann klingt alles, was ich gerade einleitend gesagt habe, lächerlich großspurig. Und zweifellos könnte diese Kritik auch auf Przywara angewandt werden, und zwar von jedem, der meint, dass die Analogie bei Aquin kaum mehr ist als eine Einschränkung unseres Sprachgebrauchs. Wie Herbert McCabe einmal sagte: „Die Analogie ist weder ein Weg, etwas über Gott zu erfahren, noch ist sie eine Theorie über die Struktur des Universums, sondern ein Kommentar zu unserem Gebrauch bestimmter Wörter.“ Nennen wir dies die minimalistische Version der Analogie.

Ich bin jedoch der Meinung, dass diese minimalistische Sicht der Analogie nicht richtig ist, und zwar aus keinem anderen Grund als dem, dass Theologie nicht nur ein Metadiskurs über die Sprachspiele und Praktiken ist, die den Angehörigen einer bestimmten Glaubensgemeinschaft im Laufe der Zeit eigen sind. Wenn das alles ist, was Theologie ist, könnte man genauso gut Anthropologe oder Religionssoziologe werden. Ich gehe vielmehr davon aus, dass die Theologie ein ausgesprochen metaphysischer Diskurs ist, denn es geht um die Wirklichkeit schlechthin, die nach der christlichen Schrift und Tradition eine analoge Wirklichkeit ist, die auf einen göttlichen Logos zurückgeht, durch den alle Dinge geschaffen wurden (Joh 1,3). Kurz gesagt, die Wirklichkeit, wie wir sie kennen, ist immer schon eine analoge Wirklichkeit, was vom Standpunkt des Glaubens aus für eine maximalistische Sicht der Analogie spricht.

Das soll nicht heißen, dass wir zu einem vorsprachlichen Wirklichkeitsansatz und einem entsprechend nai-

correspondingly naive realism (although something of the sort has gained more currency in recent years after Quentin Meillassoux's critique of correlationism and the object-oriented ontology of Graham Harman). For, obviously, reality is mediated to us by language, so much so that one could say with Heidegger, no language no ontology, or with Hamann, no word, no world. But theology is not hereby restricted to language for the simple reason that language is always already *more* than language. In other words, looked at from the side of being, being is always given in language as transcending language. Indeed, to this extent, language itself could be described as metaphysical inasmuch as it points *beyond* itself to something declared *within* it. And inasmuch as language functions *this* way, as so many attempts to say and describe what exceeds every description, of which poetry is the greatest example, it is intrinsically analogical. My point, in any event, is to challenge a limited, *minimalist* notion of analogy, and to suggest that we cannot fathom language or being or the relation between God and creation – not to mention the hypostatic union – without it.

Admittedly, in the wake of so-called grammatical Thomism, when we talk about analogy in theology we tend to mean nothing but the rules of theological discourse. Likewise, if we are students of Aquinas we tend to confine ourselves to what Thomas says about analogy in part one, q. 1, a. 13 of the *Summa Theologiae*, – to the effect that when we say that God is wise we mean this neither univocally nor equivocally, but analogically. But if this were all that analogy meant to theology we would, I submit, be failing to think both philosophically and theologically. We would also be failing to appreciate how analogy, and indeed the analogy of being, is at work throughout Aquinas's theology. To be sure, Thomas himself does not use the term *analogia entis* as a *terminus technicus*, but that does not mean that it's not fundamentally implied in his thought.

Consider, for example, what Thomas says in ST I, q. 4, a. 3 when he says that creatures participate in the likeness of the cause (namely, God) "according to some sort of analogy, since existence is common to all. In this way all created things, so far as they are beings, are like God as the first and universal principle of all being." Similarly, in *De veritate*, Thomas says, in so far as creatures are from God "they participate in some

ven Realismus zurückkehren sollten (obwohl so etwas in den letzten Jahren nach Quentin Meillassoux' Kritik des Korrelationismus und der objektorientierten Ontologie von Graham Harman wieder an Bedeutung gewonnen hat). Denn natürlich wird uns die Wirklichkeit durch die Sprache vermittelt, so sehr, dass man mit Heidegger sagen könnte: Ohne Sprache keine Ontologie, oder mit Hamann: Ohne Wort keine Welt. Aber die Theologie beschränkt sich dabei nicht auf die Sprache, aus dem einfachen Grund, dass die Sprache immer schon mehr ist als die Sprache. Mit anderen Worten: Von der Seite des Seins her betrachtet, ist das Sein in der Sprache immer als sprachüberschreitend gegeben. Insofern könnte man die Sprache selbst als metaphysisch bezeichnen, da sie über sich hinaus auf etwas in ihr Erklärtes verweist. Und insofern die Sprache auf diese Weise funktioniert, als so viele Versuche, das zu sagen und zu beschreiben, was jede Beschreibung übersteigt, wofür die Poesie das beste Beispiel ist, ist sie von Natur aus analogisch. Mir geht es in jedem Fall darum, eine begrenzte, minimalistische Vorstellung von Analogie in Frage zu stellen und darauf hinzuweisen, dass wir weder die Sprache noch das Sein oder die Beziehung zwischen Gott und der Schöpfung – ganz zu schweigen von der hypostatischen Vereinigung – ohne sie ergründen können.

Zugegebenermaßen neigen wir im Gefolge des so genannten grammatischen Thomismus dazu, wenn wir in der Theologie von Analogie sprechen, nichts anderes zu meinen als die Regeln des theologischen Diskurses. Ebenso neigen wir, wenn wir Studenten des Aquin sind, dazu, uns auf das zu beschränken, was Thomas in Teil 1, q. 1, a. 13 der *Summa Theologiae* über die Analogie sagt, nämlich dass wir, wenn wir sagen, dass Gott weise ist, dies weder ein- noch zweideutig, sondern analog meinen. Aber wenn dies alles wäre, was die Analogie für die Theologie bedeutet, würden wir, so meine ich, weder philosophisch noch theologisch denken können. Wir würden auch nicht erkennen, wie die Analogie, und zwar die Analogie des Seins, in der gesamten Theologie des Thomas von Aquin wirkt. Gewiss, Thomas selbst verwendet den Begriff *analogia entis* nicht als *terminus technicus*, aber das bedeutet nicht, dass er in seinem Denken nicht grundsätzlich enthalten ist.

Betrachten wir zum Beispiel, was Thomas in ST I, q. 4, a. 3 sagt, wenn er sagt, dass die Geschöpfe an der Ähnlichkeit der Ursache (nämlich Gott) teilhaben, "nach einer Art von Analogie, da das Sein allen gemeinsam ist. Auf diese Weise sind alle geschaffenen Dinge, soweit sie Wesen sind, Gott als dem ersten und allgemeinen Prinzip allen Seins gleich". In ähnlicher Weise sagt Thomas in *De veritate*, dass die Geschöpfe, soweit sie von Gott sind, "an einer Ähnlichkeit mit ihm

likeness of Him and thus lead to His likeness" (*De ver.*, q. 18, a. 2, ad 5). And one could find any number of similar passages in Thomas's corpus, especially in his commentary on the *Divine Names*. Clearly, Thomas subscribed to what Dominican tradition after Cajetan came to call the *analogia entis*, whose more precise philosophical meaning, as something more than a vague similitude, was specified in the last century by Przywara, the Italian Thomist, Cornelio Fabro, and, more recently, by American Thomists such as John Wippel. For it is implied in the very basis of Thomistic metaphysics, namely, the real distinction between *essentia* and *esse* (or *existentia*), inasmuch as the unity of essence and existence is an analogue of the identity of *essentia* and *esse* in God. Following Aquinas and Przywara, and virtually the whole Catholic tradition, I will therefore maintain a more robust understanding of analogy. And I would even appeal to Barth, who in the end could not do without analogy as a *theological* figure for understanding the relation between God and creation in Christ. I would simply add, following Przywara, that analogy is a powerful heuristic means of moving from philosophical reflection to theological reflection about the possibility of a Logos as the primary analogate of every created perfection.

2. From Predicamental to Transcendental Analogy

Now, for heuristic purposes let us begin our ascent up the ladder of analogy, so to speak, with what, since Cornelio Fabro has been called its "predicamental" usage, that is, its application within the immanent realm of the ten categories or "predicaments" of Aristotle: substance, quantity, quality, relation, place, time, position, having, acting, being affected. For, according to Aristotle, whatever is said or predicated of anything will be predicated of them – primarily, of substances, like Socrates, and then of substances (or their accidents) in connection with one or another of these categories. And let us consider how analogy is at play not only in Aristotle's taxonomic work as a scientist, but also how it functions within everyday language,⁽⁴⁾ as a way of mentally or poetically uniting things that are otherwise very different.

But what does the predicamental use of analogy have to do with metaphysics? Is there really a way from language to metaphysics and what eventually

teilhaben und so zu seiner Ähnlichkeit führen" (*De ver.*, q. 18, a. 2, ad 5). Und man könnte eine ganze Reihe ähnlicher Passagen in Thomas' Werk finden, insbesondere in seinem Kommentar zu den göttlichen Namen. Es ist klar, dass Thomas sich dem anschloss, was die dominikanische Tradition nach Cajetan die *analogia entis* nannte, deren präzisere philosophische Bedeutung, als etwas mehr als eine vage Ähnlichkeit, im letzten Jahrhundert von Przywara, dem italienischen Thomisten Cornelio Fabro und in jüngerer Zeit von amerikanischen Thomisten wie John Wippel präzisiert wurde. Denn sie ist in der eigentlichen Grundlage der thomistischen Metaphysik impliziert, nämlich der Realdistinktion zwischen *essentia* und *esse* (oder *existentia*), insofern als die Einheit von Essenz und Existenz ein Analogon der Identität von *essentia* und *esse* in Gott ist. Im Anschluss an Aquin und Przywara und praktisch die gesamte katholische Tradition werde ich daher ein robusteres Verständnis der Analogie beibehalten. Und ich würde mich sogar auf Barth berufen, der schließlich auf die Analogie als theologische Figur zum Verständnis der Beziehung zwischen Gott und der Schöpfung in Christus nicht verzichten konnte. In Anlehnung an Przywara möchte ich lediglich hinzufügen, dass die Analogie ein leistungsfähiges heuristisches Mittel ist, um von der philosophischen Reflexion zur theologischen Reflexion über die Möglichkeit eines Logos als primärem Analogon jeder geschaffenen Vollkommenheit zu gelangen.

2. Von der prädikamentalen zur transzendentalen Analogie

Beginnen wir nun zu heuristischen Zwecken unseren Aufstieg auf der Leiter der Analogie sozusagen mit dem, was man seit Cornelio Fabro ihren "prädikamentalen" Gebrauch nennt, d.h. ihre Anwendung im immanenten Bereich der zehn Kategorien oder "Prädikate" des Aristoteles: Substanz, Quantität, Qualität, Beziehung, Ort, Zeit, Position, Haben, Handeln, Betroffenheit. Denn nach Aristoteles wird alles, was von irgend etwas gesagt oder behauptet wird, von ihnen behauptet – in erster Linie von Substanzen, wie Sokrates, und dann von Substanzen (oder ihren Akzidentien) in Verbindung mit der einen oder anderen dieser Kategorien. Und betrachten wir, wie die Analogie nicht nur in Aristoteles' taxonomischer Arbeit als Wissenschaftler eine Rolle spielt, sondern auch, wie sie in der Alltagssprache funktioniert,⁽⁴⁾ als eine Möglichkeit, Dinge, die ansonsten sehr unterschiedlich sind, gedanklich oder poetisch zu vereinen.

Was aber hat der prädikative Gebrauch der Analogie mit der Metaphysik zu tun? Gibt es wirklich einen Weg von der Sprache zur Metaphysik und zu dem, was

came to be called the analogy of being? There is, because Aristotle opens the door to the analogy of being at the beginning of Book IV of the *Metaphysics*, where he famously says that "being can be said in many ways" (τὸ δὲ ὅν λέγεται μὲν πολλαχῶς). To give his own example, "some things are said to be because they are substances, others because they are affections of substance, others because they are a process towards substance, or destructions or privations or qualities of substance, or productive or generative of substance, or of substance itself. It is for this reason that we say even of non-being that it *is* non-being."(5)

Now, if this were all that Aristotle said about the matter, we might be talking today about the equivocity of being instead of an analogy of being. But Aristotle points out what we intuitively know to be true: that some things are more real than others. To give the example of Kris McDaniels, consider a donut, the kind with a hole in the middle; or, if you will, an ordinary tire. No one would say that the hole does not exist; but neither would anyone say that it exists like that which surrounds it. Rather, it exists in a way analogous to what more truly is. And the same thing can be said, by extension, to accidents said of a substance, or, for Aristotle, of the different kinds of substances, ranging from the perishable to the eternal and moving (e.g., the planets), and on from the *primum mobile* to the unmoved mover.

It is not without reason, therefore, that in the same context of Book IV Aristotle sketches out what has come to be known as a *pros hen* (πρὸς ἓν) analogy, which later came to be called an analogy of attribution, inasmuch as diverse things take their name from a primary analogate.(6) The classical example, of course, is that of health as said primarily of a person, and in secondary or tertiary senses of a healthy appearance or healthy urine or of a healthy diet, medicine, exercise, as signs and causes of health. For better or for worse, language is thus intrinsically hierarchical: by reason (by the *logos* of language) we organize things by reference to primary things, which most embody what we mean. And so it is here with respect to the question of being: within the context of Aristotle's *metaphysics*, being is naturally said most truly of the prime mover, which abides in itself without being moved by anything else.

But does Aristotle really give us a genuine analogy of being? Can we go from Aristotle's

schließlich als Analogie des Seins bezeichnet wurde? Es gibt ihn, denn Aristoteles öffnet die Tür zur Analogie des Seins zu Beginn von Buch IV der *Metaphysik*, wo er berühmt sagt, dass "das Sein auf viele Arten gesagt werden kann" (τὸ δὲ ὅν λέγεται μὲν πολλαχῶς). Um sein eigenes Beispiel zu geben: "Einige Dinge werden gesagt, weil sie Substanzen sind, andere, weil sie Affektionen der Substanz sind, andere, weil sie ein Prozess zur Substanz sind, oder Zerstörungen oder Entbehrungen oder Qualitäten der Substanz, oder produktiv oder generativ der Substanz, oder der Substanz selbst. Aus diesem Grund sagen wir auch vom Nichtsein, dass es Nichtsein ist."(5)

Wenn dies alles wäre, was Aristoteles zu diesem Thema gesagt hat, würden wir heute vielleicht von der Äkquivokität des Seins sprechen, anstatt von einer Analogie des Seins. Aber Aristoteles weist darauf hin, was wir intuitiv als wahr empfinden: dass einige Dinge wirklicher sind als andere. Um das Beispiel von Kris McDaniels aufzugreifen: Betrachten Sie einen Donut mit einem Loch in der Mitte; oder, wenn Sie so wollen, einen gewöhnlichen Reifen. Niemand würde sagen, dass das Loch nicht existiert, aber auch nicht, dass es wie das, was es umgibt, existiert. Vielmehr existiert es in einer Weise, die dem entspricht, was wirklich ist. Und dasselbe kann man im weiteren Sinne auch von Akzidentien sagen, die von einer Substanz oder, für Aristoteles, von den verschiedenen Arten von Substanzen gesagt werden, die vom Vergänglichen zum Ewigen und Beweglichen (z. B. den Planeten) und weiter vom *primum mobile* zum unbewegten Beweger reichen.

Es ist daher nicht ohne Grund, dass Aristoteles im gleichen Zusammenhang des vierten Buches eine so genannte Pros-Hen (πρὸς ἓν)-Analogie skizziert, die später als Zurechnungsanalogie bezeichnet wurde, da verschiedene Dinge ihren Namen von einem primären Analogon erhalten. (6) Das klassische Beispiel ist natürlich die Gesundheit, die in erster Linie auf eine Person bezogen wird, und in zweiter oder dritter Linie auf ein gesundes Aussehen oder einen gesunden Urin oder auf eine gesunde Ernährung, Medizin, Bewegung als Zeichen und Ursache der Gesundheit. Im Guten wie im Schlechten ist die Sprache also von Natur aus hierarchisch: Durch die Vernunft (durch den *Logos* der Sprache) ordnen wir die Dinge durch Bezugnahme auf die primären Dinge, die am meisten verkörpern, was wir meinen. Und so verhält es sich auch mit der Frage des Seins: Im Kontext der *Metaphysik* des Aristoteles wird das Sein natürlich am wahrsten vom primären Beweger gesagt, der in sich selbst bleibt, ohne von etwas anderem bewegt zu werden.

Aber gibt uns Aristoteles wirklich eine echte Analogie des Seins? Können wir von der prädikatorischen

predicamental analogy to a genuinely transcendental analogy, which transcends all the categories? This is a debatable question. But I would say no – not really – because as Heidegger rightly pointed out, for Aristotle the question of being is exhausted by the question of substance. Indeed, the question of being qua being, as we understand it in existential terms, is really never asked. Nor could the Greeks have asked it inasmuch as for the Greeks the world is eternal. Thus, for Aristotle, what we mean by being is just substance or substances, and whatever we might mean by the analogy of being is simply a hierarchy of substances, graded according to their degree of permanence.

If, therefore, we are to make our way from a predicamental analogy concerning substances and accidents, and so forth, to a transcendental analogy, we have to think harder than Aristotle was able to do: we have to free up the question of being from the automatic concept of being as substance. More precisely, we have to consider what Thomas considered the difference, which resonates in all being and in every copula, between *essentia* and *esse* (or *existentia*). For in everything that “is” we can reflect upon both “what” it is and the sheer fact “that” it is; we can reflect upon both its essential *whatness* and, for lack of a better term, its existential *thatness*. And this precisely is what is meant by the Thomistic “real distinction” between essence and existence.

And, from an Aristotelian standpoint, this changes everything: for if we really think through what is given in the real distinction (and I’m afraid this cannot be taken for granted, because for many this is no more than a formula and a way of explaining everything away), we realize that we absolutely cannot get a hold, a grasp, on being, however hard, like Hegel, we try. We find that being is always in excess of what we can comprehend – not only because of the infinite diversity of beings, which, if we merely had time, we could eventually categorize, but because existence itself can never be reduced to essence. Not only is it *unvordenklich*, as the late Schelling aptly said, it is *undenkbar* in that no logic or concept can capture it: it is, as it were, pre-logical and pre-conceptual. In any event, we find that the question of being is not exhausted by the question of substance, much less Aristotle’s categories, because when the *Seinsfrage* comes, that is, when the question of being really comes, it comes with a stunning force, breaking in upon us with the question of the sheer givenness or, in theological

Analogie des Aristoteles zu einer wirklich transzendentalen Analogie übergehen, die über alle Kategorien hinausgeht? Diese Frage ist umstritten. Aber ich würde sagen, nein - nicht wirklich -, denn wie Heidegger zu Recht betont hat, erschöpft sich für Aristoteles die Frage nach dem Sein in der Frage nach der Substanz. In der Tat wird die Frage nach dem Sein qua Sein, wie wir es in existenziellen Begriffen verstehen, eigentlich nie gestellt. Die Griechen hätten sie auch nicht stellen können, da für sie die Welt ewig ist. Für Aristoteles ist das, was wir mit dem Sein meinen, einfach eine Substanz oder Substanzen, und was immer wir mit der Analogie des Seins meinen, ist einfach eine Hierarchie von Substanzen, abgestuft nach dem Grad ihrer Dauerhaftigkeit.

Wenn wir also von einer prädikativen Analogie über Substanzen und Akzidenzen usw. zu einer transzendentalen Analogie gelangen wollen, müssen wir strenger denken, als Aristoteles es konnte: Wir müssen die Frage des Seins von der automatischen Vorstellung des Seins als Substanz befreien. Genauer gesagt, müssen wir uns überlegen, was Thomas für den Unterschied zwischen *essentia* und *esse* (oder *existentia*) hielt, der in allem Sein und in jeder Kopula mitschwingt. Denn bei allem, was “ist”, können wir sowohl darüber nachdenken, “was” es ist, als auch über die bloße Tatsache, “dass” es ist; wir können sowohl über sein essentielles “Was” als auch, in Ermangelung eines besseren Begriffs, über sein existentielles “Dass” nachdenken. Und genau das ist es, was mit der thomistischen “Realdistinktion” zwischen Wesen und Existenz gemeint ist.

Und das ändert vom aristotelischen Standpunkt aus gesehen alles: Denn wenn wir das, was in der Realdistinktion gegeben ist, wirklich durchdenken (und ich fürchte, das ist nicht selbstverständlich, denn für viele ist das nicht mehr als eine Formel und eine Art, alles wegzuerklären), dann stellen wir fest, dass wir das Sein überhaupt nicht in den Griff bekommen, so sehr wir uns auch bemühen, wie Hegel. Wir stellen fest, dass das Sein immer über das hinausgeht, was wir begreifen können - nicht nur wegen der unendlichen Vielfalt der Wesen, die wir schließlich kategorisieren könnten, wenn wir nur Zeit hätten, sondern weil die Existenz selbst niemals auf eine Essenz reduziert werden kann. Sie ist nicht nur unvordenklich, wie der späte Schelling treffend sagte, sie ist undenkbar, weil keine Logik und kein Begriff sie erfassen kann: Sie ist sozusagen vorlogisch und vorbegrifflich. Auf jeden Fall zeigt sich, dass die Frage nach dem Sein sich nicht in der Frage nach der Substanz erschöpft, geschweige denn in den Kategorien des Aristoteles, denn wenn die Seinsfrage kommt, das heißt, wenn die Frage nach dem Sein wirklich kommt, dann kommt sie mit einer überwältigenden Wucht und bricht mit der Frage nach der schieren Ge-

terms, the sheer gifted-ness of being in every thing.

3. With and Beyond Barth and Heidegger

Whether we are aware of it or not we are now at the top of the ladder, because we have ascended to that point where, from the question of being, we come to the question of the gift of being in everything, which cannot be pressed into a concept. We have come, in other words, to the point at which *philosophically* we can go no further. For, from a pure philosophical perspective, it is inexplicable why there should be anything rather than nothing. By the same token we have arrived at what Przywara, following Aquinas, understood by the analogy of being, the *analogia entis*, which we would do better to understand as an experience rather than as a concept. For the entire point of the analogy of being is that being cannot be captured in a concept but can only be received by one who can give it. On the one hand, the experience of the analogy of being is thus an experience of thought's limit. But, on the other hand, this recognition of thought's limit is also the threshold of a new understanding of being, indeed a new possibility of being. For it is then that we come to recognize, perhaps for the first time, that we are creatures, not the Creator, and that when we say that we "are" and that God IS, we are bound to confess with proper reverence what Przywara called the *analogia entis*. As Balthasar said of Przywara, "He lives like the mythical salamander in the fire: there, at the point where finite, creaturely being arises out of the infinite, where that indissoluble mystery holds sway that he baptized with the name *analogia entis*." (7)

Sadly, however, as Balthasar observed in 1962, no one seems to have understood this, and "the term passed over into the common vocabulary without an understanding and concomitant appropriation of its true pathos." (8) And it was in this impoverished form, as nothing but a metaphysical concept, that it was branded either the "invention of Antichrist" or a relic of "onto-theology." Elsewhere I have tried to show with Balthasar why these are caricatures of the *analogia entis* and why Przywara's thought deserves more credit than modern theology has given him, which tends to be driven more by fashion than fidelity and is content to think less rather than more. And in this regard I dare say that Heidegger was right to see the task of thought with a certain reverence; indeed, if Heidegger saw the task of thought with

gebenheit oder, in theologischen Begriffen, der schieren Begabung des Seins in jedem Ding über uns herein.

3. Mit und jenseits von Barth und Heidegger

Ob wir uns dessen bewußt sind oder nicht, wir befinden uns nun an der Spitze der Leiter, denn wir sind zu jenem Punkt aufgestiegen, an dem wir von der Frage nach dem Sein zu der Frage nach der Seinsgabe in allem kommen, die sich nicht in einen Begriff pressen läßt. Wir sind also an dem Punkt angelangt, an dem wir philosophisch nicht mehr weiterkommen. Denn aus rein philosophischer Sicht ist es unerklärlich, warum es etwas und nicht nichts geben sollte. Damit sind wir bei dem angelangt, was Przywara in Anlehnung an Aquin unter der Analogie des Seins, der *analogia entis*, versteht, die wir besser als Erfahrung und nicht als Begriff verstehen sollten. Denn der ganze Sinn der Analogie des Seins besteht darin, dass das Sein nicht in einem Begriff erfasst werden kann, sondern nur von demjenigen empfangen werden kann, der es geben kann. Einerseits ist die Erfahrung der Analogie des Seins also eine Erfahrung der Grenze des Denkens. Andererseits ist diese Erkenntnis der Grenze des Denkens aber auch die Schwelle zu einem neuen Verständnis des Seins, ja zu einer neuen Möglichkeit des Seins. Denn dann erkennen wir, vielleicht zum ersten Mal, dass wir Geschöpfe sind und nicht der Schöpfer, und dass wir, wenn wir sagen, dass wir "sind" und dass Gott IST, mit der gebührenden Ehrfurcht bekennen müssen, was Przywara die *analogia entis* nannte. Balthasar sagte über Przywara: "Er lebt wie der mythische Salamander im Feuer: dort, wo das endliche, geschöpfliche Sein aus dem Unendlichen hervorgeht, dort, wo jenes unauflösliche Geheimnis herrscht, das er mit dem Namen *analogia entis* getauft hat." (7)

Leider scheint dies, wie Balthasar 1962 bemerkte, niemand verstanden zu haben, und "der Begriff ging in den allgemeinen Wortschatz über, ohne dass man sein wahres Pathos verstanden und sich zu eigen gemacht hätte". (8) Und in dieser verarmten Form, als reiner metaphysischer Begriff, wurde er entweder als "Erfindung des Antichristen" oder als Relikt der "Onto-Theologie" gebrandmarkt. An anderer Stelle habe ich versucht, mit Balthasar zu zeigen, warum dies Karikaturen der *analogia entis* sind und warum Przywaras Denken mehr Anerkennung verdient, als die moderne Theologie ihm zuteil werden lässt, die sich eher von der Mode als von der Treue leiten lässt und sich damit begnügt, eher weniger als mehr zu denken. Und in dieser Hinsicht wage ich zu behaupten, dass Heidegger Recht hatte, wenn er die Aufgabe des Denkens mit einer gewissen Ehrfurcht betrachtete; ja, wenn Heidegger die Aufgabe des Den-

reverence then disciples of the Logos, of all people, should take it seriously.

But if we are to *think* the *analogia entis*, we have to take care lest we ourselves turn it back into a concept of being, from which, Barth feared in 1929, one might contentedly “survey” one’s relation to God in a “scheme of a unity of similarity and dissimilarity,”(9) and we end up back in onto-theology all over again, in a system of thought that fails to register the very mystery of being that the analogy being seeks to disclose. Again, I think these are caricatures, but that does not mean that they are not dangers. For this reason we must take care, firstly, to abide in the real distinction and not turn it into a prop by which to master being, as could very well happen if, on the basis of the real distinction, one proceeds to identify God as an identity of essence and existence, as if this were even remotely comprehensible. To be sure, this is formally what is meant by the *analogia entis* – an analogy between a non-identity of essence and esse in creatures and a simple identity of essence and esse in God. For Przywara, however, the latter is not a clear concept. On the contrary, it is blindingly incomprehensible: we can imagine it only through a glass darkly, on the basis of what is *merely* an analogy. In no sense, therefore, does it provide any ground in thought on which the creature could stand and from which it could survey its relationship to God. For the entire point of the *analogia entis* as Przywara understood it is that we do not have any identity in ourselves, but that our identity is that of an analogy.(10) By the same token we can see how impossible it would be to “survey” one’s relationship to God by virtue of the analogy of being, as Barth feared. On the contrary, the *analogia entis* underscores the *maior dissimilitudo* between God and creatures, showing that the relationship between God and creatures can be understood in no other way than in (Christological) terms of ever more humble service to the ever-greater God.

But Christian metaphysics must do more than defend itself against criticisms: it must learn from them in order to go beyond them. And it must freely admit what it can learn, in this case from Barth and Heidegger, arguably its two strongest critics. From Barth, Christian metaphysics can learn to keep its Christological focus, and think being, as it must, in light of Christ. For his part, perhaps instigated by his debate with Barth, Przywara strove in this direction. Indeed, his understanding of analogy assumes an increasingly

kens mit Ehrfurcht betrachtete, dann sollten ausgerechnet die Jünger des Logos sie ernst nehmen.

Aber wenn wir die *analogia entis* denken, müssen wir aufpassen, dass wir sie nicht selbst in einen Seinsbegriff zurückverwandeln, von dem aus man, wie Barth 1929 befürchtete, seine Beziehung zu Gott in einem "Schema einer Einheit von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit"(9) zufrieden "vermessen" könnte, und wir landen wieder in der Onto-Theologie, in einem Denksystem, das das eigentliche Geheimnis des Seins, das die Analogie des Seins zu enthüllen sucht, nicht erfasst. Nochmals, ich denke, dass dies Karikaturen sind, aber das bedeutet nicht, dass sie keine Gefahren darstellen. Aus diesem Grund müssen wir erstens darauf achten, in der Realdistinktion zu bleiben und sie nicht zu einer Stütze zu machen, um das Sein zu beherrschen, wie es sehr wohl geschehen könnte, wenn man auf der Grundlage der Realdistinktion dazu übergeht, Gott als eine Identität von Wesen und Existenz zu identifizieren, als ob dies auch nur im Entferntesten verständlich wäre. Dies ist zwar formal das, was mit der *analogia entis* gemeint ist - eine Analogie zwischen einer Nicht-Identität von Wesen und Sein in den Geschöpfen und einer einfachen Identität von Wesen und Sein in Gott. Für Przywara ist letzteres jedoch kein klares Konzept. Im Gegenteil, sie ist völlig unverständlich: Wir können sie uns nur durch ein dunkles Glas vorstellen, auf der Grundlage einer bloßen Analogie. Sie bietet also in keiner Weise einen gedanklichen Grund, auf dem das Geschöpf stehen könnte und von dem aus es seine Beziehung zu Gott überblicken könnte. Denn die ganze Pointe der *analogia entis*, wie Przywara sie verstand, besteht darin, dass wir keine Identität in uns selbst haben, sondern dass unsere Identität die einer Analogie ist.(10) Aus demselben Grund können wir sehen, wie unmöglich es wäre, die eigene Beziehung zu Gott kraft der Analogie des Seins zu "überblicken", wie Barth befürchtete. Im Gegenteil, die *analogia entis* unterstreicht die *maior dissimilitudo* zwischen Gott und den Geschöpfen und zeigt, dass die Beziehung zwischen Gott und den Geschöpfen nicht anders verstanden werden kann als im (christologischen) Sinne eines immer demütigeren Dienstes an dem immer größeren Gott.

Aber die christliche Metaphysik muss mehr tun, als sich gegen die Kritik zu verteidigen: Sie muss von ihr lernen, um über sie hinauszugehen. Und sie muss offen zugeben, was sie lernen kann, in diesem Fall von Barth und Heidegger, den beiden wohl stärksten Kritikern. Von Barth kann die christliche Metaphysik lernen, ihren christologischen Fokus beizubehalten und das Sein, wie es sein muss, im Licht Christi zu denken. Przywara hat sich seinerseits, vielleicht angeregt durch seine Auseinandersetzung mit Barth, in diese Richtung bemüht. In der Tat nimmt sein Analogieverständnis eine

Christological form, so much so that the *analogia entis* is finally an *analogia caritatis in Christo*. From Heidegger, on the other hand, Christian metaphysics can learn to dwell in the real distinction and to meditate upon the mysterious gift of being in everything – a gift that we fail to appreciate or respect if we automatically understand being as what is caused and God, in turn, on the basis of a metaphysical system of cause and effect, as the *causa sui*. Heidegger is surely right about this, and so, once again, we must be careful to dwell within the real distinction, mindful of what it means, so that we never lose sight of the *gift of being*. For it is only then, when we appreciate the mystery of *esse*, that we can raise our minds to the contemplation of *Being as Gift*. Otherwise we will not appreciate anything as it was meant to be appreciated, namely, as something that might not have been, but *is* – not merely as a *factum*, as modern technology would have it (for there really is no such thing as a bare fact), but as the analogical presence of transcendence. Then, having left behind the crass philosophies of modern technology and analytic philosophy, which have no place in the precinct of theology, we can begin to do philosophy again in the original thaumatological sense – wondering at the Logos in-and-beyond all things.

In this way, then, I would suggest, Christian metaphysics might think *with* Heidegger, when it arrives at the question of the gift of being, and from genuine metaphysical reflection on the gift of being rises up to contemplation of Being as Gift. For then, and only then, far from scholastic textbooks, do we really see what is meant by the analogy of being: when being itself becomes mysterious once more. But it is not enough to ask the *Seinsfrage* with Heidegger and contemplate the gift of being in every thing, as any serious reflection upon the real distinction would demand. A philosopher must also ask what it means if Being itself is nothing but kenotic Gift, if perhaps Being is a primal fountain of generosity. In other words, it is not enough to stop thinking, as Heidegger does, with the *es gibt*, with a bare existentialism, and refuse to ask the *other* philosophical question, which is latent in the real distinction, namely *what gives*. Granted, Heidegger is right to steer us clear of a wooden essentialism, and every systematic reduction of existence to essence (à la Hegel), but he is just as surely wrong to suppress reason's desire to know whence the gift of being comes, from what Giver,

zunehmend christologische Gestalt an, so dass die *analogia entis* schließlich eine *analogia caritatis in Christo* ist. Von Heidegger hingegen kann die christliche Metaphysik lernen, in der Realdistinktion zu verweilen und über das geheimnisvolle Geschenk des Seins in allem zu meditieren – ein Geschenk, das wir nicht zu würdigen und zu respektieren vermögen, wenn wir das Sein automatisch als das Verursachte und Gott wiederum auf der Grundlage eines metaphysischen Systems von Ursache und Wirkung als die *causa sui* verstehen. Damit hat Heidegger sicher recht, und so müssen wir auch hier darauf achten, in der Realdistinktion zu verweilen und uns bewusst zu machen, was sie bedeutet, damit wir das Geschenk des Seins nicht aus den Augen verlieren. Denn nur dann, wenn wir das Geheimnis des Seins erkennen, können wir unseren Geist zur Betrachtung des Seins als Gabe erheben. Andernfalls werden wir nichts so wertschätzen, wie es gemeint war, nämlich als etwas, das nicht hätte sein können, sondern ist – nicht als bloßes Faktum, wie es die moderne Technik will (denn so etwas wie ein bloßes Faktum gibt es wirklich nicht), sondern als analoge Präsenz der Transzendenz. Dann können wir, nachdem wir die groben Philosophien der modernen Technologie und der analytischen Philosophie hinter uns gelassen haben, die im Revier der Theologie nichts zu suchen haben, wieder beginnen, Philosophie im ursprünglichen thaumatologischen Sinne zu betreiben – und uns über den Logos in und jenseits aller Dinge zu wundern.

Auf diese Weise, so möchte ich vorschlagen, könnte die christliche Metaphysik mit Heidegger denken, wenn sie bei der Frage nach der Gabe des Seins ankommt, und sich von der genuin metaphysischen Reflexion über die Gabe des Seins zur Betrachtung des Seins als Gabe erheben. Denn dann, und nur dann, fernab von scholastischen Lehrbüchern, sehen wir wirklich, was mit der Analogie des Seins gemeint ist: wenn das Sein selbst noch einmal rätselhaft wird. Aber es genügt nicht, mit Heidegger die Seinsfrage zu stellen und das Geschenk des Seins in jedem Ding zu betrachten, wie es jede ernsthafte Reflexion über die Realdistinktion verlangen würde. Ein Philosoph muss auch fragen, was es bedeutet, wenn das Sein selbst nichts anderes ist als kenotische Gabe, wenn vielleicht das Sein ein Urquell der Großzügigkeit ist. Mit anderen Worten: Es reicht nicht aus, wie Heidegger mit dem *Es gibt*, mit einem bloßen Existentialismus, aufzuhören zu denken und sich zu weigern, die andere philosophische Frage zu stellen, die in der Realdistinktion latent vorhanden ist, nämlich *Was gibt*. Zugegeben, Heidegger hat Recht, wenn er uns vor einem hölzernen Essentialismus und jeder systematischen Reduktion des Seins auf das Wesen (à la Hegel) bewahrt, aber er hat ebenso sicher Unrecht, wenn er den Wunsch der Vernunft unterdrückt,

and why?

For his part, tragically, it seems that Heidegger was afraid to return to the realm of reason and its grounds – its reasons. He was afraid to go where thought itself leads, for fear that he might have to ask teleological questions once more, of the kind Aristotle felt compelled to ask. And so, fearful of the call of the Logos, spurning ever reason and every ground, in love with nothing, he contented himself with calling being nothing in order to be left to himself, which is the final absurdity of his philosophy. For, on the one hand, philosophy, any philosophy, is supposed to be about a searching; on the other hand, there is no reason to stop where he stopped: with a pseudo-mystical *Sein als Nichts*.⁽¹¹⁾ On the contrary, thought (and, *nota bene*, not just Christian thought) beckons us further. It beckons us to contemplate the possibility that the nothing at which Heidegger arrived is but the veil before the mystery of being, not its quasi definition. Why indeed *Sein als Nichts*? Why not *Sein als Güte und Liebe*? In short, why Heidegger? Why not instead Bonaventure, who arguably knew more about being because he knew that the Gift of Being had something to do with love? Moreover, if Being at the end of the day is Gift and Love, why not think that Being might be and really is Trinitarian: that Being is eternally given (in the Father's eternal existence in the Son) and eternally received (in the Son's being the Father's ex-istence), and joyfully given and joyfully received in their Spirit? And why not think that, for us, and for anything outside of God, really to be is to be caught up into this same life in which divinity is joyfully given and joyfully received. And that everything else "is" by analogy, i.e., insofar as it participates in the life of the Trinity.

4. Analogy and Katology

Admittedly, you may now be wondering how we got here and *whether* we can really get here simply by climbing the ladder of analogy. Can one really get from a predicamental analogy to a transcendental analogy all the way up to Trinitarian theology? I think one's answers to this question can be both too modest and too daring. It would be too daring to say that reflection on analogy leads us directly into the heart of Trinitarian theology. But, on the other hand, it would be too modest to say that there is no analogy between our wonder at the gift of being

zu wissen, woher die Gabe des Seins kommt, von welchem Geber und warum?

Tragischerweise scheint es, dass Heidegger Angst hatte, in das Reich der Vernunft und ihrer Gründe zurückzukehren - ihrer Gründe. Er fürchtete sich davor, dorthin zu gehen, wohin das Denken selbst führt, weil er befürchtete, erneut teleologische Fragen stellen zu müssen, wie sie Aristoteles zu stellen gezwungen war. Und so begnügte er sich aus Angst vor dem Ruf des Logos, der jeden Grund und jede Begründung verschmätzt, in der Liebe zum Nichts, das Sein als Nichts zu bezeichnen, um sich selbst überlassen zu sein, was die letzte Absurdität seiner Philosophie ist. Denn einerseits soll es in der Philosophie, in jeder Philosophie, um ein Suchen gehen; andererseits gibt es keinen Grund, dort aufzuhören, wo er aufgehört hat: mit einem pseudo-mystischen Sein als Nichts.⁽¹¹⁾ Im Gegenteil, das Denken (und, *nota bene*, nicht nur das christliche Denken) lockt uns weiter. Es fordert uns auf, die Möglichkeit zu erwägen, dass das Nichts, zu dem Heidegger gelangt ist, nur der Schleier vor dem Geheimnis des Seins ist, nicht seine Quasi-Definition. Warum eigentlich Sein als Nichts? Warum nicht Sein als Güte und Liebe? Kurzum, warum Heidegger? Warum nicht stattdessen Bonaventura, der wohl mehr über das Sein wusste, weil er wusste, dass die Gabe des Seins etwas mit der Liebe zu tun hat? Und wenn das Sein letztlich Gabe und Liebe ist, warum nicht denken, dass das Sein trinitarisch sein könnte und wirklich ist: dass das Sein ewig gegeben ist (in der ewigen Existenz des Vaters im Sohn) und ewig empfangen wird (indem der Sohn die Existenz des Vaters ist) und freudig gegeben und freudig empfangen wird in ihrem Geist? Und warum sollte man nicht denken, dass für uns und für alles, was außerhalb Gottes ist, wirklich zu sein bedeutet, in dieses gleiche Leben aufgenommen zu werden, in dem die Göttlichkeit freudig gegeben und freudig empfangen wird. Und dass alles andere analog dazu "ist", d.h. insofern es am Leben der Dreifaltigkeit teilhat.

4. Analogie und Katologie

Zugegeben, Sie fragen sich jetzt vielleicht, wie wir hierher gekommen sind und ob wir wirklich hierher gelangen können, indem wir einfach die Leiter der Analogie hinaufsteigen. Kann man wirklich von einer prädikatorischen Analogie über eine transzendente Analogie bis hin zur trinitarischen Theologie gelangen? Ich denke, die Antworten auf diese Frage können sowohl zu bescheiden als auch zu kühn sein. Es wäre zu gewagt zu sagen, dass die Reflexion über die Analogie uns direkt in das Herz der trinitarischen Theologie führt. Andererseits wäre es aber auch zu bescheiden zu sagen, dass es keine Analogie zwischen unserem Stau-

and the possibility of (Trinitarian) Being as Gift, because there *is* an analogy here. And the analogy is even more transparent in light of revelation. But in light of revelation the nature of the analogy has also been transformed: for it is not that the Being of God as Gift is analogous to the gift of being in creation, but that the gift of being in creatures is now seen as *analogous to the* Gift of Being, which is the Father's eternal gift of being to the Son.(12) But if this is so then what we mean by being is not something outside of God, but rather a self-communication of God's own life in the Logos, moreover, a self-communication of the Logos so complete that the Logos is kenotically in all things in a way the Father from eternity is kenotically in the Logos.(13)

But as soon as we see this, admittedly in light of revelation, our position on the ladder of analogy becomes unstable, and if we try to stay there we run the risk of getting dizzy and falling. For having ascended by analogy up to a transcendent Logos, who is the exalted measure of all things, we find that the Logos is no longer there where we presumed to find him. For the Most High, who by nature is exalted above all creatures, has, so to speak, always already left his throne, always already descended, even prior to the incarnation, to be the very being of our being and the life of our life. In the words of the Greek poet quoted by Paul, the Logos becomes "the one in whom we live and move and have our being" (Acts 17:28). In other words, moment we see the Logos for who he is – in the words of Heraclitus, "the Way up and the Way down" (ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡστή) – the analogy thus reverses direction: we see that the Logos who is above (*exterior omni re*) is also below (*interior omni re*). We see now with Augustine to our amazement that the one who transcends all things is the one who is in all things innermost (*interior intimo meo*). Thus, from analogical metaphysics, as an ascent to the Logos, we come to mysticism. In the words of the St. Bernard, whose sermons on the Song of Songs Aquinas was discussing when he died:

I have ascended to the highest in me, but, behold, the word is towering above that. In my curiosity I have descended to explore my lowest depths, yet I found him even deeper. If I looked outside myself, I saw him stretching beyond the furthest I could see. And if I looked within, he was yet further within. Then I knew the truth of what I had read, "In him we live and move and have our being."

nen über die Gabe des Seins und der Möglichkeit des (trinitarischen) Seins als Gabe gibt, denn es gibt hier eine Analogie. Und die Analogie wird im Licht der Offenbarung noch deutlicher. Aber im Licht der Offenbarung hat sich auch die Natur der Analogie verändert: Denn es ist nicht so, dass das Sein Gottes als Gabe analog zur Gabe des Seins in der Schöpfung ist, sondern dass die Gabe des Seins in den Geschöpfen nun als analog zur Gabe des Seins gesehen wird, die die ewige Gabe des Seins des Vaters an den Sohn ist. (12) Wenn dies aber so ist, dann ist das, was wir mit dem Sein meinen, nicht etwas außerhalb Gottes, sondern vielmehr eine Selbstmitteilung von Gottes eigenem Leben im Logos, und zwar eine so vollständige Selbstmitteilung des Logos, dass der Logos kenotisch in allen Dingen ist, so wie der Vater von Ewigkeit her kenotisch im Logos ist.(13)

Aber sobald wir das sehen, zugegebenermaßen im Licht der Offenbarung, wird unsere Position auf der Leiter der Analogie instabil, und wenn wir versuchen, dort zu bleiben, laufen wir Gefahr, schwindlig zu werden und zu fallen. Denn nachdem wir durch die Analogie zu einem transzendenten Logos aufgestiegen sind, der das erhabene Maß aller Dinge ist, stellen wir fest, dass der Logos nicht mehr dort ist, wo wir ihn zu finden glaubten. Denn der Allerhöchste, der von Natur aus über alle Geschöpfe erhaben ist, hat sozusagen immer schon seinen Thron verlassen, ist immer schon herabgestiegen, sogar vor der Inkarnation, um das Wesen unseres Wesens und das Leben unseres Lebens zu sein. Mit den Worten des griechischen Dichters, den Paulus zitiert, wird der Logos "derjenige, in dem wir leben und uns bewegen und unser Sein haben" (Apg 17,28). Mit anderen Worten, in dem Moment, in dem wir den Logos als das sehen, was er ist - in den Worten des Heraklit "der Weg nach oben und der Weg nach unten" (ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡστή) - kehrt sich die Analogie also um: Wir sehen, dass der Logos, der oben ist (*exterior omni re*), auch unten ist (*interior omni re*). Wir sehen nun mit Augustinus zu unserem Erstaunen, dass derjenige, der alle Dinge transzendiert, derjenige ist, der in allen Dingen im Innersten ist (*interior intimo meo*). So kommen wir von der analogen Metaphysik, als Aufstieg zum Logos, zur Mystik. Mit den Worten des heiligen Bernhard, dessen Predigten über das Hohelied Aquinas bei seinem Tod besprach:

Ich bin in mir zum Höchsten aufgestiegen, aber siehe, das Wort überragt es. In meiner Neugierde bin ich hinabgestiegen, um meine tiefsten Tiefen zu erforschen, aber ich fand ihn noch tiefer. Wenn ich nach außen blickte, sah ich ihn über das Äußerste hinausragen, das ich sehen konnte. Und wenn ich nach innen schaute, war er noch weiter in mir. Da erkannte ich die Wahrheit dessen, was ich gelesen hatte: "In ihm leben wir

And blessed is the man in whom he has his being, who lives for him and is moved by him.(14)

Needless to say, all of this requires more explanation than I can give in a single talk, and this is the risk I have taken in proposing a *maximalist* understanding of analogy. But what I mean by the circle of analogy should now be clear. For what I mean is that, as the circle is drawn upward, at its top it begins to turn downward, such that analogy becomes what Balthasar, following Przywara, called *katology*. But then, as *we* are caught upward into the circular movement of analogy, drawing out the connotation of the *anō* in the *ana* of analogy, *katology* becomes analogy once more, for we ourselves ascend with Christ to the extent that we descend with him, as Przywara would say, in ever greater service to the ever-greater God. And this brings me, finally, to the meaning of analogy for anthropology. For if the incarnate Logos is the meaning of human being – and indeed the meaning of all being – then to be human is essentially to be an analogy of the being of God that has been revealed to us in Christ.

Anmerkungen:

- 1) See Paul Imhof, ed., *Karl Rahner in Dialogue. Conversations and Interviews 1965-1985* (New York: Crossroad, 1986), p. 14.
- 2) Karl Rahner, *Gnade als Freiheit. Kleine theologische Beiträge* (Freiburg: Herder, 1968), 271-2.
- 3) *MyWork: In Retrospect* (San Francisco: Ignatius Press, 1993), pp. 50, 89.
- 4) For that matter, let us recognize how all language is in some sense analogical inasmuch as every word involves a gathering up of various things and objects and experiences under a common term. Take, for example, the ordinary words "white" or "snow." For most people, these are fairly straightforward terms. In reality, however, by these words we gather into one meaning what in reality implies a range of color or lack thereof, and a number of different kinds of precipitation. At one point it was believed that the indigenous peoples of Alaska, had as many as fifty different words for snow. That now seems to be something of a myth, but the point is the same. Language is a kind of "gathering up" with words, as the etymological connection to *legein* would suggest.

und bewegen uns und haben unser Sein." Und gesegnet ist der Mensch, in dem er sein Wesen hat, der für ihn lebt und von ihm bewegt wird.(14)

Es ist unnötig zu sagen, dass all dies mehr Erklärungen erfordert, als ich in einem einzigen Vortrag geben kann, und das ist das Risiko, das ich eingegangen bin, als ich ein maximalistisches Verständnis von Analogie vorschlug. Aber was ich mit dem Kreis der Analogie meine, sollte jetzt klar sein. Ich meine nämlich, dass der Kreis, während er nach oben gezogen wird, an seinem oberen Ende beginnt, sich nach unten zu wenden, so dass die Analogie zu dem wird, was Balthasar, Przywara folgend, *Katologie* nannte. Aber dann, wenn wir nach oben in die kreisförmige Bewegung der Analogie hineingezogen werden und die Konnotation des *anō* in der *ana* der Analogie herausziehen, wird die *Katologie* wieder zur Analogie, denn wir selbst steigen mit Christus in dem Maße auf, in dem wir mit ihm, wie Przywara sagen würde, in einem immer größeren Dienst für den immer größeren Gott herabsteigen. Und dies bringt mich schließlich zur Bedeutung der Analogie für die Anthropologie. Denn wenn der fleischgewordene Logos der Sinn des menschlichen Seins ist - und in der Tat der Sinn allen Seins -, dann bedeutet Menschsein im Wesentlichen, eine Analogie des Seins Gottes zu sein, das uns in Christus offenbart wurde.

Anmerkungen:

- 1) Siehe Paul Imhof, Hrsg., Karl Rahner im Dialog. *Conversations and Interviews 1965-1985* (New York: Crossroad, 1986), S. 14.
- 2) Karl Rahner, *Gnade als Freiheit. Kleine theologische Beiträge* (Freiburg: Herder, 1968), 271-2.
- 3) *MyWork: In Retrospect* (San Francisco: Ignatius Press, 1993), S. 50, 89.
- 4) Im Übrigen sollten wir erkennen, dass alle Sprache in gewisser Weise analog ist, da jedes Wort eine Zusammenfassung verschiedener Dinge, Gegenstände und Erfahrungen unter einem gemeinsamen Begriff beinhaltet. Nehmen wir zum Beispiel die gewöhnlichen Wörter "weiß" oder "Schnee". Für die meisten Menschen sind dies recht einfache Begriffe. In Wirklichkeit jedoch fassen wir mit diesen Begriffen in einer Bedeutung zusammen, was in Wirklichkeit eine Reihe von Farben oder deren Fehlen und eine Reihe verschiedener Arten von Niederschlag impliziert. Früher glaubte man, dass die Ureinwohner Alaskas bis zu fünfzig verschiedene Wörter für Schnee hatten. Das scheint heute eine Art Mythos zu sein, aber der Punkt ist derselbe. Sprache ist eine Art "Sammeln" mit Worten, wie die etymologische Verbindung zu *legein* vermuten lässt.

5) *Metaphysics* IV, 2, 1003b6-11, trans. W.D. Ross, in *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes (Princeton: Princeton University Press, 1984).

6) *Metaphysics* IV, 1, 1003a32; cf. V, 1, 1028a10. This type of analogy is so called for the reason that diverse things sharing a common denomination (e.g., several things sharing the denomination "being") are analogically related to "to one" primary analogate from which their different meanings derives.

7) Von Balthasar, "Erich Przywara," in *Tendenzen zur Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts* (Stuttgart: Olten, 1966), p. 355.

8) Przywara, *Sein Schrifttum*, ed. Leo Zimny, with an introduction by Hans Urs von Balthasar (Einsiedeln: Johannes Verlag, 19962), p. 6.

9) *The Holy Spirit and the Christian Life*, trans. R. Birch Hoyle (Louisville: Westminster/John Knox, 1993), p. 5.

10) This point cannot be emphasized enough, especially when we come to the final section on anthropology. For in many ways the *proton pseudos* of the modern world, from Descartes onward, is precisely its presumption to have an identity in itself, which has eventuated in the proliferation of identities that are claimed for oneself rather than received by God.

11) I say here pseudo-mystical, because Heidegger's ontology terminates not in the darkness that is the veil before the God who is revealed *in the darkness*, as for the Christian mystical tradition from Gregory of Nyssa to Eckhart to John of the Cross, but in a genuine nothing, an ontological nihilism, as Edith Stein and others pointed out. Przywara calls it a secularized Carmelite mysticism. See *In und Gegen. Stellungnahmen zur Zeit* (Nürnberg: Glock und Lutz, 1955), p. 173. To be sure, on the most charitable of readings, we might say that, for Heidegger, too, nothing is not really nothing, but a veil before Being, which is nothing but gift. And there is room here to redeem Heidegger, if it is not too sententious to say so. But Heidegger seems bent on not thinking the possibility that Being might be more than Nothing, that it might really be goodness, generosity, and love. Why indeed *Sein als Nichts*, except in a provisional sense? Why not *Sein als Güte und Liebe*? Thus far Heidegger was not willing to think.

12) If this is so, if our temporal being through the Logos is *like* the being eternally given to the Logos, then the gift of being to creatures through

5) *Metaphysik* IV, 2, 1003b6-11, trans. W.D. Ross, in *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes (Princeton: Princeton University Press, 1984).

6) *Metaphysik* IV, 1, 1003a32; vgl. V, 1, 1028a10. Diese Art der Analogie wird deshalb so genannt, weil verschiedene Dinge, die eine gemeinsame Bezeichnung haben (z.B. mehrere Dinge, die die Bezeichnung "Sein" haben), analog zu "einem" primären Analogon in Beziehung gesetzt werden, von dem sich ihre unterschiedlichen Bedeutungen ableiten.

7) Von Balthasar, "Erich Przywara", in: *Tendenzen zur Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts* (Stuttgart: Olten, 1966), S. 355.

8) Przywara, *Sein Schrifttum*, ed. Leo Zimny, mit einer Einführung von Hans Urs von Balthasar (Einsiedeln: Johannes Verlag, 19962), S. 6.

9) *Der Heilige Geist und das christliche Leben*, trans. R. Birch Hoyle (Louisville: Westminster/John Knox, 1993), S. 5.

10) Dieser Punkt kann nicht genug betont werden, besonders wenn wir zum letzten Abschnitt über Anthropologie kommen. Denn in vielerlei Hinsicht ist der Proton Pseudos der modernen Welt, von Descartes an, gerade ihre Anmaßung, eine Identität in sich selbst zu haben, die in der Vermehrung von Identitäten mündete, die man für sich selbst beansprucht, anstatt sie von Gott zu empfangen.

11) Ich sage hier pseudomystisch, weil Heideggers Ontologie nicht in der Dunkelheit endet, die der Schleier vor dem Gott ist, der sich in der Dunkelheit offenbart, wie für die christliche mystische Tradition von Gregor von Nyssa über Eckhart bis zu Johannes vom Kreuz, sondern in einem echten Nichts, einem ontologischen Nihilismus, wie Edith Stein und andere betont haben. Przywara nennt es einen säkularisierten Karmelitermystizismus. Siehe *In und Gegen. Stellungnahmen zur Zeit* (Nürnberg: Glock und Lutz, 1955), S. 173. Gewiss, bei wohlwollender Lesart könnte man sagen, dass auch für Heidegger das Nichts nicht wirklich nichts ist, sondern ein Schleier vor dem Sein, das nichts als Geschenk ist. Und es gibt hier Raum, Heidegger zu erlösen, wenn es nicht zu sentimental ist, dies zu sagen. Aber Heidegger scheint darauf bedacht zu sein, die Möglichkeit nicht zu denken, dass das Sein mehr sein könnte als das Nichts, dass es wirklich Güte, Großzügigkeit und Liebe sein könnte. Warum eigentlich Sein als Nichts, außer in einem vorläufigen Sinn? Warum nicht Sein als Güte und Liebe? So weit war Heidegger nicht bereit zu denken.

12) Wenn das so ist, wenn unser zeitliches Sein durch den Logos dem Sein gleicht, das dem Logos ewig gegeben ist, dann müsste das Geschenk des Seins an die

the Logos would have to be something more profound than the actualization of a given possibility. It would have to be more like a total self-communication on the part of the Logos, who comes kenotically to be in things, giving them life, in a way analogous to the way the Father eternally comes to be in him, giving him eternal life. Likewise, just as by an eternal kenosis the Father is eternally manifest in the Son, so too the Logos, through an analogous kenosis, is manifest in creation. When, in any event, we say that all things were made through the Logos we do not mean a remote mechanical production, but that the Son gives himself as completely to his creation as the Father gives himself to him, disappearing in it, so to speak, in order to give it the room to be its very principle and end.

13) When Thomas says that *esse* is in all things most intimately, it is therefore to be understood in terms of the kenotic self-communication of the Logos who is giving creation a share in his own being from the Father.

14) Sermon 74 on the Song of Songs.

Geschöpfe durch den Logos etwas Tieferes sein als die Verwirklichung einer gegebenen Möglichkeit. Es müßte sich eher um eine totale Selbstmitteilung des Logos handeln, der kenotisch in den Dingen zu sein beginnt und ihnen Leben gibt, analog zu der Art und Weise, wie der Vater ewig in ihm zu sein beginnt und ihm ewiges Leben gibt. Ebenso wie der Vater durch eine ewige Kenosis ewig im Sohn manifest ist, so ist auch der Logos durch eine analoge Kenosis in der Schöpfung manifest. Wenn wir jedenfalls sagen, daß alles durch den Logos geschaffen wurde, so meinen wir damit nicht eine entfernte mechanische Produktion, sondern daß der Sohn sich seiner Schöpfung ebenso vollständig hingibt, wie der Vater sich ihm hingibt, indem er sozusagen in ihr verschwindet, um ihr den Raum zu geben, ihr eigentliches Prinzip und Ziel zu sein.

13) Wenn Thomas sagt, das *esse* sei in allen Dingen am innigsten, so ist das also im Sinne der kenotischen Selbstmitteilung des Logos zu verstehen, der der Schöpfung vom Vater her Anteil an seinem eigenen Sein gibt.

14) Predigt 74 über das Hohelied der Liebe.