

John R. Betz

Christus – Logos der Schöpfung

Zu einer analogen Metaphysik

Übersetzt und herausgegeben von
Barbara Hallensleben

Aschendorff Verlag
Münster 2026

Ehre sei Dir, o Christus, Ehre sei Dir!

τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν
(Obwohl der Logos allen gemeinsam ist, leben die Vielen, als hätten sie ihre
eigene Einsicht).

*Heraklit*¹

Das Wort Gottes ist die schöpferische Vernunft und Ursache des geschaffenen
Universums, einfach und in sich selbst unendlich vielfältig; einfach, weil das
Universum aller Dinge in Ihm ein unteilbares und untrennbares Eines ist, oder
vielmehr: Die unteilbare und untrennbare Einheit aller Dinge ist der Logos
Gottes, [und er ist] vielfältig, weil Er sich bis ins Unendliche durch alle Dinge
ausbreitet und diese Ausbreitung die Substanz aller Dinge ist. Denn Er er-
streckt sich machtvoll von einem Ende zum anderen und ordnet alle Dinge auf
sanfte Weise [Weish 8,1]. Auch im Psalm heißt es: „Rasch eilt sein Wort dahin“
[Ps 147,15].

*Johannes Scotus Eriugena*²

Von ihm waren sie ,aber nicht mit ihm, durch ihn lebten sie, aber nicht für ihn,
aus ihm hatten sie Einsicht, ihn aber verstanden sie nicht, sie waren ent-
fremdet, undankbar, unvernünftig. Eben dadurch kam es dazu, dass sie ihr
Dasein, ihr Leben, ihren Verstand nicht auf den Urheber zurückführten,
sondern der Natur, oder, was noch törichter war, dem Schicksal zuschrieben.

*Bernhard von Clairvaux*³

Hätte es sich nicht gelohnt nachzuforschen, ob nicht in dem Bemühen um die
analogia entis die echte Frage nach dem Sinn des Seins lebe?

*Edith Stein*⁴

1 Fragment B 2. Vgl. Hermann Diels (Hg.), Fragmente der Vorsokratiker, Berlin 1903;
Nachdruck: Cambridge, MA, 2019.

2 Periphyseon, Buch III, 642 C-D.

3 Bernhard von Clairvaux, Predigten über das Hohe Lied, 6. Predigt, in: Bernhard von
Clairvaux, Sämtliche Werke lateinisch-deutsch, Band V, Innsbruck 1994,

4 Edith Stein, Martin Heideggers Existenzphilosophie, in: Endliches und ewiges Sein: Ver-
such eines Aufstiegs zum Sinn des Seins, hg. v. Andreas Uwe Müller, Freiburg 2006, 483.

Inhalt

Geleitwort der Herausgeberin	
Vorwort	
Ein Überblick über Teile und Kapitel	
Danksagungen	
Kapitel 1:	
Einführung: Christus – Logos der Schöpfung	
1. Pro und contra zur Standardübersetzung	
2. Die Wortontologie bei J.G. Hamann	
3. Ambivalenzen des Wortes	
4. Theologische Metaphysik?	
5. Eine Antwort auf kritische Einwände	
6. Metaphysik und Phänomenologie	
7. Analoge (Chalcedonensische) Metaphysik	

Teil I

Nach Barth: Die Rückgewinnung der analogen Metaphysik

Kapitel 2:	
Erich Przywara und Karl Barth: Die Debatte über die <i>Analogia Entis</i>	
1. Barth – Przywara: Erste Begegnungen	
2. Die Vorgeschichte der <i>Analogia Entis</i>	
3. <i>Analogia Entis</i> und Natürliche Theologie	
4. „Dynamische Polarität“: Der augustinische Rhythmus der <i>Analogia entis</i>	
5. „Religionsphilosophie katholischer Theologie“ (1927)	
6. Nach Barth: Einige abschließende Klärungen	
Kapitel 3:	
Analogie und theologisch fundierte Erkenntnislehre:	
Problem, Möglichkeit und Realität theologischen Wissens	
1. Das Problem theologischer Erkenntnislehre	
2. Barths Kritik der (philosophischen) Analogie und die katholische Erkenntnislehre	

-
3. Eine bescheidene Antwort und ein Vorschlag
 4. Die *Analogia Entis* als negative Apologetik
 5. Die analoge Realität des theologischen Wissens
 6. Die dialektische Analogie der theologischen Erkenntnislehre
 7. Zurück auf den Weg, oder: Die Methode theologischen Wissens
 8. Auf dem Weg zu einer ökumenischen Erkenntnislehre

Teil II

Analoge Metaphysik und christliche Lehre

Kapitel 4

Analoge Metaphysik und Trinitätstheologie

1. Auf dem Weg zu einer angemesseneren Methode:
Die Komplikationen von Philosophie und Theologie
2. Analoge Metaphysik
3. An der Schwelle
4. Von der analogen Metaphysik zur Trinitätstheologie
5. Ein bescheidener ökumenischer Vorschlag
6. Zurück zu Augustinus
7. Schlussfolgerung

Kapitel 5

Die Metaphysik von Chalcedon: Christus als die konkrete *Analogia Entis*

1. Analogie oder Paradoxon?
2. Die Metaphysik von Chalcedon
3. Analogie als *Agape*
4. *Agape* als *Commercium*
5. Schlussfolgerung

Kapitel 6

Vom Abbild zur Ähnlichkeit: Zur analogen Anthropologie

1. *Homo Analogia*: Zwischen Verheißung und Erfüllung
2. *Homo Analogia*: Zwischen Himmel und Erde
3. *Homo Analogia*: Zwischen Bild und Ebenbild
4. Auf dem Weg zu einer angemesseneren Anthropologie
5. Die christologische Schnittstelle von Metaphysik und Anthropologie
6. Tiefer und höher: Das Geheimnis der *Imago Dei*
7. *Homo Spirituality*: De Lubacs Wiedergewinnung einer dreiteiligen
Anthropologie

- 8. Vergessen und Wiedergewinnung des ganzen Menschen
- 9. Göttlich und menschlich: Analoge Identitäten
- 10. Schlussfolgerung: Eine mystisch-metaphysische Anthropologie.

Teil III

Analoge Lösungen für strittige Fragen

Kapitel 7

Die Analogie von Natur und Gnade:

Zwischen Neuthomismus und *Nouvelle Théologie*

- 1. Auf dem Weg zu einem katholischeren Ansatz
 - 1.1. Bernard Lonergan
 - 1.2. Fields und Hütter: Auf dem Weg zu einer analogen Lösung
- 2. Przywara: Zwischen De Lubac und dem Neuthomismus.
 - 2.1. Die Einheit des Natürlichen und des Übernatürlichen (1923)
 - 2.2. *Gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam* (1941)
 - 2.3. Natur und Vernunft bei Thomas von Aquin.
- 3. Der analoge Kernpunkt von Natur und Gnade

Kapitel 8

Die Demut Gottes:

Zu einer umstrittenen Frage in der Trinitätstheologie.

- 1. Eine kurze Geschichte der Kenosis in der deutschen Tradition
- 2. Die Frage nach Balthasars kenotischer Theologie
- 3. Thomistische Kritik
- 4. Die Analogia Entis und die Trinitätslehre.
- 5. Der Kern der Sache: Die Frage der Demut Gottes.
- 6. Przywara: Zwischen Thomas und Balthasar
- 7. Schlussfolgerung: Eine Palinode zur göttlichen Demut

Teil IV

Auf dem Weg zu einer katholischeren Metaphysik

Kapitel 9

Die *Analogia Entis* bei Erich Przywara und Ferdinand Ulrich:

Auf dem Weg zu einer katholischeren Metaphysik

- 1. Die Theologie als Hüterin der Metaphysik
- 2. Die katholische Metaphysik und ihre Gegner

3.	Balthasars <i>Theo-Logik</i> : Zwischen Przywara und Ulrich
4.	Przywaras Lesart der Realdistinktion
5.	Ulrichs Lesart der Realdistinktion
6.	Schlussfolgerung
Kapitel 10	
	Der Kreis der Analogie: Metaphysik, Christologie, Anthropologie
1.	Metaphysik, Christologie, Anthropologie
2.	Minimale und maximale Analogie
3.	Von der prädikamentalen zur transzendentalen Analogie
4.	Mit und jenseits von Barth und Heidegger
5.	Analogie als Katologie
6.	Schlussfolgerung
Kapitel 11	
	Christus – Logos der Schöpfung
1.	Der Logos und die Analogie des Seins
2.	Nach Barth und Heidegger: Die Analogie von Philosophie und Theologie
3.	Auf dem Weg zu einer ökumenischeren Erkenntnistheorie
4.	Analogie in der Dogmatik
	4.1. Analogie und Trinitätstheologie
	4.2. Analogie in der Christologie
	4.3. Analogie in der Anthropologie
5.	Analoge Lösungen: Auf dem Weg zu einer katholischeren Theologie, Kirche und Metaphysik
6.	Schlussfolgerung
	Index

Vorwort

Bei einem Buch dieser Länge, insbesondere wenn es ein umfangreiches Einführungskapitel hat, zögert man, den Leser auch noch mit einem langen Vorwort abzuschrecken. Schließlich soll ein herkömmliches Vorwort kurz und prägnant sein, eine kurze Erklärung der Entstehung des Werkes liefern und darüber hinaus nur das enthalten, was für die Orientierung der potenziellen Leserschaft notwendig ist. Einige darunter werden jedoch mit dem Thema des Buches besser vertraut sein, andere weniger. Der Autor hielt es daher für angebracht, eher mehr als weniger Informationen zu liefern.

Vor anderen Danksagungen möchte ich zunächst Matthew Levering meinen Dank aussprechen. Mit seinem wohlwollenden Blick hat er als erster mehr in den verstreuten Essays des Autors gesehen als dieser selbst und es für lohnend gehalten, sie in einem einzigen Band zusammenzufassen. So begann der Entstehungsprozess dieses Buches. Während einige der hier versammelten Essays bereits an anderer Stelle veröffentlicht wurden, sind die meisten neu; und selbst die bereits erschienenen Texte wurden grundlegend überarbeitet. Das Ergebnis ist ein in sich geschlossenes Ganzes, das etwas von den Anliegen des Autors zum Ausdruck bringt.

Natürlich sind diese Anliegen im Titel zusammengefasst, den der Rest des Buches zu erklären versucht. Der Titel selbst verdient jedoch einige vorläufige Bemerkungen. Zum einen weist er eine offensichtliche Ähnlichkeit mit dem Werk *Christ the Heart of Creation* von Rowan Williams auf, das erschien, nachdem dieses Buch konzipiert und bereits weit fortgeschritten war. Auch die inhaltlichen Anliegen der beiden Bücher sind ähnlich, nicht nur, weil sie sich mit der zentralen Bedeutung Christi für jede christliche Schöpfungslehre befassen, sondern auch, weil beide die Bedeutung der Metaphysik für die Theologie und insbesondere für die Christologie unterstreichen. Eine Anmerkung ist auch zum Gebrauch des griechischen Wortes *logos* angebracht, das man beim Lesen des griechischen Neuen Testaments sofort als das griechische Wort erkennen wird, das in Joh 1,1 mit „Wort“ ins Deutsche übersetzt ist: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. Man könnte sich daher fragen, warum die Standardübersetzung nicht auch hier ausreicht und warum wir das ursprüngliche griechische Wort beibehalten haben. Der einfachste Grund dafür lautet: Das Wort *logos* kann auf viele Arten verwendet werden (wie „Sein“ nach der berühmten Aussage des Aristoteles in seiner *Metaphysik*), von den gängigen Bedeutungen wie „Wort“, „Äußerung“ und sogar „Bericht“ bis hin zu einer Vielzahl mathematischer und philosophi-

scher Bedeutungen, darunter „Rechenschaft“, „Abrechnung“, „Verhältnis“, „Prinzip“, „Grund“, „Gedanke“, „Maß“, „Erklärung“ und sogar „Gestalt“ gehören. Mit anderen Worten: Wie diese unvollständige Liste möglicher Synonyme deutlich macht, ist die Bedeutung des Wortes *logos* zu reichhaltig, um durch eines seiner möglichen deutschen Äquivalente erschöpfend wiedergegeben zu werden – noch bevor wir zu der Frage seiner Beziehung zur Weisheitsliteratur kommen.

Das ist natürlich keine Kritik an der Standardübersetzung. Im Gegenteil, es gibt wohl keine bessere Übersetzung für *logos* als „Wort“; und es ist auch nicht unbedeutend, wenn wir sagen: Christus ist das fleischgewordene Wort, in dem der Vater „spricht“ und in dem der Vater, die Quelle aller Dinge, zum Ausdruck kommt und gehört wird. Darüber hinaus hat die Standardübersetzung den Vorteil der unmittelbaren Verbindung mit der sprachlichen Ausdrucksweise der Bibel: von den ersten Worten der Genesis über das *Shema* bis hin zu den Worten der Propheten und dem Evangelium als Botschaft der Gnade für diejenigen, die bereit sind, das Wort Christi zu hören (Röm 10,17) und seine Worte in die Tat umzusetzen (Mt 7,24; vgl. Jak 1,22). Und doch gehen bei der Übersetzung unweigerlich Dinge verloren, selbst bei den besten Übersetzungen. Sogar die Bibelwissenschaften können sich – ohne eigene Schuld – mit der Zeit so sehr an die Standardübersetzung verschiedener Begriffe gewöhnen, dass ihre eigenen Sinne für alles, was der Text bedeutet oder bedeuten könnte, abstumpfen. Dies ist auch nicht der Fehler der Übersetzung, die ständig gezwungen ist, zwischen einer Reihe möglicher Alternativen zu wählen. Aus historischer Sicht kann jedoch kein Zweifel an der semantischen Komplexität wichtiger biblischer Begriffe wie *logos*, die im Laufe der Zeit stark vereinfacht wurde. Schließlich sahen einige, zweifellos in guter Absicht, im ersten Vers des Johannesevangeliums sogar einen Verweis auf die Bibel, die wir gemeinhin als Wort Gottes bezeichnen, und nicht einen Verweis auf denjenigen, um den es in der Bibel geht.

Aus diesen Gründen haben wir in Anlehnung an die neue Übersetzung von David B. Hart⁵, die uns aus unserem Übersetzungsschlaf wecken kann, den Begriff *logos* sowohl im Titel als auch in diesen Aufsätzen bewusst unübersetzt gelassen – in der Hoffnung, so zu einem besseren Verständnis dessen zu gelangen, den die Christen als den fleischgewordenen Logos bekennen. Denn der Logos ist nicht nur das Wort des Vaters. Der Logos ist auch der Logos der Schöpfung und als solcher das Wesen unseres Seins und das Leben unseres

5 Anm. d. Übers.: David Bentley Hart, *The New Testament – A Translation*, New Haven, CT, 2017, 2. Auflage 2023. Die Übersetzung orientiert sich eng am griechischen Text.

Lebens. Wir können jedoch, *nota bene*, diese bemerkenswerte zweite Bedeutung nicht anhand der Standardübersetzung verstehen, zumindest nicht allein anhand dieser. Denn wenn wir *logos* ohne weiteres als „Wort“ verstehen, neigen wir dazu, Christus ausschließlich als das Wort des Vaters zu begreifen, und vergessen, Christus auch als das Wort der Schöpfung zu sehen, d.h. ihr Prinzip, ihre Grundlage, ihr Modell, ihr Ziel und ihr Daseinsgrund. Wenn wir Christus ausschließlich im Hinblick auf unsere Erlösung betrachten, vergessen wir Christus den Logos als denjenigen, durch den alle Dinge geschaffen sind (Joh 1,3), in dem wir weiterhin „leben, uns bewegen und sind“ (Apg 17,28) und auf den sich letztlich alle Dinge als ihren Anfang und ihr Ende beziehen (Offb 1,8). Und wir vergessen auch die eindeutig metaphysische Qualität dieser Aussagen. Joh 1,1 greift auf Gen 1,1 zurück und weist auf den Logos als „Prinzip“, als „Anfang“ hin, in dem alle Dinge geschaffen sind, „Himmel und Erde“. Noch schlimmer: Am Ende könnten wir sogar meinen, die Bibelwissenschaft käme ohne Metaphysik aus, nur mit historisch-kritischen Methoden, und könne dennoch verstehen, worüber die Bibel spricht.

Christus ist der Logos – wenn wir diese Aussage in ihrer vollen Bedeutung erfassen wollen, können wir uns nicht auf eine einfach Wortverwendung beschränken und so tun, als hätten wir die Bedeutung einiger der erstaunlichsten Verse der Schrift verstanden. Wir müssen unser Hörvermögen auch auf eine metaphysische und sogar mathematische Ausdrucksweise einstellen und beginnen zu ergründen, was die Heilige Schrift meint, wenn sie Christus das Fundament, den Grund das Maß des Seins der Schöpfung nennt und dementsprechend als denjenigen, in dem die volle Bedeutung unseres *eigenen* Seins zu finden ist. Darum geht es, kurz gesagt, in diesem Buch: Es versucht – nicht mehr und nicht weniger – in einer metaphysischen Ausdrucksweise, gegebenenfalls im Dialog mit der Geschichte der Philosophie, zu erklären, was die Aussage bedeutet: Christus, der ewige Logos, ist auch der Logos einer zeitlichen Schöpfung.

Warum diese Studie gerade über „analoge Metaphysik“ handelt, wird im Laufe des Buches, beginnend mit Kapitel 1, deutlich werden. Darüber hinaus findet man beim Lesen in diesem Buch verschiedene „Einführungen“ in die analoge Metaphysik. Deren Anzahl wäre unnötig, wenn diese Kapitel nicht integrale Argumente wären, die zwar zum Ganzen beitragen, aber auch für sich allein stehen können. Vorläufig meinen wir damit jedoch: Wenn Christus der Logos der Schöpfung ist, versteht jede Metaphysik, die sich der Definition nach mit dem Grund, dem Ziel und der Definition der Dinge befasst, die Realität *dementsprechend*: als eine *Analogie* des Logos, von dem sie stammt und auf den sie hingebunden ist. Auch hier kann „Analogie“ jedoch, wie die Begriffe „Sein“ und „Logos“, auf vielfältige Weise verstanden werden und wird auch hier in

unterschiedlicher Weise verwendet. Manchmal wird sie im Sinne der „Analogie der Attribution“ verstanden, in der verschiedene Bedeutungen auf eine primäre Bedeutung hingeordnet sind. Manchmal wird die „Analogie der Proportionalität“ verwendet, dergemäß im streng mathematischen Sinne ein Verhältnis zu einem anderen steht; und manchmal geht es im einfachen Sinne um die Beziehung von „einem zu einem anderen“ (*allo pros allo*), in Anlehnung an die Definition der Analogie bei Aristoteles in der *Metaphysik*, die wiederum auf verschiedene Weise gelesen werden kann.

Zugegeben, die semantische Komplexität des Begriffs „Analogie“, der eigentlich die von uns vorgeschlagene Art der Metaphysik spezifizieren soll, scheint dieses Buch von vornherein zu untergraben. Es könnte so scheinen, als befänden wir uns erneut in einem möglichen Interpretationskonflikt – nicht nur hinsichtlich der Bedeutung von *logos*, sondern nun auch hinsichtlich der Bedeutung von *Analogie*, ganz zu schweigen von den verschiedenen Bedeutungen von *Sein*. Es handelt sich auch nicht nur um einen *möglichen* Konflikt, wenn man bedenkt, wie viel allein über die Analogie bei Thomas von Aquin geschrieben wurde und welche Art von Analogie für Thomas und damit auch für ein richtiges Verständnis der Beziehung zwischen Gott und der Schöpfung entscheidend sein soll.

Unsererseits haben wir kein Interesse daran, Thomas von Aquin auf die eine oder andere Weise zu interpretieren, etwa unter dem Aspekt, ob er die Analogie der Attribution oder die Analogie der Proportionalität bevorzugt. Das mag eine interessante Frage für die historische Theologie sein, und jede Arbeit in der systematischen Theologie muss den Gelehrten dankbar sein, die versucht haben, sie zu beantworten, etwa Hampus Lyttkens, George Klubertanz, Bernard Montagnes, Gregory P. Rocca, Steven A. Long, Rudi te Velde und andere. Doch wenn Thomas einmal so und einmal anders spricht, könnte das darauf hindeuten, dass es möglicherweise keine endgültige Antwort gibt. Und selbst wenn die Frage der Analogie bei Thomas beantwortet werden *könnte*, ist Thomas selbst, so großartig er auch ist (und wir werden in diesen Aufsätzen sehr oft auf ihn Bezug nehmen), nicht der einzige oder letzte Theologe der Kirche. Tatsächlich erinnert uns Johann Adam Möhler in Bezug auf andere Konfessionen an das Katholische der katholischen Theologie: Sie hat viele Theologen, aber nur einen Meister, und zwar Christus. Unser Ziel ist es daher der Nachweis, wie diese verschiedenen Bedeutungen von Analogie sich tatsächlich ergänzen und wie eine genuin katholische *analogia entis* – „Analogie des Seins“ – Raum für ihr kontrapunktisches Zusammenspiel bietet.

Man kann jedoch den Begriff *analogia entis* nicht erwähnen, ohne den Philosophen und Theologen des 20. Jahrhunderts zu erwähnen, mit dem er am meisten in Verbindung gebracht wird und dessen Werk dieses Buch ermöglicht

hat. Ich meine den deutsch-polnischen Jesuiten Erich Przywara (1889-1972), der die *analogia entis* in den 1920er Jahren als Heuristik von beträchtlicher diagnostischer Kraft rehabilitierte. In seiner Sicht ist die *analogia entis*, die zuvor eine scholastische Formalität war, eine grundlegende Denkform der katholischen Theologie und ein Maßstab für die Auseinandersetzung mit anderen Formen religiösen und philosophischen Denkens, von Barths früher dialektischer Theologie bis zur Phänomenologie von Husserl, Scheler und Heidegger.⁶ Bis vor kurzem war Przywara jedoch weitgehend auf eine Fußnote der Barth-Forschung reduziert. Das ist zurückzuführen auf seine freundschaftliche, aber heftige Debatte mit Barth in den 1920er und 1930er Jahren und Barths vehemente Ablehnung der *analogia entis* als hinreichenden Grund, nicht katholisch zu sein. Wir halten dies für ein voreiliges Urteil, das seither die Ökumene behindert hat. Tatsächlich haben sogar katholische Theologen nach Barth gezögert, eine Lehre zu bejahen, die bei Augustinus und in der Lehre des IV. Laterankonzils verwurzelt ist – eine Lehre, die nicht auf eine angebliche philosophische Aufhebung des Unterschieds zwischen Gott und Schöpfung hinausläuft, sondern auf die theologische Bejahung, die jedes Kind intuitiv versteht: Gott ist sowohl vertraut und zugänglich, ja uns nahe, gleichzeitig aber weit über uns und letztlich unbegreiflich ist.

Als weitere unglückliche Folgewirkung von Barths Ablehnung der *analogia entis* haben sich nur sehr wenige Philosophen oder Theologen jemals mit Przywara beschäftigt. Ein wichtiger Grund dafür ist, wie ich an anderer Stelle dargelegt habe, die Schwierigkeit seines Denkens und seiner Sprache sowie (bis vor kurzem) das Fehlen von Übersetzungen seiner wichtigsten Werke.⁷ Das macht die Vernachlässigung Przywaras jedoch nicht weniger merkwürdig – vor allem wenn man bedenkt, was seine Zeitgenossen von ihm hielten. In einem Brief an Pastor Horn aus dem Jahr 1929 bezeichnete Barth selbst Przywara als seinen größten Gegner, ja, trotz seiner relativ geringen Statur als den „riesigen Goliath“ in Menschengestalt, im Vergleich zu dem seine protestantischen Gegner „Zwerge“ waren.⁸ Im Vorwort zu „Endliches und ewiges Sein“

6 Vgl. John Betz, *The Analogia Entis as a Standard of Catholic Engagement: Erich Przywara's Critique of Phenomenology and Dialectical Theology*: *Modern Theology* 35 (Dezember 2018) 81-102.

7 Vgl. Erich Przywara, *Analogia Entis: Metaphysics: Original Structure and Universal Rhythm*, übers. v. John R. Betz und David B. Hart, Grand Rapids, MI, 2014. Die englische Übersetzung bezieht sich auf Hans Urs von Balthasars vollständige Ausgabe von 1962. Der erste Teil enthält den Originaltext *Analogia Entis* (1932); der zweite Teil umfasst eine erhebliche Anzahl von Przywaras Beiträgen, die für einen zweiten Band über „Bewusstsein, Sein und Welt“ gedacht waren, der nie geschrieben wurde.

8 Brief an Pastor Horn, 13. Februar 1929 (Karl Barth Archiv).

weist Edith Stein darauf hin, ihr eigenes Werk sei „aus einem lebhaften Austausch mit ihm entstanden“ und der erste Band seiner „*Analogia Entis*“ (1932) habe eine „methodisch-kritische Grundlage“ [*Vorerwägung*] für die Fragen geliefert, mit denen sie sich selbst befasste.⁹ 1964 behauptete der Philosoph Walter Warnach in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung*, Przywara sei „der vielleicht katholischste Theologe des 20. Jahrhunderts“.¹⁰ In ähnlicher Weise bezeichnete Karl Rahner ihn als „einen der größten Geister“¹¹; darüber hinaus hielt er 1967 eine Laudatio auf Przywara; darin sprach er von Przywaras „lebenslangem Dialog mit der Vergangenheit und der Gegenwart, mit der gesamten westlichen Geistesgeschichte von Heraklit bis Nietzsche“ und von „seiner Offenheit gegenüber allen, um allen etwas zu geben“.¹²

Die Wertschätzung für Przywara beschränkte sich nicht nur auf die inneren Kreise der katholischen Philosophie und Theologie. 1980 würdigte auch Papst Johannes Paul II. Przywara als einen der großen Theologen der deutschen katholischen Tradition neben Albertus Magnus, Nikolaus von Kues, Johann Adam Mohler, Matthias Scheeben und Romano Guardini, „die nicht nur die Kirche in Deutschland, sondern die Theologie und das Leben der gesamten Kirche bereichert haben und weiterhin bereichern“.¹³ Niemand

-
- 9 Vgl. Edith Stein, *Endliches und ewiges Sein: Versuch eines Aufstieges zum Sinn des Seins*, Freiburg i.Br. 2006, 5; *Finite and Eternal Being: An Attempt at an Ascent to the Meaning of Being*, übers. v. Kurt F. Reinhardt, in: *The Collected Works of Edith Stein*, Band 9, Washington 2002), XXIX. Obwohl Przywara Steins Weg von der Phänomenologie zur Metaphysik unterstützte (er war es, der sie dazu ermutigte, Thomas von Aquin zu studieren und zu übersetzen), war der Austausch gegenseitig. Stein war in der Tat die erste Lektorin der *Analogia Entis* und schlug bestimmte Überarbeitungen vor. Vor allem sollte Przywara die Reihenfolge der Darstellung umkehren und mit dem historischen Teil beginnen, und das hätte er wahrscheinlich tun sollen. Er selbst begann mit der Sachfrage der Analogie.
- 10 Walter Warnach, *Erich Przywara zum 75. Geburtstag am 12. Oktober 1964*: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 12. Oktober 1964.
- 11 Rahner sagte 1965: „Man darf Pater Erich Przywara nicht vergessen. Für die Katholiken in Deutschland der 1920er, 1930er und 1940er Jahre galt er als einer der größten Denker. Er hatte großen Einfluss auf uns alle, als wir jung waren“: Paul Imhof (Hg.), *Karl Rahner in Dialogue: Conversations and Interviews, 1965-1982*, New York 1986, 14; deutsch: *Karl Rahner im Gespräch*, Band 1: 1964-1977, München 1982.
- 12 Karl Rahner, *Gnade als Freiheit: Kleine theologische Beiträge*, Freiburg i.Br. 1968), 268. Vgl. Karl H. Neufeld SJ, *Vertiefte und gelebte Katholizität: Erich Przywara – 100 Jahre: Theologie und Philosophie* 65 (1990) 161-171.
- 13 *Päpstliche Ansprache an Theologen und Theologinnen in Altötting, Deutschland* (18. November 1980): „Sie stehen in einer großen Tradition, wenn ich nur an den hl. Albert den Großen, Nikolaus von Kues, Möhler und Scheeben, Guardini und Przywara denke. Ich nenne diese hervorragenden Theologen stellvertretend für viele andere, die in der Vergangenheit

jedoch lobte Przywara überschwänglicher als sein Freund und Protegé Hans Urs von Balthasar, der in seinem späten retrospektiven Werk eine gewisse Schuld begleicht und ihn würdigt als „unvergesslichen Führer und Meister. Nie zuvor bin ich einer solchen Kombination aus Tiefe und Fülle analytischer Klarheit und umfassender synoptischer Vision begegnet. Die Veröffentlichung von drei Bänden seiner Werke in meinem Verlag soll ein äußeres Zeichen der Dankbarkeit sein; aber keines meiner eigenen Bücher sollte verbergen, was es ihm verdankt“. ¹⁴ Angesichts der Hochachtung, die so berühmte Philosophen und Theologen Przywara entgegenbrachten, erscheint es in der Tat seltsam, dass sein Werk in der Nachkriegs-Theologie keine breitere und angemessenere Rezeption gefunden hat.

Sicherlich gibt es noch andere Faktoren, die zu diesem Zustand beigetragen haben, nicht zuletzt die antimetaphysische Tendenz der modernen Theologie seit Kant, der uns angeblich von allem außer einem praktischen Wissen über metaphysische Dinge abgebracht hat, und erst recht seit Heidegger und Marion, die das Narrativ fortgeführt haben, Metaphysik müsse überwunden werden – selbst wenn offenbar nur wenige wissen, was mit diesem Begriff gemeint ist oder was Przywara darunter verstand. ¹⁵ Dennoch ist dies bedauerlich, wenn man bedenkt, wie viel Przywara für die Kirche geleistet hat. Um nur einige seiner Errungenschaften zu nennen: Er erneuerte die thomistische Metaphysik im Dialog mit der Phänomenologie; er entdeckte Augustinus wieder und machte ihn vor den Erneuerungsbewegung der Theologie bekannt; er gab die erste deutsche Ausgabe von Newmans Werken heraus und führte sie ein; er übersetzte aus der Tradition des Karmel Teresa von Avila, Johannes vom Kreuz und Therese von Lisieux) und machte sie bekannt; er bot der Kirche eine der differenziertesten Antworten auf die Herausforderungen der philosophischen Moderne (z.B. durch Kant, Hegel, Nietzsche und Heidegger); und nicht zuletzt engagierte er sich in großzügiger Weise im interkonfessionellen und interreligiösen Dialog und ebnete damit den Weg für den dialogischen Geist des II. Vatikanischen Konzils. Zusammenfassend lässt sich sagen: Man erinnert sich an diejenigen, die er begleitet hat – Stein, Balthasar, Rahner und andere –, doch nicht an ihn; man hat fast alle ihre Werke übersetzt, aber so gut wie

wie in der Gegenwart nicht nur die Kirche des deutschen Sprachraums, sondern die Theologie und das Leben der ganzen Kirche bereichert haben und noch ständig bereichern.“

14 Balthasar bezieht sich in der Tat auf Przywara als den größten Geist, dem er jemals begegnen durfte. Vgl. Hans Urs von Balthasar, *Zu meinem Werk, Einsiedeln – Freiburg i.Br.* ²2000, 76.

15 Vgl. John Betz, *After Heidegger and Marion: The Task of Metaphysics Today: Modern Theology* 34 (2018) 565-597.

keines von seinen. Selbst in Deutschland sind die meisten seiner Werke vergriffen und schwer zu finden. Darüber hinaus haben sich selbst in Deutschland die Theologie nur wenig mit ihm beschäftigt.¹⁶ All dies ist bedauerlich, wenn man bedenkt, wie viel Przywara noch tun könnte, um das katholische Denken in unserer Zeit zu beleben. Wie der katholische Philosoph Peter Wust einmal meinte: „Wir bräuchten nur noch ein paar mehr Geister wie diesen hervorragenden Denker Erich Przywara, den Helden des berühmten akademischen Kongresses in Ulm 1923, und alle aktuellen Fragestellungen auf philosophischer Ebene könnten aus katholischer Sicht neu belebt werden“.¹⁷ Tatsächlich haben laut Rahner „zukünftige Generationen noch wichtige Dinge von ihm zu lernen“; „der ganze Przywara, insbesondere der späte Przywara, steht noch bevor. Er steht an einem Punkt, den viele in der Kirche noch nicht überschritten haben“.¹⁸ Es versteht sich von selbst, dass seit Rahners Aussage im Jahr 1967 mehr als fünfzig Jahre vergangen sind und die Kirche immer noch nicht mit Przywara gleichgezogen hat. Kurz gesagt, wie auch Balthasar beklagte, war Przywara eine verpasste Chance – nicht nur, um zu lernen, was Rahner, Stein und Balthasar von ihm gelernt haben, sondern auch, damit andere Christen mit ihm denken und ihre Überzeugungen viel fundierter vertreten können; darüber hinaus hätte die Kirche angesichts seines scharfsinnigen Urteilsvermögens einige ihrer internen Probleme und Streitigkeiten lösen können, die oft genug aus einem Versagen des analogen Denkens resultieren.¹⁹

16 Zu den Ausnahmen gehören Stefan Nieborak, *Homo Analogia: Zur philosophisch-theologischen Bedeutung der analogia entis* im Rahmen der existentiellen Frage bei Erich Przywara, SJ, Frankfurt a.M. 1994; Martha Zechmeister, *Gottes-Nacht: Erich Przywaras Weg negativer Theologie*, Münster 2000; und kürzlich Eva-Maria Faber, *Finden, um zu suchen: Der philosophisch-theologische Weg von Erich Przywara*, Münster 2020.

17 Zit. nach: Wilhelm Spael, *Das katholische Deutschland im 20. Jahrhundert: Seine Pionier- und Krisenzeiten*, Würzburg 1964, 261.

18 Rahner, *Gnade als Freiheit*, 272. Auch wenn wir hier nur kurz darauf eingehen können, ist Przywaras Spätwerk, das mehr oder weniger mit *Crucis mysterium* beginnt und apokalyptischer geprägt ist, vielleicht ebenso wichtig wie sein Frühwerk. Es eignet sich zudem besser, um die Lage der Kirche in einer postchristlichen Welt zu beleuchten – nach zwei Weltkriegen und nach dem Zusammenbruch menschlicher Ideale. Für Przywara wird sogar der Logos immer geheimnisvoller und lässt sich nur als Logos des Kreuzes verstehen (1 Kor 1,18-19). Einen kurzen Eindruck vermittelt seine Predigt, die er am 26. Juli 1947 in München in der Dreifaltigkeitskirche hielt und die den Titel „Mysterium des Heute“ trug; er sandte sie auch an Gertrud von Le Fort, und sie ist abgedruckt in: *Der Briefwechsel zwischen Erich Przywara und Gertrud von Le Fort*, hg. von Manfred Lochbrunner, Würzburg 2022, 159–172. Ein kurzer Überblick über weitere späte Werke und Studien findet sich in: Przywara, *Analogia Entis*, 27-30.

19 Doch die Zeiten ändern sich. Auch wenn Przywara in Deutschland, wo die Theologie ihren

Das Hauptanliegen dieses Buches besteht jedoch nicht darin, Przywaras teilweise sehr schwieriges Werk zu erklären, sondern zu zeigen, was sich aus einer analogen Metaphysik für die christliche Lehre ergibt, insbesondere für die Trinitätslehre, die Christologie und die Anthropologie (zu denen weitere Kapitel über Pneumatologie, Ekklesiologie usw. hätten hinzugefügt werden können). Wenn wir unseren Standpunkt so formulieren, stoßen wir natürlich sofort auf den Einwand, die christliche Lehre sei nicht der Metaphysik verpflichtet. Und das ist auch richtig: Die christliche Theologie ist weder der Metaphysik noch irgendeiner anderen Philosophie verpflichtet. Wie uns allerdings die Lesungen zum Fest Epiphanie in Erinnerung rufen, sollten die Reichtümer der Heiden, einschließlich ihrer Philosophien, nicht abgelehnt werden: „Denn der Reichtum des Meeres strömt dir zu, die Schätze der Völker kommen zu dir. Zahllose Kamele bedecken dein Land, Dromedare aus Midian und Efa. Alle kommen von Saba, bringen Weihrauch und Gold und verkünden die ruhmreichen Taten des Herrn“ (Jes 60,5-6). In diesem Sinne werden auch die Schätze der philosophischen Metaphysik hervorgehoben: damit sie ihren Wert zur größeren Ehre des Logos einbringen können, indem sie Kirche und Welt helfen, besser zu verstehen, wer in Christus Mensch geworden ist.

Wir wollen hier jedoch nicht nur erkennen, welches Licht die Heiden, insofern sie vom Logos erleuchtet wurden (gemäß Justins ehrwürdiger Lehre vom *logos spermatikos*), aus der Ferne bringen können, um den Logos zu verstehen (allgemeiner gesagt: um den christlichen Glauben im sogenannten *intellectus fidei* zu verstehen). Mit anderen Worten: Das Ziel besteht nicht nur in einer analogen Metaphysik und ihrem Beitrag zur christlichen Theologie, sondern es gilt auch zu sehen, was mit der analogen Metaphysik im Lichte der Offenbarung geschieht und wie sie durch diese verwandelt und vervollkommen wird: insbesondere, wie eine analoge Metaphysik als christologische (und

metaphysischen Kern und den damit einhergehenden kontemplativen Geist fast vollständig verloren hat (denn wo die Metaphysik fehlt, ist die Kontemplation nur selten anzutreffen), noch keine angemessene Rezeption gefunden hat, ist in den letzten Jahren in der anglo-phonon Theologie ein deutlicher Aufschwung des Interesses an Przywara zu verzeichnen w. Das geht aus Monografien von Graham McAleer (2019), Philip Gonzales (2019) und Aaron Pidel (2020) hervor, ganz zu schweigen von der Rezeption Przywaras durch Rowan Willians in seinen Hulsean-Vorlesungen von 2016 und in *Christ the Heart of Creation* (2018). *Deo volente* hofft der Autor, zu gegebener Zeit seine eigene, lange aufgeschobene Studie hinzuzufügen. In der Zwischenzeit werfen hoffentlich die hier vorgelegten Aufsätze etwas mehr Licht auf Przywaras bemerkenswertes Werk, ergänzend zur Einleitung des Übersetzers zur englischen Originalausgabe seines Hauptwerks *Analogia Entis* und einer Anzahl weiterer Artikel, von denen die meisten in *Modern Theology* erschienen sind.

damit trinitarische) Metaphysik vervollkommen wird.²⁰ Denn letztendlich respektiert die katholische Theologie zwar die Autonomie der philosophischen Metaphysik, die sich, wie Przywara gezeigt hat, logisch einer „ana-theo-logischen“ Metaphysik öffnet, kennt aber keine andere Art von Metaphysik als eine christologische Metaphysik, die ontologisch sogar der analogen Metaphysik vorausgeht, auch wenn eine analoge Metaphysik in der Ordnung des Wissens an erster Stelle steht. Wenn wir dann vielleicht erkennen, wie die Christologie die Metaphysik impliziert und wie die Metaphysik vom Standpunkt des Glaubens aus die Christologie impliziert, können wir endlich die karikierten Unterschiede zwischen den christlichen Konfessionen beiseite lassen – als ob die protestantische Theologie mit der Christologie beginnt und die katholische Theologie mit der Metaphysik. Nachdem wir die Möglichkeit einer ökumenischen Metaphysik ins Auge gefasst haben, werden wir hoffentlich die Komplementarität der methodologischen Ausgangspunkte in Glauben und Vernunft anerkennen (beide haben ihren Platz in der katholischen Theologie, die in den traditionellen Unterschieden zwischen augustinischer und thomistischer Theologie kein Entweder-Oder, sondern eine faktische Komplementarität sieht), einen neuen Weg für den ökumenischen Dialog finden können.

Ein Überblick über die Teile und Kapitel

Zu diesem Zweck müssen einige alte Verwirrungen über die *analogia entis* (zumindest über das, was Przywara darunter verstand) ausgeräumt werden, da in ökumenischen Diskussionen immer noch viele Missverständnisse über die Bedeutung dieses harmlosen Begriffs bestehen. Denn wenn wir Barths berühmte Bedenken hinsichtlich der *analogia entis* (die fortan als Synonym für analoge Metaphysik verstanden werden kann) nicht befriedigend beantworten können, ist die Aussicht auf eine ökumenische Metaphysik hinfällig. Die beiden Kapitel von Teil I widmen sich daher der (hoffentlich endgültigen) Klärung der ökumenischen Fragen, die sich aus Barths berühmter Ablehnung der *analogia entis* im Vorwort zu seiner *Kirchlichen Dogmatik* ergeben.

Zu diesem Zweck bietet Kapitel 2 eine historisch-theologische Einführung in die Debatte zwischen Barth und Przywara sowie einige erste Erläuterungen zur *analogia entis*, wie Przywara sie bis zu seiner *Religionsphilosophie katholischer Theologie* von 1927 verstanden hat. Wie festzuhalten ist, beruhte Barths Verständnis der *analogia entis* auf diesem Text und nicht auf der *Analogia Entis*, die erst 1932 erschien, im selben Jahr wie der erste Band der *Kirchlichen*

20 Vgl. John Betz, What's New in the New Trinitarian Ontology? A Commentary on Klaus Hemmerle's *Theses Towards a Trinitarian Ontology*: *Modern Theology* 39/1 (Januar 2023) 131-158.

Dogmatik. Der eigentliche Text der *Analogia Entis* ist daher für die frühen Jahre der Debatte nicht so relevant, außer insofern er ein Licht auf Przywaras Absichten wirft. Er ist jedoch für den Rest dieses Buches von entscheidender Bedeutung, da es sich um das strengste Argument handelt, das Przywara jemals vorgebracht hat – oder das jemals vorgebracht wurde –, um eine spezifisch analoge Metaphysik als die richtige Form nicht nur der katholischen Metaphysik, sondern jeder geschöpflichen Metaphysik zu begründen. Tatsächlich handelt es sich dabei, wie hier dargelegt wird, um nichts Geringeres als die *a posteriori* (!) vorausgesetzte Grundlage jeder christlichen Theologie, die undenkbar ist ohne das, was Rowan Williams treffend als „nicht-duale und nicht-identische Beziehung“ zwischen Gott und Welt bezeichnet hat. Kapitel 3 wendet sich dann der ökumenischen Frage der theologischen Erkenntnistheorie zu, insofern Barths Ablehnung der *analogia entis* einer Ablehnung der thomistischen Methodik gleichkommt. Abschließend wird die These vertreten: Barths Kritik war zwar grob unfair, doch zumindest in Bezug auf die alltäglichen Vorstellungen von Analogie war sie nicht ohne prophetischen Charakter, und eine genuin katholische Analogie-Lehre hat die ökumenische Form einer dialektischen Analogie und sollte diese Form haben.

Nachdem geklärt ist, was die *analogia entis* bedeutet und was sie nicht bedeutet und warum sie nicht nur die vernünftigste Form der Metaphysik, sondern auch die einzig gangbare Form christlicher Metaphysik ist, hat sich der Nebel gelichtet und der Weg ist frei für Teil 2, der den eigentlichen Kern des Buches bildet. Denn hier beginnen wir zu erkennen, wie die analoge Metaphysik nicht nur zur Erklärung der christlichen Lehre beiträgt, sondern sogar neues Licht auf einzelne Lehren und auf die Beziehung der Lehren untereinander werfen kann. In diesem Zusammenhang werden wir sehen, wie sehr die *analogia entis* mit der *analogia fidei* verbunden ist, *pace* Barth, im *ursprünglichen* biblischen Verständnis des Begriffs (Röm 12,6). In Kapitel 4 sehen wir beispielsweise, wie sich eine analoge Metaphysik auf die Trinitätslehre auswirkt und welche Möglichkeiten sich daraus für das Denken über den Dreieinen Gott ergeben. In Kapitel 5 legen wir dar, welche Auswirkungen sich auf die Christologie ergeben, sowohl auf die hypostatische Union als auch auf die Bedeutung der Erlösung durch das Kreuz. Und in Kapitel 6 wird klar, wie sich eine solche Metaphysik auf die Anthropologie auswirkt, insofern der Mensch als *imago Dei* im Wesentlichen eine *Analogie des Seins* ist. In diesem Kapitel setzt sich der Autor auch am direktesten mit Martin Heidegger auseinander – nicht nur, weil die Frage des Seins offensichtlich mit der Frage des Menschseins verbunden ist oder weil das Menschsein mit einer angemessenen Antwort auf das Sein verbunden ist, wie es auch bei Heidegger der Fall war, sondern auch wegen der Notwendigkeit, ihn auf unserem Weg zu einer nicht-

apologetisch metaphysischen Anthropologie zu überwinden. Gleichzeitig bringt dieses Kapitel auch Metaphysik und Mystik zusammen (die beide mit letzten Dingen zu tun haben), um zu erklären, was es bedeutet, ein Mensch zu sein, soweit man dies abgesehen von der Erfahrung der verwandelnden Gnade Christi, die zur Vereinigung mit Gott führt, überhaupt erklären kann. Zugegeben, in diesen Kapiteln ist nicht immer klar, wann metaphysische Kategorien zum Verständnis der Lehre eingesetzt werden (um zu erklären, was *in* der Lehre enthalten ist, wenn man einfach darüber nachdenkt) und wann metaphysische Kategorien im Dienste eines theologischen Vorschlags eingesetzt werden. Im Allgemeinen ist jedoch Kapitel 5 aufgrund seines Vorschlags, wie wir ökumenischer über das *filioque* denken könnten, am stärksten hypothetisch und propositional und daher am stärksten der kirchlichen Unterscheidung der Geister unterworfen.

In Teil 3 begeben wir uns weiter auf umstrittenen Boden. Im Allgemeinen ist es ratsam, sich nicht in Debatten zu verstricken, die kein Ende zu nehmen scheinen, insbesondere solche, die über Jahrzehnte, wenn nicht Jahrhunderte hinweg mehr Streit als Klarheit hervorgebracht haben. Wir tun dies hier jedoch in der Hoffnung, eine analoge Perspektive, wie sie in den Teilen 1 und 2 entwickelt wurde, könnte dazu beitragen, eine Reihe von Streitfragen zu klären, darunter vor allem die uralte Debatte über die metaphysische Beziehung zwischen Natur und Gnade (und über ihr erkenntnistheoretisches Korrelat, die Beziehung zwischen Vernunft und Glaube). Einfach ausgedrückt: Ohne ein angemessenes Verständnis der Analogie des Seins, die metaphysisch grundlegend ist, ist eine Entscheidung in diesen Debatten unmöglich. Aus der Perspektive der analogen Metaphysik können wir (in Kapitel 7) erkennen, wie Natur und Gnade zusammenwirken und wie sie auf eine Weise zusammenwirken, die (hoffentlich) allen Seiten in dieser Debatte gerecht wird – und damit nicht nur zur Lösung innerkatholischer Streitigkeiten zwischen Dominikanern und Jesuiten beiträgt, sondern sogar zur Lösung interkonfessioneller Streitigkeiten über Natur und Gnade (Vernunft und Glaube), die zur Reformation geführt haben. Natürlich sind dies ziemlich kühne Behauptungen für etwas, das im Wesentlichen nur ein Aufsatz ist. Wenn die Kirche jedoch ihre eigenen Streitigkeiten nicht lösen kann und sie wie unheilbare Wunden eitern lässt, kann ihre öffentliche Glaubwürdigkeit als Ort und Dienst der Versöhnung kaum aufrechterhalten werden. Und etwas Ähnliches gilt für eine Vielzahl von Streitigkeiten, in denen Christen sich gegen Christen stellen, in der Regel weil sie in einer gegensätzlichen Ansicht keine *particula veri* erkennen können.

In diesem Sinne greift Kapitel 8 dann einen jüngeren Streit zwischen Thomisten und *Communio*-Theologie auf, und zwar die Frage der göttlichen

Demut. Hier geht es um die Frage, ob Demut nur der leidenden Menschheit Christi als kontingentes Mittel zum Zweck unserer Erlösung zugeschrieben wird, sondern auch Christus *secundum quod Deus* und damit als ewiges Attribut allen Personen des Dreieinen Gottes. Mit anderen Worten: Ist Gott *in se* demütig oder nur *für uns*? Und wenn Gott *in se* demütig ist, inwieweit gilt dies *per analogiam*? Zugegeben, dies mag wie eine technische Frage erscheinen, die für eine scholastische Disputation geeignet ist; tatsächlich hängt jedoch die gesamte Theologie und unser Verständnis der Beziehung zwischen der immanenten und der ökonomischen Trinität davon ab. Wie die Frage nach Natur und Gnade ist auch dies eine ökumenische Frage, die nicht nur die protestantische Theologie von Luther über Barth bis hin zu den jüngsten Arbeiten von Bruce McCormack betrifft, sondern auch die orthodoxe Theologie, die ebenfalls damit ringt, sich mit der kenotischen Theologie Bulgakovs auseinanderzusetzen. Wenn Bulgakov und Balthasar Recht haben, dann hat die Frage der Demut sogar direkten Einfluss auf unser Verständnis vom Hervorgang des Logos vom Vater – und damit auf alles. Sie hat auch praktischen Einfluss auf unser Verständnis des christlichen Lebens und darauf, ob Demut eine unter anderen christlichen Tugenden ist, die hinter Glaube, Hoffnung und Liebe zurücksteht, oder ob sie vielmehr der Nährboden und die unabdingbare Voraussetzung für deren Wachstum ist.

Schließlich greifen wir in Teil 4 die Frage nach einer „katholischeren Metaphysik“ auf. Denn angesichts der Schlussfolgerungen aus Kapitel 8 ist nun klar, warum die Demut Gottes ein radikales Umdenken unseres Verständnisses vom Sein erfordert – wenn alles Sein, von der ersten Mitteilung der göttlichen Natur an den Sohn, der als „Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott“ hervorgehoben wird, ein positiver Ausdruck der ursprünglichen Demut des Vaters ist, die im Gegebenen verborgen ist. Mit anderen Worten: Das Desiderat ist hier eine vollkommeneren und vollständigeren Wissenschaft vom Sein, die bereit ist, das Sein nicht nur in den vertrauten theistischen Begriffen von Ursache und Wirkung zu denken, die bei Heidegger so starke und in gewisser Weise verständliche Einwände hervorgerufen haben, sondern im Lichte der Demut des Seins, die uns in Christus offenbart ist. Und in dieser Hinsicht weisen Przywara und Ferdinand Ulrich, wie wir in den Kapiteln 9 und 10 zeigen, unterschiedlich, aber gemeinsam den Weg zu einer „katholischeren Metaphysik“, d.h. zu einer vollständig christologischen Metaphysik. Aber, *nota bene*, eine vollständig christologische Metaphysik bedeutet nicht das Ende der analogen Metaphysik im Sinne ihrer Negation, sondern vielmehr ihr Ende im Sinne ihrer Vollendung – einer Vollendung, die, wie wir im letzten Kapitel sehen werden, durch die Katologie in Form einer ana-kato-logischen Metaphysik erreicht wird.

Die Paarung dieser Begriffe, Analogie und Katologie, die sich jeweils auf den Aufstieg zum Logos und den Abstieg des Logos beziehen, wird den Lesern aus Balthasars *Theo-Logik* vertraut sein, doch ursprünglich stammen die Begriffe von Przywara. Auch hier sind wir also sowohl inhaltlich als auch formal Przywara zu Dank verpflichtet. Er hat verstanden: Inhaltlich muss eine katholische Metaphysik sowohl Gottes kenotischer (katologischer) Immanenz gegenüber der Schöpfung als auch Gottes Hypertranszendenz gegenüber der Schöpfung gerecht werden. Formal muss eine wirklich katholische Metaphysik die Erkenntnisse so vieler Stimmen wie möglich vereinen, die dazu beitragen können. Um zu verstehen, was er – und auch wir – unter der *analogia entis* verstehen, müssen wir daher bedenken, dass sie nicht nur die Erkenntnisse von Augustinus, Thomas und Ignatius, sondern auch von Johannes vom Kreuz, Therese von Lisieux und anderen vereint. Mit anderen Worten: Auch hier weist Przywara uns den Weg zu einer vollständig katholischen Metaphysik, indem er keine Wahl zwischen legitimen Schulen und Charismen erzwingt, sondern irgendwie einen Platz für jede inspirierte Stimme findet – einschließlich Scotus, den er nirgendwo kritisiert, ungeachtet der berüchtigten Lehre von der (begrifflichen) Univozität des Seins. Tatsächlich sieht er die Lehre des Scotus von der *haecceitas* als einen echten Fortschritt in Richtung einer katholischeren Metaphysik, als Gegengewicht zur thomistischen Lehre von der Individuation aufgrund der Materie, wie es auch Edith Stein sehen würde. Wo andere Luther lieblos ablehnten und zurückwiesen, findet er aus demselben Grund Anlass zur Wertschätzung, weil Luther den patristischen Tropus des *commercium admirabile* rehabilitiert, der in Przywaras Nachkriegswerk zunehmend das christologische Zentrum für sein eigenes Verständnis der *analogia entis* definiert.

In all diesen Punkten kann Przywara daher als Vorbild dafür dienen, wie katholische Philosophie und Theologie zu betreiben sind: in einem ökumenischen Geist, der nach dem Wahren, Guten und Schönen sucht und in der Lage ist, zum Reichtum der universalen Kirche beizutragen, wo immer sie zu finden ist. Unsererseits hätten wir im Sinne einer katholischeren Metaphysik den Aufweis versuchen können, wie sich die thomistische und die scotistische Metaphysik gegenseitig ergänzen können, anstatt miteinander zu konkurrieren. Man hätte sich auch um den Nachweis bemühen können, wie eine genuin katholische Metaphysik die Erkenntnisse von Hedwig Conrad-Martius, eine engen Freundin von Stein und ihre protestantische [sic] Patin, einbeziehen kann, deren bemerkenswertes Werk leider ebenfalls vernachlässigt wurde. In Anlehnung an Rowan Williams hätten wir auch auf die Erkenntnisse von Austin Farrer zurückgreifen können, ganz zu schweigen von anderen anglikanischen Theologen, die zur Wiederbelebung der theologischen Metaphysik in

unserer Zeit beigetragen haben, darunter John Milbank und Catherine Pickstock (vgl. z.B. Pickstocks jüngstes Werk *Aspects of Truth: A New Religious Metaphysics*). Hier sind wir jedoch dem Beispiel Balthasars gefolgt, der in seiner *Theo-Logik* durch den Versuch einer Synthese der Erkenntnisse von Przywara und Ferdinand Ulrich den Weg zu einer katholischeren Metaphysik aufgezeigt hat. Beide bekennen sich zwar zur *einen* katholischen *analogia entis*, die analoge Variationen zulässt, mit unterschiedlichen, aber gleichermaßen gültigen Akzenten.

Schließlich sollte noch begründet werden, warum der Autor dieses Buch überhaupt für schreibenswert hielt, da doch Christus selbst nichts Schriftliches hinterlassen hat und sagt, wir müssten für jedes unnütze Wort Rechenschaft ablegen (Mt 12,36). Die einfachste Erklärung liegt in der Überzeugung: Die Kirche kann nicht ohne eine analoge Metaphysik auskommen, wenn sie Gott von ganzem Herzen und mit ganzem Verstand lieben, ihre eigenen Lehren verstehen und Christus selbst – dem Logos des Vaters und dem Logos der Schöpfung –, dem dieses Werk gewidmet ist, die gebührende Ehre und Herrlichkeit erweisen will.

Notre Dame, Indiana

Epiphanie 2023

John Betz

Danksagungen

Bezüglich der Entstehung dieses Buches gilt mein Dank zunächst Matthew Levering, der als Erster die Idee hatte, ein solches Buch für *Emmaus Academic* zusammenzustellen. Wer Matt kennt, kann nicht umhin, seine Bescheidenheit zu schätzen, doch in diesem Fall muss auch seine große Geduld erwähnt werden. Viel Dank gebührt auch Chuck Cruise für seine sorgfältige Lektoratsarbeit und seine ermutigenden Worte zu diesem Buch genau zu dem Zeitpunkt, als ich sie am dringendsten brauchte. Ich danke auch Chris Erickson und Scott Hahn, die ebenfalls sehr geduldig waren und mir großzügig die Zeit zugebilligt haben, dieses Buch so überzeugend und lesbar wie möglich zu gestalten.

Eine Reihe von Kapiteln dieses Buches wurden ursprünglich als Vorträge gehalten oder an anderer Stelle veröffentlicht, wenn auch in gekürzter und unbearbeiteter Form. Mein Dank gilt daher all jenen, die mir Gelegenheit gaben, über einige dieser Themen nachzudenken, darunter Thomas Joseph White o.p., Rik Van Nieuwenhove, Philip Gonzales, David C. Schindler und Christophe Chalamet. So erschien beispielsweise eine frühere Fassung von Kapitel 2 unter dem Titel „Erich Przywara and Karl Barth: On the *Analogia Entis* as a Formal Principle of Catholic Theology“.¹ Kapitel 3 ist eine wesentlich längere Fassung eines Vortrags, der ursprünglich am 17. März 2017 an der Wake Forest University zu Ehren des Philosophen Charles Lewis gehalten wurde, der mich als erster für die Philosophie begeisterte und dessen kunstvoll prägnante Schriften – seine sokratischen *Memorabilia* – es verdienen, gesammelt und in Erinnerung behalten zu werden. Kapitel 4 ist eine erweiterte Fassung eines Vortrags, der ursprünglich am 20. Mai 2021 für das Centre for Catholic Studies an der University of Durham gehalten wurde. Kapitel 5 geht auf einen Beitrag zurück, der am 29. April 2021 für eine Konferenz über die Zukunft der christlichen Metaphysik am Saint Patrick’s College in Maynooth, Irland, gehalten wurde. Kapitel 8 erschien ursprünglich unter dem Titel „The Humility of God: On a Disputed Question in Trinitarian Theology“.² Kapitel 9 erschien ursprünglich als „Die *Analogia Entis* bei Erich Przywara und Ferdinand Ulrich: Auf dem Weg zu einer katholischeren Metaphysik“.³ Und Kapitel 10 wurde ursprünglich als Vortrag für das Doktoratsprogramm der Universität Freiburg

1 In: *The Analogy of Being: Invention of the Anti-Christ or the Wisdom of God*, hg. v. Thomas Joseph White o.p., Grand Rapids, MI, 2010, 35-87.

2 In: *Nova et Vetera* 17 (2019) 769-810.

3 In: *Communio* 46 (2019) 109-133.

Schweiz gehalten und erschien anschließend in überarbeiteter Form unter dem Titel „The Circle of Analogy: Metaphysics, Christology, Anthropology“.⁴

Natürlich stehen noch viele andere hinter diesem Buch, und ich möchte ihnen meinen Dank aussprechen. Mein erster Dank gilt meiner Frau Laura, die besser als jeder andere weiß, wie abgelenkt ich in den letzten Monaten und Jahren war und wie oft sie mich daran erinnern musste, unser jüngstes Kind ins Bett zu bringen. Auf sie trifft ein Vers aus dem Buch der Sprüche zu: „Eine tüchtige Frau, wer findet sie? Sie übertrifft alle Perlen an Wert“ (Spr 31,10). Ein zweiter Dank gilt unseren Kindern – Emma, Jack und Jane –, die wie ihre Mutter viel zu lange einen abgelenkten Vater ertragen mussten. Zu oft habe ich sie enttäuscht, indem ich sagte, ich müsse arbeiten und könne nicht spielen. Ihr Vater, der nicht mehr Zeit mit ihnen verbracht hat, hofft auf Vergebung.

Auch anderen Familienmitgliedern spreche ich meinen Dank aus, allen voran meiner Mutter Katherine Betz. Sie hat mich in den christlichen Glauben eingeführt, und ihre Liebe und ihr Rat sind ein großer Segen. Der Stolz meines Vaters, Charles Betz (1934-2019), auf unsere Familientradition veranlasste mich dazu, mich mit den deutschsprachigen literarischen, philosophischen und theologischen Traditionen auseinanderzusetzen, die einen Großteil dieses Buches prägen. Ich möchte auch meinen Schwiegereltern, Mike und Janet Wells, für ihre unerschöpfliche Großzügigkeit danken, ganz zu schweigen von meinem Bruder David, meinen Schwägern und Schwägerinnen sowie vielen Tanten und Cousinen und Cousins – vor allem meiner Tante Barbara Fletcher, die in ihrer Gemeinde in Salem, Oregon, eine führende Rolle einnimmt, für ihre Gebete und ihr Vorbild eines christlichen Lebens. Wenn dieses Buch Früchte trägt, dann liegt das an diesen nährenden familiären Wurzeln.

Es gibt auch viele Freunde und Kollegen – zu viele, um sie hier alle zu nennen –, die hinter diesem Buch stehen und meinen Dank verdienen, und ich bitte sie um Verzeihung, falls ich hier jemanden vergessen sollte. Zu ihnen gehören: Vitold, dessen Gebete mein Leben dramatisch verändert haben; Freunde aus meiner Studienzeit, darunter David Hart, Grant Kaplan (mein Tübinger Bruder), Trent Pomplun, Stephen Ramsay und Alfred Turnipseed; Freunde von der Loyola University in Maryland, darunter Fritz Bauerschmidt, Jim Buckley, Steve Fowl, Claire Mathews (und Colin!) McGinnis; Freunde und Kollegen von anderen Universitäten, darunter Peter Casarella, Kevin Hector (der ein unglaublich großzügiger Sparringspartner war), Bruce McCormack, John Milbank, Thomas Pfau sowie Judith und Brendan Wolfe; und natürlich meine Kolleginnen und Kollegen an der Universität Notre Dame. Auch hier gibt es zu viele, um sie alle aufzuzählen, aber ich möchte insbesondere John

4 In: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 68 (2021) 623-641.

Cavadini und Cyril O'Regan für ihre unermüdliche Freundlichkeit, Großzügigkeit und ihren guten Rat danken. In gewisser Weise ist dieses Buch für sie geschrieben, aus Dankbarkeit für ihre Unterstützung. Das Gleiche gilt für Matt Ashley und Tim Matovina, die gute Freunde und kluge Ratgeber waren, sowie bewundernswerte Vorgesetzte, die alles so gut und mit solcher Anmut tun. Kurz gesagt, man könnte sich keine besseren Kollegen wünschen, die große Gelehrsamkeit mit einer Liebe verbinden, die durch Unterschiede nicht beeinträchtigt werden kann; hoffentlich wird unser Departement dafür in Erinnerung bleiben – wie wir einander geliebt haben –, da dies in einer Zeit, in der Einheit und Freundschaft selbst in der Kirche, ganz zu schweigen von der Welt, so schwer fassbar scheinen, so selten ist.

Zu den weiteren Personen, denen ich danken möchte, gehören: Khaled Anatolios, Gary Anderson, Jason Baxter, Jon Ciraulo, Gerard Dolan, David Fagerberg, Gerald McKenny, Francesca Murphy, Pater Tegha Nji, Aaron Pidel SJ, Gabriel Reynolds, Peter Ryan SJ, Vincent Strand SJ, Alexis Torrance und Pieter Visser, nicht zuletzt für seine „ermutigende“ Playlist mit Liedern von Audrey Assad, Cory Asbury, Dante Bowe, Mack Brock, Kari Jobe, Brandon Lake, Leeland, Matt Gilman, Jon Guerra („Teach us that one song“), John McMillan, Chandler Moore, Kevin Prosch, Shane and Shane (Psalms 34), Jason Upton sowie der unbekanntes Frau, deren unerwartetes Zeugnis in „I Will Exalt You“ mehr wert ist als alle Worte in diesem Buch. Besonderer Dank gilt anderen aus meinem Freundeskreis für ihre Gastfreundschaft, darunter Susan und Neil Arner, Ken Camm und Heather Foucault-Camm, Jenny Newsome Martin und Jay Martin, Bill und Courtney Mattison, James und Helen Orr und vor allem meinen deutschen „Eltern“ Franz und Dianne Oberhauser.

Ich möchte mich auch bei zwei weiteren Pfarrern bedanken – zum einen bei Pfarrer Jeff Perry von der St. Louis Family Church aus meiner Heimatstadt für seine bodenständigen und stets erbaulichen Predigten, und zum anderen bei meinem eigenen Pfarrer, Mons. Bill Schooler, der für so viele von uns in Granger, Indiana, wie ein Vater war. Wenn dieses Werk zu einem guten Abschluss gekommen ist, verdanke ich das Pater Bill, der meiner Bitte nachkam, dafür zu beten. Danke auch unserem Bischof Kevin Rhoades, der ein guter Hirte der örtlichen Herde ist, sowie an die Brüder der Pfarrei St. Pius X. in Granger, darunter Oberst Jerry Droppo, Lou Di Giovanni, Don Stelluto, Chris Riley, Tony Rucano („Pray Like a Champion Today“) und Aaron O'Dell. Und schließlich danke ich dem Geber aller guten Gaben (Jak 1,17), der selbst diese bescheidene Danksagung möglich gemacht hat. Wenn dieses Werk etwas Gutes enthält und gute Früchte trägt, so möge es zur Ehre des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes sein.

Corde natus ex parentis
Ante mundi exordium
Alpha et Omega cognominatus,
ipse fons et clausula
Omnium quæ sunt, fuerunt,
quæque post futura sunt.
*Prudentius*¹

Und dämmernden Auges denk' ich schon,
Vom ernsten Tagwerk lächelnd,
Ihn selbst zu sehen, den Fürsten des Fests.
Doch wenn du schon dein Ausland gern verläugnest,
Und als vom langen Heldenzug müd,
Dein Auge senkst, vergessen, leichtbeschattet,
Und Freundesgestalt annimmst, du Allbekannter, doch
Beugt fast die Knie das Hohe. Nichts vor dir,
Nur Eines weiß ich, Sterbliches bist du nicht.
Ein Weiser mag mir manches erhellen; wo aber
Ein Gott noch auch erscheint,
Da ist doch andere Klarheit.
*Hölderlin*²

-
- 1 „Geboren aus dem Herzen des Vaters / Vor dem Anfang der Welt / genannt das Alpha und Omega, / Er selbst ist Quelle und Abschluss / aller Dinge, die sind, die waren und die es für immer geben wird.“
2 Aus: Friedensfeier.

Kapitel 1

Einführung: Christus – Logos der Schöpfung

Für Christen ist Jesus der Christus, der Gesalbte, der mit dem Heiligen Geist gesalbt ist, um der Welt das Heil zu bringen; und genau das haben die ersten Jünger, angefangen bei Petrus, nach und nach über den bescheidenen Zimmermann aus Nazareth erkannt: „Du bist der Christus“ (Mt 16,16). Wenn das alles gewesen wäre, was die ersten Christen mit ihrer Bekenntnis meinten – Jesus ist der Messias –, hätten sie allerdings noch keinen Grund gehabt, ihn anzubeten. Im Gegenteil, hätten sie ihn allein auf dieser Grundlage angebetet, wären sie Götzendiener gewesen und hätten damit ausdrücklich das erste und offensichtlichste der Gebote verletzt: „Du sollst keine anderen Götter neben mir haben“ (Ex 20,3). Nichts wäre einem Juden jener Zeit – oder überhaupt einem Juden – klarer gewesen. *Und doch* beteten sie ihn *wahrhaft* an und sahen in ihm mehr als einen Menschen, wie heilig er auch sein mochte, wie derselbe Vers aus Matthäus weiter ausführt, wenn das Bekenntnis des Petrus mit den Worten schließt: „Du bist ... der Sohn des lebendigen Gottes.“ Das Komma, das die beiden Teile dieses Verses trennt, ist wie ein Schleier zwischen zwei Welten, zwischen Zeit und Ewigkeit, und verweist auf einen Hintergrund des Evangeliums, der erst durch den unvergleichlich erhabenen Anfang des Johannes-evangeliums ausgefüllt wird. Hier wird endlich das Schweigen über die Identität Jesu gebrochen. Jesus wird als die Inkarnation des *Logos* bezeichnet, des ursprünglichen und eingeborenen Wortes Gottes: „Im Anfang war der Logos, und der Logos war bei Gott [πρὸς τὸν θεόν], und der Logos war Gott [καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος].¹ Wenn es in Vers 14 heißt: Der Logos ist Fleisch geworden und

1 Der griechische Text wird hier aus zwei Gründen angeführt: 1) die Standardübersetzung gibt den Unterschied zwischen dem Ausdruck ὁ θεός („der Gott“), der sich im Neuen Testament mit dem bestimmten Artikel ausschließlich auf den Vater bezieht, und θεός, ebenfalls mit der Bedeutung „Gott“, jedoch in einem von „dem Gott“ unterschiedenen Sinne verwendet, nicht wieder. 2) Die Standardübersetzung erfasst nichts von der klaren Bedeutung des Akkusativs in πρὸς τὸν θεόν, der auf etwas Dynamischeres hindeutet als der Dativ „bei“ oder „mit Gott“. Die Standardübersetzung ergäbe mehr Sinn, wenn die *Pronomen* im Dativ stünden, was jedoch nicht der Fall ist; sie stehen faktisch im Akkusativ und vermitteln somit die Bedeutung einer Präsenz „vor“ oder, wörtlich, „in Richtung auf“, wie bei einem Säugling, der seiner Mutter an ihrer Brust zugewandt ist. Dies ist keineswegs eine neuartige Interpretation, sondern der klare Sinn des griechischen Textes, wie Vers 18 bestätigt. Der eingeborene Gott (μονογενῆς θεός), der im Fleisch offenbart ist (V. 14), ist derjenige, der von Anfang an dem Vater gegenüberstand, und zwar nicht nur „im“ oder

hat sein Zelt unter uns aufgeschlagen in Jesus; *das* ist derjenige, der gemeint ist: derjenige, der, wie Vers 2 wiederholt, *pros ton theon* ist, das heißt, derjenige, der *im Gegensatz zu Adam*, der sich von Gottes Angesicht abwandte und sich vor ihm verbarg, von Anfang an Gott dem Vater voll und ganz *zugewandt war*, ganz *auf* Gott den Vater ausgerichtet war und sich Gott dem Vater ganz *hingegen hat*. Es ist daher dieser (οὐτος), der von Anfang an die Natur des Vaters als vollkommene Widerspiegelung seiner Herrlichkeit empfangen hat – „Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott“ –, der Fleisch geworden ist (Joh 1,14); und dieser, „der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht“ (Joh 1,18). Und er offenbart ihn vor allem, indem er alles dem zurückgibt, der ihm alles gegeben hat – sowohl in einem ewigen als auch, wie wir sehen werden, in einem kosmologischen Sinne. Denn das ist es, was der Logos ist. Mit den Worten des maronitischen Theologen Jean Corbon ist der Sohn „ganz ,auf den Vater ausgerichtet‘ und bietet in seiner widergespiegelten Herrlichkeit alles dar, was er ist und was der Vater in ihm gezeugt hat“.²

Doch sobald die Identität Jesu – vor allem durch die Verse 1 und 2 – festgestellt ist, übersehen wir oft die ebenso erstaunliche Aussage, die umso erhabener ist, als sie fast beiläufig erwähnt wird: „Durch ihn ist alles geworden“ (Joh 1,3). Mit anderen Worten: Wir übersehen die bemerkenswerte kosmologi-

„am“ Schoß des Vaters, sondern ganz wörtlich diesem zugewandt: ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς. Nur der Sohn kann daher den Vater offenbaren, den niemand gesehen hat, denn er allein hat ihn gesehen und kennt ihn, da er ihm von Anfang an gegenüberstand. Ein weiterer Vorteil einer strengeren Anlehnung an den griechischen Text und an die Metapher, die der Evangelist eindeutig beabsichtigt (V. 18), ist gegeben, weil sie das andeutet, was das statische „bei“ nicht vermag, nämlich die dynamische, nach außen gerichtete Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn, von denen jeder von Anfang an in Liebe dem anderen zugewandt ist. Für weitere Informationen zu der erstgenannten Unterscheidung siehe Karl Rahners wichtige Studie „Theos im Neuen Testament“ in: Theological Investigations, übers. v. Cornelius Ernst o.p., London 1961, Band 1, 79-148, sowie in jüngerer Zeit David B. Harts The New Testament: A Translation, New Haven, CT, 2017, insbesondere sein „Concluding Scientific Postscript“ zum Prolog des Johannes.

- 2 Siehe *The Wellspring of Worship*, übers. v. Matthew J. O’Connell, San Francisco 1988, 30; ursprünglich erschienen als *Liturgie de Source*, Paris 1980. Ungeachtet der Rechtfertigungen für das *versus populum* des *Novus Ordo* war die ältere Liturgie wohl tiefgründiger, da die Gemeinde nicht dem Priester zugewandt sein soll, nicht einmal *in persona Christi*, was unbeabsichtigt dazu führt, die Liturgie genau an dem Punkt einzuschränken, an dem sie sich nach oben öffnen sollte, sondern vielmehr dem Vater durch Christus, mit Christus und in Christus, in der Einheit des Heiligen Geistes, sodass alle Engel und Heiligen gemeinsam tun, was der Sohn ewig tut: dem Vater, dem Geber aller guten Gaben (Jak 1,17), *zugewandt, auf den Vater zugehen* und sich mit dem Sohn in *Dankbarkeit* dem Vater *darbringen*.

sche Aussage: Der in Christus Mensch Gewordene ist nicht nur der Logos des Vaters ist, sondern auch der Logos der Schöpfung, die durch ihn als ihre eigentliche Grundlage und Daseinsberechtigung existiert. Gewiss, wir haben dies nicht gänzlich vergessen: Es steht direkt in der Heiligen Schrift; es ist im Nicänischen Glaubensbekenntnis verankert (Anmerkung: Es ist der einzige Vers, der so ausdrücklich zitiert wird); es wird ständig rezitiert. Und doch beeindruckt es uns nicht mehr. Wie ein Klischee schenken wir ihm kaum Beachtung, obwohl es vielleicht das Erstaunlichste ist, was je gesagt wurde: Durch den in Jesus von Nazareth Menschgewordenen *sind alle Dinge geschaffen worden*. Und falls es uns beim ersten Mal nicht beeindruckt hat, wird es *wiederholt* – nicht nur einmal, sondern zweimal innerhalb von zehn Versen: zuerst in dem scheinbar überflüssigen Satz: „und ohne das Wort wurde nichts, was geworden ist“ (V. 3); dann in Vers 10, der erneut feststellt: „die Welt ist durch ihn geworden“. Das ist noch nicht alles. Wie der Rest des Johannes-evangeliums deutlich macht, ist derselbe Logos auch das *Telos* – Ende und Ziel – aller Dinge. Wie Christus *zweimal* in der Offenbarung sagt, ist er der Erste und der Letzte, das Alpha und das Omega (Offb 1,8; 22,13).

Und doch scheinen wir nicht in der Lage zu sein, die Zusammenhänge zu erkennen. Wir sind bereit, Christus den ewigen Logos des Vaters zu nennen, der in die Welt gekommen ist, um die Welt zu retten; aber wir scheinen weniger in der Lage zu sein, in der Welt, die er rettet, von Anfang an *seine* Welt zu erkennen, wie eine metaphysische Lesart von Joh 1,9 nahelegen würde, oder das Wesen der Welt selbst als Analogie seines eigenen Wesens vom Vater zu sehen, als ewigen Selbsta Ausdruck des Vaters. Mit anderen Worten: Wir haben offenbar Schwierigkeiten zu erklären, wie diese Welt *wesentlich* eine *Analogie des Logos* ist. Noch schwerer fällt es uns, die Welt nicht nur als Analogie eines allgemeinen Logos zu betrachten – eines vagen Prinzips kosmischer Vernunft oder Ordnung –, sondern *dieses* Logos, des fleischgewordenen Logos, genau dessen, „was wir gehört haben, was wir mit unseren Augen gesehen, was wir geschaut und was unsere Hände angefasst haben“ (1 Joh 1,1). Kurz gesagt: Wir verstehen, wie Christus durch seinen Tod am Kreuz die Welt *errettet* hat, aber wie er die *causa formalis* und *finalis* der Welt ist, können wir viel schwerer erklären. Und so neigen wir in der Praxis dazu, die Schöpfungslehre von der Erlösungslehre zu trennen, da wir nicht wissen, wie wir die Christologie mit der Schöpfungslehre verbinden oder wie wir Christus als Herrn der Schöpfung verkünden sollen – obwohl die Schöpfung laut der Schrift von Anfang an nichts anderes war als ein „Plan“, der vor aller Zeit festgelegt wurde, „um alles in Christus zu vereinen, alles im Himmel und auf „Erde“ (Eph 1,10).³ Darauf

3 Das Wort für „zusammenfassen“ lautet hier ἀνακεφαλαίωσασθαι und könnte auch mit

bezieht sich Christus selbst, wenn er über Jerusalem und dessen Geschichte der Auflehnung sagt: „Wie oft wollte ich deine Kinder versammeln, wie eine Henne ihre Küken unter ihre Flügel versammelt, und ihr habt nicht gewollt!“ (Mt 23,37).

Dieser letzte Vers wäre schon allein deshalb bemerkenswert, weil Christus hier als einer spricht, der sich *während* der *gesamten* Geschichte Jerusalems danach gesehnt hat, sein Volk zu versammeln. Mit anderen Worten: Es handelt sich um einen weiteren jener kryptischen Hinweise auf seine Göttlichkeit, die in den Synoptikern verstreut zu finden sind. Für unsere Zwecke wollen wir jedoch einfach die Bedeutung der Wörter „versammeln“ und „zusammenführen“ in diesen beiden Versen zur Kenntnis nehmen, denn sie sagen uns etwas sehr Bedeutsames, um zu verstehen, wer der Logos ist: Das Wesen des Logos ist eins mit seinem ewigen Ziel, die gesamte Schöpfung zusammenzuführen und sie *mit* sich in einer *endgültigen* Eucharistie dem Vater zurückzugeben, damit Gott „alles in allem“ sei (1 Kor 15,28).⁴ Diese Bedeutung des Logos wird noch eindrucksvoller, wenn wir uns daran erinnern, dass *logos* etymologisch mit dem griechischen Verb *legein* (λέγειν) verbunden ist. Zwar bekam *legein* im Laufe der Zeit die Bedeutung „erzählen“ und später „sprechen“; doch die ursprüngliche Bedeutung lautet gerade „aufnehmen“ im Sinne von „zusammensammeln“ durch „Auswählen“, was in den Worten „Auswahl“ und „Erwählung“ deutlich wird, die dieselbe Grundbedeutung verraten. Um ein besseres Verständnis dafür zu erlangen, wer Christus als Logos der Schöpfung ist, tun wir daher gut daran, zunächst die verschiedenen Bedeutungen des

„zusammenführen“ oder „rekapitulieren“ übersetzt werden; es ist übrigens dasselbe Wort, das in der Heilslehre des Irenäus von Lyon eine zentrale Rolle spielt. Nach Irenäus wird die gesamte Schöpfung wieder unter ihr rechtmäßiges Haupt gebracht.

- 4 Anzumerken ist: Das soll nicht heißen, der Logos wäre ohne die Schöpfung und seinen diesbezüglichen Plan nicht der Logos. Wie wir haben bereits festgestellt haben, ist der Logos von Anfang an der Logos des Vaters. Von Anfang an ist die Schöpfung jedoch in gewisser Weise mit dem Logos verbunden, nicht aus Notwendigkeit, sondern aufgrund des ewigen Willens Gottes, durch den Logos der Schöpfer zu sein. Um zu verstehen, wer der Logos ist, müssen wir ihn daher aus zwei Blickwinkeln betrachten: aus dem Blickwinkel des Vaters, von dem er ewig ausgeht und in dem sozusagen seine Herrlichkeit enthalten ist, und aus dem Blickwinkel der Schöpfung, die in ihrer Gesamtheit von ihm stammt und somit auch auf ihn zurückweist als auf den, in dem alles umfassen ist und letztlich versammelt wird. Auch der Sinn des „Sammelns“ ist nicht auf den Aspekt des Logos als Logos der Schöpfung beschränkt; er ist vielmehr analog dazu, wer der Logos innerhalb des Dreieinen Gottes ist, als derjenige, in dem die Fülle des Vaters gesammelt und widergespiegelt ist. Der Logos in der Ewigkeit ist also die unmittelbare Widerspiegelung der Herrlichkeit, während diese Widerspiegelung in der Schöpfung zeitlich aufgeschoben ist, bis durch den Logos Gott alles in allem ist (1 Kor 15,28).

Wortes *logos* zu betrachten, das wir üblicherweise ohne weiteres als „Wort“ übersetzen, wie im ersten Vers des Prologs des Johannes: „Im Anfang war das Wort“ (Joh 1,1).

1. Vor- und Nachteile der Standardübersetzung

Die traditionelle Übersetzung, die der Übersetzung von *logos* als *verbum* in der Vulgata folgt, ist keineswegs falsch. Im Gegenteil, es spricht vieles dafür. Sie gründet sich auf eine der offensichtlichen Bedeutungen von *legein*; sie greift den dramatischen Anfang des Buches Genesis in Vers 3 auf: „Und Gott sprach“; sie signalisiert die innige Verbindung zwischen den Sprechenden und ihren Worten; und, was vielleicht am wichtigsten ist, sie gibt uns einen Hinweis auf die Einheit im Unterschied zwischen dem Vater und dem Sohn als dem ewigen Selbstaussdruck des Vaters. Daher war sie nicht ohne Grund in der gesamten Geschichte der Trinitätstheologie die bevorzugte Metapher, um die ewige Zeugung des Sohnes aus dem Vater zu verstehen, wenn auch als inneres Wort oder, wie Thomas sagt, als „intelligible Emanation“.⁵ Darüber hinaus vermittelt diese Übersetzung uns in Anlehnung an Augustinus ein Gefühl für die geistige Freude des Vaters an seinem Wort, insofern „ein Wort das ist, was uns gefällt, wenn es vom Verstand erfasst wird“.⁶ Schließlich ist die Übersetzung von *logos* als „Wort“ eine große Hilfe, wenn es darum geht, zwischen der sogenannten immanenten und der ökonomischen Trinität zu unterscheiden, d.h. zwischen dem, was Gott ewig in sich selbst ist, und dem, was Gott in Bezug auf eine zeitliche Schöpfung ist, wie die Tradition in Anlehnung an Philo von der Unterscheidung zwischen dem immanenten Wort (*logos endiathetos*) und dem gesprochenen Wort (*logos prophorikos*) spricht.⁷ Denn so wie man sich ein Wort vorstellen kann, ohne es auszusprechen, indem man es im Herzen

5 Thomas von Aquin, *Summa theologiae* (im Folgenden: STh) I, q. 27, a. 1.

6 Augustinus, *De Trinitate* 9.

7 Ob diese Unterscheidung auf die Stoiker zurückgeht, ist umstritten. Zu dieser Unterscheidung und ihrer Geschichte siehe M. Pohlenz, *Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa*, in: *Kleine Schriften, überarbeitete Auflage*, 1939; Nachdruck Hildesheim 1965, Band 1, 79-86; M. Mühl, *Der λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός von der älteren Stoa bis zur Synode von Sirmium 351*: *Archiv für Begriffsgeschichte* 7 (1962) 7-56; Adam Kamesar, *The Logos Endiathetos and the Logos Prophorikos in Allegorical Interpretation: Philo and the D-Scholia to the Iliad*: *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 44 (2004) 163-181; Claude Panaccio, *Mental Language: From Plato to William of Ockham*, übers. v. Joshua P. Hochschild und Meredith K. Ziebart, New York 2017, 28-57. Der wohl berühmteste Theologe, der diese Unterscheidung verwendete, ist Johannes von Damaskus.

bewahrt, so kann man auch vom Vater sagen: Er bewahrt sein Wort im Herzen, bevor er es ausspricht – eine Unterscheidung, die die christliche Theologie um jeden Preis aufrechterhalten muss, damit nicht die immanente Trinität sofort mit der ökonomischen Trinität gleichgesetzt und Gottes Wort mit der Schöpfung identifiziert wird, wie es bei Hegel geschieht.⁸

Doch die Standardübersetzung, so ehrwürdig sie auch sein mag, ist nicht frei von Problemen. 1) Sie verschleiert (so unschuldig, wie es selbst die besten Übersetzungen unweigerlich tun) die gesamte Bandbreite der Bedeutungen des Wortes *logos*. 2) „Wort“ ist nicht einmal die naheliegendste oder gar die ursprünglichste der Bedeutungen. 3) Es vermittelt nichts von der metaphysischen Bedeutung, die der Begriff *logos* bis dahin erlangt hatte.⁹ Die Gesamtwirkung der Standardübersetzung, so unbeabsichtigt sie auch sein mag verschleiert somit, wer Christus als der Logos ist. Um etwaige unbeabsichtigte Fehlinterpretationen zu korrigieren, wollen wir uns daher den Bedeutungsumfang von *logos* in seiner Verbindung zu *legein* in Erinnerung rufen.

Die primäre Bedeutung von *legein* ist, wie wir gerade gesehen haben, das „selektive Sammeln“, dessen christologische Bedeutung nun klar ist. In diesem Zusammenhang bedeutet das Wort aber auch „erzählen“ und damit „rechnerische Einschätzung“, was seine Nähe zum mathematischen Denken verrät, und zwar genau im Sinne eines Verhältnisses oder einer Art von Argumentation durch Proportionen (ὁ κατ' ἀνάλογον λόγος). Von dort aus, so können wir annehmen, kam es zu der Bedeutung „denken“ und „erklären“ im Allgemeinen, im Sinne einer rationalen Darstellung oder einer Argumentation, und noch allgemeiner im Sinne einer Aussage über das Wesen und die Prinzipien der Dinge, d.h. über ihre Regel, ihr Maß und ihren Zweck. Wer vom *logos* einer bestimmten Sache spricht, spezifiziert also nicht nur ihre in einem Wort zusammengefasste Bedeutung, sondern auch ihr Prinzip und ihr Ziel: das, was sie ist, *und auch* den Grund ihres Seins. Wenn also das Johannesevangelium

8 Dies soll nicht kein Widerspruch zu Rahners berühmtem Axiom sein, die immanente Trinität sei die ökonomische Trinität, denn offensichtlich sprechen wir nicht von zwei Trinitäten. Doch sein Axiom ist in dieser Formulierung allzu missverständlich und droht, selbst die grundlegende Unterscheidung zwischen der in der Ewigkeit verborgenen Trinität an sich und der in der Heilsökonomie offenbar werdenden Trinität zu unterlaufen. Um das Axiom richtig zu verstehen und eine Verschmelzung des Immanenten mit dem Ökonomischen täten wir vielleicht besser daran, von einer „Äquivalenzrelation“ zu sprechen statt von einer Leibniz'schen Identität der Ununterscheidbaren: Die immanente Trinität *ist* die ökonomische Trinität und umgekehrt, und die Rede von der Trinität *ad extra* unterscheidet sich logisch von der Aussage über die Trinität in sich selbst.

9 Vgl. Hart, New Testament, 534.

Christus *den* Logos nennt, ist dies ein höchst bedeutsamer Hinweis darauf, wer er ist, und impliziert bereits: Er ist das Alpha und das Omega, der Eine, durch den alle Dinge existieren und *in* dem darüber hinaus jedes einzelne Ding seinen *eigenen* Logos, sein eigenes Maß und seinen Daseinsgrund findet. Wenn wir also sagen: Christus ist der Logos der Schöpfung, meinen wir: Er ist der ursprüngliche und letzte Sinn der Welt und daher derjenige, in dem wir unseren eigenen Sinn, unseren eigenen Logos finden. Anders und tiefer ausgedrückt, da hier auf die trinitarische Grundlage der Schöpfung hingewiesen wird: Der Logos ist der Weg, auf dem der Vater von Ewigkeit her existiert – endgültig und vorbehaltlos; und so ist der Logos analog dazu *unser Weg* zu sein und der Weg, auf dem wir im Verlaufe der Zeit unser Ziel erreichen. Nicht ohne Grund bezeichneten die ersten Christen sich selbst daher als Anhänger des Weges (Apg 9,1-2) – und chinesische Übersetzer gaben *logos* mit „Weg“ (Dao) wieder.¹⁰ Im Gegenteil, sie könnten die metaphysische Bedeutung des Wortes Logos besser verstanden haben als wir heute und daher besser in der Nachfolge Christi nicht nur eine Möglichkeit des Seins erkennen, sondern den Weg des Seins, in dem „wir leben, uns bewegen und unser Dasein haben“ (Apg 17,28); denn im Logos zu sein, der in Christus Mensch geworden ist, bedeutet, von Anfang an auf dem Weg Gottes zu sein. Auf jeden Fall können wir aus dieser kurzen philologischen Untersuchung erkennen, wie wichtig es ist, das

10 Sie taten dies aus gutem Grund. Denn in den berühmten Worten von Lao-Tse heißt es: „Der Weg, von dem man sprechen kann, / ist nicht der beständige Weg; / Der Name, den man benennen kann, / ist nicht der beständige Name. / Das Namenlose war der Anfang von Himmel und Erde; / Das Benannte war die Mutter der unzähligen Geschöpfe“; und weiter, in Kapitel 4: „Der Weg ist leer, doch der Gebrauch erschöpft ihn nicht. / Tief ist er wie der Urvater der unzähligen Geschöpfe. / Stumpfe die Schärfe ab; / entwirre die Knoten; / mildere den grellen Schein; / lass deine Räder nur in alten Spurrillen rollen. / Dunkel sichtbar, scheint es nur, als sei es da. Ich weiß nicht, wessen Sohn es ist. Es verkörpert den Urvater Gottes“; und weiter, in Kapitel 25: „Es gibt etwas, das verwirrend geformt ist, / geboren vor Himmel und Erde. / Still und leer / steht es allein und verändert sich nicht, / dreht sich im Kreis und ermüdet nicht. / Es ist fähig, die Mutter der Welt zu sein. / Ich kenne seinen Namen nicht, / darum nenne ich es ‚den Weg‘. / Ich gebe ihm den provisorischen Namen ‚das Große‘. / Da es groß ist, wird es weiter als zurückweichend beschrieben, / da es zurückweicht, wird es als fern beschrieben, / da es fern ist, wird es als umkehrend beschrieben. Daher ist der Weg groß“: Lao-Tse, Tao Te Ching, übers. v. D.C. Lau, London 1963, Buch 1, Kap. 1. Man kann sich nur vorstellen, wie glücklich Paulus oder Justin der Märtyrer gewesen wären, solche Verse zu entdecken, die wohl eine noch größere *praeparatio evangelica* darstellen als die Philosophie der Griechen, und mit dem Johannesevangelium sagen zu können: *Dies* ist derjenige, der in Christus Mensch geworden ist. Eine orthodoxe Lesart findet sich bei Priestermonch Damaskinos, Christ the Eternal Tao, Platina, CA, 1999.

gesamte semantische Spektrum des Wortes *logos* im Blick zu behalten, das sich vom alltäglichen Wortsinn bis hin zur atemberaubend kosmologischen Bedeutung erstreckt. Die Standardübersetzung von *logos* als „Wort“ leistet uns gute Dienste, wenn es um die Trinitätstheologie und die hohe Christologie geht – insofern der Sohn der ewige Selbstaussdruck des Vaters ist, an dem er sich im Geist erfreut, und insofern es *dieser Eine* (οὗτος) ist, der „Fleisch geworden ist und sein Zelt unter uns aufgeschlagen hat“ (Joh 1,14). Diese Übersetzung erfasst jedoch nicht hinreichend, wer Christus *für uns* als *unser* Urbild und Grund unseres Seins ist, in dem wir den Logos unserer eigenen Existenz finden, ohne den wir gar nicht existieren würden (Joh 1,3). Kurz gesagt, aus der Perspektive der Metaphysik, Ontologie und Kosmologie greift die Übersetzung zu kurz und verschleiert die offensichtlichen Bedeutungen, die *logos* von den Vorsokratikern über die Stoiker bis hin zu den Mittelplatonikern wie Philo¹¹ gehabt hätte und die der/die Verfasser des Johannesevangeliums fast sicher im Sinn hatten.

Dieser Mangel sollte jedoch nicht überbewertet werden, denn die Standardübersetzung hat erhebliche Vorteile, gerade wenn es darum geht, die metaphysischen und kosmologischen Dimensionen zu verdeutlichen, die das Wort *logos* impliziert. Zum einen ist es sicherlich kein Zufall, dass Joh 1,3 das verbale Medium der Schöpfung in Genesis 1,3 widerspiegelt, selbst wenn der oder die Verfasser des Johannesevangeliums die philosophische Bedeutung von *logos* im griechisch-römischen Kontext gekannt und genutzt haben sollten. Mit

11 Vgl. z.B. Diogenes Laertius, der über die Stoiker sagt: „Sie glauben, es gebe zwei Prinzipien des Universums: das, was wirkt, und das, worauf eingewirkt wird. Das, worauf eingewirkt wird, ist die unbestimmte Substanz, d.h. die Materie; das, was wirkt, ist die Vernunft [*logos*] in ihr, d.h. Gott. Denn diese ist ewig und erschafft daher jedes einzelne Ding in der gesamten Materie“; oder Sextus Empiricus: „Die Substanz des Existierenden, so sagen sie, muss, da sie aus sich selbst heraus keine Bewegung besitzt und formlos ist, durch eine Ursache in Bewegung gesetzt und geformt werden. Aus diesem Grund wollen wir, so wie wir bei einer sehr schönen Bronzeskulptur den Künstler kennenlernen wollen ..., auch dann, wenn wir die Materie des Universums in Bewegung sehen und sie Form und Struktur besitzt, vernünftigerweise nach der Ursache fragen, die sie bewegt und in viele Formen bringt. Es ist nicht überzeugend, darin etwas anderes zu sehen als eine Kraft, die die Materie durchdringt, so wie die Seele uns durchdringt ... Und diese muss göttlich und ewig sein“; oder wiederum Calcidius: „Diese Ursache halten sie für einen tatsächlichen Handwerker“: A.A. Long und D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge, MA, 1987, Band 1, 268-270 Eine hilfreiche Darstellung der ambivalenten Bedeutung von Logos bei Philo, dem es gelingt, beide Bedeutungen von Logos zu verbinden, findet sich bei Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, Oxford²2007, 26-27.

anderen Worten: Der Prolog des Johannes ist nicht nur ein Bericht über die neue Schöpfung in Christus; er ist selbst ein neuer Schöpfungsbericht, der in bewusster Anlehnung an Gen 1 verfasst wurde. Dieser Bericht will sowohl den trinitarischen Hintergrund der ursprünglichen Schöpfung durch das Wort beleuchten als auch die neue Schöpfung durch dasselbe Wort verkünden, das nun Fleisch geworden ist. In dieser Hinsicht könnte man sogar argumentieren: Statt eine ursprünglichere philosophische Bedeutung zu verdecken, tut die Standardübersetzung genau das Gegenteil: Sie trägt dazu bei, eine biblischere, hebräische Bedeutung der Schöpfung wiederzugewinnen, die durch philosophische Konzepte des *logos* verdeckt worden war. Beispielsweise führt eine Wortbedeutung von *logos*, die den Unterschied zwischen Sprecher und Wort impliziert, zu einer Differenz und Distanz zwischen Gott und dem Kosmos, wo es für die Stoiker keine gab, da für sie der Logos das immanente (nicht transzendente) Prinzip eines ewigen Kosmos ist. Und etwas Ähnliches lässt sich über die Griechen im Allgemeinen sagen, die nichts von einer transzendenten Gottheit wussten (selbst Aristoteles' erster Bewegter ist Teil der *κυκλοφορία*, des kosmischen Kreislaufs, den er durch sein Ersehnt-sein in Gang setzt), geschweige denn von einer *creatio ex nihilo*, die für die Griechen undenkbar war, da sie die Ewigkeit der Welt annahmen. Zusammenfassend gesagt, hat die Standardübersetzung, die Hieronymus folgt, den Vorteil, Gottes Transzendenz in Bezug auf Schöpfung zu unterstreichen. Weiterhin hat sie den Vorteil, die göttliche Freiheit in Bezug auf die Schöpfung zu unterstreichen, insofern Gott die Schöpfung nicht aus Notwendigkeit, sondern frei durch sein Wort ins Leben ruft – eine Freiheit, die der griechische Autor Longinus aus dem 1. Jahrhundert in seinem Kommentar zum Buch Genesis in einer berühmten Formulierung als „erhaben“ bezeichnet. Denn in dem neu eingeführten Gedanken ist Gott nicht Teil eines vom Schicksal bestimmten Kosmos, sondern geht über ihn hinaus und konnte daher auch in ihn eindringen und ihn von seinen Fesseln befreien – in erhabener Weise, durch ein einziges Wort.

Schließlich hat die Standardübersetzung – in Anlehnung an Gen 1 und Ps 19,2, ganz zu schweigen von Ps 147,4 und Jes 40,26, in denen es heißt, Gott nenne jeden Stern beim Namen – einen weiteren Vorteil: Sie vervollkommnet die griechische Metaphysik, indem sie sozusagen die Ontologie *worthaft macht*. Mit anderen Worten: Wenn wir *logos* als Wort verstehen, dann kann das Sein nicht mehr von der Sprache getrennt werden; denn das Sein *ist* dann Sprache – vom Sein des Logos, der, wie wir sehen werden, die Existenz definiert, bis hin zum analogen Sein der Schöpfung. Kurz gesagt: Alle Dinge ohne Ausnahme sind Worte (benannt) im und durch das Wort; alles ist *worthaft* – von Gott bis zur Schöpfung. Da zudem alles *worthaft* ist, hat alles Bedeutung – und Würde – als etwas, das von Gott beabsichtigt und ausgesprochen ist. Für die Griechen

wäre dies eine völlig neuartige Vorstellung gewesen, doch wenn man das Wort *logos* im metaphysischen Kontext des Johannesprologs als „Wort“ versteht, könnte man plötzlich sagen: Die Natur „sagt“ etwas. Der Kosmos könnte nun als sprachliche Realität verstanden werden, als Kommunikation, ja, wie wir gleich sehen werden, als eine Art *Communio*.

Damit wird natürlich den Dingen als substanziellen *Formen*, die nach Gattungen und Arten usw. benannt und klassifiziert werden konnten, ihre Bedeutung nicht abgesprochen. Doch vor der Einführung einer sprachlichen Ontologie durch das Buch Genesis und das Johannesevangelium konnte man nicht sagen, sie selbst hätten etwas *gesagt* oder jene hermeneutische Bedeutung besessen, die man ihnen beim Sprechen oder Zuhören beimessen könnte. Gewiss konnten sie Abbilder göttlicher Ideen sein, und man konnte sagen: Die Besonderheit jedes Dinges, genau in dem Maße, wie es an den Formen teilhatte, spiegelte die Pracht der Formen und den Glanz *der* Form der Formen wider, und zwar das Gute selbst. Doch selbst für Platon konnten sie nichts weiter sein als minderwertige Bilder und Spiegelungen; sie konnten keine substanziellen *Worte* sein, geschweige denn etwas Schönes in einer Art *göttlicher Poesie*. Hierfür war eine werthafte Ontologie erforderlich, deren Umrisse sich von Augustinus über mittelalterliche Vorstellungen von der Welt als göttlichem Buch (von Hugo von St. Viktor bis Bonaventura)¹² bis hin zu Raimundus Sabundus und schließlich zu Luther verfolgen lassen, dessen gesamte Theologie sich um das äußere Wort dreht, das *verbum externum*, das *ex nihilo* erschafft und auch rechtfertigt. Normalerweise wird dieses Konzept nur auf Luthers Verständnis der Rechtfertigung angewendet, doch es zeigt sich markant auch in seiner Schöpfungslehre: „Deus enim vocat ea, quae non sunt, ut sint [Röm 4,17] et loquitur non grammatica vocabula, sed veras et subsistentes res; ut apud nos vox sonat, id apud Deum res est. Sic Sol, Luna, Coelum, terra, Petrus, Paulus, Ego, tu etc. sumus vocabula Dei. ... Sic verba Dei res sunt, non nuda vocabula“.¹³ Tatsächlich verstärkt Luther die Analogie der zwei

12 Vgl. Hugo von St. Viktor, *De tribus diebus* 4, PL, 176:814B: „Denn diese ganze Welt sensibilis quasi quidam liber est scriptus digito Dei, hoc est virtute divina creates“; siehe auch Bonaventuras *Breviloquium* 2.12.1: „creatura mundi quasi quidem liber, in quo relucet, repraesentatur et legitur Trinitas fabricatrix“, zitiert in Willemien Ottens meisterhafter Studie *From Paradise to Paradigm: A Study of Twelfth-Century Humanism* (Leiden, Niederlande: Brill, 2004), 46.

13 Martin Luther, Werke. Kritische Gesamtausgabe, 73 Bände, Weimar 1883-2009, Band 42, 17: „Denn Gott ruft die Dinge, die nicht sind, damit sie seien, und spricht keine grammatischen Bezeichnungen, sondern wahre und seiende Dinge; während bei uns [wenn wir sprechen] eine Stimme einen Laut erzeugt, [wenn Gott spricht], ist es ein Ding. So sind

Bücher und sagt: „Alles ist voll von der Bibel“, als wolle er sagen: Alles ist ein Wort Gottes.¹⁴

2. Die werthafte Ontologie von J.G. Hamann

Kurz vor Kants kritischer Abkehr von der Gegebenheit des Dings an sich, zu dem uns jeder theoretische Zugang verwehrt ist, erreicht diese reiche Tradition ihren Höhepunkt in Johann Georg Hamann (1730-1788), Kants Freund aus seiner Heimatstadt und „Metakritiker“, der die Schöpfung nicht nur als göttliche Rede, als Werk des „Dichters am Anfang der Tage“, versteht, sondern noch konkreter und affektiver als die kenotische Rede des Logos, d.h. als dessen Selbstentäußerung.¹⁵ Wie Hamann es in seiner *Aesthetica in nuce* formuliert: „Sprich, damit ich dich sehe! – Dieser Wunsch wurde durch die Schöpfung erfüllt, die eine Rede an das Geschöpf durch das Geschöpf ist; denn ein Tag redet zum anderen, und eine Nacht verkündet der anderen Erkenntnis. Ihre Losung ist in jedem Klima zu hören und in jedem Dialekt bis an die Enden der Welt“.¹⁶ Für Hamann wäre der Ursprung der Sprache daher, insofern unsere

Sonne, Mond, Himmel, Erde, Petrus, Paulus, ich, du usw. allesamt Worte Gottes. So sind die Worte Gottes Dinge, keine bloßen Worte.“

14 Luther, Kritische Gesamtausgabe, Band 49, 434.

15 Der wichtigste und umfassendste Versuch, Hamanns Erkenntnisse für die moderne Theologie zu erläutern und weiterzuentwickeln findet sich im Überblick in den Werken von Oswald Bayer, insbesondere in: *Zeitgenosse im Widerspruch: Johann Georg Hamann als radikaler Aufklärer*, München 1988; übers. v. Roy A. Harrisville und Mark C. Mattes als: *Contemporary in Dissent: Johann Georg Hamann as a Radical Enlightener*, Grand Rapids, MI, 2012. Vgl. John Betz, *After Enlightenment: The Post-Secular Vision of J.G. Hamann*, Oxford 2009.

16 Johann Georg Hamann, *Sämtliche Werke*, 6 Bände, hg. von Josef Nadler, Wien 1949-1957, Band 2, 198. Die Anspielungen beziehen sich hier auf Ps 19,2 und, etwas versteckter, auf eine Geschichte über Sokrates, die uns über Erasmus und, noch früher, über Apuleius überliefert ist. Der Erzählung zufolge wandte sich Sokrates einmal mit genau diesen Worten an den Sohn eines reichen Mannes: *loquere igitur, adolescens, ut te videam* – d.h. um sein Talent zu „sehen“. Hamann meint also im vorliegenden Kontext: Die Schöpfung erfüllt in ähnlicher Weise das Verlangen des Geschöpfes (oder, genauer gesagt, hat es schon immer erfüllt), Gottes „unsichtbare Natur“ zu sehen (vgl. Röm 1,20). Wissenschaftliche Darlegungen zu dieser Passage und zu Hamanns sprachwissenschaftlicher Schöpfungslehre im Allgemeinen finden sich bei: Oswald Bayer, *Schöpfung als Anrede: Zu einer Hermeneutik der Schöpfung*, Tübingen 2019; David Pan, *Language and Metaphysics in Johann Georg Hamann's Aesthetica in Nuce and Philologische Einfälle und Zweifel*: Monatshefte 106 (2014) 351-375; Joachim Ringleben, „Rede, daß ich dich sehe“: Betrachtungen zu Hamanns

ersten Eltern die Dinge als Worte wahrnahmen, genau wie Luther sie zuvor beschrieben hatte, so etwas wie ein Kinderspiel gewesen - eine spielerische, poetische Antwort auf den poetischen Logos. Wie er es einige Jahre später formuliert:

„Gott stellte den Erstgeborenen und Ältesten unseres Geschlechts als Feudalherrn und Erben der Welt vor, die durch das Wort seines Mundes bereitet worden war. Engel, die sich danach sehnten, sein himmlisches Antlitz zu erblicken, waren die Diener und Höflinge des ersten Monarchen. Alle Kinder Gottes freuten sich vor dem Chor der Morgensterne. Alle kosteten und sahen aus erster Hand ... die Freundlichkeit des Meisterhandwerkers, der auf dem Boden spielte und seine Freude an den Menschenkindern fand. ... Jedes Naturphänomen war ein Wort - das Zeichen, Symbol und Unterpfeiler einer neuen, geheimen, unaussprechlichen, aber zugleich umso innigeren Vereinigung, Kommunikation und Gemeinschaft göttlicher Energien und Ideen. Am Anfang war alles, was der Mensch hörte, mit seinen Augen sah, betrachtete und mit seinen Händen berührte, ein lebendiges Wort; denn Gott war das Wort“.¹⁷

Natürlich ist dies für eine gefallene Welt nichts als eine vor dem Sündenfall entstandene Fantasie, wie Hamann sehr wohl versteht: „Wo auch immer die Schuld liegen mag (ob außerhalb von uns oder in uns): Die Natur hinterlässt uns nichts als wirre Verse [*Turbatverse*] und die *disiecti membra poetae*“.¹⁸ Mit anderen Worten: Während die Schöpfung in ihrem Wesen göttliche Sprache, göttliche Poesie ist, können wir sie nach dem Sündenfall – und nach unzähligen stümperhaften Übersetzungen, Einfügungen und Fehlinterpretationen – nicht mehr lesen. Wie Hamann es Kant gegenüber prägnant formulierte, ist die Schöpfung für uns ein hebräischer Text ohne Vokalzeichen.¹⁹ An

theologischem Sprachdenken: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 30 (1988) 209-224; Joachim Ringleben, Gott als Schriftsteller: Zur Geschichte eines Topos, in: Johann Georg Hamann: „Der hellste Kopf seiner Zeit“ hg. von Oswald Bayer, Tübingen 1998). Zu Hamanns theologischer Ästhetik vgl. Hans Urs von Balthasar, Hamann, in: Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Band II: Fächer der Stile, Teil 2: Laikale Stile, Einsiedeln 1969, 603-643. Betz, After Enlightenment, 114-140.

17 Hamann, Sämtliche Werke, Band 3, 32.

18 Hamann, Sämtliche Werke, Band 2, 198. Mit dem Ausdruck *disiecti membra poetae*, der auf Horaz (*Satiren* 1.4.62) zurückgeht, spielt Hamann auf das Schicksal des Orpheus an, der von den Mänaden zerstückelt wurde und somit für den wirren und fragmentarischen Vers der Schöpfung steht.

19 „Die Natur ist ein Buch, ein Brief, eine Fabel (im philosophischen Sinne) oder wie auch immer man es nennen mag. Angenommen, wir würden alle ihre Buchstaben so gut wie möglich können, könnten die Silben entziffern und alle Wörter aussprechen; wir würden sogar die Sprache kennen, in der es geschrieben ist – reicht all das an sich aus, um ein Buch

anderer Stelle sagt er: Die Schöpfung ist ein „versiegeltes“ Buch, so versiegelt wie die versiegelte Schriftrolle im Buch der Offenbarung (Offb 5,1).²⁰ Doch nach Hamanns „neuer Ästhetik, die zugleich die älteste ist“, bedeutet dies nicht, dass die Schöpfung dazu verdammt ist, ein verschlossenes Buch zu bleiben, zumindest nicht für diejenigen, die Glauben haben. Denn der Glaube kennt sozusagen die „kyriologische“ Losung und kann daher das demütige Wort *in* den demütigen Worten der Schrift und der Schöpfung erkennen.²¹ Tatsächlich können für Hamann die Augen des Glaubens „in solcher Verkleidung die Strahlen himmlischer Herrlichkeit erkennen“; mehr noch: Wo ein transzendentaler Idealist wie Kant vielleicht nichts als flüchtige und illusorische Erscheinungen, bloße *Phänomene* sieht, nimmt der Glaube *phoenomena [sic]* wahr, die Klänge einer göttlichen „Rede an das Geschöpf durch das Geschöpf“.²² Auf diese Weise wird sogar das Vergehen der Zeit als die für eine göttliche Kommunikation erforderliche Zeit erlöst – insofern die menschliche Sprache den Lauf der Zeit erfordert und insofern die Bedeutung jedes Wortes vom Übergang einer Silbe in die nächste abhängt.²³

Angesichts dieses worthaften Realismus, der von Hamann zu den dialogischen Philosophien von Ferdinand Ebner und Martin Buber führt, spricht eindeutig einiges für die gängige Übersetzung von *logos* mit „Wort“. Tatsächlich ist sie vielleicht die beste aller möglichen Übersetzungen. Sie hilft uns nicht

zu verstehen, Urteile darüber zu fällen, seinen Charakter zu erfassen? Mit anderen Worten: Die Deutung der Natur umfasst mehr als die Physik. Die Physik ist nichts als das ABC. Die Natur ist eine Gleichung mit einer unbekanntem Größe, ein hebräisches Wort, das nur aus Konsonanten besteht, denen das Verständnis die [Vokal-]Punkte hinzufügen muss“: Johann Georg Hamann, Briefwechsel, 6 Bände, hg. von Walther Ziesemer und Arthur Henkel, Wiesbaden 1955-1975, Band 1, 450.

20 Hamann, *Sämtliche Werke*, Band 1, 148: „Was für ein verschlossenes Buch ist die Natur selbst ohne die Deutung ihres Geistes und Schöpfers“; *Sämtliche Werke*, Band 1, 246: „Ohne Glauben können wir nicht einmal die Schöpfung und die Natur verstehen.“ Und erneut, indirekt an Kant gerichtet: *Sämtliche Werke*, Band 2, 65: „Aber vielleicht ist die ganze Geschichte mehr Mythologie, als dieser Philosoph denkt, und wie die Natur ein verschlossenes Buch, ein verborgenes Zeugnis, ein Rätsel, das nicht gelöst wird, wenn wir nicht mit einer anderen Kuh pflügen als unserer Vernunft.“ Hamann denkt hier an Bolingbrokes *Briefe über das Studium und den Nutzen der Geschichte*, doch er spricht hier indirekt zu Kant, dem die *Sokratischen Memorabilien* gewidmet waren.

21 Hamann, *Sämtliche Werke*, Band 2, 217.

22 Hamann, *Sämtliche Werke*, Band 2, 171; Briefwechsel, Band 1, 352.

23 Przywara formuliert unter Berufung auf Augustinus: „Gerade dieses ‚Vergehen‘ verleiht dem ‚Ganzen‘ seine besondere Resonanz: so wie ein gesprochenes Kunstwerk davon abhängt, dass jeder Vers, jede Silbe, jeder Buchstabe ‚vergeht‘“ (*Analogia Entis*, 265); vgl. Augustinus, *De Vera Religione* 20, 42-43.

nur zu verstehen, wie der Sohn der ewige Selbstaussdruck des Vaters ist und wie die Schöpfung eine Analogie zum ursprünglichen Selbstaussdruck des Vaters im Sohn darstellt. Das Verständnis des Logos als Wort der Schöpfung wahrt die Distanz zwischen Gott und der Schöpfung als Distanz zwischen einem Sprecher und einem Adressaten. Mit anderen Worten: Es garantiert die Transzendenz Gottes gegenüber der Schöpfung. Gleichmaßen kann es jedoch ein außergewöhnliches Gefühl der Gegenwart und Nähe des Wortes zur Schöpfung begründen. Denn während nach Hamann Gottes „Rede *an* das Geschöpf“ Gottes Andersartigkeit und Distanz zur Schöpfung unterstreicht, unterstreicht diese Rede, insofern sie „*durch* das Geschöpf“ erfolgt, Gottes Nähe und Gegenwart zur Schöpfung. Wie Hamann es in einer zentralen Passage seiner *Aesthetica* formuliert:

„Das Buch der Schöpfung enthält Beispiele universeller Konzepte, die GOTT dem Geschöpf durch das Geschöpf offenbaren wollte; die Bücher des Bundes enthalten Beispiele geheimer Artikel, die GOTT dem Geschöpf durch das Geschöpf offenbaren wollte. Die Einheit des Autors spiegelt sich im Stil seiner Werke wider - in einem einzigen Ton von unermesslicher Höhe und Tiefe! Ein Beweis für die herrlichste Majestät und für die vollkommenste Selbstentäußerung! Ein Wunder von solch unendlicher Stille, dass GOTT wie ein Nichts erscheint, sodass man aus Gewissensgründen gezwungen ist, entweder seine Existenz zu leugnen oder ein Tier zu sein (Ps. 73,21-2); zugleich aber von solch unendlicher Macht, die alles in allem erfüllt, dass man nicht weiß, wie man sich vor seinem durchdringendsten Wirken retten soll!“²⁴

Schon allein angesichts dieser Passage wird deutlich, warum Balthasar beklagte, Schleiermacher sei statt Hamann zum Vater des modernen deutschen Protestantismus geworden; denn, einfach ausgedrückt, begründet er die analoge Einheit-im-Unterschied des Einen und des Ganzen im Hinblick auf das Eine Wort, das in seiner kenotischen *Knechtsgestalt* nicht nur der Schlüssel zum versiegelten Buch der Schrift, sondern zur gesamten Heils- und Schöpfungsordnung ist.²⁵ Man kann auch erkennen, warum Oswald Bayer sich in jüngerer Zeit auf Hamann gestützt hat, um eine lutherische Schöpfungslehre zu entwickeln.²⁶

24 Hamann, *Sämtliche Werke*, Band 2m 204. Im gleichen Zusammenhang (207) bezeugt Hamann weiter die allgegenwärtige Demut des Wortes und sagt: „Jeder Eindruck der Natur auf den Menschen ist nicht nur eine *Erinnerung*, sondern auch ein *Unterpfand* der grundlegenden Wahrheit: *wer der HERR ist*.“

25 Zu Hamanns Einfluss auf Balthasar vgl. John Betz, *Glory(ing) in the Humility of the Word: The Kenotic Form of Revelation in J. G. Hamann: Letter and Spirit* 6 (2010) 141-179.

26 Vgl. Bayer, *Schöpfung als Anrede*.

Bayer wie auch John Milbank haben festgestellt: Hamanns sprachliche Schöpfungstheorie begründet eine ganze Anthropologie, da der Mensch als *imago Dei*, genauer gesagt als Abbild des *sprechenden* Gottes, eine ähnlich poetische Berufung hat: kreativ auf das Wort in den Worten der Schöpfung zu antworten und dadurch, wie Hamann sagt, „seine Bestimmung zu verwirklichen“.²⁷ (Mit anderen Worten: Nach Hamann wird die Schöpfung unvollendet bleiben, bis die Menschheit durch den Geist Gottes lernt, kreativ auf das Wort Gottes zu antworten.) Obwohl Hamann sagt, diese Aufgabe sei dem Dichter vorbehalten, setzt er an anderer Stelle den Dichter mit dem Christen gleich: „Christ oder Dichter. Wundere dich nicht, dass dies Synonyme sind“.²⁸ Angesichts unseres Wissens über Hamanns Ästhetik sollten wir uns darüber nicht wundern, denn der Christ, der Christus in seiner *Knechtsgestalt* zu lieben beginnt und in den bescheidenen Worten der Schöpfung eine Analogie zum Wort wahrnimmt, wird dadurch inspiriert, auf das Wort in den Worten zu antworten, seinerseits zum Dichter zu werden und so zur Bedeutung der Schöpfung als göttliches Gedicht beizutragen. Mit anderen Worten: Indem man dem Wort folgt, erfüllt man seine Natur als sprachliches Wesen (ζῶον λόγον ἔχον) in analoger Antwort auf das Wort in den Worten. Bei Hamann heißt es:

„Diese Analogie zwischen dem Menschen und dem Schöpfer verleiht allen Geschöpfen ihren Inhalt und ihren Charakter, von denen die Bande des Vertrauens und des Glaubens in der gesamten Natur abhängen. Je mehr wir von dieser Vorstellung vom Ebenbild des unsichtbaren Gottes [*sic*] beseelt sind, desto mehr sind wir in der Lage, seine Freundlichkeit in seinen Geschöpfen zu sehen; und sie zu kosten, zu betrachten und mit unseren Händen zu berühren“.²⁹

Hamann spielt hier natürlich auf 1 Joh 1,1 an: „Was von Anfang an war, was wir gehört haben, was wir mit unseren Augen gesehen haben, was wir betrachtet und mit unseren Händen angefasst haben, das verkünden wir euch über das Wort des Lebens“. Diese unvorstellbar konkrete, *physische* Beschreibung des

27 Hamann, *Sämtliche Werke*, 2:198-99. In Fortsetzung des oben angeführten Zitats über das *Turbatverse* sagt Hamann: „Es ist die Aufgabe des Gelehrten, sie zu sammeln; die des Philosophen, sie zu deuten; die des Dichters, sie nachzuahmen - oder, noch kühner! -, ihr Schicksal zu verwirklichen.“ Siehe John Milbank, *The Word Made Strange: Theology, Language, Culture* (Oxford: Blackwell, 1997). Es ist von großer Bedeutung, dass Hamann hier das Wort „Analogie“ verwendet, wenn er über die *imago Dei* spricht, denn genau das meinen wir hier: dass der Mensch als *imago Dei* eine Analogie des Wortes, des Logos, ist und auf keine andere Weise verstanden und verwirklicht werden kann.

28 Hamann, Briefwechsel, 1:367.

29 Hamann, *Sämtliche Werke*, 2:206-207.

Logos konkretisiert das erhabene *metaphysische* Bild des Logos, das ursprünglich in Joh 1,1 gegeben wurde. Offensichtlich versucht Hamann, dem johanneischen Corpus selbst folgend, uns etwas von großer metaphysischer Tragweite mitzuteilen, das bedeutend genug ist, jeden klassischen Theismus zu widerlegen: Der Logos, der *über* allen Dingen steht und von Anfang an beim Vater war, ist der Schöpfung auch unvorstellbar nahe, ja in dieser Nähe ist er ihr kenotisch immanent, wie Augen, die durch den Glauben erleuchtet sind, wahrnehmen können (vgl. Ps 139). Bemerkenswert an Hamanns inkarnatorischer Vision ist jedoch: Er bleibt nicht bei der Inkarnation des Wortes stehen, sondern projiziert seine Wahrnehmung der kenotischen Gegenwart des Wortes in Christus auf die Worte der Schrift und analog dazu auf alle „Worte“ der Schöpfung zurück, die in diesem Licht eine neue, dialogische, ja sogar greifbare Bedeutung erlangen.³⁰ Für Hamann hat Gott daher *nicht* aufgehört, sich in der Schöpfung zu offenbaren. Man muss lediglich erkennen, wie die Offenbarung des Logos in der Schöpfung eine ähnlich kenotische Form hat. Mit anderen Worten: Gott spricht nicht wie ein Showman, sondern im Gegenteil demütig und daher indirekt „zum Geschöpf durch das Geschöpf“, und dies können nur Augen sehen, die durch „ästhetischen Gehorsam gegenüber dem Kreuz“ geöffnet wurden.³¹

Ob zum Guten oder zum Schlechten, Hamann trat für seine Vision nur in einer unklaren kenotischen Form ein und schrieb nach seiner dramatischen Bekehrung in London er nichts als rätselhafte pseudonyme Werke. Das passte natürlich gut zu dem, was er sagen wollte, und zur bescheidenen Form desjenigen, dem er nacheifern wollte. In dieser Hinsicht war er weitaus asketischer als sein bewundernder „Schüler“ Kierkegaard, der sich schließlich erbaulichen Reden und Zeitungsartikeln zuwandte. Die unklare Form seiner Schriften war

30 Siehe Hamann, *Sämtliche Werke*, 1:299: „Wie viel mehr sündigt der Mensch in seinem Klagen über das Gefängnis des Leibes, über die von den Sinnen auferlegten Grenzen, über einen Mangel an Licht. In den Augen eines für den Himmel geschaffenen Geistes mag die sichtbare Welt noch so trostlos sein, das Brot, das Gott uns hier serviert, mag noch so karg und armselig sein, [doch] sie sind gesegnet, und mit ihnen sind auch wir gesegnet von einem allmächtigen, Wunder wirkenden, geheimnisvollen Gott, den wir Christen unseren eigenen nennen; denn er hat sich in größter Demut und Liebe offenbart.“ Vgl. Hamann, *Briefwechsel*, 4:6: „Um aus tiefster Seele zu sprechen: Mein ganzes Christentum ist eine Vorliebe für Zeichen und für die Elemente des Wassers, des Brotes und des Weins. Hier gibt es reichlich für Hunger und Durst - eine Fülle, die nicht bloß, wie das Gesetz, ein Schatten künftiger Güter ist, sondern äät^v T^v nKÖva TWV npay^atwv, insofern diese Dinge gegenwärtig und sichtbar gemacht werden können wie durch einen Spiegel in einem Rätsel.“ Siehe Betz, *After Enlightenment*, 56-57, 172.

31 Hamann, *Sämtliche Werke*, 3:234; Betz, *After Enlightenment*, 97, 177, 297, 303-304.

selbst Teil des Anliegens: Die Worte des Logos in der Schöpfung werden für jeden, der nicht bereit ist, Gott in seinem *kenotischen* Wort zu sehen, rätselhaft und geheimnisvoll sein, vielleicht nichts als sinnloses Kauderwelsch. Doch so brillant Hamanns unklare Zeugnis auch war, es war – gelinde gesagt – nicht für eine breite Rezeption geeignet. Infolgedessen spaltete sich die moderne protestantische Theologie ohne Hamanns vermittelnde analoge Schöpfungslehre (als Analogon zum Logos) in gegensätzliche Lager: in den allzu weltlichen Kulturprotestantismus Schleiermachers und die allzu jenseitige dialektische Theologie Karl Barths.³²

So wurde Hamann bedauerlicherweise übersehen, und der moderne Protestantismus erholte sich nie von seinen eigenen inneren Spaltungen. Bedauerlich ist dies auch, insofern es einen reichhaltigeren Dialog mit dem Katholizismus verhinderte, bedenkt man Hamanns Lebensfreude, seine inkarnatorisch-sakramentale Sensibilität, seine Wertschätzung und seinen großzügigen Umgang mit den Kirchenvätern, sein Bekenntnis zum allegorischen und typologischen Sinn der Schrift, sein positiveres Verständnis der *imago Dei*, seine Bereitschaft, über Vergöttlichung zu sprechen, und ganz allgemein seine Sensibilität für Analogie, durch die er überall Keime des Logos finden kann, weil er alle Dinge im Verhältnis zum Logos sieht.³³ Und doch lebt Hamann, der fromme Lutheraner, der als Heiliger angesehen und von einem katholischen Priester beigesetzt wurde, als ökumenisches Zeichen weiter. Noch wichtiger ist seine mögliche Hilfe, damit wir erkennen, was die Aussage bedeutet: Christus ist der Logos: Er ist sowohl das ewige Wort, das vom Vater gesprochen wird, *als auch* das Wort der Schöpfung, das von der Schöpfung gesprochen wird, in dem sich die Schöpfung dem Vater in vollkommener Dankbarkeit zurückgibt.

32 Siehe Betz, *After Enlightenment*, 18-19.

33 Tatsächlich starb Hamann in Münster im Kreis bewundernder Katholiken und wurde dort vom Priester Franz Friedrich von Fürstenberg beigesetzt. In gewisser Weise ist dieses Buch daher ein Appell an den modernen Protestantismus, die Stimme eines seiner großen modernen Propheten erneut oder zum ersten Mal zu hören. Bei diesem Propheten haben wir guten Grund zu der Annahme, er habe, wie er selbst geheimnisvoll andeutet, unter Inspiration gesprochen und geschrieben. Vgl. Hamann, *Sämtliche Werke*, Band 3, 337, zit. in: Betz, *After Enlightenment*, 224.

3. Mehrdeutigkeiten des Wortes

Angesichts dieser geheimnisvollen Mehrdeutigkeit, die der Christologie innewohnt, wird es daher im hier folgenden Kapitel entscheidend sein, verschiedene Aspekte in Blick zu behalten:

1) Der Logos hat eine vermittelnde Rolle, insofern er zugleich die ewige zweite Person des Dreieinen Gottes ist (Joh 1,1-2) und der Logos einer gewollten Schöpfung (Joh 1,3). Leider behandelt man diese Aspekte in der Regel als getrennte Lehren, doch die christliche Theologie hat die Aufgabe aufzuzeigen, wie sie ohne Vermischung oder Trennung zusammengehören. Dies ist jedoch nicht leicht, wie die problematische Geschichte der Theologie bezeugt. Denn wenn der Logos unmittelbar mit dem Logos der Schöpfung gleichgesetzt wird, dann wird der Logos auf ein vermittelndes Prinzip *innerhalb der* Schöpfung reduziert, und in diesem Fall ist allein der Vater Gott und die Trinität wird zu einer rein heilsökonomischen Angelegenheit. Dies war der Irrtum des Arius, den das Konzil von Nizäa korrigierte, indem es den als Sohn wesensgleich (*homoousios*) mit dem Vater bezeichnete. Tatsächlich *gibt* es, wie Gregor von Nyssa in seiner Debatte mit Eunomius zu sagen wagte, keinen Vater ohne den Sohn, nicht nur, weil es keine Väter gibt, bevor es Söhne oder Töchter gibt, sondern (wie wir in Kapitel 4 darlegen werden) insofern der Vater ohne den Sohn gerade nicht *ek-sistieren*, das heißt, „hervortreten“ würde. Andererseits darf uns die Furcht vor dem Arianismus nicht davon abhalten, im Logos auch den Logos der Schöpfung zu erkennen. In ihm existiert der Logos auf analoge Weise, wie der Vater in ihm existiert, d.h. durch eine analog allumfassende, kenotische Selbsthingabe, und der Logos dankt durch die Schöpfung dem Vater für seine eigene ewige Existenz. Auch hier gilt: Diese beiden Lehren zusammenzuhalten – der inkarnierte Logos ist sowohl der Logos des Vaters *als auch* der Logos der Schöpfung, sowohl der ewige Gott *als auch* der archetypische Mensch³⁴ – ist leichter gesagt als getan. Doch es ist notwendig, sonst

34 In diesem Zusammenhang können wir nicht umhin, der Zunahme anthropomorpher Theophanien (und der damit verbundenen Diskussionen) in Texten wie *1* und *2 Henoch* sowie der Hekhalot-Literatur der jüdischen Antike (unabhängig davon, ob diese auf die Zeit des Zweiten Tempels oder auf das erste bzw. zweite Jahrhundert datiert wird) große Bedeutung beizumessen, die sich ausdrücklich auf die Vorstellung einer ewigen (menschenähnlichen) Gestalt Gottes konzentriert. Siehe Gershom Scholems berühmte Studie *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York: Schocken Books, 1954); siehe auch, aus jüngerer Zeit, Peter Schäfer, *The Hidden and Manifest God: Some Major Themes in Early Jewish Mysticism*, übersetzt von Aubrey Pomerance (Albany: SUNY Press, 1992); Elliot R. Wolfson, *Through a Speculum That Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*

enden wir, wenn auch unbeabsichtigt, in einer Trennung (und nicht nur richtigen Unterscheidung) des *Logos asarkos* vom *Logos ensarkos* und entkörperlichen dadurch den Logos. Er ist nicht nur die ewige *Manifestation* Gottes innerhalb des Dreieinen Gottes, „Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott“, sondern die ewige Idee unserer eigenen Menschheit, die ewig in Gottes Kenntnis seiner selbst erstrahlt. Zu diesem Zweck könnte man vorläufig Rahners Maxime abwandeln, die immanente Trinität sei die ökonomische Trinität, und sagen: Der immanente Logos ist der ökonomische Logos. Doch Achtung: Damit wird eine *Äquivalenzbeziehung* ausgesagt, ohne zu behaupten, es gäbe keinerlei Unterschied zwischen dem einen und dem anderen.

2) Es wird entscheidend sein, die dem Wort *logos* innewohnende sprachliche Mehrdeutigkeit im Auge zu behalten, wie wir bereits angemerkt haben.³⁵ Dementsprechend ist zu bedenken: Der Logos ist nicht nur das „Wort“ der Schöpfung, sondern auch ihre „Vernunftform“, ihr „Grund“ und ihr „Prinzip“ – und

(Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994); Vita Daphna Arbel, *Beholders of Divine Secrets: Mysticism and Myth in the Hekhalot and Merkavah Literature* (Albany: SUNY Press, 2003); und James R. Davila, *Hekhalot Literature in Translation: Major Texts of Merkavah-Mysticism* (Leiden, Niederlande: Brill, 2013).

35 Wie Boethius in seinem Kommentar zu Aristoteles' „Kategorien“ bemerkt: „Denn in der griechischen Sprache bezeichnet λόγος sowohl den Gedanken des Geistes als auch das innerliche Denken, und λόγος bedeutet auch Sprache, sodass niemand annehmen möge, Aristoteles habe, als er λόγος, also Sprache, sagte, auf die diskrete Größe Bezug genommen und von dem gesprochen, was jeder Mensch in seinem eigenen Denken als λόγος, also Vernunft, verfügt; deshalb fügte er hinzu: ‚Ich sage jedoch, dass das, was mit der Stimme erzeugt wird, eine Rede ist.‘ Denn in der römischen Sprache sind die Begriffe für Rede und Vernunft verschieden, während im Griechischen das Wort für beides, λόγος, sowohl für die Vernunft als auch für die Rede verwendet wird“ (Da aber in einer griechischen gesprochenen Äußerung eine Abfolge von Gedanken und Überlegungen im Geist als λόγος bezeichnet wird Und da auch eine gesprochene Äußerung als λόγος bezeichnet wird, fügte er hinzu, damit niemand annehmen möge, Aristoteles spreche, wenn er sagte, ein λόγος [das heißt eine gesprochene Äußerung] sei eine eigenständige Größe, vom λόγος [das heißt der gedanklichen Äußerung], die jeder Mensch in einer Abfolge seiner eigenen Gedanken darlegen könne: ‚Aber die gesprochene Äußerung, von der ich spreche, ist jene, die mit der Stimme hervorgebracht wird.‘ Denn in der römischen Sprache sind die Begriffe ‚gesprochene Äußerung‘ und ‚gedankliche Äußerung‘ getrennt, während eine griechische gesprochene Äußerung einen Begriff für beide, gedankliche Äußerung und gesprochene Äußerung, bezeichnet: einen λόγος. Die Verwirrung, die diese Übersetzung hervorruft, verdeutlicht die hier zur Debatte stehende Unklarheit. Siehe Monika Asztalos, „Nomen und Vocabulum in Boethius' Prädikationstheorie“, in: Boethius als Paradigma für das spätantike Denken, hrsg. von Andreas Kirchner, Thomas Jürgasch und Thomas Böhm (Berlin: De Gruyter, 2014), 31–52, S. 35–36.

das bedeutet im Sinne des antiken Sprachgebrauchs, auch: ihr „Zweck“ und ihr „Ziel“. Nur dann können wir sagen, was das Wort „Logos“ impliziert: Christus, der Logos, ist der *Grund* für die Schöpfung, ihre *Daseinsberechtigung*, und somit auch unser eigener Daseinsgrund (wie in Kapitel 6 erörtert wird). Darüber hinaus können wir dann, im Einklang mit *dieser* prinzipiellen und teleologischen Bedeutung des Logos, sagen: Das Schicksal der Schöpfung – im Logos, durch den Logos erlöst und durch den Logos zu einem Ganzen zusammengefasst – besteht darin, eine Analogie des Logos zu sein (im ursprünglichen Sinne der Sohnschaft des Logos) und somit ein vielfältiger *Ausdruck* dafür zu sein, wer Gott der Vater ist.

Die Standardübersetzung, so ehrwürdig und vielversprechend sie auch sein mag, reicht daher nicht aus. Tatsächlich kann sie ohne diese notwendige Ergänzung, die das Wort *logos* selbst glücklicherweise bietet, nicht einmal den darin verborgenen Reichtum vermitteln. Wir müssen daher durchgehend im Auge behalten, was die moderne Theologie zu trennen geneigt war: sowohl die werthafte als auch die metaphysische Bedeutung des Logos. Während die protestantische Tradition verständlicherweise den werthafte Aspekt des Logos betont hat, ist es der katholischen Tradition besser gelungen, den metaphysischen Aspekt zu verdeutlichen. Um des *einen* Logos willen – und der *einen* Kirche, die der Logos selbst gewollt hat (Joh 17,21) – müssen wir beide Aspekte aufgreifen und sie miteinander verbinden. Einerseits ist der Logos tatsächlich das Wort (die Selbstoffenbarung) des Vaters und das Wort Gottes an die Welt. Letztere Aussage sollte jedoch nicht zu der banalen Behauptung verkommen, Christus sei Gottes „Botschaft“ an die Welt, und so müssen wir daran erinnern: Derjenige, der im Laufe der Jahrhunderte verkündet wurde – vom kryptischen Zeugnis der Tora über das etwas klarere Zeugnis der Propheten bis hin zum deutlichen Zeugnis Johannes des Täufers –, ist nicht nur der *an die Welt* gerichtete *logos tou theou*, sondern auch der *logos tou kosmou*, der ursprüngliche, innewohnende und letztgültige *Grund der Welt*, durch den *alle* Dinge geschaffen sind (Joh 1,3), in dem *alle* Dinge ihr Sein haben (Apg 17,28) und durch das alle Dinge ihre Vollendung erreichen, wenn sie in ihm bleiben (Joh 15,5).

Diesem Ziel dient der folgende Beitrag zur analogen Metaphysik. Er ist als ein „Versuch“ gedacht, das Geheimnis Christi als Logos der Schöpfung zu verstehen. Wenn wir jedoch nicht sofort in ökumenische Schwierigkeiten geraten wollen, müssen wir eine Reihe weiterer Unklarheiten und Missverständnisse ausräumen, erstens in Bezug auf die Metaphysik: Was verstehen wir darunter, und welche Rolle sollte sie, wenn überhaupt, in der Theologie spielen, vor allem nach der heftigen Kritik an der Metaphysik in der modernen Theologie; zweitens bezüglich der Bedeutung der *analogen* Metaphysik, da Analogie,

wie das Sein, auf vielfältige Weise verstanden werden kann. Wenn sie beispielsweise auf die Theologie angewendet wird, lesen manche in der Analogie Univozität hinein und gehen davon aus, sie impliziere eine direkte Ähnlichkeit zwischen Gott und der Schöpfung. Andere sehen darin Äquivalenz und verstehen sie so, als ob es letztlich keine wirkliche Beziehung zwischen Schöpfer und Schöpfung gäbe. Im Folgenden ist keine der beiden Bedeutungen gemeint, sondern das, was das IV. Laterankonzil im Jahr 1215 als Ähnlichkeit innerhalb einer größeren Unähnlichkeit zwischen Gott und der Schöpfung definierte. Eine weitere Komplikation besteht in den historischen Ursprüngen der Analogie in der griechischen Mathematik. Dort kann sie ein Verhältnis (a:b) oder eine Proportionalität (a:b = c:d) bedeuten, so wie wir Metaphern verwenden. Oder sie kann das bedeuten, was in der scholastischen Terminologie als Attributanalogie bezeichnet wird: In dieser Hinsicht stehen verschiedene Dinge (z.B. eine „gesunde“ Ernährung, ein „gesunder“ Teint) „mit einem“ Ding (in diesem Fall „Gesundheit“) als ihrem ersten Analogat in Beziehung, und die vielfältigen Bedeutungen leiten sich aus dem ersten Analogat ab, in dem sie zusammengefasst sind. Wie sich diese verschiedenen Analogien auf die Frage nach dem Sein auswirken, muss daher zu gegebener Zeit erläutert werden.

4. Theologische Metaphysik?

Um unser Ziel zu erreichen, wollen wir zunächst klären, was unter Metaphysik zu verstehen ist, also unter der Wissenschaft, deren Ursprünge auf die vorso-kratische Suche nach den ersten Prinzipien (ἀρχαί) zurückgehen und die ihren Namen von der Sammlung der Schriften des Aristoteles hat, die „nach“ (μετὰ) seiner *Physik* entstanden sind, sowie von der Art wissenschaftlicher Erkenntnis, die er darin vorschlägt. Wie er im IV. Buch der *Metaphysik* so treffend sagt, ist die Metaphysik „die Wissenschaft, die das Seiende als Seiendes und die Dinge, die ihm als solchem angehören, betrachtet“ (ἔστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὐτό).³⁶ Einfach ausgedrückt ist die Metaphysik die Wissenschaft, die über das Seiende nachdenkt und darüber, was es bedeutet, zu sein. Was Aristoteles nun seinerseits unter dem Seienden versteht, sind in erster Linie Substanzen, tatsächliche Dinge, die danach unterteilt werden können, ob sie vergänglich oder unvergänglich sind (z.B. Pflanzen und Tiere oder die Himmelssphären, die er für ewig hielt), und,

³⁶ Aristoteles, *Metaphysik* IV, 1,1003 a 21-22.

in zweiter Linie, ihre Akzidenzien, anhand derer sie weiter kategorisiert werden können (nach Qualität, Quantität, Relation, Ort, Zeit, Lage, Haben, Handeln und Erleiden).³⁷ Da aber die Weisen die Prinzipien und Ursachen (*ἀρχὰς καὶ αἰτίας*) der Dinge kennen³⁸ verbindet Aristoteles das Studium des Seienden natürlich mit dem Studium von dessen ersten Ursache und dessen erstem Prinzip, das der sogenannte erste Bewegter ist.

Wie festzuhalten ist, setzt der Erste Bewegter den kosmischen Kreislauf nicht als wirksame Ursache in Gang, so wie eine Billardkugel eine andere trifft und eine Kettenreaktion auslöst. Vielmehr bewegt er alle Dinge und ordnet sie zu einem Kosmos, indem er geliebt wird wie ein Fürst unter den Menschen. In der Tat wird er deshalb geliebt, weil er vollkommen ist, d.h. in sich selbst vollständig, und das wiederum bedeutet: göttlich. Er ist also der Liebe würdig, und so liebt er sich selbst in der Glückseligkeit seiner eigenen Selbsterkenntnis als reines Denken, das sich selbst denkt (*νοήσεως νόησις*), oder, um spätere Begriffe zu verwenden, als Identität von Subjekt und Objekt. Denn es gibt nichts, das von außen seiner eigenen Vollkommenheit etwas hinzufügen könnte. Dies ist auch nicht notwendigerweise eine Art kosmischer Egoismus, denn alle Dinge werden letztlich, im Rahmen ihrer Möglichkeiten, dazu hingezogen, an dieser vollkommenen Liebe teilzuhaben, so wie der unvollkommene Kreislauf des Universums in den Kreislauf der göttlichen Liebe hineingezogen wird.³⁹

Aus dieser kurzen Skizze wird deutlich, warum Aristoteles in der *Metaphysik* nahtlos vom Gegenstand der Metaphysik in Buch IV zum Gegenstand der Theologie in Buch VI und schließlich in Buch XII übergeht. Denn während die Metaphysik das Seiende betrachtet, ist die göttliche Kontemplation der letzte Grund des Seins, und so wurde von Aristoteles über Evagrius bis hin zu Thomas von Aquin die Theologie in erster Linie verstanden. Dies gilt nicht nur, weil der Erstbewegter, der Fürst der Wirklichkeit, alle Bewegung auslöst, indem er begehrt wird, sondern weil alle Dinge, zumindest alle vernünftigen Geister, dazu hingezogen – und implizit dazu berufen – sind, durch die Liebe zur Weisheit und eine entsprechende Lebensweise an der ruhenden Bewegung

37 All dies, einschließlich der Substanz, sind die sogenannten Kategorien, nach denen grundsätzlich alles kategorisiert werden kann, wobei das Sein selbst, *nota bene*, kein Gattung ist, d. h. keiner bestimmten Kategorie von Dingen zugeordnet werden kann, sondern alle Dinge und alle Kategorien übersteigt. Für eine ausführlichere Erörterung der Kategorien vgl. <<https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-categories/#GenDis>>.

38 Aristoteles, *Metaphysik* I, 2, 982 a 1.

39 Einen hervorragenden Überblick über dieses Thema bietet Shane Duarte, *Aristotle's Theology and its Relation to the Science of Being qua Being: Apeiron* 40, Nr. 3 (2007) 267-318.

der göttlichen Kontemplation teilzuhaben. Tatsächlich sind die Metaphysik, die Aristoteles als „erste Philosophie“ (πρώτη φιλοσοφία) bezeichnet, und die Theologie eng miteinander verbunden und bilden zusammen *eine* Wissenschaft, die das Seiende manchmal vom Standpunkt der Dinge aus betrachtet, wie sie in den sogenannten Kategorien erscheinen, manchmal vom Standpunkt des Göttlichen aus, in sich selbst wie auch als Zielursache des Seins.⁴⁰ Und das ist letztlich der Grund, warum für Aristoteles diese eine Wissenschaft, ob man sie nun Metaphysik oder Theologie nennt, die Königin der Wissenschaften ist – nicht weil sie über die anderen Wissenschaften herrscht. Das würde keine gute Königin tun, und schließlich ist die Theologie selbst eine Wissenschaft *unter anderen* Wissenschaften, so wie eine Königin ein Mensch *unter anderen* Menschen ist, und insofern sind sie gleich. Vielmehr kann sie allein unter den Wissenschaften – im Idealfall wie ein Heiliger unter den Menschen – den Geist zu seinem eigentlichen Ziel führen: zur göttlichen Kontemplation, der *erfahrungsmäßigen* Erkenntnis Gottes in sich selbst (*cognitio Dei experimentalis*), die (in einer Art Rückkopplungsschleife von Theorie und Praxis, da das eine das andere bedingt) ihren eigenen Mikrokosmos göttlichen Handelns hervorbringt.

So weit können die Naturwissenschaften jedoch nicht gehen, da ihre Experimente naturgemäß auf die materiellen und wirksamen Ursachen der physikalischen Welt beschränkt sind. Darüber hinaus neigen sie methodisch dazu, die umfassenderen, aber ebenso wissenschaftlichen Fragen nach Sinn und Zweck – ganz zu schweigen von Fragen der Ethik – fast schon aus Prinzip auszuklammern. Und das ist verständlich, denn andernfalls missachtet man die Vielfalt der Disziplinen, und sie verschmelzen wahllos zu einer einzigen. Ein Mangel an Neugierde gegenüber höheren Dingen hat jedoch nichts Wissenschaftliches an sich; im Gegenteil, er ist ein Zeichen geistiger Schwäche. Und deshalb stehen die Natur- und Sozialwissenschaften, insofern sie kein Interesse an Dingen jenseits ihrer selbst zeigen, außerhalb des Tempels im *profanen* Raum (etymologisch bedeutet das Wort „profan“ „im Gegensatz zum Heiligen“), unfähig, das *metaphysische* Geheimnis des Seins zu durchdringen oder ihren eigenen Daseinsgrund zu entdecken, den die Weisen zu erkennen berufen sind.

Angesichts dieser kurzen Zusammenfassung ist die Bedeutung des Aristoteles für die weitere Geschichte der Theologie, auch und gerade für die Trinitätstheologie, kaum zu überschätzen. Angesichts des Evangeliums wäre es sogar gerechtfertigt zu sagen, der erste Bewegte des Aristoteles, sein Fürst, sei niemand anderes als Christus, der Logos der Schöpfung, der nicht nur der

40 Aristoteles, Metaphysik VI, 1026 a 1-33.

ewige Gedanke, der Logos Gottes des Vaters ist, der ihn denkt, wenn er sich selbst denkt, sondern auch der Logos *der Schöpfung*, der als einziger rechtmäßig die Vielen leitet und alle Dinge an sich zieht (Joh 12,32) und der dies zudem tut, damit sie erkannt und geliebt werden (vgl. 1 Kor 8,2), wie er von Gott dem Vater erkannt und geliebt ist. Unser Hauptanliegen hier besteht jedoch nicht darin, Aristoteles zu rehabilitieren, wie es Thomas bereits getan hat. Wir wollen lediglich aufzeigen, warum für Aristoteles die Metaphysik, die Wissenschaft vom Seienden, unmittelbar mit der Theologie, der Wissenschaft vom Göttlichen, verbunden ist und warum sie in der katholischen Theologie seither gemeinsam betrachtet werden.⁴¹ Denn die Theologie kann nicht umhin, im Lichte der Offenbarung über das Seiende nachzudenken; im Gegenteil, dies ist ihre vorrangige Aufgabe.

Nicht ohne Grund entwickelte sich die Theologie also im Dialog mit der Metaphysik, beginnend mit der Stoa und dem Platonismus, da die Werke des Aristoteles relativ spät wiederentdeckt wurden und im Westen erst durch die Übersetzungen von Victorinus und Boethius ihren Einfluss entfalteten. Keineswegs wurden diese Philosophien ohne Weiteres übernommen. Im Gegenteil: Aus dem Blickwinkel der Offenbarung hatte jede von ihnen ihre eigenen Probleme. So ist beispielsweise Platons Welt der Definition nach eine tragische und gefallene Welt, da die Formen in der Materie nie vollständig verwirklicht sind und eine vollkommene leibliche Vereinigung des Materiellen und Geistigen undenkbar ist. Der „Gott“ des Aristoteles ist im christlichen Sinne kein Gott der Liebe, da er blind ist für das, was unter ihm liegt; ja er ist nicht einmal transzendent, sondern ein Teil – wenn auch der erhabenste Teil – des zyklischen Universums. Und der Logos der Stoa unterliegt demselben Problem. Gewiss war der stoische *logos spermatikos* günstig für Justinus den Märtyrer, da er ihm ermöglichte, Christus als *den* Logos zu identifizieren, dessen Weisheit in den Weltreligionen und Kulturen verstreut zu finden ist, und all ihre fragmentarische Weisheit in ihm vereint zu sehen.⁴² Doch der stoische Logos

41 Einige, wie etwa Thomas von Aquin, bemühten sich natürlich stärker, Metaphysik und Theologie voneinander abzugrenzen (mit Hinweis auf die Offenbarung und auf das, was die Vernunft ohne sie niemals erkennen könnte), gingen dabei jedoch nie so weit, sie voneinander zu trennen. Formal gesehen handelte es sich stets um das Verhältnis einer Einheit-im-Unterschied und somit um eine Analogie, die christlichen Denkern Raum für eine mehr oder weniger starke Abgrenzung ließ. Allgemein gesprochen neigt die augustinische Tradition dazu, Metaphysik und Theologie miteinander zu verschmelzen; in der thomistischen Tradition werden sie tendenziell klarer voneinander unterschieden. Doch niemand hätte ihre Zusammengehörigkeit bezweifelt, die bereits Aristoteles durch Vernunftgründe erschloss.

42 Vgl. Justin der Märtyrer, Erste Apologie, Kap. 44; Zweite Apologie, Kap. 8. „Auch von

ist ein gänzlich immanentes Prinzip, die Weltseele. Da die Griechen zudem glaubten, die Welt sei ewig (selbst vom ersten Bewegter des Aristoteles kann nicht gesagt werden, er rufe die Welt in irgendeinem zeitlichen Sinne ins Leben), gab es in keiner der griechischen Philosophien eine Vorstellung von einem Gott, der frei *ex nihilo* schafft und daher das Universum gänzlich transzendiert, auch wenn er als dessen innerstes Prinzip im Universum wohnt – ganz zu schweigen von so etwas wie der Inkarnation, obwohl man sagen könnte, die griechische Mythologie habe eine solche Vorstellung auf traumähnliche Weise als eine Art undeutliche Offenbarung vorweggenommen, wie unter anderem Hamann, Schelling, Simone Weil und C. S. Lewis ausdrücklich angemerkt haben.

Aus diesen Gründen – um nur einige der offensichtlicheren zu nennen – war die griechische Metaphysik stets einer kritischen Bewertung und zuweilen einer radikalen Umgestaltung unterworfen, wie es der Glaube an Christus erforderte. Wie gelangt man am Ende von der Suche nach Weisheit über alles hinaus dazu, Weisheit im Tod eines Mannes am Kreuz zu erkennen – und zwar nicht irgendeine Weisheit, sondern ihren endgültigen Ausdruck? Haben die Griechen nicht gesagt, dies sei Torheit (1 Kor 1,18-31)? Und, was die Sache noch schwieriger macht: Wie kommt man dazu, den Tod eines einzigen Menschen als etwas zu erkennen, das für jeden Menschen ewige Bedeutung hat? War das nicht der breite und hässliche Graben, den Lessing nicht überwinden konnte, egal wie sehr er es auch versuchte? Und wie kommt man darüber hinaus dazu, im Tod dieses Mannes den Tod Gottes zu sehen? Ist das überhaupt denkbar, wenn göttlich sein *per definitionem* bedeutet, unsterblich zu sein? Ist das nicht das grausame Paradox, von dem Nietzsche diesbezüglich sprach?⁴³

Solche Fragen wurden von einer Vielzahl von Philosophen und christlichen Denkern seit den Anfängen des Evangeliums aufrichtig gestellt und verantwortungsbewusst behandelt, und auch wir werden uns zu gegebener Zeit damit auseinandersetzen müssen. Für unser gegenwärtiges Ziel genügt das

Anhängern der Stoa wissen wir, dass sie, weil sie wenigstens in ihrer Ethik vermöge des dem gesamten Menschengeschlechte eingepflanzten Logoskeimes, wie in manchen Stücken auch die Dichter, sich ordnungsliebend gezeigt haben, gehasst und getötet worden sind“: Vgl. L.W. Barnard, *The Logos Theology of St. Justin Martyr*: Downside Review 89 (1971) 132-141.

43 Vgl. Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, §46: „Die modernen Menschen, mit ihrer Abstumpfung gegen alle christliche Nomenklatur, fühlen das Schauerlich-Superlativische nicht mehr nach, das für einen antiken Geschmack in der Paradoxie der Formel ‚Gott am Kreuze‘ lag.“

Gesagte. Wir wollen zeigen: So sehr die Metaphysik zur Theologie führt – und für Aristoteles ja bereits Theologie ist –, es einfach keinen selbstverständlichen Weg von der Metaphysik zur *christlichen* Theologie. Schließlich ist, wie Thomas im Vorblick auf die „fünf Wege“ gegenüber Anselm argumentiert, nicht einmal Gottes Existenz selbstverständlich, da der Tor, ohne sich selbst zu widersprechen, sagen kann: Es gibt keinen Gott (Ps 53,2).⁴⁴ *A fortiori* sind daher die Geheimnisse des Christentums, einschließlich der moralischen Lehren der Kirche, *nicht* selbstverständlich. *Nota bene*: Es können diesbezüglich durchaus sehr starke Argumente vorgebracht werden. Schließlich hält die Kirche ihre Lehren für von Natur aus vernünftig, weil sie vom Logos stammen. Und aus diesem Grund *sollten* diesbezügliche Argumente zumindest in einer idealen Welt ausreichen, um jemanden zu überzeugen, der bereits dazu geneigt ist, sie in Betracht zu ziehen.

Natürlich ist das nicht immer der Fall. Denn ein Aufweis, so brillant er auch sein mag, ist nicht dasselbe wie ein Beweis, insbesondere nicht, wenn es um Geheimnisse geht, die *per definitionem* unsere natürlichen Verständnissfähigkeiten überschreiten.⁴⁵ Und darin liegt die Gefahr der Apologetik: Am Ende stellt man den Glauben einfach als eine Frage der Vernunft oder der bloßen Evidenz dar, obwohl die Evidenz erst dann *als solche* erscheint, wenn sich das Auge des Glaubens zu öffnen beginnt, und selbst dann nur in dem Maße, wie – nach dem Wort Christi – das Auge klar bzw. das Herz rein ist (Mt 6,22; 5,8). Mit anderen Worten: Wir sind in Versuchung zu meinen, die Wahrheit des Christentums sei eine rein objektive Angelegenheit und könne daher durch Argumente bewiesen werden. Wie Blaise Pascal persönlich tiefgründig erkannte, ist sie vielmehr in Wirklichkeit unzähligen Bedingtheiten unterworfen sowie dem, was Newman als „vorhergehende Wahrscheinlichkeiten“ (oder „Unwahrscheinlichkeiten“) bezeichnete, die positive oder negative

44 Vgl. STh I, q. 1, a. 1-3.

45 Wie Bonaventura im *Itinerarium* so treffend sagt, gilt dies sogar für den Versuch des Verstandes zu begreifen, was das Sein an sich ist: „Das Sein selbst [das kein einzelnes Seiendes ist, welches ein begrenztes Sein darstellt] ist in sich so sehr das Allergewisseste, dass seine Nichtexistenz nicht gedacht werden kann, weil das reinste Sein selbst uns nur in der vollen Verneinung des Nicht-Seins entgegentritt“. Weil aber der Mensch ganz an die Dunkelheit des Seienden und die Trugvorstellungen der Sinnendinge gewöhnt ist, vermeint er nichts zu sehen, wenn er das Licht des höchsten Seins [*esse*] selber schaut. Begreift er doch nicht, dass diese Dunkelheit für unseren Geist höchste Erleuchtung ist, geradeso wie das Auge nichts zu sehen meint, wenn es das reine Licht sieht“: *Itinerarium mentis in Deum. De reductione artiun ad theologiam*. Lateinisch und Deutsch, München 1961, Kapitel 5, 3-4.

Prädispositionen darstellen.⁴⁶ Aus diesem Grund sind die Annahme und das Verständnis der Geheimnisse des Glaubens, so leuchtend sie an sich auch sein mögen, immer ein höchst geheimnisvoller und individueller Prozess. Sie erfordern eine Bereitschaft, verblendende Leidenschaften des Herzens sowie Vorurteile und Fehlvorstellungen des Verstandes loszulassen, und in jedem Fall eine Reise, mal länger, mal kürzer, durch Dunkelheit Unverständnis, bevor die ihre innewohnende Evidenz, die sie im göttlichen Geist besitzen, beginnen kann zu leuchten. Gewiss, die Überzeugung kann in einem Augenblick kommen, wie bei Paulus auf dem Weg nach Damaskus und ebenso wie bei Ignatius in seinem Verstehen in Manresa. Um den Glauben zu finden und zu verstehen, sind jedoch in der Regel Zeit, Aufmerksamkeit und ein beträchtliches Maß an Geduld erforderlich – weit mehr als das, was man braucht, um ein großes Kunstwerk zu würdigen, oder, um ein aktuelleres Beispiel zu nennen, um in einem 3D-„Magic-Eye“-Bild zu erkennen, was zunächst verborgen ist –, auch wenn Analogien bestehen.

Jedenfalls möchte ich sagen: Sobald die christlichen Mysterien als Glaubenssätze (*credenda*) vorgelegt wurden, veränderte sich das Verhältnis zwischen Metaphysik und Theologie, und die Metaphysik konnte nicht mehr als selbstverständlich angesehen werden. Im Gegenteil, es bedurfte nun einer Reihe komplexer Überlegungen, um sie aufrechtzuerhalten.⁴⁷ Manche, darunter Tertullian, schienen damit abschließen zu wollen, etwa in seinem berühmten Ausspruch: „Was hat Athen mit Jerusalem zu tun?“⁴⁸ Tertullians sieht die Dinge zwar extremer als andere, doch es bleibt dabei: Keine Philosophie oder

46 Wie Newman treffend erkannte, werden beispielsweise keine noch so überzeugenden Argumente über die Geheimnisse und die Moral des christlichen Glaubens Menschen überzeugen, die nicht *wollen*, dass diese wahr sind, ganz gleich, wie stichhaltig die Argumentation (der *logos*) oder wie überzeugend der Charakter (das *ethos*) derer, die den Glauben verteidigen, auch sein mag. In unserer Zeit stießen selbst die Worte von Mutter Teresa auf taube Ohren. Und so bleibt es in jedem Zeitalter dabei: Nur die Kinder der Weisheit sind geneigt, darauf zu hören und es zu beherzigen – und auf das Evangelium der fleischgewordenen Weisheit –, während das Argument doch ebenso überzeugend ist wie jedes andere für die Philosophie im klassischen (*nicht* im modernen) Sinne des Wortes. Vgl. *The Usurpation of Reason*, Predigt 4, in: *Fifteen Sermons Preached Before the University of Oxford*, hg. von James David Earnest und Gerard Tracey, Oxford 2006, 48.

47 Das offensichtlichste Beispiel hierfür ist die Verurteilung verschiedener philosophischer Thesen durch den Pariser Bischof Etienne Tempier im Jahr 1277. Es wurde angenommen, bestimmte Mitglieder der theologischen Fakultät würden sie vertreten. Dabei ging es unter anderem um die zunehmende Bedeutung der Werke des Aristoteles, die bis 1250 zur Pflichtlektüre geworden waren.

48 Vgl. Tertullian, *De praescriptione haereticorum* I, Kap. 7.

Metaphysik wurde jemals ohne Frage oder Einschränkung in die christliche Theologie aufgenommen; sie musste sich einer Feuerprobe (1 Kor 3,13-15) unterziehen, die dem Grundsatz folgt: Alles, was die Natur (Vernunft) hervorbringt, muss durch die Gnade (Glauben) geprüft werden, um erlöst zu werden. So verstehen wir hier das Verhältnis zwischen Metaphysik und Theologie.

Gleichzeitig werden bei der Prüfung der Metaphysik jedoch nicht bloß heterodoxe Elemente negativ abgestreift, denn die Erprobung bringt auch zum Vorschein, was ihr an Gutem innewohnt, jene *particula veri*, die bis dahin vielleicht noch nicht erkannt worden waren. Sobald die Metaphysik vervollkommen ist, kann sie darüber hinaus der Kirche zugutekommen, wenn sie das Evangelium verstehen und verbreiten will – so wie die Stoiker Justin und vor ihm dem oder den Verfasser(n) des Johannesevangeliums halfen, das Wort des fleischgewordenen Logos zu verbreiten; so wie die Platoniker Augustinus halfen, das Wesen Gottes als Geist zu verstehen und das Böse als Mangel des Guten und nicht als eigenständiges Prinzip, das letztlich Gottes Souveränität vereiteln könnte; und wie Aristoteles Thomas von Aquin bei dem Aufweis half, warum der Glaube an Gott überaus vernünftig, ja sogar eine Frage der Weisheit ist, und warum ein philosophisches Leben zur Theologie führen *sollte*. Mehr noch, all diese Philosophien trugen Stück für Stück nicht nur zu einem Verständnis verschiedener Lehren jeweils *ad hoc* bei, sondern auch und umfassender zur Herausbildung einer eindeutig christlichen Sicht der Wirklichkeit, d.h. aller Dinge in ihrer Beziehung zu Christus, den Christen nicht als irgendeinen Menschen bekennen, sondern als den urbildlichen Menschen, ja, als den Logos der Schöpfung selbst. Darin liegt, einfach ausgedrückt, die Bedeutung der Metaphysik für das Christentum, in der Geschichte und heute.

Seit der Reformation ist jedoch selbst eine differenzierte Rezeption der Metaphysik – mit ihren klassischen Beispiele der Rezeption Platons durch Augustinus und der Rezeption des Aristoteles durch Thomas von Aquin sind – heftig umstritten. Ob liberal oder konservativ – die protestantische Theologie hat die Metaphysik fast einstimmig nicht als ein griechisches Geschenk an die Kirche, sondern als ein Trojanisches Pferd betrachtet: sei es als verführerische Versuchung (Luther)⁴⁹, als Verfälschung der wahren Religion (Schleiermacher)⁵⁰,

49 Siehe Martin Luther, Werke: Tischreden, 6 Bände, Weimar 1912-1921, Band 3, 1564: „*Thomas est loquacissimus, quia meta-physica est seductus*. Nun, Gott hat uns wunderlich heraus geführt und hat mich doch unwissentlich über das Spiel geführt, nun über 20 Jahr.“

50 Siehe Friedrich Schleiermacher, Über die Religion: Reden an ihre gebildeten Verächter: „Metaphysik und Moral haben aus diesem Grunde die Religion schon oft und vielseitig überfallen, und vieles, was in sie gehört, hat sich unter einer ungebührlichen Form in jene versteckt. Aber werdet ihr deshalb glauben, dass sie mit einer von beiden identisch sei?“

als Hellenisierung (Harnack)⁵¹, als eine „gefährliche Ablenkung“ (Barth)⁵² oder gar als „Gespenst“, das die Theologie seit Jahrhunderten heimsucht und ein für alle Mal ausgetrieben werden muss (Hector).⁵³ Das ist noch nicht alles. Die Metaphysik hat auch von Seiten der Philosophie einen Schlag nach dem anderen erlitten: von Kant, der bekanntlich jede theoretische (d.h. kontemplative) Erkenntnis des Noumenalen ausschloss und jegliches Wissen darüber auf den praktisch-ethischen Bereich beschränkte; über Nietzsche, für den jede andere Welt eine Illusion ist und metaphysische Ideen bloße Bekundungen des Willens zur Macht sind; bis hin zu Heidegger, für den Metaphysik nichts als schlechte Ontologie und als die gleiche alte aristotelische „Ontotheologie“ ist; weiter zu Derrida, für den sie reiner Logozentrismus und ein Versuch ist, das Spiel der *Differance* aufzuhalten; und nicht zuletzt zu Jean-Luc Marion, für den sie im Wesentlichen konzeptueller Götzendienst ist. Selbstverständlich können wir nicht im Detail auf diese Kritikpunkte eingehen, wie wir es an anderer Stelle versucht haben.⁵⁴ Sie sind jedoch ernst zu nehmen und verdienen eine wohlüberlegte Antwort, und daher können wir es nicht vermeiden, hier eine zusammenfassende Antwort zu geben, damit die Weisheit unseres Vorhabens

-
- 51 Siehe beispielsweise Adolf Harnack, *Dogmengeschichte*, Band 2, übersetzt von Neil Buchanan (Boston: Little, Brown, and Company, 1907), 228: „Nicht das Juden-Christentum steht hinter dem Christentum und den Lehren der Apologeten, sondern die griechische Philosophie (platonische Metaphysik, Logos-Lehre der Stoiker, platonische und stoische Ethik).“ Harnack bietet übrigens einen sehr nützlichen Überblick – vielleicht den besten – über die metaphysischen Bindungen der ersten Apologeten wie Justinus der Märtyrer usw. Er lehnt diese griechischen Einflüsse schlichtweg als Verfälschung ab.
- 52 Vgl. Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik (KD)*, II/2, S. xxx. Im gleichen Zusammenhang sagt er: „Es muss entschieden widersprochen werden der Vorstellung, dass die Metaphysik des Seins, der Ausgangspunkt dieser Denkweise, der Ort sei, von dem aus wir das Werk der christlichen Theologie vollbringen können, von dem aus wir Gnade und Natur, Offenbarung und Vernunft, Gott und Mensch sowohl in sich selbst als auch in ihrer gegenseitigen Beziehung sehen und beschreiben können. Die Harmonie, in der sie innerhalb dieses Systems aufeinander abgestimmt sind, ist trügerisch. Denn was hat diese Metaphysik des Seins mit dem Gott zu tun, der die Grundlage und der Herr der Kirche ist?“
- 53 Vgl. Kevin Hector, *Theology Without Metaphysics: God, Language, and the Spirit of Recognition*, (Cambridge, MA, 2011), 31. Einen hilfreichen Überblick über die Tradition der protestantischen Antimetaphysik und eine ausführlichere Darstellung von Luthers Verständnis der Metaphysik bietet Timothy Stanley, *Protestant Metaphysics after Karl Barth and Martin Heidegger*, Eugene, OR, 2010, 1-29.
- 54 Siehe Betz, *After Heidegger and Marion*; ders., *Beyond the Sublime: The Aesthetics of the Analogy of Being (Part Two)*: *Modern Theology* 22 (2006) 1-50; die analytische Philosophie wird berücksichtigt in: Henning Tegtmeier, *Why Christianity Needs Metaphysics*: *Tijdschrift voor Filosofie* 80 (2018) 241-264.

nicht von vornherein in Frage gestellt und das, was wir mitteilen möchten, nicht von vornherein abgetan wird.

5. Eine Antwort auf die Kritik

Auf die Kritik an der Metaphysik, insbesondere von theologischer Seite, kann zunächst geantwortet werden: Mögliche Probleme der Metaphysik rechtfertigen es nicht, das Kind mit dem Bade auszuschütten. Das ist ja auch gar nicht möglich. Tatsächlich hieße der Verzicht auf die Metaphysik, sich ins eigene Fleisch zu schneiden. Selbst ein führender lutherischer Theologe wie Oswald Bayer gibt zu: „Die christliche Theologie wurde ursprünglich in kritischer Beziehung sowohl zur Metaphysik als auch zur Mythologie konstituiert ... und steht dauerhaft zwischen ihnen“; „sie kann daher in keiner Weise entmythologisiert oder von der Metaphysik gereinigt werden“.⁵⁵ Mit anderen Worten: Die christliche Theologie war nie „rein“, und es gibt auch keine vorhellenistische Theologie, zu der sie zurückkehren könnte. Das ist eine Fantasie. In Wirklichkeit entstand die christliche Theologie in einem hellenistischen Kontext und war stets als komplexe Auseinandersetzung mit diesem konstituiert – sowohl in dessen personalen (aber allzu anthropomorphen) mythologischen als auch universalen (doch allzu unpersönlichen) metaphysischen Vorstellungen vom Göttlichen. Tatsächlich gibt es keine christliche Theologie, die nicht auf irgendeiner Ebene (implizit oder explizit) von metaphysischen Überzeugungen geprägt wäre; wie bereits angedeutet, ist sogar die Heilige Schrift mit ihnen verflochten.⁵⁶ Darüber hinaus hat selbst Schleiermacher, der Vater des modernen liberalen Protestantismus, trotz all seiner Kritik an der Metaphysik (da Religion für ihn ihrem Wesen nach keine Angelegenheit des Verstandes, sondern des Gefühls, der Intuition und der Frömmigkeit ist) diese nie ganz abgelegt, sondern sah in ihr eine bleibende theoretische Verbindung zum moralischen Leben. Beide verwurzelte er (aus gutem Grund!) in der Frömmigkeit, damit der christliche Glaube nicht auf ein freudloses Pflichtgefühl (Pflicht bei Kant) reduziert oder zu einer leblosen und vielleicht sinnlosen Zustimmung zu einer Reihe von Glaubenssätzen und philosophischen

⁵⁵ Siehe Oswald Bayer, *Nicht ohne Skepsis: Metaphysik als metakritische Aufgabe der Theologie*: *Lutheran Quarterly* 35 (2021) 422; Bayer, *Entmythologisierung? Christliche Theologie zwischen Metaphysik und Mythologie im Blick auf Rudolf Bultmann*: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 34, Nr. 2 (1992) 109-124.

⁵⁶ Siehe Matthew Levering, *Scripture and Metaphysics: Aquinas and the Renewal of Trinitarian Theology*, Oxford 2004.

Lehren werde. Ein sehr bekanntes Beispiel dafür findet sich in den vierundzwanzig thomistischen Thesen, die 1916 von der Heiligen Kongregation für die Studien ratifiziert wurden. Wir stimmen ohne Weiteres zu: Hier besteht in der Tat eine Gefahr. Allerdings besteht eine ebenso große Gefahr, wenn man auf die Metaphysik verzichtet, denn das würde letztlich dazu führen, ein tieferes Verständnis des christlichen Glaubens (insofern er mehr ist als eine willkürliche Sammlung von Überzeugungen und Praktiken) und die Fähigkeit, ihn auf intelligente Weise weiterzugeben, zu verhindern. In dieser Hinsicht ist die Metaphysik in der Tat eine notwendige Hilfe für die Evangelisierung

Schon allein aus diesen Gründen wäre es unklug, die Verbindung zwischen Theologie und Metaphysik lösen zu wollen. Noch dazu hat die Vorsehung offenbar diese Verbindung zur Förderung des Evangeliums und des *intellectus fidei* bereitgestellt. Das soll jedoch nicht heißen, die christliche Theologie dürfe nicht über die von ihr verwendeten metaphysischen Prinzipien nachdenken oder sie solle nicht auf der Hut sein, wenn neue philosophische Konzepte eingeführt werden. Im Gegenteil, die Theologie muss in dieser Hinsicht ein Höchstmaß an Unterscheidungsvermögen anwenden – wie es Cyril O'Regan getan hat –, damit man nicht versehentlich etwas zulässt, das dem Glauben fremd ist und ihn letztlich untergräbt.⁵⁷ O'Regans Werk zeigt deutlich: Etwas, das wie eine verfeinerte philosophische Version des Christentums aussieht, könnte sehr wohl ein Wolf im Schafspelz sein, der es vielleicht verschlingt. Auch wenn Wachsamkeit und geistliche Unterscheidungskraft notwendig sind, sollten sie doch nicht als Freibrief verstanden werden, nicht über den offenbaren Logos *nachzudenken*, und das ist ohne ein gewisses Maß an metaphysischer Reflexion nahezu unmöglich. Andernfalls verkommt die Theologie zu bloßer Sentimentalität und verliert den Logos aus den Augen, der bittet, *verstanden* zu werden, damit man ihm mit größter logischer Strenge folgen kann.

Zweitens, und noch pointierter, wollen wir die Metaphysikkritik fragen: *Von wessen* Metaphysik und *von welcher Art* von Metaphysik sprechen wir eigentlich? Meinen wir die *philosophische* Metaphysik, deren Methodik historisch oder prinzipiell unabhängig vom christlichen Glauben ist und deren Lehren und Praktiken der Glaube berücksichtigen kann oder auch nicht? Wenn ja, meinen wir dann, genauer gesagt - um nur einige der prominenteren philosophischen Systeme zu nennen – die Metaphysik von Platon, Aristoteles,

57 Vgl. die Werke von Cyril O'Regan: *The Heterodox Hegel*, Albany 1994; *Gnostic Return in Modernity*, Albany 2001; *Gnostic Apocalypse: Jacob Boehme's Haunted Narrative*, Albany 2002; *The Anatomy of Misremembering: Von Balthasar's Response to Philosophical Modernity*, Band 1: Hegel, New York 2014, sowie seinen in Kürze erscheinenden zweiten Band über Heidegger.

den Stoikern oder eine ihrer Varianten? Meinen wir Spinoza, Leibniz, Fichte, Hegel oder (den frühen, mittleren oder späten) Schelling? Oder die Metaphysik von Bradley, Bergson oder Hartmann? Oder Metaphysik in der Tradition der jüngeren analytischen Philosophie? Oder meinen wir vielmehr *theologische* Metaphysik, die stets im Kontext des Glaubens betrieben wird als Versuch, diesen zu verstehen und zu erklären? Meinen wir in diesem Fall die Arten von Metaphysik, die in den Theologien von Origenes, Gregor von Nyssa, Augustinus, Pseudo-Dionysius, Maximus, Thomas von Aquin, Bonaventura, Scotus und Suarez implizit enthalten sind? Oder meinen wir die Metaphysik in jüngerer Zeit, etwa von Sergij Bulgakov, Erich Przywara, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius oder Ferdinand Ulrich?⁵⁸ Selbstverständlich besteht zwischen diesen beiden Arten von Metaphysik und diesen beiden Gruppen von Denkern kein geringer Unterschied – ganz zu schweigen von weiteren Unterschieden, die man zwischen *a priori*- und *a posteriori*-Metaphysik, klassischer und transzendentaler Metaphysik, idealistischer und realistischer Metaphysik, essentialistischer und existentialistischer Metaphysik usw. beachten müsste. Noch deutlicher treten die Unterschiede zutage, insofern jede *christliche* Metaphysik notwendigerweise eine *inkarnatorische Metaphysik* sein muss, die versucht, die *Seinsfrage* im Lichte der kenotischen Liebe, die in Christus offenbart wurde, zu verstehen.

Jedenfalls möchte ich betonen: Ebenso wie das Sein auf vielfältige Weise verstanden werden kann, kann auch die Wissenschaft vom Sein auf vielfältige Weise verstanden werden. Obwohl die Kritiker der Metaphysik von ihr als einem monolithischen Diskurs sprechen, können metaphysische Systeme in Wirklichkeit – wie jeder weiß, der mit der Geschichte der Metaphysik vertraut ist – sehr weitgehend und sogar radikal voneinander abweichen, wie schon ein Vergleich von Hegels logischem System mit der blendenden Finsternis des Areopagiten hinreichend zeigt. Was an einer Metaphysik kritisiert wird, hat

58 Was die letztgenannten vier betrifft, so waren sie sich alle der gängigen philosophischen Kritik von Kant bis Heidegger sehr wohl bewusst. Weit davon entfernt, sich von Heideggers Kritik einschüchtern zu lassen, lehnten sie seine Philosophie jedoch als pseudomystisch, mythologisch und sogar „gefährlich“ ab. Vgl. Ferdinand Ulrich, *Homo Abyssus*. Das Wagnis der Seinsfrage, Einsiedeln 1961. Das soll nicht heißen, dass diese Denker bei Heidegger nichts Wertvolles finden konnten, wie es sogar und gerade bei Ulrich der Fall ist, dessen *Opus magnum* im Wesentlichen ein titanischer Kampf mit und eine christliche Überwindung von Heidegger ist. Zu Edith Steins Auseinandersetzung mit und Kritik an Heidegger vgl. Martin Heideggers Existenzphilosophie, enthalten im Anhang zu: *Endliches und ewiges Sein: Versuch eines Aufstieges zum Sinn des Seins*, Freiburg i.Br. 2006, 445-499. Zur scharfen Kritik von Conrad-Martius an Heidegger vgl. deren Rezension von „Sein und Zeit“ in: *Schriften zur Philosophie*, Band 1, München 1963, 185-193.

daher möglicherweise keinerlei Bezug zu einer anderen. Und selbst innerhalb der katholischen Metaphysik kann es eine Vielzahl unterschiedlicher, aber letztlich vielleicht komplementärer Ansätze geben – von den bekannten Unterschieden zwischen dem eher existentialistischen Thomas (bezüglich des Seins) und dem eher individualistischen Scotus (bezüglich der Individuation) bis hin zu den unterschiedlichen, aber komplementären Ansätzen von Erich Przywara und Ferdinand Ulrich, die wir in Kapitel 9 behandeln werden. Zugegeben, für jemanden wie Luther scheinen diese Unterscheidungen keine Rolle zu spielen: Metaphysik ist Metaphysik, ob philosophisch oder theologisch, ob abstrakt theistisch oder geradezu inkarnatorisch. Und Barth selbst deutet dies an, wenn er die Metaphysik als „gefährliche Ablenkung“ bezeichnet. Der Sinn der *theologischen* und insbesondere der *christlichen* Metaphysik besteht jedoch nicht darin, uns von Christus abzulenken, sondern im Gegenteil, uns besser verstehen zu helfen, wer Christus als der eine Logos des Vaters und der Schöpfung ist, damit wir in der Liebe zu ihm und in der Nachfolge wachsen. Zusammenfassend lässt sich sagen: In Anlehnung an Augustinus, der das geistliche Leben als einen Fortschritt vom Glauben zum Verstehen bis hin zur Anschauung (*credere, intelligere, videre*) beschreibt, besteht der Zweck der Metaphysik darin, das Verständnis des Glaubens, den *intellectus fidei*, zu fördern, damit man, nachdem man im Glauben begonnen und ein gewisses Maß an Verständnis erlangt hat, den ewigen Gott in Christus erkennen und ihm besser nachfolgen kann.

Und, *nota bene*, genau deshalb führt die christliche Metaphysik nicht in einen Begriff, sondern in eine tiefere Nachfolge. Denn mit zunehmendem Verständnis wächst auch der Glaube. Je mehr man versteht, wer Gott ist, desto mehr begreift man, wie Gott als Gott jenseits des Verstehens liegt und daher immer wieder neu gesucht werden muss, um tiefer in die Nachfolge einzutreten. Augustinus formuliert dies in einem wunderbaren Abschnitt aus seinem Johannes-Kommentar, den Przywara häufig zitiert:

„Lasst uns den suchen, der gefunden werden soll; lasst uns den suchen, der gefunden wurde. Damit wir den suchen, der gefunden werden soll, ist er verborgen; damit er, [sobald] gefunden, [wieder] gesucht werde, ist er unermesslich. Daher heißt es an anderer Stelle: ‚Sucht stets sein Angesicht‘ [Ps 105,4]. Denn er stillt den Suchenden im Maße seiner Aufnahmefähigkeit, und er erweitert die Aufnahmefähigkeit des Findenden, damit dieser erneut danach streben möge, erfüllt zu werden, sobald er fähig wird, mehr zu empfangen“.⁵⁹

59 Augustinus, *In Evangelium Johannis tractatus* 63, 1 (Kommentar zu Joh 13,31-32): „Quaera-

Angesichts der im 20. Jahrhundert vorherrschenden Missverständnisse bezüglich der *analogia entis* – sie stelle Gott und die Geschöpfe unter ein gemeinsames Seinskonzept usw. – tun wir gut daran, uns an Przywara zu erinnern: Für ihn war dieser Abschnitt symbolisch für die *analogia entis*, und der ontologische Unterschied zwischen Gott und den Geschöpfen übersetzt sich direkt in das noetische Axiom über Gott, der jedes Verstehen übersteigt. In keiner Weise reduziert also die *theologische* Metaphysik, wie Przywara sie versteht, Gott auf ein begriffliches Idol; denn wie Augustinus so treffend sagt: „Wenn du verstehst, ist es nicht Gott“. ⁶⁰ Die Aufgabe der Metaphysik besteht vielmehr darin, einen gewissen Grad an Verständnis zu ermöglichen und dadurch das Verlangen zu steigern, den Gott zu erkennen, der jedes verstehen übersteigt.

Ein weiterer Punkt ist uns wichtig: Die Kritik an der Metaphysik im vergangenen Jahrhundert tendierte zwar dazu, die Unterscheidung zwischen philosophischer und theologischer Metaphysik zu verwischen, diese Unterscheidung ist jedoch von entscheidender Bedeutung. Sie war entscheidend für Przywara, auch wenn er selbst diesbezüglich hätte klarer sein können, und sie ist heute entscheidend, wenn es um die ökumenische Diskussion über die Rolle der Metaphysik in der Theologie geht. Denn was Barth (um nur den lautstärksten der modernen Kritiker zu nennen) ablehnte, war nicht die *theologische* Metaphysik an sich – tatsächlich beschäftigte sich Barth, wie Bruce McCormack kürzlich gezeigt hat, selbst mit etwas Ähnlichem. ⁶¹ Vielmehr lehnte Barth jeden Vorschlag ab, als müsse die Theologie, die Wissenschaft der *Offenbarung*, betteln gehen um ein *Fundament* in etwas anderem als dem, was in Christus offenbart wurde (1 Kor 3,11), sei dieses „Fundament“ nun philosophische Metaphysik, existenzielle Ontologie, transzendente Erkenntnistheorie, Anthropologie, Psychologie, Soziologie oder einfach die neueste Ideologie. Und Barth

mus inveniendum, quaeramus inventum. Ut inveniendus quaeratur, occultus est; ut inventus quaeratur, immensus est. Unde alibi dicitur: Quaerite faciem eius semper. Satiat enim quaerentem in quantum capit; et invenientem capaciolem facit ut rursus quaerat impleri, ubi plus capere coeperit.“

60 „Si comprehendis, non est Deus“: Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 85, 12. Ähnlich in *Sermones* 52, 6.16: „hoc ergo non est, si comprehendisti: si autem hoc est, non comprehendisti“ (Dies ... ist nicht [Gott], wenn du es verstanden hast; wenn es jedoch [Gott] ist, hast du es nicht verstanden).

61 „Wenn Barth ‚Ontologie‘ betrieb (und das tat er), dann beschäftigte auch er sich mit einer Form metaphysischer Reflexion – wenn auch mit einer Metaphysik, die einen anderen Ausgangspunkt und eine andere Grundlage hatte als die klassische Metaphysik“: Bruce McCormack, *The Humility of the Eternal Son*, Cambridge, MA, 2021, 7.

hatte zweifellos einen prophetischen Einwand, auf den wir zu gegebener Zeit noch eingehen werden.⁶²

Bei ökumenischen Diskussionen über die Rolle der Metaphysik in der Theologie geht es nicht darum, *ob* die Metaphysik eine Rolle spielt, sondern lediglich darum, *welche* Rolle sie in welchem Umfang spielen sollte. Für den Moment genügt es, dies zu sagen, Für Barth und die reformierte Theologie kommt die Metaphysik, wenn überhaupt, meist *nur* im Kontext des Glaubens zum Tragen, und meist fehlt ein ausdrücklicher Hinweis darauf, woher das Vokabular entlehnt ist, etwa wenn Barth den Begriff *Seinsweisen* verwendet, um die Personen der Trinität zu beschreiben. Für die katholische Theologie hingegen kommt sie vor allem als Hilfsmittel zum Verständnis des Glaubens (*intellectus fidei*) ins Spiel, aber auch als eine Art, sich dem Glauben zu nähern. Denn, wie Balthasar Barth in seiner frühesten Verteidigung von Przywara und der *analogia entis* (die sich für Przywara mehrdeutig auf philosophische *und* theologische Metaphysik bezieht) erklärte, schließt die katholische Theologie nicht die Möglichkeit aus, die *Vernünftigkeit* des Glaubens (die etwas anderes ist als dessen Begreifbarkeit) zu demonstrieren und auf philosophischer Grundlage einen Weg von der Vernunft zum Glauben aufzuzeigen.⁶³ Das ist also unsere vorläufige Antwort auf Barth, in dem alle protestantischen Kritikpunkte an der Metaphysik ihren Höhepunkt finden und ihren kraftvollsten Ausdruck in einem klaren „Nein“ finden, insofern die Metaphysik mit der natürlichen

62 Um zu erkennen, warum Barth Recht hatte, muss man nur die immer stärker werdende Erwartung betrachten, die Theologie – statt als eine im Lichte der Offenbarung betriebene Wissenschaft und damit von unvergleichlich höherer Ordnung den Maßstab für andere Disziplinen zu setzen – solle sich *deren* Prüfung unterwerfen, wie Kant es beabsichtigte, und sich *deren* Erwartungen anpassen, nicht nur hinsichtlich dessen, was es bedeutet, Mensch zu sein und wie man leben soll, sondern sogar hinsichtlich der Natur Gottes, von dem wir stolz annehmen, er müsse so sein, wie wir es von ihm erwarten, und nicht der Gott, der unsere eigenen Erwartungen zunichte machen und alles, was wir über ihn denken sowie über das, was wirklich gut, wahr und schön ist, gründlich in Frage stellen könnte. Barths Ablehnung jeglicher grundlegender Metaphysik steht somit im Einklang mit seiner dialektischen Theologie und seinem Beharren auf der Andersartigkeit des Gottes der Offenbarung.

63 Mit Balthasars Worten: „*In concreto* ist die *analogia* also keineswegs ein philosophisches, sondern ein rein theologisches Prinzip, innerhalb dessen man jedoch (rückblickend) einen Bereich der Natur skizzieren kann ... Ein solches Wissen ist keine müßige Spekulation, die der existentielle Charakter der Offenbarung verbieten würde, sondern vielmehr ein unverzichtbares Moment im vollen Verständnis dessen, was die konkrete Beziehung zu Gott ist“: Brief an Barth vom 4. Mai 1940, zit. nach: Manfred Lochbrunner, Hans Urs von Balthasar und seine Theologen-Kollegen, Würzburg 2009, 275.

Theologie gleichgesetzt wird. Deshalb werden wir uns im nächsten Kapitel weiter mit ihm befassen müssen. Doch Barth ist nur einer der Titanen, die einer Erneuerung der christlichen Metaphysik in unserer Zeit im Wege stehen; der andere ist Heidegger, für den Metaphysik Ontotheologie ist und „überwunden“ werden muss – ob man diese *Überwindung* nun im Sinne einer regelrechten Besiegung versteht oder im differenzierteren Sinne von *Verwindung*; in diesem Fall muss die Metaphysik „überwunden“ werden, wie die Herausforderung durch eine beständige Behinderung.⁶⁴ So oder so hat die Metaphysik seit Heidegger eine ausgesprochen negative Konnotation erhalten, zumindest in der postmodernen kontinentalen Philosophie – als ob jemand, der heute weiterhin metaphysisch denkt, nicht wirklich denken könne. Das ist natürlich Unsinn. In diesem Zusammenhang könnte man sich fragen, wie ernsthaft ein Denker wie Heidegger war, wenn er sich im Ernst weigerte, das zu denken, was durch Offenbarung zum Nachdenken gegeben ist, und stattdessen beharrlich die jüdischen und christlichen Schriften ignorierte und jede Theologie als bloße ontische Wissenschaft mit ebenso herablassender Verachtung behandelte wie Kant in seinem *Streit der Fakultäten*.

Wenn wir jedoch mit einem Vorschlag zur christlichen Metaphysik überhaupt erst einmal starten wollen, müssen wir uns – wenn auch hier nur kurz – direkt mit Heidegger auseinandersetzen, damit unsere Bemühungen um eine analoge Metaphysik nicht schon im Keim als überholt abgetan werden – als sei sie kaum mehr als die gleiche alte traditionelle Metaphysik, die mittlerweile jeder ablehnt –, noch bevor sie überhaupt unternommen wurden. Kurz gesagt, wir müssen seine „Überwindung“ der Metaphysik überwinden, doch nicht ohne von ihm einige nützliche Perspektiven zu gewinnen. Denn seine Kritik an der klassischen und an allen Formen der Metaphysik und jeglicher Versuche, Gott und das Sein zu verbinden (sei es in der klassischen Form der aristotelischen Ontotheologie oder in der neueren Variante der theologischen Ontologie), sind selbst ein guter Prüfstein, ja ein Feuer, durch das jede christliche Metaphysik der Zukunft gehen muss, bis die Kritik des starken Mannes durch eine stärkere christliche Metaphysik überwunden worden ist, die dieser Herausforderung mehr als gewachsen ist.

In der Zwischenzeit bleibt Heidegger eine ernstzunehmende Herausforderung, schon allein wegen seiner radikalen Dekonstruktion der Beziehung

64 Siehe Martin Heidegger, Gesamtausgabe, I. Abteilung, Band 11: Identität und Differenz, Frankfurt a.M. 2006, 51-80 (Die onto-theo-logische Konstitution der Metaphysik); vgl. auch seinen Aufsatz „Überwindung der Metaphysik“, in: Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, sowie das Nachwort zu seinem frühen Aufsatz „Was ist Metaphysik?“ (1929), in: Wegmarken, Frankfurt a.M. 1967.

zwischen Philosophie und Theologie. Einfach ausgedrückt: Was Aristoteles auf göttliche Weise zusammengefügt hat, wie Mann und Frau, hat Heidegger per Urkunde geschieden. Tatsächlich besteht laut Heidegger das gesamte Problem der Metaphysik, sei es die griechische oder die christliche Variante, in der allzu starken Ausrichtung auf die Ehe, indem sie das Sein ($\tau\acute{o} \acute{o}\nu$) und die Gottheit *zusammendenkt*. Das ist nach Heideggers Ansicht insofern problematisch, als das Sein dann als eine bloße Wirkung einer (göttlichen) ersten Ursache erscheint – falls das Sein überhaupt gedacht wird. Zweifellos gibt es hier einen berechtigten Kern der Besorgnis: Im Westen wurde alles nicht im Ausgang von der Trinität verstanden und somit im Sinne eines Austauschs der Gaben (für den John Milbank so konsequent und überzeugend eingetreten ist), sondern im Sinne der theodynamischen Beziehung von Ursache und Wirkung. Sobald die Theologie säkularisiert (und die Macht gründlich immanentisiert) ist, geht daraus eine moderne technologische und nun biopolitische Weltordnung hervor (vor der Agamben gewarnt hat). Doch *nota bene*: Welche Wahrheit auch immer in Heideggers Kritik an der Metaphysik (als der vermeintlichen genealogischen Erstursache der modernen technologischen Weltordnung) liegen mag, sie hat nichts mit einer soliden christlichen, d.h. trinitarischen Metaphysik zu tun, wie Milbank sie vorgeschlagen hat.⁶⁵ Mit anderen Worten: Nicht die Metaphysik selbst ist das Problem – und genau hier liegt die Schwierigkeit mit Heideggers unverantwortlich wahllosem Gebrauch des Begriffs –, sondern eine bestimmte, mangelhafte Form davon, die nicht einmal christlich ist und sich kaum von einem groben Verständnis des Aristoteles unterscheiden lässt. Denn eine wahrhaft christliche Metaphysik beginnt nicht mit Machtdynamiken, sondern, wie Milbank gezeigt hat, mit der Dynamik der dreieinen Liebe und des Austauschs von Gaben, und in diesem Licht muss alles (und sicherlich jede christliche Politik) verstanden werden.⁶⁶ Zusammenfassend lässt

65 Siehe vor allem folgende Beiträge von John Milbank: Can a Gift be Given? Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphysic: *Modern Theology* 11 (1995) 119-161; The Word Made Strange, Kap. 2; The Soul of Reciprocity Part One: Reciprocity Refused: *Modern Theology* 17 (Juli 2001) 335-391; The Soul of Reciprocity Part Two: Reciprocity Granted: *Modern Theology* 17 (2001) 485-507; The Transcendality of the Gift: A Summary in Answer to 12 Questions: *Revista portuguesa de filosofia* 65 (2009) 887-897.

66 Gewiss ist Macht untrennbar mit Autorität verbunden, doch göttliche Autorität – und jede christliche Autorität – ist niemals losgelöst von der Liebe, zumindest von der Achtung vor der Würde jedes Menschen und jeder Sache. Denn deren erste Ursache – um diesen Begriff analog zu verwenden – ist nichts anderes als ein dreieines Geben und Zurückgeben von Liebe. Wenn man also Schuld zuweisen will, so rühren die Übel der Moderne nicht von der Metaphysik her, wie Heidegger behauptet (als ob die Sünde im traditionellen Verständnis nicht ein unvergleichlich größerer Faktor wäre), sondern aus dem Fehlen (oder der Abkehr

sich sagen: Heideggers Kritik an der Metaphysik beruht auf einer Karikatur und der mangelnden Bereitschaft zu durchdenken, wie eine solide christliche Metaphysik aussehen würde.

Ein tieferes Problem bei Heidegger – und der Grund, warum man Vorsicht walten lassen muss, bevor man seinen Aussagen Glauben schenkt – ist die Fragwürdigkeit seiner Methode. Er wollte Philosoph sein, ohne die Weisheit zu lieben (was für die Alten undenkbar gewesen wäre); er wollte über das Sein nachdenken, ohne Tugend vorauszusetzen und zu kultivieren (was für so gut wie alle antiken Philosophen und alle Weisen aller Religionen und erst recht für alle Heiligen und Kontemplativen der christlichen Tradition undenkbar gewesen wäre); stattdessen wollte er über das Sein in seiner reinen „phänomenologischen“ Gegebenheit nachdenken, ohne vernünftige Fragen darüber stellen zu müssen (z.B. Woher kommt es? oder Was könnte unser eigener Daseinsgrund sein?), kurz, er wollte über das Sein nachdenken, ohne über Gott oder irgendeine intellektuelle oder moralische Verantwortung gegenüber Gott nachdenken zu müssen, und so vereitelte er unter dem Vorwand phänomenologischer Strenge die naturphilosophische Sehnsucht nach Weisheit (ja, er zerstörte das, was bislang alle unter Philosophie verstanden hatten) und damit jeden logischen Weg von der Philosophie zur Theologie. Doch man kann die Idee Gottes und sogar die Idee der Weisheit nicht aus der Philosophie verbannen, ohne dass etwas die Leere füllt; und so wandte er sich unweigerlich einer anderen Art von „Weisheit“ zu, in seinem Fall einer dämonischen Ideologie von Blut und Boden (vgl. Jak 3,15-17). Tatsächlich versorgte Heidegger, wie Przywara scharfsinnig beobachtete, den Nationalsozialismus mit seiner eigenen immanenten Metaphysik und darüber hinaus mit seinem eigenen Toteskult.⁶⁷ Und Heideggers Kritik an der Ontotheologie im Namen einer angeblich „reinen“ Ontologie wurde letztlich durch eine finstere germanische (dämonische) Form der Ontomythologie ausgefüllt. Was soll man davon halten? Wenn dies die Frucht war, was soll man dann von dem Baum halten? (vgl. Mt 7,16.20). Zumindest ist es ein beängstigender Hinweis und eine Mahnung, was mit jeder „reinen“ Philosophie geschehen kann, die sich gegen die Theologie stellt und damit eo ipso die Betrachtung des Seins von der

von) einer wahrhaft christlichen Metaphysik und der verhängnisvollen Trennung von Liebe und Macht in Ockhams Lehre von der absoluten Macht Gottes, die zum Gott Luthers und Calvins und von dort zur Rebellion der Moderne gegen einen Gott der absoluten Macht führte, der willkürlich über das Schicksal der Seelen entscheidet, bevor sie geboren werden – kurz gesagt, zur Rebellion des Prometheus gegen Zeus.

67 Vgl. Erich Przywara, *Sein im Scheitern – Sein im Aufgang*: Stimmen der Zeit 123 (1932) 152-153.

Betrachtung Gottes trennt, und was letztendlich ein leeres, gereinigtes Haus füllen kann (Mt 12,45).

Aus unserer Sicht sind dies Gründe genug – ganz zu schweigen von Heideggers berüchtigtem Antisemitismus –, seine Philosophie nicht allzu ernst zu nehmen. Schließlich steckt wenig Gutes darin. Doch sein Schatten ist lang, und wir müssen uns nach wie vor damit auseinandersetzen, wie er die gesamte Geschichte der Metaphysik von Aristoteles bis Thomas von Aquin und darüber hinaus in Frage gestellt hat (ganz zu schweigen vom Unterfangen einer christlichen Philosophie, die er als Absurdität bezeichnete)⁶⁸ und ebenso jede weitere Verwendung des Wortes – angeblich weil es zu sehr belastet sei durch seine Verbindung mit Ätiologie und Teleologie, kurz gesagt, mit der Theologie. Theologie aber hindert nach Heidegger daran, über das Sein nachzudenken, wie es in seiner existenziellen Reinheit erscheint, unbeeinträchtigt von aufdringlichen „essentialistischen“ Fragen und Vorannahmen über das Wesen, den Sinn und den *Grund* des Seins.⁶⁹ Mit anderen Worten: Metaphysik ist *nichts anderes als* „Ontotheologie“, und das gilt für Heidegger unterschiedslos für alle Gestalten der Metaphysik in Form einer strengen Äquivalenz: Metaphysik ist Ontotheologie, und Ontotheologie ist Metaphysik.

Zugegeben, Heidegger selbst verwendete den Begriff bis in die 1930er Jahre ohne Probleme; er verlieh ihm lediglich seine eigene nihilistische Bedeutung als ein Überstieg über alles Seiende, nicht hin zu Gott als Quelle des Seins, sondern hin zum völligen Nichts, in dessen Licht das Seiende neu erscheinen könnte, so wie das eigene Sein im Licht des bevorstehenden Todes neu erscheint.⁷⁰ Natürlich war dies in gewisser Hinsicht nur eine einfache Umkehrung des Augustinus im Geiste von Nietzsches Umwertung aller Werte: ein Denken über das Seiende, nicht aus der Perspektive des Lichts der Ewigkeit (und der daraus resultierenden Erkenntnis, die der gerechtfertigten Seele erscheint, von Platon bis Augustinus), sondern aus der Perspektive des ewigen Todes, der auf erschreckende Weise das *Realste* wurde. Kurz gesagt: Für Heidegger ersetzt die Thanatologie die Theologie als den besten Weg, Ontolo-

68 Vgl. Martin Heidegger, Einführung in die Metaphysik, hg. v. Petra Jaeger, (Gesamtausgabe, Band 40), Frankfurt a.M. 1983, S. xxx (engl.: 8).

69 Daher die Doppeldeutigkeit in seinem Werk „Der Satz vom Grund“, das zwar korrekt als „The Principle of Reason“ übersetzt wird, wie Leibniz’ Prinzip vom hinreichenden Grund, das aber einen *Satz* – einen Sprung – darüber hinaus fordert. Vgl. Martin Heidegger, Der Satz vom Grund, Pfullingen 1957.

70 Vgl. Martin Heidegger, Was ist Metaphysik?, in: frühen Aufsatz „Was ist Metaphysik?“ (1929), in: Wegmarken, Frankfurt a.M. 1967, xx-xx; vgl. Heidegger, Einführung in die Metaphysik.

gie zu betreiben. Das Ergebnis war wohl die düsterste aller bisherigen Philosophien, eine metaphysische Feier des Nichts. Wenn man sieht, wie hoch Heidegger geschätzt (als eine Art „Prophet“) und gefördert (zum Rektor der Universität Freiburg) wurde, liegt darin ein unheilvolles Zeichen für die Zukunft. Doch bei aller Genialität fehlte Heidegger die Kraft, den Begriff der Metaphysik neu zu prägen. Historisch gesehen war er zu sehr mit der Theologie und mit gängigen Vorstellungen von Ursache und Wirkung verbunden. Schlussendlich ist jede traditionelle Darstellung der Metaphysik nicht nur vernünftiger, sondern auch schöner. Und so lehnte er sie gänzlich ab und entwickelte verschiedene andere Wege, um ohne Metaphysik über das Sein zu sprechen oder Metaphysik zu betreiben, ohne dies zu sagen.

Unser Interesse gilt hier jedoch weniger Heidegger an sich als vielmehr seinem Einfluss auf die Theologie. In der Tat ist seine Philosophie von Anfang bis Ende von seiner Flucht vor der Theologie geprägt und übt weiterhin einen übermäßigen Einfluss auf sie aus. Denn viele in der christlichen Philosophie und sogar in der Theologie haben sich ihm vollständig angeschlossen und haben sich nicht nur von der Metaphysik distanziert und halten deren abwertende Konnotation für unbestritten, sondern betrachten es sogar als theologischen Imperativ, diese zu überwinden.⁷¹ Infolgedessen befindet sich die Theologie heute in einem Zustand tiefer Verwirrung hinsichtlich ihres Verhältnisses zur Philosophie, da die Metaphysik zwei Jahrtausende lang der natürliche *Anknüpfungspunkt* zwischen ihnen war. (Das ist übrigens der Grund, weshalb Heidegger und Barth Spiegelbilder voneinander sind: Keiner von beiden wollte wirklich die Beziehung zwischen Philosophie und Theologie durchdenken oder „wirksam machen“, sondern sie wollten alle Verbindungen ein für alle Mal abbrechen.) Wenn jedoch die Beziehung zwischen Philosophie und Theologie gerettet zu werden verdient (und das ist unsere Annahme), und wenn die Metaphysik, der natürlichste und offensichtlichste Anknüpfungspunkt zwischen ihnen, seit einem Jahrhundert von fast jedem prominenten

71 Abgesehen von der Flut solcher Veröffentlichungen, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts erschienen sind, vgl. in jüngerer Zeit: Mark A. Wrathall (Hg.), *Religion after Metaphysics*, Cambridge, MA, 2003; John Panteleimon Manoussakis, *God after Metaphysics*, Bloomington, 2007; Kevin Hector, *Theology Without Metaphysics: God, Language, and the Spirit of Recognition*, Cambridge, MA, 2011, weiterhin Jean-Luc Marion und seine verschiedenen Bücher und Artikel, vor allem: *The Idol and Distance: Five Studies*, übers. v. Thomas Carlson, New York 2001; *God Without Being: Hors-Texte*, übersetzt v. Thomas Carlson, Chicago 1991; *Metaphysics and Phenomenology: A Summary for Theologians*, in: *The Postmodern God: A Theological Reader*, Oxford 1997, 279-296. Eine etwas differenziertere Bewertung findet sich in: *Groundless Gods: The Theological Prospects of Post-Metaphysical Thought*, hg. von Hartmut von Sass und Eric E. Hall, Eugene, OR, 2014.

nichtchristlichen Denker von Nietzsche bis Derrida angegriffen wurde, wie soll man dann vorgehen? Wenn die philosophische Metaphysik ausgeschlossen ist (zumindest in der kontinentalen Tradition, da sie in der anglophonen analytischen Tradition nach wie vor sehr lebendig ist), lässt dies dann Raum für *theologische* Metaphysik, oder ist auch diese ausgeschlossen, wenn eine Phänomenologie des Seins nicht mit Theologie verunreinigt werden darf? Und wenn theologische Metaphysik möglich ist, nicht nur als ein privates Sprachspiel, das für den öffentlichen Diskurs irrelevant ist, wie soll man dann vorgehen? Leider scheint niemand klare Antworten auf diese drängenden Fragen zu haben, und so betreiben wir weiterhin Theologie in einer Weise, die den anderen Disziplinen keine Perspektive bietet, sondern in der Regel recht willkürlich als Reaktion auf diese oder jene politische Strömung.

6. Metaphysik und Phänomenologie

In der Zwischenzeit musste etwas die Lücke füllen, die durch das vermeintliche „Ende“ der Metaphysik entstanden war, und so haben sich viele in der Theologie, vor allem in Anlehnung an Marion, stattdessen der Phänomenologie zugewandt, die de facto die Metaphysik als neue „erste Philosophie“ abgelöst hat – und das nicht ohne Gewinn. Tatsächlich hat die „phänomenologische Wende“ innerhalb der Theologie, als Antwort auf die „theologische Wende“ innerhalb der Phänomenologie, zu neuen Sichtweisen auch theologischer Themen geführt, und das muss gewürdigt werden: Wenn man bedenkt, welche Früchte die Auseinandersetzung mit so begabten Philosophen wie Michel Henry (vielleicht besonders seine Auslegungen der Evangelien), Jean-Luc Marion (insbesondere zum Phänomen der Gabe), Jean-Yves Lacoste (insbesondere zu Gebet und Liturgie), Jean-Louis Chrétien (insbesondere zur Sprache) und nicht zuletzt Emmanuel Falque, der die Tür zwischen Philosophie und Theologie aufgestoßen hat und damit einen intensiveren Dialog und eine größere Gegenseitigkeit zwischen ihnen ermöglicht hat. Zumindest hat die phänomenologische Wende innerhalb der Theologie, ebenso wie die theologische Wende innerhalb der Phänomenologie, den Dialog zwischen den Disziplinen am Leben erhalten. Doch die Theologie ist, wie Thomas sagt, ihrem Wesen nach eine spekulative Disziplin und kann metaphysischen Fragen nicht lange ausweichen, wenn sie sich selbst treu bleiben will; und deshalb reicht die Phänomenologie allein nicht aus. Selbst nach ihren eigenen Maßstäben ist sie unvollständig und – man verzeihe uns diese Aussage – unbefriedigend. Denn sie ist weniger eine Philosophie als vielmehr eine Methode. Diese Methode lässt Objektivität zu (mehr noch als der Kant'sche Idealismus),

gelangt jedoch nie wirklich zu ihr. Denn danach zu fragen, wie die Dinge in der Welt *wirklich* sind, einschließlich der Frage nach der Existenz selbst, sind methodisch ausgeschlossen. Gewiss, ihre Bescheidenheit und ihre asketische Zurückhaltung, die aus einer tief kontemplativen Einsicht stammen, haben etwas Bewundernswertes an sich: Der Geist muss zum Sehen geschult werden, und manche Dinge können nicht gesehen werden, ohne andere beiseite zu lassen. Das Herz zum Beispiel kann Gott nicht sehen, es sei denn, es hat konkurrierende Bezüge der Liebe beiseite geschoben. Der Nachteil dieser Methode ist jedoch ihr Mangel an metaphysischem Mut, der ihre Untersuchungen manchmal oberflächlich erscheinen lässt, sowie ihre Unfähigkeit, das natürliche metaphysische Verlangen zu befriedigen, das *Sein* der Dinge zu verstehen, d.h. was sie wirklich sind und nicht nur, wie sie nach einer phänomenologischen Reduktion auf das Bewusstsein *erscheinen*. Wir beabsichtigen hier jedoch nicht, die positive Hinwendung *zur* Phänomenologie zu kritisieren, sondern wollen lediglich aufweisen, warum wir diese Hinwendung nicht dialektisch als negative *Abkehr von* der Metaphysik verstehen sollten. Denn unserer Ansicht nach stehen die beiden Ansätze nicht in Konkurrenz, sondern ergänzen sich letztlich, ebenso wie Wesen und Existenz (oder, in Ermangelung besserer Begriffe, Essentialismus und Existentialismus). Und in dieser Hinsicht besteht in der Phänomenologie, zumindest wie sie von Husserl und Heidegger praktiziert wird, ein grundlegendes Problem, insofern sie am Ende das eine oder das andere ausklammert: Während Husserl die Existenz ausklammert, um sich auf Was das Wesen betrifft, klammert Heidegger das Wesen aus, um sich auf existenzielle Strukturen und dergleichen zu konzentrieren. Schlussendlich ist jedoch jede strikte Trennung von Wesen und Existenz ebenso künstlich wie jede strikte Trennung von Phänomenologie und Metaphysik – und das letztlich aus trinitarischen Gründen. Denn es gilt nicht nur: Der Sohn ist der Logos, in dem der Vater in *der ursprünglichen Phänomenologie* erscheint, sondern auch: Der Sohn erscheint als Sohn, weil der Vater sich selbst und jedes Festhalten an der göttlichen Natur (*physis*) schon immer transzendiert hat, um *meta-physisch* Gott zu sein, im Sohn und für den Sohn zu existieren. Wir werden im Kapitel 4 noch ausführlicher auf das Thema des Dreieinen Gottes zurückkommen. Vorerst möchten wir, in Anlehnung an Przywara und Edith Stein, die Metaphysik und Phänomenologie zu einer kohärenten philosophischtheologischen Sicht der Wirklichkeit integriert haben⁷², lediglich aufweisen, wie die beiden

72 Sowohl Przywaras *Analogia Entis* als auch Steins *Endliches und ewiges Seins* sind Beispiele hierfür. Während Przywaras Weg von der Metaphysik zur Phänomenologie und zurück führte, führte Steins Weg unter Przywaras Einfluss von der Phänomenologie zur Metaphysik. Die Grenzen waren jedoch in beiden Fällen fließend, da beide über eine eng gefasste

Disziplinen, Philosophie und Theologie, letztlich zusammengehören – nicht wahllos oder verworren, da beide eigenständig und verschieden bleiben, sondern analog – als eine Rede auf die andere hin (ὥς ἄλλο πρὸς ἄλλο).

Dies hat jedoch eine Voraussetzung: Die Metaphysik, die (nach Barth und Heidegger) zugunsten der Sprachphilosophie (im Gefolge Wittgensteins) und in jüngerer Zeit durch verschiedene Phänomenologien an den Rand gedrängt wurde, nimmt sowohl in der Philosophie als auch in der Theologie wieder ihren rechtmäßigen Platz ein – wohlgerne nicht, um die Metaphysik weiter zu betreiben wie üblich (wir streben nicht an, alles auf Aristoteles und Platon zurückzuführen und den gesamten dialektischen Prozess von Bejahung und Verneinung zu erneuern), sondern um die Metaphysik besser zu betreiben, nachdem wir aus all diesen philosophischen und theologischen Kritiken und Forschungsansätzen gelernt haben. Und in dieser Hinsicht gibt es einige hoffnungsvolle Anzeichen. Tatsächlich, betrachtet man die Zahl der Titel zur Metaphysik und eine kürzlich in Cambridge gehaltene Konferenz über neue trinitarische Ontologien, scheint die Metaphysik endlich ein Comeback zu erleben. Die Tagung war teilweise von Klaus Hemmerles *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie* inspiriert, die kürzlich ins Englische übersetzt wurden.⁷³

Zugegeben, einige neigen immer noch dazu, zwischen Metaphysik und Ontologie zu unterscheiden, angeblich weil der Begriff *Ontologie* frei von den negativen Konnotationen ist, die die Metaphysik seit Heidegger angenommen hat, oder weil es in der Metaphysik angeblich um das Sein und seine Gründe geht, während es in der Ontologie einfach um das Sein geht. Unserer Ansicht nach gibt es jedoch keinen wirklichen Unterschied zwischen diesen Begriffen, denn Metaphysik und Ontologie bezeichnen beide die Wissenschaft vom Sein (die eine als historischer Sachverhalt, die andere aufgrund offenkundiger Etymologie). Ebenso könnten manche zwischen theologischer Metaphysik und

Phänomenologie und eine eng gefasste neuscholastische Metaphysik hinausblicken konnten. Für eine explizite Darstellung, wie Phänomenologie und Metaphysik in eine *analoge* Metaphysik integriert werden, vgl. Erich Przywara, Phänomenologie, Realogie, Relationologie, in: *Analogia Entis*, 374-392. Przywaras wertschätzende Kritik an Schelers Phänomenologie findet sich in: *Religionsbegründung: Max Scheler – J.H. Newman*, Freiburg 1923; seine wertschätzende Kritik an der Bewegung als Ganzes, einschließlich Husserl und des frühen Heidegger, zeigt sich in: *Drei Richtungen der Phänomenologie: Stimmen der Zeit* 115 (1928) 252-264; vgl. John Betz, *The Analogia Entis as a Standard of Catholic Engagement: Erich Przywaras Kritik an der Phänomenologie und der dialektischen Theologie: Modern Theology* 35 (Dezember 2018) 81-102.

73 Eine Übersicht gibt: John Betz, *What's New in the New Trinitarian Ontology? A Commentary on Klaus Hemmerle's Theses Towards a Trinitarian Ontology: Modern Theology* 39/1 (Januar 2023) 131-158.

theologischer Ontologie unterscheiden. Unsererseits werden wir diese Begriffe jedoch synonym verwenden, da beide den Versuch bezeichnen, das Sein im Lichte der Offenbarung zu verstehen. Tatsächlich hätten wir diesem Buch ebenso gut den Untertitel „Zur analogen Ontologie“ wie „Zur analogen Metaphysik“ geben können.

Auch wenn wir diese Begriffe synonym verwenden, können wir es denen nicht verübeln, die sie weiterhin unterscheiden möchten.⁷⁴ Schließlich sprechen viele immer noch von der Metaphysik als der Wissenschaft vom „Sein und seinen Gründen“ („l’être et ses raisons“), Dabei setzen sie die Frage nach dem Sein unmittelbar mit der Frage nach der Vernunft à la Leibniz gleich; und anstatt zwischen dem Sein und den Seienden zu unterscheiden, sprechen sie vom Sein als einer einfachen Hierarchie von Seienden, einer „kontinuierlichen ontologischen Skala, die die Welt und ihr erstes Prinzip in einer einzigen Ordnung vereint“.⁷⁵ Wohlgermerkt gilt dies jedoch weder für Gregor von Nyssa (der in seiner Auslegung von Ex 3,14 den Unterschied zwischen Gott und den Geschöpfen in aller Deutlichkeit als Unterschied zwischen Nichtsein und Sein, das allein subsistiert, darstellt)⁷⁶, noch für Thomas von Aquin, noch, so könnte man argumentieren, für irgendeine Theologie der thomistischen Tradition, denn eine solche Metaphysik würde die Realdistinktion und die implizite Analogie des Seins ignorieren, auf der die gesamte christliche Metaphysik beruht. (Sogar Scotus kann hier einbezogen werden, wie gleich erläutert wird.) Genauer gesagt, würde dadurch die grundlegende Unterscheidung zwischen der Frage nach dem Sein als Wesen (in diesem Fall geht es um Naturen, Gründe und den letzten Sinn) und dem Sein als Existenz (in diesem Fall stellt man weniger eine Frage, auf die es eine ausstehende theologische Antwort gibt, sondern nimmt einfach das Wunder – die reine phänomenologische Tatsache – wahr, dass es überhaupt etwas gibt und nicht vielmehr nichts). Wenn wir also die zweite Frage außer Acht lassen, sprechen wir nicht wirklich von christlicher Metaphysik, sondern haben einen Schritt zurück in den Bereich der griechischen Metaphysik getan, die eine solche Unterscheidung nicht kannte, wie Gilson zu Recht hervorhob.⁷⁷ Tatsächlich hätten in diesem Falle Heidegger und die Kritiker der

74 Vgl. Christophe Chalamet, *The Return of Metaphysics: Is this the Way Forward?*: AUC Theologica 11, Nr. 2 (2021) 131-143, hier: 132.

75 Siehe Giulio Maspero, *Life as Relation: Classical metaphysics and Trinitarian Ontology*: Theological Research 2/1 (2014) 31-52, hier: 36, zit. nach: Chalamet, *The Return of Metaphysics*, 132.

76 Gregor von Nyssa, *Das Leben des Mose*, übersetzt von Abraham J. Malherbe und Everett Ferguson (Mahwah, NJ: Paulist Press, 1978), 60.

77 Zu den klassischen Abhandlungen vgl. Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Notre Dame, IN, 1994; *Being and Some Philosophers*, Toronto, ON, 1952.

Metaphysik Recht, wenn sie sagen: Eine theologische Darstellung des Seins setzt das Sein unmittelbar mit Gründen gleich, und so erscheint es nie wirklich in seiner radikalen Gegebenheit – und damit frei –, sondern ist sofort ergriffen und einer begrifflichen Bestimmung unterworfen. Es erscheint auch nicht wirklich in seiner radikalen Gegebenheit, wenn seine Gegebenheit – seine Existenz – im Sinne einer Produktion oder der Verwirklichung bereits bestehender Essenzen verstanden wird. Dies war Heideggers Kritik an der christlichen Schöpfungslehre, und ungeachtet der Spitzfindigkeit, von einer Gabe ohne Geber zu sprechen (d.h. vom Sein ohne Gott), hat er nicht ganz Unrecht.⁷⁸ Die Herausforderung wird dementsprechend darin bestehen, das Sein nicht zuerst aus Material- oder Wirkursachen heraus zu denken (das ist der begrenzte Bereich der modernen Naturwissenschaft) und auch nicht aus dem Logos (obwohl er die Zielursache der Schöpfung ist), sondern aus der Freiheit der Liebe des Vaters, der ewig sogar dem Logos gibt zu sein. Deshalb *dankt* der Logos, wie ewig und göttlich er auch sein mag, ewig dem Vater, und deshalb ist darüber hinaus die Feier der Eucharistie kein bloßer Augenblick in der menschlichen Zeit, sondern bereits eine Teilhabe an der Ewigkeit. Dann werden wir vielleicht die Schöpfung als ein analoges Geschenk erkennen können, eine Analogie des Logos der Schöpfung, die vom (und zum) Logos hervortritt, so wie der Logos vom (und zum) Vater hervortritt. Doch noch einmal: So sehr man auch klar zwischen Wesen und Existenz unterscheiden muss, wie es jede thomistische (und wohl jede christliche) Metaphysik tut, so können sie doch nicht voneinander getrennt werden, nicht mehr als der Vater und der Sohn voneinander getrennt werden können: Beide sind eins. In der Tat ist dies das Geheimnis, das sich aus der Philosophie ergeben kann und das dem Geheimnis der Beziehung zwischen dem Vater und dem Sohn entspricht. In diesem Buch werden wir daher versuchen, die Realdistinktion im Lichte der Trinitätslehre und die Trinitätslehre im Lichte der Realdistinktion zu verstehen – ohne diese metaphysischen Kategorien dem Dreieinen Gott aufzuzwingen. Vielmehr untersuchen wir, wie sie Licht auf das werfen können, was bereits über den Dreieinen Gott geglaubt wird.

Genau an dieser Stelle muss sich also eine theologische Metaphysik, die das eine oder andere von Heidegger gelernt hat, von ihm verabschieden: 1) weil er sich weigert, das Sein aus der Offenbarung heraus zu denken (außer natürlich heimlich, insofern er konsequent theologische Begriffe der Offenbarung ver-

78 Eine frühere Auseinandersetzung mit Heidegger über eine Metaphysik der Schöpfung findet sich bei: John Betz, *Overcoming the Forgetfulness of Metaphysics: The More Original Philosophy of William Desmond*, in: *William Desmond and Contemporary Theology*, hg. v. Christopher Ben Simpson und Brendan Thomas Sammon, Notre Dame, IN, 2017, 57-92.

wendet, getarnt als „Enthüllung“ oder „Unverborgenheit“, oder Begriffe der Kenosis des Seins, ohne deren christologischen Ursprung anzuerkennen, usw.); 2) weil er die Frage nach dem Wesen (und damit die Frage nach dem Sinn des Seins) konsequent ausklammert und dadurch genau die *Seinsfrage* selbst halbiert, um die es ihm vorgeblich so sehr geht. Wohlgemerkt, selbst aus philosophischer Sicht liegt hier sein Irrtum, da sich der Gedanke des Seins bei näherer Betrachtung sofort in Wesen und Existenz aufgliedert. Gewiss kann man dem Sein nicht gerecht werden, indem man es übermäßig essentialisiert und von vornherein mit kategorischen Bestimmungen überfrachtet, die seine Neuheit – und das, was Hopkins die „Frische tief im Inneren der Dinge“ nennt – daran hindern, „wie geknitterte Folie“ aufzuleuchten. Darin liegt der Wahrheitsanteil in Heideggers existentieller Ontologie. Man kann jedoch dem Sein auch nicht gerecht werden, indem man seine wesenhafte Bedeutung und die damit verbundenen Fragen nach Wahrheit, Güte und Schönheit unterdrückt, wie Miklos Veto eindrucksvoll gezeigt hat.⁷⁹ Die philosophische Herausforderung, die sich *a posteriori* (!) als merkwürdig christologisch (und letztlich trinitarisch) erweist, besteht dementsprechend darin, zwischen Wesen und Existenz zu unterscheiden, ohne sie voneinander zu trennen; oder, genauer gesagt, in Anlehnung an Przywara, um aufzuzeigen, wie sie analog „zueinander“ (ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο) in Beziehung stehen, damit auch aus dieser philosophischen Perspektive das Geheimnis Gottes und der Beziehung Gottes zur Schöpfung allmählich sichtbar wird.

79 Siehe Miklos Veto, *The Expansion of Metaphysics*, übers. v. William Hackett, Eugene, OR, 2018. Natürlich konnte letztlich nicht einmal Heidegger die Frage nach dem Wesen fernhalten, so sehr er auch versuchte, sie auszuklammern (in einer eigentümlichen Umkehrung von Husserls Einklammerung der Existenz); denn er selbst konnte nicht umhin, in gewisser Weise über Wahrheit zu sprechen, auch wenn Fragen nach Schönheit und vor allem nach Güte notorisch stiefmütterlich behandelt werden, sofern sie überhaupt angesprochen werden. Mit anderen Worten: Heideggers eigene Philosophie ist kein reiner Existentialismus, sondern von Anfang bis Ende eine Art krypto-essentialistischer Existentialismus, insofern die Frage nach dem Wesen, die zunächst ausgeklammert wird, durch die Hintertür zurückkehrt. Kurz gesagt: Während er in seinem Frühwerk die Frage nach dem Sinn in die letztendliche *Definition* des Todes projiziert und danach strebt, den Sinn, der sonst nicht gegeben ist, dort zu finden, sucht er in seinem Spätwerk, beginnend mit seinen Hölderlin-Studien, den Sinn bei den Dichtern, indem er auf dessen Advent in der Sprache *wartet*. (Zu Przywaras Lesart von Heideggers unreinem Existentialismus vgl. *Philosophies of Essence and Existence*, in: *Analogia Entis*, 317-347, bes. 333.) Das Endergebnis ist eine unaufrichtige und einseitige Philosophie, die der Frage nach dem Sein letztlich nicht gerecht werden kann und daher schlussendlich eine gescheiterte Metaphysik ist, nicht deren Überwindung.

Im Folgenden werden wir uns daher nicht dafür entschuldigen, Metaphysik zu betreiben, solange klar ist: Wir betreiben in erster Linie theologische Metaphysik, genauer gesagt, christliche Metaphysik.⁸⁰ Tatsächlich ist die Aufgabe der Metaphysik für das christliche Denken heute ebenso notwendig wie in der Vergangenheit, denn sonst bliebe ernsthaftes Denken (das den Anhängern des Logos sicherlich ziemt) der Philosophie überlassen, und die Theologie, die nach Thomas von Aquin in erster Linie eine theoretische Disziplin ist – auch wenn sie von der ständigen Praxis des Gebets geformt ist (1 Thess 5,17) – würde zu einer Reflexion zweiter Ordnung über soziale und praktische Belange schrumpfen, die explizit oder implizit von anderen Weltanschauungen bestimmt werden.⁸¹ In dieser Hinsicht führt das Fehlen der Metaphysik ironischerweise genau zu dem, was Barth an der Naturtheologie am meisten fürchtete, und deshalb würde er heute vielleicht doch deren Notwendigkeit am Ende erkennen.

Und angesichts unserer Freunde, die möglicherweise noch Vorbehalte gegenüber unserem Vorschlag haben und eine „theologische Ontologie“ fordern, „die von Anfang an ... vom lebenspendenden und befreienden Wirken des Dreieinen Gottes und von der menschlichen Suche nach der einen [*sic*] wahren Quelle des Lebens und des Sinns geprägt und geformt ist“⁸², erkläre ich mich einverstanden Denn genau das und nichts anderes verstehen wir hier unter theologischer Metaphysik: keine theologische Rezeption der Metaphysik, die unverändert am Erbe der griechischen Philosophie (oder des deutschen Idealismus) festhält, sondern eine Metaphysik, die dieses Erbe durch die Begegnung mit Christus verwandelt, der den Sinn des Seins selbst in Liebe verwandelt; so bedeutet „sein“ nun, in einer *pros hen*-Analogie, bedeutet, sich

80 Wie Adrian Pabst es formuliert hat: „Die Vorstellung, dass die Theologie auf die Metaphysik verzichten könne, ist ebenso fehlgeleitet wie die Vorstellung, dass die Metaphysik nicht auch theologisch sei. Ebenso irrtümlich ist es zu behaupten, dass die Metaphysik jemals zu Ende gegangen sei (jede Kritik oder Dekonstruktion der Metaphysik ist letztlich immer eine andere Metaphysik) oder dass sie nicht wieder in den Mittelpunkt der Künste, Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften gerückt werden könne.“ Adrian Pabst, *Metaphysics: The Creation of Hierarchy*, mit einem Vorwort von John Milbank (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2012), xxviii. Wir könnten dem nicht mehr zustimmen, und es würde nicht lange dauern, zu zeigen, dass jeder Kritiker der Metaphysik einfach eine andere an ihre Stelle gesetzt hat (sei es im Namen einer analytischen Identität oder einer postmodernen Differance) oder den einen oder anderen Aspekt der Realität verabsolutiert hat, etwa das Wesen oder die Existenz, die Immanenz oder die Transzendenz, die die christliche Metaphysik im Hinblick auf die Christologie und die trinitarische Theologie relativiert.

81 Siehe *ST I*, Frage 1, Artikel 4.

82 Chalamet, *Return of Metaphysics*, 140.

in Liebe hinzugeben, und wirklich „sein“ bedeutet, niemals damit aufgehört zu haben, sondern vielmehr je neu hervorzubrechen *wie* der Vater auf den Sohn hin, in Liebe, damit auch wir am ewigen Leben teilhaben können. Dann könnten wir vielleicht anfänglich verstehen, was mit der Analogie des Seins gemeint ist.

7. Analoge (chalcedonensische) Metaphysik

Wie ich hoffe, haben wir die historische und beständige Rolle der Metaphysik in der christlichen Theologie hinreichend dargelegt und können nun präzisieren, wie eine solche Metaphysik eine *analoge* Metaphysik sein wird, insofern alle Formen christlicher Metaphysik implizit oder explizit (als Frage der Vernunft oder des Glaubens) einer Art von Analogie zwischen Gott und den Geschöpfen verpflichtet sind. Ja, man könnte sagen: Dies gilt sogar von Scotus.⁸³ Tragischerweise haben sich jedoch christliche Konfessionen und

83 Obwohl viel Tinte darüber geflossen ist, ob Scotus mit seinem *conceptus univocus entis* die Analogie des Seins leugnete und damit wohl oder übel den Weg für die univoken Ontologien der Moderne und die damit einhergehende Reduktion Gottes auf ein Wesen unter vielen ebnete, lässt sich doch überzeugend darlegen: Scotus und die scotistische Tradition behielten die *analogia entis* im Sinne des Verhältnisses zwischen endlichem, geschaffenem und unendlichem, ungeschaffenem Sein weiterhin bei und setzten sie voraus. Zu den besten kritischen Lesarten von Scotus vgl. v.a. Etienne Gilson, *John Duns Scotus: Introduction to his Fundamental Positions*, übers. v. James Colbert, London 2020; Olivier Boulnois, *La destruction de l’analogie et l’instauration de la metaphysique*, in: *Duns Scot, Sur la connaissance de Dieu et l’univocité de l’être*, Paris 1988, 11-81; ders., *Analogie et univocité selon Duns Scot: la double destruction: Les études philosophiques* 34 (1989) 347-369; ders., *Duns Scot, théoricien de l’analogie de l’être*, in: *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, hg. v. L. Honnefelder, R. Wood und M. Dreyer, Leiden 1996, 293-315. Eine klassische Verteidigung von Scotus findet sich bei: P. Parthenius Mignes, *Beitrag zur Lehre des Duns Scotus über die Univokation des Seinsbegriffs: Philosophisches Jahrbuch* 20 (1907) 306-323. Weiter Verteidigungen und Diskussionen bei Richard Cross, *Where Angels Fear to Tread: Duns Scotus and Radical Orthodoxy: Antonianum* 76 (2001) 7-41; Mary Beth Ingham, *Re-Situating Scotist Thought: Modern Theology* 21 (2005) 609-618; Cyril O’Regan, *Scotus the Nefarious: Uncovering Genealogical Sophistications*, in: *The Newman-Scotus Reader: Contexts and Commonalities*, hg. von Edward J. Ondrako, New Bedford, MA, 2015, 611-636; R. Trent Pomplun, *John Duns Scotus in der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie vom 16. Jahrhundert bis Etienne Gilson: Bulletin de philosophie médiévale* 58 (2016) 355-445; Garret R. Smith, *The Analogy of Being in the Scotist Tradition: The American Catholic Philosophical Quarterly* 93 (2019) 633-673. Ich schließe mich John Milbank und anderen an und nehme die These ernst, Scotus habe wohl oder übel den Weg für eine univoke und

Orden aufgrund unschuldiger und zuweilen scheinbar vorsätzlicher Missverständnisse wegen der Frage der Analogie bekriegt, obwohl deren grundlegende Bedeutung offensichtlich und unbestreitbar sein sollte: Die Schöpfung, die von Gott stammt und nicht von irgendeiner anderen Macht, steht trotz ihres gegenwärtigen Zustands der Sündhaftigkeit und Verderbtheit notwendig in einer *gewissen* ontologischen Beziehung zu Gott; und diese ontologische Beziehung ist analog, insofern die Schöpfung *weder* univok mit Gott identisch *noch* äquivok von Gott verschieden ist. Das Adjektiv *analog* dient somit dazu, einerseits jeden Monismus oder Pantheismus auszuschließen, der Gott mit der Welt *gleichsetzen* bzw. sie auf eine Identität reduzieren würde, andererseits jeden gnostischen Dualismus, der Gott von der Welt *trennen* und sie einander *dem Wesen nach* fremd machen würde, nicht nur *existentiell* voneinander trennen als Folge des Sündenfalls.⁸⁴

Die Leserschaft mag sich durchaus fragen, ob die hier verwendete chalcidonische Sprache – „unvermischt“ (ἀσυγχύτως) und „ungetrennt“ (ἀχωρίστως) – auf die Beziehung zwischen Gott und der Schöpfung ausgeweitet werden sollte. Unsere Antwort dürfte nicht überraschen. Denn wenn Christus der Logos der Schöpfung ist, und wenn die Schöpfung, die *dem Wesen nach* eine Analogie des Logos ist, nach dem Vorbild der hypostatischen Union der

damit säkulare Moderne bereitet, doch ich halte Scotus in einer solchen Entwicklung für weitgehend unschuldig. Letztlich muss sein univokes Seinskonzept im Lichte seiner Debatte mit Heinrich von Gent und dessen extremer Äquivokität gesehen werden, d.h. als *logischer* Versuch, eine vollständige Trennung von Gott und Schöpfung zu verhindern. Auf jeden Fall muss diese Position nicht gegen eine zuhöchst *metaphysische* Analogie des Seins ankämpfen, die auch Scotus vertritt, obwohl sie seiner Ansicht nach eine Art logische Eindeutigkeit des Seinsbegriffs voraussetzt.

- 84 Leider war das Versäumnis, diese einfache Unterscheidung zwischen einer wesenhaften (idealen) und einer existentiellen (realen) Beziehung zwischen Gott und der Schöpfung zu treffen, die Ursache für unnötige Missverständnisse über die katholische Metaphysik: Die katholische Metaphysik verbindet Gott und die Schöpfung nicht ohne Christus, den Mittler, durch irgendein anderes „metaphysisches“ Mittel; im Gegenteil, sie sieht alle Dinge seit der Grundlegung der Welt als mit Gott in Christus verbunden an. Ebenso wenig versäumt sie es, die Folgen der Sünde ernst zu nehmen; sie räumt diese ebenso ein wie die reformierte Theologie; ja, auch in ihrer Sicht wurde die existenzielle (reale) Beziehung zwischen Gott und der Schöpfung durch die Sünde zerstört. Denn was hat eine sündige Menschheit, existentiell betrachtet, tatsächlich mit einem heiligen Gott gemeinsam? Gerade um ein Verständnis vom *Wesen* der Schöpfung in Christus zu bewahren, weigert sie sich jedoch zu sagen, die Beziehung zwischen Gott und der Schöpfung sei durch den Sündenfall *wesenhaft* zerstört worden (in der Tat ist das unmöglich, da das *Wesen* der Schöpfung, d.h. das, was sie sein soll, das ist, *was* sie in Christus, dem Logos, gemäß der Absicht des Vaters seit Anbeginn der Welt *ist*; vgl. Offb 13,8).

göttlichen und menschlichen Natur in Christus gestaltet ist, und wenn diese Union der göttlichen und menschlichen Natur in Christus unvermischt und ungetrennt genau das ist, was die Schöpfung durch die Gnade Christi sein soll, dann kann und muss die Sprache von Chalcedon auf die *wesenhafte* Beziehung zwischen Gott und der Schöpfung ausgeweitet werden. Auch hier geht es nicht darum, die *existenzielle* Lage einer gefallenen Menschheit zu leugnen, die de facto in einer sündigen Trennung besteht. Doch wie groß die Trennung aufgrund der Sünde auch sein mag, kein Geschöpf hat die Macht, das *Wesen* der Schöpfung in Christus zu zerstören, also das, was Gott von jeher für sie beabsichtigt hat: Sie soll vollkommen mit Gott in Jesus Christus vereint sein gemäß den christologischen Aussagen von Chalcedon, d.h. unvermischt und ungetrennt.⁸⁵

Doch wenn gemäß der analogen Metaphysik das geschöpfliche Sein aufgrund seiner Erschaffung durch den Logos (Joh 1,3) weder univok mit dem göttlichen Sein identisch noch äquivok von ihm verschieden ist, wenn das geschaffene Sein insofern „ist“, als es dem Logos analog ist, warum war die Metaphysik im 20. Jahrhundert so umstritten? Warum empfand Barth es als so kontrovers, wenn Przywara in Anlehnung an Thomas sagte, Gott sei, wer Gott ist – also: Gottes Wesen als unendliche Wirklichkeit ist *das Sein* – während Geschöpfe immer erst zu dem werden, was sie sind, insofern sie durch eine grundlegende Nicht-Identität von Wesen und Existenz gekennzeichnet sind? Dies ist eine komplizierte Frage, die mehr auf die Frage der theologischen Methodologie und Erkenntnistheorie hinausläuft als auf irgendetwas anderes. Die einfachste Antwort lautet jedoch: All dies hätte nicht umstritten sein dürfen – sobald man eine einfache und notwendige Unterscheidung zwischen philosophischer und theologischer Metaphysik getroffen hat. Denn Przywara behauptet nie, die philosophische Metaphysik sei die Grundlage der Theologie, was Barth offenbar am meisten befürchtet hat.⁸⁶ Im Übrigen sah sich auch

85 Denn Gott spricht in den Worten des Psalmisten: „Ich habe meinen König auf Zion, meinem heiligen Berg, eingesetzt“ (Ps 2,6). Ob die moderne Bibelexegese dies nun versteht oder nicht: Der Psalmist spricht von der Zukunft im Perfekt: Das Schicksal der Schöpfung in Christus ist seit Anbeginn der Welt beschlossen; der Welt bleibt nur noch, ihre Bestimmung anzuerkennen oder sich ihr zu widersetzen.

86 Damit soll nicht geleugnet werden, die *analogia entis* könne als metaphysische Grundlage für die Apologetik dienen. Przywara hielt dies eindeutig für möglich, und genau darin liegt der Kern der Debatte mit Barth. In gewisser Weise läuft die ökumenische Debatte zwischen Barth und Przywara (und heute zwischen reformierter und katholischer Theologie) daher auf die Frage hinaus, ob ein apologetischer Aufweis eo ipso eine theologische Grundlage ist. Es ist dieselbe Frage, die der Thomas-Forschung im 20. Jahrhundert gestellt wurde: Sind die „fünf Wege“ Grundlagen oder Aufweise? (Analog dazu ist die Abhandlung *De Deo uno*

Barth gezwungen, eine Art von *analogia entis* zuzugeben, solange sie im Kontext des Glaubens und somit in der Form dessen verstanden wird, was er als *analogia fidei* bezeichnete.⁸⁷

Es gibt jedoch noch einen fundamentaleren Grund. Wie ich an anderer Stelle dargelegt habe⁸⁸, ist die *analogia entis* nicht nur die implizite Lehre der Heiligen Schrift, sondern – abgesehen von der komplizierten Frage nach Scotus⁸⁹ – auch die der gesamten christlichen Tradition in Ost und West, von Augustinus⁹⁰ und Gregor von Nyssa⁹¹ über Maximus Confessor⁹² bis hin zu

eine Grundlage für die Abhandlung *De Deo trino*.) Niemand würde in der Theologie ernsthaft behaupten, die Aufweise seien Fundamente im *ordo essendi*; gleichzeitig würde niemand eine gewisse epistemologische Priorität leugnen, die Aufweise bei der Verteidigung des Glaubens im *ordo cognoscendi* haben. Die gesamte Debatte läuft somit auf die Frage hinaus, ob die Theologie eine apologetische Rolle hat oder ob sie lediglich das erklärt, was bereits geglaubt wird, und somit ausschließlich Dogmatik ist.

87 „Es stimmt, dass ich im ersten Band der *Kirchlichen Dogmatik* etwas sehr Unschönes über die *analogia entis* gesagt habe. Ich sagte, sie sei eine Erfindung des Antichristen [vgl. Barth, *Kirchliche Dogmatik I/1*, XIII]. Später begann ich zu erkennen, dass der Begriff der Analogie in der Theologie nicht gänzlich unterdrückt werden kann. Zunächst sprach ich nicht von einer *analogia entis*. Ich sprach von *einer analogia relationis* und dann in einem eher biblischen Sinne von der Analogie des Glaubens. Und dann sagten einige meiner Kritiker: ‚Nun, schließlich ist eine *analogia relationis* auch eine Art von *analogia entis*.‘ Und ich konnte das nicht ganz leugnen. Ich sagte: ‚Gut, wenn also letztendlich die *analogia entis* als *analogia relationis* oder Analogie des Glaubens interpretiert wird, dann werde ich keine üblen Dinge mehr über die *analogia entis* sagen. Doch ich verstehe sie ja so. Also habe ich meine Meinung nicht geändert‘: Karl Barth, *Gespräche, 1959-1962*, hg. von Eberhard Busch, Zürich 1995, 499, zit. nach: Keith Johnson, *Karl Barth and the Analogia Entis*, London 2010, 12. In der Sicht von Johnson hat Barth also seine Meinung nicht geändert, doch wenn das der Fall ist, hat er die Vieldeutigkeit in Przywaras Position nie verstanden: Die *analogia entis* ist *in erster Linie* ein theologisches Prinzip – als implizite Lehre der Schrift und der Kirche, wie sie 1215 auf dem IV. Laterankonzil formuliert wurde –, sie kann jedoch zu apologetischen Zwecken auch, zwar abstrakter, aber dennoch überzeugend, auf philosophischer Grundlage formuliert werden. Für Przywara schließt das eine das andere nicht aus.

88 Vgl. Przywara, *Analogia Entis*, 1-115.

89 Auch wenn es sich um eine heikle These handelt, könnten wir wagen zu denken: Auch Scotus stimmt in gewissem Sinne der *analogia entis* zu, wenn wir seinem eigenen Vorschlag folgen und zwischen seiner univoken Logik und seiner analogen Metaphysik unterscheiden und die bei Scotus selbst vorhandene Mehrdeutigkeit berücksichtigen. Vgl. z.B. seine *Fragen zur Metaphysik des Aristoteles*, 4, q. 1; *Ordinatio* 1, d. 8, p. 1, q. 3, n. 83. Eine weitere Erörterung findet sich bei Olivier Boulnois (s.o. Anm. 83); Peter King, *Duns Scotus on Metaphysics*, in: *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge, MA, 2003, 15-68.

90 Vgl. Augustinus, *De Trinitate* XV, 5.39: „So habe ich doch, in hinreichend erscheinenden

Bernhard von Clairvaux⁹³, bei Thomas von Aquin⁹⁴ und Gennadios Scholarios⁹⁵, ganz zu schweigen von den jüngeren Zeugnissen von Przywara, Stein, Conrad-Martius und Ferdinand Ulrich, die alle einer Form davon anhängen. Wir haben daher guten Grund, die *analogia entis* neu vorzulegen: nicht nur als *implizite* Metaphysik der katholischen Kirche, sondern auch – Conrad-Martius

Maße jeden [der dieses Bild wahrnimmt] gewarnt, der von der Trinität geschaffen wurde und durch die eigene Schuld zum Schlechten verändert wird, es [das Bild] nicht mit dieser Trinität so zu vergleichen, als es ihr der Vorstellung nach in jeder Hinsicht ähnlich, sondern vielmehr auch die größere Unähnlichkeit in jeder noch so kleinen Ähnlichkeit zu erkennen“. Vgl. XV, 16.26: „Semper enim natura minor est faciente, quae facta est“: Die geschaffene Natur ist immer geringer als die, die sie geschaffen hat.

- 91 Siehe Gregor von Nyssa, Das Leben des Mose, 60: „Wie mir scheint, gelangte der große Mose, als er in der Theophanie unterwiesen wurde, zu der Erkenntnis: Nichts von dem, was durch die Sinneswahrnehmung erfasst und vom Verstand betrachtet wird, besteht wirklich, sondern allein das transzendente Wesen und die Ursache des Universums, von der alles abhängt, besteht.“
- 92 „Denn Gott ist ewig ein tätiger Schöpfer, doch existieren die Geschöpfe zunächst nur potenziell und erst später tatsächlich, da das Unendliche und das Endliche unmöglich gleichzeitig auf derselben Seinsstufe existieren können“: Maximus Confessor, Über Schwierigkeiten bei den Kirchenvätern, Band 1: Die Ambigua, hg. u. (ins Englische) übers. v. Nicholas Conostas, Cambridge, MA, 2014, 101.
- 93 Bernhard von Clairvaux, Predigten über das Hohe Lied, 4. Predigt, in: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke lateinisch-deutsch, Band V, Innsbruck 1994, 88f.: „Er, der alles leitet, ist allen alles, und nichts von allem ist abgesondert. Denn weil er in sich ruht, wohnt er in unzugänglichem Licht [1 Tim 6,16], sein Friede übersteigt alles Verstehen [Phil 4,7], seine Weisheit hat kein Maß [Ps 146,5] und seine Größe kein Ende [Ps 144,3], und der Mensch kann ihn nicht sehen, ohne zu sterben. Nicht dass er jedem fern wäre, er der das Sein aller Dinge ist und ohne den alles nichts ist, sondern – damit du noch mehr staunst – nichts ist zugleich gegenwärtiger als er und nichts unbegreiflicher. Was könnte denn jeder Sache gegenwärtiger sein als das eigene Sein? Was jedoch jedem unbegreiflicher als das Sein aller Dinge? Gewiss möchte ich Gott das Sein aller Dinge nennen, nicht weil jene Dinge sind, was jener ist, sondern weil ‚aus ihm und durch ihn und in ihm alles ist‘ [Röm 11,36]. Er ist also das Sein aller Dinge, die geschaffen worden sind, er selbst ist ihr Schöpfer, aber kausal, nicht materiell. Auf solche Weise gewährt daher jene Majestät ihr Sein den Geschöpfen: allen, dass sie sind, den beseelten Geschöpfen aber auch, dass sie leben; für die, die ihre Vernunft gebrauchen, ist sie das Licht, für die aber, die sie recht gebrauchen, ist sie Kraft, für den Sieger aber die Herrlichkeit.“
- 94 Das Bekenntnis des Thomas von Aquin zur Analogie wird zu gegebener Zeit erörtert werden. Vgl. zunächst *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 2, a. 11; STh I, q. 13, a. 10, ad 5; STh I, q. 13, a. 9, ad 2.
- 95 Vgl. das wegweisende Werk von Matthew C. Briel, *A Greek Thomist: Providence in Gennadios Scholarios*, Notre Dame, IN, 2020.

war Protestantin! – als *ökumenische Metaphysik*. Und wir haben Grund dazu nicht nur um der Einheit der Kirche willen, sondern auch und gerade wegen ihres Zeugnisses für Christus, insofern er der Logos ist, in einer zunehmend materialistischen, antimetaphysischen Welt, die ihren Logos vergessen hat.

Wenn wir auf das 20. Jahrhundert zurückblicken, haben wir natürlich Grund zur Entmutigung. Barth und John Romanides folgend, haben viele Protestanten und orthodoxe Christen nicht nur die *analogia entis* abgelehnt, sondern auch behauptet, sie sei ein ausreichender Grund, nicht katholisch zu sein⁹⁶ – weitgehend gestützt auf wahrhaft absurde Behauptungen: 1) Die *analogia entis* postuliere eine Gattung des Seins, an der Gott und auch die Geschöpfe teilhaben. 2) Sie versuchedamit, metaphysisch die Kluft zwischen Gott und einer sündigen Menschheit zu überbrücken und untergrabe dadurch die Mittlerfunktion Christi. 3) Und sie stelle in jedem Fall die Vernunft vor die Offenbarung und entweihe das Geheimnis des Glaubens. Lassen Sie uns also hier so klar wie möglich feststellen: Die genannten Behauptungen haben keinerlei Bezug zu einer seriösen Lehre von der *analogia entis*, weder wie wir sie (implizit) bei Augustinus oder Thomas von Aquin finden, noch wie sie von so kompetenten modernen Interpreten wie Przywara, Stein und Ulrich verstanden wird. Wir müssen hier nicht ins Detail gehen – zumindest noch nicht. Bleiben wir vorerst bei den Grundlagen: Sind Christen Monisten (dann gibt es keinen Unterschied zwischen Gott und Schöpfung) oder sind sie Dualisten (dann kann der Unterschied unmöglich überbrückt werden, nicht einmal durch Christus)? Oder gibt es tatsächlich einen Unterschied zwischen Gott und der Schöpfung, und dient dieser einer liebevollen Beziehung? Dann bleibt selbst im Zustand der Vollkommenheit des Universums in Christus (1 Kor 15,28) Gott Gott und die Geschöpfe, wie sehr sie auch vergöttlicht sein mögen, bleiben Geschöpfe. Andernfalls geht gerade jene Beziehung, die von Anfang an das Telos der Schöpfung war, zu Ende, und die Anbetung Gottes wird de facto zur Selbstanbetung. Wenn die Antwort auf die erste Frage ein doppeltes „Nein“ ist, und wenn die Antwort auf die zweite Frage „Ja“ lautet, dann haben wir bereits eine minimale Grundlage für eine ökumenische (analoge) Metaphysik geschaffen.⁹⁷

96 Eine typische orthodoxe Ablehnung der *analogia entis* findet sich z.B. in den Arbeiten von John Romanides.

97 Und wenn behauptet wird, bei der *analogia entis* gehe es um die Herstellung einer ontologischen Verbindung zwischen Gott und der Schöpfung, für die Christus überflüssig wäre, so ist auch dies absurd. Denn während die *analogia entis*, aus philosophischer Sicht betrachtet, nicht mehr tun kann, als auf Christus hinzuweisen, die konkrete *analogia entis* (wie Balthasar es ausdrückt), d.h. auf den, in dem wirklich alles zusammenhält (Kol 1,17), so gibt

Doch trotz aller Klarstellungen hat sich eine Einigung unter den Christen al schwer erreichbar erwiesen; und machen wir uns nichts vor: Das Ergebnis hatte einen hohen Preis, nicht zuletzt im Hinblick auf das Schicksal der Philosophie im 20. Jahrhundert, die – mangels einer analogen Mitte, wie sie von Przywara und in jüngerer Zeit von John Milbank und William Desmond vorgelegt wurde –, einerseits von sogenannten postmodernen Philosophien der mehrdeutigen Differenz und der nicht verhandelbaren Alterität und andererseits von den Ansprüchen der analytischen Philosophie auf eine eindeutige Identität dominiert wurde.⁹⁸ Betrachten wir auch den Fall Heidegger: Zu einer Zeit, als Heidegger die Diskussionen über Ontologie dominierte, verpasste die Kirche eine einmalige Gelegenheit, gemeinsam mit Przywara und Stein als Antwort auf ihn die wahre Bedeutung des Seins zu artikulieren – und dies auf eine Weise, die aus metaphysischer Sicht die Bedeutung der menschlichen Existenz als analoge Teilhabe an der Existenz Christi, der vom Vater ausgeht, nachweist. Gewiss ist viel Positives über das Werk von Rahner und Johannes Baptist Lotz zu sagen, die sich aus einer eher transzendentalen Perspektive mit Heidegger auseinandergesetzt haben, doch was das Erbe von Przywara betrifft, ist die Frage von Edith Stein heute ebenso aktuell wie vor fast einem Jahrhundert: „Wäre es nicht lohnenswert gewesen zu untersuchen, ob die authentische Frage nach dem Sinn des Seins in den Bemühungen um die *analogia entis* lag?“⁹⁹

Heidegger ist dieser Frage nie nachgegangen, und mit Edith Stein können wir dies bedauern. Er hätte durchaus zu jener dramatischen Erneuerung des

es aus theologischer Sicht kein Wesen außerhalb Gottes, von dem man sprechen könnte, das nicht *durch* den Logos (Joh 1,3) geschaffen und auf das Sein Gottes in Christus, dem fleischgewordenen Logos, ausgerichtet wäre, damit in Christus alle schließlich dem Vater gegenübertreten und ihn gemeinsam schauen können. Und wenn schließlich behauptet wird, die *analogia entis* würde die durch die Sünde verursachte *diastasis* herunterspielen, so ist auch dies aus den bereits genannten Gründen falsch, da solche Behauptungen nicht zwischen wesenhafter und existentieller Trennung unterscheiden.

98 Vgl. John Milbank, *Beyond Secular Order*, Oxford 2013, 52; William Desmond, *Being and the Between*, New York 1995, sowie kürzlich: *God and the Between*, Oxford 2008. Desmonds Vokabular, so sei angemerkt, weicht etwas ab: Er spricht vom *metaxy* (der Mitte) und damit von *der Metaxologie*, doch die Bedeutung ist im Wesentlichen dieselbe. Vgl. Patrick X. Gardner, *God Beyond and Between: Desmond, Przywara, and Catholic Metaphysics*, in: William Desmond and *Contemporary Theology*, hg. v. Christopher Simpson und Brendan Sammon, Notre Dame, IN, 2017, 165-90; Francesco Valerio Tommasi, Erich Przywara et Edith Stein: De l'analogie de l'être à une analogie de la personne: *Revue des Sciences Philosophique et Theologiques* 99, Nr. 2 (2015) 267-279.

99 Stein, *Martin Heideggers Existenzphilosophie*, 483.

katholischen Denkens im 20. Jahrhundert beitragen können, die mit Schelers Phänomenologie begonnen hatte, und er hätte *zusammen* mit Przywara und Stein aufzeigen können, wie die Phänomenologie zurück zur Frage nach dem Sein führt; wie die Frage nach dem Sein zur Frage nach der existentiellen *Gabe* des Seins führt (die kenotisch in allen Dingen verborgen ist); wie die Gabe des Seins zur Frage nach Gott als dem immanent-transzendenten Geber der Gabe des Seins führt; und wie die Frage nach Gott als dem Geber der Gabe des Seins zur Frage führt, ob Gott in sich selbst ein ewiger Geber ist. Genau das bekennen Christen von diesem Gott: eine ewige Großzügigkeit ohne Maß, die im Logos ohne Maß empfangen wird und deren ewige Befriedigung im Logos Gottes ewige Freude und Wonne ist. Leider weigerte sich Heidegger jedoch, mit Przywara in einen Dialog zu treten oder sich noch einmal Gedanken über eine katholische Metaphysik der *analogia entis* zu machen oder darüber nachzudenken, was es bedeuten könnte, in Christus *zu sein*. Er hatte bereits beschlossen, das Christentum und die damit verbundene Metaphysik abzulehnen und seiner eigenen mythologischen Ontologie den Vorzug zu geben.

Unser Ziel besteht hier jedoch nicht darin, uns mit Heidegger oder Barth (oder diesbezüglich mit Marion) auseinanderzusetzen, wie wir es an anderer Stelle getan haben. Vielmehr tun wir dies hier nur, weil es notwendig ist, um unser positives Ziel zu erreichen: die Bedeutung der *analogia entis* als genuin katholisches Prinzip wiederzugewinnen. Das halten wir nicht nur aus theologischer, sondern – wenn auch in zweiter Linie – auch aus philosophischer Sicht für gerechtfertigt. Wir möchten aufzeigen, wie sich die *analogia entis* nicht nur auf Fragen der Metaphysik, sondern auf grundlegende Fragen der Theologie auswirkt; und zwar nicht nur auf die Schöpfungslehre, auf die sie beschränkt wurde, sondern auf alles, von der Christologie über die theologische Anthropologie bis hin zur Trinitätslehre und der viel diskutierten Frage nach dem Verhältnis zwischen Natur und Gnade. Kurz gesagt, sie ist eine unverzichtbare formale Figur für *das Verstehen* des christlichen Glaubens, und so ist es Aufgabe des restlichen Teils dieses Buches, zu zeigen, inwiefern dies zutrifft.

Kapitel 5

Die Metaphysik von Chalcedon: Christus als die konkrete *Analogia Entis*

Bislang haben wir in Teil I versucht zu zeigen, dass die Metaphysik in der spezifischen Form einer *analogen* Metaphysik einer philosophischen und theologischen Prüfung standhalten kann, sobald anerkannt wird, dass die *analogia entis* zwischen Gott und den Geschöpfen kein abgestuftes Kontinuum zwischen Dingen bedeutet, die sich innerhalb einer gemeinsamen Gattung mehr oder weniger ähneln. Gott kann von keiner Gattung erfasst werden¹, sondern ist vielmehr eine Beziehung, die letztlich die Form einer Einheit in der *Unterschiedenheit* ist, ja einer Ähnlichkeit in *je größerer Unähnlichkeit*. Dies entspricht Przywaras Auslegung der Lehrformel des 4. Laterankonzils, die auf Augustinus zurückgeht.² Es reicht jedoch nicht aus zu zeigen: Eine analoge Metaphysik kann einer philosophischen und theologischen Prüfung standhalten – oder sie kann gar die unendliche Dialektik der Philosophiegeschichte überwinden, und zwar indem sie aufzeigt, wie alle Idealismen und Realismen, alle Philosophien der Identität und der Differenz, alle Essentialismen und Existentialismen sowie all ihre Variationen letztlich auf den tatsächlichen Unterschied zwischen Wesen und Existenz zurückverweisen. Sie münden zwangsläufig in eine Dialektik, wenn ihre Einheit in Differenz nicht als geschöpfliches Abbild des dreieinen Gottes verstanden wird, dessen Wesen darin besteht, zu existieren. Im Dienste eines ökumenischen Vorschlags müssen wir auch zeigen: Eine analoge Metaphysik steht der Theologie nicht nur nicht feindlich gegenüber, wie reformierte und manchmal auch orthodoxe Christen meinen, sondern sie ist in Wirklichkeit die *implizite* Metaphysik des christli-

1 Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* I, q. 3, a. 5, corp.

2 Siehe Augustinus, *De Trinitate* 15, 5, 39: „Verum ne hanc imaginem ab eadem Trinitate factam, et suo vitio in deterius commutatam, ita eidem comparet Trinitati, ut omni modo existimet similem; sed potius in qualicumque ista similitudine magnam quoque dissimilitudinem cernat, quantum esse satis videbatur, admonui“ („Ich habe darauf hingewiesen, dass man dieses Bild, das von dieser Dreieinheit geschaffen und durch eigene Schuld zum Schlechten verändert wurde, nicht so mit dieser Dreieinheit vergleichen soll, dass man es in jeder Hinsicht für ähnlich hält; vielmehr soll man in jeder dieser Ähnlichkeiten auch eine große Unähnlichkeit erkennen, soweit es hinreichend erschien.“ Auch im Zustand der Herrlichkeit ist die Analogie für Augustinus nicht aufgehoben. Denn, wie Augustinus in *De Trinitate* 15, 16, 26 sagt: „Semper enim natura minor est faciente, quae facta est“ („Die geschaffene Natur ist immer geringer als die, die sie geschaffen hat“).

chen Glaubens – eine Metaphysik, die nicht einfach aus dem Glauben als *intellectus fidei* folgt, sondern sie folgt aus ihm, weil sie das ist, was der Glaube selbst als Form seiner Intelligibilität voraussetzt.

Wir haben bereits gesehen, wie dies in Bezug auf die Schöpfungslehre der Fall ist, denn es gibt keine andere formale Figur, durch die das Verhältnis zwischen Gott und der Schöpfung verstanden werden kann, wenn man vermeiden will, entweder Gott und die Schöpfung gleichzusetzen (und damit einer Form des Monismus oder des Pantheismus zu verfallen) oder die Schöpfung ontologisch von Gott zu trennen (und damit eine Form des Dualismus oder Gnostizismus anzunehmen). Und im vorausgehenden Kapitel haben wir gesehen, wie die analoge Metaphysik in unserem Verständnis der Trinitätslehre impliziert ist und uns tatsächlich helfen kann, diese zu verstehen, mit der Einschränkung, dass die Trinitätslehre ihrerseits das vervollkommnet, was sie (in der Ordnung des Wissens) voraussetzt. Unser Ziel im vorliegenden Kapitel ist es, unsere Untersuchung mit einer Betrachtung der Beziehung zwischen analoger Metaphysik und Christologie fortzusetzen.

Natürlich könnte es auch hier wieder so aussehen, als würden wir der Theologie die Metaphysik aufzwingen, doch wie wir gezeigt haben, geht es nicht um die Frage, *ob* die (analoge) Metaphysik in der christlichen Theologie eine Rolle spielt – sei es im Dienste des *intellectus fidei*, damit die Gläubigen verstehen, oder um den ernsthaft Suchenden eine vernünftige Rechenschaft über den Glauben geben zu können (vgl. 1 Petr 3,15). Vielmehr geht es schlicht um die Frage, wie man dabei vorgeht: Ist die eigene Methode eher augustinisch (im Sinne des *credo ut intelligam*)? In diesem Falle könnte man höchstens versuchen, den Glauben mit der anschließenden Hilfe der Metaphysik zu verstehen. Oder ist die Methode eher thomistisch (im Sinne von *fides non destruit sed supponit et perficit rationem*)? Dann könnte man versuchen, die metaphysischen Wahrheiten, die der Glaube tatsächlich voraussetzt – die sogenannten *praeambula fidei* –, mit der Vernunft zu begründen. Oder stellt man die Metaphysik in den Dienst einer *katholischeren* Methode (wie in Kapitel 8 näher erörtert wird)? Dann erkennt man die Vorzüge beider Methoden – aber auch deren Grenzen, wann immer sie zu ihrem jeweiligen fideistischen und rationalistischen Extrem getrieben werden, z.B. wenn die Reformatoren über die subtilen Überlegungen des Augustinus hinausgehen und der durch die Sünde völlig verfinsterten Vernunft jegliche Erkenntnis göttlicher Dinge absprechen, oder wenn moderne Rationalisten in der Tradition von Descartes weit über Thomas hinausgehen und annehmen, die Vernunft sei nicht nur in der Lage, durch vernünftige Beweisführungen Vorstufen für den Glauben zu liefern, sondern sie sei die eigentliche *Grundlage* des Glaubens und

könne, wie die gesamte Philosophie nach Descartes es sieht, unabhängig vom Glauben bestehen.

Auf jeden Fall besteht kein Grund, sich in Bezug auf metaphysisches Denken in der Theologie defensiv zu verhalten, denn wie wir bereits mehrfach festgestellt haben, ist es in nahezu jedem Aspekt des christlichen Glaubens impliziert – nicht nur in der Weise, wie wir über die Beziehung zwischen Gott (dem Dreieinen) und der Schöpfung nachdenken, sondern auch und gerade um zu verstehen, wer Christus ist. Dies wird deutlich genug, denn sobald man Christus als das Alpha und das Omega bekennt (Offb 1,8), trifft man eine metaphysische Aussage, da man Christus *principium et finis* aller Dinge nennt, ihren Anfang und ihr Ende, ihre formale und finale Ursache, ihren eigentlichen Daseinsgrund. Und dies ist ebenso offensichtlich, wie es für die Menschen des Mittelalters schon bei der geringsten Betrachtung der hypostatischen Union war.³ Das soll nicht heißen, dass die Metaphysik in der Erkenntnisordnung an erster Stelle stehen muss. Es kann ja durchaus sein – und fast immer ist dies der Fall –, dass man zuerst an Christus glaubt, bevor man überhaupt von Metaphysik gehört hat. Und aus diesem Grund wird die Metaphysik für den Glauben immer von untergeordneter Bedeutung sein. Daraus folgt jedoch nicht, dass der Glaube auf die Metaphysik verzichten kann; denn sie folgt zwar aus dem Glauben, doch sie folgt daraus als das, was der Glaube selbst impliziert und voraussetzt. Darüber hinaus folgt sie aus dem christlichen Glauben als christliche Metaphysik ebenso selbstverständlich wie die Aussage, der christliche Glaube sei keine bloß subjektive Angelegenheit, sondern ein *wahrer* Glaube an das Wesen der Dinge.

Lassen wir uns daher nicht beirren und setzen wir unsere Untersuchung der Rolle der Metaphysik in der christlichen Lehre fort, nun jedoch speziell im Hinblick auf die Christologie. Genauer gesagt wollen wir in Anlehnung an Hans Urs von Balthasar versuchen zu erklären, welche Rolle die analoge Metaphysik in der Christologie spielt und in welchem Sinne Christus die „konkrete *analogia entis*“ ist.⁴ Doch wir können nicht ohne Weiteres fortfahren. Denn wenn Christus die „konkrete *analogia entis*“ ist, wie Balthasar sagt, was sollen wir dann von Balthasars oft zitierter Bemerkung in der *Theo-Dramatik* III halten, Przywara habe nie eine Christologie verfasst, sowie von seiner entsprechenden Andeutung, dies kein Zufall – als wollte er sagen, Przywaras Verständnis der *analogia entis* im Sinne der *maior dissimilitudo* des 4. Lateran-

3 Vgl. Richard Cross, *The Metaphysics of the Incarnation*, Oxford 2002.

4 Vgl. Hans Urs von Balthasar, *Theologie der Geschichte. Ein Grundriss. Neue Fassung*, Einsiedeln 1959, 53, Anm. 1.

konzils habe der hypostatischen Union eine zu große Last aufgebürdet.⁵ Einerseits steht außer Frage, dass Przywara der apophatische der beiden Theologen ist. Er hebt nicht nur das *tanta* in der Lateranformel hervor (*inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos non maiorsitdissimilitudo notanda*), sondern neigt auch dazu, in die *maior dissimilitudo* ein augustinisch-ignatianisches „je größer“ (*semper maior*) hineinzuinterpretieren.⁶ Fraglos hatte Balthasar Bedenken, Przywara sei *zu* apophatisch – und in seiner Nachkriegszeit zu dialektisch.⁷ In diesem Zusammenhang stellt Balthasar auch die Legitimität des *tanta* in der Konzilsformel in Frage, obwohl die Manuskripte und die jüngste Ausgabe des Denzinger-Hünemann dies zu bestätigen scheinen.⁸

Wie wir jedoch sehen werden, sind Balthasars beiläufige Bemerkungen in diesem Abschnitt der „Theo-Dramatik III“ sehr irreführend, sowohl formal in Bezug auf Przywaras Werke (die Andeutung, er habe nie eine Christologie verfasst) als auch inhaltlich in Bezug auf sein Verständnis der Christologie (als ob sein Verständnis der *analogia entis* diese Möglichkeit irgendwie zunichte machen würde). Denn obwohl Przywara tatsächlich keine eigenständige Christologie verfasst hat (er war letztlich eher ein philosophischer als ein dogmatischer Theologe), ist es schlicht falsch, dass er keine durchdachte Christologie hatte oder dass die Christologie in seiner Metaphysik keine Rolle

5 Vgl. Hans Urs von Balthasar, *Theo-Dramatik* (TD), 5 Bände, übersetzt von Graham Harrison (San Francisco: Ignatius Press, 1988-1998), Band 3, 221.

6 Vgl. DH 806. Vgl. Augustinus, *De Trinitate* 15, 5, 39: „Verum ne hanc imaginem ab eadem Trinitate factam, et suo vitio in deterius commutatam, ita eidem comparet Trinitati, ut omni modo existimet similem; sed potius in qualicumque ista similitudine magnam quoque dissimilitudinem cernat quantum esse satis videbatur, admonui“ („Ich habe jedoch gewarnt, soweit es hinreichend schien: Dieses Bild, das von dem Dreieinen Gott geschaffen und durch eigene Schuld zum Schlechten verändert wurde, soll nicht mit dieser Trinität so verglichen werde, als sei es in jeder Hinsicht ähnlich; vielmehr ist in jeder dieser Ähnlichkeiten auch eine große Unähnlichkeit zu erkennen“. Auch im Stand der Herrlichkeit ist die Analogie für Augustinus nicht aufgehoben. Denn, wie Augustinus in *De Trinitate* 15, 16, 26 sagt: „Semper enim natura minor est faciente, quae facta est“ („Immer ist die geschaffene Natur geringer als die, welche sie geschaffen hat.“).

7 Weitere Informationen zu den Spannungen zwischen Balthasar und Przywara in der Nachkriegszeit finden sich bei John Betz, Balthasar and Przywara, in: *The Oxford Handbook to Hans Urs von Balthasar*, hg. von Mark McIntroy, Anthony Scigliano und Cyril O'Regan (erscheint in Kürze).

8 Hier scheint es eine berechtigte Frage zur Handschriftenüberlieferung zu geben. Das Bodleian-Manuskript aus dem Merton College enthält beispielsweise das *tanta* (vgl. MS 249, fol. 30v), ebenso wie die von Peter Hünemann herausgegebene Denzinger-Ausgabe von 2012. Die von Schönmetzer herausgegebene 36. Auflage enthält das Wort jedoch nicht.

spielte. Im Gegenteil, seine gesamte Metaphysik ist wohl ein Versuch im Geiste Johannes des Täufers, den Weg für die Christologie zu ebnen. (Und so ist es keine Überraschung, wie wir in Kapitel 8 sehen werden, dass Christus als Mittler im Zentrum der *Analogia Entis* steht oder dass in seinen Nachkriegswerken die Analogie zunehmend die Form der Christologie annimmt, insofern der Typos seiner Realität weicht.) Die *analogia entis* untergräbt auch in keiner Weise die hypostatische Union. Vielmehr kann es keine Christologie geben, die nicht die *analogia entis* voraussetzt (oder sie an irgendeiner Stelle wieder einführt, wie Barth es tat) als Figur zum Verstehen des Unterschieds zwischen Gott und Schöpfung. Einfach ausgedrückt: Die Naturen als Naturen bleiben analog unvergleichbar, selbst inmitten ihrer vollkommenen hypostatischen Union. Doch während eine analoge Metaphysik uns helfen kann zu verstehen, wie Christus *verschiedene* Naturen vereint, dient sie gleichermaßen dazu zu zeigen, wie (im anderen Extrem) diese Naturen einander nicht dialektisch entgegengesetzt sein können. Auf unserem Weg zum Aufweis, wie die *analogia entis* in der Christologie eine Rolle spielt, wollen wir zunächst betrachten, wie die Analogie dazu dient, die Christologie vor Widersprüchen zu bewahren.

1. Analogie oder Paradoxon?

Das Erste und vielleicht Wichtigste, was uns eine analogische Metaphysik über die Christologie lehren kann, ist, dass wir - was auch immer wir unter den beiden Naturen Christi verstehen mögen - damit keineswegs eine Dialektik zwischen ihnen meinen, die die Menschwerdung irgendwie überwindet - als ob Menschsein im Wesentlichen *nicht* Gottsein und Gottsein im Wesentlichen *nicht* Menschsein wäre und die hypostatische Union daher eine völlig unbegreifliche Vereinigung von Gegensätzen wäre.⁹ Wäre dies wahr, würde es den

9 Rowan Williams bemerkt: „Die einst weit verbreitete Kritik, dass die Behauptung, Göttlichkeit und Menschlichkeit seien gleichermaßen auf Jesus Christus anwendbar, schlichtweg ein Widerspruch sei (vergleichbar mit dem Versuch, einen quadratischen Kreis zu beschreiben), übersieht den absolut grundlegenden Punkt, den [Austin] Farrer hervorheben wollte: Wir sprechen nicht von Göttlichkeit und Menschlichkeit als zwei nebeneinander stehenden *Gattungen*, sodass die christologische Behauptung gerade *nicht* besagt, ein Subjekt besitze zwei Arten von (unvereinbaren) definierenden natürlichen Eigenschaften. Dieser Punkt wird von jedem mittelalterlichen Theologen als völlig selbstverständlich angesehen und ist zumindest implizit in den meisten späteren patristischen Schriften enthalten. Es ist also unmöglich, den Einwand als eine neue Entdeckung oder als eine neue intellektuelle Schwierigkeit für ein ungeprüftes Dogma zu betrachten“: *Christ the Heart of Creation*, New York 2018, 8.

Glauben an Christus zu einer Chimäre und die Theologie zu einer Form der Mythologie machen. Schlimmer noch, es würde Christus selbst zu einem monströsen Widerspruch machen und den Eindruck moderner Ungläubiger wie Nietzsche unterstreichen, das Christentum sei nicht nur jenseits der Vernunft, sondern grundlegend irrational.¹⁰

Offensichtlich kann die Inkarnation nicht so ausgelegt werden, denn eben jene Menschlichkeit, die der Logos angenommen hat, ist nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffen (Gen 1,26-27). Natürlich macht dies die Menschwerdung aus unserer Perspektive nicht weniger erstaunlich, doch sie kann für den Logos nichts Fremdes, geschweige denn Unbekanntes sein. Der Logos ist ja derjenige, durch den alle Dinge geschaffen wurden (Joh 1,3), und als der Logos Fleisch annahm, nahm er sein eigenes Ebenbild an. Schließlich heißt es in demselben Prolog: „Er kam in *sein* Eigentum“ (Joh 1,12). Das verlangt im Lichte des vorangehenden Verses 3 danach metaphysisch verstanden zu werden und nicht nur als Hinweis auf das eigene Volk Christi. Um eine Analogie anzuführen: Wenn man den Regisseur eines Films als Figur darin antrifft, neigen wir natürlich dazu, überrascht zu sein, falls wir das nicht erwartet haben. Doch solche Begegnungen sind nicht unmöglich, geschweige denn irrational. Sie widersprechen lediglich den Erwartungen und zeigen, dass etwas möglich ist, sobald es eine gegebene Wirklichkeit ist, deren Möglichkeit wir zuvor nicht in Betracht gezogen hatten. Und die Analogie trifft noch besser zu, wenn wir die Freude bedenken, die wir gewöhnlich empfinden, wenn wir den Zusammenhang herstellen und den Regisseur sozusagen in der Verkleidung eines *anderen* erkennen. Und unsere Freude ist umso größer, je unerwarteter und überraschender die Erscheinungsform ist – etwa wenn Odysseus als Bettler in seinem eigenen Haus erscheint, oder Heinrich V. als Soldat unter seinen Soldaten, oder der König der Könige als Diener der Diener unter denen, die ihm dienen sollten. Entscheidend ist hier jedenfalls: Insofern uns die ästhetische Erfahrung in dieser Angelegenheit etwas sagen kann, erfreuen wir uns nicht an Widersprüchen, sondern an Neuheiten, und die Menschwerdung ist kein Widerspruch, sondern die Neuheit aller Neuheiten, etwas, das unmöglich erscheint, es aber nicht ist. Denn etwas anderes zu sagen hieße, der Logos sei unlogisch, die Vernunft sei irrational und der christliche Glaube sei eine Absurdität. Vielmehr ist die Menschwerdung die Verwirklichung einer Mög-

10 Natürlich glaubte Nietzsche von vornherein nicht an die Menschwerdung; sein Groll richtete sich vielmehr gegen das Kreuz. Vgl. Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, § 46: „Die modernen Menschen, mit ihrer Abstumpfung gegen alle christliche Nomenklatur, fühlen das Schauerlich-Superlativische nicht mehr nach, das für einen antiken Geschmack in der Paradoxie der Formel ‚Gott am Kreuz‘ lag.“

lichkeit, die wir zuvor nicht für möglich gehalten hatten, einfach weil sie noch nicht geschehen war. Und in dieser Hinsicht gleicht sie jedem großen Kunstwerk: Bevor wir es erlebt haben, hätten wir vielleicht etwas so Erstaunliches wie die besondere Kombination von Noten in der Chaconne aus Bachs zweiter Violinpartita oder Mozarts Klarinettenkonzert tatsächlich nicht für möglich gehalten.

Geraten wir damit jedoch nicht in Konflikt mit dem unbestrittenen philosophischen Genie Kierkegaards, für den die Menschwerdung genau ein solches Aufeinandertreffen von Gegensätzen ist, ja, das absolute „Paradoxon“, und nur als solches Gegenstand des Glaubens? Wenn wir leugnen, dass die Menschwerdung ein metaphysischer Widerspruch ist – haben wir dann den Glauben nicht wieder in Vernunft oder den Wein in Wasser verwandelt?¹¹ Dies ist zweifellos ein schwerwiegender Einwand, denn es gibt zumindest einen prophetischen Hinweis auf Kierkegaards Widerlegung aller Formen des spekulativen Rationalismus, vor allem des Hegel’schen, der die Menschwerdung in etwas Begreifbares verwandelt und damit dem Glauben seine subjektive Leidenschaft rauben würde. Tatsächlich könnte man *mit* Kierkegaard durchaus darauf bestehen: Wenn man das, was als Paradoxon erscheint, nicht wahrgenommen und vor ihm innegehalten hat, hat man noch gar nicht wirklich begonnen zu glauben, sondern ist lediglich in den Glauben an den gekreuzigten Gottmenschen (und alles, was dies impliziert) hineingeschlüpft, so leicht, wie man sich die Socken anzieht, und das stellt natürlich eine unerhörte Verflachung des Evangeliums als Wort vom Kreuz dar.¹² Zumindest müssen wir daher sagen: Der Anschein des Paradoxons dient als Schleier, der die allgemeine Vernunft vom Geheimnis *des* Logos trennt, so wie der Vorhang des Tempels das Heiligtum vom Allerheiligsten trennte. Mit anderen Worten: Wie eine Dämonenfigur schützt der Anschein des Paradoxons das Geheimnis des Glaubens vor den Einfällen einer *respektlosen* Vernunft.¹³

11 Søren Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, übers. v. Howard V. Hong und Edna H. Hong, Princeton, NJ, 1983, 95: „Denn unsere Generation hört nicht beim Glauben auf, hört nicht beim Wunder des Glaubens auf, bei der Verwandlung von Wasser in Wein – sie geht weiter und verwandelt Wein in Wasser.“

12 Søren Kierkegaard, *Einübung im Christentum*, hg. und übers. v. Howard V. Hong und Edna H. Hong, Princeton, NJ, 1991, 35-36.

13 Ähnliches lässt sich übrigens auch über J.C. Bealls brillantes, kürzlich erschienenes Werk „*The Contradictory Christ*“, Oxford 2021, sagen. Einerseits könnte man sagen: Beall löst den christologischen Widerspruch vollständig auf und zeigt, wie die Logik selbst in Form der „subklassischen“ (oder, wie man vielleicht ebenso sagen könnte, „superklassischen“) Logik widersprüchliche Aussagen zulässt und wie die christologische Lehre insofern nicht so mysteriös und sicherlich nicht so irrational ist, wie die meisten Philosophen sie bisher

In dieser Hinsicht bewahrt das Auftreten des Paradoxons, das sich nicht durch einen Taschenspielertrick der Vernunft wegzaubern lässt, ein dialektisches Moment (und generell ein wichtiges protestantisches Moment) innerhalb der katholischen Auslegungen der Analogie zwischen Glaube und Vernunft – Auslegungen, die allzu oft vergessen, dass der Raum der Analogie, wenn wir die Definition der Analogie bei Aristoteles in der *Metaphysik* ganz wörtlich nehmen, der Raum des „Anderen zum Anderen“ (*ἄλλο πρὸς ἄλλο*) ist.¹⁴ Mit anderen Worten: Die Verbindung zwischen Glaube und Vernunft ist gerade qua *Analogie* eine *Einheit-in-Unterschiedenheit* und kein getarntes Kontinuum – ebenso wenig wie die Analogie zwischen Natur und Gnade, ihr ontisches Korrelat, kein einfaches Kontinuum ist. Im Gegenteil, der Übergang ist in beiden Fällen *kreuzesförmig*. Denn so wie die Analogie zwischen Natur und Gnade eine Art Leiden beinhaltet, ja sogar einen Tod, wie den eines Samens, der sterben muss, um in neues Leben einzutreten (Joh 12,24), so beinhaltet auch der Übergang zwischen Vernunft und Glaube eine *Überschreitung* und damit eine Art Leiden durch die Veränderung, die erforderlich ist, um vom einen zum anderen zu gelangen.¹⁵ Um genau zu sein, beginnt der Übergang in Anlehnung an Hamann, der im Hintergrund von Kierkegaards eigenem Schaffen steht, negativ mit einem demütigen Leiden der Unwissenheit, einem „Loslassen“ aller Ansprüche auf Verständnis; doch ist dieses „Loslassen“ zugleich positiv gesehen ein demütiges „Ausstrecken“, um von der Hand eines anderen ergriffen zu werden, der fähig ist, einen jenseits begrifflicher Klarheit in die Dunkelheit eines Geheimnisses zu führen, das nur durch das Erleben, ja durch das „Erleiden“ göttlicher Dinge verstanden werden kann.¹⁶ Denn nur so – durch das Kreuz – kann man den Logos erkennen.

eingeschätzt haben. Mit anderen Worten: Er plädiert für ein umfassenderes Verständnis von Logik, das Widersprüche zulässt, einschließlich desjenigen der Inkarnation; das scheint ihn auf eine Linie mit Hegel zu bringen, so unterschiedlich ihre Logiken auch sein mögen. Andererseits räumt er jedoch im Gegensatz zu Hegel ein, dass hier tatsächlich ein Widerspruch vorliegt, und man könnte sagen: Er fordert aus dem Inneren der Logik heraus eine ehrfürchtigere Vernunft – eine Vernunft, die, wie bei Kierkegaard, vor dem Widerspruch innehalten muss, bevor sie ihn abtut oder auf dem Weg zu einer verborgenen Identität an ihm vorbeieilt. Vielen Dank an J.C. für ein anregendes Gespräch über seine Arbeit.

14 Aristoteles, *Poetik* 1457b16-17; *Metaphysik* V, 6, 1016b.

15 Siehe Johann Georg Hamann, *Sokratische Denkwürdigkeiten*, in: *Sämtliche Werke*, 6 Bde., hrsg. von Josef Nadler (Wien: Herder, 1949-1957), 2:74: „Doch da der Same all unserer natürlichen Weisheit vergehen und in Unwissenheit versinken muss und da aus diesem Tod, aus diesem Nichts, das Leben und die Natur einer höheren Erkenntnis neu erschaffen hervorspringen müssen - so weit reicht die Nase eines Sophisten nicht.“

16 Przywara erklärt: „In diesem Sinne führt das Konzept als Konzept ins Geheimnis: Es ist eine

Doch so brillant Kierkegaard auch war, er war eher ein Prophet als ein systematischer Theologe. In seinem Eifer, die Neuartigkeit der Menschwerdung zu wahren und Raum für eine existenzielle Antwort darauf zu schaffen, ging er wohl zu weit – bis zu dem Punkt, dass er ironischerweise selbst die Person Christi in einen Begriff verwandelte, wenn auch in einen gänzlich negativen. Natürlich war dies vielleicht nicht Kierkegaards Absicht, und es ist hier nicht der Ort für eine detaillierte Untersuchung seines Gesamtwerks und seiner vielen Pseudonyme; und doch ist es ein problematisches Ergebnis, nicht nur in *Furcht und Zittern*, sondern auch in Kierkegaards Schriften unter dem Pseudonym *Climacus* (und *Anti-Climacus*). Denn Glaube ist eine persönliche Beziehung, und wir gehen keine persönliche Beziehung zu Begriffen jeglicher Art ein, seien sie positiv oder negativ. Auch kann Glaube nicht *wesentlich* als Glaube an das Absurde ausgelegt werden, nicht einmal im Falle Abrahams. Denn bei Abraham, dem Vater des Glaubens, ist Glaube die Annahme einer persönlichen Einladung zur Nachfolge, zum „Komm und sieh“ (Gen 12; vgl. Joh 1,39.46). Gewiss mag aus menschlicher Sicht die Aufforderung des göttlichen Wortes, alles aufzugeben, einschließlich der eigenen Vorurteile, absurd *erscheinen*; und von unserem Ausgangspunkt her mag es ebenfalls absurd *erscheinen*, dem Wort auf verschiedenen Wegen in verschiedene Länder und auf einen furchterregenden Berg zu folgen. Doch letztendlich können weder das Wort selbst noch seine Wege absurd sein, da das Wort der Logos ist, dessen

re-ductio in fieri, ein Eindringen der leuchtenden Korona des Konzeptuellen in das dunkle Zentrum; und da es eine *re-ductio* ist, ist es ein Entlanggeführtwerden auf Wegen nach einem Plan. In dieser Form sind Begriff und Geheimnis auf dem Weg verbunden, der von der Philosophie in die Theologie führt“: *Analogia Entis*, 182-183. Przywara verweist in diesem Zusammenhang auf das 15. Fragment des Aristoteles. Ob die Zuschreibung an Aristoteles nun authentisch ist oder nicht, sie weist auf eine weit verbreitete Ansicht der Antike hin, dass die Philosophie eine Vorbereitung auf die Religion sei, d.h. auf die mystische Erfahrung. Der Ausspruch findet sich bei dem griechischen Bischof Synesius aus dem 4. Jahrhundert, der in seinem Werk *Gott* schreibt: Für Aristoteles „erwartet man von denen, die in die Mysterien eingeweiht werden, nicht, dass sie etwas lernen, sondern dass sie eine Veränderung erfahren, in einen bestimmten Zustand versetzt werden, d.h. für ein bestimmtes Ziel tauglich gemacht werden“; auch bei Michael Psellus in seinem Scholion zu Johannes Klimakos heißt es: „Ich habe es mir zur Aufgabe gemacht, euch zu lehren, was ich gelernt habe, nicht was ich erfahren habe [...] das eine ist Gegenstand der Lehre, das andere der mystischen Erfahrung. Das Erste gelangt durch Hören zu den Menschen, das Zweite kommt, wenn die Vernunft selbst Erleuchtung erfahren hat, und das beschrieb Aristoteles als geheimnisvoll und den eleusinischen Riten ähnlich (denn darin wurde derjenige, der in die Mysterien eingeweiht wurde, geformt, nicht gelehrt); vgl. *The Works of Aristotle*, übers. v. W.D. Ross, Oxford 1952, Band 12, 87.

Wege *par excellence* vernünftig sind. Darüber hinaus ist der Glaube selbst bei Abraham, der als Erster von Gott angesprochen wurde, immer ein Vertrauen auf der Grundlage *irgendeiner Art* von Nachweis, wie minimal dieser auch sein mag (vielleicht so dünn, wie er Lessing erschien), wie unterschiedlich auch immer die subjektiven Maßstäbe der Hinlänglichkeit sein mögen (die ihrerseits auf unzähligen vorausgehenden Wahrscheinlichkeiten beruhen) und wie unvollständig auch immer, insofern „kein Auge gesehen, kein Ohr gehört, kein Menschenherz sich vorgestellt hat, was Gott für diejenigen bereitet hat, die ihn lieben“ (1 Kor 2,9). Der Glaube gleicht daher stark einer „informellen Folgerung (informal inference)“, wie Newman in *The Grammar of Assent* darlegt, und unterscheidet sich nicht wesentlich von einer *vernünftigen* wissenschaftlichen Hypothese wie der „Stringtheorie“, die auf ähnlich bescheidenen und unvollständigen Beweisen beruht. Formal gesehen ist daher der Glaube an die Menschwerdung, der auf dem apostolischen Zeugnis beruht, nicht absurder als eine wissenschaftliche Theorie. Gewiss, der Glaube mag die menschliche Vernunft übersteigen, doch er ist kein kategorischer Sprung von der Vernunft ins Irrationale. Er gleicht vielmehr einem Schritt hinaus in das, was die menschliche Vernunft *noch* nicht sehen kann, weil sie nicht der Logos ist, sondern nur eine Analogie des Logos, „das Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt“ (Joh 1,9). Wenn dies jedoch so ist, wenn die menschliche Vernunft nur ein Abbild des Logos ist und wenn die menschliche Vernunft durch den Glauben mit dem Logos, also mit der Vernunft selbst, vereint wird, dann ist der Glaube nicht nur *nicht* irrational, sondern er ist sogar *rationaler* als die Vernunft, seine blässere Verwandte, weil er die eigentliche Quelle der Vernunft gefunden hat und aus ihr lebt.

Der springende Punkt lautet jedenfalls: Wie sehr man auch die Dialektik zwischen Glaube und Vernunft betonen mag, als seien sie völlig unvereinbar, die Analogie selbst wird dadurch nicht aufgehoben. Im Gegenteil: Je mehr man die Dialektik betont, desto mehr erweist sie sich als ein *relativ* notwendiges (protestantisches) Moment *innerhalb* der (katholischen) Analogie, ganz gleich, ob wir die Analogie ontisch im Sinne von Natur und Gnade oder noetisch im Sinne von Vernunft und Glauben verstehen. Und dasselbe gilt für die Person Christi. Gewiss, der gefallenen Vernunft mag der fleischgewordene Logos durchaus dunkel und unergründlich erscheinen – dunkler und unergründlicher sogar, als es Sokrates für die Athener war, das heißt so dunkel und unergründlich wie ein „grausames Paradox“. Und so soll es auch sein, denn der Logos wird nicht verstanden werden, wenn er nicht geliebt wird. In Wirklichkeit ist der inkarnierte Logos jedoch keineswegs ein Paradox (wie Kierkegaard und Nietzsche ihn in seltsamer Übereinstimmung vorstellten), sondern eine Analogie *verschiedener* Naturen, die miteinander unvereinbar zu sein scheinen,

in Christus jedoch auf geheimnisvolle Weise miteinander verbunden sind, ja sogar füreinander geschaffen wurden, gemäß den Bedingungen der hypostatischen *Union*.

2. Die Metaphysik von Chalcedon

Nun können wir allmählich verstehen, was Balthasar meinte, als er Christus als die „konkrete *analogia entis*“ bezeichnete.¹⁷ Denn kraft der hypostatischen Union, als *totus Deus et totus homo*, tut Christus genau das, was eine Analogie tut: Er vereint in seiner *einen* Hypostase die göttliche wie auch die menschliche Natur. Und in diesem Sinne *ist* Christus selbst eine Analogie.¹⁸ Doch was genau ist mit dem Ausdruck „die konkrete *analogia entis*“ gemeint? Zwar erläutert Balthasar selbst nicht, was er darunter versteht, doch wissen wir zumindest, dass sein Verständnis der *analogia entis* auf Przywara zurückgeht, dessen Verständnis der Analogie des Seins wiederum eine synthetische Weiterentwicklung der Lehre des Thomas von Aquin ist, dessen Verwendung des Begriffs wiederum auf Aristoteles zurückgeht. Bevor wir verstehen können, wie die Lehre von der Analogie des Seins mit der Christologie verbunden ist, und zwar so sehr, dass das Eine das Andere bedeutet, müssen wir daher erwägen,

17 Balthasar, *Explorations in Theology*, Band 4, 287.

18 Przywara sagt: „Aus diesem Grund gilt: Gott kann einzig und allein im ‚menschgewordenen Christus‘ ‚gesehen, gehört, geschaut und berührt‘ werden und als dieser Menschgewordene; er ist *totus homo* als *totus Deus*: ein Mensch, der in seiner Menschheit gänzlich umgrenzt ist, in dessen Menschheit nichts Sichtbares, Hörbares, Erforschbares oder Greifbares vorhanden ist, was unmittelbar auf Göttlichkeit hindeuten würde, der aber einfach ‚ganz Mensch‘ ist und als solcher ‚ganz Gott‘. Aus diesem Grund gilt ferner: Allein dieser Christus als ‚ganz Mensch, ganz Gott‘ während seiner gesamten Lebensspanne – Empfängnis, Geburt, Leben, Leiden, Tod, Auferstehung, Himmelfahrt, Sitzen zur Rechten des Vaters und Wiederkunft am Ende der Welt – ist und bleibt die einzige und ausschließliche ‚Offenbarung‘ und ‚Einsicht‘ Gottes, und er ist dies einzig und ausschließlich als ‚ein Christus, Haupt und Leib (der Kirche)‘.“ Erich Przywara, *Analogia Entis: Metaphysics: Original Structure and Universal Rhythm*, übers. v. John Betz und David B. Hart, Grand Rapids, MI, 2014, 424. Vgl. Przywara, 533: „Aus diesem Grund (nach Augustinus) ist er *totus Deus totus homo*, ganz Gott, ganz Mensch – so sehr, dass er (nach Gelasius I.) *totus Deus homo et totus homo Deus* ist, ‚ganz Gott als Mensch und ganz Mensch als Gott‘, wobei der ‚ganze Mensch in dem fortbesteht, was Gott ist, und der ganze Gott in dem fortbesteht, was Mensch ist‘ (Denz. 168).“

ob man uns nicht den Vorwurf machen kann, wir führten eine analoge Metaphysik in die Christologie ein, die dadurch mehr entstellt als geklärt wird.

Zu diesem Zweck beginnen wir mit der Definition der Analogie bei Aristoteles. Er nennt sie eine vierte Art von Einheit (nach der Einheit der Zahl, der Gattung und der Art), in der *verschiedene* Dinge „wie das eine zum anderen“ (ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο) zueinander stehen¹⁹, das heißt nicht direkt, sondern indirekt, im Einklang mit der ursprünglichen mathematischen Bedeutung des Wortes als Proportionalität von vier Termini (wie a:b :: c:d).²⁰ Man könnte jedoch fragen: Was hat eine Analogie von vier Termini mit der Beziehung zwischen Gott und der Schöpfung oder, genauer gesagt, mit der Beziehung zwischen göttlicher und menschlicher Natur in Christus zu tun? Brauchen wir überhaupt eine Metaphysik der Analogie, um die Christologie zu verstehen? Ja, wir brauchen sie in der Tat. Denn ohne eine analoge Metaphysik können wir nicht angemessen erklären, warum Christus selbst kein Widerspruch ist. Ohne eine analoge Metaphysik können wir auch nicht darlegen, wie die Naturen trotz ihrer hypostatischen Vereinigung in sich selbst radikal verschieden bleiben. Und ohne ein präziseres Verständnis der *analogia entis* im Sinne von Przywara können wir nicht richtig begreifen, wie Christus in seiner Person selbst die Vereinigung von Sein und Werden und als solche der Logos der Schöpfung ist. Es versteht sich von selbst, dass dies viel zu erörtern gibt; gehen wir also der Reihe nach vor und beginnen wir mit dem allgemeinsten Grund, warum die Analogie für das Verständnis der Beziehung zwischen Gott und der Schöpfung entscheidend ist, insbesondere im Hinblick auf die Beziehung der göttlichen und der menschlichen Natur Christi.

Nun lässt sich am einfachsten verstehen, warum die Analogie – als Mittelweg zwischen univoker Identität und äquivoker Differenz – für die Schöpfungslehre und die Christologie von entscheidender Bedeutung ist, wenn man sich vorstellt, was es bedeuten würde, sie zu leugnen. Wenn man sie leugnet, wäre die Schöpfung der Schöpfer (gemäß den Ausdrucksformen der Univozität), oder Gott und die Schöpfung hätten nichts gemein, wenn sie äquivok miteinander verbunden wären. Das aber, *nota bene*, würde die Möglichkeit ausschließen, dass Gott der Schöpfer ist, da Gott nichts erschaffen kann, das

19 Aristoteles, Metaphysik V, 6, 1016b.

20 Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik V, 4, 1131 a30: „Denn Proportion [Analogie] ist Gleichheit der Verhältnisse und beinhaltet mindestens vier Termini.“ Um ein Beispiel von Thomas von Aquin aus seinem Kommentar zur *Metaphysik* anzuführen: Die Ruhe des Meeres ist analog zur Klarheit der Luft (vgl. Thomas von Aquin, *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio* V, 8, in: *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, übers. v. John P. Rowan, Notre Dame, IN, 1961, 317.

nichts über ihn aussagt; das bloße Sein selbst ist beispielsweise bereits ein Zeichen göttlicher Großzügigkeit. Doch natürlich ist keine dieser Optionen mit dem christlichen Glauben oder, in dieser Hinsicht, mit irgendeinem monotheistischen Glauben vereinbar. Somit wird die Analogie sich nicht nur als eine grundlegende katholische Form, sondern als eine grundlegende Form für jede Form christlicher Theologie erweisen, da der Begriff einer *Beziehung* zwischen Gott und der Schöpfung dies voraussetzt.

Und dasselbe gilt für die hypostatische Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur. Denn wären die Naturen univok identisch, könnte es keine Vereinigung geben, da es nichts Verschiedenes gäbe, das vereint werden könnte; und wären sie äquivok so verschieden, dass sie sich widersprechen, könnte es ebenfalls keine Vereinigung geben. De facto ist daher das Verhältnis zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur in Christus eine Analogie nach der Form ἄλλο πρὸς ἄλλο, die in der spezifischen Form von ἄλλο πρὸς ἄλλο sicherstellt, dass die hypostatische Union kein Widerspruch, sondern ein echtes Verhältnis ist, und in der spezifischen Form von ἄλλο πρὸς ἄλλο, dass die Naturen wirklich verschieden bleiben, ja sogar radikal verschieden. Auf diese Weise kann uns die Analogie also helfen, das scheinbare „Problem“ der Christologie zu durchdenken. Auch aus einem weiteren Grund ist die Analogie angemessen. Denn während ἄλλο πρὸς ἄλλο die größte Distanz zwischen göttlicher und menschlicher Natur bezeichnet, bedeutet ἄλλο πρὸς ἄλλο, dass Christus *der Weg von der einen zur anderen* ist und daher der einzige Mittler, der alle Dinge zusammenhält (Kol 1,17), indem er in sich selbst die größten Unterschiede unvergleichlich überspannt und vereint.

Nun sollte klar sein, welche Rolle die Analogie in der Christologie spielt: Sie ist deren Grundform. Auch in der Sprache des Konzils von Chalcedon ist sie impliziert, da es auf der Vereinigung der Naturen besteht, die – „unvermischt, unverwandelt, ungeteilt und ungetrennt“ – gerade inmitten ihrer Vereinigung unterschieden bleiben. Mit anderen Worten: Indem das Konzil sich gegen Nestorius entschied (der die hypostatische *Vereinigung* der Naturen nicht begreifen konnte) und gegen Eutyches (für den deren *Unterschied* nicht begreiflich war), *verfolgte es implizit einen analogen Ansatz in der Christologie*, insofern allein die Analogie als Denkform es ermöglicht, den Unterschied zu denken, ohne die Einheit zu opfern, und die Einheit zu denken, ohne den Unterschied zu opfern. Denn in Christus ist die Vereinigung der Naturen ebenso groß wie ihr Unterschied. Zwar ist die göttliche Natur stets größer als die geschaffene, menschliche Natur, doch kraft der hypostatischen Vereinigung der Naturen ist der Logos ebenso wahrhaft menschlich wie göttlich.²¹

21 Aber ist der Logos als Mensch nicht weniger als der Logos als Gott? Nein, dies gilt nur

Nun können wir also erkennen, in welchem Sinne Christus die konkrete *Analogie* des Seins ist. Aber in welchem Sinne ist Christus die konkrete *Analogie* des *Seins*? Die einfachste Antwort auf diese Frage lautet: Das Sein, das Christus angenommen hat, ist nicht das göttliche Sein, sondern eine *Analogie* des Seins. Was aber meinen wir dann mit *Analogie* des Seins? Oder, um eine noch grundlegendere Frage zu stellen: Was verstehen wir unter *Sein*? Handelt es sich einfach um das, was in der thomistischen Tradition als „Akt des Seins“, als *actus essendi*, bezeichnet wird? In diesem Fall befinden wir uns sofort inmitten der scholastischen Debatte zwischen Thomisten und Scotisten über die Frage, ob Christus ein einziges *esse* hat, und zwar das, wodurch er als Sohn Gottes existiert, oder ob er zwei Seinsakte hat, einschließlich des Seinsaktes, der seiner Menschheit eigen ist. Selbstverständlich können wir nicht hoffen, diese überaus komplizierte Frage hier zu lösen. Wir können nur mit Przywara vorschlagen, dass irgendwie sowohl Thomas als auch Scotus Recht haben müssen und dass die Antwort in dem liegt, was Przywara eine „existenzielle Einheit“ von „göttlicher Existenz und menschlicher Existenz“ nennt, „die in der *einen* Existenz Christi selbst wesentlich voneinander unterschieden sind“, und dass „die Form dieser Einheit selbst, im geheimnisvollsten Sinne des Wortes, *Analogie* ist“.²²

Doch noch bevor wir eine solche Antwort in Betracht ziehen können (und auch hier können wir nur darauf hinweisen), müssen wir zunächst bedenken: Sein und *Analogie* sind nicht sozusagen zwei verschiedene Dinge, sondern das Sein ist von vornherein ein analoger Begriff – ja, wie Przywara sagt: „*Analogie ist Sein*“, und zwar nicht nur in Bezug auf das geschaffene Sein, das nicht anders als analog sein kann, sondern sogar und gerade in Bezug auf das göttliche Sein, das keine einfache Identität ist, sondern eine differenzierte, dreieine Identität von Wesen und Existenz, wie im vierten Kapitel erörtert wurde.²³ Mit

in Bezug auf die Naturen an sich, nicht jedoch in Bezug auf die hypostatische Identität Christi. Denn kraft der hypostatischen Union werden das Göttliche und das Menschliche gleichermaßen auf Jesus bezogen: Ein und derselbe Logos ist gleichermaßen der ewige Sohn des Vaters und der Menschensohn.

22 Przywara, *Analogia Entis*, 399.

23 Dieser Vorschlag war eine Weiterentwicklung dessen, was Przywara selbst vorschlägt, mit dem Unterschied, dass wir versucht haben, die Identität von Wesen und Existenz in Gott als die Identität des Vaters zu verstehen, der sich selbst – sein Wesen und seine Substanz selbst – hingibt, um im Sohn zu existieren. Wie Przywara es insbesondere auf der letzten Seite der Ausgabe von *Analogia Entis* aus dem Jahr 1962 formuliert: „Das *Sein*, das alle Philosophien als die ursprüngliche Frage und das ursprüngliche Datum in Bezug auf alles andere betrachten, ‚besitzt‘ (in der Folge) keine *Analogie* als Attribut oder als etwas, das sich daraus entwickelt; vielmehr *ist* *Analogie* Sein, und somit *ist* das Denken (noetisch)

anderen Worten: Wir können nicht einfach abstrakt über göttliche und menschliche Existenz sprechen, als ginge es um zwei existierende Dinge, von denen jedes seinen eigenen *actus essendi* besitzt. Denn in Wirklichkeit gibt es keine vom Wesen getrennte Existenz; selbst die Existenz des Sohnes ist die des Wesens des Vaters und als solche eine liebevolle Selbstmitteilung, die die Fülle des *Was* – oder des *Wer* – Gott der Vater ist, zum Ausdruck bringt. Ebenso wenig kann man von der Existenz des Vaters getrennt vom Sohn sprechen. Denn auch hier gilt: Der Sohn *ist* die Existenz des Vaters.

Dies ist also der entscheidende Grund, warum Arius im Unrecht war. Er betrachtete den Vater und den Sohn als getrennte Wesenheiten, als ob der Vater unabhängig von seiner eigenen Existenz existieren könnte. Doch das ist absurd. Es ist auch der entscheidende Grund, warum das Konzept des Seins, das im philosophischen Diskurs ohnehin schon dazu neigt, von der (persönlichen) existentiellen Frage, was es bedeutet zu sein, zu abstrahieren, nicht auf die Banalität eines Existenzquantors reduziert werden kann – bei allem Respekt vor dem größten Teil der modernen analytischen Philosophie. Und zumindest in dieser Hinsicht war Hegel der Wahrheit näher.²⁴ Gewiss, in einem provisorischen Sinne kann man sagen, dass etwas entweder der Fall ist oder nicht, wie bei Kants berühmtem Beispiel der Taler in der Tasche: Entweder sind sie da oder nicht da. Dies ist jedoch bestenfalls eine provisorische, univoke Bedeutung des Seins, die auf nichts anderes hinausläuft, als zu sagen, etwas sei entweder wahr oder nicht wahr. Darüber hinaus wird, wie Heidegger zu Recht bemängeln würde, die gesamte Frage nach dem Sein hierdurch ausgelöscht und

Analogie. Als diese ursprüngliche Dynamik ist die Analogie ein Rhythmus – so wie nach Pythagoras der Kosmos mit einem ‚resonanten Rhythmus‘ schwingt und so wie nach Platon Gott das ‚Maß aller Dinge und Handlungen‘ ist. Nur im Sinne eines solchen Rhythmus und eines solchen Maßes ist die Analogie ein ‚Prinzip‘ (314). Doch selbst dieses ‚Prinzip‘ ist, wie Przywara am Schluss von *Alter und Neuer Bund* sagt, letztlich ein Schleier vor dem endgültigen Geheimnis des ‚Gegensatzes der Beziehungen‘, das der Vater, der Sohn und der Heilige Geist ‚sind‘. Mit anderen Worten: So sehr wir das Geheimnis des Seins auch durch den Schleier der Realdistinktion erahnen können, versteht Przywara das Sein letztlich als trinitarisches Geheimnis, wobei wiederum die *analogia entis* gilt. Und das bedeutet: Alles, was wir hier dargelegt haben, unterliegt ebenfalls der Regel der Analogie. Vgl. Erich Przywara, *Alter und Neuer Bund: Theologie der Stunde*, München – Wien 1956, 539.

24 Bei Hegel ist der Begriff des Seins insofern ein dialektischer Begriff, als das, was reich erscheint, weil es alles Existierende umfasst, in Wirklichkeit arm ist; denn ohne konkrete Existenz ist der Begriff des Seins tatsächlich leer. Wenn also das Sein nach Hegels Logik nicht leer sein soll, muss es ‚werden‘. Und voila (!), da haben wir den Grund für die Welt und die logische Grundlage des absoluten Wissens. Vgl. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, übers. v. George di Giovanni, Cambridge, MA, 2010, 59-60.

auf nichts als eine Frage der Logik reduziert. Das wird deutlich genug, insofern für Aristoteles die ontische und die noetische Form des Prinzips der Nichtwidersprüchlichkeit austauschbar sind: Von etwas kann nicht gleichzeitig und in derselben Hinsicht gesagt werden: Es ist (wahr) und es ist nicht (wahr).²⁵ Und wir könnten nebenbei anmerken, dass dies die minimalistische logische Konzeption des Seins ist, die bei Scotus im *conceptum univocum entis* zum Tragen kommt.²⁶ In Wirklichkeit ist die Frage nach dem Sein jedoch komplizierter und sicherlich geheimnisvoller. Mit anderen Worten: Wie Hegel zu Recht erkannte, handelt es sich nicht um einen einfachen Begriff.

Denn *erstens* ist das Sein für uns stets bereits in Wesen und Existenz aufgeteilt (da es stets bereits in diese beiden Begriffe analog zerlegt wurde). Und deshalb reicht die Frage nach dem Sein viel tiefer, als nur zu fragen, ob Gott und die Geschöpfe auf die Weise existieren, die Kant für die Talern erfragte, und dann beiden die Existenz zuzuschreiben, als handele es sich um zwei Wesen, die zufällig auf dieselbe Weise existieren, insofern sie beide existieren und nicht *nicht* existieren.²⁷ Nun ist es offensichtlich nichts Falsches,

25 Vgl. Aristoteles, Metaphysik XI, 5, 1061b; IV, 3, 1005b. Anmerkung: Damit soll nicht eine gewisse Konvertibilität (im Sinne einer Wechselwirkung) der Transzendentalien gelehrt werden, sondern lediglich mit Heidegger gesagt werden, dass die (ontologische) Frage nach dem Sein nicht auf die (epistemologische) Frage nach der Wahrheit oder logischen Gültigkeit reduzierbar ist und dass die Wahrheit selbst tatsächlich mehr ist als logische Gültigkeit.

26 Vgl. Scotus, *Ordinatio* 1, d. 8, n. 89.

27 Zugegeben, oberflächlich betrachtet ist dies eine logische Aussage, da man nicht leugnen kann, dass sowohl Gott als auch die Geschöpfe (in gewisser Weise) existieren. Das Problem besteht jedoch darin, dass aus metaphysischer Sicht das „Sein“ für uns niemals ein eigenständiges Prädikat ist, das für sich allein denkbar wäre, sondern immer schon in Beziehung zum Wesen steht; als solches kann es nicht von dieser geschöpflichen Paarung losgelöst und ohne Analogie auf Gott bezogen werden. Denn dies würde voraussetzen, dass wir genau wüssten, was es bedeutet zu sein, doch das ist metaphysisch (nicht logisch) nicht der Fall. Wir haben keinen solchen unmittelbaren Zugang zur Bedeutung des Seins, um sie dann (ohne Respektlosigkeit) univok auf Gott und die Geschöpfe anwenden könnten. Das soll nicht heißen, dass für Scotus Gott und die Geschöpfe in Wirklichkeit nicht radikal unterscheidbar sind in Bezug auf „abhängig sein und nicht abhängig sein, verursacht sein und nicht verursacht sein, von einem anderen stammen und nicht von einem anderen stammen“. Vgl. *Ordinatio* 1, d. 8, n. 45; dort antwortet Scotus auf einen möglichen Einwand: „Deus et creatura sunt totaliter et immediate sub extremis contradictionis – dependere et non dependere, causatum et non causatum, esse ab alio et non ab alio; ergo nihil est eis commune univocum.“ Wenn er in n. 80 antwortet, wird deutlich, dass es für Scotus selbst keine Eindeutigkeit zwischen solchen Begriffen und daher in diesen Bedeutungen auch nicht zwischen Gott und den Geschöpfen geben kann. Er bestreitet lediglich, dass diese legitimen metaphysischen Unterscheidungen eine eindeutige Prädikation des Seins

eine so einfache Beobachtung anzustellen; und weil er sie gegenüber Giles von Rom gemacht hat, dessen Theologie in die entgegengesetzte Richtung drängte (hin zu dem, was Scotus als eine mehrdeutige Ontologie wahrnahm), kann Scotus selbst keine Verantwortung für den Niedergang einer analogischen Metaphysik der Schöpfung tragen, den er nie beabsichtigt hat. Zu seiner *logischen* Schlussfolgerung gebracht bedeutet dies jedoch: Wenn die Logik die Metaphysik *ablöst* und es keinen analogischen Abstand mehr zwischen Gott als Sein und den Seienden gibt, ist dies in der Tat der Weg in den undurchsichtigen Kosmos der modernen Welt, deren Sein an und für sich keine transzendente Bedeutung mehr jenseits ihrer einfachen, rohen Existenz trägt. *Zweitens* kann man das Sein nicht denken, ohne auch an das Sein dessen zu denken, der das Sein denkt. Denn in dem Moment, in dem wir das Sein wirklich denken, hat es sich bereits in das Sein des Denkenden und das Sein dessen, was gedacht wird, analogisiert. Das soll nicht heißen, dass der Begriff des Seins, sobald er in subjektives und objektives Sein zerlegt ist, damit erschöpft wäre; denn auch dies würde ein Versagen beim Denken der Bedeutung des Seins darstellen. Es bedeutet lediglich, dass jede Wissenschaft vom Sein unweigerlich in der Analogie (*allo pros allo*) verortet ist, nicht nur zwischen Sein und Wesen, sondern zwischen Sein und Bewusstsein oder, wie Przywara es ausdrückt, zwischen einer „Metaontik“ und einer „Metanoetik“²⁸ Wenn aber jedes Denken vom Sein im Rhythmus einer Analogie zwischen dem Sein des Denkens und dem Sein des Bewusstseins stattfindet, dann ist das Prinzip und der Ausgangspunkt der Metaphysik nicht das Sein an sich, sondern die Bewegung, die dem Denken vom Sein selbst innewohnt; und Ähnliches gilt für die Erkenntnistheorie, deren Prinzip nicht das isolierte denkende Subjekt ist, sondern die unaufhaltsame Bewegung des Denkens aus sich selbst heraus zum Sein (*ens primum cognitum*) und vom Sein zurück zum Denken. Unser Punkt hier ist jedenfalls, dass wir uns von Anfang an *in Bewegung* befinden, was jeden direkten Zugang zum Sein oder zum Denken ausschließt, als ob wir hier oder dort (in der Ontologie oder Erkenntnistheorie) einen archimedischen Punkt finden könnten. Ebenso gilt: Wenn die Realität von Sein und Denken in ihrer *Analogie* liegt, dann erweisen sich alle Realismen und Idealismen der Ge-

ausschließen. Wenn man Scotus und Thomas gemeinsam betrachten will – was eine katholische Theologie tun wird –, muss man sich daher über den Unterschied zwischen logischer und metaphysischer Prädikation im Klaren sein.

²⁸ Siehe Przywara, *Analogia Entis*, 121: „Ist eine Metaphysik (verstanden als die Frage nach dem ‚Grund, dem Sein und der Definition an sich‘ des Seins) in erster Linie eine, die ihren Ausgangspunkt in einer Reflexion über den Erkenntnisakt (und somit in einer *Metanoetik* des Wissens *als* Wissen) nimmt? Oder ist sie in erster Linie eine, deren Intention sich unmittelbar auf das Erkenntnisobjekt richtet (und somit eine *Metaontik* des Seins *als* Sein ist)?“

schichte als ebenso viele illusorische Fluchten vor dem tatsächlichen Stand der Dinge, ungeachtet der jüngsten Argumente gegen den „Korrelationismus“ zugunsten einer Form des Realismus.²⁹ Doch sobald wir erkennen, wo wir stehen, nämlich innerhalb der dynamischen Rhythmen einer (immanenten) Analogie des Seins,³⁰ entpuppt sich das, was als negative Reduktion auf die Analogie und damit auf den bescheidenen Status eines Geschöpfes erscheint, dessen Sein sich ständig wandelt, als positive analogische Öffnung zur Transzendenz. Denn sobald wir erkennen, dass wir selbst nur im Wandel stehen und dass sich in der Welt des Wandels kein archimedischer Punkt finden lässt, wird deutlich, dass unser Sein nicht nur eine immanente Realität, eine immanente Analogie des Seins ist, sondern eine Analogie des *Seiendes*. Mit anderen Worten: Sobald wir die immanente Analogie des Seins der Welt (zwischen Sein und Bewusstsein) erkennen, erscheint sie positiv als *transzendente* Analogie des Seins, oder genauer gesagt, als transzendente Analogie des Einen, in dem Sein und Bewusstsein auf unergründliche Weise eins sind.

Betrachten wir nun vor dem Hintergrund dieser zugegebenermaßen allzu knappen Ontologie, was es noch bedeutet, wenn man sagt, dass Christus die *konkrete* Analogie des Seins ist. Einfach

Mit anderen Worten bedeutet dies, dass Christus den ansonsten unüberwindbaren Unterschied zwischen Sein und Werden in sich selbst überbrückt und vereint. Und das sagt sehr viel aus, denn nun wird uns klar, warum Christus in metaphysischer Hinsicht nicht nur der *Mittler* zwischen Sein und Werden ist, sondern auch der *Erlöser* des Werdens. Denn dank ihm, der leibhaftig zum Vater aufgefahren ist, kann alles Werden, das sonst dem Tod und dem Verfall ausgeliefert zu sein scheint, auf ein Ziel im Sein selbst hoffen. Wie Christus selbst sagt: „Ich gehe, um einen Platz für euch vorzubereiten“ (Joh 14,2). In der Tat ist Christus gerade deshalb, weil er die konkrete Entsprechung des Seins (genauer gesagt, des Seins und des Werdens) ist, der Weg nicht nur vom Sein zum Werden, sondern auch vom Werden zum Sein - und als solcher der Weg, auf dem jedes Geschöpf, wie sehr es auch vom Sein entfremdet sein mag, zu dem werden kann, was es *ist*.

Um jedoch zu verstehen, wie dies möglich sein könnte, müssen wir noch genauer definieren, was wir unter „Sein“ und dementsprechend unter der

²⁹ Siehe beispielsweise Quentin Meillassoux, *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency* (London: Bloomsbury Continuum, 2008).

³⁰ Für eine theologische Darstellung des Rhythmus, die sich auf Przywaras Verständnis von Analogie als Rhythmus stützt und dieses im Dialog mit der postmodernen Philosophie erweitert, siehe Lexi Eikelboom, *Rhythm: A Theological Category* (Oxford: OUP Press, 2018).

Analogie zwischen Sein und Werden verstehen. Zu diesem Zweck erinnern wir uns an die vorangegangenen Kapitel: Alles, was *im Werden begriffen* ist (*in fieri*), ist dies - metaphysisch gesprochen - nicht, weil es nicht existiert, wie es allein Gott eigen ist, sondern vielmehr darin, auf das zuzugehen, was es ist, wie es einem Geschöpf eigen ist, sei es nun ein Mensch oder, wie wir vermuten könnten, ein Engel (insofern auch Engel, wie verwirklicht sie im Vergleich zu uns auch sein mögen, gegenüber Gott, der allein reine Aktualität ist, in einem Zustand der Potenz verbleiben). Nun lässt sich dies in unterschiedlichen Komplexitätsgraden formulieren, etwa wenn Przywara vom Wesen des Geschöpfes als in und jenseits seiner Existenz spricht, doch der Punkt ist relativ einfach, wenn wir das physische Wachstum eines jeden Lebewesens betrachten: Zu jedem gegebenen Zeitpunkt verkörpert ein Lebewesen im Zustand des Wachstums nicht die Fülle seines Wesens, sondern ist auf dem Weg dorthin. Aber was bedeutet dies für die Christologie? Es bedeutet, dass Christus, der Logos, zugleich die Vollkommenheit des Seins und des Werdens ist - einerseits das „Ich bin“ des Vaters, ja, die *Existenz* des Vaters selbst, ohne den der Vater nicht *existieren* würde, wie Gregor von Nyssa eindrucksvoll sagt,³¹ andererseits aber derjenige, der er unterwarf sich den geschöpflichen Bedingungen des Werdens und Wachsens (Lk 1,80; 2,40), damit er uns zeigen konnte, was es bedeutet, als Mensch zu *existieren*, und wie wir in ihm zu dem werden können, was wir sind (Gen 1,26; Joh 10,34). Zusammenfassend ist Christus sowohl die ewige Identität von Wesen und Existenz (denn der Vater IST genau das, was wir im Logos sehen) als auch die Vollkommenheit des Seins in der Form des Werdens (da er bis zum Ende vollkommen im Einklang mit seinem Wesen als *imago Dei* existiert hat). Er allein ist daher die Fülle des Seins *im Werden*, in dem die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt (Kol 1,19) und als solcher die einzigartige Quelle der Kraft der Geschöpfe, das zu werden, was sie sind. Nun lässt sich hoffentlich besser erkennen, in welchem Sinne Christus die konkrete „*analogia entis*“ ist. Kraft der hypostatischen Union ist Christus

³¹ Vgl. Gregor von Nyssa, *Refutatio confessionis Eunomii*, in: *Gregorii Nysseni Opera*, hrsg. von Werner Jaeger (Leiden, Niederlande: Brill, 1960), II, 322.13-15: $\text{ywpl? y\&p oioü nat}^{\wedge}\text{p oäte roriv oute ksysTai oute p}^{\wedge}\text{v X}^{\wedge}\text{pk Suvapew? ö Suvato? oüre x}^{\wedge}\text{P}^{\wedge}\text{? co}^{\wedge}\text{a}^{\wedge}\text{ö co}^{\wedge}\text{o?}$ (Denn ohne den Sohn existiert der Vater nicht und wird auch nicht erwähnt, ebenso wenig wie der Mächtige ohne Macht oder der Weise ohne Weisheit). Die bislang einzige englische Ausgabe dieses Textes ist in der Reihe „Post-Nicene Fathers“ enthalten und trägt den etwas irreführenden Titel *Contra Eunomium II*. Siehe *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Reihe 2, Band 5, hrsg. von Philip Schaff (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009), 200: „Denn ohne den Sohn hat der Vater weder Existenz noch Namen, ebenso wenig wie der Mächtige ohne Macht oder der Weise ohne Weisheit.“ Dank an Pater Miguel Brugarolaus Brufau für die Klärung dieses Zitats.

derjenige, in dem Sein und Werden gemäß der Vollkommenheit des „*pros in akko* npö\$ *akko*“ vollkommen eins sind, wodurch die Andersartigkeit der Göttlichkeit vollständig in die Menschlichkeit hineinreicht und die Andersartigkeit der Menschlichkeit vollständig in die Göttlichkeit hineinreicht. Doch in Anlehnung an Przywara und Manfred Lochbrunner³² müssen wir noch einen weiteren Schritt tun, denn die *analogia entis* ist letztlich ein vorläufiger und zugegebenermaßen abstrakter Begriff, um Christus als die konkrete *analogia caritatis* zu verstehen. Mit anderen Worten: Die Form der Analogie als Einheit im Unterschied ist die formale Voraussetzung für die Analogie der Liebe.

Analogie als Agape

Zu sagen, dass die Analogie des Seins gegenüber der Analogie der Liebe nur vorläufig ist, bedeutet jedoch nicht, dass die Analogie des Seins letztendlich abgelöst wird, oder gar, dass die Teilhabe an der göttlichen Natur die Unterscheidung zwischen Gott und dem Schöpfer irgendwie außer Kraft setzt. Im Gegenteil: Indem sie der Analogie der Liebe Platz macht, wird die *analogia entis* noch fester verankert; denn ohne die Einheit im Unterschied, die die Grundform der Analogie ist, könnte es keine Liebe *geben*. Darüber hinaus führt uns die Vortrefflichkeit der Liebe Gottes in Christus geradezu zurück zur *analogia entis*. Denn erst im Lichte Christi erscheint die *maior dissimilitudo* der *Analogie* zwischen Gott und der Schöpfung zum ersten Mal in ihrer ganzen Herrlichkeit: in der Form der immer größeren Liebe Gottes zu den Menschen. Tatsächlich zeigt uns Christus zum ersten Mal die wahre Bedeutung des *Seins als Liebe* und *damit* die unübertreffliche *Analogie* des Seins: zwischen dem geschaffenen Sein, das aus sich selbst

ist zu solcher Liebe unfähig, ebenso wie das alles übertreffende Wesen Gottes als Liebe. Doch was genau ist Liebe? Denn auch über die Liebe lässt sich auf vielfältige Weise sprechen; ja, auch sie ist ein analogischer Begriff.

Um diese letzte Frage zu beantworten, wollen wir uns Przywaras Auslegung der drei griechischen Begriffe für Liebe - *Eros*, *Philia* und *Agape* - in seinem Nachkriegskommentar zum Johannesevangelium ansehen.³³ Gewiss ist *Agape* das charakteristischste Wort für Liebe im Johannesevangelium und im Neuen Testament, aber es ist nicht das einzige Wort für Liebe; noch impliziert es für Przywara jene strenge Unterscheidung zwischen *Eros* und *Agape*, die etwa

³² Manfred Lochbrunner, *Analogia caritatis: Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars* (Freiburg: Herder, 1981).

³³ Siehe Erich Przywara, *Christentum gemäß Johannes* (Nürnberg: Glock und Lutz, 1954), 229-30 (im Folgenden CgJ).

dreißig Jahre zuvor von Anders Nygren populär gemacht worden war. Denn wie Przywara hervorhebt und dabei die Mehrdeutigkeit der Begriffe unterstreicht: Ignatius von Antiochia spricht von Christus als „gekreuzigtem Eros“ (*ad Rom.* 7, 2), Gregor von Nyssa spricht von *Eros* als einer „Intensivierung der Agape“ (*Cant. Cant.* 13), und Pseudo-Dionysius scheint den Begriff *Eros* sogar dem von *Agape* vorzuziehen (*Coel. Hier.* 2, 4).³⁴ Gewiss hat *Eros* die Bedeutung von „Sehnsucht und Verlangen“ und verweist damit auf den subjektiven und potenziell sündhaften Aspekt der Liebe,³⁵ weshalb die Scholastiker in Anlehnung an Augustinus dazu neigten, *Eros* als Begierde (*amor concupiscentiae*) der Selbstlosigkeit der Agape (als *amor benevolentiae*) gegenüberzustellen, wobei sie Ersteres als natürlich und „von unten“ und Letzteres als übernatürlich und „von oben“ betrachteten.³⁶ Es ist daher nicht ohne Grund, dass *Eros* heruntergespielt wurde, um Platz für eine eher *agapische* Vorstellung von Liebe zu schaffen.³⁷

Daraus folgt jedoch nicht, dass *Eros* im Christentum keinen Platz hat oder dass *Eros* und *Agape* zwangsläufig im Widerspruch zueinander stehen: „Oder meint ihr, es sei vergeblich, dass der
„Die Schrift sagt: ‚Er begehrt eifersüchtig den Geist, den er in uns wohnen lässt‘“ (Jak 4,5). Es gibt also, gemäß der Schrift selbst und insbesondere unter Berücksichtigung des Hohelieds, so etwas wie *einen* göttlichen *Eros*.³⁸ Es gibt

³⁴ Przywara, *Cg J*, 230.

³⁵ Siehe Przywara, „Begegnung und Entgegnung“, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 12. Dezember 1952.

³⁶ Przywara, *Cg J*, 230.

³⁷(³⁸) Und die Gründe werden noch deutlicher, wenn man mit Przywara die Renaissance eines postchristlichen *Eros* in der Philosophie betrachtet: insofern für Novalis das Objekt eine „Verlängerung des Ichs“ (*Elongatur des Ich*) oder, im Geiste des deutschen Idealismus (insbesondere bei Fichte und Hegel), das Mittel zur Selbstvermittlung, Selbstbefriedigung oder Selbstvervollkommnung des Absoluten. All dies deutet auf die Unzulänglichkeit des *Eros* hin, wenn er als absolut oder unter Ausschluss anderer Formen der Liebe verstanden wird, und, wie Cyril O'Regan aufgezeigt hat, wird die grundlegende Beziehung zwischen Gott und der Schöpfung eher nach erotischen als nach kenotisch-agapischen Linien neu konfiguriert. Siehe Przywara, „Begegnung und Entgegnung“, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 12. Dezember 1952. Siehe Cyril O'Regan, *The Heterodox Hegel* (Albany: SUNY Press, 1994); O'Regan, *Gnostic Return in Modernity* (Albany: SUNY, 2001); O'Regan, *Gnostic Apocalypse: Jacob Boehme's Haunted Narrative* (Albany: SUNY Press, 2001); O'Regan, *The Anatomy of Misremembering: Von Balthasars Antwort auf die philosophische Moderne* (New York: Crossroad, 2014).

³⁸ Siehe Symeon der Neue Theologe, *Divine Eros: The Hymns of Symeon the New Theologian*, hrsg. von Daniel K. Griggs (Crestwood, NY: SVS, 2011).

sogar etwas, das die griechische monastische Tradition unverhohlen als *eros maniakos* bezeichnet, das von der Seele erfahren wird, die Gott in ihren Tiefen, im inneren Weinkeller (Johannes vom Kreuz), gefunden und die Liebe Gottes erkannt hat, die „besser ist als Wein“ (Hohelied 1,2).³⁹ Darüber hinaus bedeutet *Eros*, wie Przywara hervorhebt, jene „liebende, suchende Erwählung“, die das Wesen der Liebe Gottes zu Israel ausmacht.⁴⁰ Mit anderen Worten: Es ist jene Art von Liebe, die „durch Suchen, Erforschen und Nachfragen ‚auswählt‘ und ‚erwählt‘.“⁴¹ Und so fährt er, wenn er von *Eros* spricht, fort: „Es ist Liebe im Sinne einer Suche nach der Braut, der Erwählung der Braut und der Verlobung“, genau in dem Sinne, in dem Christus zu den Aposteln sagt, als er den Neuen Bund einführt: „Ich habe euch erwählt“ (Joh 15,16).⁴² Angesichts seiner Konnotationen des Suchens, Erwählens und Sammelns steht *Eros* eindeutig sowohl hinter dem Alten als auch hinter dem Neuen Bund.

Dennoch ist *Agape* und nicht *Eros* der vorrangige christliche Begriff für Liebe, weshalb laut Przywara der *Eros* der *Agape* des Letzten Abendmahls als „Hochzeitsmahl des geschlachteten Lammes“ weicht. In Anlehnung an Przywaras Lesart könnten wir sagen: Während *Eros* die göttliche Liebe zu den Menschen unterstreicht, die aus Liebe zum Geliebten bis ins Unvorstellbare geht und so in *Agape* im Sinne selbstloser Liebe verwandelt wird (Joh 3,16), bedeutet *Agape* in ihrem ursprünglichen Sinn die liebevolle Annahme des Anderen als Anderen und letztlich die *Vollkommenheit* der Liebe in der Gegenseitigkeit von Liebendem und Geliebtem. Um diese Unterscheidungen zu begründen, führt uns Przywara zunächst zurück zu Homer, beginnend mit Homers Verwendung des Wortes zur Beschreibung der Art von Liebe, mit der Eumaios Telemachos empfängt, „wie ein liebender Vater seinen geliebten Sohn [empfängt]“, was Przywara mit der Art und Weise vergleicht, wie Eurykleia ihn empfängt oder wie Penelope Odysseus empfängt, als sie ihn endlich erkennt.⁴³ Gleichzeitig

³⁹ Natürlich sind solche Erfahrungen nicht auf die griechische Tradition beschränkt, sondern finden sich in der gesamten Kirche und tatsächlich in der gesamten mystischen Tradition, z. B. bei Johannes vom Kreuz, der in seinem *Geistlichen Gesang* darauf anspielt, wenn er vom „inneren Weinkeller“ spricht.

⁴⁰ Przywara, *CgJ*, 231.

⁴¹ Przywara, *CgJ*, 231.

⁴² Przywara, *CgJ*, 231.

⁴³ Przywara, *CgJ*, 232; Homer, *Odysee* 16.17: „&? 81 nat^p ov natSa ^ (ka \$poWwv ayana?n.“ In Fagles' wunderbarer Übersetzung der *Odysee* (New York: Penguin, 1997), 339: „Wie ein Vater, voller Liebe, seinen geliebten einzigen Sohn mit einer herzlichen Umarmung zu Hause willkommen heißt.“ Vgl. 7,33; 17,35; 21,224; 22,499; oder aus der *Ilias*, 24,464, wo das Wort die Bedeutung „bewirten oder gastlich empfangen“ hat.

vermittelt es das Gefühl des Gastgebens und der Bewirtung bis hin zum „liebvollen Empfangen“, so wie Eumaios den Ätolier liebevoll empfängt, indem er, wie die Vorsilbe andeutet, beide Arme ausstreckt (äg^Λayanaξov).⁴⁴ So, so Przywara, während *Eros* dazu neigt, den subjektiven Aspekt der Liebe zu betonen, der - vielleicht einseitig - auf einen bestimmten Anderen gerichtet ist, signalisiert *Agape* die Vollkommenheit der Liebe in Form einer wechselseitigen Begegnung (*Begegnung-Entgegnung*) und Umarmung und damit die Vollkommenheit der ehelichen Liebe.⁴⁵ Doch, so bemerkt Przywara, handelt es sich nicht um eine Vollkommenheit, die so gesättigt ist, dass sie nie wieder bewegt werden kann. Vielmehr ist es eine Vollkommenheit, die immer wieder bereit ist, sich auf den Weg zu machen und den anderen willkommen zu heißen, wie wir es in dem ergreifenden Bild des Vaters in der lukanischen Parabel sehen, der (wie wir annehmen dürfen) von seinem Haus, seinem Ort der Ruhe, hinausläuft, um seinen verlorenen Sohn zu umarmen.⁴⁶ Für Przywara ist dies der Grund, warum *Agape* das zentrale Wort für Liebe im Neuen Testament ist, wie er weiter ausführt: „Deshalb wird in den Abschiedsreden die Jüngerschaft zwischen dem Meister und [seinen] Jüngern mit *Agape* geweiht. Deshalb führt der dynamische Rhythmus dieses gegenseitigen *Aufeinander-Zueinander-Gehens* zum *Hochzeits-Reigen*‘, das die Kirche und der Glaube an Christus *ist* (in Christus als dem *ursprünglichen Tanzführer*‘), was sich dann sinnlich in den feierlichen Rhythmen des Altars und des Messopfers vollzieht.“⁴⁷ Doch, so bemerkt Przywara, wenn wir zum dritten Begriff unserer Reihe kommen, wird *die Agape* auf merkwürdige Weise durch *das Philein* gekrönt; denn Christus sagt: „Ich nenne euch nicht mehr Knechte; denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut; sondern ich habe euch Freunde genannt; denn alles, was ich von meinem Vater gehört habe, habe ich euch bekannt gemacht“ (Joh 15,15). Auf den ersten Blick mag Przywaras Lesart seltsam erscheinen, da *philein* eine geringere Form der Liebe zu sein scheint als *agape*.⁴⁸ Przywaras

⁴⁴ Homer, *Odyssee* 14,381: „iya Sc giv ägJayanaZov.“

⁴⁵ Anmerkung: Mit „*Begegnung-Entgegnung*“ will Przywara etwas von der Nähe der Begegnung und der Distanz, die in *der Begegnung* impliziert ist, einfangen.

⁴⁶ Przywara, *CgJ*, 232: „Es ist Hochzeit eines Miteinander-Lebens, die doch gleichsam je neue Verlobung ist eines Zueinander-Gehens.“

⁴⁷ *Ur-Reigen-Führer*. Was eine Standardübersetzung angeht, wäre dies etwas weit hergeholt. Przywara liest hier *iniyopnyohgevov* aus Kolosser 2,19 im Lichte seiner Grundbedeutungen und Hebräer 12,2.

⁴⁸ Darüber hinaus haben einige die Ansicht vertreten, dass, als der auferstandene Christus Petrus fragt, ob Petrus ihn liebe (Joh 21,15-17), Christus zweimal das Wort „*agape*“ verwendet, bevor er schließlich das Wort „*phi/ein*“ verwendet, was so ausgelegt wird, dass Petrus zu *agapischer* Liebe unfähig ist und dass Christus, der dies weiß, sich

mystagogischer Gedanke ist jedoch, dass es etwas Tieferes gibt als die selbstlose, nach außen gerichtete Umarmung und den Tanz der *Agape*, nämlich deren Weihe: eine noch innigere Teilhabe an dem „In“ zwischen Vater und Sohn, das das „In“ von „Er in mir und ich in ihm“ ist. Doch selbst wenn dem so ist, warum sollte „*philein*“ das Wort der Wahl für eine solche Weihe sein? Zunächst ist anzumerken, dass Przywara dazu neigt, Wörter nicht in iso- Es geht nicht darum, die Wörter wörtlich zu übersetzen, sondern in ihnen ihre etymologische Verbindung zu benachbarten Wörtern zu erkennen, und so verhält es sich auch hier mit „*philein*“. Denn diese tiefere innige Verbundenheit, in die die Jünger eingeweiht werden, wird durch den Kuss, das „ $\wedge\wedge Xn\wedge a$ “, des Heiligen Geistes bewirkt, der als Kuss Gottes, als „*osculum divinitatis*“, das „In“ des Vaters „im“ Sohn und umgekehrt ist. Mit anderen Worten: Es gibt keine größere Einweihung als die Gabe des Heiligen Geistes, durch die die Jünger zu „Freunden des Bräutigams“ werden, wie Johannes der Täufer (Mt 3,29), ja sogar Teil der Familie und somit Teilhaber an seiner Hochzeit.⁴⁹ Sie sind daher nicht mehr nur Begleiter aus der Ferne, wie das Wort $\wedge ikoi$ vermuten lassen würde; vielmehr sind sie, wie Johannes der Täufer selbst, nun in den „Dienst“ (*dikaionia*) geweiht, „immer mehr zu verschwinden um der wachsenden Offenbarung des Bräutigams willen.“⁵⁰ Und genau das macht sie zu den authentischsten Teilnehmern an der Hochzeit. Zweitens ist zu beachten, dass Przywara stets auf den harmonischen Bereich, sozusagen, eines bestimmten Wortes achtet, und so ist es auch hier. Denn „was letztlich durch die Hochzeit bezeichnet wird, ist genau das, was zwischen den Bedeutungen von *philein* im Spiel ist: zwischen *philein* als ‚Kuss der Vereinigung‘ (*philema*) und *philein* im Sinne von ‚Gefährtschaft‘ (*philos*)“, so dass man sagen kann, eine „echte Ehe“ hänge „vom oszillierenden Rhythmus zwischen vollkommener ‚Vereinigung‘ und stiller, sich gegenseitig stützender Gefährtschaft zwischen Mann und Frau (die einander ‚gute Freunde‘ sind) ab“.⁵¹ Mit anderen Worten: „*philein*“

mit einer geringeren Form der Liebe begnügen muss, nämlich „*phi/ein*“, der einzigen Art von Liebe, die Petrus zu diesem Zeitpunkt zu verstehen scheint. Das Problem bei dieser Interpretation ist jedoch, dass sie nie mehr als eine Interpretation sein kann - vielleicht plausibel, aber nicht ausreichend, um die Möglichkeit auszuschließen, dass in eben diesem die beiden Begriffe für Liebe in diesem Abschnitt semantisch austauschbar sind, insbesondere angesichts anderer, offensichtlicherer Schwerpunkte des Abschnitts, z. B. dass Christus Petrus die Chance gibt, seine drei Verratstaten sozusagen ungeschehen zu machen, ganz zu schweigen von der wiederholten Betonung, die Schafe zu weiden.

⁴⁹ Przywara, *CgJ*, 233.

⁵⁰ Przywara, *CgJ*, 234, in Bezug auf Johannes 3,30: „Er muss wachsen, ich aber muss abnehmen.“

⁵¹ Przywara, *CgJ*, 234.

selbst schwingt zwischen den Bedeutungen von Intimität und Distanz, Vereinigung und Dienst hin und her - nicht in der Weise, dass die beiden Bedeutungen miteinander konkurrieren, sondern in der Weise, dass sie sich gegenseitig bereichern, vertiefen und gemeinsam die wahre Bedeutung der ehelichen Liebe aufzeigen.

Nachdem wir nun Przywaras Exegese der drei griechischen Begriffe für Liebe - *Eros*, *Agape* und *Philia* - verfolgt haben, können wir erkennen, wie *Agape* eine Art Mittelweg zwischen *Eros* und *Philia* darstellt, und somit auch, warum in dieser Passage

Dies spiegelt am besten sein Verständnis von Analogie als einer Art Mittelweg zwischen Univokität (die das Sein auf die identische Selbstgleichheit reduziert) und Equivokität (die das Sein auf die radikale Andersartigkeit der mehrdeutigen Differenz reduziert) wider. Das soll nicht heißen, dass *Eros* genau mit Univokität korreliert oder dass *Philia* genau mit Equivokität korreliert, denn wir haben gesehen, dass *Eros* und *philein* eine Bandbreite an Bedeutungen haben. (Im Übrigen hat auch *Agape*, wie wir gesehen haben, eine Bandbreite an Bedeutungen - nicht nur die der Selbstlosigkeit, die wir heute meist damit verbinden, sondern auch den Sinn einer liebevollen Begegnung und Gegenseitigkeit, der uns heute fast völlig fremd erscheint.) Vielmehr ist die Natur des *Eros* derart, dass er in seiner extremsten Ausprägung die Objektivität, die ihn angeblich belebt, auslöschen kann und nichts als einen Spiegel des Selbst und seiner Wünsche zurücklässt. Mit anderen Worten: *Eros* tendiert zu einer subjektiven Vereinigung, die sich in ihrer extremsten Ausprägung auf Selbstidentität reduziert. Umgekehrt enthält *Philia* zwar einen Hinweis auf die Vereinigung des Kusses, doch die vorherrschende Konnotation ist die der Freundschaft, die unterschiedliche Grade der Distanz zulässt: von einer auf Tugend basierenden Freundschaft bis hin zu bloßer Nützlichkeit, wie in der Beziehung zwischen einem Kunden und einem Dienstleister; wie Przywara bemerkt, wird sogar der Friedensgruß während der Liturgie aus der Distanz vollzogen.

In dieser Hinsicht stellt *Agape* also eine Art Mittelweg dar: zwischen einem *Eros*, der zu einer den Anderen verschlingenden Identität tendiert, und einer *Philia*, die zu einer kühlen, funktionalen Distanz neigt.⁵² Für Przywara ist *Agape* jedoch kein statischer, sondern ein dynamischer Mittelweg, da ihr eigentlicher Rhythmus das Wechselspiel der verschiedenen Konnotationen von *Eros* und *Philia* beinhaltet. Um seinen Standpunkt zu veranschaulichen, weist er darauf hin, dass die Heilige Schrift „das Wort Hochzeit im Sinne von Bund

⁵² Przywara, *CgJ*, 234-35.

und Bund im Sinne von Hochzeit verwendet.⁵³ Mit anderen Worten: Przywara versteht Agape als ein korrelatives Wechselspiel von Gegensätzen: „Denn Hochzeit bedeutet nach Hosea, Hesekiel 16 und dem Hohelied das immer wieder erneuerte Leuchten der Liebesvereinigung. Der Bund hingegen bezeichnet den objektiven Zustand der Freundschaft: bis hin zu Dingen, die in Gesetzen und Vorschriften zwischen Vertragsparteien ‚festgelegt‘ sind.“⁵⁴ Kurz gesagt: Während der Bund als *Hochzeit* die Nähe der Vereinigung unterstreicht, unterstreicht die Hochzeit als *Bund* die Distanz der Verschiedenheit. Es überrascht nicht, dass Przywara daraufhin seine chiasmatische Lesart von Agape als dynamischer Mitte mit seinem Verständnis von Analogie als dynamischer Mitte verbindet, was die Frage aufwirft, ob Agape ein Platzhalter für Analogie oder Analogie ein Platzhalter für Agape, das heißt, ob Przywaras Verständnis von Analogie seine Exegese von Agape überdeterminiert. Denn derselbe rhythmische Kontrapunkt oder das gleiche Wechselspiel der Gegensätze, das wir in der Agape sehen, sagt Przywara, ist nichts anderes als das, was das Vierte Laterankonzil als das Entscheidende in Bezug auf die Beziehung zwischen Gott und der Schöpfung definiert hat: „inter Creator et creaturam non potest tanta similitudo notari quin inter eos non sit maior dissimilitudo notanda.“⁵⁵ Mit anderen Worten: Die formale Struktur ist in beiden Fällen dieselbe, ob wir nun von Analogie oder von Agape sprechen. (Denn es gibt keine Vereinigung, die so groß wäre, dass der Unterschied nicht als Bedingung der Liebe bestehen bliebe.) Es ist jedoch ebenso klar, dass für Przywara die Analogie auf die Agape als formalen Typus ihrer beabsichtigten Wirklichkeit verweist und dass die *analogia entis* tatsächlich in einer *analogia caritatis* erfüllt wird, was die *analogia entis* in Christus sein soll. Wie er weiter ausführt: Wenn dieses Schwingen zwischen der Einheit einer „so großen Ähnlichkeit“ (*tanta similitudo*) und der Distanz einer „immer größeren Unähnlichkeit“ (*maior dissimilitudo*) der tiefste Ausdruck des Seins ist und das Sein tatsächlich zuerst als Sein [*Sein als Sein*] zum Ausdruck bringt - wenn der Name für dieses *Ur-Schwingen*, dieses eigentliche „*Ur*“, „Analogie“ ist („*analogia entis*“ in dem Sinne, dass „*esse*“, das Sein, Analogie *ist*) - dann lautet der offenbarte Name für diese „Analogie“ genau: *Agape*. Was wir formal „Analogie“ nennen, ist mate-

⁵³ Przywara, *CgJ*, 235.

⁵⁴ Przywara, *CgJ*, 235, übersetzt „*Kontrahenten*“, was die Bedeutung von Rivalen oder Gegnern beinhaltet und hier jedenfalls eine Art vermittelter Opposition bezeichnet.

⁵⁵ Siehe Heinrich Denzinger, Hg., *Enchiridion symbolorum definitonum et declarationum de rebus fidei et morum* [Kompodium der Glaubensbekenntnisse, Definitionen und Erklärungen zu Fragen des Glaubens und der Sitten] (Freiberg: Herder, 1911), 432.

riell „Agape“, *Analogie ist Agape*.⁵⁶Diese Passage ist ebenso komplex wie exegetisch und metaphysisch bedeutsam. Denn es ist nicht so, dass die Liebe das Sein irgendwie übertrumpft, sondern dass die analogische Struktur des Seins, die die Metaphysik erkennen kann, die Bedingung für die Möglichkeit der Liebe ist, die es vollendet. Zu sagen, dass die Liebe das Sein vollendet, bedeutet jedoch nicht, dass die Liebe dem Sein folgt; vielmehr bedeutet es, dass die Liebe von Anfang an der Sinn des Seins ist und dass das Sein (als Analogie) Liebe ist. Für Przywara ist dies zudem das letzte Geheimnis der Abschiedsreden des Johannes. Nachdem wir mit dem Geheimnis des Logos begonnen haben, durch den alle Dinge geschaffen sind (Joh 1,3), erkennen wir nun, dass das Geheimnis des Logos die Göttlichkeit der Agape ist - dass Gott Liebe ist und Liebe Gott ist:

Diese Abschiedsreden sind die vollständige Offenbarung des unsichtbaren Gottes in den „Logia“ seines Logos, Jesus Christus, der in seinem Wesen bereits diese Offenbarung ist: „Er ist die ‚Auslegung‘ des Gottes, den niemand je gesehen hat (Joh 1,18). Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen (Joh 14,9). Deshalb sagen die Apostel abschließend: „Ach, jetzt redest du klar und nicht in Gleichnissen. Jetzt wissen wir, dass du alles weißt und dass niemand dich fragen muss; daran glauben wir, dass du von Gott gekommen bist“ (Joh 16,29f.) Der unsichtbare Gott, der als „Licht“ und „Leben“ dargestellt (ausgelegt) wurde, wird im Geheimnis der Agape des Letzten Abendmahls als Agape selbst dargestellt (ausgelegt). Das „Ich bin“ dieses unsichtbaren Gottes, der im brennenden Dornbusch, der nicht verzehrt wurde, als das „Ich bin“ der Treue des Bundes sprach: „Ich bin, der ich bin“, als der „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“ (Ex 3,14), und den derselbe Mose . . . als „verzehrendes Feuer“ bezeichnet (5. Mose 4,24) - dieser „Gott ist . . . Feuer“ wird in der „Gestalt des Sohnes“ [„sohnshaft“] im Geheimnis der Agape des Letzten Abendmahls als das „Ist“ vollends offenbart, wie es nur dem

⁵⁶ Przywara, *Cg J*, 235.

„einziggeborenen Gott“ bekannt ist, da er im Schoß des Vaters und dem Vater zugewandt ist (Joh 1,18): *Gott Agape - Agape Gott*.⁵⁷ Agape ALS *Commercium* Nachdem wir jedoch die materielle Bedeutung der Analogie als Agape näher erläutert haben, müssen wir noch einen weiteren Schritt tun, denn für Przywara „steht die Agape im Wesentlichen im Geheimnis des Kreuzes und der Auferstehung Christi“⁽⁵⁹⁾. Mit anderen Worten: Die in Christus angebotene Liebe Gottes ist keine abstrakte Liebe, sondern eine Liebe, die den Fluch auf sich nimmt und sich für eine sündige Menschheit bis in den Tod hingibt. Wenn also Sein als Analogie Einheit-in- Unterschied bedeutet und Sein in seinem Kern

bedeutet die eheliche Einheit-in-Unterschiedlichkeit von Gott und Menschheit in Christus; für Przywara bedeutet die volle Wirklichkeit des Seins als Agape was der zweite Brief an die Korinther als „Karakay“ bezeichnet (5,18),⁵⁸ und was Irenäus, Augustinus und die antike Liturgie als „*commercium*“ bezeichnen: ein Austausch durch und durch (*kat**), in dem jeder zum „Anderen“ wird (dhkXay^ stammt von *aXKoc* » „anderer“, und bedeutet somit sozusagen „sich selbst zum Anderen machen“); doch es ist ein Austausch wie der von „Waren auf dem Markt“ (*merces* in [com-] *mercium*), die miteinander getauscht werden (*con* in *commercium*), so wie Sklaven durch ein „Lösegeld“ als „Preis der Befreiung“ (körpov: Mt 20,28) „freigekauft“ werden. Die Abschiedsreden des Letzten Abendmahls kreisen um die Agape, weil der Herr im Letzten Abendmahl in dieses Geheimnis eintritt: in dem Gott sich in ihm gegen das „ganz Andere“ der „Sünde“ und [des] „Fluchs“ austauscht, damit auf diese Weise der Mensch als Sklave Satans in das „ganz Andere“ der „Teilhabe an der göttlichen Natur“ (2 Petr 1,4) als „Kind Gottes“, „Geschwister des Sohnes“ (Hebr 2,11f.) und „Geist, geboren aus dem Geist“ (Joh 3,6). Wenn die wesentliche „Analogie“ zwischen Schöpfer und Geschöpf konkret als „Agape“ erschien, so ist diese „Agape“ in diesem „Commercium“ voll und ganz konkret. Der Rhythmus

⁵⁷(⁵⁸) Przywara, *CgJ*, 237. Obwohl der Evangelist in Johannes 16,30 die Aoristform des gebräuchlichen Verbs „herkommen“ verwendet (lv ro^rw ntore^ogev ort änö 9eoü s^79e?), möchte Przywara hier die Parallele zu Johannes 1,18 hervorheben, um zu unterstreichen, dass die Offenbarung Gottes in Christus als Agape die definitive Exegese des Vaters ist, den der Evangelist von Anfang an als die Exegese des Vaters bezeichnet hat (govoyev^? Seo? ö wv el? rov KcXnov roü narpo? SKetvo? ^jq-pjaaro). Es sei angemerkt, dass Przywaras Übersetzungen aus dem Griechischen oft ungewöhnlich und manchmal etwas frei sind, aber typischerweise deshalb, weil er versucht, eine Grundbedeutung aufzudecken, die sonst verloren gehen könnte, wie hier im letzten Satz: „im Schoß des Vaters und zu ihm ein“, wo er versucht, den Sinn des „zu“ in *el?* einzufangen, das auch das *pros* in Johannes 1,1 (npo? rov Sev).

⁵⁸ Wie im „Dienst des Austauschs“, StaKOTia r^ Karakay^, typischerweise übersetzt als Dienst der „Versöhnung“.

zwischen „immer größerer Ähnlichkeit“ und „immer größerer Unähnlichkeit“ (Analogie) schwingt als Rhythmus der Begegnung⁵⁹ (Agape) im „Austausch in der Erlösung“ (*Commercium*). *Analogie ist Agape als Commercium*.⁶⁰

Wieder einmal lässt uns Przywara hier viel zu ergründen, doch angesichts dessen, was wir nun über sein Verständnis der Analogie wissen - insbesondere in der Form von „*allo pros allo*“ - und angesichts dessen, was wir nun darüber wissen, wie sich diese formale Struktur konkret in der Agape Gottes in Christus erfüllt, ist sein Kerngedanke klar: Um die Bedeutung des Seins als Analogie, nun konkret verstanden als Agape, vollständig zu verstehen, müssen wir nicht nur die Inkarnation betrachten, durch die in einer einzigen Hypostase das *allo pros allo* von Gott und der Schöpfung verwirklicht wird; wir müssen auch und vor allem das Kreuz und das Pathos des Logos betrachten, in dem das tatsächliche Ineinanderübergehen der göttlichen und der menschlichen Natur stattfindet und die Bedeutung des *alloprios allo* der Analogie von

Das Sein findet seine Erfüllung. Denn hier handelt es sich nicht bloß um eine Vereinigung von Naturen, sondern um einen durchgreifenden und daher überaus wunderbaren Austausch (*commercium admirabile*), durch den die eine Natur vollständig in den tatsächlichen Zustand der anderen eintritt: Gott tritt ganz in die Realität von Sünde und Tod ein, und eine reuige Menschheit, wie sündig sie auch sein mag, wird „noch heute“ ins Paradies aufgenommen, wie Christus sagt (Lk 23,43). Das ist also die endgültige Bedeutung der Analogie des Seins als bräutlich-agapische Liebe - einer Liebe, die sich bis in den Tod für den anderen hingibt. Wie Przywara es ausdrückt: „So /verheiratet‘ [,hochzeitet‘] sich Gott mit den Menschen, ‚indem er die Gestalt eines Sklaven annahm‘ (Phil 2,7) - so ist der Mensch mit Gott /verheiratet‘ und erhält Anteil an der Gestalt Gottes (2 Petr 1,4; Phil 2,7).“⁶¹ Angesichts dieser Schlussfolgerung wollen wir nun unsere Schritte zurückverfolgen. Zu Beginn hatten wir gefragt, was die Metaphysik, insbesondere eine Metaphysik der Analogie, mit der Christologie zu tun habe, und wir haben dann aufgezeigt, wie die Analogie (in der Form von „*alloprios allo*“) als die eigentliche Form der Christologie fungiert, die die Christologie in der Form von „*totus homo et totus Deus*“ tatsächlich voraussetzt. Wir haben darüber hinaus die Angemessenheit dieser Formulierung aufgezeigt, nicht nur im Hinblick auf die beständige Einheit in der Verschiedenheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christus ohne Vermischung oder Trennung, sondern auch im Hinblick auf das Verständnis

⁵⁹ *Begegnung-Entgegnung*.

⁶⁰ Przywara, *CgJ*, 240.

⁶¹ Przywara, *CgJ*, 241.

von Christus als dem Weg der Gottheit zur (pros) Menschheit und der Menschheit zur (pros) Gottheit. Nun können wir schließlich aus dem Herzen der Christologie, wie sie am Kreuz offenbart wurde, erkennen, dass diese Beziehung des „Anderen zum Anderen“ so vollständig, so vollkommen ist, dass sich in Christus die Göttlichkeit für die Menschheit hingibt und die Menschheit sich für die Göttlichkeit hingibt; kurz gesagt, das eine gibt sich selbst dem anderen hin um des anderen willen und leitet damit einen Austausch ein, der so groß ist, dass alle, die an Christus glauben, fortan aus dem Status von Sklaven Satans, des vertriebenen Herrschers dieser Welt, in den Status von Söhnen und Töchtern Gottes versetzt werden. So wird die *analogia entis* durch die Liebe Gottes in Christus vollendet. Aber, nota bene, es ist nicht so, dass die Liebe Gottes in Christus die *analogia entis* vollendet, als ob die *analogia entis* ein vorangehender Zustand wäre. Denn obwohl Christus in der Ordnung des Wissens *a posteriori* ist, ist er in der Ordnung des Seins tatsächlich der Erste als das Lamm, das „von Grundlegung der Welt an geschlachtet“ ist (, Offb 13,8). Somit wird die *analogia entis* nicht nur durch die *analogia caritatis* vollendet, sondern letztere ist tatsächlich die ontologische Voraussetzung für erstere. Doch gerade als die „*analogia entis*“ wie Johannes der Täufer in den Hintergrund zu treten scheint, sobald das Licht Christi offenbart wurde, taucht sie plötzlich in ihrer ursprünglichen Vollständigkeit wieder auf, und zwar direkt innerhalb der „*analogia caritatis*“. Und sie tut dies genau auf die Weise dass die Natur in ihrer ursprünglichen Ganzheit neu erscheint, sobald sie in der Gnade vollendet worden ist. Wie könnte dies geschehen? Zunächst erinnern wir uns daran, dass aus metaphysischer Perspektive betrachtet die „*maior dissimilitudo*“ der Analogie zwischen Gott und der Schöpfung in der unergründlichen Identität von Wesen und Existenz in Gott gegenüber der Nicht-Identität von Wesen und Existenz in den Geschöpfen zum Ausdruck kam. (Alternativ könnten wir die *maior dissimilitudo* im Hinblick auf die Nichtidentität von Sein und Bewusstsein in den Geschöpfen und die ebenso unergründliche Identität von Sein und Bewusstsein in Gott erfassen.) Aus der Perspektive des Glaubens an Gottes Wirken in der Heilsgeschichte jedoch wird die *maior dissimilitudo* neu erfasst, nicht mehr als philosophische Schlussfolgerung von unten, von den rätselhaften Gegensätzen der menschlichen Natur bis zu den Höhen der göttlichen Einfachheit, sondern als theologische Offenbarung von oben über die Tiefen der Liebe Gottes zu den Menschen - eine Liebe, die in heidnischen Mythen vorweggenommen wird, in Geschichten von göttlicher Herablassung und Anthropomorphose vorweggenommen wird, sich Israel allmählich durch die Tora, die Propheten und die Schriften offenbart und sich in höchstem Maße im fleischgewordenen Logos selbst offenbart, dessen gesamtes Leben als Weihe zum Kreuz eine Weihe zur „maximalen Offenbarung“

der Größe Gottes im Sinne einer immer größeren Liebe ist.⁶² Letztendlich ist die Metaphysik der „*analogia entis*“ also tatsächlich ein Platzhalter, eine abstrakte Figur, die der Christologie Platz macht, so wie Johannes der Täufer Christus Platz macht. Darüber hinaus wird die Metaphysik, ähnlich wie Johannes der Täufer, der ins Gefängnis geführt wird, in ihre eigene dunkle Nacht geführt, da *das Sein am Kreuz zum Nichts* wird - und nichts Unvorstellbareres könnte geschehen. Denn nach den Begriffen der klassischen Metaphysik kann das Sein weder werden noch, gemäß dem Prinzip der Nichtwidersprüchlichkeit, nichts sein. Und so ist der Tod Gottes, der nach klassischen Begriffen völlig unverständlich ist, auch eine Art Tod für die klassische Metaphysik. Doch dieser Tod ist zugleich der Beginn von etwas Neuem. Denn im Blick auf das Kreuz können wir, vielleicht zum ersten Mal, erkennen, dass das Sein wahrhaft unendlich ist, größer als eine Seite eines Gegensatzes; dass es in der Tat alle Gegensätze umfasst und überwindet, sogar den zwischen Leben und Tod, Himmel und Hölle; dass es nicht beim Nichts Halt macht oder vor ihm zurückschreckt, wie es eine platonische Metaphysik verlangen würde, sondern das Nichts umfasst und sogar zum Nichts wird, damit das Nichts sein kann. Und deshalb ist es größer, am Kreuz festzuhalten als am Sein, es sei denn, man versteht das in Christus offenbarte Geheimnis: dass das Sein im Kreuz. Denn mit den Worten Przywara: „Der immer größere Gott offenbart sich gerade in immer größerer Nichtigkeit im Geheimnis der Erlösung (Phil 2,7), indem er derjenige ist, der immer höher aufsteigt *als* derjenige, der immer tiefer hinabsteigt (Eph 4,9).“⁶³

5. Schlussfolgerung

Nun wird vielleicht deutlich, warum Balthasars beiläufige Bemerkung in einer Fußnote zu *TD* 3, wonach Przywara nie eine Christologie verfasst habe, so irreführend ist, und wie groß der Irrtum wäre, daraus zu schließen, dass die „*analogia entis*“ der Christologie entgegenstehe, als ob der immer größere Unterschied zwischen einem unendlichen Gott und einer endlichen Schöpfung die Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur irgendwie un-

⁶² Siehe Erich Przywara, „Der Grundsatz *Gratia non destruit sed supponit et perficit naturam*! Eine ideengeschichtliche Interpretation“, *Scholastik* 17, Nr. 2 (1942): 178-86.

⁶³ Erich Przywara, *Crucis mysterium: Das christliche Heute* (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1939), 48: „Denn das Je-immer-Größer Gottes zeigt sich gerade im Geheimnis der Erlösung, darin Er das Je-immer-Mehr-Nichts wird (Phil 2,7), und darin Er als der Je tiefer Absteigende' der Je höher Aufsteigende' ist (Eph 4,9f.).“ Dies ist fast unmöglich zu übersetzen; eine wörtliche Übersetzung könnte lauten: „Gottes immer-Größer-Sein zeigt sich gerade im Geheimnis der Erlösung, in dem Er immer mehr zum Nichts wird (Phil 2,7), und in dem Er ‚der immer höher Aufsteigende' als ‚der immer tiefer Absteigende' ist (Eph 4,9).“

möglich mache. Im Gegenteil, wir können nun erkennen, dass die *analogia entis*, insofern sie den Unterschied der Naturen aufrechterhält, ohne sie zu trennen, sicherstellt, dass die Vereinigung nicht in eine ungewollte Identität versinkt und dass die Form der hypostatischen Vereinigung, wie für Chalcedon und für Maximus, eine der *Vereinigung-im-Unterschied* bleibt - was die Bedingung für die Möglichkeit unserer Vergöttlichung als analoge Vereinigung-im-Unterschied ist. Darüber hinaus können wir nun erkennen, dass die *maior dissimilitudo*, auf die Przywara so großen Wert legt, Christus nichts nimmt, sondern sich gerade in ihm offenbart, in dem sich die immer größere Liebe des immer größeren Gottes offenbart.