

das andere ist, indem es vom ersten gesetzt ist, ab alio; darin besteht reiner Gegensatz. Vgl. Dogmatik I, 40; I, 175; I, 180; I, 459-460; 2, 88; 4, 588f.; 5, 19; 6, 206f.; 6, 219; 6, 262; 6, 390f.; 6, 410; 7, 115f.

2. Der Begriff des Seins, so analog man ihn auch fassen mag, kann doch nichts anderes als eben *ein* Begriff sein und somit *ein* Ordnungsschema, in das Gott und Geschöpf gemeinsam hineinfallen. Darin liegt nicht nur eine Ehrfurchtslosigkeit der Kreatur, die ihren Schöpfer unter eine ihrer Denkmöglichkeiten subsumiert, sondern vor allem ein ungehöriges Vorwegnehmen der Selbstkundgabe Gottes, dem allein das Recht und die Möglichkeit zusteht, auszusagen, wer er ist und wie sein vollkommen einzigartiges Wesen zu benennen ist. Vgl. Dogmatik I, 252; 2, 41; 2, 48; 3, 90; 6, 413; 7, 115f.

3. Der Begriff des Seins kann, wie alle Begriffe eines ontisch endlichen und relativen Wesens, auch selbst nur endlich und relativ sein. Die Operation der »Entschränkung«, die der Denkende mit ihm vorzunehmen behauptet, täuscht Absolutheit nur vor, sie ist der Versuch, die Formel für das endliche Sein zu verabsolutieren und somit das Geschöpf ins Göttliche zu projizieren: sie ist Selbst-Vergötterung des Geschöpfes. Vgl. Dogmatik 2, 158; 2, 262; 3, 349; 6, 168; 6, 417.

4. Der Begriff des Seins wird in der Hand des Sünders zum gefährlichsten Werkzeug des Ungehorsams, weil er mit ihm aus sich selber zu produzieren vorgibt, was ihm wesenhaft nur von Gott geschenkt werden kann. Er ist insofern sogar der direkteste Ausdruck des Ungehorsams, als er nur durch eine Säkularisierung, Verfälschung und Verflachung, durch einen Mißbrauch der Gnade überhaupt gebildet werden kann. Vgl. Dogmatik 2, 91-92; 3, 654f.; 4, 717f.; 4, 829-830.

An Stelle der analogia entis ist die analogia fidei zu setzen, in welcher alle diese Mißbräuche und Gefahren behoben sind. Denn 1. ist damit ausgedrückt, daß alle Erkenntnis Gottes auf einer vorgängig absteigenden Offenbarung Gottes aufruht, mag diese wo und wie immer geschehen. 2. Daß der Mensch von dieser Offenbarung nur in einer Haltung der anbetenden Hingabe seiner eigenen Wahrheit, im Akte des Glaubens, Kenntnis erhält, in welchem Akte wohl eine Analogie und somit eine wahre Erkenntnis zustande kommt, aber durch Einbeziehung der geschöpflichen Potenz in die göttliche Akthaftigkeit, in das Ereignis des göttlichen Offenbarseins. 3. Daß die Selbstoffenbarung Gottes von dorthier zu erfassen ist, wo

sie sich unzweideutig ausspricht und wo sie ihr Zentrum hat: von Jesus Christus her, in welchem dann auch die Offenbarkeit Gottes in Geschichte und Schöpfung für den Glaubenden Ereignis werden kann. Nun hat sich aber für die fides quaerens intellectum von dieser Spitze aus mehreres ergeben, das zu einer Hinbewegung auf die analogia entis hin, ja zu einer Art Einbeziehung der analogia entis in die analogia fidei geführt hat. Einmal der für Barth unentbehrliche Begriff der »Voraussetzung«: der im Akt der Setzung des Zentrums für diese selbst unentbehrlichen Setzung einer Peripherie, in bezug auf welche das Zentrum erst Zentrum sein kann. So setzt die Menschwerdung Gottes in Christus die Schöpfungsordnung voraus, die mit ihr nicht identisch ist. Diese Schöpfungsordnung ist, weil auf die Menschwerdungsordnung hin ausgerichtet, auf sie hin disponiert: sie enthält darum Bilder, gleichsam Analogien, Zuhandenheiten, die für die Menschwerdung in einem wahren Sinn Voraussetzung sind. So ist zum Beispiel das Gegenüber von Mensch und Mensch, von Mann und Frau eine echte Voraussetzung dafür, daß Jesus unser Bruder werden kann, durch seine Subjektivität und seine soziale Natur ist der Mensch »bündnisfähig« für Gottes geplanten Bund [6, 266-267]. Und diese Naturordnung ist ihrerseits wiederum nur möglich auf Grund eines Gegenüberseins in Gott selbst, auf Grund seines dreifaltigen Wesens, von dem der Mensch ein echtes Bild ist [6, 262]. Gewiß kann man dies eine analogia relationis nennen [5, 206, 219], aber gerade diese Redeweise ist ja echt scholastisch und drückt nichts anderes als Seinsverhältnisse aus. Desgleichen kann man von einer analogia proportionis reden [6, 262-264] – einem klassischen Begriff der analogia-entis-Lehre. Denn eben durch solche Proportionen werden nach der Scholastik ja die Seinsähnlichkeiten zwischen Gott und Geschöpf begründet. Schließlich kann auch von einer analogia operationis [7, 116] die Rede sein, aber auch das Wirken ist ja eine Form des Seins, jene Form sogar, in welcher es zu seiner Fülle gelangt. Die höchste Analogie, die Barth als solche beschreibt, ohne sie direkt als solche zu bezeichnen, ist die gnadenhafte Einbezogenheit des Geschöpfes in den Herrscherakt Gottes selbst, wie sie sich im Gebet vollzieht, wo Gott seinen Kindern Macht über seinen Willen und über sein Herz gibt, in einer unsäglichen Analogie dazu, wie die göttlichen Personen sich in der Einheit ihrer Natur gegenseitig bestimmen: analogia adorationis et orationis.

Barth hat keine Schwierigkeit, eine solche, innerhalb der umgreifenden analogia fidei auftauchende und faktisch unvermeidliche

analogia entis anzuerkennen und gutzuheißen [3, 89–90]. Er sieht, daß der Seinsbegriff, der als neutral verwendeter so viel Gefahren birgt, in einer Gotteslehre der Theologie schließlich nicht umgangen werden kann: »Wir dürfen einem Ressentiment gegen den Seinsbegriff als solchen nicht Folge geben«, müssen vielmehr »auch den Seinsbegriff an dieser Stelle in aller Unbefangenheit aufnehmen« [3, 291–292]. Und wir sehen ihn an vielen Stellen der Dogmatik das Verhältnis Gott – Geschöpf in den klassischen Formulierungen der analogia entis beschreiben. So sagt der 1. Band der Dogmatik: »In aller Unähnlichkeit ist die menschliche Möglichkeit, im Glauben die Verheißung zu ergreifen, nicht ohne Ähnlichkeit mit der göttlichen Möglichkeit ihrer Verwirklichung« [1, 256]. Der 2. Band anerkennt, »daß zwischen der Liebe, mit der Gott uns liebt, und der uns gebotenen Liebe zu ihm eine Ähnlichkeit besteht. Es ist bei aller majestätischen Überordnung der ersten über die zweite schon in Ordnung, daß beide mit demselben Begriff bezeichnet werden können« [2, 435]. Der 3. Band: »Es muß dies, daß wir ihn erkennen, bedeuten, daß wir mit unseren Anschauungen, Begriffen und Worten gerade nicht etwas schlechthin Anderes als ihn bezeichnen« [3, 252]. Der 5. Band sagt vom geschöpflichen Sein: »Es ist nicht Nichts, sondern Etwas, aber etwas am Rand des Nichts ... Es ist für Gott bestimmt, so gewiß es allein durch Gott wirklich ist« [5, 430–431]. Der 6. Band formuliert geradezu abschließend [und vergeblich sich dagegen wehrend, die analogia entis ausgedrückt zu haben 6, 391]: »Ist des Menschen Sein in der Begegnung ein Sein in der Entsprechung zu seiner Bestimmung zu Gottes Bundesgenossen, dann ist der Satz unvermeidlich, daß es ein Sein in der Entsprechung zu Gott selber ist: zum Sein seines Schöpfers« [6, 390]. Und schließlich im Anselmbuch mit scholastischer Einfachheit: »Was seine [Gottes] Existenz mit der aller anderen Wesen gemeinsam hat, das ist ja nur die gegenständliche Wirklichkeit als solche. Nun aber ist die gegenständliche Wirklichkeit aller Wesen außer ihm eine solche, die auch als nicht-vorhanden gedacht werden kann, ... insofern nämlich, als das Dasein aller Wesen außer ihm durch sein Dasein bedingt, ... nur gleichsam in der Klammer seines Daseins da ist und also auch nur in der Klammer des Denkens seines Daseins [seines nicht negierbaren Daseins!] als daseiend denkbar ist ... Es gibt daseiende Wesen. Auch Gott ist ein daseiendes Wesen. Aber nur Gott der Schöpfer ist das unauflöslich nicht wegdenkbar daseiende Wesen, in dessen Klammer es dann ein wahres und eigentliches Dasein auch anderer Wesen gibt ... Sie haben nur in [grundsätzlicher, nicht bloß

gradueller!] Unvollkommenheit, was Gott in [grundsätzlicher, nicht bloß gradueller!] Vollkommenheit hat: Dasein« [A 178–180]. Das ist analogia entis innerhalb der analogia fidei. Den letzten Sinn dieser umgreifenden Klammer untersuchen wir hier noch nicht. Wir weisen bloß nochmals darauf hin, daß innerhalb dieser Klammer sich ein Raum auftut: der Raum zwischen Schöpfungs- und Menschwerdungsordnung, daß zwischen beiden nicht einfachhin Priorität der zweiten herrscht, auch nicht eine unauflösbare »reziproke Priorität«, sondern eine gegliederte Ordnung, sofern Schöpfung der äußere Grund des Bundes, Bund der innere Grund der Schöpfung ist. Daß somit der Bund zwar Grund und Ziel der Schöpfung ist, aber keineswegs einfach dessen Form und Gehalt. Werden die Bilder der Schöpfung in der Menschwerdungs-geschichte erst eigentlich zu sprechenden Bildern erhoben, so kann man doch nicht sagen, daß sie, in ihrer Potentialität, ohne Bildwert sind. Das alles völlig diesseits der Frage gesagt, wie diese Bilder erkennbar sind.

Wir können diesen Begriff der Analogie noch weiter schärfen, indem wir auf Barths Lehre von der *potentia oboedientialis* hinweisen. In der Zeit der Absetzung von Brunner mußte Barth diesen Begriff als untragbar verwerfen, weil er bei Brunner tatsächlich eine der menschlichen Natur als solchen ontisch und noetisch verbliebene, wenn auch vielleicht nur negative Möglichkeit war, in Beziehung zu Gottes Gnade zu stehen, eine Gelegenheit, ein »Anknüpfungspunkt«, an den sich die Gnade halten könnte [TE 14, 19]. Sowohl für Barth wie für Brunner war diese *potentia oboedientialis* im Grund doch so etwas wie eine *potentia naturalis passiva*, und sie wäre als solche der Übernatur gegenüber von katholischer Theologie ebenso abzulehnen gewesen wie von Barth. Je stärker aber dieser seinen christologischen Ansatzpunkt ausbildete, um so überflüssiger wurde die Polemik gegen die *potentia oboedientialis*. Wo die ganze Natur oder Schöpfungsordnung von vornherein nichts anderes war als Potentialität zum Akt der Offenbarung, also Voraussetzung für die Gnade, war die Frage der Möglichkeit oder Potenz je schon durch die Wirklichkeit überholt. In dieser Handlichkeit für das Wort Gottes, für die Menschwerdung des Sohnes liegt jetzt geradezu der Inbegriff der Schöpfung. Und sofern diese Verfügbarkeit nicht als eine der Natur als solchen anhaftende Eigenschaft, Kraft, Möglichkeit beschrieben werden mußte, nicht als Anknüpfungspunkt zu fassen war, sondern als die vom Worte Gottes selbst her geschehende »Voraussetzung«, war jeder Gefährlichkeit dieses Begriffs die Spitze

Ein seltsamer Passus der Dogmatik kann ein Licht auf diesen dunkeln Punkt werfen. In der Lehre von der Gotteserkenntnis wird der Satz aufgestellt: »Gott wird durch Gott und allein durch Gott erkannt«. Dieser Satz, so sagt Barth, ist der Theologie nicht etwa von einer kritischen oder agnostischen Erkenntnistheorie, sondern aus der Offenbarung selbst aufgenötigt.

»Würden wir auf Grund des Wortes Gottes sagen müssen, daß es Gottes Wohlgefallen ist, vom Menschen so erkannt zu werden, daß dem menschlichen Erkennen als solchem auch eine selbständige Bedeutung neben und gegenüber dem Werke Gottes zukommt, daß also der Vollzug der Erkenntnis Gottes als ein Geschehen in einem zweiseitigen, in einem Wechselverhältnis beschrieben werden muß – dann müßte das eben geschehen, d. h. dann hätten wir uns eben danach zu richten und in der Kirche, von der Theologie her jedenfalls dürfte dann auf Grund keiner Erkenntnistheorie dagegen Widerspruch erhoben werden. Aber wir kommen hier von keiner Erkenntnistheorie her. Mag das menschliche Erkenntnisvermögen so oder so zu umschreiben sein: enger oder weiter – der Satz, daß Gott nur durch Gott erkannt wird [wir reden von dem Gott, der sich in seinem Wort geoffenbart hat!], ist nicht von diesem oder jenem Verständnis des menschlichen Erkenntnisvermögens her begründet und abgeleitet« [3, 47].

So wahr es ist, daß wir in der Theologie nicht von einer Erkenntnistheorie herkommen, sondern vom Worte Gottes, das das Wesen des Menschen beleuchtet, so wahr ist es doch, daß das Verhältnis des Bundes zwischen Gott und Mensch, der Partnerschaft zwischen beiden, in einem echten Sinn als »zweiseitig« und als »Wechselverhältnis« anzusprechen ist – was dann der 5., 6. und 7. Band der Dogmatik auch tun. Ob man dem Menschen und somit seiner spontanen Erkenntnis in diesem Verhältnis das Prädikat »selbständige Bedeutung« zusprechen will oder kann, hängt wohl von der Betonung ab, die man ihm gibt. Die Schwierigkeit, die mit dem echten Gegenüberstehen eines absoluten und eines relativen Subjekts entsteht, ist mit der Verweigerung dieses Prädikats nicht aufgehoben. Es gilt, dem Paradox in die Augen zu sehen, daß die »Rezeptivität« der Vernunft, wie sie im obersten Akt des Glaubens herrscht, durchaus jenseits und oberhalb der naturhaften Spannung von Spontaneität und Rezeptivität liegt, wie Barth sehr wohl weiß und auch sagt [ZdZ 1929, 336–337]. Ist dem so, dann ist das Vorhandensein einer Spontaneität im Akt sowohl des Glaubens wie des Unglaubens nicht abzustreiten, womit dann unabweisbar das Prä-

blem der analogia entis auftaucht: als eines in der ontisch-noetischen Natur des Geschöpfes grundgelegten Gesetzes, das innerhalb des Glaubensaktes nicht aufgehoben, sondern aus seiner Abstraktheit ins Konkrete erfüllt wird, innerhalb des Unglaubens dagegen in seiner Abstraktheit nicht nur unerfüllt bleibt, sondern zum Gebrauch gegen Gott pervertiert wird. Ein »neutraler« Gebrauch dieses Gesetzes wäre, nach Barths Voraussetzung, nicht möglich, vielmehr selbst schon Entscheidung gegen die wahre Konkretheit im Glauben, Anzeige, daß der Mensch sich bei seiner »Erkenntnisstruktur« als Letztem aufhalten will, statt sie ihrem Zweck zuzuführen und unterzuordnen: dem Vernehmen des lebendigen Wortes. Die Verweigerung des konkreten Gehorsams könnte sich dann freilich – und hier ist Barth recht zu geben –, ja sie müßte sich geradezu dieses Gesetzes als des eigentlichen Machtmittels gegen Gott bedienen, sie müßte die analogia entis zu der Erfindung des Antichrist werden lassen. Sie müßte das, was dem Menschen als gutes Mittel geschenkt ist, zu einem bösen Zwecke verkehren. Dies alles, so scheint es, dürfte Barth zugeben können, ohne seine Hauptkonzeption über das Verhältnis von Natur und Ereignis, von Potentialität des Geschöpfes und Aktualität des Wortes und Glaubens aufzugeben. Und so kann eine abschließende Deutung der Analogie versucht werden.

#### 6. Analogia entis

Wir können nun, den darstellenden Teil abschließend, einen Blick auf die Gründe werfen, die Karl Barth bewegen, mit Beharrlichkeit das, was er analogia entis nennt, abzulehnen, und diese Gründe dürften durch das Bisherige einigermaßen erhellt und verständlich geworden sein. Man kann ihrer vier aufzählen; sie hängen untereinander zusammen. Die beiden ersten sind die entscheidenden, während die beiden folgenden mehr hilfsweise zur Festigung der eigenen Lehre verwendet werden.

1. Der Begriff des Seins reicht nicht aus, um das Entscheidende im Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf auszudrücken; er verdunkelt es vielmehr, indem er ihr Zusammensein zu einer allgemein vorfindlichen Tatsache und Zuständlichkeit macht, während es doch das am wenigsten Selbstverständliche, das reine Wunder, das absolute Ereignis und die absolute Aktuosität ist. Was Spitze ist, das deutet der Seinsbegriff als eine breite Basis. Aber gerade in der Basis, nämlich in dem, was beiden Subjekten am eigensten ist, besteht keine Ähnlichkeit: das eine ist, indem es sich selber setzt, a se,

Hans Urs von Balthasar, Karl Barth, Darstellung  
und Deutung seiner Theologie, Einsiedeln 1951  
4/1976