

ERICH PRZYWARA
SCHRIFTEN
BAND II

ERICH PRZYWARA

RELIGIONS-
PHILOSOPHISCHE
SCHRIFTEN

JOHANNES-VERLAG

Einsiedeln 1962

RELIGIONSPHILOSOPHIE KATHOLISCHER THEOLOGIE

I. Allgemeine Problematik des Religiösen	376
1. Phänomenologie des Religiösen (Soseinsproblem): das Verhältnis des Menschen zu Gott nach seinen inhaltlichen Gestaltungen	376
A. Religion vom allgemeinen Bewusstsein des Ich aus	377
B. Religion vom Bewusstsein des konkreten Ich aus	388
2. Realogie des Religiösen (Daseinsproblem): das Verhältnis des Menschen zu Gott nach seinem Zustandekommen vom Menschen oder von Gott her .	394
II. Allgemeine katholische Religionsbegründung	400
1. Das Grundprinzip der Analogia entis	400
2. Die Auswirkung der Analogia entis	405
A. Nach der phänomenologischen Möglichkeit der Entstehung von Religion (Soseinsproblem)	407
§ 1. Vom allgemeinen Bewusstsein des Ich aus. Der Immanenztypus. Der Transzendenztypus. Beweismethode und Gehalt katholischer Religionsbegründung. Metaphysik und Religion. Kultus. Dogmatisch-theologische Stellung der Kirche	407
§ 2. Vom Bewusstsein des konkreten Ich aus. Der Transzendentalitätstypus. Der katholische Sinn und die katholische Befreiung des unendlichen Strebens. Das Wesen der katholischen Praxis. Struktur der katholischen Religiosität	420
B. Nach der realogischen Möglichkeit der Entstehung von Religion (Daseinsproblem)	443
Erstes Problem: Natur – Übernatur	445
Zweites Problem: Gnade – Freiheit	451
III. Die geschichtlichen Richtungen katholischer Religionsbegründung	460
1. Im Grundprinzip der Analogia entis	461
Die sechs Typen der Analogia entis des Alten und Neuen Bundes: die griechischen Väter, Augustinus, Thomismus und Scotismus, Molina-Suarez und Newman bzw. der christlich-platonische (Augustin) und der christlich-aristotelische (Thomas) Grundtypus	461
2. In der Auswirkung der Analogia entis	482
A. Im Soseinsproblem	484
§ 1. Vom allgemeinen Bewusstsein des Ich aus. Immanenz. Transzendenz und Transzendentalität im Augustinus- und Thomastypus	484
§ 2. Vom Bewusstsein des konkreten Ich aus. Leib-Geist-Verhältnis und Individuum- und Gemeinschaftsverhältnis im Augustinustypus und im Thomastypus	491
Die Dreipersonlichkeit Gottes bei beiden Typen	500
B. Im Daseinsproblem	502
Das Natur-Übernatur-Problem und Gnade-Freiheits-Problem	503
Die Dreipersonlichkeit Gottes bei beiden Typen	509

Religionsphilosophie katholischer Theologie

(1926)

Eine Religionsphilosophie katholischer Theologie kann an und für sich eine doppelte Aufgabe haben. Die erste ließe sich mit dem Wort «Religion der Philosophie» bezeichnen und bestünde darin, die metaphysische Gottesbegründung darzulegen, wie sie in katholischen Schulen der Philosophie bestanden hat und besteht. Die zweite Aufgabe ließe sich in die Formel «Philosophie der Religion» prägen und trüge als ihren Sinn, die letzte systematische Struktur herauszuarbeiten, die dem katholischen Kult-Moral- und Dogmengebäude innewohnt. Aber die erste Aufgabe kann ihrer Natur nach nur durch Darlegung einer Gesamtphilosophie gelöst werden, die zweite wiederum ragt bereits in eigentliche Theologie hinein. So bleibt uns nur die Möglichkeit, dasjenige zu umzeichnen, was beiden Aufgaben als ihr sozusagen «Formales» gemeinsam ist. Mit anderen Worten: die Frage geht nach jenem letzten metaphysischen «Etwas» in Subjekt und Objekt und ihrer Korrelation, das für Philosophie und Theologie, wie sie in den Augen des Katholiken einen Organismus bilden, grundlegend ist. Damit ist auch unsere Methode bereits vorgezeichnet. Wir beginnen mit einer allgemeinen Problematik des Verhältnisses zu Gott, zeichnen als Antwort darauf die katholische Religionsbegründung in ihrer Grundform und schließen mit den geschichtlichen Richtungen katholischer Religionsbegründung.

I.

Allgemeine Problematik des Religiösen

Das Problem der Religion hat einen zweifachen Aspekt, einmal nach der Seite ihres Soseins, dann nach der ihres Daseins. Dem ersten Aspekt gemäß könnte man von einer Phänomenologie des Religiösen sprechen, dem zweiten Aspekt gemäß von einer Realogie. Wir sagen kurz: Soseinsproblem und Daseinsproblem. Soseinsproblem will heißen: das Verhältnis des Menschen zu Gott nach seinen inhaltlichen Gestaltungen. Daseinsproblem besagt: das Verhältnis des Menschen zu Gott nach seinem Zustandekommen (ob vom Menschen her oder von Gott her).

1. DAS SOSEINSPROBLEM

Religion als philosophisches Problem fordert eine Bewußtseinsbetrachtung als Ausgangspunkt. Denn alle wahrhaft philosophische Betrachtung geschieht nur innerhalb der unauflöselichen Spannung des Bewußtseins zwischen seiner Geschlossenheit (Immanenz) und seiner wesenhaften Richtung auf bewußtseinsunabhängiges Sein (Transzendenz). Dieses Bewußtsein ist erstens «Bewußtsein eines Ich» im Doppelsinn einer inneren Ichgestalt dieses Bewußtseins und der Korrelation zwischen diesem Ich und dem ichunabhängigen «Es» des idealen oder realen Objekts. Zweitens ist es «Bewußtsein eines konkreten Ich», d. h. nicht «Bewußtsein eines Ich-an-sich» im Sinne etwa eines «transzendenten Ich» des Geistes oder der menschlichen Natur (das ist bereits eine bestimmte Philosophie, aber nicht unmittelbare Gegebenheit), sondern Bewußtsein eines individuellen menschlichen Ich, da sich in der Doppelspannung zwischen Leib-Geist und Individuum-Gemeinschaft erlebt. Daraus ergibt sich eine zweifache

Betrachtung. Erstens: Religion vom Bewußtsein des Ich aus. Zweitens: Religion vom Bewußtsein des konkreten Ich aus.

A. Religion vom Bewußtsein des Ich aus

Man kann drei Grundrichtungen des Bewußtseins unterscheiden, die aber nicht drei sogenannte «Seelenkräfte» bilden, wie Tetens sie als Denken, Fühlen, Wollen bezeichnet hat. Es sind vielmehr Richtungen des Gesamtbewußtseins, also solche, in denen Wahrnehmung wie Denken, Kenntnisaufnahme wie Stellungnahme, Erkennen wie Wollen, Fühlen wie Entscheiden sich «richten». Diese Richtungen haben ihren letzten Grund in der Spannung des Bewußtseins zwischen In-sich-Geschlossenheit (Immanenz) und Über-sich-hinaus-Weisen (Transzendenz). Von dieser Spannung aus ergeben sich zunächst zwei Richtungen, die einander «vertikal» entgegengesetzt sind. In der einen, der In-sich-Geschlossenheit entsprechend, erlebt sich das Bewußtsein als letzte «Einheit der Fülle» seiner Erlebnisvorgänge und Erlebnis-inhalte, als in sich selbst wogendes Meer «innerer Unendlichkeit». In der zweiten, dem Über-sich-hinaus-Weisen entsprechend, steht Bewußtsein als schauend und aufnehmend und empfangend einer äußeren «Einheit der Fülle» gegenüber, einem jenseits von ihm wogenden Meer «äußerer Unendlichkeit». Durch diese beiden, vertikal entgegengesetzten Richtungen geht eine dritte horizontal hindurch. Sie ist von den beiden ersten dadurch unterschieden, daß sie keine «gegebene» innere oder äußere «Einheit der Fülle» und gegebene innere oder äußere «Unendlichkeit» kennt, sondern nur eine «aufgegebene», d. h. eine «Einheit der Fülle», die niemals «ist», sondern immer nur Ziel oder Sinn oder Entfaltung eines «Strebens» – und eine «Unendlichkeit», die nicht Unendlichkeit des «Seins», sondern des «Strebens» ist. Aber dadurch ist sie auf der andern Seite ein Versuch der Vermittlung zwischen den ersten beiden Richtungen. Als «Streben» teilt sie mit der zweiten Richtung des Über-sich-hinaus-Weisens das beständige Aufgebrochensein, gegenüber dem In-sich-Geschlossenheit der ersten Richtung. Insofern aber ihr Verhältnis zu einer «Einheit der Fülle» und einer «Unendlichkeit» in diesem «Stre-

ben» selber beschlossen ist, nähert sie sich hinwiederum der ersten Richtung des In-sich-Geschlossenseins. Diese drei Grundrichtungen sind, vom Subjekt aus gesehen, die letzte Wurzel von drei Typen von Religionsphilosophie: Religionsphilosophie der Immanenz (entsprechend der ersten Richtung der inneren «Einheit der Fülle» und «Unendlichkeit»), Religionsphilosophie der Transzendenz (entsprechend der zweiten Richtung der äußeren «Einheit der Fülle» und «Unendlichkeit»), Religionsphilosophie der Transzendentalität (entsprechend der dritten Richtung des reinen «Strebens zu . . .»).

Weil sie Grundrichtungen des Gesamtbewußtseins sind, so stellen sich alle drei Richtungen zuerst durch eine bestimmte Struktur der Bewußtseinsakte dar. – Für die (erste) Grundrichtung der Immanenz dürfte die Haltung der «Zuständlichkeit» bezeichnend sein, d. h. die Geschlossenheit des «Zustandes» der inneren Einheitsfülle und Unendlichkeit des Bewußtseins. Daher kennzeichnet sich diese Richtung dadurch, daß für sie eine Art «Urgefühl» das eigentlich Bleibende und Zusammenhaltende im Gewoge des Bewußtseinsstromes ist. Dieses «Urgefühl» (das also weder ein intentionales «Fühlen von» noch ein reagierendes «Gefühl auf» ist) entfaltet sich wohl zu einem Wollen und Streben und klärt sich wohl zu Inhalten des Denkens. Aber Wollen und Streben und Denken sind mehr oder minder Abschnitte des Kreislaufs, in dem das «Urgefühl» schließlich in sich selber kreist. Es gibt eigentlich kein selbständiges Wollen, sondern nur eine stärkere «Intensierung» des «Urgefühls». Und es gibt kein selbständiges Erkennen oder Denken, sondern nur ein vorübergehendes «Sich-Objektivieren» des «Urgefühls» zu wechselnden, in sich selbst unselbständigen «Symbolen». – Die (zweite) Grundrichtung der Transzendenz trägt im schroffen Gegensatz dazu die Haltung der «Gegenständlichkeit», d. h. sie ist auf einen bewußtseinsjenseitigen «Gegenstand» der äußeren Einheitsfülle und Unendlichkeit gerichtet. Für sie ist darum das wesentlich gegenständliche Erkennen und Denken der Grundakt. Der Inhalt dieses Erkennens und Denkens, also das schlechthin Bewußtseins-Unabhängige wird der eigentliche Träger aller Aktivität, Fühlen und Wollen und Entscheiden letztlich zur *Energeia* dieses *Eidos*,

wie Sokrates-Platon sagen. Bewußtsein ist zum mindesten das Geöffnetsein zu diesen «Inhalten» in Erkennen und Anerkennen. – Die (dritte) Grundrichtung der Transzendentalität hat, entsprechend ihrer Stellung zwischen den beiden ersten, eine Grundhaltung, die man mit einem neuen Wort «Tatständlichkeit» nennen könnte, d. h. sie hat ihr Verhältnis zu einer Einheitsfülle und Unendlichkeit in jenem wesenhaften «Zwischen» der «Tat», die einem «Zustand» entspringt und auf einen «Gegenstand» geht, aber als «Tat» immer nur das «Zwischen» ist. Das beständige «Streben» und «Ringen» der «Tat» ist darum für diese letzte Grundrichtung der Grundakt. Dieses «Streben» und «Ringen» trägt in sich selber seinen «Sinn» und sein «Ziel». Gefühl und Fühlen sind (umgekehrt wie bei der ersten Grundrichtung) nur Intensitäten des «Strebens» und «Ringens», und Erkennen und Denken (umgekehrt wie bei der zweiten Grundrichtung) nur Verinhaltlichung des im «Streben» und «Ringen» selber gegebenen «Sinnes» und «Zieles» in relativen Symbolen. – Mithin entspringen unsern drei Grundrichtungen drei Typen von Religiosität: dogmenlose und amoralische Religiosität reinen «Zustandes», dogmatische Religiosität der «Gegenstände» und ethische Religiosität des «Sollens», ästhetische, intellektualistische, voluntaristische Religiosität.

Dieser Struktur der Bewußtseinsakte in den drei Grundrichtungen entspricht nun eine bestimmte Struktur ihres zugeordneten Sinnes. – Die drei Grundrichtungen bedeuten, wie wir bereits wenigstens einschlußweise sahen, so etwas wie das jeweilige «Absolutzentrum» der Seele. Der einzelne Mensch verspürt seine zentrale «Sicherheit» oder «Geborgenheit» oder «Führung» entweder in der Haltung des «In-sich-eins-Seins in der Tiefe» (erste Grundrichtung) oder in der Haltung der «lauschenden Aufgeschlossenheit aus sich heraus» (zweite Grundrichtung) oder in der Haltung des «niemals fertig sich wahnenden, unendlichen Strebens» (dritte Grundrichtung). Diese Haltungen aber schließen bereits ein bestimmtes Bild in sich von der geheimnisvollen Natur jener «Tiefe im Ich» (erste Grundrichtung) oder «Jenseits-Außen» (zweite Grundrichtung) oder jenes «Ruhens im Streben» (dritte Grundrichtung). Denn – wie wir früher sag-

ten – besagen unsere drei Grundrichtungen nicht eine Aufteilung der einzelnen Bewußtseinsakte, sondern nur eine jeweilig bestimmte Struktur ihres Ineinander oder Nacheinander, enthalten also alle gegenständlich gerichtetes Erkennen, das in diesem «Bilde von» sich auswirkt. – Damit ist aber ein zweites gesagt, das für unsere jetzige Aufgabe von Wichtigkeit ist. Da in jeder der drei Grundrichtungen alle Bewußtseinsakte, nur anders strukturiert, sich finden, so sind die drei Grundrichtungen nur «in Abstraktion» gegen einander geschlossen. In Wirklichkeit wird jede von ihnen Mischungen mit den zwei anderen eingehen, so daß in jeder von ihnen wiederum eine Dreiteilung wird vorzunehmen sein, je nachdem sie relativ rein oder mit einer der zwei andern sich vermischt findet. So gewinnen wir die Grundlagen für die nun folgende Strukturlehre des Gottesbildes, wie es den drei Grundrichtungen und ihren Unterformen zugeordnet ist.

Für die (erste) Grundrichtung der Immanenz oder «Zuständigkeit» ist Gott, wie wir bereits sagten, als «Tiefe im Ich» gegeben. Der Mensch dieser Grundrichtung wird also Gottes inne, indem er durch die strömende und brandende Fülle seiner Außenwelts- und Innenweltserlebnisse hindurch einer letzten Einheit ihrer inne wird. Dieses «Innewerden» kann aber nun, gemäß unserer Vorbemerkung über Mischungen zwischen den drei Grundrichtungen, eine dreifache Gestalt haben. – Unvermischt und rein liegt es in jenem ersten Untertypus vor, der Gottes, wie Schleiermacher, die Romantik und der frühe Natortp sich ausdrücken, in der «Unendlichkeit des Gefühls» inne wird, d. h. in jener geheimnisvollen Tiefe des Bewußtseins-Meeres, aus der sich die hineilenden Wogen erheben und in die sie zurücksinken (reine Immanenz). – Ein Mit-Akzent der dritten Grundrichtung (der Transzendentalität oder «Tatständigkeit») ist dagegen im zweiten Untertypus spürbar, wie er etwa in der rein funktionalen Religiosität Simmels und auch z. T. Sprangers ausgeprägt ist, für die das Göttliche im dynamischen Rhythmus des Lebens sich offenbart. Gott ist nicht mehr in der ruhenden Tiefe des «Urgefühls», sondern bereits in der Entfaltung dieses «Urgefühls» in die verzweigten Strebungen und Strömungen, die aus ihm quellen. Er ist als «Rhythmus» die

Einheit in der Bewegung, nicht jenseits der Bewegung (transzendentalistische Immanenz). – Noch mehr entfernt sich vom reinen Urtypus der «Unendlichkeit des Gefühls» der dritte Untertypus, der durch Mischung mit der zweiten Grundrichtung (der Transzendenz oder «Gegenständigkeit») zustande kommt: der Typus der «vitalen Immanenz», wie ihn die französisch-englisch-italienische Religiosität des «Modernismus» etwa darstellt. Hier tut sich Gott kund im Prozeß der Verinhaltlichung des «Urgefühls». Er ist der «unendliche Inhalt», zu dem die «Unendlichkeit des Gefühls» kristallisiert (transzendentalistische Immanenz).

Scharf steht dieser ersten Grundrichtung in ihren drei Untertypen die (zweite) der Transzendenz oder «Gegenständigkeit» gegenüber, die ebenfalls drei Untertypen einbegreift. – Unvermischt und rein zeigt sich diese Grundrichtung im ersten Untertypus von Religiosität, wie ihn etwa der europäische Deismus darstellt, für den Gott die schlechthin getrennt «gegenüberstehende» Realität eines vollkommenen, unendlichen Urhebers der Schöpfung ist. Der Mensch kommt zu Gott in keiner anderen Weise, als wie er vom Uhrwerk auf den Uhrmacher schließt (das klassische Beispiel des Deismus!), d. h. rein nüchtern «naturwissenschaftlich feststellend» und steht darum auch zu Gott in keinem andern Verhältnis als in dem des Uhrwerks zum Uhrmacher, d. h. als getrennte Realität zu getrennter Realität, nur dadurch verbunden, daß der «Uhrmacher der Welt» einmal das «Uhrwerk» kunstvoll gebaut hat. Ein inneres, durchdauerndes Verhältnis des Lebens besteht nicht: der Deismus kennt weder Vorsehung noch Gnade noch Gebet noch Mystik (reine Transzendenz). – Einen Schritt näher zu einem Innesein Gottes geht der zweite Untertypus, den die dritte Grundrichtung (der «Transzendentalität» oder «Tatständigkeit») mitbestimmt. Es ist der Typus von Religiosität, wie sie etwa dem spätarabischen Aristotelismus, aber ebenso im Grunde Hegel eignet, die im Prozeß des schöpferischen Denkens (*intellectus agens!*) selber des Göttlichen inne werden. Denken geht auch hier (wenigstens im Aristotelismus) auf denk-unabhängige Realität. Aber das eigentlich «Göttliche» ist im letzten Grunde nicht eine Realität jenseits

außer dem Denken, sondern selber der «Urgrund» im Prozeß des schöpferischen Kreisens des Denkens um die Dinge: das «irgendwie Göttliche» im gegenstandsgerichteten Denken selber (transzendentalistische Transzendenz). – Noch näher an religiöses Innesein kommt der dritte Untertypus der Religiosität des kontemplativen Denkens, die im Plotinismus wohl ihre klassische Ausprägung hat. Hier versinken bereits die Konturen der «Gegenstände» vor dem inneren «Lichterlebnis» des nicht mehr um die Dinge kreisenden und noch weniger die Dinge schlußfolgernd erforschenden, sondern einzig in sich selbst versunkenen Denkens. Es ist darum auch die erste Grundrichtung (der Immanenz oder «Zuständlichkeit»), die diesen letzten Untertypus mit geformt hat. In dieser «schweigenden Kontemplation», für die die aufgehenden Sterne der «reinen Ideen» im letzten Grunde nicht inhaltliche Gegenstände, sondern «Leuchten schlechthin» bedeuten, ist bereits jene «Unendlichkeit des Gefühls» spürbar, die das Eigene dieser (ersten) Grundrichtung ausmacht (immanentistische Transzendenz).

Zwischen der ersten und zweiten Grundrichtung steht die (dritte) der Transzendentalität oder «Tatständlichkeit». Dieser Stellung entspricht nun auch die Struktur ihrer Untertypen. – Der unvermischte steht so etwas wie in der Mitte zwischen der ersten und zweiten Grundrichtung, während die beiden gemischten nach der einen oder anderen Seite stärker neigen. – Der unvermischte (erste) Untertypus hat seine geschichtliche Gestalt am reinsten in der Religiosität des Cohenschen Kantianismus, für den aber Maimóni und Salomon Maimon die tieferen Ahnen sind. Das Moment der «Gegenständlichkeit» der ersten Grundrichtung ist in ihm insofern lebendig, als Gott für ihn die «reine Idee», das «einzige Sein» ist, zu dem das «Streben» «ins Unendliche» sich hinbewegt. Gott steht also dem Geschöpf gegenüber wie «Sein» dem «Werden». Aber ebenso lebt in diesem Typus das Moment der «Zuständlichkeit» der dritten Grundrichtung. Denn für das «Streben ins Unendliche» ist es wesentlich, daß es niemals sein Ziel erreicht. Trotz aller scheinbaren «Transzendenz» ist Gott schließlich nur so etwas wie die «religiöse Formel» der immanenten Geschlossenheit des «unendlichen

Strebens» in sich selber. Gott steht dem Geschöpf gegenüber wie das «Ideal» des Strebens dem «Prozeß» des Strebens. Er ist «transzendent» als «transzendental» (reine Transzendentalität). Damit wird sichtbar, wie die beiden andern gemischten Untertypen diese scheinbare Einheit von «Immanenz» (erste Grundrichtung) und «Transzendenz» (zweite Grundrichtung) in der «Transzendentalität» wieder auflösen. – Der zweite Untertypus löst das Transzendenzmoment auf, indem er (in der Richtung auf die reine Immanenz der ersten Grundrichtung) das «Göttliche» nicht mehr in ein, dem Streben als Streben «transzendentes» «Ideal» setzt, sondern in den Prozeß des Strebens selber. Gott wird der Urwille des Willens selber, sei es (wie in Fichtescher Religiosität) die Urfreiheit der Freiheit, sei es (wie in Schopenhauer-Hartmannscher Religiosität) die Urtragik der Tragik des Ringens, sei es (wie in Nietzschescher Religiosität) die Urmacht des Willens zur Macht, sei es (wie bei Scheler) die Urliche der Liebe (immanentistische Transzendentalität). – Der dritte Untertypus endlich verringert das Immanenzmoment, indem er (in der Entwicklung auf die reine Transzendenz der zweiten Grundrichtung) das «göttliche Ideal» möglichst seiner Immanenz im Strebensprozeß enthebt: Gott wird aus der «Idee des Strebens» der «reine Wert», dem das «Streben» nun in einer letzten Haltung der «Gegenständlichkeit» gegenübersteht. Mit anderen Worten: wir gewinnen die Religiosität des Windelband-Rickertschen Wert-Kantianismus und letztlich (in weiterer Abstreifung der «Immanenz» des Göttlichen im «Prozeß» des Strebens) das Gottesbild der phänomenologischen Wertphilosophie (Gott als *summum bonum* oder «das Heilige») (transzendentalistische Transzendentalität).

Das Ergebnis dieser Analyse ist ein zweifaches. Das erste bezieht sich auf das fließende Zueinander der nun gewonnenen neun Typen. Wir gewinnen aus ihm in neuer Gestalt das Bild unserer drei Grundrichtungen. Das zweite bezieht sich auf das Gottesproblem selber. Unsere Typenbetrachtung öffnet uns den Blick in das letzte metaphysische Problem zwischen Gott und Welt und in das letzte religiöse Problem der seelischen Haltung zu Gott.

Zum ersten: das Strukturbild der neun Typen in ihrer

Gesamtheit. – Es hat sich gezeigt, daß in jeder der drei Grundrichtungen die jeweiligen Mischtypen (vor allem in der dritten Grundrichtung der Transzendentalität) in letzter innerer Beziehung zu dem unvermischten Typus jener Grundrichtung stehen, die auf ihre Gestaltung miteingewirkt hat. Ihre innere Richtung geht also von ihrer eigenen Grundrichtung «fort» und «zu» der anderen «hin». Anders ausgedrückt: ihr «Sinn» geht auf die andere Grundrichtung zu, die andere Grundrichtung ist die «Erfüllung» ihrer «Richtung». Sie gehören also letztlich ihrem «Sinn» nach zu dem unvermischten Typus der fremden Grundrichtung, sind letztlich nur so etwas wie das «Oszillieren» zwischen jenen drei (jeweilig ersten) reinen Untertypen, in denen unsere drei Grundrichtungen sich rein ausprägen.

Der Mischtypus des Intellektualismus des «kontemplativen Denkens» (Plotinismus usw.) (dritter Untertypus in der zweiten Grundrichtung) und der des Voluntarismus des «Urwillens im Willen» (Fichte, Schopenhauer-Hartmann, Nietzsche) (zweiter Untertypus in der dritten Grundrichtung) sind die jeweilige «Oszillation» ihrer eigenen Grundrichtungen zum reinen Typus der ersten Grundrichtung hin, zur «Unendlichkeit des Gefühls» der Religionsphilosophie Schleiermachers und der Romantik, und von diesem wieder zurück. Die tatsächlichen, problemgeschichtlichen Zusammenhänge, z. B. zwischen der ästhetischen romantischen Religionsphilosophie, dem neuauflebenden Platonismus und dem subjektiv-dynamischen Voluntarismus von Fichte zu Nietzsche und Bergson und Scheler im 19. und 20. Jahrhundert beruhen mithin auf einem inneren Strukturgesetz: «Oszillation» («zu» und «von») der Immanenz. – Ebenso sind der Mischtypus der modernistischen «Selbstobjektivierung» der gefühlsmäßigen «religiösen Immanenz» (dritter Untertypus in der ersten Grundrichtung) und der des objektiv-materialen Voluntarismus des Windelband-Rickertischen Wert-Kantianismus und der phänomenologischen Wertphilosophie (dritter Untertypus in der zweiten Grundrichtung) nur die jeweilige «Oszillation» zwischen ihren eigenen Grundrichtungen und dem reinen Typus der zweiten Grundrichtung, der streng transzendent-gegenständlichen Religiosität und Religionsphilosophie des Deismus, ein «Zwischen», das seiner Na-

tur nach bestimmt ist, in den reinen Typus sich zu verwandeln, entweder (im Falle des ersten Mischtypus) als Umschlag von extremer Transzendenz zu extremer Immanenz und umgekehrt oder (im Fall des zweiten Mischtypus) als gegenseitige Wandlung zwischen Transzendentalität und Transzendenz. D. h. wir gewinnen das Strukturgesetz, das z. B. den geschichtlichen Zusammenhängen zwischen Rationalismus und Modernismus (im Ausgang des 19. Jahrhunderts) und denen der Entstehung und Krisis der Phänomenologie (im Eingang des 20. Jahrhunderts) zugrunde liegt: «Oszillation» («zu» und «von») der Transzendenz. – Endlich finden sich der Mischtypus der Religionsphilosophie der Rhythmuseinheit des strömenden Lebens (Simmel, Spranger usw.) (zweiter Untertypus in der ersten Grundrichtung) und der des schöpferischen kreisenden Denkens des spätarabischen Aristotelismus und Hegels (zweiter Untertypus in der zweiten Grundrichtung) als «Oszillationen» zwischen ihren eigenen Grundrichtungen und dem reinen Typus der dritten Grundrichtung, dem «unendlichen Streben zum Ideal» des reinen kantischen Transzendentalismus Cohens, über deren innere Verwandtschaft wohl kaum mehr ein Wort vonnöten sein dürfte: Oszillation («zu» und «von») der Transzendentalität. – Das Strukturbild der neun Typen zeigt sich also letztlich als beständiges Umschlagsspiel zwischen den drei reinen Typen der Immanenz, Transzendenz und Transzendentalität. Die übrigen sechs Typen sind ihnen gegenüber nichts Selbständiges, sondern das fließende «Zwischen» ihrer Spannungen und Oszillationen. Sie sind also für das Problem der Religion, das zwischen den drei reinen Typen spielt, schließlich belanglos. Sie sind nichts anderes als Stadien der Problemgeschichte dieser drei Typen.

Damit zum zweiten: das metaphysische Problem zwischen Gott und Geschöpf und das religiöse Problem der seelischen Haltung zu Gott, wie es in diesen drei Typen sich darstellt.

Zunächst: das metaphysische Problem zwischen Gott und Geschöpf. – Für den Typus der «Unendlichkeit des Gefühls» (entsprechend der ersten Grundrichtung der Immanenz oder «Zuständlichkeit») ist Gott offenbar so etwas wie *coincidentia oppositorum*, «Eins des Gegensätzlichen». Das Gewoge des Gegensätzlichen im Innenwelt- und Außenwelt-Be-

ußtsein wird hier entweder erlebt als letztlich «Schein» gegenüber seiner unsichtbaren, unhörbaren, unspürbaren Einheit (Typus des indischen *Maja* und *Nirvana* usw.) oder als letztlich gebunden in gegebenem ruhigem Gesetz-Eins des Lebens (Typus des chinesischen *Tao*) oder als innerlich zur Einheit strebend in der wachsenden Geschlossenheit der Seelen (Typus der Talmudspekulation der Zerstreung und Einigung der *Schechina*) oder als innere Einheit in der bleibenden Spannung (Typus europäischer Polaritätsphilosophie, wie etwa Schelling). Gott ist das «immanente Eins» der Spannungen der Schöpfung. – Für den Typus der «Unendlichkeit des Strebens» (entsprechend der dritten Grundrichtung der Transzendentalität oder «Tatsändlichkeit») tritt Gott sozusagen aus dieser «Mitte» heraus und in die «Höhe» hinauf. Damit hört das «Horizontale» des in sich selbst zuständig ruhenden Spannungsgewebes auf und wird zu einer «vertikal» hinaufgerissenen unaufhörlichen Bewegung, deren «Sinn» und «Ziel» und «Idee» Gott ist. Gott ist die «Idee» oder das «Ideal» der Schöpfung, dem sie immer nur «zustrebt». – Für den Typus der «Erkenntnis der Unendlichkeit» endlich (entsprechend der zweiten Grundrichtung der Transzendenz oder «Gegenständlichkeit») ist dieser Prozeß der «Vertikalisierung» vollendet, indem hier die letzte Verbindung zwischen Gott und Schöpfung durchschnitten ist, und Gott als die völlig von der Schöpfung getrennte, rein jenseitige «unendliche Wirklichkeit» ihr gegenübersteht. Er ist nur der einmalige «Urheber» oder «Architekt» seines «Werkes», das in seinem eigenen Spannung-Eins geschlossen ist. – Wenn wir auf jenes metaphysische Urproblem zurückgreifen, das in allen Philosophien der Menschheit nach der einen oder anderen Seite ausgedeutet ist, das Problem zwischen Sosein (*essentia*, Idee) und Dasein (*esse*, Wirklichkeit), so entspricht allen unseren Typen eine bestimmte Deutung dieses Problems als ihr letzter metaphysischer Objekt-Sinn. Für den ersten Typus der «Unendlichkeit des Gefühls», dem die Religionsphilosophie der Polarität der immanenten *coincidentia oppositorum* entsprach, ist Gott das immanente «Eins» der Urspannung der Schöpfung zwischen Sosein und Dasein. Für den Typus der «Unendlichkeit des Strebens», dem die Reli-

gionsphilosophie des Transzendentalismus der «Gott-Idee» entspricht, ist Gott das Sosein der Schöpfung, zu dem ihr Dasein unaufhörlich emporringt. Für den Typus der «Erkenntnis der Unendlichkeit», der der Religionsphilosophie des Deismus zugrunde liegt, ist Gott endlich in Sosein-Dasein jenseits aller Sosein-Dasein-Spannung der Schöpfung. – Diesem metaphysischen Aspekt entspricht nun der praktisch-religiöse.

Zweitens: das Problem der seelischen Haltung zu Gott. – Der Typus der «Unendlichkeit des Gefühls», für den Gott das immanente Eins der Spannungen der Schöpfung ist, steht offenbar zu Gott in restloser Haltung des «Einsseins» und «Sich-eins-Wissens». Die «Nähe» der «Liebe» ist hier bis zum äußersten gesteigert. – Der Typus der «Erkenntnis der Unendlichkeit», für den Gott die streng transzendente, von der Schöpfung getrennte Unendlichkeitswirklichkeit ist, hat im Gegensatz hierzu die letzte Haltung des «Fernseins» und rein anstaunenden oder von fern anbetenden «Hinaufschauens». Hier ist die «Ferne» der «Ehrfurcht» bis zum äußersten gesteigert. – Der Typus der «Unendlichkeit des Strebens» endlich bildet in seiner seelischen Haltung eine Art «Widerspruchseinheit» der seelischen Haltungen der beiden ersten Typen. Denn auf der einen Seite ist für ihn Gott die innere Idee des Strebens, das innere Sosein, zu dem das Dasein der Schöpfung emporringt, also irgendwie der Schöpfung «inne», also die Haltung des «Einsseins» erforderlich. Auf der andern Seite ist aber Gott die «reine Idee» des Strebens, das «reine Sosein», das im Dasein der Schöpfung niemals verwirklicht sein kann, weil es als Idee, als Sosein der schroffe Gegensatz des Daseins ist: das reine Sosein der Idee das wahre «ist», das Dasein des unendlichen Strebens aber das «nicht ist». Gott ist also von hier aus der absolute Gegensatz der Schöpfung und verlangt mithin, religiös, die extreme Haltung des schlechthinigen «Fernseins» und «Entgegengesetztseins». Die seelische Haltung des Typus der «Unendlichkeit des Strebens» ist also das Eins von absolutem Einssein und absolutem Getrenntsein, d. h. jene Seelenhaltung, die in dem urlutherischen Eins von Liebeseinheit mit dem (alleinwirklich-wirksamen) Gott der Liebe und Sündergegensatz zum (allein-wirklich-wirksamen) Gott der verdammen-

den Heiligkeit ihre religiöse und im hegelschen Eins von Identität und Widerspruch ihre metaphysische Formel hat.

Damit ist das Problem der Religion vom Bewußtsein des Ich aus am schärfsten gestellt. Das Faktum der «Oszillation» und des darin begründeten ständigen Umschlags zwischen den Typen der (ersten) Grundrichtung der Immanenz und denen der (zweiten) Grundrichtung der Transzendenz zeigt die innere Notwendigkeit einer höheren Bindung ihrer Gegensätze. Die (dritte) Grundrichtung der Transzendentalität aber, die ihrem Sinn nach eine solche höhere Bindung erstrebt, enthüllt sich letztlich, wie wir sahen, als «Widerspruch-Identitätseinheit», d. h. als solche Einheit, die sozusagen innerlich auf «Explosion» angelegt ist. Mit anderen Worten: die Grundrichtung der Transzendentalität löst nicht, sondern verewigt das Problem. Das wird noch deutlicher durch die ergänzende Betrachtung der Religion vom Bewußtsein des konkreten Ich aus.

B. Religion vom Bewußtsein des konkreten Ich aus

Das «Ich» des Bewußtseins, von dem wir in philosophischer Betrachtung ausgehen müssen, ist ein konkretes Ich: das Ich des Menschen. Für dieses Ich aber ist ebenso ursprünglich wie die Subjekt-Objekt-Spannung und ihre drei Richtungen der Immanenz, Transzendenz und Transzendentalität ein zweites Spannungsgewebe gegeben: zwischen Leib und Geist, und zwischen Individuum und Gemeinschaft. Denn das Ich des Menschen erlebt sich ursprünglich als «leib-geistig» und als «Individuum-Glied». Das besagt ein Zweifaches. – Erstens handelt es sich in jeder der beiden neuen Spannungen nicht um ein einfaches Nebeneinander der jeweiligen Pole, sondern um ein Ineinander. Leibsphäre und Geistsphäre, so sehr sie «in sich» von einander verschieden sind, bilden ein «Eins» (*unum ens*, «Ein Wesen» sagt Thomas von Aquin). Ebenso aber ist es mit Individualsphäre und Gemeinschaftsphäre: es gibt keine säuberlich von einer «Sozialsphäre» trennbare absolute «Einsamkeit»; sondern das ist das letzte unauflöbliche Wesen der «individualen Gliedschaft» des konkreten Menschen-Ich, daß es kein Gemeinschafts-

erlebnis gibt, das nicht von letzter Einsamkeit des Individuums durchlöst und durchschauert wäre, und kein Erlebnis der Einsamkeit, das nicht in geheimer Tiefe von Gemeinschaft getragen wäre und zu Gemeinschaft sich öffnete. So bleibt nur Eins möglich: eine jeweilige Mehrbetonung und Überbetonung eines der zwei zum Eins Vereinten: Leib vor Geist oder Geist vor Leib, Individuum vor Gemeinschaft oder Gemeinschaft vor Individuum. Schärfer ausgedrückt: es bleibt die Möglichkeit einer Verschiebung des Formcharakters. Entweder faßt man das Leib-Geist-Eins als Formeinheit des Geistes oder des Leibes und das Individuum-Gemeinschaft-Eins als Formeinheit des Individuums oder der Gemeinschaft. – Dazu kommt ein Zweites: die Verknüpfungen dieser zwei Spannungseinheiten unter einander. Die Individuum-Gemeinschaft-Spannung geht durch die Leib-Geist-Spannung hindurch und diese durch jene. Damit aber ergibt sich ein neues System von möglichen Hauptakzent- oder Form-Einheiten. Die Form-Einheit mag den Namen der Leib-Gemeinschaft des kosmischen All der «Natur» tragen oder den der Geist-Gemeinschaft des geschichtlichen All des «objektiven Menschheitsgeistes». Sie mag, von der andern Seite her, als Form-Einheit das Individuum betonen und hierin wiederum die Geist-Einheit des «innersten Ich» oder die Leib-Einheit des «vollkommenen Leibes». Mit anderen Worten: das konkrete Ich mag sich erleben als Welle im Strom des kosmischen Natur-All oder als Atem des objektiven Menschheitsgeistes. Es mag, umgekehrt, das All in sich geeint erleben, entweder in der Einheit seines «vollkommenen Leibes» oder in der Einheit seines «innersten (Geist)-Ich». Die ersten Einheitsbildungen dürften mehr östlicher Mentalität entsprechen, während die zwei letzten westlichem Denken und Erleben näherliegen, wobei aber (man denke etwa an die Universum-Mystik der Renaissance!) die gegenseitigen Beeinflussungen hin und her fließen.

Diese vier Einheitsbildungen greifen nun in die drei Grundrichtungen des Bewußtseins ein und geben den, diesen Grundrichtungen entsprechenden, Typen der Immanenz, Transzendenz und Transzendentalität ihre konkrete Färbung. Damit erweitert sich aber auch das Gewebe der Typen von Reli-

giosität und Religionsphilosophie zu seinem letzten, umfassendsten, Aspekt.

Der Typus der «Unendlichkeit des Gefühls» (entsprechend der Grundrichtung der Immanenz oder «Zuständlichkeit») zeigt sich daher, durch die vier obigen Einheitsbildungen, in vierfacher Gestalt immanentistischer Mystik. – Das erste Paar erlebt die «Unendlichkeit des Gefühls» letztlich als «Unendlichkeits-Gefühl des All in sich». Gott als *coincidentia oppositorum*, als immanentes Eins der Gegensätze ist das Eins der Gegensätze des All, von dem das erlebende Ich nur ein Hauch ist, oder schärfer: in dem es untersank. Trägt dieses All die Züge kosmischer Natur, so haben wir den Typus der immanentistischen Naturmystik, wie ihn z. T. indische Philosophie, aber ebenso Renaissancephilosophie eines Giordano Bruno u. a. vertreten. Ist aber dieses All letztlich das Geistes-All der «Menschheit», so gewinnen wir den Typus immanentistischer Menschheitsmystik, wie ihn stellenweise chinesische Philosophie aufweist, aber ebenso die Geschichtsmystik romantischer Philosophie. – Das zweite Paar erlebt die «Unendlichkeit des Gefühls» hinwiederum letztlich als «Unendlichkeitsgefühl des all-haftigen Ich». Gott als *coincidentia oppositorum* ist hier der Gott des Eins der Gegensätze des Ich, in dem das All erst seine eigentliche Wirklichkeit hat. Wird dieses Ich nun vorwiegend als Leib-Ich betont, so ergibt sich der Typus der individualistischen Leib-Mystik, wie er die bewußte oder unbewußte Religiosität der heutigen Körperkultur bildet. Wird aber dieses Ich vorab als Geist-Ich gefaßt, so zeigt sich der Typus jener neuplatonischen und auch z. T. deutschen Ich-Geist-Mystik, die, durch die Stufen der gänzlichen «Entwerdung» hindurch, im *secretarium mentis*, in der Tiefe des geistigen Ich, Gottes inne wird.

Anders zeigt sich die Konkretisierung durch unsere vier Einheitsbildungen beim Typus der «Erkenntnis der Unendlichkeit» (entsprechend der Grundrichtung der Transzendenz oder «Gegenständlichkeit»). Der Einfluß der vier Einheitsbildungen zeigt sich hier erstens darin, daß Gott nicht «in» ihnen erfahren wird, sondern allein «über» ihnen, aber gleichsam als

ihre «Absolutsetzung», – zweitens, daß die diesen Einheitsbildungen innewohnende «Haltung» nicht in sich Einheit mit Gott bedeutet, sondern reine «Huldigung von fern». Die «Distanzsetzung», die dem reinen Denken so eigentümlich ist, wächst sich hier aus zum Bilde des reinen «Gott über uns» und zum rational-juridischen «Kultvollzug vor Ihm». Aber das innerlich Lebenbedingte (die geheime Umschlagsverknüpfung zur Immanenz!) zeigt sich darin, daß dieser «Gott über uns» immer die Züge der Verabsolutierung «einer» Seite des Menschlichen an sich trägt und ebenso, daß der rational-juridische «Kultvollzug vor Ihm» immer wieder die «Religiosierung» «einer» Betätigung eben dieses Menschlichen verrät. Dementsprechend ist nun die vierfache Gestalt unseres Typus. – Entsprechend der «Erkenntnis der Unendlichkeit» vom «All» aus zeigt sich Gott entweder als jenseitige Verabsolutierung von «Natur» oder von «Menschheit». Im ersten Fall enthüllt sich uns der letzte Sinn des «Naturgesetz-Gottes» des deistischen Enzyklopädismus, für den Gott rein den Abschluß einer rationalistischen Naturphilosophie bildete, entweder in der Form des «kunstreichen Werkmeisters», der all die einzelnen «Zweckmäßigkeiten» der Natur gebildet hat, also Gott gleichsam als «die» jenseitige Naturzweckmäßigkeit, – oder in der (an und für sich tieferen) Form der spinozistischen *natura naturans*, in der der Ablauf der diesseitigen *natura naturata* mathematische Konsequenz der rein jenseitigen *natura naturans* Gottes ist. Für beide aber ist der Ablauf der (teleologischen oder kausalen) Naturordnung die rationale «Huldigung» vor dem rein unsichtbar-jenseitigen «Gott der Natur». Der «Gott der Menschheit» hinwiederum zeigt sich uns als letzter Sinn des anderen Zweiges des Deismus, der von Leibniz' Monadologie über Kants Kritik der Urteilskraft sich entfaltet hat. Dieser Deismus steht in scharfer Front gegen den «naturhaften» Gott. Ihm ist Gott der Vermittler der Menschengemeinschaft, der entscheidende «Garant» von «Menschheit». Gott trägt also (da «Menschheit» das «höchste Gut» ist) durch diese «Zweckdienlichkeit» hindurch Menschheitszüge, und der rationale «Kult», der ihm dargebracht wird, ist die «rationale Kultur». Denn für diesen Deismus ist, wie wohl zu beachten ist, Gott in keiner

Weise der «Menschheit» oder «Kultur» mystisch-immanent, sondern von beiden streng getrennt; auf der andern Seite aber liegt sein Sinn einzig darin, «Menschheit» und «Kultur» zu ermöglichen. Hieraus wird klar, wie dieser Menschheits-Deismus (aber ebenso der Natur-Deismus) in zwei feindliche Bestandteile zerfallen mußte: in eine Menschheitsmystik (bzw. Naturmystik) und einen Menschheitsatheismus (bzw. Naturatheismus). – Entsprechend der «Erkenntnis der Unendlichkeit» vom «Individuum» aus bildet sich hinwiederum die Gottesgestalt des «schönen Menschen», wie sie dem klassischen Griechentum als Verabsolutierung seines Leibideals eigen ist, oder die des «reinen Denker-Geistes», wie sie den Ausgang der Antike, aber ebenso Renaissance und z. T. Reformation (die «geistige» Religion!) kennzeichnet. Auch hier herrscht strenge, hochgesteigerte Transzendenz, im Griechentum der Sehensuchtflug von dieser «Welt der Sinne» weg zur «reinen Plastik» des «überhimmlischen Ortes», und im Weiterleben der Grundstimmung dieses leib- und bildbegeisterten Platonismus in das östliche orthodoxe Kult- und Bildchristentum hinein die leidenschaftlich verzückte Leidensabkehr in die Welt der «Verklärung», die im *Hierostas* der streng entrealisierten Gold-Heiligenbilder aufleuchtete, – in der Spätantike des Plotinismus aber und im Bildersturm der «unsichtbaren Religion» und der «reinen Wissenschaft» des Renaissance-Reformationszeitalters das hochgesteigerte Sünden Erlebnis alles irgendwie Leibhaften vor der Allein-Heiligkeit des unsichtbaren Geist-Gottes. Aber ebenso zeigt sich in beiden Formen die innerlich bereits arbeitende Immanenz: in der Absolutsetzung des «Edel-Leiblichen» oder des «rein Geistigen» zu Gott und der entsprechenden Vereinseitigung der praktischen Gottesbeziehung zum reinen Leib-Bild-Kult oder zum reinen Geist-Kult.

Von dieser durchgehenden geheimen «Explosivspannung» der reinen Transzendenz zur Immanenz hinüber (in der sich das früher Gesagte nur verdeutlicht), von hier aus öffnet sich uns der Blick zur Konkretisierung innerhalb des letzten (dritten) Typus der «Unendlichkeit des Strebens» (entsprechend der Grundrichtung der Transzendentalität oder «Tatsächlichkeit»), der ja, wie wir sagten, aus seiner Natur heraus Immanenz und

Transzendenz zu binden sucht, aber sie, ebenso aus seiner Natur heraus, nur bindet in einer «Explosivspannung» der «Widerspruchseinheit». – Der «Widerspruch» zwischen dem «All»-Typus (als Natur-All oder Menschheits-All) der mystischen Immanenz der «Unendlichkeit des Gefühls» und dem entsprechenden der rational-kultischen Transzendenz der «Erkenntnis der Unendlichkeit» bindet sich hier in der Antinomie der ethisch orientierten Transzendentalität des «unendlichen Strebens zum All» sei es (naturhaft) in jenem Typus eines Natur-Bild-Transzendentalismus, wie ihn neuerdings hauptsächlich Ludwig Klages anstrebt (das Streben zur reinen Natur als dem Göttlichen), sei es (menschheitshaft) im Typus eines Menschheits-Transzendentalismus, wie er von Cohen über Wundt zu Keyserling sich ausgebildet hat (das Streben zur vollen Menschheit als dem Göttlichen). Das «Göttliche» beider Typen ist gleichzeitig «Idee» und damit dem Streben transzendent und gleichzeitig «innere Idee» und damit immanent. – Der Widerspruch zwischen dem «Individuum»-Typus (als Leib-Individuum oder Geist-Individuum) der mystischen Immanenz und dem entsprechenden der rational-kultischen Transzendenz lebt endlich in der Einheit der ethisch orientierten Transzendentalität des «unendlichen Strebens zum Individuum», die wiederum eine doppelte ist. Auf der einen Seite steht der Typus des «idealen Leibindividuum», der für den individualistischen Transzendentalismus von Nietzsche zu Stefan George den «Idee-Sinn» des «unendlichen Strebens» bildet: der transzendente Griechengott als Menschideal. Auf der andern Seite steht der Typus des «idealen Geist-Ich», der für einen Hauptstrom des deutschen Idealismus den «Idee-Sinn» desselben «unendlichen Strebens» darstellt: der transzendente Spätantike-Gott des «reinen Denk-Geistes» als Menschideal.

Damit ist das Ergebnis dieser Betrachtung der «Religion vom Bewußtsein des konkreten Ich aus» bereits formuliert. In den Spannungen des Konkret-Ich zwischen Leib und Geist und zwischen All und Individuum verstärkt sich nur die Grundspannung der drei Grundrichtungen des Ich überhaupt. Immanenztypus und Transzendenztypus sind «in» ihrer absoluten Gegensätzlichkeit innerlich aufeinander gerichtet. Aber der Transzendentalität-

Typus, der diese Einheit, kraft seiner Natur anstrebt, erreicht nur eine «Explosiv-Einheit». Damit aber ist auf der einen Seite das «Absolute» Gottes selbst und das «Absolute» des «Ruhens in Gott» und «Wirkens aus Gott» im Wesenspunkte in Frage gestellt. Auf der andern Seite wiederum enthalten alle unsere drei Typen zum mindesten Kernbestandteile des Soseins von Religion und bilden dazu in ihrer Gesamtheit «das» Soseinsbild des Bewußtseins. Ist also Religion die Autonomie des Menschlichen – oder ist eine andere Lösung möglich?

Diese Grundfrage wird nun noch vom Daseinsproblem der Religion aus zu beleuchten sein.

2. DAS DASEINSPROBLEM

Die bis zum äußersten gespannte Grundfrage des Soseinsproblems von Religion birgt eigentlich schon in sich selber die Grundfrage des Daseinsproblems. Religion geht auf der einen Seite auf das «Innerste» des Menschen: «in» Gewoge des Lebens wird der Absolutpunkt gesucht. Nach der andern Seite aber scheint dieses «Absolute» als Absolutes nicht anders denn jenseits alles «Relativen» des Geschöpflichen stehen zu können. Beide, Immanenztypus wie Transzendenztypus finden ihre, wenigstens teilweise, Begründung im Wesen von Religion selbst, und der Transzendentaltypus ist nur der Versuch einer menschlich-faßlichen Einigung, die aber zuletzt doch in den einen oder andern der beiden entscheidenden Typen zurückgleitet, zwischen denen schließlich endgültig die Problemfrage schwingt. In diesem letzten Entweder-Oder zwischen Immanenz- und Transzendenztypus wird nun das Entweder-Oder des jetzt zu behandelnden Daseinsproblems offenbar: Kommt Religion, als Verhältnis zwischen Gott und Mensch, zustande von oben her, von Gott, also letztlich als «Akt Gottes», – oder knüpft sie sich von unten her, vom Menschen, also letztlich als «Akt des Menschen»?

Aber die beiden Lösungsmöglichkeiten, die in dieser Fragestellung angedeutet sind, entsprechen doch nicht geradlinig dem Transzendenz- und Immanenztypus des Soseinsproblems. Es ist

vielmehr so, daß die neue Fragestellung durch alle Typen des Soseinsproblems hindurchgeht und sie schneidet. Denn alle drei Möglichkeiten religiöser Gestaltung, Immanenz, Transzendenz und Transzendentalität, lassen sich fassen entweder als «Akt Gottes» von oben her oder als «Akt des Menschen» von unten her. Immanenz, Transzendenz wie Transzendentalität sind, im Sinne des Daseinsproblems, sowohl denkbar (in der Extremform) als «Pantheismus» (der Mensch als Mensch göttlich) oder (um Rudolf Ottos gutes Wort zu gebrauchen) als «Theopanismus» (Gott im Menschen alles allein). Diese beiden Möglichkeiten scheinen nun aber nicht nur «Extrem» zu sein, sondern, aus dem tiefsten Problem von Religion her, die einzigen reinen Lösungswege. Religion ist Beziehung zwischen dem absoluten Gott und dem relativen Menschen. Wie können diese beiden anders in einer lebendigen Beziehung zusammenkommen, als indem entweder der relative Mensch im absoluten Gott aufgeht oder der absolute Gott im relativen Menschen? – Von dieser Frage aus öffnet sich uns das Verständnis für die im Daseinsproblem der Religion waltenden Typen.

Das Typenpaar, das den Gegensatz in reiner Form darstellt, könnte man als absoluten Rationalismus (im weiten Sinn des «alles vom Menschen her») und absoluten Supranaturalismus bezeichnen. Beide stehen sich, wie bereits gesagt, in allen drei Typen des Soseinsproblems von Religion gegenüber.

Der Immanenztypus des Soseinsproblems trug als Kennzeichnung die «Unendlichkeit des Gefühls» (im Sinne von «Urgefühl» als «Zustand»). Wird diese «Unendlichkeit des Gefühls» supranaturalistisch als «Akt Gottes» gefaßt, so haben wir die typisch indische Religiosität und Religionsphilosophie der extremen «negativen Theologie». Erklärt man sie aber rationalistisch als «Akt des Menschen», so enthüllt sich uns die Polaritäts-Religionsphilosophie der ausgehenden Renaissance und der Romantik. Im ersten Fall des supranaturalistischen Immanenztypus vollzieht sich die Immanenz wesentlich im völligen Sich-Entsinken des Menschen, im zweiten Fall des rationalistischen Immanenztypus dagegen als Höchststeigerung seines Lebens, als «grandioser Zusammenklang», wie Nietzsche sagt.

Der Transzendenztypus des Soseinsproblems war als «Erkenntnis der Unendlichkeit» bezeichnet worden. Der supranaturalistische Transzendenztyp besagt also hier, entsprechend der alles entscheidenden Erkenntnisfunktion, das «Allein» von «Offenbarung» (auf der Objektseite) und «Glauben» (auf der Subjektseite). «Offenbarung» ist hier wesentlich «Sichoffenbaren Gottes als Daseienden», und «Glauben» ist folgerichtig nicht eigentlich Hinnahme dieser Offenbarung (dasolche Hinnahme immer noch ein religiöser Akt des Menschen wäre), sondern das rein passive Geschehen und Weiterwirken der Selbstoffenbarung Gottes im Menschen: alle religiöse Intellektualität des Menschen ist reine Gottes-Selbstoffenbarung. Mit andern Worten: wir haben den Typus jener Religionsphilosophie des «Denken Gottes im Menschen», der von islamitischer Philosophie des göttlichen *Nous* über den Spinozismus der aus dem göttlichen Urgedanken mathematisch erfolgenden Welt zur Offenbarungsphilosophie der Romantik bis in Hegel hinein sich entfaltete und in der innerkatholischen Irrlehre des strengen Traditionalismus (alle Gotteserkenntnis auf Offenbarung beruhend) nur eine inkonsequenterer Form hat. – Wie, auf der anderen Seite, der rationalistische Transzendenztyp seine geschichtliche Gestalt im europäischen Aufklärungsrationalismus hat, braucht ja kaum dargelegt zu werden. Gewiß trägt er, als Umkehr des reformatorischen extremen Supranaturalismus (religiöse Unfähigkeit der natürlichen Vernunft!), immer noch einen letzten theopanistischen Schimmer (Gott als Humanität!). Aber seine bewußte Richtung geht auf Auflösung alles eigentlichen Offenbarungsglaubens in den «Vernunftglauben» der «antizipierten Vernunftwahrheiten». Durch ihn vollzieht sich eigentlich die bis in unsere Tage fortdauernde Umdeutung von «Offenbarung» (als eines «Aktes Gottes») in «irrationales Intuitionserlebnis», das seine Erklärung in der zergliedernden *Ratio* findet, – und die Umdeutung von «Glauben» (als des Aktes, in dem der Mensch, von Gott geheimnisvoll berührt, seiner Offenbarung sich öffnet) in «willensmäßiges Vertrauen» als der letzten Grundlage aller Rationalität. Damit wird «Gott» folgerichtig zum reinen Objektausdruck (Objektivierung) der irrational-naiven Universum-Erfassung (Schleiermacher), der mit

fortschreitender «Aufklärung» sich in den, der rational-reflexiven Universum-Auffassung entsprechenden, wahren Objektausdruck der «geschlossenen Naturkausalität» (hobbesscher Rationalismus) oder der «intelligiblen Menschheit» (kantischer Rationalismus) verwandelt.

Damit ist auch für den Transzendentaltypus des Soseinsproblems, der sich als «Unendlichkeit des Strebens» gab, das zugeordnete Typenpaar des Daseinsproblems bereits vorgezeichnet, da ja Transzendentalität, als intendierte Bindung von Immanenz und Transzendenz, zwischen ihnen zu vermitteln sucht. – Der Sinn des supranaturalistischen Transzendentaltypus liegt hier in der Verlegung des entscheidenden Fixpunktes der Bewegung (des «unendlichen Strebens») in Gott hinein. Gott als «Ideal-Sinn» des Menschen ist das «alleinwirksame» Energiezentrum, das den Menschen in die unendliche Bewegung zu Ihm hin hineinreißt. Die «unendliche Bewegung» des Menschen ist unendliches Allein-Bewegtsein von Gott. D. h. der hier vermeinte Typus ist der Urtypus der Reformation, der im «verzehrenden Eifer» kalvinischer Färbung, im plotinisch-mystischen (Pico von Mirandola als Quelle!) «Durchflossensein» von Gottes Urwillen zwinglianischer Färbung und im *rapi* (Hingerissenwerden) lutherischer Begnadung nur besondere Ausformungen hat. – Die Umkehr dieses supranaturalistischen Typus, d. h. den rationalistischen Transzendentaltypus, stellt mithin die Religionsphilosophie des Kantianismus dar, vorab in ihrer äußersten Ausgestaltung in Cohens reinem Methodologismus. Auch hier ist Gott der «Ideal-Sinn» des Menschen, ja (in Cohens Lieblingsausdruck) das «einzige Sein». Aber dieser Ideal-Sinn wie dieses Sein ist reiner Grenzbegriff der allein-wirksamen, in sich selbst geschlossenen, unendlichen Bewegung der «Unendlichkeit des Strebens». Gott als «Ideal-Sinn», als «einziges Sein», als «die Idee», ist nur die Hypothese der Hypothesen, d. h. letztlich die mathematische Formel der Alleingöttlichkeit der «reinen Methode». Die Religion des Cohenschen Neukantianismus (wie aber auch seines Korrelattypus, des badischen Wertkantianismus) ist restlos «Religion innerhalb der Humanität».

Das verhängnisvolle Gegeneinander der Supranaturalismus-

Rationalismus-Typen des Daseinsproblems in ihrem, von uns wenigstens angedeuteten, beständigem Umschlag ineinander wird durch zwei Momente nun noch verhängnisvoller.

Das erste Moment liegt in der anscheinenden Vergeblichkeit jeder Vermittlung zwischen ihnen, wie sie in der Geschichte der Semi-Rationalismen und Semi-Supranaturalismen immer wieder zutage getreten ist. – Man könnte etwa sagen (im Sinne eines Semi-Supranaturalismus): das Entscheidende ist gewiß das reine Ergriffensein von Gott (als Einsgefühl in Gott [Immanenz] oder Selbstoffenbarung Gottes [Transzendenz] oder Bewegtsein von Gott [Transzendentalität]), aber dieses Ergriffensein entbindet menschliche, religiöse Kräfte. Oder man könnte sagen (im Sinne eines Semi-Rationalismus): der Anfang geschieht wohl durch den Menschen (als innere Sammlung zur seelischen Einheit [Immanenz] oder hinaufdringende Erkenntnis [Transzendenz] oder sittliche Bewegung zum Ideal [Transzendentalität]), aber dieser Anfang ist nur die Bereitung zum Ergriffenwerden von Gott. – Die Antwort hierauf ist immer die gleiche: entweder besteht zwischen diesen jeweils zwei Stufen ein inneres Kausalverhältnis oder es ist eine höhere Einheit, aus der sich ihr Nacheinander erklärt. Im ersten Fall verwandeln sich die beiden Vermittlungsformen wieder in eine der beiden Urformen: die «menschlichen religiösen Kräfte» des Semi-Supranaturalismus werden zur «Nachwirkung» des «Aktes Gottes», und das «Ergriffenwerden von Gott» des Semi-Rationalismus zum «Erfolg» der «Akte des Menschen». Im zweiten Fall aber muß die peinliche Frage gestellt werden: Was ist denn die höhere Einheit von Absolutem (Gott) und Relativem (Mensch)? Hierauf will wohl Hegels Religionsphilosophie antworten (und insofern steht sie wahrhaft im Zentrum der Problematik). Doch seine Einheit von Absolutem und Relativem ist erstens selber nur (Schluß)-Phase des Rationalismus der Transzendentalität, also nicht über den Parteien, und zweitens eine Zwangseinheit, wie das Schicksal des Hegelianismus gezeigt hat.

Noch verhängnisvoller ist das zweite Moment: der Supranaturalismus scheint im Grunde nur versteckter Rationalismus zu sein. Denn es ist doch auffallend, daß er in allen drei

Typen eine passive seelische Haltung des Menschen einbeschließt, im Immanenztypus das völlige «Sichentsinken», im Transzendenztypus das «Überleuchtetsein von göttlichem Licht» und im Transzendentaltypus das «Fortgerissensein». Würde es sich im Supranaturalismus – so könnte der Einwand lauten – wirklich um wahre «Akte Gottes» handeln, dann bräuchten diese doch nicht von einer bestimmten Haltung des Menschen abhängig zu sein, sondern könnten sich zum mindesten auch in einer aktiven Haltung des Menschen vollziehen. Nun betont aber der Supranaturalismus aller drei Typen wesentlich die passiven Haltungen, ja geradezu das «Sterben» des Menschen. Heißt das also nicht mit andern Worten: Supranaturalismus ist in Wahrheit genau so Rationalismus wie sein Gegenüber, nur Rationalismus des passiven Menschen, im Unterschied zum gewöhnlichen Rationalismus als dem Rationalismus des aktiven Menschen? Würde sich auf diese Weise dann nicht auch der geschichtliche Umschlag zwischen Supranaturalismus und Rationalismus sehr einleuchtend erklären, als Umschlag nämlich innerhalb eines und desselben Rationalismus, von seiner passiven Form zur aktiven und umgekehrt?

Die Problematik steht damit am Höhepunkt. Vom Soseinsproblem aus ergab sich: der Transzendentalitätstypus leistet letztlich keine eigentliche innere Bindung der Gegensatztypen der Immanenz und Transzendenz, sondern ist nur ihre «Explosivseinheit». D. h. das Wesenhafte von Religion, das «Absolute» Gottes und das «Absolute» des «Ruhens in Gott» und «Lebens aus Gott» scheint unmöglich. Vom Daseinsproblem aus ergibt sich nun: der aus der Natur dieses Problems erfolgende Gegensatz von Supranaturalismus und Rationalismus steht im schweren Verdacht, nur Verkleidung einer inneren Dialektik reinen Rationalismus zu sein. D. h. das Wesenhafte von Religion, die reale Verbindung mit Gott, scheint unmöglich.

Ist also Religion, nach Soseinsseite und Daseinsseite, eine Illusion oder wenigstens Fiktion? –

Bis zu diesem Punkte mußte die Untersuchung geführt werden, damit die Grundlage katholischer Religionsbegründung, die nun darzulegen ist, offenbar werde.

II.

Allgemeine katholische Religionsbegründung

Katholische Religionsbegründung hat das Eigene, daß sie ihren Standort zugleich sozusagen außerhalb des eben umzeichneten Gewebes der Problematik hat und doch (tiefer gesehen: und darum!) in seiner Mitte, das ganze Gewebe zur Einheit umfangend. Aus dieser Eigentümlichkeit, die im folgenden eingehend darzulegen ist, ergibt sich unsere Methode. Wir haben in einem ersten Teil den ganz besonderen Standort dieser Religionsbegründung aufzuweisen, und zwar in beständigem Bezug auf das vielfältige Koordinatensystem allgemeiner Problematik der Religion, wie wir es im ersten Kapitel entwickelt haben. Der zweite Teil hat dann, in einer Art Typengeschichte der führenden katholischen Schulen, zu bezeugen, wie eben dasselbe Gewebe allgemeiner Problematik der Religion in allen seinen Spannungen, trotz (oder vielmehr: wegen) des grundsätzlichen «außerhalb» des katholischen Standortes, in eben dieser Religionsbegründung konkrete Einheitsgestalt, d. h. seine inneren Widersprüche überwindet.

1. DAS GRUNDPRINZIP DER ANALOGIA ENTIS

Als entscheidende Grundeigenart katholischer Religionsbegründung, die sich durch Soseinsproblem und Daseinsproblem hindurchzieht, kann man folgendes bezeichnen: sie faßt das Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf als ein «nach oben offenes». Das besagt ein Doppeltes. Auf der einen Seite ist für sie Gott weder die Absolutsetzung irgendeines einzelnen Geschöpflichen, weder des Geisthaften noch des Allhaften, weder des Wollens noch des Denkens, weder des Personhaften noch des Ideehaften, – noch ist Er das ideale «Eins» der Gegensätze dieser «Seiten» des Ge-

schöpflichen. Er ist schlechthin jenseits, ist, wie Thomas von Aquin sagt, *tamquam ignotus*, jenseits aller faßbaren Inhalte. Geschöpf ist also von hier aus das niemals «Geschlossene», es ist das unerschließbar «Offene» seiner Spannungen. Auf der andern Seite aber ist diese Gesamtheit des Geschöpflichen, in seinen Gegensätzen und in den immer neu erstrebten Spannungseinheiten seiner Gegensätze, «Offenbarung» Gottes «von oben her», d. h. nicht ein Gleichnis Gottes, in das Gott irgendwie «vernotwendigt» wäre, so daß Er in Seinem lebendigen Wesen und Wirken aus solchem Gleichnis errechnet werden könnte und als «Weltformel» (wenngleich «transzendente»! Vgl. Spinozas mathematischen Zusammenhang zwischen Gott und Welt!) nun gleichsam vom «Magier» der Wissenschaft «gehandhabt» werden könnte, – sondern als Gleichnis, das über sich hinaus weist in einen übergleichnishaften Gott, der nach unerforschlichem Ratschluß gerade «dieses» Gleichnis gewählt hat und tausend andere wählen kann. Gott ist also, nach einer Seite hin, der geheimnisvolle «Sinn», auf den die Gesamtheit des Geschöpflichen im Gewebe ihrer Spannungseinheiten gleichnishaft hindeutet. Aber Er ist, nach der andern Seite, weder irgendwie der «innere» Sinn dieses Geschöpflichen (weder als Absolutsetzung eines einzelnen noch als immanentes Eins der Spannungen), noch ist «dieses» Geschöpfliche eine irgendwie «notwendige» Offenbarung Seines Wesens und Wirkens oder Begrenzung neuer Wege Seiner Selbstoffenbarung.

Das ist die Grundlage, die im ersten Kapitel der «*Constitutio dogmatica de fide catholica*» des Vatikanischen Konzils ihren dogmatisch-theologischen Ausdruck hat: *Re et essentia a mundo distinctus . . . et super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus . . . , . . . ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur, liberrimo consilio . . . de nihilo condidit creaturam*, «Gott, nach Wirklichkeit und Wesen von der Welt unterschieden und über alles, was außer Ihm ist oder gedacht werden kann, unaussprechlich erhaben, hat zur Offenbarung Seiner Vollkommenheit im Gleichnis geschöpflicher Vollkommenheit in völliger Freiheit die Schöpfung aus dem Nichts erschaffen». Es ist also Gott von allem unterschieden und geschieden, was außer Ihm ist (*super omnia, quae praeter ipsum sunt et*

concipi possunt), und doch ist nichts außer Ihm, was nicht in seinem ganzen Sosein und Dasein von Ihm wäre (*de nihilo condidit creaturam*). Es ist die gesamte Schöpfung, ausnahmslos, das Gleichnis Seines Wesens (*ad manifestandam perfectionem suam per bona quae creaturis impertitur*), und doch kein irgendwie notwendiges, das Gottes Wesen zu errechnen erlaubte, sondern ein völlig freies und frei bleibendes, d. h., so oder so von Gott her änderbares (*liberrimo consilio*).

Der kurze philosophische Ausdruck dieser Grundlage aber ist die *analogia entis*, wie sie das IV. Laterankonzil (1215) klassisch formuliert hat (cap. 2): *Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*: Gott und Geschöpf einander «ähnlich» und in eben dieser Ähnlichkeit völlig «unähnlich». Weder ist (wie der Augustinische Exemplarismus einseitig meinte) das Sosein des Geschöpflichen ein schlechthinniges «Gleichnis» des Soseins Gottes, gleichsam die Bildersprache des göttlichen Wesens. Noch ist (wohin der Aristotelismus der ersten scholastischen Schulen, wenigstens unbewußt, zielte) das werdehafte Dasein des Geschöpflichen in seiner (vom Aristotelismus als «ewig» bezeichneten) aktiven Bewegung das schlechthinnige Sichmitteilen der Urlebendigkeit des schlechthin daseienden (*ipsum esse*) göttlichen *Actus*. Die Frage des Gleichnisverhältnisses zwischen Gott und Geschöpf ist vielmehr erst an das Ganze stellbar, an die irgendwelche Einheit von Sosein und Dasein im konkreten Geschöpf. Diese Einheit wiederum ist (erstens) nicht denkbar von einem ewigen Sosein her, dem Gott, im Akt der Schöpfung, ein werdehaftes Dasein verliehen (also eine Einheit des «Nebeneinander» ewigen Soseins und «zeithaft» hinzukommenden Daseins). Denn dann bestünde, folgerichtig, eine Art *ordo metaphysicus essentialium aeternarum*, eine Welt ewiger Geschöpfideen in irgendeiner Beziehung der Gleichewigkeit mit Gott, und es wäre die Schöpfung nach ihrer Soseinsseite unmittelbar zu Gott als nach ihrer Daseinsseite. Mit anderen Worten: die Einseitigkeit des augustinischen Exemplarismus würde wiederkehren. Die fragliche Einheit ist aber (zweitens) auch nicht denkbar aus einer primären Unmittelbarkeit des Daseins zu Gott her, so daß das Sosein sozusagen als jeweilige

Phase der «Selbstobjektivation» der jeweiligen Bewegtheit des bewegten Daseins erschiene, das in seiner Bewegung den Tiefen des göttlichen *Actus* unmittelbar entquillt (also eine Einheit des «Auseinander» des Soseins aus primärem Dasein). Denn die Folge wäre auch hier: Rückfall in die Einseitigkeit des Aristotelismus. So bleibt – entsprechend dem unleugbaren Werdecharakter des Geschöpflichen, der eine Wesensidentität von Sosein und Dasein ausschließt (weil dies Vollwirklichkeit des Soseins, also Werdelosigkeit, einschliesse) – keine andere Einheitsform als die ständig «offene» Spannung von Sosein und Dasein: Sosein als innerlich werdehaftes Sosein dem Dasein wesenhaft «inne» und doch als niemals vollverwirklichtes Sosein dem Dasein ebenso wesenhaft «über»: Sosein in-über Dasein.

In dieser Form ist das Geschöpfliche die «Analogie» Gottes. Es ist Gott ähnlich durch das Gemeinsame einer Einheit von Sosein und Dasein, aber es ist in eben dieser Ähnlichkeit Gott wesenhaft unähnlich, weil Gottes Einheitsform von Sosein und Dasein «Wesensidentität» ist, des Geschöpfes Einheitsform aber «Spannungseinheit». Da nun das Verhältnis von Sosein und Dasein das Wesen von «Sein» ist, so sind Gott und Geschöpf also im «Sein» ähnlich-unähnlich, d. h. «analog» zueinander: *analogia entis*, Analogie des Seins. Indem weiterhin diese Analogie des Seins darin besteht, daß das Geschöpf durch seine Einheitsform der «Spannungseinheit» wesenhaft «nach oben offen» ist, ungeschlossen und unschließbar, das Rätsel des «wird» als «Zwischen» zwischen «war» und «wird sein», – Gott aber durch seine Einheitsform der «Wesensidentität» wesenhaft in sich geschlossen ist, das Geheimnis des schlechthinnigen «Ist», – hierin wird die ganze innerste Abhängigkeit des Geschöpfes von Gott sichtbar: *analogia entis* als philosophischer Ausdruck der *creatio ex nihilo*, und zwar der *creatio continua*, alles irgendwelche «ist» des Geschöpfes aus dem unveränderlichen «Ist», das Gott ist. *Analogia entis* öffnet hier ihr letztes Rätselantlitz: das Geschöpf als wesenhaftes «wird» ist undenkbar ohne ein «ist»; dieses «ist» hat ebenso notwendig seine Quelle in einem reinen «Ist», weil sonst die Schwebung des «wird» im Leeren hängt; aber das «ist» des Geschöpfes aus und im reinen «Ist» kann, auf der andern Seite, we-

der das reine «Ist» selbst sein noch irgendwie sein Ausfluß, weil dieses reine «Ist» als «Ist» wesentlich «über» (d. h. völlig getrennt) von allem «wird» ist, also auch nicht irgendwie «ausfließen» kann, da es sonst irgendwie werdehaft wäre. Gott also als das reine «Ist», ist, auf der einen Seite, dem Geschöpf so inne, daß das irgendwelche «ist» des Geschöpfes nur aus und in Ihm ist, – und ist doch, auf der anderen Seite, dem Geschöpf unverändert «über» als dasselbe reine «Ist», dem keinerlei Beziehung zu einem «wird» irgendwie «inne» ist. «Gott in uns und über uns» ist, von diesem letzten Problem aus, das Wort der *analogia entis*.

Hier liegt der entscheidende Grund, von dem aus die katholische Lösung in Soseinsproblem und Daseinsproblem der Religion ausgeht. Denn die *analogia entis* schließt alles Geschöpfliche zu einem Gesamtgleichnis Gottes zusammen und doch zu einem solchen, das in seinem letzten Wesen ständige *potentia oboedientialis* (wie der alte theologische Ausdruck lautet) zu Gott hin ist, d. h. ständige Bereitschaft des «Tonens» in der Hand des «Bildners». Gott ist der über alles Gleichnis hinaus «immer Größere». Das ist der Grund, von dem aus im Soseinsproblem der Katholizismus der «Allheit» der Frömmigkeitsformen möglich wird, der doch ungebundene und unbrechbare Einheit im «Gott alles in allem» ist. Das ist ebenso der Grund, von dem aus im Daseinsproblem der Katholizismus der Übernatur und der Menschwerdung über alle «natürliche» Gottesoffenbarung und Gottesmitteilung hinaus kein Widerspruch ist und doch wiederum im «Gott alles in allem» nicht Zweiheit von Stufen, sondern Einheit ist. *Analogia entis* besagt eben: im selben Akt, in dem der Mensch im Gleichnis der Kreatur Gottes «inne» wird, wird er Seiner inne als desjenigen, der über allem Gleichnis steht. So ist die letzte Einheit des Kreatürlichen wesentlich nicht «in» ihm, sondern «über» ihm. Gott ist weder irgendwie «innere» Einheit des Kreatürlichen, noch kann irgendwelche «Einheitsform» des Kreatürlichen als «Instanz» gegen Ihn gelten. Er ist der «Schöpfer» und insofern schließen alle Offenbarungsinhalte und Offenbarungsweisen (natürliche und übernatürliche) als letztlich «Offenbarungen in geschöpflicher Weise» sich zur Einheit zusammen. Aber Er ist der

wesenhaft «übergeschöpfliche» Schöpfer, und darum ist diese Einheit niemals «von unten her», d. h. in menschlicher Berechnung erschließbar, sondern einzig «von oben her», d. h. von Seiner freien Offenbarung her, immer offen, empfangbar.

2. AUSWIRKUNG DER ANALOGIA ENTIS

Die *analogia entis* wirkt sich bereits entscheidend an der Urwurzel des Problems aus. Für klassische katholische (Augustinus-Thomas von Aquin) wie klassische moderne (Kant-Hegel) Philosophie ist «Selbstreflexion des Ich» der philosophische Ausgangspunkt. Aber diese «Selbstreflexion» ist nur scheinbar eine rein erkenntnistheoretische, d. h. eine solche, die vor aller Metaphysik läge. In Wahrheit impliziert sie, in klassisch-katholischer wie klassisch-moderner Philosophie bereits eine ganz bestimmte Metaphysik. Das ist für klassisch-katholische Philosophie vorab im französisch-belgischen Thomismus erkannt worden, für klassisch-moderne Philosophie aber durch Richard Kroner und Paul Natorp. Die Formel des letzteren, daß Metaphysik, nicht Erkenntnistheorie, die *prima philosophia* sei, die «erste Philosophie», ist Formel für beide Richtungen; denn Natorp erneuert in ihr bewußt den Aristoteles-Standpunkt. Der Grund ist: im aller-inner-ich-lichsten Erkenntnisakt steht das Ich als Erkenntnissubjekt dem Absoluten von Wahrheit gegenüber. Es ist also nur die Frage: besteht zwischen diesem «Absoluten» von Wahrheit und dem «Relativen» des Erkenntnissubjektes das Verhältnis von Identität-Widerspruch oder das Verhältnis von Analogie? Im ersten Fall ergibt sich in mathematischer Folgerichtigkeit die Philosophierichtung Kant-Hegel: von der kantischen Antinomie zwischen der «Absolutheit» des transzendentalen Subjekts und der «Relativität» des empirischen Subjekts zur hegelschen Dialektik dieser Antinomie in These-Antithese-Synthese. Im zweiten Fall enthüllt sich bereits im Ausgangspunkt der gesamten Philosophie die allesdurchdringende Grundstruktur der *analogia entis* der Augustinus-Thomas-Philosophie: das Verhältnis zwischen dem «ist» von geltender Wahrheit und dem «wird» des erkennenden Subjekts als

«Analogie» zur «Wesensidentität» von «Wahrheit» (= reinem Sosein) und «Ich» (= reinem Dasein), die Gott ist. Für beide Philosophierichtungen ist also im Ausgangspunkt der gesamten Philosophie bereits ein bestimmtes religiöses Verhältnis mitenthalten, ja dieses religiöse Verhältnis ist geradezu das Entscheidende für die Form dieses Ausgangspunktes: bei Kant-Hegel die Religiosität des Identität-Widerspruchverhältnisses zu Gott, bei Augustinus-Thomas die Religiosität der *analogia entis*.

Insofern aber diese Religiosität nichts anderes ist als sozusagen die «Lebendigkeitsform» ihrer (oben umzeichneten) inneren Metaphysik und diese nichts anderes als die «logische Struktur» dieser «Lebendigkeit», ist bereits hier auf das Problem zwischen Metaphysik und Religion die Antwort erteilt: «metaphysische Gotteserfassung» und «religiöse Gotteserfahrung» sind weder schlechthinig «identisch» (Rationalismus) noch «dualistisch» (Irrationalismus) noch «kongruent» (d. h. getrennt zielend auf das gleiche: Scheler), sondern schließen sich gegenseitig ein, ohne identisch zu sein. Die kantisch-hegelsche Urreligiosität der «Widerspruch-Identität-Einheit» zwischen absoluter Liebesimmanenz zu Gott (das Ich als Gott) und absoluter Distanz-Transzendenz (das «reine Ich» als Gott) ist nur die «Versenkungssprache» (Religiosität «als» Gott) ihrer Urmetaphysik der «Widerspruch-Identität-Einheit» zwischen dem Ich als «Absolutem» und zugleich «Relativem». Die Augustinus-Thomas-Urreligiosität aber der «Spannungseinheit» ehrfürchtiger Liebe und liebender Ehrfurcht zu Gott als demjenigen, der in dieser Haltung zwar als «in uns» erfahren wird, aber als einer, der wesenhaft «über uns» ist, ist nur die «Gebetsprache» (Religiosität «vor» Gott) ihrer Urmetaphysik der *analogia entis* zwischen der «Spannungseinheit» des geschöpflichen «wird» (zwischen Sosein-Dasein) und der «Wesensidentität» des göttlichen «Ist» (von Sosein-Dasein). – Damit ist das Verhältnis zwischen Religiosität, Metaphysik und Religionsphilosophie gegeben: Religionsphilosophie ist die wissenschaftliche Reflexion über das tatsächlich vorliegende, aber als solches noch nicht reflektierte, mithin «naive» Einheitsverhältnis (im oben erörterten Sinn) von Religiosität und Metaphysik.

Die Folge für unser Schema allgemeiner Problematik der Religion ist also klar. Insofern es rein phänomenologisch die Grundrichtungen oder Grunderstreckungen des Ich zeichnet, ist es für beide Religiositäten und Metaphysiken und Religionsphilosophien gemeinsam. Der Unterschied liegt vielmehr im «Vorzeichen» des gesamten Schemas. Ist dieses Vorzeichen die Widerspruchs-Identität-Einheit, so ergibt sich das Schema als «Problematik der Widersprüche». Ist dieses Vorzeichen aber die *analogia entis*, so enthüllt sich das Schema als «Problematik der Spannungen». Damit muß aber die Beantwortung der zwei Grundfragen nach der phänomenologischen Möglichkeit von Religion (Möglichkeit des «Soseins», d. h. der «Idee» von Religion) und nach ihrer realogischen (Möglichkeit des «Daseins», d. h. der «Entstehung» von Religion) jeweils anders ausfallen.

A. Im Soseinsproblem

§ 1. Vom Bewußtsein des Ich aus

Das Problem der drei Grundrichtungen oder Grunderstreckungen des Bewußtseins, Immanenz (Zuständlichkeit), Transzendenz (Gegenständlichkeit) und Transzendentalität (Tatständlichkeit), von denen aus sich uns das Problem der drei Religionsphilosophien der Immanenz, Transzendenz und Transzendentalität ergab (Gott als «In-Eins-Fall» von Sosein-Dasein der Schöpfung [Gott der Immanenz]; Gott als «reines Jenseits» von Sosein-Dasein der Schöpfung [Gott der Transzendenz]; Gott als «Sosein» des ringenden Daseins der Schöpfung [Gott der Transzendentalität], – dieses Problem beruht auf folgender Entgegensetzung. Auf der einen Seite fordern sich diese drei Grundrichtungen sowohl zur Einheit des Bewußtseins wie zur Einheit der Religion. Zur Einheit des Bewußtseins: Bewußtsein besagt sowohl «In-sich-geschlossen-Sein» (Immanenz) wie «Über-sich-hinaus-Weisen» (Transzendenz) wie die ständige Bewegung zwischen den damit gegebenen Polen von «Ich» und «Es» (Transzendentalität). – Zur Einheit der Religion: Religion besagt sowohl ein «Gott in mir» (Immanenz) wie ein «Gott über mir»

(Transzendenz) wie die ständige Bewegung zwischen den damit gegebenen Polen von «Liebes-Eins» und «Ehrfurcht-Ferne» (Transzendentalität). Auf der andern Seite aber scheinen sich dieselben Grundrichtungen, so wie sie uns in der Typik ihrer zugeordneten Religiositäten und Religionsphilosophien entgegentreten, auszuschließen und damit sowohl Einheit des Bewußtseins wie Einheit der Religion zu zerreißen. Sie beanspruchen, jede für sich, eine innere Absolutheit. Aber diese «innere Absolutheit» enthüllt sich als Krampf einer «Verabsolutierung», die in ihr Gegenteil umschlägt. Die zwischen Absolut-Immanenz und Absolut-Transzendenz vermittelnde Transzendentalität wird demnach zum reinen «Ort» dieses beständigen Umschlages der beiden ineinander: sie ist, wie wir sagten, ihre «Explosiv-Einheit». Hierdurch aber wird nicht nur jede Einheit des Bewußtseins zerstört, sondern, wie wir früher ausführlich darstellten, folgerichtig auch der Sinn von Religion als eines «Ruhens im Absoluten (Gott)» und «Wirkens aus dem Absoluten (Gott)». Wir stehen also vor dem unerträglichen Widerspruch, daß dieselben drei Grundrichtungen oder Grunderstreckungen des Bewußtseins die Einheit des Bewußtseins und die Einheit von Religion gleichzeitig begründen und zerstören.

An diesem Punkte setzt sie Religionsbegründung der *analogia entis* ein. Sie sieht den letzten Grund des Widerspruches darin, daß alle drei Religionsphilosophien, die von den drei Grundrichtungen ausgehen, Gott letztlich zu einer Funktion des Bewußtseins machen. Gott ist in ihnen nicht das Absolute, sondern ein verabsolutiertes Relatives. Er ist, im Falle der Religionsphilosophie der Immanenz, der Name der Verabsolutierung der geschlossenen Zuständigkeit der Unendlichkeit des Gefühls, im Falle der Religionsphilosophie der Transzendenz der Name der Verabsolutierung des Distanzierens des Denkens, und im Falle der Religionsphilosophie der Transzendentalität der Name der Verabsolutierung des unendlichen Strebens. Den Grund dieser Tendenz zur Verabsolutierung aber erkennt sie in dem Einheitsanspruch, den die drei Grundrichtungen in ihren zugeordneten Religionsphilosophien stellen, mit andern Worten: in einer letzten Einssetzung von Gott und Ich, wie wir sie weiter oben als ent-

scheidende Ur-Einstellung aller Philosophie, die nicht Philosophie der *analogia entis* ist, aufgezeigt haben. Die Religionsbegründung der *analogia entis* sieht darum weder in einer einzelnen der drei Grundrichtungen, noch in ihrer Gesamtheit, eine irgendwie geschlossene Einheit. Die drei Grundrichtungen in ihrer Gesamtheit sind ihr nur der prägnante Ausdruck des wesenhaften «Aufgebroschenseins nach oben» des geschöpflichen Bewußtseins. Nicht in sich hat das geschöpfliche Bewußtsein irgendeinen «absoluten Fixpunkt», in dem seine wesenhafte «Gegensatzspannung» hinge. Sondern das ist die besondere Auswirkung der *analogia entis* für dieses Bewußtsein, daß es «in» seiner Gegensatzspannung seines wesenhaft übergeschöpflichen «absoluten Fixpunktes» in Gott inne wird. Das geschöpfliche Bewußtsein erlebt den «absoluten Fixpunkt» seiner Einheit jenseits über sich. Mit andern Worten: die Übergeschöpflichkeit des katholischen Gottes liegt oberhalb der Alternative Immanenz-Transzendenz, und darum ist keine Transzendentalität für sie die innere Einheit dieser Immanenz-Transzendenz, sondern der von oben her, frei ins geschöpfliche Bewußtsein sich schenkende Gott ist die Einheit. Von hier aus ist also für katholische Religionsbegründung der *analogia entis* alle andere Religionsbegründung «Immanentismus», und der katholische Gott der wesenhaft «transzendente». Aber diese «Transzendenz» ist «von oben her», und darum sind alle drei Grundrichtungen und ihre zugehörigen Typen gleichmäßig ihr «Erscheinen im Geschöpflichen». Mit andern Worten: die innergeschöpfliche Einheit der drei Grundrichtungen ist ihre «Spannungseinheit», d. h. sie sind der Gesamtausdruck des «kreatürlichen Werdens» und darin erst die geheimnisvolle Berührung mit dem übergeschöpflichen Eins (Wesensidentität) Gottes. Durch diese strenge Übergeschöpflichkeit Gottes aber sind sie, im letzten Grund, des Krampfes ihrer Widersprüche entlost. Denn der, wenn auch noch so geheime, Grund dieses Krampfes war der Immanentismus einer Einssetzung mit Gott. Die Kreatur wird, ledig alles Krampfes, zur «gesunden Kreatur», in der *Analogia-entis*-Andacht zum übergeschöpflichen Gott. – Das ist nun im einzelnen zu sehen.

Der Immanenztypus des Soseinsproblems war gekennzeichnet

net durch die Geschlossenheit seines Innehabens Gottes in der Tiefe des Bewußtseins: Seine Unendlichkeit lebendig in der «Unendlichkeit des Gefühls (im Sinne von «Urgefühl»». Gegenüber diesem ruhenden «Zustand» (Typus der «Zuständigkeit») war alles Streben zu Gott und Erkennen Gottes nur etwas Sekundäres und abhängige Funktion: Selbstbewegung und Selbstobjektivation des selbstgenügsamen Zustandes des «Gott in mir und ich in Gott». Diese unwillkürlich biblische Formulierung zeichnet bereits den Immanenztypus vor, wie er innerhalb der *analogia entis* sich aus absoluter zu relativer Immanenz befreit. Gerade für die Religionsbegründung der *analogia entis* ist es unumstößliche Grundlage, daß alles Streben zu Gott und alles Erkennen Gottes die Beziehung zu Gott nicht aus sich begründet, sondern voraussetzt. Kraft des objektiv-seinshaften «Gott über uns und Gott in uns» der *analogia entis* ist alles aufsteigende Sehnen zu Gott und alles sich enträtselnde Erkennen Gottes das dynamisch-kontemplative Bewußtsein eines Seins, des Seins, wie es das Pauluswort umschreibt: «Er schuf das Menschengeschlecht . . ., daß sie Gott suchten, ob sie Ihn tasteten und fänden, der doch nicht fern ist von jedem einzelnen aus uns: denn in Ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir» (Apg 17, 26–28). Alle Bewegungen also zu Gott hin, alles Aufleuchten Gottes vor der sich-mühenden klaren Erkenntnis setzt einen «ruhenden Zustand» des «Gott in mir und ich in Gott» bereits voraus, weil eben, gerade aus dem innersten Wesen der *analogia entis* heraus, die Beziehung zwischen Gott und Mensch nicht Funktion einer Menschentat ist, sonder Gottes Herablassung. Religion ist grundlegend nicht so sehr «Kreaturgefühl vor Gott», sondern Bewußtsein des «Gott in mir und ich in Gott» als des Urcharakters der Kreatur. – Damit ist aber ein Doppeltes bereits einschlußweise gesagt.

Auf der einen Seite (und insofern mündet die Grundrichtung der Immanenz in einem wahren Sinn in die Religionsbegründung der *analogia entis* ein) besteht ein *prius* «zuständlicher» religiöser Seelenhaltung vor aller rein «gegenständlichen» (Transzendenz: Gott als «Gegenstand vor» reflektierter Haltung) und rein «tatständlichen» (Transzendentalität: Gott als «Ziel des» Strebens). Das Pascalwort: «Du würdest mich nicht suchen, wenn du Mich

nicht gefunden hättest» hat hierin seine Wahrheit. Gerade, weil alle intellektuelle Reflexion über Gott das Verhältnis zu Gott nicht begründet, sondern als durch Gott begründet erfaßt, so gilt für sie jene Auffassung intellektueller Reflexion, die vom Diognetbrief zu Augustin und zu Thomas katholisches Gemeingut ist: intellektuelle Reflexion nicht das erste im Verhältnis zu Gott, sondern geradezu das letzte, als kühle Selbstbesinnung (der Rückschau) auf das naive, unreflektierte «Erfahren» Gottes im Gebetsleben und impulsive «Streben» der Liebe zu Gott im Tatleben. Das scharfe Wort des Verfassers der «Nachfolge Christi» «Besser ist es, Reue zu haben als ihre Definition zu wissen» ist nur «ein» Ausdruck dieser katholischen Gemeintradition. Damit aber finden sich bereits in der grundlegenden religiösen Haltung (nicht erst in ihren sogenannten höheren Stufen) gewisse Grundzüge mystischer Frömmigkeit. Denn mystische Frömmigkeit betont sowohl das «Gewirktwerden durch Gott» (in Erkenntnis und Streben) wie das völlig Naive, Unformulierbare religiöser Erfahrungen wie das fast grundsätzliche «Innen» des religiösen Vorgangs (fernab allem zerstreuenden Gegenstandsbewußtsein wie Strebebewußtsein) und faßt mit Vorliebe das andere «gegenständliche» (Transzendenz) und «tatständliche» (Transzendentalität) Verhalten als Entfaltung dieses «zuständlichen» (Immanenz).

Aber eben diese Begründung einer wahren «Immanenz» innerhalb der Religionsbegründung der *analogia entis* scheidet sie aufs schärfste von allem «Immanentismus (und insofern erlöst sich die Grundrichtung der Immanenz in ihr). Denn das relative *prius* eines zuständlichen, unreflektierten «Ruhens in Gott» der schlichten Gebetshaltung beruht, wie wir zeigten, innerlich auf dem strengsten Bewußtsein des übergeschöpflichen Gottes. Dieses «Ruhens in Gott» trägt als seinen wesensbildenden Sinn das «Gott von oben her frei in mich», ja das «mich» selber ist, in Kraft der grundlegenden *analogia entis*, kein «Gefäß für» Gott, sondern ebenfalls noch ein «Gott von oben her frei in . . .». Denn das «Sein», dessen «Bewußtsein» dieses «Ruhens in Gott» darstellt, ist das «Sein» der freien, göttlichen *creatio continua*, als welche sich die Schöpfung darstellt. Damit enthüllen sich zwei Charakter-

züge des katholischen Immanenztypus bis in die Höhe katholischer Mystik hinauf: seine Freiheit von allem «Verschmelzen mit Gott» und seine niemals auslöschbare Dynamik. Auch für das höchste mystische «Einssein» bleibt Gott derjenige, «der ein unzugängliches Licht bewohnt», ja in der geklärtesten Form der Mystik, wie sie etwa bei einem hl. Johannes vom Kreuz sich findet, ist die Erfahrung dieser Unzugänglichkeit, die Erfahrung der «Nacht» geradezu die *unio mystica*. Es geht darum für katholische Frömmigkeit bis in die Mystik hinauf eine feine Grenzlinie, die alle wahre Gotteserfahrung von dem trüben Erzeugnis der «Verdrängungen» scheidet: die Linie der letzten ehrfürchtigen Distanz. Gott ist der Schöpfer der ganzen Natur und Menschennatur und darum ist Er erfahrbar in ihrem ganzen Umfang. Das ist der Rechtstitel der «Schaumystik» (im weiten Sinn von Erfahrung). Aber Er ist dies als der wesenhaft Übergeschöpfliche, und darum ist nur jene «Schaumystik» echte Gotteserfahrung, die in letzter begehungsloser Ehrfurcht Gott anbetet und nicht zur Funktion eines geschöpflichen Begehrens herabzieht. Damit ist der zweite Charakterzug gegeben: die Freiheit echter katholischer Frömmigkeit von allem genießerischen Quietismus. Denn durch die eben umzeichnete Haltung der Distanz entsteht in der Seele die nie gelöste Bewegung der Sehnsucht, das augustinische *invenire quaerendum*, «Finden, um zu suchen». Gott ist der «immer Größere», der im Erlebnis Seiner «Fülle» die Seele nur ausweitet, daß «sie sehnd weiter sich dehne, mehr zu fassen», wie derselbe Meister inneren Lebens sich ausdrückt. Das Bewußtsein aber der bleibenden Unterschiedenheit von Gott bewahrt die Seele vor dem gefährlichen «Allein durch Gott sich bewegen lassen», gegen dessen Verirrungen im Mystizismus des Molinos sich die Kirche wenden mußte. In der Einheit mit Gott erwacht geradezu der Eigentätigkeitsdrang der Seele zu krampfloser Entfaltung.

Von diesen Erwägungen aus wird nun die dogmatisch-theologische Stellung der Kirche zur Immanenz sichtbar, wie sie vorab in den Thesen des sogenannten Modernisteneides niedergelegt ist. Die Stellung spiegelt sich in dem gegenseitigen Verhältnis der ersten These (*Deum, rerum omnium principium et*

finem, naturali rationis lumine per ea quae facta sunt, hoc est, per visibilia creationis opera, tamquam causam per effectus, certo cognosci, adeoque demonstrari etiam posse profiteor) zur fünften (*certissime teneo ac sincere profiteor, fidem non esse caecum sensum religionis e latebris subconscientiae erumpentem, sub pressione cordis et inflexionis voluntatis informatae*). Gott ist nicht eine Objektivation eines «Urgefühls» des menschlichen Bewußtseins, das in blindem Drang sich entfaltet und selbstobjektiviert (*caecum sensum religionis . . . erumpentem*), sondern Derjenige, der, kraft Seiner Unabhängigkeit von aller Schöpfung allem religiösen Erfahren als unabhängiges Objekt gegenübersteht (*causa gegenüber effectus*), aber als solches, das die All-Ursache alles Geschöpflichen (*causa per effectus*) ist und damit durch Erkenntnis und Beweis nicht konstruiert, sondern «vorgefunden» wird. Katholische «Immanenz» ist die unmittelbare Folge der strengen Übergeschöpflichkeit des All-Schöpfers, während «Immanentismus» Seine reine Innergeschöpflichkeit einbeschließt.

Das führt uns von selbst zur katholischen Gestalt des Transzendenztypus des Soseinsproblems. Er war als Typus distanzierenden und vergegenständlichenden Erkennens in seinem religiösen Sinn der Typus der «Erkenntnis (rein gegenständlicher) Unendlichkeit». Darin ist sein eigentümliches Problem beschlossen: auf der einen Seite die wahre Betonung jener «Distanz» zu einem Gott jenseits aller «Immanenz», wie wir sie bereits als Wesensbestandteil des katholischen Immanenztypus aufgezeigt haben, – auf der andern Seite aber eine funktionelle Abhängigkeit dieses «Gottes der Distanz» vom inneren Distanzierungscharakter des Erkennens selber. Das war ja die verhängnisvolle Tragik der zugeordneten Religionsphilosophie des Deismus, daß sie einerseits, im Kampf gegen jeden inneren Zusammenhang zwischen Gott und Geschöpf, Gott ins äußerste Jenseits rückte und, andererseits, durch ihren Rationalismus der Leugnung aller freien Offenbarung Gottes, Gott zur Funktion der Vernunft machte: Transzendenz nichts anderes als verkappte Immanenz. Damit wird das Eigene des katholischen Transzendenztypus von selbst klar. Denn die «Transzendenz», die er einbeschließt, ist wesentlich nicht gesetzte Transzendenz, sondern als vorliegend erfah-

rene Transzendenz. Sie ist nicht sozusagen Transzendenz « von unten her », etwa, vergleichsweise, im Sinne der simmelschen « Selbsttranszendierung » des « Lebens », sondern wesenhaft Transzendenz « von oben her », aufruhend auf Gottes, des aus Sich und in Sich Transzendenten, sich hinabsenkende Selbstoffenbarung im Akt der Schöpfung. All ihr « gegenständliches Erkennen » ist, wie das tiefe Pauluswort sagt, in seinem Urgrund ein « Erkenntnis durch Gott » (I Kor 8, 3). Erkennen als bewußte Vermählung des Erkennenden mit dem Erkannten ist in der Gotteserkenntnis zuerst und grundlegend Sich-Vermählen des Erkannten (Gottes) vor aller Erkenntnis mit dem Erkennenden (Menschen). Damit aber ist die Transzendenz grundlegend in keiner Weise eine Funktion des denkenden Erkennens, sondern eher, genau so wie beim katholischen Immanenztypus, seine sozusagen « gegebene Grenze ». D. h. das reflexive, analysierende oder synthetisierende denkende Erkennen wird der eigentlichen Transzendenz Gottes nicht so sehr inne im Verlauf eines « Erschließens » Gottes, als in der Erfahrung Seines letzten « Sich-Verschließens ». Wie Thomas von Aquin es (in Boeth de Trin q 1 a 2) ausdrückt: das denkende Erkennen Gottes beginnt und muß beginnen mit der *theologia positiva* der Eigenschaften Gottes, wie sie sich gleichnisweise in der Schöpfung widerspiegeln, aber sein Höhepunkt, da, wo es einigermaßen zu erkennen beginnt, was eigentlich (*quid est*) Gott sei, ist die Erkenntnis Gottes als des Unbekannten (*tamquam ignotus*), d. h. als desjenigen, dessen eigentliche Transzendenz erst an der Wesensschranke dieses denkenden Erkennens geheimnisvoll aufleuchtet.

Das hat zunächst wichtige Folgerungen für das innere Wesen katholischer Religionsbegründung. Die erste bezieht sich auf ihre Beweismethode. Die zweite (daraus erfolgende) betrifft ihre Auffassung des Verhältnisses zwischen metaphysischer Erfassung und religiöser Erfahrung Gottes.

Katholische Religionsbegründung besteht darum auf « Beweisen », weil für sie Gott wahres Objekt, nicht Objektivation, distinkte Realität gegenüber der Schöpfung, nicht ihre immanente « Urbewegung » ist. Sie beruht damit also nicht auf einem « Intellektualismus » gegenüber « Voluntarismus », « Rationalismus » gegenüber « Irrationalismus », sondern der entscheidende Grund ih-

rer Stellungnahme ist die *analogia entis*, die diesem Entweder-Oder vorgelagert oder übergelagert ist. Erst insofern als denken-des Erkennen in vorzüglicher Weise (gegenüber reinem « Zustand in » und ungerichtetem « Streben zu ») die Selbständigkeit des Objekts und der Realität (gegenüber dem Erkenntnissubjekt) betont, hat dieses Erkennen auch als Erkennen einen gewissen Primat. Aber, wie wir bereits beim katholischen Immanenztypus sahen, ist mit diesem Erkennen nicht einseitig das reflexive Erkennen vermeint, also ein Erkennen, das ein Höchstmaß von « abstrakter Kühle » an sich trägt, möglichst entlöst von aller warmen Lebendigkeit. Dieses reflexive Erkennen ist vielmehr seinem ganzen Wesen nach eine nachfolgende Analyse der logischen Rechtsgründe, die im lebendigen, naiven Erkennen des religiösen Lebens enthalten sind. Die *analogia entis*, deren logische Analyse das Wesen aller möglichen Gottesbegründung bildet, ist zuerst objektiv wirksam enthalten in der Struktur des unreflektierten religiösen Gebetslebens (« *ut legem credendi lex statuat supplicandi* » Indiculus Coelestin I, cap. 11; 431). Darum ist in der gesamten Geschichte der Kirche wissenschaftliche Gotteslehre immer etwas, das dem praktischen religiösen Leben nachfolgt, ja stellenweise etwas, das rein defensiven Charakter zu haben scheint. Für den persönlichen religiösen Weg zu Gott ist die praktische *analogia entis* entscheidend, ihre Lebensgestalt der Spannung zwischen hingebender Liebe und anbetender Ehrfurcht. Das hat dann auch noch seine Auswirkung in Beweisgehalt und Beweisform katholischer Religionsbegründung.

Im Beweisgehalt. – Katholische Religionsbegründung hat eine gewisse, letzte Abneigung gegen alle sog. Gottesbeweise, die Gott als « Mittel zu », bewußt oder unbewußt, hinstellen, also gegen jene Gottesbeweise, die ihren besonderen Ursprung im naturwissenschaftlichen und moralistisch-humanitären Deismus haben: Gott als Hüter einer wohlgefühten Ordnung der Welt, Gott als Beförderer der Verbindung der Menschen untereinander, Gott als Hersteller der rechten Beziehung zwischen Würdigkeit und Glück, Gott als Sanktion festbegründeter, traditioneller Gesellschaftsordnung, Gott als Bedürfniserfüllung menschlicher Eudämonie usw. Gewiß kennt auch katholische Gottesbegründung die

Gotteswege aus den Problemen des intellektuellen (Beweis aus der «Wahrheit»), sittlichen (Beweis aus dem «Gewissen») und persönlich-lebendigen (Beweis aus dem «Glücksstreben») Bewußtseins. Diese Gotteswege aus der «Innenwelt», wie man sie nennen könnte, sind ja das Eigene des (später genauer darzulegen) Augustinustypus, dem gegenüber der Thomastypus den stärkeren Akzent auf die Gotteswege aus dem Gesamtkosmos legt. Aber das Eigene katholischer Gottesbegründung bleibt doch dabei, daß alle Gedankengänge, die aus sich dazu neigen, Gott irgendwie als «Bedürfniserfüllung» darzustellen, in ihr am entscheidenden Punkt verwandelt und umgeformt werden zu dem einen, immer selben Grundgedanken der *analogia entis*: Gotteswege aus «Innenwelt» wie «Außenwelt» bedeuten für echte katholische Gottesbegründung nur das farbige Konkretbild des einen Problems der «Kreatürlichkeit» schlechthin, in dem Gott als derjenige sichtbar wird, aus dem und zu dem hin Schöpfung ist, nicht Gott als «Erklärungshypothese» von Schöpfung, sondern der «Herr Gott». Das ist der Grund, warum in den Ausführungen des Vatikanischen Konzils und des Modernisteneides über Gottesbeweise immer nur der Gedanke der Kausalverbindung zwischen Schöpfer und Geschöpf (*per ea, quae facta sunt*) hervortritt. Das ist aber auch der Grund, warum in der eigentlichen Offenbarungslehre die sogenannten «inneren Kriterien» (Angepaßtheit der Offenbarung an die Menschennatur) gegenüber den «äußeren Kriterien» (Tatsächlichkeit des göttlichen Eingreifens) zurücktreten. In der ganzen Breite katholischer Religionslehre von Schöpfung zu Übernatur zu Menschwerdung gilt eben das eine Grundlegende: die Schöpfung zu Gott hin gerichtet, aber nicht Gott eine «Ergänzung» der Schöpfung. Das bedeutet die Vatikanische Formel der *gloria Dei*, der «Ehre Gottes» als des Ursinns der Schöpfung: das Geheimnis der völlig unbedürftigen (*non ad augendam . . . nec ad acquirendam*) Ausstrahlung Seines Glanzes (*sed ad manifestandam perfectionem Suam*), die in der Liturgie sich umsetzt in das *Gratias agimus tibi propter magnam gloriam Tuam*, Danksagung für Gottes Herrlichkeit in Sich Selbst. Erst in diesem völligen surrender, wie Newman sagt, in der anbetenden, rückhaltlosen Hingabe an Gottes Größe über aller Bedürftigkeit der

Kreatur erfüllt sich auch der «Heils-Sinn» der Beziehung zu Gott: nicht wird Gott beurteilt nach seiner «Kräftigkeit» für das «Heil der Seele», sondern das «Heil der Seele» wird vertrauensvoll in das Geheimnis Seiner unerforschlichen Wege gelegt.

Wie dieser Eigenart des Beweisgehaltes nun auch noch eine bestimmte Beweisform entspricht, braucht eigentlich nicht mehr ausgeführt zu werden. Es ist, kurz gesagt, die Form einer «Rückführung ins Geheimnis», nicht die (typisch rationalistische) einer «Errechnung zur Aufklärung». Gott ist, wie Augustinus sagt, nicht Gott, wenn du ihn «begreifst». Darum ist echt katholische Beweisform wesentlich Hinführung zum Unbegreiflichen, aber eine Hinführung, die gerade darum die Bahnen des Begreiflichen nicht überspringt, sondern sie ruhig zu Ende geht bis in ihre Mündung ins Geheimnis. Gegenüber aller Flucht aus dem Begreiflichen ins Unbegreifliche geht katholische Beweisform darauf aus, im inneren Sinn des Begreiflichen selber den Ehrfurchtsblick ins Unbegreifliche zu richten. Hier liegt der Grund, warum katholische Religionsbegründung einen doppelten Vorwurf sich zuzieht: den Vorwurf auf Rationalismus und doch wieder auf wissenschaftliche Leichtfertigkeit und Beugung der Wissenschaft unter irrationale Religiosität. In dieser Verzerrung sind die wahren Züge unbewußt gesehen: die höhere Einheit der *analogia entis* über dem Entweder-Oder von Rationalismus und Irrationalismus.

Damit sind wir bereits an der zweiten Hauptfrage katholischer Religionsbegründung: dem Verhältnis zwischen metaphysischer Erfassung und religiöser Erfahrung Gottes: *Metaphysik* und *Religion*. Die Frage ist – wie bereits mehrfach angedeutet – durch die übergeordnete Einheit der *analogia entis* gelöst. Sie ist eben zugleich «praktischer Wirkgrund» und «theoretischer Rechtsgrund». Ihre religiös-praktische Gestalt ist jenes uraugustinische «Liebe in Ehrfurcht und Ehrfurcht in Liebe», das nur der kurze Ausdruck ist für das innere Verhältnis zwischen Immanenz und Transzendenz, wie es sich uns im vorigen immer deutlicher herausgestellt hat. Ihre religiös-theoretische Ausformung aber ist die Religionsmetaphysik der *analogia entis*, wie wir sie im Eingang zum zweiten Kapitel kurz skizziert haben. Insofern die beiden Intentionalgestalten «praktischer Wirkgrund» und «theo-

retischer Rechtsgrund» von einander verschieden sind, sind religiöse Erfahrung und metaphysische Erfassung intentional voneinander verschieden (d. h. als Richtungen des Bewußtseins). Insofern es aber Intentionalgestalten ein und derselben *analogia entis* sind, ergibt sich das faktische Ineinanderwirken beider Richtungen: religiöse Erfahrung trägt in ihrer Ehrfurchtsrichtung auf Gott als wahres, gegenüberstehendes Realobjekt den Distanzcharakter metaphysischer Erfassung in sich, metaphysische Erfassung hinwiederum ist in ihrer letzten Scheu vor Errechnung dem Unbegreiflichen gegenüber vom Atem religiöser Liebesehrfurcht beseelt.

Von hier aus öffnet sich endlich der Blick in die katholische Eigenart von «Kultus». Kultus ist, wie die neuere Liturgiewissenschaft (vorab Guardini) sehr richtig erkannt hat, dem «Logos» korrelat. Kultus ist unterschieden sowohl gegen Mystik wie gegen religiöses Ethos. Sein Wesen ist weder schlechthin bestimmt von religiöser Zuständlichkeit des Ich her noch von praktischer Brauchbarkeit für die sittliche Wohlfahrt dieses Ich. Sein Maß ist vielmehr die «Ehre Gottes». Er ist darum jene religiöse Form, die dem Transzendenztypus innerlich zugeordnet ist. Aber damit ist auch bereits sein Wesensgesetz umzeichnet. Wie es für katholische Auffassung weder absolute Immanenz noch absolute Transzendenz gibt, so gibt es auch weder absolute Mystik noch absoluten Kultus. Katholische Mystik hat, wie wir früher sahen, wesentlich die «anbetende Distanz» in sich. Sie ist also nicht katholische Mystik, wenn sie nicht innerlich Kultform trägt. Umgekehrt ist aber nun auch katholischer Kultus, seinem Wesen nach, von der Mystik liebender Gottesnähe durchatmet. Er ist also nicht katholischer Kultus, wenn er nicht sie, so oder so, als seine Seele hat. Ja, man könnte sagen, daß das Abfolgegesetz katholischer Religionsbegründung zwischen naiver und reflexiver Gotteserkenntnis in dem Verhältnis zwischen Mystik und Kultus seine letzte Folgerung hat. Echter katholischer Kultus (insofern er nicht, im Opfer der Heiligen Messe, «Handlung Gottes» ist) ist immer der Formniederschlag lebendiger persönlicher Frömmigkeit. Wie die Psalmen liturgie-gewordenes persönliches Gebet zwischen Gott und Ich sind, so gilt auch für das Verhältnis zwischen Entfaltung

persönlicher Frömmigkeit (Mystik im weiten Sinn) und Gestaltung des unpersönlichen Kultus das gleiche: er steht wesentlich nicht, als gleichsam verewigtes Geschöpfliches, neben dem immer neu sich wandelnden Leben persönlicher Mystik, sondern hat, seinem innersten Wesen nach, sich immer wieder aus diesem Leben zu erneuern. Hier liegt der Grund, warum die Liturgie der Kirche niemals abgeschlossen ist und auch niemals die Form irgendwelcher «klassischer Jahrhunderte» als alleinberechtigte hinstellt, sondern immer wieder Ströme zeitgenössischer persönlicher Frömmigkeit in das Strombett des Kultus einfluten läßt. Sie vollzieht darin nur ihr Grundgesetz der *analogia entis*.

So wird die dogmatisch-theologische Stellung der Kirche zum Gesamtproblem des Transzendenztypus klar. Auf der einen Seite steht ihre entschiedene Betonung Gottes als einer dem Erkennen gegenüberstehenden Objektrealität. Gott ist, «in Wirklichkeit und Wesen von der Welt geschieden» (*re et essentia a mundo distinctus*; Vat. sess. III, cap. 1) und damit wahres Objekt gegenständlichen denkenden Erkennens (*Deum . . . naturali humanae rationis lumine . . . certo cognosci posse*; ebenda cap. 2), und zwar eines denkenden Erkennens, das seinen Inhalt mit wissenschaftlicher Sicherheit darlegen kann (*certo cognosci adeoque demonstrari etiam posse*; Modernisteneid, These 1). Gott wird zwar mittelbar erkannt (*per visibilia creationis opera*; Modernisteneid ebenda) und damit in Seiner Beziehung zur Schöpfung als «Ursache durch die Wirkungen» (*tamquam causam per effectus*; Modernisteneid ebenda), als «aller Dinge Grund und Ziel» (*rerum omnium principium et finem*; Vat. sess. III, cap. 2), aber damit doch nicht als innerlich abhängig zu ihr, sondern als frei über ihr (*liberrimo consilio . . . de nihilo condidit creaturam*; Vat. sess. III, cap. 1). Die «Ehre Gottes», also das Grundwort echten Kultus, ist die Urformel des Verhältnisses zwischen Schöpfer und Schöpfung (*ad manifestandam perfectionem suam*; Vat. ebenda). – Auf der andern Seite aber ist die Transzendenz in keiner Weise Funktion eines transzendierenden Erkennens. Voraussetzung alles schließenden Erkennens ist vielmehr jene «Kundgabe Gottes», die die Schöpfung selber als Selbstoffenbarung Gottes ist (Coll. Lac. VII, 520). Alles schließende Erkennen ist also nicht «Konstruktion»,

sondern « Auffindung eines Vorhandenen ». Weiter ist dieses Erkennen nicht einfachhin theoretisch-feststellend gerichtet, sondern trägt das Moment der echten *religio* in sich, Erfassung der « hauptsächlichlichen Pflichten gegen Gott » (Coll. Lac. VII, 133), und fällt darum, so oder so, unter das Wort des Konzils von Orange: « Was der Mensch an Wahrheit . . . hat, ist aus jenem Quell, zu dem wir hindürsten in dieser Wüste, daß wir vom Tau seiner Tropfen betaut nicht erliegen am Wege » (can. 22). Es ist also in der Tiefe seines « Erfassens » ein « Erfastwerden ». So trägt es denn auch letztlich in seiner für alle verbindlichen Form nicht die Züge reflexiver Analyse, wenngleich es dieser innerlich fähig ist, sondern ist die Erkenntnisweise des praktischen religiösen Verhaltens zu Gott (Coll. Lac. VII 79, 133). Damit aber ist die Kühle der Distanz des (dem Transzendenztypus als seine besondere Religiosität zugeordneten) Kultus durchwärmt von der Nähe der erbarrenden Gottesliebe zum bedürftigen Geschöpf: « Gottes Ehre » offenbart sich in der « schenkenden Liebe Gottes » (*ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur*; Vat. sess. III, cap. 1). Transzendenz und Immanenz, ihrer Verabsolutierung entlöst, einen sich.

Damit ist die katholische Gestalt des Transzendentalitätstypus wie von selbst gegeben. Er war als Typus der « Unendlichkeit des Strebens » innerlich durch die Gestalt des Immanenz- und des Transzendenztypus bestimmt. Weil Gott im Immanenztypus die « Tiefe des Ich » war, so wurde er im Transzendentalitätstypus das innere Ziel des Strebens (der Mensch innerlich darauf angelegt, Gott zu werden). Weil aber Gott im Transzendenztypus das schlechthin Jenseitige war, von der Kreatur wesentlich getrennt, so wurde dieses Streben ein Streben « ins Unendliche », nicht ein Streben, das in unendlichem Fortschritt seinem Ziel sich nähert, sondern das wesentlich immer « unendlich » von seinem Ziel getrennt bleibt. So ergab sich der Typus der Transzendentalität als die Widerspruchseinheit von Immanenz und Transzendenz: Gott kraft der Immanenz das innerste Ich des Menschen und kraft der Transzendenz unendlich ihm gegenüber: Gott zugleich in Identität und Widerspruch zum Geschöpf. Die katholische Lösung dieses Problems wächst darum hier am ent-

scheidendsten aus der *analogia entis*. Denn Transzendentalität war ja im Gewebe der außerkatholischen Philosophien und Religionsphilosophien die Einheit von Immanenz und Transzendenz. Mithin muß der katholische Typus der Transzendentalität am deutlichsten die, an Stelle der Identität-Widerspruch-Einheit der außerkatholischen Lösung tretende, *analogia entis* als seine Struktur tragen.

Das ist bereits vorbereitet durch die katholische Fassung des Immanenz- und Transzendenztypus. Gott ist nicht das « innerste Ich » des Menschen (absolute Immanenz), somit auch nicht das innere Ziel seines Werdestrebens, darin der Mensch das « Werde, was du bist » verwirklicht. Gott ist aber ebenso nicht das schlechthin getrennte und entgegengesetzte « Jenseits » des Menschen (absolute Transzendenz) und somit nicht ein Ziel des Werdestrebens, das seinem Wesen nach nicht erreicht werden kann und darum das « Streben an sich » unendlich macht. Gott ist nicht (darin liegt das Entscheidende für den Transzendentalitätstypus) das formale Sosein (und dadurch das Ideal) des Menschen. Das Werdestreben des Menschen hat vielmehr einen eigenen inneren Sinn, wie es eigene innere Wirklichkeit hat: geschöpfliches Sosein und geschöpfliches Dasein. Damit sind die zwei Fassungen des « unendlichen Strebens zu Gott » überwunden, die das Verhängnis des ursprünglichen Transzendentalitätstypus bedingten: das « unendliche Streben » im ursprünglichen Sinne reformatorischer Religiosität und das « unendliche Streben » im Sinne des deutschen Idealismus (in schärfster Form bei Cohen). Im ersten Fall bedeutete « unendliches Streben » das vergebliche Ringen des Menschen, Gottes Heiligkeit (die gemäß dem lutherischen Sinn des Gesetzes sein formales Ideal sei) zu erreichen, und zugleich in diesem beständigen Zurückgestoßenwerden (Gott des Gerichtes) das innere Alleinbewegtsein durch dieses Ideal (Gott der Barmherzigkeit). Hier ist der Sinn der Unendlichkeit des Strebens seine seinshafte Sündhaftigkeit: in dieser unaustilglichen Sünde (also im Widerspruch zu Gott) wird es von Gott allein bewegt (also Aufgehen in Gott). Im zweiten Fall besagte « unendliches Streben » die direkte Vergöttlichung dieses Strebens selber, indem Gott als « Idee » oder besser als « Grenzbegriff » des Stre-

bens letztlich nur der Ausdruck des «reinen Strebens» (der «reinen Methode») ist. Hier verliert also folgerichtig «Sünde» allen Sinn und wird zum reinen Ausdruck des ständigen «noch nicht» der vergöttlichten «reinen Bewegung», weswegen Hegel der geradezu innerliche Abschluß dieses Gedankens ist. Beide, der (theopanistische) Transzendentalismus der Reformation und der (pantheistische) Transzendentalismus des deutschen Idealismus, stehen und fallen also mit dem Satz: Gott als Sosein des Geschöpfes.

So ist der Blick frei auf den katholischen Sinn eines «unendlichen Strebens». Wir können kurz sagen: es hat seine Wurzel jenseits des Entweder-Oder der beiden eben besprochenen Transzendentalismen und geht darum faktisch den Weg der Mitte zwischen ihren widerspruchsvollen (und darum immer wieder ineinander umschlagenden) Gegensätzen. Mit andern Worten: es prägt am klarsten das Wesen der *analogia entis* aus. Zweierlei ist damit gesagt. Erstens: es gibt ein wahres unendliches Streben zu Gott. Zweitens: dieses unendliche Streben zu Gott ist letztlich unendliches Streben vor Gott.

Zum ersten: der katholische Sinn des unendlichen Strebens. Kraft der *analogia entis* besteht eine wahre Ähnlichkeit zwischen Gott und Geschöpf. Mithin ist Gott in einem gewissen Sinn so etwas wie Ideal des Geschöpfes. Alle Ethik und Kultur also (die in ihrem Wesen auf Idealgestaltung von Welt und Mensch gehen) sind letztlich notwendig religiös bedingt, und alle Religion, die wahrhaft Religion sein will, hat eine innerliche Richtung auf Selbstausswirkung in Ethik und Kultur. Hier liegt also der Rechtsgrund für alle letzte religiöse Normierung von Ethik und Kultur wie für alle ethische und kulturelle Selbstausswirkung der Religion. – Aber kraft derselben *analogia entis* liegt diese Beziehung der Ähnlichkeit nicht direkt zwischen Sosein des Geschöpfes und Sosein Gottes, sondern zwischen der Einheitsform von Sosein-Dasein des Geschöpfes und Sosein-Dasein Gottes. Diese Einheitsform ist aber im Geschöpf die unaufhörliche Werde-Bewegtheit der Spannungseinheit, während sie in Gott der Ist-Actus der Wesensidentität ist. Mithin ruht die Beziehung zwischen Gott als (in gewissem Ausmaß) Ideal des Geschöpfes und dem Geschöpf als dem unendlichen Streben zu diesem Ideal nicht

im Exemplarismus eines ewig durchdauernden Soseins, noch frei in einem Dynamismus eines beständig sich wandelnden Daseins, sondern in ihrer Spannung, die ihr Eins ist. Zwei Standpunkte sind mithin (als absolute) für katholische Auffassung unmöglich. Erstens: der Standpunkt einer für alle Zeiten und alle Menschen, ohne jeglichen Unterschied, geltenden, aus der Religion unmittelbar abgeleiteten, absoluten Ethik und absoluten Kultur. Zweitens: der Standpunkt einer absoluten Wandlung beider. Denn beide Standpunkte zerstören die Grenze zwischen Gott und Geschöpf. Der erste (absoluter Traditionalismus) läßt das Geschöpf aufgehen in die göttliche Unveränderlichkeit, der zweite (absoluter Relativismus) läßt Gott aufgehen in die geschöpfliche Veränderlichkeit. Mithin bleibt in der Mitte zwischen den Extremen eine wahre, nie gelöste (und darin unendliche) Bewegung des Geschöpfes zu Gott als seinem Ideal. So wahr Gott und Geschöpf, in der *analogia entis*, einander ähnlich sind, so wahr trägt die Beziehung zwischen ihnen (Religion) nicht nur einen Zustandscharakter (Immanenz) und einen Gegenstandscharakter (Transzendenz), sondern ebenso einen Sollens-(Tatstands-)charakter (Transzendentalität): die Beziehung zu Gott nicht nur als eine gegebene, sondern ebenso als eine aufgegebenen. So wahr ferner diese Beziehung der Ähnlichkeit wesentlich vom Werdecharakter des Geschöpfes aus (als der Spannungseinheit von Sosein-Dasein) sich richtet, so wahr ist sie eine Beziehung nie gelöster Bewegung, mithin (da das Geschöpf als Geschöpf niemals aufhören kann, ein Werdendes zu sein) eine (in gewissem, wahren Sinne) «unendliche Bewegung». Das augustinische *quaerere invenire et invenire quaerendum*, «Suchen, um zu finden, und finden, um zu suchen», womit er die Beziehung der Seele zu Gott umzeichnet, ist in diesem Sinn urkatholische Haltung: eine gewisse Verewigung des *inquietum est cor nostrum*, der «Unruhe zu Gott». Diese «Unruhe zu Gott» ist der letzte, tiefe Sinn aller katholischen Ethik und Kultur. – Aber dieser Aspekt wird durch den nun folgenden zweiten durchkreuzt, und erst in der Sichdurchkreuzung der beiden Aspekte (getreu dem Sinn der *analogia entis*) gibt sich das Gemeinte.

Zum zweiten: die katholische Befreiung des unendli-

chen Strebens. – Kraft derselben *analogia entis* ist die wahre Ähnlichkeit zwischen Gott und Geschöpf zugleich Unähnlichkeit, und zwar nicht eine solche, die «nicht sein sollte» («Unähnlichkeit» der außerkatholischen Transzendentalität), sondern eine solche, die, als wesentlich für das Geschöpf als Geschöpf, «sein soll». Es ist jene Unähnlichkeit, die philosophisch am klarsten durch das Thomasgrundgesetz der *causae secundae* ausgedrückt ist: das Geschöpf, trotz seiner innersten Abhängigkeit von Gott, mit Eigen-Sosein und Eigen-Dasein begabt: Gott allwirklich und doch das Geschöpf eigenwirklich, Gott allwirksam und doch das Geschöpf eigenwirksam, Gott als Allwert und doch das Geschöpf als Eigenwert. Mithin ist, von hier aus, Gott nur insofern das Ideal des Geschöpfes, als das Eigen-Sosein und darin Eigen-Ideal des Geschöpfes letztlich in Ihm als dem Urgrund alles Seins wurzelt und darum zu Ihm hinzielt. Gott ist also nicht das formale Ideal des Geschöpfes, auch nicht des reinen Geistes. Ethik und Kultur also sind nicht in dem Sinn letztlich religiös bedingt, daß ihre formale Norm in der Religion als der Verbindung mit Gott läge, und umgekehrt ist Religion nicht so auf Selbstausswirkung in Ethik und Kultur gerichtet, daß diese Ausswirkung ihre formale Selbstausswirkung wäre. Es besteht – innerhalb der unerschütterten bleibenden letzten religiösen Wurzel – eine wahre (relative) Eigengesetzlichkeit von Ethik und Kultur und ebenso eine wahre (relative) Eigengesetzlichkeit von Religion gegenüber Ethik und Kultur. Weder sind Ethik und Kultur formal Religion, noch ist Religion formal Ethik und Kultur. – Wiederum liegt auch diese Beziehung der sein-sollenden Unähnlichkeit (und hieraus erfolgreichen Eigengesetzlichkeit und Eigenwirksamkeit des Geschöpflichen) nicht direkt zwischen Sosein Gottes und Sosein des Geschöpfes oder Dasein Gottes und Dasein des Geschöpfes, sondern, kraft der Wesensnatur der *analogia entis*, zwischen der Sosein-Dasein-Wesensidentität Gottes und der Sosein-Dasein-Spannungseinheit des Geschöpfes. Damit aber wird das «unendliche Streben zu Gott» innerlich durchkreuzt von der Haltung des «unendlichen Strebens vor Gott». Das Geschöpf als Werde-Wesen bleibt immer ein Werdendes, ist also darin von Gott wesentlich unterschieden. So wahr es also nicht Gott ist, so wahr bleibt

es immer ein Werdendes. Das heißt aber nichts anderes als unendliches Streben vor Gott, dem werdelosen Ist. Die katholische Mitte zwischen Traditionalismus und Dynamismus zeigt sich damit von einer neuen Seite. Sie besteht nicht nur für den religiösen Sinn der beiden, sondern ebenso für das neue Problem der (relativen) Eigengesetzlichkeit von Ethik und Kultur. Das Eigen-Sosein des Geschöpflichen ist zwar ein durchdauerndes im Wandel des Werdens. Aber weder ist es etwas «neben» dem Werden (was einem Sosein neben Dasein, aber nicht dem, für die *analogia entis* wesenhaften, Sosein in Dasein entspräche) noch ist es jemals (als inhaltlicher Sinn des Werdens) «völlig geworden», so daß das Werden aufhörte (denn das würde bedeuten entweder das völlige Aufhören des Geschöpfes ins Nichts oder sein Untergehen in Gott –, Folgerungen, die der katholischen Lehre vom jenseitigen Leben und der wesenhaften Unterschiedenheit des Schöpfers von der Schöpfung widersprechen). Gegenüber einem reinen Traditionalismus der Eigengesetzlichkeit von Ethik und Kultur betont also der katholische Standpunkt die Beharrung in der Bewegung, die Selbstbehauptung in der Selbstentfaltung. Damit ist aber gleichzeitig ein reiner Dynamismus unmöglich, der, ebenso wie der reine Traditionalismus, in seiner letzten Folgerung den Unterschied zwischen Gott und Geschöpf aufheben würde. Denn diese Grenze gegen Gott ist gerade das Eigen-Sosein des Geschöpfes (so sehr, daß Thomas von Aquin in «*de ente et essentia*» dazu neigt, alles «Sosein» rein als «Grenze» zu fassen, mithin Gott als denjenigen, der schlechthin «Sein» ist, nicht irgendwie Sosein), also das Beharrungsmoment des Geschöpflichen. Wie sich also die katholische Mitte der *analogia entis* gegen einen reinen Traditionalismus dadurch abgrenzt, daß für sie das Eigen-Sosein des Geschöpflichen immer nur in Bewegung ist, so schließt sie einen reinen Dynamismus dadurch aus, daß für sie eben dieses Sosein ein Beharrendes in der Bewegung ist. Der beruhigte Rhythmus dieser «Selbstbehauptung in Selbstentfaltung» aber hat seinen tiefsten Grund darin, daß diese letzte katholische Mitte gerade aus dem ehrfürchtigen und demütigen Unterschiedsbewußtsein zu Gott gewonnen ist. Beide Extremhaltungen, einseitige Beharrung und einseitige Bewegung, wollen eine Art innergeschöpflicher

Ewigkeit usurpieren, die erste die Ewigkeit der augustianischen *veritates aeternae creatae*, der «ewigen Wesenheiten», die zweite die Ewigkeit der aristotelischen «ewigen Bewegung». Die *sobrietas*, die heilige Nüchternheit des Aquinaten, der eben darum der *doctor communis* der katholischen Philosophie ward, überwindet beide in die Wahrhaftigkeit der geschöpflichen «Beharrung in Bewegung», die, statt einen ihrer Spannungspole zu verewigen und damit am Unterschied zwischen Gott und Geschöpf zu rütteln, sich anbetend beugt vor dem alleinewigen Gott. Durch diese Haltung ist der Krampf des Titanismus des «unendlichen Strebens» entscheidend gelöst und erlöst: in der doppelten Demut des Verzichtes auf das *eritis sicut dii* der Gottgleichheit (kraft des Eigen-Soseins des Geschöpflichen) und des Verzichtes auf Auflösung der Grundspannung des Geschöpflichen selber (kraft der wesenhaften Sosein-Dasein-Spannung der Eigen-Wirklichkeit des Geschöpflichen als Geschöpflichen). Die (in gewissem Sinn) Verewigung des *inquietum est cor nostrum* erfährt hier ihre Ergänzung durch die Verewigung des *donec requiescat in Te*, die aber, im letzten Sinn, nicht einander nachfolgen, sondern (entsprechend dem Wesen der zugrunde liegenden *analogia entis*) sich ineinander spannen: «Unruhe zu Gott» in «anbetender Ruhe vor Gott», Unruhe des «unendlichen Strebens zu Gott», die die Ruhe des «unendlichen Strebens vor Gott» in sich trägt.

Aus diesem Ganzen erst ergibt sich der Blick auf das Wesen praktischer katholischer Religiosität: das Wesen katholischer Praxis (im ganzen Umfang von Sittlichkeit, Wissenschaft, Kultur, Technik usw.). Sie ist – auf der einen Seite – innerlich religiös bedingt. Das hat zur Folge: positiv ein gewisses *quid hoc ad aeternitatem* katholischer Haltung zu dem Ringen und Hasten des Diesseits, eine Ewigkeitsdistanz, die freilich, für sich allein, leicht dazu verführt, eine gewisse Behäbigkeit des Lebens- und Arbeitsrhythmus und primitivere Lebens- und Arbeitsformen (gegenüber «Fortschritt» und «Kultur») als «das» Katholische anzusehen; – negativ den Sündenernst katholischer Religion, für die das gesamte Leben mit allen seinen Betätigungen Gottesdienst und Gottesgehorsam ist, so daß alle schwere Verfehlung gegen die Grundgesetze dieses Lebens Frevel gegen Gott, Todsünde ist, –

ein Sündenernst, der freilich, für sich allein, leicht zu einer Art Sündenangst erkranken kann und damit zu einer nervösen Flucht aus dem Leben, das soviel «Gelegenheiten zur Sünde» bietet. Aber dieselbe katholische Praxis ist – auf der andern Seite – ebenso innerlich religiös befreit. Das hat zur Folge: positiv das Bewußtsein einer gewissen inneren Verpflichtung zum (wie Peter Lippert es nennt) «Vollenden der Schöpfung des Schöpfers» und damit zum «unendlichen Streben» der Durchforschung alles Geschöpflichen nach seinem eigenen, individuellen Antlitz und der «Herausmeißelung» dieses Antlitzes, – also geradezu ein Streben von der Ewigkeits-Kontemplations-Ruhe weg in die Unruhe der Schöpfung, und dies Streben als «Leben in Gott», «Leben in Gott in den Geschöpfen», – eine Richtung freilich, die, für sich allein, leicht zum säkularen Katholizismus einer «weltlichen Allseitigkeit» entarten kann; – negativ die Freiheit von einer Sündendämonie, für die schließlich das Sein des Geschöpflichen selber Sünde ist, und im Gegensatz dazu die heilige Kühnheit des augustianischen *ama et fac quod vis*, das Vertrauen zum Schöpfer, daß die letzte innere Richtung, in der eine Seele zu Seiner Schöpfung Ja sagt aus Liebe und Ehrfurcht zu Ihm, sie nicht von Ihm abführen kann, daß es also nicht so sehr darauf ankommt, ein Netz gleichsam von Geboten und Verboten über diese Schöpfung gebreitet zu sehen, sondern darauf, in ehrlicher Liebe und Ehrfurcht zum Schöpfer in Seiner Schöpfung zu stehen, – freilich wiederum eine Richtung, die, für sich allein, die Gefahr eines gewissen Libertinismus in sich trägt, eines Hochmutes des *omnia mihi licent*, wie Paulus im ersten Korintherbrief (6, 12) ihn bezeichnet.

In diesem Spannungsgewebe verwirklicht sich (entsprechend dem Wesen von Transzendentalität als der Spannung von Immanenz und Transzendenz) die Spannung zwischen katholischer Innerlichkeit (entsprechend der Immanenz) und katholischem Kultus (entsprechend der Transzendenz). Sie sind nicht unversöhnliche Gegensätze, sondern bedingen und befreien einander. So geht in die katholische Praxis der Hauch ein von der feierlichen Distanz des Mysteriums zu allem Profanen und doch wiederum der Hauch von der schenkenden Liebe Gottes, deren Silberlicht auf allen Straßen und in allen Winkeln schimmert, – der Hauch

des Heilig, Heilig, Heilig über der Beflecktheit der sündigen Kreatur und doch der Hauch des «lebenliebenden» Gottes, der kein «Kraut des Verderbens» in Seine Schöpfung gesät hat: Kultus, der von sich aus zu Weltferne und Weltverurteilung neigt, und dem die Welt nur nahen kann, indem sie ihres Eigen-Seins entwirft ins reine Jenseits, das in der Verklärungsruhe des Kultus das Diesseits bereits aufgesogen hat, – und Mystik, die von sich aus im «Innern» der Welt Gottes «inne» wird, so daß alles Ungöttliche und Widergöttliche der Welt ihren Augen entschwindet vor der Fülle Gottes in ihr. Beide Richtungen, jede für sich, neigen dazu, die Grenze zwischen Gott und Geschöpf aufzulösen und dies (beide, jede für sich, aus ihrem eigenen Wesen) aus dem überströmenden Erlebnis der Größe Gottes heraus. Sie werden, jede für sich, zu einem ruhenden «Zustand», Mystik zum Zustand des «in Gott», der im Aufleuchten Gottes in der Seele sich ergab, – Kultus zum Zustand des «in Gott», der die Folge des Aufgehobenwerdens der Seele in die Verklärung Gottes darstellt. Das Bewegte der Kreatur, als Wesen ihres Werdecharakters, gerät in die Gefahr der Auflösung. Erst die Spannung katholischer Innerlichkeit und katholischen Kultus in der katholischen Transzendentalität des «bewegten praktischen Lebens» bedeutet die grundsätzliche Bannung dieser Gefahr. Das ist der tiefe, katholische Sinn der «Mystik und des Kultus der Nächstenliebe»; wie er in den Johannesbriefen und bei Augustinus dargelegt ist: «Wenn wir einander lieben, ist Gott bleibend in uns», «Wir wissen, daß wir aus dem Tode zum Leben übergegangen sind, weil wir die Brüder lieben» (1 Jo 4, 12 und 3, 14): das «Gott in uns» der Innerlichkeit und das «aus dem Tode zum Leben» des kultischen Mysterium als geradezu allein vollziehbar im Geiste der «Menschenliebe», die aus dem bewegten Leben nicht flieht, sondern in ihm Gottes inne ist in mystischer Liebe und vor Ihm sich neigt in kultischer Anbetung.

Aus diesem Sinn katholischer Transzendentalität wird nun auch die entsprechende dogmatisch-theologische Stellungnahme der Kirche klar. Diese Stellungnahme liegt zuerst in ihrem letzten Wesen selber: Kirche in ihrer ganz besonderen Lebensgestalt ist sozusagen die Gestalt katholischer Transzendentalität. Denn sie

ist selber die Mitte zwischen Traditionalismus und Dynamismus, weder reine Beharrung noch reine Bewegung, sondern Beharrung in Bewegung, Selbstbehauptung in Selbstentfaltung. Das ist der viel mißverständene Sinn der Infallibilität, der Unfehlbarkeit, deren entscheidender Ausdruck die Unfehlbarkeit des Papstes ist, «wenn er *ex cathedra* spricht, d. h. in Ausübung seines Amtes als höchster Hirt und Lehrer der Christen, aus seiner höchsten apostolischen Autorität heraus, eine Lehre, die Glauben oder Sitten betrifft, als für die ganze Kirche verpflichtend definiert» (*cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium Christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua Apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit*; Vat. sess. IV, cap. 4). – Damit grenzt sich Kirche zunächst gegen zwei Formen von Traditionalismus scharf ab. Gegen den Traditionalismus im strengen Sinn einer reinen Bewahrung festausgeprägter Formen, wie er etwa das Grundwesen der östlichen Orthodoxie (Liturgie) und des orthodoxen Luthertums (Bibel) ist: denn die Entscheidungsmacht der lebendigen Kirche ist wesentlich unabhängig vom Präjudiz eines «von alters». Gegen den Traditionalismus im weiteren Sinn einer philosophischen Schule, in der die Annahme neuer Formen entweder von dem Nachweis abhängt, daß sie folgerichtig aus den bisherigen sich ergeben (logisch-sachhafte Tradition), oder von ihrer Annahme durch die herrschende Mehrheit der Anhänger (lebendig-personhafte Tradition): denn die Entscheidungsmacht der lebendigen Kirche ist ebenso wesentlich unabhängig von den vorgebrachten (nicht definierten) Beweisen für eine neue Entscheidung (die mangelhaft sein können, ohne daß hieraus irgend etwas für die unfehlbare Entscheidung sich ergäbe), wie von irgendeiner Mehrheitsbildung in ihr (man denke etwa an die historische Mehrheit des Semi-Arianismus!). Auf der andern Seite aber ist die damit gegebene «lebendige Entfaltung» nicht Dynamismus im Sinne eines beständigen «Neubruches», da nach kirchlicher Lehre «die Offenbarung . . . mit den Aposteln abgeschlossen ist» (Decr. Lamentabili prop. 21). Es ist lebendige Selbstentfaltung bleibender Formen, also etwas, dem mit keinem Errechnungsmaß beizukommen ist, da diese lebendige Kirche in ihrem Wesen als Beharrung in Bewegung

und Selbstbehauptung in Selbstentfaltung in sich selbst autonom ist.

Dies ihr Wesen prägt sich nun in ihren geschichtlichen Stellungnahmen zur «Praxis» aus. Auf der einen Seite sind ihre Entscheidungen so sehr der einmaligen geschichtlichen Lage angepaßt, daß sie selber fast in den Gegensatz der geschichtlichen Lagen einbezogen erscheinen: wie das Konzil von Orange die Sündigkeit des «natürlichen» Menschentums im Geiste Augustins fast bis zum äußersten betont (also damit Ethik und Kultur als wesentlich religiös), so wendet sich das Trienter Konzil und noch schärfer das gesamte Corpus der Entscheidungen gegen Baianismus und Jansenismus gegen jeden Schein irgendeiner Seinsündigkeit (schützt also damit eine natürliche Eigengesetzlichkeit von Ethik und Kultur). Auf der andern Seite erscheint geradezu als methodisches Grundprinzip dieser Entscheidungen der beständige Rückbezug auf das Frühere, so sehr, daß sogar die Sprache dieser früheren Entscheidungen übernommen wird, wie ein Vergleich der Konzilien von Orange, Trient und des Vatikanums zeigen kann. Dieses «Wesen der Schweben» geht dann auch letztlich in den, sozusagen, Rhythmus der Ausübung der Entscheidungsmacht ein. Es gibt Zeiten, in denen die Kirche fast mit Nachdruck die Eigengesetzlichkeit der außerreligiösen Gebiete betont (z. B. in Fragen der Politik), – und wieder andere, in der sie den letzten religiösen Aspekt auch der scheinbar profansten unterstreicht und damit ihre Kompetenz auch in ihnen (z. B. zur Zeit des Syllabus). Das alles ist schwer verständlich, wenn man es in seiner Isoliertheit nimmt. Dann erscheint es wie Willkür oder Laune. Aber es ist in Wahrheit nur freie Selbstauswirkung des entscheidenden metaphysisch-religiösen Verhältnisses zwischen Schöpfer und Geschöpf, Selbstauswirkung der analogia entis, die als «das» katholische Verhältnis zwischen Gott und Mensch in der gesamten Struktur der Kirche in Freiheit lebendig ist.

So gewinnen wir endgültig die Struktur katholischer Religiosität, wie sie sich von den drei Grundrichtungen der Immanenz, Transzendenz und Transzendentalität her enthüllt. Sie ist – folgerichtig zum Wesen der *analogia entis* – ein nimmer endendes (relativ «unendliches») Sich-Enthüllen des (absolut) unendlichen Gottes in-über dem nimmer endenden (relativ «unendli-

chen») Sich-Entfalten des Lebens in Ihm. Sie grenzt sich damit gegen zwei Extreme ab. Erstens gegen den Immanentismus eines wirklichen Sich-Entfaltens Gottes im Menschen, für den Gott nur der Name geschöpflicher Entfaltung ist. Zweitens gegen den Transzendentismus der Unlebendigkeit rein statischer Anbetung vor einem jenseitigen Ewigkeitgott, für die das sich wandelnde Leben des Menschen überhaupt keinen innerlich religiösen Sinn hat als höchstens den negativen einer reinen Hinopferung. Katholische Religiosität wird Gottes inne im Spiegel des wogenden Lebens der Geschöpflichkeit: so wächst Sein Bild mit wachsender Erfahrung und Durchlebung dieses Lebens: Gott wird für sie (inhaltlich) immer mehr «die Fülle aller Vollkommenheiten» und (formal) «die Fülle der Lebendigkeit». Die *theologia positiva* der Schöpfung als des Gleichnisses des Schöpfers ist von hier aus ihr «einer» Aspekt (der katholischen Immanenz zugeordnet). Aber durch diese Erfahrung hindurch geht für sie das Bewußtsein von der Unzulänglichkeit alles geschöpflichen, auch des höchsten, Gleichnisses für Gottes wesenhafte Übergeschöpflichkeit: das Frühlingsknospen und die drängende Sommerfülle positiver Gotteserfahrung ist selber schon herbstlich durchkühlt, selber sich-entfaltender Herbst der herben und strengen Erfahrung des *Deus incomprehensibilis*, des unendlichen Gottes weit jenseits über aller flutenden (relativen) Unendlichkeit geschöpflichen Lebens: Gott wird (inhaltlich) immer mehr der letztlich alles Gleichnis übersteigende *Deus ignotus*, der «unbekannte Gott» (Thomas von Aquin) und (formal) «die stumme Ewigkeit». Die *theologia negativa* des Schöpfers als des «ganz andern» denn seine Schöpfung ist von hier aus der andere Aspekt katholischer Religiosität (der katholischen Transzendenz zugeordnet). Aber weder der eine oder andere für sich noch eine reine Abfolge des Nacheinander beider genügt für das Wesen katholischer Religiosität. Sie ist vielmehr – folgerichtig zum Wesen der *analogia entis* – ihr Spannungs-Ineinander. Die «Ruhe in der Bewegung» katholischer Transzendentalität ist die entscheidende Formel. Zwei Haltungen durchdringen sich hier zu einem Zwei-Eins: Erfahrung der Unendlichkeit Gottes im unendlichen Gewoge des Lebens und Anbetung derselben Unendlichkeit über allem unend-

lichen Gewoge des Lebens. Was Augustinus in das knappe Wort prägte *quaerere inveniendum quia occultus est, invenire quaerendum quia immensus est*, Sich aufhüllen des verborgenen Gottes im «Suchen, um zu finden», der *theologia positiva*, Sich verhüllen des unendlichen Gottes im «Finden, um zu suchen», der *theologia negativa*, – das ist in eins gebunden in der *theologia eminentiae*, der Theologie des beständigen Aufsteigens, also des «unendlichen Strebens», also der Transzendentalität. «Unendliches Streben» zu Gott als «unendliche» Erfahrung Seiner (absoluten) Unendlichkeit in der Schöpfung, – Unendliches Streben vor Gott als «unendliche» Anbetung Seiner (absoluten) Unendlichkeit über aller Schöpfung, – Unendliches Streben (als Auswirkung der von Gott empfangenen *Vita aeterna*) als die bewegte Schwebelage zwischen Nähe der Liebe zu und Ferne der Ehrfurcht vor dem unendlichen Gott (der Unendlichkeit der aus sich seienden *Vita aeterna*).

Damit stehen wir unmittelbar vor der ergänzenden Betrachtung vom Bewußtsein des konkreten Ich aus: *analogia entis* im Gewebe der Gesamtheit des konkreten Lebens.

§ 2. Vom Bewußtsein des konkreten Ich aus

Da sich, wie wir in der Vorbemerkung zu Kap. 2. II näher ausführten, die *analogia entis* an der Urwurzel des Gesamtproblems von Religionsphilosophie, nämlich in der «Selbstreflexion des Ich» bereits entscheidend auswirkt, so ist damit auch gesagt, wie sich unter ihrem Einfluß das Bild der Spannungspaare des konkreten Ich gestaltet, Leib-Geist und Gemeinschafts-Individuum, sowie das ihrer vier Einheitsbildungen, Natur, Menschheit, Leib-Ich und Geist-Ich. *Analogia entis* bedeutet erstens Entkrampfung aller Verabsolutierung eines Geschöpflichen zum Bewußtsein allgemeiner Werdehaftigkeit vor dem alleinabsoluten Gott und darin ein Zerbrechen der künstlichen Schranken zwischen Geschöpf und Geschöpf zum Bewußtsein der über Zeit und Raum flutenden Geschöpfungsgemeinschaft vor Ihm. Damit besagt sie zweitens: das Aufleuchten Gottes im Gesamtgleichnis der Schöpfung (nicht einseitig in «einem» Gleichnis), aber Gottes als eines solchen, der als übergleichnishafter frei über dieses Gleichnis hinausragt in

unumschränkter Freiheit. Daraus folgt aber drittens: die uneingeschränkbare Möglichkeit für Ihn, falls Er in diese Schöpfung (in unbegreiflicher Weise) Sich tiefer einsenken will, Sich der Gestalt der Schöpfung in ihrem ganzen Umfang zu bedienen. Von diesen drei Gesichtspunkten aus gewinnen wir die volle Konkretgestalt katholischer Religion.

Erstens: die Konkretgestalt katholischer Religiosität. – Wie wir in Kap. 1, I B, des näheren sahen, werden alle drei Grundrichtungen der Immanenz, Transzendenz und Transzendentalität von den vier Einheitsbildungen Natur, Menschheit, Leib-Ich und Geist-Ich durchwirkt. In dieser Durchwirkung kommt die Konkretgestalt der zugeordneten Religiositätsrichtungen von Mystik (Immanenz), Kultus (Transzendenz) und Praxis (Transzendentalität) zustande. Ohne die Grundlage der *analogia entis* zeigte sich aber diese Konkretgestalt nur als Erhöhung des Widerspruchsverhältnisses zwischen Immanenz und Transzendenz, dessen Ausdruck Transzendentalität hieß. So ist denn die entscheidende Wirkung der *analogia entis*: die jeweilige Bindung der vier Einheitsbildungen zum wechselseitigen Spannungsausgleich in jeder der drei Grundrichtungen, die (gemäß dem eben Dargelegten) selber bereits, durch die *analogia entis*, zum selben Spannungsausgleich geeint sind. Mit anderen Worten: die *analogia entis* vollendet ihr Werk der Umwandlung der «Problematik der Widersprüche», wie wir früher sagten, zur «Problematik der Spannungen». – Das geschieht grundlegend im Bewußtsein der über Zeit und Raum flutenden Geschöpfungsgemeinschaft vor Gott (wie wir es oben nannten). Für das «Bewußtsein des Ich», aus dem sich die drei Grundrichtungen der Immanenz Transzendenz und Transzendentalität ergaben, bestand die grundlegende Entkrampfung der Kreatur vor dem alleinabsoluten Gott im allgemeinen Bewußtsein ihrer Werdehaftigkeit (Spannungseinheit von Sosein-Dasein). Für das nun zur Behandlung stehende «Bewußtsein des konkreten Ich», aus dem sich die vier Einheitsbildungen von Natur, Menschheit, Leib-Ich und Geist-Ich ergeben, entfaltet sich dieses allgemeine Bewußtsein der Werdehaftigkeit zum Bewußtsein des Werdecharakters aller möglichen Einheitsbildungen der Werdewesen und da-

mit zum Bewußtsein der Spannungseinheit dieser Einheitsbildungen selber. Anders ausgedrückt: die Wirkung der *analogia entis* für das «Bewußtsein des Ich» ist, daß die Kreatur vor Gott sich als Kreatur gegenüber Gott erkennt (und daraus folgte die Erlösung der Widerspruchseinheit von Immanenz-Transzendenz in der Transzendentalität zu ihrer Spannungseinheit in eben dieser Transzendentalität); die Wirkung der *analogia entis* für das «Bewußtsein des konkreten Ich» ist, daß die Kreatur vor Gott sich als Kreatur mit Kreaturen erkennt (und daraus erfolgt die Erlösung des Ausschließlichkeitsverhältnisses zwischen den vier Einheitsbildungen zum Ergänzungsverhältnis).

Das zeigt sich im allgemeinen in einer Grundeinstellung zu den Spannungen Leib-Geist und Gemeinschaft-Individuum, die in diesen vier Einheitsbildungen sich auswirken. Damit, daß bereits in der «Selbstreflexion des Ich» das Kreaturbewußtsein lebendig ist, bedeutet diese Selbstreflexion nicht einen Hinabstieg des Ich aus sozusagen relativen Bereichen in einen inneren Absolutbereich, etwa (im Sinne Descartes') aus dem Natur-Leib-Bereich in den Geist-Bereich oder (im Sinne Kants bis Hegel) aus dem Natur-Ich-Bereich in den Geist-Menschheit-Bereich. Es ist nicht so, daß Geistbewußtsein gegenüber Leibbewußtsein (und umgekehrt) oder Ichbewußtsein gegenüber Gemeinschaftbewußtsein (und umgekehrt) das Tiefere oder Ursprüngliche sei, dem gegenüber das andere als etwas Abgeleitetes und Erschlossenes sich darstellte. Sondern das Ich der Selbstreflexion ist (als kreatürliches und kreatürlich-menschliches Ich) das konkrete Ich, das auch und gerade in diesem Akt sich als leib-geistig und gliedhaft-individual erlebt. Wohl geht durch katholische Religiosität eine gewisse Betonung des Geistes gegenüber dem Leib (in der religiösen Pädagogik des Aufstieges von Sinnengebet zum geistigen Gebet der eigentlichen Mystik des «Gott in allem finden») und der Gemeinschaft gegenüber dem Individuum (in der Lehre von der Gemeinschaft als dem Leib der Glieder), aber diese Betonung bedeutet nicht eine Abscheidung gegenüber Leib und Individuum, sondern (wie es das Konzil von Vienne für das Verhältnis von Leib und Geist ausgesprochen hat) ein inneres Formverhältnis zu ihnen. Der Geist ist innerlich leibgerichtet und die Gemeinschaft

ist innerlich individualgerichtet. Die Zweiheit von Leib und Geist geht auf in die Personeneinheit des konkreten «Menschen», und darum ist nicht irgendein Vergeistigungszustand das Sinnziel katholischer Religiosität, sondern die «Auferstehung des Fleisches». Und die Zweiheit von Gemeinschaft und Individuum geht auf in dieselbe Personeneinheit des konkreten «Menschen», der Individuum als Glied und Glied als Individuum ist, und darum ist nicht ein Aufgehen des einzelnen in ein ideales Menschengeschlecht das Sinnziel katholischer Religiosität, sondern das «ewige Leben» des einzelnen in der «Seligen Schau Gottes». So sind denn auch letztlich die vier Einheitsideale, Natur, Menschheit, Leib-Ich, Geist-Ich in ihrer Isolierung gar nicht möglich. Weil Menschheit der Mikrokosmos der Natur ist, Leib der Leib des Geistes, das Ich die Gliedprägung von Menschheit, so heißt die Konkretgestalt katholischer Religiosität weder Leibreligiosität (etwa im Sinne sinnenhafter Liturgie) noch Geistreligiosität (etwa im Sinne von Mystik) noch Individualreligiosität noch Gemeinschaftsreligiosität, sondern Menschreligiosität in jenem Sinne von Mensch, wie Thomas von Aquin ihn klassisch formuliert hat als das «*quodammodo omnia*» der Schöpfung, ihre Ineinsspannung aller ihrer Gegensätze vom toten Stoff zum reinen Geist.

Das prägt sich nun in den drei Grundrichtungen aus. – Für die katholische Immanenz ergibt sich von hier aus die Spannungsgestalt katholischer Innerlichkeit. Ein doppeltes Hin und Zurück ist für sie kennzeichnend. Erstens das Hin und Zurück zwischen sinnbetonter Innerlichkeit des Erfahrens Gottes im konkreten Leben selbst und geistbetonter Innerlichkeit des Erfahrens Gottes im wachsenden Sichablösen von diesem Leben: zwischen Schaumystik des Innewerdens und Nachtmystik des Entwerdens. Heinrich Seuse und Franz von Assisi auf der einen, Johannes vom Kreuz auf der andern Seite sind hierfür konkretes Beispiel. Die geheime Verbindung zwischen beiden aber liegt darin, daß auf der einen Seite die Schaumystik des Innewerdens die Distanzhaltung der Nachtmystik des Entwerdens in etwa voraussetzt, während hinwiederum die Nachtmystik des Entwerdens nicht eigentlich dem konkreten Leben überhaupt «entwird», sondern nur sozusagen seinem verwirrenden Tagesglanz, um in

ihrer gesammelten Nachtstille zu leben. Das zweite Hin und Zurück schwingt zwischen betonter Individualfrömmigkeit des «geschlossenen Kämmerleins» und betonter Gemeinschaftsfrömmigkeit des «wenn zwei in Meinem Namen versammelt sind ...». Dieses Ein- und Ausatmen keuschen Sichverschweigen der einsam betenden Seele und seligen Liebesbewußtseins des Miteinander ist, ebenso wie das Schwingen zwischen Sinnenfrömmigkeit und Geistfrömmigkeit, grundlegend für echte katholische Religiosität. Wie sie ein fortwährendes Sichvergeistigen des Leiblichen und Sichverleiblichen des Geistigen ist, so hier ein beständiges Fluten zwischen Einsamkeit und Gemeinschaft oder, besser, ein herbstlich kühles «allein zum Alleinen» im seligen Erlebnis des Miteinander und ein warm umhegendes Miteinander im Ernst der Einsamkeit. Das Weihwasser und die Blumen vor der Heiligenstatue sind bereits das Atmen der rein geistigen Frömmigkeit des «Gott alles in allem», und die Wirklichkeit des «Gott alles in allem» äußert sich entscheidend in Leibgebärde und Bildgestalt. Das Gemeinschaftsgebet in Meßliturgie und Prozession ist letztlich «tönende Einsamkeit» (Lippert) jeder einzelnen Seele in ihrem Gott, und die Tiefe und Wahrhaftigkeit der persönlichen Hingabe löst sich «lobsingend und dankend miteinander». Mit anderen Worten: es verwirklicht sich der Vollgehalt katholischer Immanenz: «Gott alles in allem».

Für die katholische Transzendenz wandelt sich dieselbe Spannungsgestalt in die entsprechende Form der kultischen Huldigung vor Gott mit ihrem höchsten Ausdruck des Opfers: nicht ein Erfahren Gottes im Gesamtumkreis des Geschöpflichen, sondern eine Hingabe dieses Geschöpflichen an Gott als denjenigen, der in diesem Akt als Ursprung der Schöpfung (Opfer als Hingabe des Eigentums an den Eigentümer) und gleichzeitig als ihr unerreichbar hohes Jenseits (Opfer als Nichtigkeitsbekenntnis vor göttlicher Allmacht und Allgröße) bekannt wird. Darum ist die Idee des katholischen Kultus (wobei wir von dem hier besonders dringlichen Problem zwischen Natur und Übernatur natürlich absehen) die Idee eines universalen Schöpfungskultus. Er ist Kultus geistiger Liebesgemeinschaft über Raum und Zeit und doch gleichzeitig sinnenfällige Leibhandlung. Er ist Einheit der

Individuen in der Einheit von Opfergabe und Opferhandlung und doch persönliche Hingabe jedes einzelnen. Katholischer Kultus ist geradezu «die» Bekenntnisform der Spannungseinheit von Leib-Seele und Gemeinschaft-Individuum.

In katholischer Transzendentalität endlich gibt sich von hier aus die Idee katholischen Lebensideals. Es besteht hier eine geradezu grundsätzliche Mitte zwischen dem üblichen Entweder-Oder von überindividueller Menschheitsethik und atomistischer Individualethik wie zwischen dem Entweder-Oder eines reinen Körperideals und eines reinen Geistideals. Weil (kraft des katholischen übergeschöpflichen Gottes) Gott gleichzeitig jenseits aller dieser Ideale steht (also nicht die Absolutform eines von ihnen ist), und gleichzeitig alle Ihn spiegeln (also keines ein Nein zu Ihm ist), so ist die Gesamtentfaltung des Menschen (leib-geistig und gliedhaft-individual) das unendlich strebende Werden seiner Gesamtgestalt in Gott gegründet und zu Gott zielend (in jenem Doppelsinn, wie wir ihn früher darstellten). Weder der unbedürftige Gottes-Einsame noch das vielverknüpfte Menschheitsglied, weder der fast leiblos Geistige noch der vollkommen Leibförmige, sondern der schlichte «Mensch Gottes» (2 Tim 3, 17) ist das Ideal katholischer Transzendentalität. – Damit kommen wir notwendig zum Gottessinn unserer vier Einheitsbildungen. Denn das Geheimnis des eben erörterten, aller Verabsolutierung entkrampften, alles Geschöpfliche einbeziehenden Fließens und Strömens katholischer Religiositätsformen hat seinen entscheidenden Grund in der in ihnen erfahrenen und vor ihnen stehenden Gottesgestalt.

Zweitens: die Konkretgestalt des katholischen Gottes. – Für das katholische Gottesbild ist es – wiederum nur der *analogia entis* entsprechend – kennzeichnend, daß es nicht aufleuchtet im schlechthinigen Primat etwa von Geist über Leib oder Gemeinschaft über Individuum, sondern wesenhaft in ihrer Spannung. Gott wird als derjenige erfahren, der zu den letzten Spannungen des Konkret-Ich im inneren Verhältnis eines Absolutpunktes steht, der in ihnen wirksam ist und in ihnen sich offenbart als über sie und ihr Gleichnis hinausliegend. Für das geschöpfliche Sein in seiner Gesamtheit ist es eigentümlich, daß es auf der einen Seite,

in seiner Gradstufung von totem Stoff zu reinem Geist, sich der inneren Allheit des reinen Ist zu nähern scheint, so daß von hier aus Gott erscheinen könnte wie die innere Krönung der Schöpfung, und damit die Schöpfung als eine einzige Selbstentfaltung vom toten Stoff zu Gott. Auf der andern Seite aber ist die gesamte Gradstufung von totem Stoff zu reinem Geist eine Gradstufung innerhalb des Werdeseins, so daß von hier aus (da toter Stoff wie reiner Geist als «Werdewesen» in gleicher Weise gegen das reine Ist Gottes unterschieden sind) jeglicher Stufenweg zu Gott unmöglich ist, und nur die für alle Stufen gemeinsame Beziehung zwischen geschöpflichem «wird» und göttlichem «Ist» gilt. Folgerichtig ist dann nicht die höchste Stufe (das reine Geistwesen) gegenüber den niederen die gottnächste, sondern das Stufenwerk in seinem gesamten Ineinandergeschlossensein, in seinen Beziehungen von totem Stoff hinauf zu reinem Geist und reinem Geist hinunter zu totem Stoff, wird zur höchsten Gottnähe und zum höchsten Gottgleichnis. Damit ist das Strukturgesetz der katholischen Gottesgestalt gegeben. Auf der einen Seite (entsprechend der Stufenbetrachtung) ist Gott die reine Geistpersönlichkeit. Denn die Geistnatur ist bereits innerhalb der Schöpfung diejenige, die ein Höchstmaß von In-sich-Geschlossensein besitzt und gleichzeitig ein Höchstmaß von freier Obermacht gegenüber allem Untergeistigen. In dieser ihrer Doppelbeziehung eines gewissen «Umfassens von allem» und doch «frei über allem» zeichnet sich schon, ahnungsweise, so etwas ab wie das göttliche «über allem und in allem». Auf der andern Seite aber (entsprechend der Werdebetrachtung) ist auch die geschöpfliche Geistnatur kein irgendwie adäquates Gleichnis Gottes. Denn sie steht (als Werdewesen), so oder so, in einer letzten inneren Verknüpftheit (wenngleich nicht Funktionsabhängigkeit) zu den Geistnaturen neben ihr und der untergeistigen Welt unter ihr. Das hat zwei wichtige Folgen für die Struktur der Gottesgestalt. Erstens ist dadurch das Gleichnis der reinen Geistpersönlichkeit nicht das einzige, wenngleich das höchste Gottesgleichnis: neben dem Geistigen taucht das Leibliche auf und neben dem Individual-Personhaften das Gemeinschaftshafte. Zweitens erscheint das Gleichnis der reinen Geistpersönlichkeit selber als letztlich unzureichend für Gottes Wesen:

Gottes Wesen liegt selbst noch jenseits von Geistpersönlichkeit. In dieser für den ersten Anblick recht paradoxen Folge (Gott auf der einen Seite gleichsam auch noch «diesseits des Geistigen» und auf der andern sogar noch «jenseits des Geistigen») prägt sich nur das Grundwesen der *analogia entis* aus: Gott allem Geschöpflichen als Geschöpflichem inne und allem Geschöpflichen als Geschöpflichem über. Gott ist demnach eine solche reine Geistpersönlichkeit, die unbegreiflich jenseits des Gegensatzes von Leib und Geist und Gemeinschaft und Person-Individuum steht. Gott ist übergeistige und überpersonale Geistpersönlichkeit und unterliegt darum weder der (geschöpflich bedingten) Ausschließlichkeit des Rein-Geistigen gegenüber dem Leiblichen noch der der Einzellung von Personen gegenüber Gemeinschaft.

Daraus aber ergibt sich ein Doppeltes, das am intimsten in die katholische Gottesgestalt einführt. Das erste ist die eigentümliche Art, in der das katholische Gottesbild gleichsam zwischen höchstem Persönlichkeitscharakter und Unpersönlichkeitscharakter, zwischen den Zügen eines Gottes freier persönlich schenkender Liebe und denen eines Gottes des geheimnisvollen Schicksals zu schwanken scheint. Dieses Phänomen prägt sich am deutlichsten aus in der Spannung zwischen katholischem naivem Bittgebet und etwa der herben Ergebungsrömmigkeit Franz' von Sales und auch Ignatius' von Loyola. Dort ist es der milde Hausvater, von dem man gutes Wetter und Speise und Trank als Seine freien Gaben erbittet; hier ist es der unerforschliche Wille der Göttlichen Majestät, der in allem Sich vollziehen soll. Gemäß dem ersten Aspekt erscheinen die Gesetze der Welt als gesetzfreies Walten freier Liebe, gemäß dem zweiten Aspekt erscheint Gott selbst fast wie das Antlitz der Schicksalsmacht der Gesetze. Die Schweben zwischen zutraulicher Liebe und zagender Ehrfurcht, die (entsprechend der *analogia entis*) auf dem Grund der katholischen Seele sich spannt, hat wohl hier ihren stärksten Ausdruck. Aber gerade darum zeigt sich auch hier, deutlicher denn je, der letzte Sinn dieser Schweben: die Hingabe ins «Offene» Gottes. Die Schweben der beiden Aspekte, wie wir sie zeichneten, ist nur der entscheidende Ausdruck des Hinausragens Gottes über alle Begreiflichkeit, aber gleichsam an den tastend gezogenen Linien

dieser Begreiflichkeit selber entlang: die zutrauliche Liebe zum «Hausvater» und die zagende Ehrfurcht vor der «Göttlichen Majestät» sind die Linien, die «ins Unendliche» laufen. Das «Vertrauen ins Geheimnis» wird so zur letzten Haltung der Seele, in der sie zu Gott schaut, der «ein unzugängliches Licht bewohnt».

Hieraus wird nun das zweite verständlich: die Überbegreiflichkeit des «Wesens Gottes nach innen», wie sie der strengen katholischen Dreifaltigkeitslehre entspricht. Für diese Lehre ist zweierlei bezeichnend. Zunächst die durchgehende Sorge der Kirche, daß diese Lehre niemals als logische Folgerung aus dem reinen Ist Gottes, wie es sich im «wird» der Kreatur kundgibt, gefaßt werde: die Dreifaltigkeitslehre hat nichts zu tun mit einem zahlenhaften «drei» und «eins»; denn schon im Aussprechen von «drei» wird irgendwie impliziert, daß Gott sozusagen «dreimal» wäre, was Seiner Einzigkeit (*una substantia*) widerspricht. Auf der andern Seite aber stehen die durchgehenden tastenden Versuche von den griechischen Kirchenvätern bis zu Thomas von Aquin, die Dreifaltigkeit von der Analogie geistigen Seelenlebens her zu erläutern, d. h. von seiner dreifachen Art, sich als Person-Ganzheit zu erleben, im ruhenden Zustand, in der Selbsterkenntnis und im Sichselbstwollen. Gott liegt, nach der einen Seite hin, wesenhaft über die Spannung von Leib-Geist und Gemeinschaft-Individuum hinaus. Somit kann die letzte innere Gestalt Seiner Geistpersönlichkeit niemals vom Wesen geschöpflicher Geistpersönlichkeit her erschlossen werden. Auf der andern Seite aber gehen von dieser Natur geschöpflicher Geistpersönlichkeit gewisse Analogielinien auch ins Überbegreifliche Gottes. Somit ist es nicht unmöglich, daß das dreifache Sich-als-Person-Erleben geschöpflicher Geistpersönlichkeit in Gott geheimnisvolle, unbegreifliche Istform hat. Die doppelte Färbung der katholischen Dreifaltigkeitslehre ist damit verständlich: die kindliche Einfalt, in der die Offenbarung vom Vater, Sohn und Geist hingenommen wird, und das ehrfürchtige Zurücktreten jeglicher selbständiger Spekulation. Alle klassische katholische Theologie der Trinität weiß sich nur gleichsam als Grammatik der möglichst ehrfürchtigen und vorsichtigen Sprechweise über das «Geheimnis der Geheimnisse». Trinität bedeutet für das katholische Gottes-

bewußtsein sozusagen den schärfsten Ausdruck für einen Höchstpersoncharakter Gottes über alle Begreiflichkeitsdialektik zwischen dem Persönlichen des «Ich» des Einzelindividuums und dem Unpersönlichen des «Es» der Gemeinschaftsallheit hinaus und darin das schärfste Bekenntnis zum *Deus incomprehensibilis*, der selbst in diesem Seinem innersten Geheimnis Sich noch an der äußersten Peripherie des Geschöpflichen andeutet, um diese schwächste aller Andeutungen ins Unermeßliche und Unfaßliche zu übersteigen. – Dies führt uns zum letzten.

Drittens: das konkrete Sich-Mitteilen des katholischen Gottes. – Damit, daß alles Geschöpfliche ohne Unterschied in letztlich gleicher Ähnlichkeitsbeziehung zu Gott steht, Gott aber, auf der andern Seite, in unbegreiflicher Freiheit über der Schöpfung, öffnet sich bereits hier der Blick in jene schwerverständlichste Seite katholischer Religion, die Menschwerdung Gottes heißt. Menschwerdung Gottes, im spezifisch katholischen Umfang eines wahren Menschwerdungskosmos (Menschheit und Natur im sakramentalen «Haupt und Leib Ein Christus» umfassend) ist für zwei Auffassungen des Grundverhältnisses zwischen Gott und Geschöpf unmöglich. Erstens für eine solche, in der Gott letztlich etwas Innergeschöpfliches ist, die innere Absolutheit der Schöpfung. Zweitens für eine solche, in der Er zu einem bestimmten Teil der Schöpfung in einer Art Ausschließlichkeit der Nähe steht (zum Geistigen), während für die andern Teile höchstens ein vermitteltes Verhältnis besteht. Die erste Auffassung muß die Möglichkeit einer Menschwerdung überhaupt leugnen: Gott und Geschöpf sind bereits miteinander verschmolzen, so sehr, daß Gott keine Freiheit dem Geschöpflichen gegenüber besitzt. Die zweite Auffassung muß die Möglichkeit einer Menschwerdung im katholischen Umfang leugnen: für Gott ist eine innigere Verbindung nur mit dem Persönlich-Geistigen möglich, mit dem «unsichtbaren Innen» der Seele, während alle Verbindung mit Leib, Natur und Gemeinschaft nur äußeres Symbol oder höchstens funktionelle Ausströmung dieser mehr oder minder innerlich-unsichtbaren Menschwerdung ist. Demgegenüber liegen in der katholischen *analogia entis* die Möglichkeiten zu einem wahren Menschwerdungskosmos, der Leib und Geist, Gemeinschaft und Indivi-

duum einbezieht, weil sie in ihrer Gesamtheit (freilich in der Aufwärtsbeziehung von totem Stoff zu reinem Geist) zu Gott hin «offen» sind. Von katholischer *analogia entis* aus gesehen ist Kreatur in ihrer Gesamtheit der im Gleichnis alles Gleichnis übersteigende Blick in den übergleichnishaften Gott und darin die empfangende Bereitschaft für Ihn: in ihrem letzten Wesen gleichsam bereits das «Siehe die Magd des Herrn! Mir geschehe nach Deinem Wort!».

Denn *analogia entis* bedeutet nicht ein Errechnen Gottes und Eingrenzen in den Grenzen der Kreatur, sondern ehrfürchtiges Schauen zu Gott als demjenigen, dessen Sichhinabneigen bereits diese Schöpfung als Schöpfung ist, so daß Kreatur so wenig eine «Grenze» für Sein Schaffen bedeutet, daß sie vielmehr nichts weiter letztlich ist als die vorläufige selbstgesetzte Grenze dieses Seines freien Sichhinabneigens. Für diese Grundeinstellung ist also Menschwerdung Gottes, und zwar im Umfang eines wahren Menschwerdungskosmos, auf der einen Seite nichts irgendwie Errechenbares, aber ebensowenig, auf der andern Seite, etwas Widersprechendes. Menschwerdung Gottes, im Umfang eines wahren Menschwerdungskosmos, erscheint vielmehr geradezu als Krönung der Bewegung des Sichhinabneigens Gottes. Die Frömmigkeitsformen von Innerlichkeit, Kultus und religiösem Gesamt-leben, in ihrer Konkretform der Leib-Geist- und Gemeinschaft-Individuum-Spannung, in denen sich Religiosität vor dem im Gleichnis derselben Leib-Geist- und Gemeinschaft-Individuum-Spannung übergleichnishaft erscheinenden Gott vollzieht, geben sich, tiefer gesehen, wie das erste Aufleuchten des Sichhinabneigens Gottes. Denn Religion bedeutet, vom letzten Sinn der *analogia entis* aus erkannt, das tätige Bewußtsein des Gottesursprungs der Kreatur, das Bewußtsein, daß sie, in ihrem letzten Wesen, Selbstoffenbarung, Sichhinabneigen Gottes ist. Damit aber ist Kreatur bereits in dieser «natürlichen» Religionsform eine objektive Bereitschaft zur Religionsform der eigentlichen Menschwerdung, in der, wie Hilarius von Poitiers sich ausdrückt, Gott von Gott verehrt wird, in der Gott, kraft der Menschwerdung im Sinn des katholischen Menschwerdungskosmos, selber zur leib-geist- und gemeinschaft-individuumgespannten Religiosität der Mystik,

des Kultus und der religiösen Praxis wird: der Priester der Schöpfung, ihr betendes (Immanenz), opferndes (Transzendenz) und tätig-ringendes (Transzendentalität) Priesterwesen selber, – und alles dies nicht als Ausdruck einer letzten Ununterschiedenheit von der Schöpfung, sondern als stärkster Erweis Seiner freien, unbegreiflichen Obermacht der Liebe über sie. Das letzte Geheimnis katholischer Religion ist nicht, in Errechnung von unten nach oben, vom Geschöpf her sichtbar, sondern allein, in ehrfürchtigem Schauen zu Gott über aller Schöpfung, von Gott her. Sie gibt sich nicht erst in einem auf errechenbarer Gotteserkenntnis aufgelagerten eigentlichen Glaubensakt in die, alles Wissen übersteigende, Gottesweisheit, sondern ihre Grundeinstellung ist bereits «Übergabe und Hingabe ins Geheimnis». – Damit aber mündet die Soseinsbetrachtung in die Daseinsbetrachtung.

B. Im Daseinsproblem

Das Daseinsproblem von Religion lag, wie wir früher sahen, in dem geradezu notwendig vermittlungslosen Entweder-Oder zwischen Religion als reinem «Akt Gottes» (Supranaturalismus bis zum Theopanismus) und reinem «Akt des Menschen» (Rationalismus bis zum Pantheismus). Sein schärfster Ausdruck aber war die peinliche Frage: Ist nicht der Standpunkt des «Gottes Akt allein» letztlich nur eine Spielform des «Akt des Menschen allein» (Passivitätsrationalismus gegenüber Aktivitätsrationalismus) und mithin Religion in ihrem echten Begriff – unmöglich?

Die *analogia entis* setzt zunächst am letzten Punkte entscheidend ein. Für sie ist der Blick zu Gott bereits wesenhaft Blick von Gott her. D. h. sie faßt Gott nicht irgendwie als «Ergänzung» oder «Erfüllung» der Kreatur (in solcher Auffassung läge bereits der Keim zur Unmöglichkeitserklärung von Religion), sondern grundlegend als den in Sich Selbst Geschlossenen, Freien über aller Kreatur, von dem her Kreatur kommt, – also Kreatur aus Bewegung Gottes von Gott her (*processio Dei ad extra*, wie die alten Summen der Scholastik sagten). Damit ist der ganze Fragepunkt geändert. Es steht nicht mehr ein (irgendwoher entstandenes) Eigensein von Kreatur Gott gegenüber, so daß nun die Frage nach

ihrer Verbindung zueinander entstände. Sondern Kreatur enthüllt sich als entstehend durch und in der geheimnisvoll unbegreiflichen Bewegung Gottes selber, darin Er Gott bleibt (das reine Ist) und doch Kreatur von Ihm her entsteht (als « wird »), nicht freilich eine « Selbstdialektik » Gottes (*processio Dei ad intra*) wie bei Hegel, sondern eine « Dialektik von Gott her (*processio Dei ad extra*) », die Seinsdialektik des Werdewesens zwischen « ist » (nicht « Ist » Gottes) und « nicht ist ». Die Frage des Entweder-Oder zwischen Akt Gottes und Akt des Menschen liegt also sozusagen im Bereich Gottes selber. Das aber hat zwei wichtige Folgen. – Erstens: die Frage einer Eigenwirklichkeit, Eigengesetzlichkeit und Eigenwirksamkeit der Kreatur gegenüber Gottes Allwirklichkeit, Allgesetzlichkeit und Allwirksamkeit ist wesentlich keine Frage der Kreatur gegen Gott, sondern eine Frage von Gott her. Mit andern Worten: es ist nicht mehr möglich (wie selbst manche katholische Schulen, in Unkenntnis der Tragweite der *analogia entis*, es hie und da noch gern tun), den Standpunkt einer « Religion von Gott her » mit dem Standpunkt einer Leugnung oder wenigstens Abschwächung von Eigenwirklichkeit usw. der Kreatur gleichzusetzen; vielmehr ist der Standpunkt einer Betonung der wahren Eigenwirklichkeit usw. der Kreatur zum mindesten genau so der Standpunkt einer « Religion von Gott her », ja man könnte sagen, in strenger Folgerichtigkeit der *analogia entis*, er ist der einzig mögliche Standpunkt einer « Religion von Gott her », weil er im Geheimnis der Kreatur als aus der « Bewegung Gottes nach außen » (*processio Dei ad extra*) sowohl die Reinheit dieser Bewegung von allem Schein der Selbstemanation wahr (und damit Gott als Gott), als auch weil er, durch den völligen Verzicht auf eine letzte Erklärung (die immer gern Forterklärung wird) des Spannungsgeheimnisses zwischen Gottes Allwirklichkeit usw. und des Geschöpfes Eigenwirklichkeit usw., dem *Deus incomprehensibilis* sich entscheidend beugt und Ihn damit eigentlich erst (gemäß dem tiefen Augustinuswort *Si comprehendis, non est Deus*) als Gott erkennt und anerkennt. – Die zweite Folge: wenn Kreatur ihrem eigentlichen Wesen nach aus « Bewegung Gottes (nach außen) » ist, so ist, auf der einen Seite das Maß des Sich-Mitteilens Gottes in dieser Bewegung in keiner Weise

von der Kreatur aus bestimmbar, auf der andern Seite aber keine letzte Dualität solcher Mitteilungsweisen möglich, weil sie Mitteilungsweisen Gottes sind, also in Gott eins.

Mit diesem (in den beiden Folgen bereits aufgerollten) Grundproblem katholischer Religion zwischen Sich-Mitteilen Gottes (bis zu « Gottwerdung des Menschen » in der übernatürlichen Erhöhung und « Menschwerdung Gottes » in der übernatürlichen Erlösung) und doch strenger Wahrung von Eigenwirklichkeit und Eigengesetzlichkeit und Eigenwirksamkeit der Kreatur ist eigentlich schon die zweite Wirkung der *analogia entis* für das Daseinsproblem umzeichnet. Sie ist durch das eben dargelegte grundlegende « von Gott her » nach allen Seiten hin möglich gemacht. Sie besteht damit in der letzten Einheit des Entweder-Oder des Daseinsproblems (zwischen *Supranaturalismus* und *Rationalismus*), aber in einer Einheit von Gott her: die Grundmethode der Religionsbegründung der *analogia entis*, die Probleme der Religion von der Übergeschöpflichkeit Gottes her zu lösen, vollendet sich im Daseinsproblem.

Die katholische Lehre von übernatürlicher Erhöhung und übernatürlicher Erlösung trägt eine doppelte Spannung in sich, die für sich genommen, fast wie ein widerspruchsvolles Paradox erscheinen könnte, die aber, von der *analogia entis* her gesehen, geradezu als ihre Vollgestalt sich erweist. Die erste Spannung liegt zwischen dem, was man in katholischer Theologie die « natürliche » religiöse Begabung und Ausstattung der Kreatur nennt, und dem, was ihre « übernatürliche » ausmacht. Die zweite Spannung liegt innerhalb dieser « natürlich-übernatürlichen » Begabung und Ausstattung selber: zwischen « Gnade » Gottes und « Freiheit » der begnadeten Kreatur.

Für das erste Problem, Natur und Übernatur, ist es bezeichnend, daß die kirchliche Lehre zugleich das betont, was man « Einzigkeit der Heilsordnung » nennt, und zugleich die völlige « Ungeschuldetheit » dieser einzigen (übernatürlichen) Heilsordnung für die religiöse Bestimmung der Kreatur.

Der erste Teil zeigt sich vorab in den Ausführungen des Konzils von Orange (529). Hier wird alle tatsächliche religiöse Betätigung des Menschen in « Glauben, Wollen, Verlangen, Versuchen,

Mühen, Wachen, Ringen, Bitten, Fragen, Anpochen» auf die übernatürliche Gnade der Erlösung zurückgeführt (can. 6). Gott, der in Christus uns zu seinen Kindern wieder angenommen hat, ist der Gott der Heilsordnung. Zum «Heile» (d. h. zur lebendigen Verbindung mit Ihm) genügt nicht eine irgendwelche Gotteserkenntnis und praktisches Leben aus ihr, sondern allein der strenge «Glauben» (d. h. der christliche Offenbarungsglauben) und das Leben aus der «Gnade» (d. h. der «Kindschaft Gottes» in der Gliedschaft Christi). Von dieser Seite aus scheint es also, als ob keinerlei Zweiheit von «Natur» und «Übernatur», Gotteserkenntnis und Offenbarungsglauben bestände. Wer zu Gott treten will, kann nur zum Gott der übernatürlichen Erhöhung und Erlösung treten, d. h. allein im übernatürlichen Glauben und in der übernatürlichen Gnade. Aber dem stehen auf der andern Seite die Ausführungen der Entscheidungen gegen Baianismus und Jansenismus (1567–1794) sowie die des Vatikanischen Konzils (1870) und der Modernismuskonferenzen (1907–1910) über die sogenannte natürliche Gotteserkenntnis entgegen. Hier wird erklärt, daß sowohl die übernatürliche Gnade in keiner Weise «natürliche Bedingung» (naturalis conditio; 26. Satz du Bays) der «menschlichen Natur» sei und es mithin durchaus «natürlich Gutes» geben könne (d. h. ein Leben ohne «Übernatur-Gnade», das doch Leben ohne persönliche «Sünde» wäre), und daß zweitens die menschliche Natur aus sich (also ohne Offenbarung im strengen Sinn) einer wahren Gotteserkenntnis fähig sei, die Gott als «Urgrund und Ziel aller Dinge» und die «hauptsächlichen Pflichten gegen Ihn» erfäßt (Vat. sess. III, cap. 2, und Coll. Lac. VII 133). Es stehen sich also gegenüber: die faktisch-historische Einzigkeit des «übernatürlichen Zieles», zu dem «Gott in unendlicher Güte den Menschen bestimmt hat, zur Teilnahme an den göttlichen Gütern, die alles Begreifen menschlichen Geistes völlig überragen» (Vat. sess. III, cap. 2), – und die sozusagen «systematische» Doppeltheit natürlicher religiöser Begabung (in natürlicher Gotteserkenntnis und praktischem Leben mit und vor Gott und aus Gott, d. h. in Kraft jener «Hilfe Gottes», die im Gebetsleben zufließt, d. h. Gnade im Sinne von Hilfe zu sittlichem Leben, gratia sanans) und übernatürlicher religiöser Begabung (in Offenbarungsglauben und übernatürlicher Gnade, gratia elevans).

Die Lösung ist weder in der Weise möglich, daß man die natürliche religiöse Begabung in der übernatürlichen aufgehen läßt: denn die kirchlichen Dokumente sprechen ausdrücklich von der natürlichen religiösen Begabung unserer vorliegenden Menschennatur. Es ist auch nicht möglich, von einem Stufengang von «Natur» zu «Übernatur» zu sprechen (wie Troeltsch und manche andere wollen:) denn die «Einzigkeit» des «übernatürlichen Zieles» schließt ein, daß alles tatsächliche Suchen und Beten und Ringen zu Gott hin bereits «übernatürlich» getragen sei. Es ist endlich auch nicht möglich, das Verhältnis der natürlichen religiösen Begabung zur übernatürlichen als Verhältnis des «Aktes des Menschen» und des «Aktes Gottes» zu fassen (also faktisch zusammenfallend mit dem zweiten, später zu behandelnden Problem zwischen Gnade und Freiheit): denn diese natürliche religiöse Begabung beschließt in sich selber die ganze Korrelation, da auch die sogenannte «natürliche» Gotteserkenntnis ein Sichoffenbaren Gottes (in der Schöpfung als Schöpfung) voraussetzt und ebenso das praktische Leben mit Gott das allgemeine Allwirken Gottes in jeglicher Tat (*concursum*) und seine besondere Hilfe zum und im Leben mit Ihm (*gratia sanans*). So kommen wir von selbst zur Struktur der *analogia entis* als der Lösung. Die beiden religiösen Begabungen haben ihre objektive Einheit im letzten Ursprung der Kreatur als einer «Bewegung von Gott her» und damit eine gewisse subjektive Einheit im religiösen Urakt der «Übergabe an Gott», wie er diesem letzten Charakter der Kreatur entspricht. Das ist bei Thomas von Aquin in der Systematik seiner großen Summa ausgedrückt: die übernatürliche Erhöhung und Erlösung hat ihren Platz in der einen einzigen *processio Dei ad extra*, die bereits in der Schöpfung als solcher sich vollzieht; sie besagt in dieser *processio* die allmähliche Rückwendung der «Bewegung Gottes nach außen», das wachsende Wiedereinströmen der Schöpfung in Gott.

Die objektive Einheit. – Gewiß bedeutet die übernatürliche Begabung der Kreatur (als «Gabe» der Kindschaft Gottes von Beginn der Schöpfung an und als «Rückgabe» derselben Kindschaft, die in der «Erbsünde» verloren war, in der Menschwerdung Gottes) etwas, das über jegliche Ansprüche der Kreatur hinausgeht,

aber auf der andern Seite doch nicht etwas, das ihre Grenzen sprengt, weil auch in der übernatürlichen Begabung die Kreatur Kreatur bleibt und Gott Gott. Für natürliche wie übernatürliche Begabung der Kreatur gibt es also eine gemeinsame Einheit: die «Bewegung von Gott her». Wie diese Bewegung sich gestaltet, wie weit sie geht, liegt allein bei Gott. Damit besteht innerhalb dieser Bewegung eine wahre Analogie zwischen natürlicher und übernatürlicher Begabung, da auch die «natürliche Begabung» letztlich als «ungeschuldet» erscheint, während die «übernatürliche Begabung» dieser «natürlichen Begabung» in keiner Weise «geschuldet» ist. Kreatur sein, heißt von Gott kommen und in Gottes Händen sein und damit letztlich, wie der alte Schulausdruck lautet, *potentia oboedientialis*, «völlige Bereitschaft zu Gott». – So wird auch die (einigermaßen) subjektive Einheit natürlicher und übernatürlicher Begabung verständlich. Denn dem objektiven Wesen der Kreatur als «völliger Bereitschaft zu Gott» entspricht subjektiv die Haltung «völliger Übergabe und Hingabe an Gott», also eine Haltung, die im Offenbarungsglauben als einem Glauben «nicht aus innerer Vernunftansicht der vorliegenden Wahrheit, sondern um der Autorität Gottes, des Offenbarenden willen» (*non propter intrinsecam rerum veritatem naturalis rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis*; Vat. sess. III, cap. 3) ihre Vollgestalt hat: «Glauben in Gott hinein und aus Gott heraus», Glauben als rückhaltlose Übergabe und Hingabe an Gott. Die Lehren der Theologen über philosophische Gotteserkenntnis und über die sogenannten «*praeambula fidei*», d. h. die logischen Voraussetzungen des Offenbarungsglaubens besagen, in der Gesamtstruktur der kirchlichen Lehre (vorab über die Einzigkeit des übernatürlichen Zieles und über das sogenannte «Heilsminimum» der aufrichtigen Hingabe an Gott) nicht, daß das tatsächliche, praktische religiöse Leben diesen Stufengang in einem strengen Nacheinander notwendig einhalte, sondern nur, daß die Inhalte dieses Stufenganges so oder so, faktisch im konkreten religiösen Akt enthalten sind. In der religiösen «Übergabe und Hingabe an Gott», die in der faktischen Keimgestalt (im «Heilsminimum» des aufrichtigen Nichtkatholiken) und der faktischen Vollgestalt (im «Heilsglauben» des Ka-

tholiken) des Offenbarungsglaubens sich darstellt, ist gleichzeitig eine Erkenntnis Gottes durch und in der Kreatur vollzogen, die für den «systematischen» Aspekt der natürlichen religiösen Begabung der Kreatur zugehört.

Dasselbe gilt für die sogenannten Offenbarungsbeweise im strengen Sinn. Die kirchliche Lehre fordert mit Recht, daß diese Beweise nicht auf einem sogenannten «inneren Kriterium» allein aufzufruchen, d. h. auf dem rein inhaltlichen Eindruck der als Gottes Offenbarung sich ansprechenden Wahrheit, sondern entscheidend auf dem «äußeren Kriterium» des Wunders, d. h. auf dem Nachweise ihres tatsächlichen göttlichen Ursprungs. Das ist die notwendige Folge aus dem alles begründenden «von Gott her», das in einer übernatürlichen Heilsordnung nur verstärkt ist. Aber damit ist gleichzeitig der Ort dieser Offenbarungsbeweise bestimmt. Die «Übergabe und Hingabe an Gott» als religiöser Urakt kann sich nur dem freien, übergeschöpflichen Gott gegenüber vollziehen, also nicht in Form einer wissenschaftlichen oder ästhetischen Nötigung durch ein «ansprechendes Objekt», sondern in Form rückhaltloser Hingabe an Gott, durch alles Geschöpfliche hindurch, als Hingabe, die wesenhaft in sich bereits die berühmte ignatianische «Indifferenz» trägt: «alle Dinge nur von Gott her sehen». In dieser Form der «Übergabe an Gott» ist praktisch enthalten, was die sogenannten Offenbarungsbeweise theoretisch für wissenschaftliche Theologie darlegen: das «äußere Kriterium» der «Tat Gottes» als alles entscheidend, nicht das «innere Kriterium» des «Ansprechenden» eines geschöpflichen Inhaltes. Zusammenfassend: da der religiöse Urakt der «Übergabe und Hingabe an Gott» die Kreatur bewußt in ihr letztes Wesen als «Bewegung von Gott her» einstellt, so ist er gleichzeitig der «Heilsakt» (*fides caritate formata* im Keimsinn der «aufrichtigen Hingabe an Gott» oder im Vollsinn des bewußten Offenbarungsglaubens), d. h. der Akt, darin Gott das Gebilde Seiner Hand gestaltet, wie Er will, in unbegreiflicher Liebe. So streng also der Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher religiöser Begabung der Kreatur bleibt und keine Möglichkeit eines inneren (von der Kreatur her) Zusammenhanges der beiden besteht (als ob von der Kreatur her irgendein Anspruch auf Übernatur bestünde), so

kommen doch beide im Wesen der *analogia entis* überein, kraft deren die Kreatur letztlich nur verstanden werden kann als « Bewegung von Gott her » (also Natur und Übernatur eins in dieser « Bewegung ») und dementsprechend ihr religiöser Urakt als « Übergabe an Gott » (also Natur und Übernaturweisend auf die Einheit dieses Aktes).

Hieraus erklären sich drei Lehren, die für katholische Religion grundlegend sind. Erstens die strenge Lehre des Trienter Konzils (1547) von der « einwohnenden Gnade » (*gratia inhaerens*) im Unterschied zu einer Auffassung der Übernatur, die jeden kreatürlichen *terminus* leugnet und die Gnade rein als « Gottes Leben » faßt, nicht als « Gottes Leben im Geschöpf » (Trid. sess. VI, cap. 7 und 11). Zweitens die Lehre, die vorab Thomas von Aquin im Kommentar zu Boethius « de Trinitate » scharf ausgeprägt hat, daß auch die höchsten übernatürlichen Offenbarungen nicht die geschöpflich-menschliche Weise sprengen: « wenngleich wir nämlich durch die Offenbarung erhoben werden, etwas zu erkennen, was uns sonst unbekannt wäre, so werden wir doch nicht erhoben, in anderer Weise zu erkennen als in Sinnesweise » (q 6 a 3 corp). Drittens endlich die schon gestreifte Lehre vom sogenannten « Heilsminimum »: jeder Mensch, der in seinen gegebenen Umständen und nach seinen Kräften aufrichtig sich Gott hingibt, ist darin von Gott « angenommen » (in einer, wie neuere Theologen sich ausdrücken, *fides caritate formata in voto*, d. h. Liebesglauben im Keim). Die beiden ersten Lehren sind der unmittelbare Ausdruck dessen, was wir die objektive Einheit von Natur und Übernatur in der Kreatur als letztlich « Bewegung von Gott her » nannten: denn nur dann kann das Kreatürliche in der Übernatur noch bleiben (als *terminus creatus*, geschöpflicher Ruhepunkt der « einwohnenden Gnade » und als Sprache der übernatürlichen Offenbarung), wenn die übernatürliche Begabung der Kreatur ihr Wesen als Kreatur nicht sprengt, wenngleich sie über alle Ansprüche dieser Kreatur hinausgeht. Die dritte Lehre aber enthüllt sich als fast selbstverständlicher Ausdruck dessen, was wir die subjektive (einigermaßen) Einheit von Natur und Übernatur im religiösen Urakt der « Übergabe und Hingabe an Gott » nannten: denn nur dann kann der Akt der aufrichtigen Hingabe an Gott zugleich das

« Heilsminimum » sein, in dem der Mensch von Gott angenommen wird, also die Keimgestalt des übernatürlichen Liebesglaubens (*fides caritate formata*), wenn dieser der übernatürlichen Begabung zugeordnete übernatürliche religiöse Grundakt die spezifisch kreatürliche Hingaberichtung nicht sprengt, wenngleich in ihm alles natürliche Ahnen religiöser Sehnsucht der Kreatur überflügelt wird. – Mit diesen Gedanken aber, die deutlich enthüllen, wie die ganz spezifisch katholische Übernaturauffassung allem « Gott alles allein » aus dem Wege geht, berühren wir bereits das zweite Problem.

Dieses zweite Problem, Gnade und Freiheit, ist ebenfalls durch eine Spannung zwischen zwei Linien der kirchlichen Lehre gekennzeichnet, die, ebenso wie beim eben behandelten ersten Problem, durch den scheinbar scharfen Gegensatz der Entscheidungen des Konzils von Orange gegen den Semipelagianismus und der Entscheidungen des Trienter Konzils und der Erlasse gegen Baianismus und Jansenismus gebildet sind.

Tiefer gesehen ist aber dieser Gegensatz nur die Entfaltung des Gegensatzes der altchristlichen Konzilien in bezug auf die Christologie: des Gegensatzes zwischen Betonung der wahren Gottheit Christi gegen Arianismus (Erstes Konzil von Nicaea 325) und Nestorianismus (Konzil von Ephesus 431) und der Betonung der wahren Menschheit Christi gegen Monophysitismus (Konzil von Chalcedon 451) und Monotheletismus (Drittes Konzil von Konstantinopel 680). Denn die erste Gruppe der christologischen Irrtümer hat zur Grundanschauung einen extremen Rationalismus: es ist der Irrtumskreis der antiochenischen Schule, deren Meister Aristoteles war. Die zweite Gruppe aber entspringt einem extremen Supranaturalismus: es ist der besondere Irrtumskreis der alexandrinischen Schule, die Platon nachfolgte. Denn beide Grundrichtungen haben geradezu unmittelbare Fortsetzung in den oben berührten Grundrichtungen in bezug auf das allgemeine Gnade-Freiheit-Problem. Der Pelagianismus, gegen den das Konzil von Orange die wahre Gnadengöttlichkeit des Christenlebens betont, hat seinen letzten Ursprung im Aristotelismus der christologischen Leugnung der wahren Gottheit Christi; auf dem Grunde der reformatorischen, baianischen und jansenistischen Entwer-

tung des Menschen wiederum, gegen die das Konzil von Trient und die Lehrentscheidungen des Jansenistenstreites die wahre Werkmenschlichkeit des Christenlebens hervorheben, ruht der echte Platonismus des «Alleinseins» des geistigen Ideen-Jenseits. Es bestehen mithin zwei durchgehende Richtungen des Gesamtproblems, die beide, jede in sich, für die katholische Lösung unmöglich sind, weil diese ihre echten Grundgedanken zur Einheit bindet. Die erste Richtung (der grundsätzliche Rationalismus unseres Daseinsproblems) geht von der Auflösung der wahren Gottheit Christi zur Auflösung des übernatürlich-göttlichen Wesens der Kirche zur Auflösung des übernatürlichen Gnadencharakters des religiösen Lebens. Die zweite Richtung (der grundsätzliche Supranaturalismus unseres Daseinsproblems) geht von der Auflösung der wahren Menschheit Christi zur Auflösung des sichtbar-menschlichen Wesens der Kirche zur Auflösung des menschlichen Werk- und Freiheitscharakters des religiösen Lebens.

Damit ist klar, wie die *analogia entis* die Grundstruktur der katholischen Lösung bildet. Denn in ihr liegt bereits die entscheidende Richtung zwischen den beiden Extremen vorgezeichnet. So wahr Gott nie aufhören kann, Gott zu sein, und die Kreatur Kreatur, so wahr bleibt alle noch so tiefe Herablassung Gottes in die Kreatur und alle noch so hohe Erhebung der Kreatur zu Gott immer und notwendig in den Grenzen der letzten Gleichheit-Unterschiedenheit-Spannung zwischen Gott und Kreatur, wie sie in der *analogia entis* grundgelegt ist. So hoch die Kreatur erhoben sein mag zur «Teilnahme an göttlicher Natur», durch alle diese höchste Gleichheit mit Gott schneidet hindurch die unüberbrückbare letzte Unterschiedenheit. Die fast ekstatische Sprache, in der die griechischen Kirchenväter von der «Vergöttlichung» des Kindes Gottes sprechen, bricht ab in die scheue Ehrfurcht (εὐλάβεια) vor dem über alles hinausragenden «unbegreiflichen Gott», der ein «unzugängliches Licht bewohnt». Und so tief Gott sich hinabsenken mag zur (hypostatischen) «Teilnahme an menschlicher Natur», durch alle diese höchste Gleichheit mit der Kreatur schneidet hindurch die unüberbrückbare letzte Unterschiedenheit. Der stille Jubel der synoptischen Evangelien über die schlichte Mensch-

lichkeit des Herrn verstummt in die feierliche Anbetung des Johannesevangeliums vor der Majestät des Gottessohnes. Darum ist auch die Form der katholischen Lösungen in allen drei, einander innerlich zugeordneten, Problemen immer die gleiche: nicht innere Verschmelzung der Gegensätze, sondern Geheimnis der Spannung. Das «zwei unvermischt als eins» der klassischen christologischen Lösung ist die Form der Lösungen überhaupt: im Christusproblem das «zwei unvermischt» der göttlichen und menschlichen Natur «als eins» des Einen Christus, im Kirchenproblem das «zwei unvermischt» ihrer Gotteseite (unsichtbare Kirche) und ihrer Menschseite (sichtbare Kirche) «als eins» der Einen Kirche des «Haupt und Leib Ein Christus», und endlich im Gnade-Freiheit-Problem im strengen Sinn das «zwei unvermischt» der übernatürlichen Gnadenseite des religiösen Lebens und seiner menschlichen Werk-Freiheit-Seite «als eins» des Einen Christen als des «Christus in mir» des «Gliedes des Leibes Christi». Dieses «zwei unvermischt als eins» ist aber entscheidend grundgelegt in der Urspannung der *analogia entis* zwischen Allwirklichkeit-wirksamkeit Gottes (entsprechend der Gleichheit zwischen Gott und Geschöpf) und Eigenwirklichkeit-wirksamkeit der Kreatur (entsprechend der mitten hindurchschneidenden Unterschiedenheit zwischen Gott und Geschöpf).

Daraus aber wird ein Doppeltes in katholischer Religion verständlich. Erstens ihre scheinbar allzu metaphysische Theologie und zweitens ihr Ausschließlichkeitsanspruch. Die scheinbar allzu metaphysische Theologie (im Gegensatz zu einer rein «religiösen» oder rein «biblischen» Theologie) hat – wie wir eben praktisch sahen – ihren Grund in der tatsächlich alles durchwirkenden metaphysischen Struktur der *analogia entis*. Insofern haben jene (vorab thomistischen) Schulrichtungen Recht, die die gesamte Theologie von dieser Frage her behandeln. Aber diese metaphysische Theologie ist (und das ist der eigentliche Sinn des Einwurfs) keine rationalistisch-konstruktive Theologie. Es ist nicht möglich, von einem sogenannten «ersten Prinzip» aus alle Inhalte der Religion zu erschließen. Es ist nur möglich, die gegebenen Inhalte als durch eine einzige Struktur durchwirkt zu verstehen. Denn *analogia entis* besagt – wie wir immer wieder be-

tonen mußten – nicht Konstruktion Gottes von der Kreatur aus, sondern geradezu Verstehen der Kreatur von Gott aus. Damit ist katholische Theologie «metaphysisch», weil sie wesenhaft handelt vom übergeschöpflichen Gott. Ebenso aber erklärt sich der «Ausschließlichkeitsanspruch katholischer Religion, den wir bereits von anderer Seite her (bei der früheren Frage nach dem «Heilsminimum») beleuchtet haben. Weil die Richtung in bezug auf die gegebenen Inhalte der Religion sich grundlegend in der Fassung des Verhältnisses zwischen Gott und Geschöpf entscheidet, so kann nur jene Religion die einzig und allein wahre sein, die in diesem Verhältnis weder Gott ins Geschöpf noch das Geschöpf in Gott auflöst. Mithin steht jeder Mensch, der in dieser Frage richtig geht, d. h. wie wir früher sagten, den Akt der «Übergabe und Hingabe an Gott» als religiösen Urakt seines Lebens trägt, wenigstens keimhaft in dieser einzigen und allein wahren Religion, – nicht so als ob er durch solchen Akt Gott zu sich herabzwingt, sondern (der Grundnatur der *analogia entis* entsprechend) indem er in diesem Urakt in der «Bewegung von Gott her» steht, in der Kreatur entsteht und lebt. Damit aber liegt in diesem Ausschließlichkeitsanspruch gleichzeitig der Katholizitätsanspruch, d. h. der Anspruch katholischer Religion, nicht bloß «eine» Menschheitsreligion, sondern «die» Menschheitsreligion zu sein. Dieser Anspruch liegt zwischen zwei falschen Deutungen. Die eine faßt diese «Katholizität» rein immanentistisch-rationalistisch, als ob «Katholizität» so etwas bedeutete wie «Menschheits-Selbstbewußtsein». Die zweite faßt «Katholizität» rein transzendentistisch-supranaturalistisch, als ob «Katholizität» nur den Auftrag Gottes an die gesamte Menschheit ausdrückte, ohne daß die aufgetragene Religion auch innerlich der gesamten Menschheit entspräche. Es ist also wiederum sichtbar, wie die *analogia entis* sich auswirkt. Geschöpf ist gewiß (und erst recht in übernatürlicher Erhöhung und Erlösung) aus und in «Bewegung von Gott her», und insofern ist alle immanentistisch-rationalistische Deutung von Katholizität unmöglich. Aber diese «Bewegung von Gott her» bedeutet gerade (und auch in übernatürlicher Erhöhung und Erlösung) Wahrung des «von . . . her» (im Unterschied zu einem «als» irgendwelcher Identität). Damit erweist

sich wahre übernatürliche Religion geradezu durch ungetrübte Wahrung des Geschöpflichen (wie wir bereits eingangs ausführten). Das heißt aber folgerichtig für die Frage der Katholizität: katholische Religion ist nie und nimmer die Verabsolutierung irgendeiner Volksreligion oder Zeitreligion; die Verschiedenheiten der religiösen Volkscharaktere und die Abwandlungen der religiösen Zeitströmungen sind vielmehr das *quasi opertorium mutabis eos et mutabuntur* des unveränderlichen Psalmgottes, das wechselnde Gewand des durch die Jahrtausende fortlebenden menschengewordenen Gottes, der die Gestaltfülle der Menschheit stetig in Sein «Haupt und Leib Ein Christus» wandelt. Der sogenannte «Synkretismus» katholischer Religion ist also in seinem wahren Sinn nicht immanentistisch-rationalistische «Anhäufung» von unten her, sondern «Umfassung» des Gesamtgeschöpflichen von oben her, nicht Fehler, sondern Erfüllung. Daß katholische Religion im übergeordneten Prinzip des übergeschöpflichen, menschengewordenen Gottes Spannungseinheit ist von Religion «Gottes allein» und Religion «Gottes in Menschen», Individualreligion und Gemeinschaftsreligion, Innerlichkeitsreligion und Kultreligion, Naturreligion (im Sinn der religiösen Einbeziehung der untermenschlichen Natur) und Kulturreligion usw., ist von hier aus geradezu «das» Zeichen ihres alleinigen Ursprungs von Gott her. Denn darin wahrt sie das Geschöpfliche in jener seiner entscheidenden Natur, wie sie durch die *analogia entis* gegeben ist, als Einheitsspannung seiner Gegensätze «vor» Gott, nicht, so oder so, «als» Gott. Jede einseitige Vorzugsbetonung einer Seite des Geschöpflichen vor einer anderen ist, so oder so, bereits irgendwie Vergöttlichung dieser Seite, während umgekehrt alle echte Betrachtung des Geschöpflichen als letztlich in seinem ganzen Wesen aus und in «Bewegung von Gott her» bereits das urkatholische Gottes-Ja zur Gesamtheit des Geschöpflichen spricht. Für Katholizismus, weil er von Gott her Katholizismus ist, d. h. Eintritt des «Gott alles in allem» in die Schöpfung, ist alles Geschöpfliche in diesen Eintritt einbezogen: die große ständige Konsekration der Welt.

Hieraus erhellt, wie diese allgemeine Lösung des Soseinsproblems sich in den drei Grundrichtungen, Immanenz, Trans-

zendenz und Transzendentalität (in ihrer Konkretform gemäß Kap. II A § 2) ausbesondert. Bedeutet das «natürlich-übernatürlich» der katholischen Lösung des Daseinsproblems eine bestimmte Änderung in ihnen und welche? – Die Antwort liegt in jenem allgemeinen Grundsatz, den das Vatikanische Konzil für den Sinn übernatürlicher Offenbarung aufstellt: «Jener göttlichen Offenbarung ist es zuzuschreiben, daß Inhalte, die in göttlichen Dingen der menschlichen Vernunft an und für sich nicht unzugänglich sind, im gegenwärtigen Zustand des Menschengeschlechtes von allen leicht, mit fester Gewißheit und ohne Irrtum erkannt werden können. Unbedingt notwendig ist aber aus diesem Grund die Offenbarung nicht zu nennen, sondern allein deswegen, weil Gott in unendlicher Güte den Menschen zu einem übernatürlichen Ziel bestimmt hat, zur Teilnahme an den göttlichen Gütern, die alles Begreifen menschlichen Geistes völlig überragen» (Vat. sess. II, cap. 2). Wenn wir zu diesem Grundsatz den früher erörterten über die restlose Gnadenbedingtheit aller religiösen Akte hinzunehmen, so läßt sich folgendes sagen. Nach ihrer Aktseite sind alle religiösen Akte, wie sie den drei Grundrichtungen in ihrer Konkretform entsprechen, nur möglich als übernatürliche Akte im Doppelsinn der Übernatur, als Akte des Kindes Gottes (entsprechend der übernatürlichen Erhöhung) und Akte des Gliedes Christi (entsprechend der übernatürlichen Erlösung): Akte der «Teilnahme an göttlicher Natur» in der «Teilnahme Gottes an menschlicher Natur». In die Inhaltsseite aber wirkt sich diese Aktnatur insoweit aus, als in diesen Inhalten der religiöse Zielsinn zu Gott wesenhaften Ausdruck hat. Denn die Gesamtoffenbarung (die neue «Inhalte» setzt) ist, wie wir am Vaticanum sahen, wesenhaft auf diesen Zielsinn gerichtet, auf das «übernatürliche Ziel» (*ad finem supernaturalem*). Damit löst sich grundsätzlich die Frage nach Formen der Innerlichkeit (entsprechend der Immanenz), des Kultus (entsprechend der Transzendenz) und der Praxis (entsprechend der Transzendentalität), die wesenhaft «übernatürlich» (im bekannten Doppelsinn von Erhöhung und Erlösung) wären. Die Lösung besagt ein Zweifaches. Erstens: soweit in der «übernatürlichen» Beziehung zu Gott (als der faktisch einzig bestehenden) die «natür-

liche» Beziehung mitgesetzt ist, bleiben auch ihre Formen mitbestehen. Zweitens: da die «übernatürliche» Beziehung die Grundform der *analogia entis* (als der wesenhaften Beziehung zwischen Gott und Nicht-Gott) nicht sprengt, so widersprechen auch die sogenannten «übernatürlichen» Formen nicht jenen Formen, die aus der *analogia entis* als solcher sich ergeben. Mit andern Worten: der letzte Sinn der übernatürlichen Erhöhung und Erlösung ist ein tieferes «in Gott», wie es sich aus der kurzen augustinischen Formel ergibt: «Gott wurde Mensch, um uns zu Gott zu machen», also ein «in Gott», das gleichsam im Schnittpunkt zweier Bewegungsrichtungen liegt, der Bewegung der zu Gott näher bewegten Kreatur und der Bewegung des zur Kreatur sich näher bewegenden Gottes. Da nun diese (nach beiden Richtungen von Gott allein bewirkte) Bewegungsänderung innerhalb des Wesens von Kreatur als aus und in «Bewegung von Gott her» bleibt, so bleibt auch in ihr das ganz spezifische «von Gott her» (im Gegensatz zum «als» Gott), d. h. es bleiben die spezifisch geschöpflichen Formen der Religion, wie wir sie in den früheren Teilen entwickelt haben. Da die Kreatur näher zu Gott gehoben wird und Gott näher zu ihr Sich neigt, wird ihre Kreatürlichkeit nicht aufgehoben, sondern geweiht. Katholische Innerlichkeit (entsprechend der Immanenz) ist also geweihte Innerlichkeit der *analogia entis*, katholischer Kultus (entsprechend der Transzendenz) geweihter Kultus der *analogia entis*, katholische Praxis (entsprechend der Transzendentalität) geweihte Praxis der *analogia entis*.

Damit aber enthüllt sich ein Grundaspekt katholischer Religion in seinem verborgenen Sinn: ihre «gewöhnliche Menschlichkeit», d. h. die seltsame Verhülltheit des Übernatürlichen im Menschlich-Natürlichen, wie sie vorab Newman mit Vorliebe umzeichnet hat. Dieser Grundaspekt geht hindurch: von der Gestalt Christi zur Gestalt der Kirche zur Gestalt des Christen. Für den Aspekt der Offenbarungsgeschichte ist es kennzeichnend, daß die übernatürliche Einwirkung sich fast in natürlichen Wirkursachen zu verbergen scheint, daß sie, wie Pascal es paradox ausdrückt, den zum Unglauben Eingestellten fast noch mehr verhärtet, während sie den zum demütigen Glauben Eingestellten gewiß befe-

stigt. Für den Aspekt der Kirchengeschichte ist das noch deutlicher: sie zeigt nicht selten geradezu so etwas wie Gleichgültigkeit ihrer göttlich-übernatürlichen Seite gegen die Übermacht der menschlich-natürlichen Seite. Für den Aspekt des einzelnen Christenlebens aber braucht es kaum der näheren Ausführung. Dieser Grundaspekt ist ein beständiges Ärgernis für eine Seelenrichtung, die man «Radikalismus» nennen könnte, d. h. eine Richtung, die ungeduldig nach den «offenen Zeichen» Gottes (Annette Droste) verlangt und darum in «eschatologischem» Eifer an der Verhülltheit des «Reiches Gottes» rüttelt und reißt, weil ihr nur das unverhüllte Gottesreich das einzig richtige scheint. Dieser Radikalismus geht wiederum durch alle drei Grundrichtungen hindurch. In katholischer Innerlichkeit ist es der Radikalismus einer «Unmittelbarkeit zu Gott», der wenigstens die höchste Stufe der Mystik als «unmittelbares Schauen» ansehen möchte. In katholischem Kultus ist es der Radikalismus einer «göttlichen, unveränderlichen Liturgie», der die echt geschöpflich bedingte Wandlung der kultischen Formen im Wandel der Jahrhunderte aufhalten möchte, um so etwas wie himmlisch-ewige Liturgie zu haben, d. h. letztlich Gott selbst als Liturgie. In katholischer Praxis endlich ist es der Radikalismus «rein übernatürlicher Ethik und Kultur», der Gott selbst als formales Heiligkeitsideal fassen möchte. Aber, was für den «Radikalismus» ein Ärgernis ist, ist für die folgerichtige Religionsauffassung der *analogia entis* nur Erfüllung. Alles noch so innige und nahe Sich-Offenbaren und Sich-Schenken Gottes bleibt ein Sich-Offenbaren und Sich-Schenken an die Kreatur, und darum bleibt in aller Enthüllung Gott der letztlich Unenthüllbare, der *Deus incomprehensibilis* über aller Kreatur. In der Nähe Gottes im übernatürlich erhöhten und erlösten Christen, wie in der Nähe Gottes in der Kirche als dem fortlebenden menschengewordenen Gott, wie in der Nähe Gottes in Christus selbst, dem «Gott im Fleisch», – in dieser gesamten Nähe Gottes bleibt Seine Ferne, und damit Kreatur als undurchbrechliches «Mittel» und «Hülle» und «Gleichnis».

Dieses letzte Hinausragen Gottes über alle Gottesnähe auch der Übernatur hat seinen Ausdruck in der katholischen Dreifaltigkeitslehre, die hier ihren systematischen Platz hat. Denn für sie

ist ein Doppeltes bezeichnend: sie ist einzig und allein in der Offenbarungsgeschichte übernatürlicher Erhöhung und Erlösung offenbar (ist also von hier aus so etwas wie faktische – nicht wesenhafte – ökonomische Trinität, Trinität der Heilsgeschichte), aber überragt sie in ihrem letzten Sinn (ist also von hier aus überökonomische Trinität, Trinität Gottes an sich). Gott-Vater, Gott-Sohn, Gott-Heiliger-Geist offenbaren sich in den Heilswerken von Schöpfung zu Erlösung: Gott-Vater als der «Sendende», Gott-Sohn als der gesandte «Erlöser», Gott-Heiliger-Geist als der gemeinsam gesandte «Vollender». Aber diese «Heilstrinität» wächst ins «unzugängliche Licht» der «Seinstrinität» des «Ausgangs von Ewigkeit» von Gott-Sohn aus Gott-Vater, und Gott-Heiliger-Geist aus Gott-Vater und Gott-Sohn. Ihre Namen, die ursprünglich vom Aspekt der «Heilstrinität» her genommen sind, werden gleichsam durchsichtig in das unerforschliche Geheimnis des überheilsgeschichtlichen innergöttlichen Lebens. Die gesamte Heilsgeschichte übernatürlicher Erhöhung und Erlösung verdämmert über sich hinaus in ihr unergründlichstes Geheimnis. Die unfaßliche Nähe Gottes, die in ihr sich kundgibt, scheint letztlich fast nur dafür da, die unermeßliche Ferne Gottes im schauervollen Geheimnis Seiner Dreifaltigkeit aufzuhüllen. Tiefste Gottesnähe katholischer Innerlichkeit, katholischen Kultus und katholischer Praxis münden – wie es, gleichsam in einem Symbol, im Münden der großen Festzeiten des Kirchenjahres im Dreifaltigkeitsfest sich ausdrückt, – münden in tiefgebeugter Ehrfurcht des «Heilig, Heilig, Heilig» der isaianischen Cherubim vor der «Seligen Dreifaltigkeit». Die Grundstruktur der *analogia entis* ist bis zum letzten ausgewirkt: Unterschiedenheit von Gott in Gleichheit mit Gott.

III.

Die geschichtlichen Richtungen katholischer Religionsbegründung

Das Bild der geschichtlichen Richtungen katholischer Religionsbegründung hat sein sozusagen strukturelles «a priori» in der Allgemeineigenart der *analogia entis*. Diese besagte ein Doppeltes: das Gelöstsein aller Verabsolutierung des Ich erstens durch sein grundsätzliches «vor Gott» (im Gegensatz zu allem «als Gott») und zweitens durch sein, hierin eingeschlossenes «vor Gott mit andern». Daraus ergibt sich für das Strukturgewebe der geschichtlichen katholischen Richtungen: auf der einen Seite eine starke Eigenständigkeit (sozusagen im «Vordergrundbewußtsein»), da keine von ihnen (kraft des aus der *analogia entis* sich ergebenden positiv «Individual-Kreatürlichen») sich als die Richtung hinstellen kann und hierdurch vom Krampf der «Absolutheit» innerst erlöst ihr Persönlich-Individuales freihin, ohne drängenden gewalttätigen Ehrgeiz, entfalten kann; – auf der andern Seite aber eine letzte Zügelung und Mäßigung dieser Eigenständigkeit (sozusagen vom «Hintergrundbewußtsein» der alle Richtungen in Eins bindenden *analogia entis* her), da jede von ihnen, gerade aus ihrer persönlichen Individualität heraus, sich, gegenüber der allgemeinen *analogia entis*, nur als eine Ausprägung zu wissen hat und, gegenüber den Mit-Richtungen, als eine solche, die ihrer zur Ergänzung innerlich bedarf und darum in ihnen ebenso ruht wie in sich selbst. Diese Struktureigenart ist der letzte Grund, warum für den Außenstehenden das Geschichtsbild der katholischen Richtungen den Eindruck einer disziplinierten Geschlossenheit bis zur unpersönlichen Einförmigkeit macht, während den tiefer Eindringenden die nicht selten arg zerklüftete Vielfalt eben derselben Richtungen und ihr ebenso nicht selten leidenschaftlicher Kampf gegeneinander überrascht. Ihr geschlossenes Bild nach außen zeigt die Einheit der Einen *analogia-entis*-Religionsbegrün-

dung in der Vielheit ihrer Ausprägungen, ihr Bild nach innen den (fast bis zum Eindruck eines gewissen «Chaos») verwirrenden Reichtum eben derselben *analogia entis* in der Vielfalt ihrer Ausprägungen.

Das ist nun im folgenden darzulegen: im Grundprinzip der *analogia entis* selber (1) und dann in ihrer Auswirkung in Soseins- und Daseinsproblem der Religion (2).

1. IM GRUNDPRINZIP DER ANALOGIA ENTIS

Analogia entis besagte kurz: Gott in-über Geschöpf (Soseinsaspekt der *analogia entis*: Kap. 2, II A) und dies «von Gott her» (Daseinsaspekt der *analogia entis*: ebenda II B). Dies ihr Wesen hat zwei Folgen für das Geschichtsbild der einzelnen katholischen Richtungen: eine für die Form ihres Zustandekommens, die andere für ihre Inhalte.

Für ihre Form. – Weil für die allgemeine Religionsbegründung der *analogia entis* das Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf ein von Gott her gegebenes, nicht vom Menschen her konstruiertes ist (denn alles Erkennen Gottes ist ein Erkennen, daß wir «in Ihm ... sind» Apg 17, 28; vgl. S. 29f.), so gehen alle sogenannten katholischen «Schulen» mehr oder minder auf Richtungen katholischer «Frömmigkeit» zurück, in denen das, später durch die Schulen reflex herausgestellte Eigenbild, einschlußweise im Leben lebendig war. Die Sprache der Offenbarung, in der «Gott ... vielfach und auf vielerlei Weise durch die Propheten ... geredet ... und in den letzten Tagen im Sohn» (Hebr 1, 1.2), ist nicht die Schulsprache an die «Weisen und Klugen», sondern die Gebetsprache an die «Kleinen und Einfältigen» (Mt 11, 25), und darum ist alle Sprache der Schulen darauf angewiesen, erst «schwach» zu werden für die «Schwäche Gottes» und «töricht» für die «Torheit Gottes» (1 Kor 1, 25–29), um so die «Weisheit Gottes im Geheimnis» (1 Kor 2, 7) zu vernehmen und in ihr und von ihr «weise zu sein in Bescheidung» (Röm 12, 3). Der Weg, in dem die allgemeine *analogia entis* sich in den Reichtum ihrer Aspekte zerlegt, geht darum von der Offenbarung über

das betende Erkennen zur wissenschaftlichen Reflexion. Das ist der tiefere Grund, warum, wenigstens vom frühen Mittelalter ab, die verschiedenen katholischen Schulen Ordensschulen sind und warum, für den ins Letzte eindringenden Blick, sich das besondere Gesicht der einzelnen Ordensschullehren mehr oder minder als sozusagen «Wissenschaftsgesicht» des Gesichtes ihrer Frömmigkeit enthüllt, wie noch im einzelnen zu sehen ist.

Für ihre Inhalte. – Weil *analogia entis* letztlich ein «von Gott her» besagt, also primär das Bewußtsein des «Gott Alles», so beginnt auch der Entfaltungsweg ihrer Darstellungsrichtungen bei dieser Vorzugsbetonung Gottes. Erst überflutet die Allfülle Gottes das Geschöpf, so sehr, daß es sich als schlechthinniges Nichts vor Gott erleben mag, und allmählich nur, und im Maße als es gleichsam mit Gott, des Schöpfers, Augen auf sich zurückblicken lernt, lernt es auch, aber wiederum grundlegend gleichsam mit Gottes Mund, zum eigenen, von Gott unterschiedenen Eigensein Ja zu sagen. So geht, von der einen Seite her, der Entfaltungsweg von einer fast Alleinbetonung Gottes zu einer wachsenden Mitbetonung des Geschöpfes. Von der andern Seite aber her – weil im wachsenden Bewußtsein des «Gott und Geschöpf unterschieden» Gott in immer heiligere, verhangene Ferne rückt – besagt derselbe Entfaltungsweg eine Entfaltung des Gottesbildes von strahlender Begreiflichkeit (im Erlebnis des «Gott allein») zu immer geheimnisvollerer Unbegreiflichkeit (im Erlebnis des «Gott und Geschöpf unterschieden»). Mit andern Worten: das scheinbare Zurücktreten Gottes mit wachsender Betonung des Eigenseins des Geschöpfes bedeutet vielmehr das wachsende Erkennen des «eigentlichen» Gottes. Denn: *si comprehendis, non est Deus*, Wenn du Ihn begreifst, was du begreifst, ist nicht Gott (Augustinus). D. h. es zeigt sich schon hier, wie die Entfaltung der *analogia entis*, bei aller Entfaltung in verschiedene Einzelaspekte, wesentlich Entfaltung ihrer Ganzheit bedeutet. – Das ist nun im einzelnen zu sehen.

Alles zusammengenommen, könnte man von sechs Einschnitten dieser Entfaltung sprechen, die alle zwar geschichtlichen Bedingtheiten entstammen, aber übergeschichtliche Bedeutung haben, da wohl keine der ihnen entstammenden Richtungen als ver-

gangen und tot bezeichnet werden darf. Die Kirche zeigt sich gerade darin nicht wenig als der «Christus derselbe, gestern, heute und in Ewigkeit», daß nichts an Leben, das in ihr aufblühte, jemals stirbt, sondern nur die Weizenkornwandlung in «viele Frucht» erfährt (Jo 12, 24.25).

Was in diesen sechs Grundrichtungen zu ausdrücklicher Bewußtheit kam, ist die Lebendigkeit der *analogia entis*, wie sie die übernatürliche Wirklichkeit der organischen Gotteseinheit des Alten und Neuen Bundes durchwirkt: Entfaltung dieses *credo* der Offenbarung zum *intelligam* der Offenbarungswissenschaft. Das Strukturgesetz dieser Offenbarung hat seit den Tagen der Kirchenväter, vorab Augustins eine geprägte Formel: vom «Gesetz» zur «Freiheit», von der «Furcht» zur «Liebe», aber, wie Augustinus sagt (Enarr in Ps 1, 2), ein «von . . . zu» der «Erfüllung» des ersten im zweiten, der Gesetzerfüllung in Knechtschaft (des «unter dem Gesetz») zur Gesetzerfüllung in Freiheit (dem «im Gesetz») und der Knechtsfurcht zur «fürchtenden Liebe und liebenden Furcht» (Enarr in Ps 118 s. 22; 6). *Analogia entis* des Alten Bundes trägt das Antlitz des sinaitischen «Ich bin der Herr, dein Gott»: Gottes unbeschränkte All-Übermacht, der gegenüber das Geschöpf als «unheilig» fern bleiben muß und nur in Zittern und Zagen zu lauschen hat, was Sein allheiliger, unerforschlicher Majestätswille heischt: das kreatürliche Ohnmachtsgefühl vom, noch von Liebe ahnend durchbebten, «Rede, Herr, dein Diener hört» des begnadeten Samuel (1 Sam 3, 9) bis zum schreckbetäubten «Der Herr rede nicht mit uns, wir möchten sonst sterben» (Ex 20, 19). Aber diese scheinbar nach einem Pol, dem Pol der Allwirklichkeit-Allwirksamkeit-Allwert Gottes, überbetonte *analogia entis* zeigt doch in ihrer Spannweite zwischen Gesetz-Opfer-Frömmigkeit und Bund-Liebe-Frömmigkeit bereits ein Antlitz, das den alten Spruch *Novum in vetere latet* «Der Neue Bund bereits im Alten» rechtfertigt. So sehr Gottes Obermacht die Frömmigkeit von «Gesetz und Propheten» beherrscht, so erscheint doch in der Gesetzfrömmigkeit der sakralen Heiligung des Lebens und der Weihe-Darbringung der «Erstlinge» der Schöpfung ein wahrer Eigenwert der Kreatur, der Gott gegenüber bestehen kann, und dieser Eigenwert wird in der Bund-Liebe-

Frömmigkeit der Propheten, im anwachsenden Motiv der bräutlichen Liebe zwischen Bundesherrn und Bundesvolk, fast, so man das Wort wagen darf, zu einer Art « Gleichberechtigung »: «Jahwe und Sein Volk». So sind es – wenn man die stärkere Betonung der Individualseele in den Weisheitsbüchern hinzunimmt – nur wenig Schritte zur *analogia entis* des Neuen Bundes. Denn diese *analogia entis* «Gottes, aufgeleuchtet im Antlitz Jesu Christi» (2 Kor 4, 6) ist gewiß, gegenüber der alttestamentlichen der mehr betonten «Ferne Gottes, des Herrn», die ausgeprägte der «Nähe Gottes, des Vaters», die *analogia entis* des «Vater Unser», der «die Haare unseres Hauptes gezählt hat» (Lk 12, 7) und «so sehr die Welt geliebt, daß Er Seinen eingeborenen Sohn dahingab» (Jo 3, 16). Aber doch auch diese neutestamentliche *analogia entis* der «Liebe» und der «Freiheit der Kinder Gottes», also, gegenüber der alttestamentlichen Mehrbetonung des «Gott über Geschöpf», die beseligende Betonung des «Gott in Geschöpf» in der Übernaturhöhe des «Christus mein Leben» (Kol 3, 4), – auch diese *analogia entis* der betonten «Nähe Gottes» trägt eine ähnliche Spannweite wie die scheinbar von ihr grundverschiedene alttestamentliche der betonten «Ferne Gottes»: von der Hauptbetonung des «Reiches Gottes» in seiner scharfen Geschiedenheit gegen die «Welt» (bei den ersten Evangelisten) und der Hauptbetonung des Unterganges aller natürlichen Welt und allen natürlichen Lebens in das alleinige «Leben des Geistes» (in den ersten Paulusbriefen) bis zur milden Menschenfreundlichkeit, die durch die Seiten des Lukasevangeliums weht, und vollends zur Formel der Johannesbriefe «Wenn wir einander lieben, ist Gott bleibend in uns», also zu solchem «Gott in Geschöpf», daß das Geschöpf selber so etwas ist wie «Gott sichtbar»: «Wer seinen Bruder, den er sieht, nicht liebt, wie vermag der Gott zu lieben, den er nicht sieht?» (1 Jo 4, 20). Was aber noch mehr das Ineinandergewachsenheit der beiden Testamente zeigt: der Ausklang des Neuen, wie ihn etwa Apokalypse und Pastoralbriefe bilden, trägt wiederum etwas von der kühlen Erdhaftigkeit der Schöpfung und dem zugeordneten Majestätsernst Gottes an sich, wie er an und für sich Charakterzug des Alten war: der geheimnisumflossene Thron der Apokalypse als Wiederaufdämmern des Thro-

nes der Isaias- und Jeremiasvisionen und die Lebensweisheit der Pastoralbriefe als geklärte Auferstehung der erdnahen Frömmigkeit der Weisheitsbücher, die herbstliche Kühle des Kohelet nicht ganz ausgenommen.

Diese Gestalt der *analogia entis* in der Offenbarung selber – Wandlung in verschiedener Betonung ihrer Pole und doch bleibende Einheit in der Wandlung – kehrt nun, nur in den Spannen von Jahrhunderten vergrößert (die «Ausfaltung» des «Eingefalteten»!), in der Gestaltenabfolge der katholischen Richtungen wieder und – kehrt immer wieder, so oder so, in der immer neu lebendigen Gestaltenabfolge, die im Leben des einzelnen Christen sich zeigt, in dem das geschichtliche Werden der Christenheit doch, wenigstens in gewissem Ausmaß, eine Art Wiederkehr erlebt, um in dieser Wiederkehr über sich hinauszuwachsen «im Wachstum zu Christus hin» (Eph 4, 13–15).

Einen ersten Typus in dieser Gestaltenabfolge bildet die *analogia-entis*-Form der griechischen Väter in ihrer Gruppierung von Irenäus (140 bis Anfang d. 3. Jahrh.; adversus haereses) auf der einen Seite und Klemens von Alexandrien (150 bis etwa 214; Stromata) und Origenes (185 [6] bis 254 [5]; de principiis) auf der andern Seite, in den drei Kappadoziern (Basilius, 330 bis 379; Gregor von Nazianz, 329 bis 389 [90] und Gregor von Nyssa [335 bis etwa 395]) zu einer Art von «Schule» gebaut, die in Cyrill von Alexandrien (?–444), dem Pseudo-Areopagiten (Wende des 5. Jahrh.), Maximus (580 bis 662) und Johannes von Damaskus (im 8. Jahrh.) ihren Ausklang hat. Ihr Grundgedanke heißt «Vergöttlichung» oder «Gott von Gnaden» oder «Teilnahme an Gott», und mehr oder minder mit dem Ziel-sinn eines seligen Aufgehens in Gott von der apatheia einer das Menschliche und Irdische allmählich ins Jenseitige abtötenden Askese und Kontemplation bis zur anapausis der ruhenden Vollvergessenheit im Jenseits des Schauens Gottes selber. Es ist sozusagen die «Intellektualform» der orientalisch-christlichen Frömmigkeit, wie sie vorab im Mönchtum Ägyptens und Syriens ihre beherrschende Ausprägung hatte und später, losgelöst von der ausgleichenden Macht Roms, zur «unveränderlichen Liturgie» der Ostkirche erstarrte: das «allein» der Ewigkeit Gottes schon

auf Erden in der Verklärungsentrücktheit der «göttlich-ewigen Liturgie». Das «Eigensein» des Geschöpflichen ist hier bis zu einem Minimum, zum Minimum der passiven «Teilnahme», verringert, und Gott ist fast «alles allein». Und doch – wenigstens sicher in der vorschismatischen Urform – bedeutet dieses Minimum eine unsagbare Erhöhung des Geschöpfes, die Erhöhung bis zur «Teilnahme an Gott», und doch sind es gerade dieselben griechischen Väter, die, trotz aller mystischen Verzücktheit der «Vergöttlichung», scharf und entschieden die Ehrfurchtsdistanz gegen den *Deus incomprehensibilis* betonten (die eulabeia, die «heilige Scheu») und jene Ehrfurcht vor dem «Dunkel des unzugänglichen Lichtes», die in der pseudo-areopagitischen Mystik der «hellichten Finsternis» die gesamte christliche Mystik von Bernhard und Eckart bis Johannes vom Kreuz durchformen sollte. Es ist die *analogia-entis*-Form strenger liturgischer Frömmigkeit und strenger Mystik des Entwerdens oder der «Nacht», mithin eine Form, die einen bleibenden Platz in der Kirche gefunden hat, sowohl in ihren sogenannten streng-kontemplativen Orden, vom östlichen Mönchtum bis zu Trappisten und Karthäusern und Karmeliten, wie in einer Art Abfolgegesetz christlichen Lebens überhaupt: der strengen Liturgie und der strengen «Einkkehr zu Gott» als dem religiösen Quellpunkt. Das erste ist der «Durchbruch» aus dem vermeinten «Geschöpf allein» in das wahre «Gott allein». Dann erst, «von Gott her», wie es das Grundwesen von *analogia entis* fordert, ist «Auskehr» möglich, d. h. gereinigte Sicht des Geschöpflichen mit Gottes Augen.

Diese «Auskehr», innerhalb der Väterzeit und innerhalb des, diese Zeit völlig beherrschenden Teilnahmegedankens, bedeutet Augustinus (354 bis 430; *Confessiones*, *Civitas Dei*, *Enarrationes in Psalmos*, *De Trinitate*), in dessen (relativer) Betonung des Menschen die verunglückten Anfänge der antiochenischen Schule ihre gereinigte Erfüllung und das religiöse Ethos der abendländischen Väter (vom chaotisch ringenden Tertullian [160 bis ?] vor Augustin bis zum Klassiker der Seelsorge, Gregor dem Großen [540 bis 604], und dem Klassiker der Dogma-Majestät, Leo dem Großen [? bis 461] über Augustin hinaus) ihren überzeitlichen Ausdruck gefunden haben. Augustinus sieht das

Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf vorwiegend von den sogenannten «außernatürlichen Gaben» her, d. h. von jener «Freiheit von Begierlichkeit» und «Unsterblichkeit des Leibes» her, in denen die «übernatürliche Gabe» der «Teilnahme an Gott» ihre gleichsam «menschliche Seite» hat. Es erscheint darum für ihn auch die gesamte «Teilnahme an Gott» nicht so sehr von ihrer «physischen» Seite her, wie bei den griechischen Vätern, sondern mehr von ihrer «bewußtseinshaft-sittlichen» Seite her. Nicht das allgemeine Wort «Vergöttlichung» ist für Augustinus kennzeichnend, sondern die Dreiheit «Glauben, Hoffen, Lieben». Eine Grundrichtung Klemens' von Alexandrien, die im Typ der griechischen Väter zum mindesten in den Hintergrund getreten war, tritt in Augustinus in volle Erscheinung: das, wie man es nennen könnte, «Bewußtseinsgesetz» christlichen Lebens in seiner Entfaltung von *credere* (Glauben) zu *intelligere* (Einsehen) zu *videre* (Schauen), einer Entfaltung aber, in der Furcht, Hoffnung und Liebe die Triebkräfte sind, bei Klemens von Alexandrien freilich zum Ziel eines Verstummens der Liebe in die anapausis des lebenentlösten Schauens und erst bei Augustinus zur Fülle der Liebe als des flutenden Lebens des Schauens. So wird denn der Punkt sichtbar, an dem Augustinus in scharfer Antithese zum Typus der griechischen Väter steht: in der Ablehnung der apatheia, der wachsenden Lebensentlösung. An ihre Stelle setzt er den wahren, glühenden Affekt der Liebe, und wiederum nicht einer Liebe der restlosen Verschmelzung mit Gott, sondern der Liebe, die selber distanzsetzend ist: «fürchtende Liebe und liebende Furcht», «Liebe der Ehrfurcht und Ehrfurcht der Liebe». Mit andern Worten: der griechische *analogia-entis*-Typ der passiven «Teilnahme» ist in Augustinus zum Typ der aktiven «Teilnahme» gewandelt, der Teilnahme der ehrfürchtigen Liebe, und folgerichtig erscheint nun auch das griechische Gottesbild des *Deus incomprehensibilis* im Gleichnisbild der Furcht-Liebe-Spannung, d. h. als «Unbegreifliche Gerechtigkeit und Unbegreifliche Barmherzigkeit», wie die letzten Schriften Augustins es formulieren. So wird Augustin zum eigentlichen Vater jener Frömmigkeitsrichtung, die in der *discretio*, d. h. der milden, erdnäheren Mäßigung (aus Einsicht und Betonung des Unterschiedes von Gott und

Geschöpf) des Benediktinertums ihre für die gesamte Folgezeit grundlegende Formung erhalten sollte. Daß in der gesamten Geschichte des Benediktinerordens bis in unsere Tage die Theologie Augustins so etwas wie die eigentliche Ordenstheologie bildet und aller Thomismus von Benediktinertheologen mehr Augustinismus ist, und die innere Form benediktinischen philosophischen und theologischen Denkens nicht so sehr scholastisch als vielmehr patristisch sich gibt, hat wohl hier seinen letzten Grund. Es ist die *analogia-entis*-Form einer der westlichen Seele angepaßten liturgischen Frömmigkeit, nicht so sehr einer liturgischen Frömmigkeit, die alles Leben in die strenge sakrale Haltung bannt, als jener freieren und menschlicheren Frömmigkeit des «Haupt und Leib Ein Christus», die das gesamte Leben von Handarbeit über Schreibstube und Wissenschaft zu Missionsarbeit als «Familiendienst» der Einen «Familie Christi» faßt. Die *Civitas Dei*, die im Typ der griechischen Väter fast allein jenseitige Züge trägt, gewinnt in unserm zweiten Typ jene irdische Gestalt, die im «heiligen römischen Reich deutscher Nation» ihre Höhe erreichen sollte: die benediktinische «Familie» als Keinzelle ihrer Verwirklichung.

Aber das Grundwort auch Augustins bleibt «Teilnahme». Auch seine aktive «fürchtende Liebe und liebende Furcht» ist letztlich passiv, ist fast allein «Liebe Gottes, ausgegossen in unsere Herzen», wie der hierhingehörige Lieblingstext Augustins lautet. Das wird bei ihm ganz deutlich in jenen letzten Schriften gegen Pelagius, die hart an der Grenze direkter Vorbestimmung streifen, noch deutlicher im mittelalterlichen Augustinismus, dem die Eigentätigkeit des Geschöpflichen vor der Alltätigkeit Gottes entschwand (vorab in den Illuminationssystemen) und am deutlichsten in Reformation und Jansenismus, für die «Glauben» bzw. «Liebe» nur Erscheinungsweise der Alleinwirksamkeit Gottes sind. Hier wird die einschneidende Bedeutung jenes großen Theologen sichtbar, der damit in der Tat so etwas besagt wie die klassische Mitte der Kirchenentfaltung, die Vergangenheit in sich erfüllend und die Zukunft aus sich entfaltend: Thomas' von Aquin (1225 bis 1274; *Quaestiones disputatae*, *Summa Theologica*). Der *analogia-entis*-Typus, der mit ihm in beherrschende

Erscheinung tritt, ist durch zwei Worte gekennzeichnet, die dem alten Grundwort der «Teilnahme» gegenüberstehen: «Kausalität» und «Zweitursachen» (*causae secundae*). Beide setzen entscheidend an der Gottesbegründung ein (S Th 1 q 2 a 3): das System der thomistischen Gottesbeweise besagt auf der einen Seite die Betonung von Eigenwirklichkeit und Eigenwirksamkeit des Geschöpflichen (gegenüber der augustinischen reinen «Teilnahme»), auf der andern Seite die Betonung der völligen Eigengeschlossenheit Gottes über der Schöpfung (gegenüber dem aristotelischen «unbewegten Beweger», der für die «ewige Bewegung» der Welt schlechthin «da» ist). Es ist – hierin übernimmt Thomas den Grundkern der patristischen «Teilnahme» – die Schöpfung eine *processio Dei ad extra*, ein «Ausgehen Gottes nach außen», also ein «von Gott her»; aber damit, daß er «Kausalität» als Kennwort dieser *processio* hinstellt, ist mit aller Deutlichkeit das «von Gott her, aber ein anderes als Gott» herausgehoben, und das alte «Gott alles» der Patristik öffnet nun seinen tieferen Sinn: gerade weil Schöpfung «von Gott her», darum als eigenwirkliche und eigenwirksame Schöpfung. Denn «es ist nicht aus Gottes Ungenügen, daß Er den Geschöpfen Wirkkräfte verleiht, sondern aus Seiner vollkommenen Fülle, die genügend ist, allen mitzuteilen» (q disp de spir creat a 10 ad 16). Damit ist der gesamten folgenden Entfaltung der Weg gezeichnet: «von Gott her» die Erkenntnis und Anerkenntnis der Eigenwirklichkeit, Eigenwirksamkeit und des Eigenwertes der Schöpfung. Diese Entfaltung ist in Thomas bereits grundgelegt. Bei ihm trägt erstens das «Denken» deutlich energetischen Charakter, ist nicht so sehr Schauen als Schaffen, primär «tätiger Intellekt», nicht «schauender Intellekt». Wenn für ihn darum der Wertakzent auf dem Denken ruht und das Wollen fast als seine Funktion erscheint und damit Gott letztlich als in seinem Wesen fast als das «reine Denken», so bedeutet das keine Entwertung von Wollen und Freiheit, weil im Tätigkeitscharakter des Denkens das Wollensmoment bereits enthalten ist. Ebenso besagt bei Thomas das Axiom *individuum de ratione materiae* (Quantitäts- nicht Qualitätscharakter des Individuellen) nicht eine schlechthinige Entwertung des Individualen zugunsten des *universale* (des «Allgemeinen»); denn,

wenigstens in den Altersschriften, ist diese Auffassung durchkreuzt durch die andere, die in der Vielfalt des Individuellen eine qualitative Spiegelung der Unendlichkeit Gottes erkennt und anerkennt. Endlich ist auch das Verhältnis des Erfahrungsmäßig-Sinnenhaften zum Denkmäßig-Geisthaften bei Thomas nicht einseitig ein solches eines reinen Nacheinander, als ob menschliches Leben und Denken sich in eine reine Geistsphäre zurückziehen könnte, nachdem es einmal, einmal für immer, die Erfahrungsinnes-Sphäre «passiert» hat. Für den Meister ist vielmehr, bis in die Offenbarung hinauf, alles Denk-Geistmäßige sinnendurchsetzt, so daß das «Geistige an sich» dem Menschen letztlich nur negativ zugänglich ist, in der Methode des «das konnte ich nur sagen, was es nicht ist» (Augustinus), also immer symbolhaft und darum immer neu bedürftig, in der konkreten Fülle der Erfahrung gesehen zu werden (in Boeth de Trin q 6 a 3). So ist im «aporetischen» Charakter der wahren Thomaslehre die gesamte folgende Entfaltung in ihren (bis heute) Etappen von Scotus (? bis 1308) über Molina-Suarez (1535 bis 1600; 1548 bis 1617) zu Newman (1801 bis 1890) angelegt, die Eigenbetonung des Geschöpflichen von seinem schöpferischen Wollenscharakter (Scotus) zu seinem qualitativen Individualcharakter (Molina-Suarez) zur Positivität seines Erfahrungscharakters (Newman).

Als erste Etappe dieser Entfaltung läßt sich der Gegensatz zwischen Thomismus und Scotismus fassen. – Thomismus (als engere Schule des Meisters) übernimmt von ihm die Betonung der Eigenwirklichkeit des Geschöpflichen. Aber dieses Geschöpfliche ist ihm eigentlich wesenhaft das «Allgemeine», und da dieses «Allgemeine» allein im reinen, schauenden Denken aufleuchtet, so erhält dieses kontemplative Denken gegenüber allem auf die Individual-Erfahrungswelt mehr gerichteten Willen den Hauptakzent. Die «Allgemeinideen» sind eine Art «Ewiges» (für manche Abzweigungen des Thomismus so etwas wie eine platonische Ideenwelt: *ordo metaphysicus*), während das «Dasein» ein zeitlich Hinzukommendes darstellt, den, eigentlich seinslosen, Werdestrom, der um die «ewigen Ideen» rauscht und verrauscht. Gewiß, insofern der menschliche Weg zum Erkennen dieser «Allgemeinideen» über das tätige (abstrahierende) Denken führt,

pulsiert durch diese Schule eine heiße, nicht selten stürmische Aktivität des Denkens. Aber weil dieses Denken doch schließlich auf das verehrende Schauen der «reinen Allgemeinideen» gerichtet ist, so gibt sich diese Aktivität doch schließlich viel mehr als die Aktivität des «Tempelhüters», der die «unwandelbare Heiligkeit» gegen den Ansturm des zerklüftet Profanen verteidigt. Mit andern Worten: durch das Gesicht dieser Schule blickt unmißverständlich das religiöse Gesicht jenes Ordens, für den Thomismus Ordenslehre ist: des Dominikanerordens. Es ist die *analogia-entis*-Form einer Frömmigkeit, die von allen nachantiken Frömmigkeitsweisen noch am deutlichsten die innere Verwandtschaft mit ihnen zeigt, weswegen auch die besondere Mystik jener (Mystik des Pseudoareopagiten und Augustins) in ihrer Mystik am meisten fortgelebt hat und fortlebt (Eckart, Tauler, Seuse waren Dominikaner!). Jene Seite Thomas' von Aquin, in der er dem Augustinismus nahe steht, hat in dieser Frömmigkeitsform und Theologieform offenbar ihr vorzügliches Fortleben. Darum ist ein Doppeltes für sie bezeichnend. Einmal die eherne Objektivität, so ehern, daß der Dominikanerorden wohl nicht zufällig der Orden des Dienstes der Inquisition geworden ist, nicht aus einer Art Fanatismus für die eigene Meinung (die großen Dominikaner waren alle kindlich-demütige, ja zart-empfindende Menschen!), sondern in rückhaltloser Hinopferung alles Daseiend-Individuellen an die «ewige Wahrheit». Das zweite, was damit zusammenhängt, ist die helle, mystische Gottesnähe, die dem Seelenleben dieses Typus eigen ist. Gott ist eben (echt augustinish!) «die» Wahrheit, und so ist Dienst an der Wahrheit unmittelbar Dienst bei Gott. Der liturgische Gottesdienst des Benediktiners wandelt sich in die dominikanische «Liturgie der Wahrheit». Wie der griechische *analogia-entis*-Typus im Ganzen der Kirche die Aufgabe hat, das strenge Jenseits Gottes (gegenüber aller Erweichung ins Diesseits) zu hüten und der augustinishen *analogia-entis*-Typus die benediktinische Sendung der Idee der Einen *Civitas Dei* des in sich geschlossenen «in» der Welt begründeten, aber «gegen» die Welt abgeschlossenen «Haupt und Leib Ein Christus», so ist dem dominikanischen Typus das heilige Hüteramt der Einen Wahrheit mitten «in» der Welt durch eine geheimnis-

volle Vorsehung übertragen. Es ist der Typ, der «in» der Welt steht und insofern vom benediktinischen sich unterscheidet, aber doch «in» der Welt steht mit der einzigen Aufgabe, die widerstrebende Welt zur Unterwerfung unter die Eine, allem Gewoge von Dasein und Individualität entrückte, Ewige Wahrheit zu bringen (*Ordo praedicatorum*, Predigerorden!).

Von hier aus wird das Gegenstück verständlich: Scotismus. Es ist wohl auch hier kein Zufall, daß die mit diesem Namen vermeinte spezifisch franziskanische Ordensschule nicht den Namen Bonaventuras trägt, obwohl sich mit gutem Recht sagen läßt, Duns Scotus sei eigentlich nichts anderes als wiederaufgelebter Bonaventura. Aber Bonaventura (1221 bis 1274; *Breviloquium*, *Itinerarium mentis ad Deum*) ist Zeitgenosse Thomas' von Aquin und damit eigentlich mehr Höhepunkt jener älteren Franziskanerschule, in der der frühmittelalterliche Augustinismus seine Hauptheimstätte hatte. Duns Scotus aber (? bis 1308; *Opus Oxoniense*) ist der große Kritiker des ausgereiften Aquinaten, von ihm innerst beeinflußt und darum aus ihm sich entfaltend. Der Grundgegensatz zwischen Thomismus und Scotismus wird mit Recht im Gegensatz von «Analogie des Seins» (Thomismus) und «Univozität (Eindeutigkeit) des Seins» (Scotismus) gesehen und scheint damit die von uns behauptete Einheit aller katholischen Richtungen in der *analogia entis* in der Wurzel zu widerlegen. Allein, wie die gesamte Scotistenschule immer wieder betont hat und betont, bezieht sich dieser Gegensatz nicht auf das Sein als Wirklichkeit, sondern einzig auf den Begriff des Seins. Das wirkliche Sein ist auch für den Scotismus «analog», d. h. es beschließt in sich die unauflösbare Spannung von Gott als allwirklich (Sein des «Ist») und Schöpfung als eigenwirklich (Sein des «wird»). Aber in unserm Denken (und damit wird der eigentliche Sinn des Grundgegensatzes zwischen Thomismus und Scotismus deutlich) können wir einen gewissermaßen «eindeutigen» Begriff des Seins bilden, um überhaupt Gott und Geschöpf miteinander vergleichen zu können. Mit andern Worten: der thomistische Grundsatz von der restlosen Unmittelbarkeit des Denkens zur Wirklichkeit wird aufgehoben. Scotus bahnt jene Denklehre an, die später in Occam (1270 [80] bis 1349) ihre extremste

Ausformulierung erhalten sollte: alles Denken nicht ein direktes Erkennen, sondern nur ein «Vermeinen» der Wirklichkeit. Damit rückt aber folgerichtig der thomistische «*ordo metaphysicus*» der «reinen Allgemeinideen» in engste Einheit mit der Wirklichkeit: an die Stelle des thomistischen Real-Nebeneinander (*distinctio realis*) von Sosein (reine Idee) und Dasein tritt die scotistische Real-Einheit (nicht Wesensidentität!) beider (*distinctio rationis cum fundamento in re*). Endlich aber, da (freilich erst in der Entwicklung des Frühscotismus zu Spätscotismus und Nominalismus) durch diese Entwicklung die «Allgemeinideen» aus einem Anschauobjekt mehr passiven Denkens zur Bewegungsformel eines aktiv «vermeinernden» Denkens geworden sind, erhält (entsprechend der Mehrbetonung des dynamischen Daseins gegenüber einem «ewigen» Sosein) die freischöpferische Tätigkeit den Hauptakzent: freischöpferischer Wille ist Schöpfung und Schöpfer das Wesenhafte. D. h. die *analogia entis*, die für Thomismus eine Art intellektualistischer Form hat (das in-über von Ideen-Gott und Ideen-Welt), hat im Scotismus eine Art voluntaristischer Form (das in-über von Willens-Gott und Willens-Welt). Im freischöpferischen Willen liegt so etwas wie «der» unmittelbare Kontakt zwischen Schöpfer und Geschöpf. Aber in demselben Kontakt wird Gott (und das ist die andere Seite des Scotismus, in der er die Transzendenz Gottes noch schroffer betont als der [ursprüngliche] Thomismus) als das unergründliche «Über» des absoluten Willens erkannt, dessen tatsächliche Anordnungen ich nur feststellen kann, über dessen Möglichkeiten aber undurchdringliches Dunkel gebreitet ist, so sehr, daß in der occamistischen Extremform dieses Standpunktes auch Wahrheit und Sittlichkeit Funktion eines rein faktischen Gotteswillens sind. So kommt der vierte *analogia-entis*-Typ zustande, d. h. jener Typus, in dem zwar (gegenüber der ausschließlichen Andacht zum «Allgemeinen» im Thomismus-Typus) eine stärkere «Andacht zum Besonderen» statthat (Scotus bedeutet den entscheidenden Durchbruch jener Lehre von einem qualitativen Charakter der Individualität, die in Molina-Suarez-Newman ihre geklärte Formulierung finden sollte), aber doch eine solche, in der das Individuum mehr als gleichsam Schnittpunkt der unbegreiflichen, alle menschliche

Denkberechnung durchkreuzenden Willensentschlüsse des über alle geschöpfliche Vernunft erhabenen Willensgottes darstellt. Mit andern Worten: dadurch, daß im Scotismus alles Denken zu einem tastenden «Vermeinen» der Wirklichkeit eingeschränkt ist, wird die Kreatur in letzter Ohnmacht dem unbegreiflichen Willensgott gleichsam «ausgeliefert» und hat dadurch eigentlich nur eine einzige Nähe zu Ihm: die Nähe der ohnmächtigen Kleinheit zur göttlichen Allmacht. D. h. durch das philosophische Antlitz des Scotismus blickt sein religiöses: das klassisch-religiöse der Frömmigkeit von Krippe und Kreuz des Vaters franziskanischen Christentums, die franziskanische Mystik der völligen «Ohnmacht» des Menschlichen als «Zeichen» der Nähe des Allmachtgottes, der alle menschliche Weisheit zuschanden macht, die Mystik der «Torheit des Kreuzes». Aber ebenso (als Seitenstück zum philosophischen Extrem des Scotismus in Occam usw.) wird die seltsame Verwandtschaft zur reformatorischen Sündenmystik sichtbar: das völlige Vernichtetsein der Kreatur zum Bewußtsein der Verdammung als Zeichen des Beginns des Ergriffenseins vom alleinwirksamen Gott der Allmachtsgnade. So dürfte die besondere Mission des Scotismus umzeichnet sein: gegenüber der hellen Klarheit des Thomismus und seiner Gefahr eines gewissen «Eingegrenzthabens» Gottes in scharfe, undurchdringliche Linien und damit seiner Gefahr einer gewissen Erhebung des Menschen über seine Grenzen hinaus bedeutet Scotismus die unerbittliche Betonung der Unerforschlichkeit Gottes und der armseligen Ohnmacht aller Versuche des Menschen, diese Unerforschlichkeit in helle Linien einzugrenzen. Ist Thomismus so etwas wie Schulform der «Ewigkeit der Wahrheit», so ist Scotismus die notwendig ergänzende Schulform von «Wandel der Wahrheitsformen». Wie der Franziskanerorden, im großen Unterschied zum mehr wissenschaftlich-esoterischen Charakter des Dominikanerordens, der Volksorden *kat'exochen* ist, also der Orden, der zum Kleinen, Sich-Wandelnden, Vergehenden Ja sagt, so ist auch seine Ordenslehre, im Unterschied zur wesentlich spekulativen Theologie und Philosophie des dominikanischen Thomismus, der entscheidende Ursprung von historisch gerichteter Theologie und Philosophie. Thomismus und Scotismus sind von

nun an innerhalb der Einen *analogia entis* die fruchtbaren Spannungspole von Intellektualismus und Voluntarismus, Rationalismus und Positivismus, Determinismus und Indeterminismus (d. h. soweit die wahren Kerne dieser «-ismen» in Frage stehen und nicht ihre Ausschließlichkeitsform).

Demgegenüber können die noch bleibenden zwei letzten Einschnitte, Molina-Suarez und Newman, nur einen weiteren Ausbau dieser Struktur bedeuten. Die Grundspannungen bleiben dieselben, aber das Eigentümliche begibt sich, daß, je mehr der scotistische Grundgedanke sich durchbaut, er sich gleichsam spaltet, so daß der ehemalige Thomismus selber scotistische Färbung erhält, während umgekehrt thomistische Elemente in den scotistischen Pol hinüberwandern. Es ist daher wohl kein Zufall, daß die Grundtendenz der beiden ersten großen Theologen, Molinas und Suarez', auf «Konkordanz» geht, d. h. auf eine mögliche Form des Ausgleichs zwischen den entgegengesetzten Schulen. Molinas (1535 bis 1600) Hauptwerk trägt ausdrücklich diesen Titel «Concordantia . . .». Das Hauptwerk Franz Suarez' (1548 bis 1617), die *Disputationes metaphysicæ*, aber gehen bewußt den Weg eines Ausgleiches zwischen Thomismus und Scotismus. Auf der einen Seite kommt in beiden führenden Theologen die Lehre vom qualitativen Charakter des Individualen zur Vollendung. Molinas *scientia media* besagt, daß das Individuum nicht einfachhin Schnittpunkt von Allgemeingesetzen sei und darum von Gott in der Bestimmung dieser Allgemeingesetze erkannt werde, sondern unmittelbar in sich vor den Augen Gottes stehe und darum Voraussetzung, nicht rein Folge der göttlichen Vorsehung sei. Suarez aber ergänzt dieses durch seine Lehre von dem Individualen als wahren Objekt des Denkens, also (im Unterschied zur thomistischen *scientia de universalibus*, Wissenschaft vom Allgemeinen) als wahren Wissenschaftsobjekt. Auf der andern Seite indes erneuern beide in gewissem Ausmaß (gegenüber dem Voluntarismus des Scotismus) den thomistischen strengen Erkenntnisstandpunkt. Das «Individuale» der Schöpfung ist nicht schlechthin unberechenbares Willensereignis und ebensowenig ist die Schöpfung einem völlig unberechenbaren Gotteswillen schlechthin «ausgeliefert», sondern das «Individuale» ist *forma* (nicht

einfachhin faktische *haecceitas*, faktisches «Dies-da», wie der Scotismus sagte), also Seinsqualität, und von der Schöpfung als dem Ineinanderverbundensein dieser Seinsqualitäten ist ein wahrer Erkenntnisanstieg möglich zu Erfassung Gottes als des *ipsum esse*, des «reinen Seins». Thomismus sprach mit Vorliebe von Gott als dem *ipsum intelligere*, dem «reinen Denken» oder der «reinen Wahrheit», und darum trat für ihn die Unbegreiflichkeit Gottes gegenüber Seiner Begreiflichkeit zurück. Scotismus hinwiederum faßte Gott als das *ipsum velle*, als das «reine Wollen» oder die «reine Freiheit», und darum ging für ihn fast alle Begreiflichkeit Gottes im unberechenbaren Dunkel der Unbegreiflichkeit Seines freisetzenden Wollens unter. Für den Molinismus (wie von nun ab die Schule der beiden spanischen Denker heißen wird) ist die sogenannte *analogia attributionis* kennzeichnend, d. h. eine gewisse Aufteilung von Begreiflichkeit und Unbegreiflichkeit Gottes: es ist «etwas» an Gott, was sich begreifen läßt, aber wiederum ein anderes, das unbegreiflich ist, und darum ist Gott das *ipsum esse*, das «reine Sein», in dem Helligkeit von Denken-Idee und Dunkel von Wollen-Freiheit Eins sind. So wird verständlich, wie dieser neuen Schule gegenüber der Thomismus (grundlegend in Bañez, 1528 bis 1604; Scholastica Commentaria) ebenfalls eine Art von Synthese vollzieht. In der Gnaden- und Prädestinationslehre, die er im großen Gnadenstreit (1582 bis 1748) ausbildet, wandert der Hauptakzent in Gott von der Erkenntnis auf den Willen: nicht erkennt Gott primär die Weltordnung (als mögliche) und will sie, sondern Er will die Weltordnung und erkennt sie darum. So kommt die gewohnte Formulierung des Unterschiedes zwischen Thomismus und Molinismus zustande: hie Gottesallmacht, dort Menschenfreiheit. Denn die *causae secundae* des Aquinaten haben durch die Individualitätslehre des Molinismus ihre stärkste Ausformung zu Eigenwirklichkeit-Eigenwirksamkeit-Eigenwert des Geschöpflichen erhalten, aber ebenso das ebenfalls im Aquinaten lebendige augustinische «Gott alles» durch die Gnadenallmachtslehre des Bañezianismus seinen machtvollsten Akzent. Im Molinismus aber in sich enthüllt sich uns der fünfte *analogia-entis*-Typ, ein Typ, der auf der einen Seite durch die positive Betonung des Individualen sich kennzeichnet, so sehr, daß das

«Allgemeine» nur in ihm (nämlich in der faktischen Gleichheit oder Ungleichheit der Individuen) sein *fundamentum in re* hat, – der aber auf der andern Seite sich durch die eigentümliche Richtung auf «Ausgleich» bemerkbar macht. Es ist eine Frömmigkeit, die ein Maximum von kühler Erdnähe in sich schließt, aber doch nur aus einem Wissen darum, daß erst in der ungeminderten realen Vielfaltsfülle mit allen ihren Gegensätzen und Spannungen sich Gottes Unendlichkeitsfülle offenbart, der «Gott alles in allem». Darum geht dieser Typus zugleich auf «liebvolle Unterscheidung» des Individualen und zugleich auf ausgleichende Ineinanderbindung dieses Individualen zu jener «Kreatureinheit» der Fülle der Schöpfung, in der Gott am allseitigsten sichtbar wird. Mit andern Worten: durch das Philosophiegesicht des Molinismus schaut das scharf geprägte Antlitz ignatianischer Frömmigkeit hindurch, wie sie im Exerzitienbuch und den Konstitutionen des Jesuitenordens ihren Ausdruck hat: die Verlegung von «Kloster und Klausur» in das Individuum (Astrain) und die *discretio caritatis*, die «liebende Unterscheidung» zum beständigen Ziel des einigenden Ausgleichs, und beides als die Lebenspraxis des unreligiösen hallar Dios en todas las cosas, «Gott in allem und alles in Gott», wie die Urformel des Ignatianischen lautet.

Es ist das eigentümliche Schicksal der Abfolge der einzelnen katholischen Richtungen, daß nicht nur jede von ihnen in sich ihr eigenes Fortleben hat, so daß man von einer Querschnittentfaltung katholischer Religionsphilosophie reden müßte, sondern daß auch in jeder zeitlich (in ihrem Entstehen) nachfolgenden die vorhergehende fortlebt, ja, in der nachfolgenden fast nur ein neues «Antlitz» zu gewinnen scheint. So behält Augustinus den Teilnahmedanken der griechischen Väter bei, so lebt Augustinus wiederum in Thomas weiter, ja teilt sich gleichsam in den aus Thomas entspringenden Schulen, indem Thomismus sein Ethos des «Gott Wahrheit» weiterträgt, Scotismus aber das andere des «Gott Liebe», und in diesem Fortleben Augustins dauert die alte Entgegensetzung griechischer Väter (alexandrinische Schule) und Augustins (als Erfüllung der antiochenischen Schule) fort, da im Thomismus das «Gott alles» der Griechen ein neues Antlitz hat, und im Scotismus in seiner Verbindung mit Molinis-

mus das menschaktive Moment der «Liebe» Augustins. So wird verständlich, wie im weiteren Fortgang der Entfaltung ein neues Gegensatzpaar entsteht, in dem Molinismus selber so etwas wie fortlebender Thomismus wird, während sein eigener besonderer Grundgedanke des Individualen eine eigene Form in einem Gegenpol anzunehmen scheint. Wir meinen den in ausgezeichnetem Sinn neuzeitlichen Gegensatz systematisch und logisch gerichteter «Scholastik» und jener mehr historisch und psychologisch gerichteten Philosophie und Theologie, wie sie in Kardinal Newmans (1801 bis 1890) «Essay of development in doctrine» (1845; für die historische Seite) und «Grammar of assent» (1870; für die psychologische Seite) wohl ihren klassisch beruhigten, wenngleich nicht endgültigen Ausdruck gefunden hat, freilich in Erfüllung ähnlicher Tendenzen, wie sie in z. T. überspitzter Form in der Tübinger (J. E. Kuhn, 1806 bis 1887, Katholische Dogmatik; J. A. Möhler, 1796 bis 1838, Symbolik) und Münchener Schule (Deutinger, 1815 bis 1864, Grundlinien einer positiven Philosophie, Geist der christlichen Überlieferung; Döllinger, 1799 bis 1890, Lehrbuch der Kirchengeschichte, Christentum und Kirche) lebendig waren, wie sie in der Form aufgerissener Problematik Pascals Pensées (1623 bis 1662) ausgesprochen hatten, wie Gratry (1805 bis 1872; De la connaissance de Dieu, La philosophie du Credo) sie zu einem mehr intellektuellen System zu formen suchte, wie sie aber seit Einbruch der Reformation vorab durch Bellarmin (1542 bis 1621; Disputationes de controversiis) und Thomassin (1619 bis 1695; Dogmata theologica) die eigentlichen Väter «positiver Theologie» angebahnt worden waren und zu Newmans Lebzeiten innerhalb der eigentlichen Scholastik selbst ihre Ausformung erhielten (z. T. bereits in Kleutgen, 1811 bis 1883, Theologie der Vorzeit, Philosophie der Vorzeit; dann vorab in Franzelin, 1816 bis 1886, De divina traditione et scriptura, Theses de ecclesia Christi; Scheeben, 1835 bis 1888, Handbuch der kath. Dogmatik, Mysterien des Christentums; und G. W. Ward, 1812 bis 1882, Essays on the Philosophy of Theism). Wenn man bedenkt, daß es ein Engländer, Bacon, war, der mit seinem «Organon» die spezifisch neuzeitliche Epoche positiver Wissenschaft anbahnte, so ist es wohl kein Zufall, daß wiederum

ein Engländer, kraft seines kühlen Wirklichkeitssinnes, das «Organon» der neuorientierten Religionsphilosophie, wenigstens im ersten Versuch, schuf, freilich ein «Organon», in dem, wie wir bereits früher sagten, des Aquinaten Gesetz der *causae secundae* einen letzten Ausdruck gefunden: Newman konnte bei Erscheinen der Enzyklika «Aeterni Patris», die nach einer Periode der Stagnation und Verwirrung der katholischen Schulen zur Erneuerung in dem großen Meister mahnte, sich mit Recht als Jünger Thomas' von Aquin bekennen (Brief an Father Whitty vom 20. 12. 1878).

So wird man wohl sagen können, daß (nach dem Zusammenbruch der Pseudo-Newmanschule des Bremond-Loisy-interpretierten Newman, nämlich des sogenannten «Modernismus») zwei Formen von «Neuscholastik» sich, von einander unterschieden, aber notwendig einander ergänzend, gegenüberstehen. In der einen Form (in der sich die alten Gegensätze von Thomismus und Scotismus sowie Bañezianismus [= Thomismus × Willensscotismus] und Molinismus [= Thomismus × Individuumscotismus] in der Hauptsache zusammenfinden) ist der strenge reflexiv-deduktive Intellekt mächtig, wie er einst die Richtung der griechischen Väter beherrscht hatte, im «Gott Wahrheit» Augustins weiterlebte und im Ideengedanken Thomas' von Aquin seine letzte, klassische Ausformung erhielt. Es ist – so möchte man sagen – der spezifisch platonische Typ der «Ideen über dem systemlosen Gewoge der Wirklichkeit», der freilich in seiner Entfaltung vom relativ reinen Platonismus der griechischen Väter und Augustins zur scientia de individualibus des Suarez fast Aristotelismus geworden ist, doch schließlich nicht so sehr ein Aristotelismus der allmählichen, erfahrungsmäßigen «Annäherung an» und wachsenden «Umkreisung der» systemlosen Wirklichkeit (d. h. des «konvergierenden Denkens» nach Newmans Ausdruck), als vielmehr ein Aristotelismus der begrifflich-logisch-deduktiven «Definierung» dieser Wirklichkeit (des mehr «notionalen Denkens» ebenso nach Newmans Ausdruck). In der anderen Form (die sich hie und da als «induktive Metaphysik» oder «positive Theologie» der ersten entgegenstellt) ist ein induktives, langsam die Dinge umkreisendes («eingrenzendes») Denken am Werk, wie es einst in Augustins «Erkennen in Liebe» entscheidend aufgeleucht-

tet hatte und in der Denktheorie Thomas' von Aquin (erfahrungsgewundener, beständig kreisender «tätiger» Intellekt) seine grundlegende Fassung hat. Man könnte ihn den spezifisch aristotelischen Typ nennen, was dann auch damit in Übereinstimmung steht, daß Newman seinen illative sense ausdrücklich mit der aristotelischen $\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ identifiziert hat. Es ist jener Aristotelismus, der bereits in der Weiterentfaltung von der thomistischen scientia de universalibus zur suarezianischen scientia de individualibus seinen Weg der Schulen ging. Aber vielleicht dürfte sich sagen lassen, daß die letzte Konsequenz aus des Aquinaten Lehre vom erfahrungsgewundenen, kreisenden Denken (die nur die Konsequenz seiner Lehre von Leib und Geist als unum ens ist) erst im «Organon» des englischen Kardinals sichtbar wird. In einem Höchstmaß ist damit die Betonung des Geschöpfpoles der analogia entis vollzogen, aber ebenso, gerade darin (was wir bereits früher als eine Art «Grundgesetz» anmerken mußten) die große Entfaltung der Unendlichkeit-Unbegreiflichkeit Gottes vor dem Auge dessen, der die individuelle Daseinswelt in ihrer ganzen verwirrenden Fülle zu sehen weiß. Im molinistischen Typ trug das «Gott alles in allem» doch immerhin noch eine gewisse systemhafte Helligkeit. Denn das einzelne Individuum galt (gerade kraft der suarezianischen scientia de individualibus) als in ein Begriffnetz eingrenzbar. Für unsern neuen Typ (der damit in etwa auf die Theorie des Aquinaten über die Erkenntnis des Individuellen zurückgeht) ist das Individuelle vielmehr so etwas wie das beständig asymptotische Ziel des erfahrungsgewundenen, kreisenden Denkens. Mit anderen Worten: es wird wesenhaft zum «Geheimnis». Und damit, daß dieser neue Typ in der Weltkenntnis auf das augustiniische homo abyssus («Mensch als Rätselabgrund») zurückgeht, lebt auch in ihm (im Unterschied zu allen mehr oder minder rationalisierenden Schulen) das uraugustinische Si comprehendis, non est Deus (Erkennen Gottes als des Unbegreiflichen) und das ebenso urthomasmäßige cognitio Dei tamquam ignoti (Erkennen Gottes letztlich als des Unbekannten) wieder auf und damit folgerichtig (weil solche Denkhaltung Haltung ehrfürchtiger Liebe ist) die alte Lehre des Diognetbriefes, Klemens' von Alexandrien, Augustins bis zu des Aquinaten Formel von der Liebe als forma virtutum, die Lehre von der grundlegenden Bedeutung

der «letzten Einstellungen»: *Newmans first principles als letzte Verankerung seiner Auffassung.*

Es geht gewiß eine kühle und fast zaghafte Haltung durch diesen sechsten analogia-entis-Typ, die Haltung einer, man möchte sagen, erfahrung- und enttäuschungbeladenen Menschheit, noch weit mehr herbstlich als der molinistische Typ. Aber vielleicht ist das ganze Geheimnis der analogia entis nirgend so gleichsam spürbar und tastbar wie in ihm: die unerhörte Feinfühligkeit für alle Unterschiedenheit des Individualen und damit die schmerzliche Feinfühligkeit für das verwirrend Zerklüftete dieser Welt und damit die ganze Glut augustinischen Gottsuchens, um Gott zu finden, und Gottfindens, um Gott zu suchen, aber eine Glut, die in zagender Ehrfurcht fast allzuweit geht in zurückhaltendem Wort über Wesen und Wege Gottes: Augustin auf der Höhe der Antike, Thomas auf der Höhe des Mittelalters, Newman auf der Höhe der Neuzeit finden sich in der gleichen herbstlichen Altersreife der Höhe: Abendstimmung über Nebo.

Damit haben sich uns die sechs Typen der analogia entis wie von selbst auf zwei alles beherrschende reduziert: den christlich-platonischen, wie er in Augustinus seinen Meister hat, und den christlich-aristotelischen, wie ihn Thomas in klassischer Höhe zeigt. Der erste auf der einen Seite als Typus der Hauptbetonung des «Gott alles», aber doch (gerade weil dadurch Gott sozusagen Inbegriff der Welt wird), auf der andern Seite, als Typus der Hauptbetonung des «Gottes der faßlichen Nähe». Der zweite, auf der einen Seite, als Typus der Hauptbetonung des «Geschöpf eigen», aber gerade darum (weil damit die Unterschiedenheit zwischen Gott und Welt im ganzen Umfang erkannt wird), auf der andern Seite, als Typus der Hauptbetonung des «Gottes der unbegreiflichen Ferne». Aber damit, daß es Augustinus und Thomas sind, in denen diese beiden Typen ihre Meister verehren können, zeigt sich unmißverständlich das Grundgesetz der Entfaltung der analogia entis: daß sie nicht eigentlich Teilentfaltung, sondern Ganzentfaltung ist. Denn im augustinischen homo abyssus und Deus-caritas und Deus incomprehensibilis sind Grundelemente des christlich-aristotelischen Typus gegeben, während hinwiederum in Thomas das augustiniische Wahrheits-

pathos der «lichten Ideen» und des *Deus-Veritas* weiterlebt. So zeigt sich das Verhältnis der zwei Meister katholischer Religionsphilosophie als Weiterleben des Verhältnisses, wie es in der Offenbarung zwischen Altem und Neuem Bund selber statt hat: *novum in vetere latet, vetus in novo patet*, das Neue im Alten verborgen, das Alte im Neuen enthüllt. Es ist das Grundgesetz katholischer «Tradition»: Entfaltung als Ausfaltung des Eingefalteten, Beharrung in Bewegung und Bewegung in Beharrung.

2. IN DER AUSWIRKUNG DER ANALOGIA ENTIS

Das Grundprinzip der Auswirkung der *analogia entis* in die allgemeine Problematik der Religion formulierten wir früher (Kap. II, Eingang) dahin, daß sie gleichsam von einem Punkt außerhalb dieses ganzen Gewebes der Problematik das gesamte Gewebe in sich zur Einheit fasse und es dadurch aus einer «Explosiv-Einheit der Widersprüche» zu einer «Spannungseinheit der Gegensätze» erlöse. An die Stelle der «Explosiv-Einheit» von absoluter Identität von Ich und Gott und absoluten Widerspruches zwischen Ich und Gott trete die «Spannungseinheit» der relativen Gleichheit und der relativen Ungleichheit zwischen Ich und Gott, und dadurch werde das Grundphänomen der «Spannung» aus seinem ursprünglichen Krampf zur gelösten Bewegtheit erlöst, die «Transzendentalität als Gott» zur «Transzendentalität vor Gott».

Die Typenlehre der *analogia entis* hat uns nun als Ergebnis eine doppelte Prävalenz-Formulierung von *analogia entis* hinterlassen: die erste (Augustinus), in der der Akzent auf dem «Gott alles» liegt, die zweite (Thomas), in der er auf dem «Geschöpf eigen» ruht. Beiden gemeinsam ist die Eine *analogia entis*, wie wir sie mit allen Folgerungen früher (in Kap. II) zeichneten. Aber diese *analogia entis* läßt, kraft ihrer Zweipoligkeit, eine verschiedene Akzentuierung zu. Einmal eine auf der relativen Gleichheit zwischen Gott und Geschöpf: hier besteht gleichsam eine gradhafte Stufenleiter zu Gott hinauf, vom toten Stoff zum reinen Geist, in der diese Gleichheit immer mehr zunimmt, bis schließlich in einer letzten, mystischen Höhe Gott gleichsam Krönung

und Spitze des Weltganzen ist (das sogenannte *argumentum ex gradibus* ist darum die augustinische Gottesbegründung). Die zweite Akzentuierung ruht auf der relativen Ungleichheit zwischen Gott und Geschöpf: hier sind grundsätzlich alle Geschöpfe als Geschöpf gleichweit von Gott entfernt, und die Stufenhierarchie der Schöpfung ist eine relativ in sich selbst geschlossene Einheit ihrer selbst, in der sie erst auf Gott über sich weist als ihren Schöpfer, der geschieden und verschieden ist «von allem, was außer Ihm ist oder gedacht werden kann», wie das Vatikanum sagt (das sogenannte *argumentum ex causalitate* ist darum die thomasechte Gottesbegründung). Aber es bleibt nur «Akzentuierung», d. h. für Augustinus wie für Thomas ist Gott letztlich «verschieden und geschieden von allem, was außer Ihm ist oder gedacht werden kann» und für Thomas wie für Augustinus ist die Schöpfung ein wahres Gleichnis Gottes, dadurch «Sein Unsichtbares für den Geist sichtbar» ist. Aber für den (platonischen) Blick Augustins versinkt die Schöpfung in das alles durchdringende Wahrheit-Liebe-Licht des Schöpfers: er sieht sie gleichsam in dem Augenblick, da sie zum Ausgang (*processio ad extra*) aus Gott bereit noch in Gott weilt, d. h. nicht so sehr in ihrem realen Dasein als in ihrem idealen Sosein, d. h. in ihrer «Idee in Gott»; darum ist sein «die Schöpfung vom Schöpfer her sehen» überwiegend ein «Sein und Wirken des Schöpfers sehen», und darum leidet der Meister dieses Typus (wie alle seine Vertreter) schließlich an einem so herben Weltleid, weil die reale Welt diesem ihrem Schaubild so schroff widerspricht. Für den (aristotelischen) Blick Thomas' von Aquin hingegen ist das alles durchdringende Wahrheit-Liebe-Licht des Schöpfers die «Ursache» eines eigenen geschöpflichen Wahrheit-Liebe-Lichtes der Schöpfung: er sieht sie gleichsam in dem Augenblick, in dem sie aus Gott heraustritt und ein wesenhaft anderes ist als Gott, d. h. in der Daseinsrealität ihres Soseins; darum ist sein «die Schöpfung vom Schöpfer her sehen» überwiegend ein «die Schöpfung als (positiv) anderes denn den Schöpfer sehen», und darum ist bei dem Meister dieses Typus (wie allen seinen echten Vertretern) eine ruhige Gelassenheit zu spüren, in der er an aller noch so begrenzten Schönheit und Gutheit dieser Welt sich freut und sie nicht (letztlich zerstörerisch) an dem

Maßstab der unbegrenzten Schönheit und Gutheit mißt, ja in der er auch das eigentlich Sündige in der Welt (bei allem unverminderten Sündenernst) doch schließlich zu ertragen weiß, weil eben Gott, indem Er ein «anderes als Er» schuf, Sündenmöglichkeit sozusagen «mitschuf» und eigentliche Sünde darum «zuläßt». Von hier aus kommt mithin, wenn man so sagen darf, eine doppelte Art von «Rhythmisierung» in die Eine *analogia entis*. Das hat sich uns bereits im vorigen Kapitel in der Hauptsache ergeben, ist aber nun genauer herauszuzeichnen.

A. Im Soseinsproblem

Das Soseinsproblem von Religion hatte zwei Teile: vom (allgemeinen) Bewußtsein des Ich aus, vom Bewußtsein des konkreten Ich aus. Der erste Gesichtspunkt ergab das Grundschema von Immanenz-Transzendenz-Transzendentalität, der zweite die konkrete Gestalt dieses Grundschemas in den sich kreuzenden Spannungen von Leib-Geist und Individuum-Gemeinschaft. Dieses Schema zeigte sich uns in der allgemeinen Problematik von Religion in der Problemlage einer «Explosiv-Einheit der Widersprüche» (Kap. I 1 A B), in der Lösung der *analogia entis* in der Schwebelage einer «Spannungseinheit der Gegensätze» (Kap. II 2 A). Auf diese Schwebelage ist nun die, aus der Diskussion der Typen der *analogia entis* (Kap. III 1) gewonnene Lehre von einer doppelten, von einander unterschiedenen, aber sich ergänzenden, «Rhythmisierung» dieser Schwebelage der Einen *analogia entis* anzuwenden. D. h. wir erhalten gleichsam eine «*analogia*» in der *analogia entis* selber, nämlich zwischen ihren beiden Ausformungen, und damit zeigt sich erst die ganze Geschlossenheit katholischer Religionsbegründung, indem dasselbe Prinzip (der *analogia*), das ihre Inhalte formt (Kap. II), auch das historische Prinzip ihrer Form ist, d. h. das Strukturgesetz des Verhältnisses ihrer Schulen zu einander (Kap. III).

§ 1. Vom Bewußtsein des Ich aus

In der Problematik zwischen Immanenz, Transzendenz und Transzendentalität ergab sich der Typus der Transzendentali-

tät als der Syntheseversuch zwischen den Gegentypen von Immanenz und Transzendenz. In der katholischen Lösung dieser Problematik zeigte sich diese Transzendentalität als Spannungseinheit von «unendlichem Streben zu Gott» und «unendlichem Streben vor Gott». Der erste Aspekt entsprach dem Aspekt der «Gott-Gleichheit» in der *analogia entis*, der zweite dem der «Gott-Ungleichheit». Hier liegt der Ansatzpunkt der Doppeltypik der katholischen Richtungen: Transzendentalität Augustins und Transzendentalität Thomas' von Aquin.

Beiden gemeinsam ist die spezifisch katholische Form dieser Transzendentalität, d. h. ihre strenge Kreatürlichkeit im scharfen Unterschied zu allen Theopanismen und Pantheismen, denen die im ersten Kapitel besprochenen Religionsphilosophien so oder so, mehr oder minder verfallen. Denn alles noch so betonte Ineinander von Gott und Geschöpf, wie es dem augustinischen Standpunkt eigen ist, besagt nicht die Immanenz eines «göttlichen Kernes der Kreatur» und damit folgerichtig Transzendenz als Transzendenz rein des Zieles seiner Entfaltung und Transzendentalität als das Sich-Entfalten Gottes in der Kreatur, sondern die eigentümliche Betonung der Immanenz bei Augustin heißt adhaerere Deo, d. h. Hangen der Kreatur im alleinwesentlichen Gott, also mitten in der Immanenz selber die wahre Transzendenz Gottes als Sinn dieser Immanenz, und darum die Transzendentalität des unendlichen Strebens als «Suchen, um zu finden, und Finden, um zu suchen den übergeschöpflichen, unendlichen Gott». Bei aller scheinbaren Verwandtschaft zum «unendlichen Streben» des europäischen Idealismus bleibt der augustinische Typ abgründig von ihm geschieden durch die Scheidung zwischen Gott und Geschöpf, die den Sinn ihrer innigen Nähe selber darstellt, da diese Nähe in aller mystischen Glut ist und bleibt «Liebe der Ehrfurcht und Ehrfurcht der Liebe» zum übergeschöpflichen Gott. – Aber ebenso beschließt alles noch so betonte Auseinander von Gott und Geschöpf, wie es dem Thomas-Standpunkt zugehört, in keiner Weise die deistische Transzendenz eines reinen «Baumeisters der Welt» in sich und damit Auflösung aller Immanenz eines übergeschöpflichen Gottes in die Selber-Göttlichkeit einer in sich selbst ruhenden Schöpfung und damit Transzendentalität als rein innerweltliche Bewegung eines innerweltlichen

«Fortschritts», sondern die eigentümliche Betonung der Transzendenz bei Thomas (kraft der «Kausalität» im Unterschied zur Augustinischen «Teilnahme») ist Betonung von Eigenwirklichkeit und Eigenwirksamkeit der Schöpfung als des inneren Zieles des Alleswirkens Gottes in Seiner Schöpfung, also die alles durchdringende und alleswirkende Immanenz Gottes als Grund des Andersseins zwischen Gott und Geschöpf, Gott alleswirkend, aber ein anderes als Er ist, und damit Transzendentalität des (relativ) unendlichen Strebens der Schöpfung zum Ideal ihres eigenen Soseins als Streben aus der Einheit mit dem alleswirkenden Gott heraus, als Offenbarung geradezu der echt «ehrfürchtigen Liebe und liebenden Ehrfurcht» zu Ihm, weil solche Haltung des «unendlichen Strebens» immer neulebendig anerkennt «Gott ein anderes als die Schöpfung».

Aber in eben dieser Gemeinsamkeit zeigen sich die Unterschiede. Was für den augustiniischen Typ Inhalt ist, ist für den Thomastyp Voraussetzung, über die er zu eigenem Inhalt hinausgeht. Dieser Inhalt aber hinwiederum ist für den augustiniischen Typ nur als «ein zu Überwindendes» gegeben, während ebenso der besondere Inhalt des augustiniischen Typus für den Thomastyp «ein zu Überwindendes» darstellt. Weil (wie die Geschichte der katholischen Richtungen zeigte) der augustiniische Typus mit seiner betonten Abkehr von der Welt und völligem Aufgehen in Gott dem Thomastyp vorausgeht, so ist für diesen das «in Gott» die selbstverständliche Voraussetzung. Er wendet sich darum ruhig gegen dessen Übersteigerungen und arbeitet, ihnen gegenüber, die (relative) Eigenständigkeit der Schöpfung heraus. Der augustiniische Typus hinwiederum findet eine sozusagen «säkularisierte» Schöpfung vor und dringt darum auf das eine «Gott alles». So ist augustiniischer Typus der Typus der ständigen religiösen Erneuerung, während der Thomastypus als Typus der religiösen Reife angesprochen werden kann. Das ist nun im einzelnen zu sehen.

In der Richtung der Immanenz. – Der reine Immanenztypus besagte das ausschließliche «Gott in der ruhenden Zuständigkeit des Urgefühls». Im katholischen Immanenztypus klärte sich dieses in das Gesetz: alles Erkennen von (Transzendenz) und Streben zu (Transzendentalität) Gott setzt das seinshaft vorliegende «In Ihm leben wir, bewegen wir uns und sind

wir» voraus und besagt nur das Bewußtwerden dieses «Seins», so daß mithin aller reflexiven Erkenntnis Gottes und allem reflexiven Streben zu Gott die unreflektierte Zuständigkeit des schlichten Gebetslebens vorausgeht. Für unsere zwei Typen der *analogia entis* ergibt sich hieraus eine Typik dieses unreflektierten Gebetslebens der «Gotteserfahrung» (im Unterschied zur Reflexion des «Gottesbeweises»). Für beide besteht ein «Vorzugsgesetz» dieser Gotteserfahrung. Wie die Kirchenväter von einem «natürlichen Eingebensein» sprechen, das allem «Beweis» vorausgehe, so die Scholastik (wie Kleutgen es am deutlichsten dargelegt hat) von «Antizipationen», die durch die reflexive Gotteserkenntnis geklärt würden. Und Kirchenväter wie Scholastiker sind sich ebenso darüber einig, daß alles bewußte Streben eines «Lebens mit Gott» notwendig aus der Dämmerungstille der «Zuständigkeit» der *oratio continua*, des «Lebens als atmenden Gebetes» quelle. – Aber der augustiniische Typ – getreu seiner Betonung des «Gott alles» – faßt diese «Gotteserfahrung» und dieses «Leben als atmendes Gebet» als fast restloses Überwältigtsein von und Aufgehen in Gott. Das Geschöpfbewußtsein erlischt fast ganz, wie es etwa die berühmte Vision am Ende des neunten Buches der Konfessionen anschaulich zeigt. Die Transzendenz Gottes wird darum eigentlich in diesem «Hinaufgerissensein» erfahren. Alles «Streben zu Gott» gewinnt die Farbe des «von Gott-Getriebenseins» (*agi*). Und das Bewußtsein des Unterschieds zwischen Gott und Geschöpf ist mehr oder minder negativ, d. h. Gefühl schmerzlichen Getrenntseins, brennender Ungenüge, immer neu aufflammender Sehnsucht. – Im Gegensatz hierzu weht schon durch die Immanenz-Richtung des Thomastyps – getreu seiner Betonung des «Geschöpf eigen» – so etwas wie Kühle des Herbstes. Seine Art der «Gotteserfahrung» und seines «Lebens als atmenden Gebetes» ist eher stille Anbetung und stumme Hingabe in die Hände des unsichtbaren Gottes. Der Ernst des «Gott-Dienens» bestimmt sein Gebetsleben, und eines Gott-Dienens im grauen, weltlichen Alltag. Für ihn ist darum das «Streben zu Gott» mit dem Bewußtsein der bescheidenen und mühsamen Armut des Geschöpfes verknüpft, aber einer Armut, die nicht brennenden Schmerz auslöst, sondern stilles Sichfügen und schweigendes Rin-

gen. Dieser Unterschied der beiden Typen gibt sich wohl am klarsten in den Formeln, in die sie ihr Ideal der *oratio continua* geprägt haben. Augustinus faßt sie als *desiderium sabbati aeterni*, als das beständige Sichhinsehen zum Aufgelöstsein in Gott. Von Thomas her leitet sich die Formel der « guten Meinung », d. h. des « alles zur Ehre Gottes tun » oder, wie Eckart und später Ignatius von Loyola es ausdrückten, des « Gott Findens in allen Dingen ».

Daraus ergibt sich von selbst die Typik in der Richtung der Transzendenz. – Der reine Transzendenztypus besagte das ausschließliche « Gott als getrennter Gegenstand in der reinen Gegenständlichkeit des Denkens ». Im katholischen Transzendenztypus klärte sich dieses in die umgekehrte Form des eben behandelten Gesetzes der katholischen Immanenz-Richtung: Transzendenz als Transzendenz Gottes, der, kraft Seiner jenseits der Transzendenz-Immanenz-Spannung liegenden strengen Übergeschöpflichkeit, nicht ein schlechthinniges « Gegen » zum Geschöpf darstellt, sondern « über ihm » ist als « in ihm » und « getrennt von ihm » als « es ganz und gar durchfüllend », wie die alten Formeln der Kirchenväter und der klassischen Scholastik sagen. Es ergibt sich mithin die (der Immanenztypik korrelierte) Typik katholischer reflexiver Religionsbegründung und katholischen Kultes (als der spezifischen Frömmigkeit der Transzendenzrichtung). – Für den augustinischen Typus besteht zunächst (was die Religionsbegründung betrifft) ein Vorzugsgesetz solcher Formen von Religionsbegründung, in denen eine gewisse (relative) « Unmittelbarkeit zu Gott » herrscht, also der sogenannten « Bewußtseinsbeweise », d. h. Beweise aus dem Wahrheitserlebnis und dem Glückerlebnis, beide zusammengefaßt in die augustinische Formel « seliges Leben ist Freude an der Wahrheit, das ist Freude an Dir, o Gott ». – Der Thomastypus hingegen bevorzugt solche Beweisegänge, in denen die strenge, relativ in sich geschlossene Schöpfungswelt das betonte « Mittel zu Gott » bildet, also die sogenannten « Beweise aus der Außenwelt ». Diese Richtung geht dann noch bis in die eigentümliche Form des « Gewissensweges » Newmans hinein. Denn Newman bevorzugt ihn eingeständenermaßen deswegen, weil er, gegenüber einer letzten Gefahr der Beweise aus der Außenwelt, Gott als « Weltseele » zu fassen oder als

Gott einer reinen Naturordnung, durch das scharfe Sündenmoment des Gewissens die absolute Überweltlichkeit und Unbegreiflichkeit Gottes und absolute Verschiedenheit von der sündigen Schöpfung herausstelle. – Daraus ergibt sich nun auch die verschiedene Gestalt von Kultus in beiden Typen. Während für den augustinischen Typus « Kultus » schon ein « Weilen im Himmel » besagt, das Sinnen und Atmen und Lieben im alles erfüllenden « mystischen Christus », « Haupt und Leib Ein Christus », also in der Tat so etwas ist wie « Kultus der Verklärung » (der freilich seine Urgestalt im östlichen Typus hat, während der streng augustinische und benediktinische Typus erdnähere Mäßigung besagt) –, ist für den Thomas-Typus « Kultus » der ehrfürchtig-demütige « Gottesdienst auf Erden », der Mittelpunkt der Vollenendung des ernstesten Erlösungswerkes Christi, daß « wir an unserem Leib ergänzen, was den Leiden Christi noch fehlt », « Christo mitgekreuzigt », also, in klarem Unterschied zu eben, ein « Kultus des Dienstes » der täglichen Gebote und täglichen Opfer. Während augustinischer Typus zu einem Kultus als « Leben in Gott » neigt (der seine Extremform im östlichen « Kultus als Gott » hat), geht die Richtung des Thomas-Typus vielmehr auf einen Kultus als « Dienst vor Gott » (der seine Extremform im westlichen « Weltarbeit als Kultus » hat).

So folgt denn als Abschluß die Typik der Transzendentalität. – Der reine Transzendentalitätstypus besagte das ausschließliche « Gott als Inbegriff der reinen Tatständigkeit des unendlichen Strebens ». Im katholischen Transzendentalitätstypus klärte sich dieses in das Grundgesetz der Spannung zwischen « unendlichem Streben zu Gott » (als Transzendentalitätsform des *analogia-entis*-Aspektes der relativen Gleichheit zwischen Gott und Geschöpf) und « unendlichem Streben vor Gott » (als Transzendentalitätsform des *analogia-entis*-Aspektes der relativen Ungleichheit zwischen Gott und Geschöpf). Die eben behandelte Immanenztypik und Transzendenztypik der *analogia entis* aber hat uns bereits auch die abschließende Transzendentalitätstypik vorgezeichnet. – Wenn allen katholischen Richtungen seit der Urzeit für das Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf das alte Bild des Kreises vorschwebt (Ausgang der Schöpfung aus Gott zu Wieder-

eingang in Ihm), so liegt der Grund ihrer Typik in der, man möchte sagen, Vorzugs-Bewegungsrichtung dieser Kreisbewegung. Für den augustinischen Typ ist diese Schöpfung sozusagen das All der kreisenden Bewegung der Liebe Gottes, in der sie die Geschöpfe, die ihr nicht Widerstand leisten, in sich hineinzieht. Es ist fast so, als wäre nur das «Widerstreben» eine eigene Tat des Geschöpfes, während das «Streben» die reine Bewegung der Liebe Gottes zu sein scheint. Wie das berühmte Bild des Tractatus in Johannes es ausdrückt: wir werden von Gott in Gott hineingezogen. Die Tatständigkeit der Transzendentalität ist hier wahrhaft die des «Gott alles». – Dem Thomastyp hinwiederum stellt sich diese Schöpfung mehr als All der kreisenden Bewegung der Liebe (des Geschöpfes) zu Gott hin dar, zu der die Bewegung der Liebe Gottes wohl die Erstursache (*causa prima*), aber nicht die Alleinursache ist, so daß alles Streben (positives wie negatives) wahre Eigentat (wenngleich wiederum nicht Alleintat) des Geschöpfes ist. Gott wird (vorab in einigen mehr intellektualistisch gerichteten Thomasschulen) fast zum ruhvollen Zuschauer und reinen Richter des «vor Ihm» sich abrollenden Bewegungsganges der Schöpfung, da Er (kraft der im Thomastyp betonten Transzendenz) «in Sich und aus Sich vollkommen glücklich» verschieden und geschieden über der Schöpfung steht. Die Tatständigkeit der Transzendentalität ist hier also wahrhaft die des «Geschöpf eigen».

Indem nun aber in der Typik der Transzendentalität die Grundtypik der *analogia entis* überhaupt (als jeweilige Mehrakzentuierung der beiden Pole der *analogia entis*) zur schärfsten Erscheinung kommt, zeigt sich deutlich das besondere Verhältnis dieser *analogia entis* zu der Typik von Religionsphilosophie überhaupt: als ihre «Erfüllung». Denn, auf der einen Seite, geben sich (wie wir nun deutlich sehen) die zwei Typen Augustinus-Thomas als die reifste Ausprägung jener zwei Grundtypen, aus deren Variation untereinander wohl restlos alle Typen von Religionsphilosophie entspringen: des Typus östlichen Geistes, der das «Gott alles» betont und in Platon seinen (bereits zwischen Ost und West vermittelnden) Reifetypus fand, und des Typus westlichen Geistes, der auf das «Geschöpf eigen» den Akzent legt

und in Aristoteles seinen (ebenfalls bereits, kraft seiner Platonabstammung, zwischen West und Ost vermittelnden) Reifetypus hat. Indem nun das Typenpaar Augustinus-Thomas diese bereits in Platon und Aristoteles ersehnte Vermittlung zur ungeahnten Vollendung führt, und da, auf der andern Seite, Augustinustyp und Thomastyp (wie wir eingangs sahen) in der Einen *analogia entis* unlösbar zu einander gebunden sind, – so besagt die konkrete Eine Einheit der *analogia-entis*-Religionsphilosophie, schon von hier aus, so etwas wie «die» Einheit aller Weisheit von Gott und Geschöpf. Das wird noch konkreter im folgenden.

§ 2. Vom Bewußtsein des konkreten Ich aus

Die allgemeine Problematik dieser Sicht besagte: auf der einen Seite die (ideale) Forderung einer synthetischen In-Eins-Bindung der Gegensatzpole des konkreten Ich (Leib-Geist, Individuum-Gemeinschaft); auf der anderen Seite aber die fast notwendige Alleinbetonung des einen oder anderen Poles, so daß zwar, durch die sogenannten «Einheitsbildungen» (Natur als Leib-Gemeinschaft-Einheit, Menschheit als Geist-Gemeinschaft-Einheit, Leib-Ich als Leib-Individuum-Einheit, Geist-Ich als Geist-Individuum-Einheit), eine gewisse Einheit zustande kam, aber eine solche, die (wie das Strukturbild der verschiedenen Religionsphilosophien zeigte) in ihren Einheitsbildungen selber auseinanderstrebte, so daß das Schlußergebnis dieser gesamten Betrachtung nur eine Verschärfung des Schlußergebnisses der ersten Betrachtung (vom [allgemeinen] Bewußtsein des Ich aus) bedeutete (Kap. I 1 B). Analogia entis gab hier insofern die Lösung der «Problematik der Widersprüche» zur «Problematik der Gegensätze», als sie, durch ihren Fixpunkt außerhalb des gesamten Gewebes der Problematik, hier wiederum eine in sich relativ geschlossene «Spannungseinheit» der Gegensätze ermöglichte, die (durch ihren Charakter als «Spannungseinheit vor Gott», nicht «als Gott»), an keinem ihrer Polpunkte irgendwie «verabsolutiert» ist, sondern eine gelöst schwebende Schwebe darstellt: die Schwebe des Gesamtgeschöpflichen vor Gott und als Offenbarung des übergeschöpflichen Gottes: der konkrete Gott in-über der konkreten Gesamtschöpfung, von «Naturordnung» zu «Menschwerdung».

Damit aber, daß die analogia entis nicht eine Auflösung der Gegensätze bedeutet, sondern geradezu ihre Klärung zu reiner Gestalt (denn erst « vor Gott » erkennt und anerkennt sich Kreatur als Kreatur, d. h. als Spannungswesen), damit ergibt sich wie von selbst, daß in der nun zu behandelnden Typik von Leib-Geist und Individuum-Gemeinschaft die eben dargelegte Typik von Immanenz-Transzendenz-Transzendentalität ihre schärfste Gestalt erhält: die Schärfe ihrer Konkretheit.

Es ist nicht so (wie es manchmal dargestellt wird), als ob unsere zwei Grundtypen, Augustinustypus und Thomastypus, die Gegensatzpaare Leib-Geist, Individuum-Gemeinschaft gleichsam unter sich aufteilen. Es ist auch hier nur eine Typik der verschiedenen Rhythmisierung, freilich einer solchen, die die Unterschiede der beiden Typen, damit aber auch ihre gegenseitige Ergänzungsbeziehung, recht scharf herausstellt. Es stehen sich (entsprechend dem, was wir Kap. III 2, Einführung sagten) zwei Einheitsformen der Gesamtheit des Geschöpflichen gegenüber. Die eine (die augustini-sche) ist gleichsam gradlinig nach oben gestaffelt: das Untergeistige als « Teilnahme » am Geistigen, das Geistige als « Teilnahme » an Gott. Die andere (die thomasmäßige) gibt sich dagegen sozusagen konvergent nach oben, indem alles Geschöpfliche als Geschöpfliches die gleiche Ferne oder Nähe zu Gott hat, und damit « die » Beziehung zu Gott in der Gesamtheit des Zueinanderkonvergierens der Geschöpfungspole ruht. Nicht ein reiner « Stufengang », in dem man den unteren Stufen den Rücken dreht, ist der Weg zu Gott (augustinischer Typus), sondern ein « Zusammenschauen » der Gesamtschöpfung, in welchem also das Gesamtbild aus allen qualitativ unterschiedenen Einzelfarben resultiert (Thomastypus). Das ist nun im besonderen zu sehen.

Für den Augustinustypus ist zunächst grundlegend das Verhältnis zwischen Leib und Geist ein Verhältnis der « Teilnahme », und zwar einer solchen, in der sich das Verhältnis der « Teilnahme » zwischen Geist und Gott gleichsam nach unten fortsetzt. « Wie . . . das Fleisch es nicht aus sich hat, sondern aus einem, was über ihm ist, daß es lebe: so hat es auch der Mensch nicht aus sich, sondern aus Einem, das über Menschtum ist, daß er selig lebe » (De Civ Dei 19, 25). Jenes Verhältnis der « Teilnahme » also, das (wie wir frü-

her [Kap. III, 1] sahen) ein « Hinaufgezogensein » zum Ziel eines « Aufgehens » bedeutet, ist auch die Form des Verhältnisses zwischen Leib und Geist. Dadurch unterscheidet sich der Augustinustypus wesenhaft sowohl gegen den reinen Platontypus wie gegen den reinen Aristotelestypus. Denn der reine Platontypus faßt das Leibliche (echt orphisch) als « Kerker » der Seele, während der Augustinustypus ein positives Verhältnis zwischen ihnen kennt. Der reine Aristotelestypus aber senkt den Geist so tief in die Sinnenwelt, daß er ihrer « ewigen Bewegung » als Bewegungsprinzip zu dienen hat, also trotz aller Erhabenheit über ihr doch in dieser Erhabenheit zu ihr hinab-orientiert ist, zur göttlichen Geschlossenheit des Bewegungskosmos, während für den Augustinustypus das positive Verhältnis zwischen Leib und Geist ein Hinaufgezogensein des Leiblichen besagt bis zum fast völligen Aufgehen in den Geist. Aber von einer andern Seite her ergibt sich doch wieder für den Augustinustypus eine Art Negativnote des Leiblichen. Denn das Leibliche widerstrebt nun einmal einer restlosen Vergeistigung. Es hat seine Eigenqualität, die scharf gegen die Eigenqualität des Geistigen unterschieden ist. Wird es also nur als « Teilnahme am Geistigen » gewürdigt, so ist eine doppelte Folge fast unvermeidbar. Entweder wird seine « Vergeistigung » zum beständigen Kampf zwischen Leib und Geist, und dann erhält das ganze Teilnahmeverhältnis zwischen Leib und Geist die Note einer unheilvollen Verkettung, und zwar (da es sich um « Teilnahme am Geist » handelt) einer Verkettung des Geistes an den widerstrebenden Leib: d. h. es resultiert doch wieder, wenigstens in etwa, die orphisch-platonische Kerkerauffassung. Oder es wird die « Vergeistigung » zur sehnsüchtigen Flucht des Geistes aus dem Leib, und dann erhält das ganze Teilnahmeverhältnis zwischen Leib und Geist die Note einer gewissen « Vorläufigkeit »: das « Leibliche » wird zum reinen « Material » der Abtötung, und es resultiert die, wiederum streng östliche, Entleibungsauffassung. So wird es verständlich, wie gerade der Augustinustypus es ist, der jenen Punkt der katholischen Lehre, in dem das Leibliche tatsächlich eine Art Negativakzent zu erhalten scheint, wir meinen die Erbsündelehre in ihrem Aspekt « böser Begierlichkeit » (d. h. der Kampf zwischen leiblichen Regungen und Geist als irgendwie

«Wesenselement» der «Erbsünde» in den augustinisch gerichteten Erbsündetheorien), zu allen Zeiten scharf herausgearbeitet hat. Es zeigt sich hier der Augustinustypus als Grundtypus jener Seite katholischer Lehre, die eine wachsende Erlösung von der Leiblichkeit in das rein Geistige betont, von einer Aszese leiblicher Abtötung bis zur Mystik der «Entwerdung». Aber er zeigt sich auch darin als Grundtypus, daß diese Aszese und Mystik, bei aller noch so starken (und stellenweise übersteigerten) Abtötung und Entwerdung, das positive Verhältnis zwischen Leib und Geist nicht aus dem Auge verliert: auch in seinem *Credo* steht der Glaube an eine wahre «Fleischwerdung» Gottes, des reinen Geistes, und ein Fortleben dieses Logos-Sarx in der Leibgestalt der Kirche als einer «sakramentalen» und die alles vollendende «Auferstehung der Toten». Doch (wie es der alexandrinischen Christologie, die in diesem Typus geklärt fortlebt, entspricht) ist es ein «Leib», der doch fast nur als «Leuchten des Geistes» erscheint, und darum heißt das urtümliche Gottesbekenntnis dieses Typus: Gott ist Geist.

Von hier aus wird nun die Gestaltung des Individuum-Gemeinschaftsverhältnisses erst sichtbar. Denn für den Geist, im scharfen Unterschied zum Leib, ist die relative Eigengeschlossenheit bezeichnend, während das Leibliche fast nur darum einen gewissen Individualcharakter zu haben scheint, um besser völlig der Gemeinschaft zu dienen. Der Geist steht in größerer Nähe zu Gott, der die absolute «Aseität» ist, d. h. die Allfülle der Selbstgenüge. Der Leib hingegen ist näher zur Materie, in der das Einzelne nur Teil des All ist. Gewiß bleibt auch der geschöpfliche Geist als geschöpflicher «Gliedwesen», aber seine Gemeinschaftsform ist eine andere als die des Untergeistigen. Das Untergeistige ist rein objektiv «Glied mit Gliedern», und das «All» konstituiert sich in ihrer rein objektiven Totalität. Der Geist dagegen kennt eine Totalitätsform als innere Form seines Erlebens: er erlebt sich als «Glied» auf dem Hintergrund des «All», trägt also das «All» gleichsam in sich. So ist die Gemeinschaftsform des Geistes nicht nur (wie es sich von selbst versteht) eine «geistig-unsichtbare», sondern noch dazu eine «individual-persönlich-innerliche»: in der eigenen Geschlossenheit erlebt der Geist die Gemeinschaft. Geht im Untergeistigen das Individuum fast in der Gemeinschaft

unter, so konzentriert sich im Geistigen die Gemeinschaft fast ins Individuum. So dürfte es (auf Grund des Teilnahmeverhältnisses zwischen Leib und Geist) klar sein, wie der augustinische Typus Individuumgemeinschaft sieht: als (in Kampf und Entwerdung) wachsende Erlösung in die Gemeinschaftsform des Geistes. Das zeigt sich wiederum an den zwei Punkten katholischer Lehre: Erbsünde und Menschwerdung. Denn Erbsünde besagt, daß auf dem Wege, auf dem das Leben weitergegeben wird und (nach Gottes Gnadenwillen) auch das übernatürliche Leben der «Teilnahme an Gottes Natur» (*gratia elevans*) weitergegeben werden sollte, nunmehr nur ein (erb)sündiges Leben weitergegeben wird. Diese dogmatische Tatsache erhält nun im augustinischen Typ ihre scharfe Betonung. Der augustinische Typus wird zum Hauptanwalt des Ideales der Jungfräulichkeit und des Klosterlebens als einer «Gemeinschaft des Geistes». Ebenso aber zeigt sich ihm (wie der Psalmenkommentar Augustins und besonders die deutsche Mystik bezeugt) die Ordnung der Menschwerdung vorab im Aspekt des «Vorüber» und des «Durchgangs» «durch Christus-Mensch in Christus-Gott», wie die alte augustinische Formel lautet. Die sichtbar-leibliche Gestalt des Lebens der Kirche gewinnt darum vorwiegend den Charakter des «Symboles des Geistigen» (worin sich wiederum uralexandrinische Motive fortsetzen). Das Sichtbar-Leibliche ihres Gemeinschaftslebens steht zum Unsichtbar-Geistigen des «Gott und Seele» fast wie das *credere* zum *intelligere*, d. h. als «Kinderschule» zum «Erwachsensein».

Aber wie für das Leib-Geist-Verhältnis rein in sich, durch alles Kampf- und Fluchtverhältnis, das positive Teilnahmeverhältnis als Wurzel- und Zielsinn blieb, so bleibt auch hier, trotz des starken «von weg zu», das positive Verhältnis ungeschmälert: auch im *Credo* des augustinischen Typus steht der Glaube an eine unauflöbliche Einheit von Geistgeschlossenheit und Leibgemeinschaftstum von Christus zu Kirche zu Auferstehung der Toten: alle «Vergeistigung» und «Verpersönlichung» als Vergeistigung und Verpersönlichung des Ganzen, der Eine Christus in der Einen Kirche als «Leben» jeglichen Einzelgliedes, das den Weg dieser Vergeistigung und Verpersönlichung geht: wohl ein «durch Christus-Mensch zu Christus-Gott», aber nie anders denn «in Chri-

stus-Gottmensch». So bleibt auch in den schärfsten Formen des Augustinustypus die Echtheit von «Gemeinschaft», aber es ist «Gemeinschaft», die fast nur als «dämmernder Hintergrund von Gott und Seele» leuchtet, und darum heißt das urtümliche Gottesbekenntnis dieses Typus, darin sich das erste vollendet: Gott ist Persönlichkeit.

Damit aber verdeutlicht sich nur jenes Bild des Augustinustypus, wie wir es bereits (§ 1) vom Immanenz-Transzendenz-Transzendentalität-Gewebe her gewonnen haben. Indem die augustiniische Mystik der Immanenzrichtung (gemäß dem eben Dargelegten) vorwiegend Entwerdungsmystik vom Leiblichen zum Geistigen in seinem betonten Individualcharakter ist, ist die typische (relative) «Unmittelbarkeit zu Gott», der Geist und Persönlichkeit ist, nur verstärkt. Indem weiterhin der augustiniische Kultus der Transzendenzrichtung vorwiegend durch die «Symbole» des Leiblich-Gemeinschaftshaften zum «Wesen» des geistigen «Gott und Seele» strebt, tritt ebenfalls der Sinn des augustiniischen Kultus als einer Vorwegnahme der «Verklärung des Himmels» nur deutlicher zutage: Aufgehoben werden in Gott, der Geist und Persönlichkeit ist. Damit erhält aber letztlich das augustiniische «unendliche Streben» der Transzendentalitätsrichtung seinen schärfsten Akzent des «Gezogenwerdens in Gott hinein»: im immer stärkeren Gezogensein von Leib und Leibgemeinschaft in Geistgemeinschaft das immer stärkere Gezogensein von Geschöpfungsgemeinschaft in Gottgemeinschaft, die Geist und Persönlichkeit absolut ist. Für den sehenden Aufflug des augustiniischen «Unruhig ist unser Herz, bis es ruhet in Dir» verdämmert Natur (als Leibgemeinschaft) in Menschheit (als Geistgemeinschaft) und «Menschheit im Geiste» (wie, wengleich in anderer Formulierung, Eckart sagt) ist schon «Gottes Leuchten», der fast wesenlose Wolkensaum der Ewigen Sonne: Licht als Liebe und Liebe als Licht.

Für den Thomastypus ist – im klaren Unterschiede hierzu – zunächst das Verhältnis zwischen Leib und Geist ein Verhältnis der «Form», d. h. der Geist ist zwar wesenhaft vom Wesen des Leiblichen unterschieden, aber in seinem Sinn völlig auf das Leibliche gerichtet, so sehr, daß nach Thomas die «Leiblichkeit»

(*corporeitas*) der Seele innerlich ist: «die Seele . . . hat die Vollkommenheit ihrer Natur nicht, wenn nicht im Eins mit dem Leib» (De spir creat a 2 ad 8). Dadurch unterscheidet sich natürlich der Thomastypus weit schärfer gegen den reinen Platontyp als der Augustinustypus. Aber bei all dem besteht doch auch ein scharfer Unterschied gegen den reinen Aristotelestyp. Denn für diesen schließt sich das Formverhältnis des Geistes zum Leib im Formverhältnis Gottes, des reinen Geistes, zur Welt. Für den Thomastypus hingegen bedeutet das Formverhältnis des Geistes zum Leib letztlich die Einheit des *unum ens* des Menschen, der nun, als Einheit des Leib-Geist-Wesens viel schärfer sich gegen Gott abhebt denn der Augustinische Mensch, dessen Geistnatur als seine fast «eigentliche Natur» in einer gewissen Unmittelbarkeit mystisch in Gott verdämmert. So bekommt der Thomastypus wie von selbst in der katholischen Erbsünde- und Menschwerdungslehre die Aufgabe, den weltpositiven Aspekt herauszustellen. Während es, in der Entfaltung der katholischen Lehre von der Erbsünde, der Beruf des Augustinustypus war, durch die Betonung des Risses zwischen Leib und Geist den Gedanken des (über alle Erdenbürgerschaft hinaus) Gotteslebensberufes des Menschen in seiner Reinheit zu erhalten, und zwar als eines Berufes, der durch beständigen Kampf gegen die Verlockungen der Sinnenwelt gehütet werden muß, wird es (kraft der Lehre vom Formverhältnis zwischen Leib und Geist) der Beruf des Thomastypus, den wahren Menschcharakter auch des Begnadeten zu akzentuieren, so daß auch der erbsündige Mensch (d. h. der Mensch im Stande des Verlustes der übernatürlichen Begnadung) Mensch bleibt. Wie sich darum für den Augustinustypus das Wesen der Erbsünde gern nach der Seite der «bösen Begierlichkeit» darstellt, also nach der Seite einer Störung in der Menschnatur, so für den Thomastypus mehr nach der Seite des Verlustes der übernatürlichen Begnadung, also nach der Seite der wesenhaften Unversehrtheit der Menschnatur (da «übernatürliche Begnadung» nicht Wesensbestandteil der Menschnatur als Menschnatur ist).

Dieses Ergänzungsverhältnis vollendet sich nun in der Menschwerdungslehre. Während es dem Augustinustypus eigen ist (entsprechend dem Aspekt der Erbsünde als Störung der Menschnatur)

die Menschwerdung als Hinaufgehobensein von Menschnatur ins Göttliche zu fassen (der spezifisch alexandrinische Aspekt des «*assumpta est natura humana*»), gibt sich für den Thomastypus Menschwerdung (entsprechend dem Aspekt der Erbsünde als keines Verlustes an wesenhafter Menschnatur) als Hinabsteigen Gottes in Menschnatur (der spezifisch antiochenische Aspekt, *descendit de coelis*). Für den Thomastypus liegt darum der letzte Sinn von Menschwerdung nicht so sehr in einer «Vergeistigung» des Leiblichen als vielmehr in einer «Verleiblichung» des Geistigen, d. h. in der, mit der Fleischwerdung des Geist-Gottes beginnenden, im Geheimnis der sakramentalen Kirche sich fortsetzenden und in der Auferstehung der Toten sich vollendenden Durchgöttlichung der Geist-Sinnenwelt. Damit aber wird folgerichtig die Welt in ihrer Leib-Geist-Geschlossenheit, nicht nach ihrer Geist-Seite allein, zum Gleichnis Gottes, und das Wesen Gottes erscheint nun nicht mehr allein gleichsam als das «Absolute von Geist», sondern als das Absolute jenseits der Leib-Geist-Formeinheit der Welt, d. h. als das Absolute, für das, auf der einen Seite auch das «Geistige» nur schwaches Gleichnis ist und mithin, auf der andern Seite, ein Gleichnis wie das Leibliche auch: Gott erscheint als das «Übergeistige».

Ähnlich ergänzt sich nun auch der Individuum-Gemeinschafts-Aspekt des Augustinustypus. Wenn man scharf hinsieht, so enthüllt sich ja die scheinbare Individuumbetonung dieses Typus (die kraft seiner Geistbetonung erfolgt) doch vielmehr als Aufgehen in Gott, d. h. wohl als Individuumbetonung gegenüber dem Allcharakter des Leiblichen, aber nicht als Individuumbetonung gegenüber Gott. Dieses letzte kommt nun entscheidend im Thomastypus zum Durchbruch. Denn damit, daß in ihm der Geist zum Leiblichen (als *forma corporis*) hinorientiert ist, wirkt sich sein individualisierender Charakter ins Geschöpfliche hin aus. Während der augustiniische Aufstieg von Leibgemeinschaft zu Geistgemeinschaft eigentlich nur ein Aufstieg innerhalb von reiner Gemeinschaft ist, nämlich von Geschöpfungsgemeinschaft in Gottgemeinschaft, bedeutet der Thomastypus zuerst die Individualisierung der Geschöpfungsgemeinschaft selber und dann die Beziehung dieser individual-vielfältigen Geschöpfungsgemeinschaft zu Gott. Im

Unterschied zum augustinischen Gemeinschaftsbegriff, in dem das Individuum eigentlich nur den Gegenstand seines «Aufgehens» wechselt, besagt Gemeinschaft des Thomastypus vielmehr ein wachsendes «Aufsteigen» des Individuums. Durch die augustiniische Richtung des Aufgehens aus der Geschöpfungsgemeinschaft in Gott kommt das Individuum gleichsam zur grundlegenden Freiheit, indem Gott es zu der (im Thomastypus durchgeführten) Freiheit befreit. Das prägt sich nun wiederum in Erbsünde- und Menschwerdungslehre aus. Legt der Augustinustypus den Ton auf ein möglichst starkes Entrücktsein aus natürlicher leibhafter Geschöpfungsgemeinschaft, so akzentuiert der Thomastypus vielmehr die Heiligung dieser Gemeinschaft. Jungfräulichkeit und Klosterleben werden betont in den Dienst dieser Gemeinschaft gestellt: auch die strengste Kontemplation erhält eine «apostolische» Note. In der Menschwerdungslehre aber zeigt sich der Unterschied (und die gegenseitige Ergänzung) darin, daß, während für den Augustinustypus die sichtbar-leibliche Kirche fast in die unsichtbar-geistige Kirche verdämmert, der Thomastypus vielmehr ihre sichtbare Erdengestalt betont, und zweitens darin, daß, während Augustinustypus das «Ein Leib» akzentuiert (d. h. das Aufgehen der vielen Glieder in den Einen Christus), Thomastypus dasselbe für die «vielen Glieder» tut (d. h. das Fortleben des Einen Christus in der unverminderten, voll sich entfaltenden Individualvielfalt der Glieder hervorhebt). Das Ergebnis für den Thomastypus ist damit ein Doppeltes: auf der einen Seite (durch die Betonung der sichtbaren Kirche) die Erd- und Menschgebundenheit des religiösen Lebens (weswegen sein Grundwort «Gehorsam» heißt, wie für den Augustinustypus «Liebe»), auf der andern Seite aber (durch die Betonung der «vielen Glieder») die ungebrochene Individualvielfalt dieses selben Lebens. Als «Mensch unter Menschen» steht der Mensch des Thomastypus vor Gott. Die in sich (relativ) geschlossene Individuum-Gemeinschaftsspannung der Schöpfung wird darum zum besonderen Gleichnis Gottes, und Gott erscheint nun nicht mehr nur, wie für den augustinischen Typus, als das sozusagen «Absolute» von Persönlichkeit, sondern als das geheimnisvolle Jenseits der Spannung von Person und Gemeinschaft, d. h. als das «Überpersönliche».

So vollendet sich nun das Bild des Thomastypus, wie wir es vom Immanenz-Transzendenz-Transzendentalitätsgewebe her bereits gewonnen hatten. Indem die Thomas-Mystik der Immanenzrichtung (gemäß dem eben Dargelegten) vorwiegend Innewerdungsmystik ist, d. h. Innewerdung der Leib-Geist- und Individuum-Gemeinschaftsspannung als des Gleichnisses des übergleichnishaften Gottes, ist die typische, betonte «Mittelbarkeit zu Gott» als demjenigen, der auch noch über das Gleichnis von Geist und Persönlichkeit erhaben ist, nur verstärkt. Indem weiterhin der Thomas-Kultus der Transzendenzrichtung sich als geschlossener «Dienst» der Leib-Geist-Form-Einheit vor Gott darstellt, tritt ebenfalls der Sinn des Thomaskultus als eines «Gottesdienstes auf Erden» nur deutlicher heraus: Dienst vor Gott, dem übergeistig und überpersönlich Unbegreiflichen. Damit aber erhält letztlich das thomasmäßige «unendliche Streben» der Transzendentalitätsrichtung seinen schärfsten Akzent des «Sichbewegens vor Gott zu Gott»: in der immer stärkeren Ausbildung der «Vollkommenheit des Geschöpfes» als des Sinnes der «tätigen Liebe zu Gott». Während für den augustinischen Blick Natur in Menschheit und Menschheit in Gott verdämmert, steht vor einem echten Thomasauge die *Vita venturi saeculi*, das Leben einer wahren kommenden Weltzeit, d. h. eine Vollendung von Menschheit durch Gott und von Natur durch Menschheit: die «Erlösung aller Kreatur» im «Aufleuchten der Kinder Gottes».

Den letzten und tiefsten Ausdruck aber gewinnt die Beziehung der beiden Typen in der Lehre von Gottes innerem Leben: in der Trinitätslehre. Wie die überökonomische «Seintrinität» (Gott in sich als dreipersönlich) sich in der ökonomischen «Heiltrinität» (die Offenbarung des dreipersönlichen Gottes in der Heilsgeschichte) kundtut, so ist auch das Aufleuchten ihres Doppelaspektes in unseren zwei Typen das vollendende Aufleuchten des Doppelaspektes der Heilsordnung in ihnen. – Für den Augustinustypus ist das letzte Wort: Gott als Geist und Persönlichkeit das gleichsam «Absolute» von Geist und Persönlichkeit als der höchsten Seinsstufe von Welt. So wird für ihn «Vater, Sohn und Heiliger Geist» überwiegend zur sogenannten «psychologischen Trinität», d. h. zur Dreipersönlichkeitsform der drei Grundrich-

tungen geistpersönlichen Lebens (Selbstsein, Selbsterkennen, Selbstwollen): der «Sohn» als die Personform des «Sichererkennens» Gottes und der «Heilige Geist» als die Personform des «Sichselbstwollens» des sichererkennenden Gottes (und damit «aus Vater und Sohn» als «einem Prinzip» hervorgehend). Mit andern Worten: Dreipersönlichkeit bedeutet die ungeahnte Fülle von Geistpersönlichkeit und damit die Fülle von Gott als «Leben-Licht-Liebe», das diese Welt durchfüllt: Dreipersönlichkeit als der Urquell der Nähe Gottes. – Anders für den Thomastypus. Für ihn war das letzte Wort: Gott als das Übergeistige und Überpersönliche jenseits der in sich geschlossenen Spannung von Leib-Geist und Individuum-Gemeinschaft der Schöpfung. Darum erscheint für seinen Blick, auf der einen Seite, auch die «psychologische Trinität» des augustinischen Typus immer noch als Gleichnis und, auf der andern Seite, gegenüber der ursprünglichen Formel «Vater, Sohn, Heiliger Geist», ebenso als letztes Gleichnis wie diese. Denn, wie gerade die Theologen der thomistischen Richtungen es deutlich herausstellten, sind die Ausdrücke von personhaftem «Sichselbsterkennen» und «Sichselbstwollen» Gottes nur sehr passende, geschöpfliche Ausdrücke für die in der Offenbarung geheimnisvoll umschriebenen «Ursprünge in Gott» (*relationes originis*), als welche sich die drei Personen darstellen. Also hat die Trinitätsformel von «Vater, Sohn, Heiliger Geist» mit ihrer stärkeren Hineinbeziehung leibmäßiger und gemeinschaftsmäßiger Gleichnisse dieselbe Berechtigung wie die psychologisch deutende Trinitätsformel von «Selbstsein, Selbsterkennen, Selbstwollen», ja, weil sie in der Offenbarung die ursprünglichere ist, vielleicht tiefere Bedeutung. So wird für den Thomastypus die Dreipersönlichkeitslehre zum stärksten Ausdruck des unbegreiflichen Jenseits Gottes über alles Gleichnis von Leib-Geist und Person-Gemeinschaft hinaus, die Ihn ahnend und lallend spiegeln, die Er aber unfaßlich, unbegreiflich übersteigt ins Dunkel Seines «unzugänglichen Lichtes». Mit andern Worten: die Grundbedeutung unserer zwei Typen, kraft deren der eine (der augustinische) das «Gott alles», damit aber eine gewisse faßliche Nähe Gottes betont, während der andere das «Geschöpf eigen», damit aber die unfaßliche Ferne Gottes hervorhebt, steht hier (im Rahmen des

Soseinsproblems) in ihrem höchsten Punkt. Damit aber, daß in dieser ganzen gesamten Typik des Leib-Geist-Individuum-Gemeinschaftsgewebes die Typik des Immanenz-Transzendenz-Transzendentalitätsgewebes und darin die Typik der *analogia entis* zur scharfen Erscheinung kommt, zeigt sich die Erfüllungsbeziehung der Religionsphilosophie der *analogia entis* zu dem (in Kap. I entwickelten) Gesamtgewebe der Religionsphilosophien in ihrer (im Rahmen des Soseinsproblems) vollendeten Form: ihre zwischen Naturalismus (Leib-Naturbetonung) und Spiritualismus (Geist-Menschheitsbetonung), Individualismus (Individuumbetonung) und Universalismus (Gemeinschaftsbetonung) oszillierende Typik, bereits zu einer mittleren Linie zusammengeführt in der Klärung östlichen Geistes in Platon (vergeistigtes Universum im Jenseits-Göttlichen) und westlichen Geistes in Aristoteles (leib-geist-gespanntes Universum des vielfältigen Diesseits), aber endgültig erlöst in der Erlösung Platon-Aristoteles in Augustinus-Thomas als der historischen Konkretform der Einen *analogia entis*.

Das erhält nun seinen Abschluß im folgenden.

B. Im Daseinsproblem

Das allgemeine Daseinsproblem von Religion lag in der Frage: Ist Religion (in ihrer dargelegten Soseinsgestalt) Akt Gottes oder Akt des Menschen? Die allgemeine Problematik konnte als Antwort nur das ungelöste Dilemma geben, ja es schien, als ob die einzig konsequente Antwort sei: Religion ist unmöglich. Die allgemeine Religionsphilosophie der *analogia entis* führte aus diesem höchsten Punkt der Krise heraus, dadurch daß auch ihr Standpunkt hier die Spitze erreichte: der Standpunkt außerhalb des ganzen Gewebes der Problematik. *Analogia entis* besagte im Daseinsproblem: das Geschöpf aus *processio Dei ad extra*, d. h. aus Bewegung von Gott her, Bewegung Gottes, in der von Gott her ein anderes entsteht als Gott. Mit andern Worten: weil das Gesamtgeschöpf restlos aus Gott ist, so besteht ursprünglich kein Dilemma zwischen Gottesakt und Geschöpfakt als zwei gleichberechtigt und unabhängig von einander gegenüberstehenden Größen, sondern alles wahre «Eigen» von Geschöpf ist «von Gott

her», das scheinbare Dilemma ist das Geheimnis Gott, des Schöpfers, selber. Daraus aber ergab sich, daß das unlösliche Entweder-Oder zwischen reinem Supranaturalismus (Religion als Akt Gottes allein) und reinem Rationalismus (Religion als Akt des Menschen allein), das das Problemgewebe des Soseinsproblems in allen seinen Teilen durchkreuzt, nur der verwirrte Schattenwurf des Grundproblems katholischer Religionsphilosophie sei: Einheit oder Zweiheit von Natur und Übernatur und (innerhalb dieser Ein-Zweiheit) Einheit oder Zweiheit von Gnade und Freiheit. Denn damit, daß das Geschöpf in seinem letzten Wesen ein reines «von Gott her» ist, ist es, auf der einen Seite, völlig in Gottes Händen, der dieses «von Gott her» gestalten kann, wie Er will (bis zum Gott-Geschöpfverhältnis der «Teilnahme des Geschöpfes an Gottes Natur» und der «Teilnahme Gottes an des Geschöpfes Natur»); auf der anderen Seite aber ist es als «Geschöpf» in Gottes Händen, d. h. immer, auch in der höchsten Begnadigung als von Gott unterschieden, so daß alle Stufung zwischen natürlicher und übernatürlicher Begnadigung zuletzt darin Eins ist, daß sie Begnadigung des Geschöpfes ist, Begnadigung in den Grenzen der Einen *analogia entis* des «von Gott her, aber ein anderes als Gott».

Damit ist bereits angezeigt, wie unsere zwei Typen, Augustinustypus des «Gott alles» und Thomastypus des «Geschöpf eigen» in den Teilen des Daseinsproblems sich auswirken. Für den ersten ergibt sich der Aspekt der Einheit im «Gott alles», für den zweiten der Aspekt der Zweiheit im «Geschöpf eigen». Schärfer ausgedrückt (da beiden Typen eine letzte Einheitsform «in Gott» eignet): für den Augustinustypus ist die Einheit eine sozusagen «gegebene», für den Thomastypus eine mehr «aufgegebene», für den ersten mehr eine Einheit von Gott, dem Urgrund her, für den zweiten mehr eine Einheit von Gott, dem Urziel her, für den ersten gleichsam eine «Einheit vor der Vielfalt», für den andern eine «Einheit durch die Vielfalt».

Im Natur-Übernaturproblem. – Das Natur-Übernaturproblem nach katholischer Lehre ist, wie wir sahen, ein doppeltes: übernatürliche Erhöhung (als «Teilnahme des Menschen an göttlicher Natur»: *elevatio*, übernatürliche Gnade) und übernatürliche Erlösung (als «Teilnahme Gottes an menschlicher Natur»: *incar-*

natio, Menschwerdung, heiligmachende oder rechtfertigende Gnade). Die konkrete Übernaturordnung, in der (als «einziger Heilsordnung») der Mensch steht, ist ihr Ineinander: «Teilnahme des Menschen an göttlicher Natur» «in» der (nicht «als») «Teilnahme Gottes an menschlicher Natur». Es ergibt sich mithin eine dreifache Frage der Ein-Zweiheit: 1. Ein-Zweiheit von übernatürlicher Erhöhung und Natur, 2. Ein-Zweiheit von übernatürlicher Erlösung und Natur, 3. Ein-Zweiheit von übernatürlicher Erhöhung und übernatürlicher Erlösung.

Erstens: Ein-Zweiheit von übernatürlicher Erhöhung und Natur. – Augustinustypus des «Gott allein» kennt, wie wir früher sahen, für das Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf überwiegend nur das Verhältnis der «Teilnahme». So wird es verständlich, wie sich für ihn das Übernaturproblem wesentlich nach der Seite der «gegebenen» Einheit hin darstellt. Die «Teilnahme an göttlicher Natur» der strengen Übernatur ist sozusagen der Inhalt des Verhältnisses zwischen Gott und Geschöpf überhaupt. Das, was man «Natur» im Gegensatz zu «Übernatur» nennt, erscheint für diesen Typus mehr als «Grenze» der «Teilnahme», als Ausdruck dessen, daß das teilhabende Geschöpf schließlich doch Geschöpf bleibt. Das ist der tiefere Grund, daß in der Theologie des Augustinustypus der strenge Glauben nicht so sehr als «Aufbau» übernatürlicher Gotteserkenntnis erscheint, sondern als «das» Verhältnis zu Gott, und ebenso die Übernaturgnade nicht so sehr als eine Seinserhebung der in sich sittlichen Akte, sondern selber als «Sittlichkeit der Liebe» und darum schlechthin «Liebe» heißt. Mit andern Worten: was wir früher (Kap. II 2 B) im selben Problem den Standpunkt der «faktisch einzigen Heilsordnung» nannten, d. h. den Standpunkt, der bis unmittelbar in die Jansenismuskämpfe hinein der vorwiegende Standpunkt der kirchlichen Entscheidungen war, dieser Standpunkt ist der besondere Standpunkt des Augustinustypus. – Thomastypus des «Geschöpf eigen» indessen ist, wiederum durch seine Formulierung des Gott-Geschöpfverhältnisses als «Kausalität», wie «vorbestimmt» zur Betonung der (sachlich-systematischen) Zweiheit in dieser (historisch-faktischen) Einheit. Weil für ihn der Ton auf dem «Geschöpf eigen» liegt, so erscheint für ihn

«Natur» nicht so sehr als «Grenze» von «Übernatur», sondern vielmehr «Übernatur» als gleichsam «Überbau» relativ in-sich-geschlossener «Natur». Die Übernaturlehre hat darum in den Theologien dieses Typus (grundlegend im Aufbau der Summa des Aquinaten selber) ihren Platz in der Lehre von «Gott, dem Vollender und Ziel». Sie besagt also ein ungeahntes Hineingezogenwerden einer (vorausgesetzten) Natur tiefer in Gott hinein, nicht so sehr (wie beim Augustinustypus) das Leuchten der aus Gott (als Urgrund der «Teilnahme») heraustretenden. So wird es, wie von selbst, diesem Typus eigen, die Lehre einer, von Offenbarungsglauben unabhängigen, und diesem (wenigstens sachlich) vorausgehenden, natürlichen Gotteserkenntnis zu betonen und ebenso, in der Gnadenlehre, die Lehre von der Gnade als Seinserhöhung der (als vernünftig-sittlichen durchaus relativ geschlossenen) Menschennatur, und damit (gegenüber dem extremen Supernaturalismus von Traditionalismus und Jansenismus) die Lehre von einer echt natürlichen Sittlichkeit der «Inhalte» (*quoad substantiam operum*, wie der alte Schulausdruck lautet) und einer übernatürlichen der «erhöhten Akte» (*ad modum meritorium*, wie ebenfalls der Schulausdruck der Jansenistenkämpfe sagte). Mit andern Worten: auch für den Thomastypus besteht eine «Einheit» von Übernatur und Natur, aber, kraft seiner Betonung des «von Gott her ein anderes als Gott», eine Einheit, die die Unterschiede betont, eine Einheit darum, die sozusagen «Aufgabe» ist. Gewiß ist «von Gott» her der «übernatürlich erhöhte Mensch» eine Einheit, weil natürliche und übernatürliche Begabung «beides Begabung von Gott her» sind und in ihrem Zusammen «die» (faktisch historische) Menschennatur, die Gott gewollt hat. Aber es bleibt dabei doch eine Einheit der Zweiheit (weil übernatürliche Begabung in keiner Weise Erfordernis oder Funktion natürlicher Begabung ist), und für den Menschen erwächst mithin die Aufgabe, in einem Leben mutigen Ringens und geduldigen Ausgleichs beiden Richtungen seiner gegebenen Menschennatur gerecht zu werden. Das Sachverhältnis des *gratia supponit et perficit naturam* (Übernatur setzt die Natur voraus und vervollkommnet sie) ist für ihn der Aufgabe-Inhalt seines Lebens. «Von Gott her» ist ihm die Einheit «gegeben», aber, weil er ein «anderes als

Gott» ist, so ist sie ihm gegeben als «aufgegebene» und aufgegeben als «gegebene». So soll sein Leben «Gottes Leben in ihm» sein, daß es Leben des «Menschen» Gottes ist, und so soll es «Menschenleben» sein, daß es Leben des Menschen «Gottes» ist. Das verstärkt sich noch im folgenden.

Zweitens: Ein-Zweiheit von übernatürlicher Erlösung und Natur. – Zwischen übernatürlicher Erhöhung und übernatürlicher Erlösung steht nach katholischer Lehre das *mysterium iniquitatis* der Erbsünde, der Sünde der im Urmenschen übernatürlich erhöhten Menschheit, die allein im Gottmenschen als dem Erlöser getilgt wird. Die Ein-Zweiheit liegt also hier zwischen dem übernatürlichen Erlösungsleben im Gottmenschen und der erbsündigen Natur (*natura elevata lapsa*). Besagt das Leben des Erlösten die vorwiegende «Einheit» des «Gott-Erlöser alles» von der Hauptbetonung der Gottheit Christi zu der der Unsichtbarkeitsseite der Kirche (der verklärte Christus als «alles» der Kirche) zu der des Gemeinschaftstums des Christen (die Kirche als der verklärte Christus das «alles» des Christen), – oder bleibt eine Zweiheit von «Gott-Erlöser alles» und «erlöster Mensch eigen», wiederum von der Hauptbetonung wahrer Menschheit Christi zu der der Sichtbarkeitsseite der Kirche (die Kirche als juristische Stiftung Christi mit eigenem Haupt) zu der der wahren Individualität des Christen (der Christ als «eigenständiges Glied»)? Wir sahen, im allgemeinen Teil dieses Problems, wie die kirchliche Lehre die Synthese beider Seiten ist. Hier gibt sich uns die konkrete Farbe dieser Synthese im Zueinander der zwei Typen, die die Triebkräfte dieser beiden Seiten sind. – Daß das «Gott alles» des Augustinustypus sich in dem «Gott-Erlöser alles» in allen seinen Etappen durchführt, braucht ja kaum mehr gesagt zu werden. Was wir früher über Erbsündelehre und Menschwerdungslehre dieses Typus ausführten, vollendet sich hier. Er ist der Typus des von oben gegebenen «Ein Leib» vom Verklärungsaspekt des «Eine göttliche Person Christus» zum Verklärungsaspekt des «Haupt und Leib Ein (verklärter) Christus». Das «Gegebensein» der Einheit «von oben», wie es im allgemeinen metaphysischen Problem für diesen Typus grundlegend war und im Problem der Übernatur sich steigerte, kommt hier zum Höhepunkt (innerhalb

der Heilsordnung). Aber ebenso vollendet sich das «Geschöpf eigen» des Thomastypus in der andern Seite der Menschwerdungslehre, dem «erlöster Mensch eigen». Kraft seiner besonderen Erbsündelehre ist für ihn ja auch die erbsündige Natur nicht «seinssündig», auch nicht in dem geklärten Sinn der Erbsündeformulierungen des Augustinustypus. So ist kein Hindernis, daß die Menschennatur unvermindert auch in der Menschwerdungsordnung ihr «eigen» wahrt von der Betonung der wahren Menschabstammung und Menschennatur Christi bis zu der eines wahren Menschentums des Christen. Es ergibt sich so der Typus des von der «Vielheit der Glieder» her aufgegebenen «Ein Leib» vom Spannungsaspekt des «Zwei Naturen in Christus» zum Spannungsaspekt des «verklärter, unsichtbarer Christus und streitende, sichtbare Kirche der Individualvielfalt der Glieder». Das «Aufgegebensein» der Einheit, wie es im allgemeinen metaphysischen Problem für diesen Typus grundlegend war und im Problem der Übernatur sich steigerte, kommt also auch hier zum Höhepunkt (innerhalb der Heilsordnung). – Als letztes bleibt nun noch das gegenseitige Verhältnis zwischen Übernatur und Menschwerdung.

Drittens: Die Ein-Zweiheit von übernatürlicher Erhöhung und übernatürlicher Erlösung. – Ist das Ineinander von «Teilnahme des Menschen an göttlicher Natur» (übernatürliche Erhöhung) und «Teilnahme Gottes an menschlicher Natur» (übernatürliche Erlösung) vorwiegende Einheit oder vorwiegende Zweiheit? Das Problem ist in den theologischen Schulen in die Worte gefaßt: Ist die Menschwerdung gedacht als krönender Abschluß der übernatürlichen Schöpfung (*decretum incarnationis ratione ante praevisionem peccati originalis*) oder ist sie ein Hinzukommendes auf Grund der Erbsünde (*decretum incarnationis ratione post praevisionem peccati originalis*)? Im ersten Fall trägt sie, wie von selbst, den Charakter einer Vollendung der innigen Vermählung des Menschen in Gott hinein: das Blutig-Rot ihrer Erlösungsfarbe verlischt in das überleuchtende Gold des Verklärungstriumphes. Im zweiten Fall ist sie hineingezogen in das erdnahe Drama der Hinfälligkeit des Geschöpflichen: das Gold der Gottverklärung ist nur der Hintergrund, auf dem das Blutig-Rot der «Selbstentäußerung» (*κένωσις, exinanitio*) Gottes

bis zum Tode des Kreuzes» um so schärfer sich abhebt. Mit andern Worten: Augustinustyp des Verklärungsleuchtens des «Gott alles» von Natur zu Übernatur zu Menschwerdung schließt in der ersten Formulierung seine Aspekte zusammen, aber auch Thomastypus des Spannungsrings des «Geschöpf eigen» von Natur zu Übernatur zu Menschwerdung in der zweiten Formulierung die eigenen. Vom «Gott alles» her ist die Heilsgeschichte eine einzige gegebene Einheit des paulinischen «Gott in uns und über uns triumphierend in Christo Jesu» (2 Kor 2, 14). Vom «Geschöpf eigen» her ist sie aber ebenso eine einzige in Spannungsvielfalt aufgegebene Einheit des ebenso paulinischen «vollendend an meinem Leib die Leiden Christi für Seinen Leib, die Kirche» (Kol 1, 24).

So ergibt sich, wie selbstverständlich, der Gesamtaspekt von Heilsgeschichte (als des Ineinander von Religion als Akt Gottes und Akt des Menschen): im zweiten Problem des Daseinsproblems: zwischen Gnade (Akt Gottes) und Freiheit (Akt des Menschen). Es ist kaum mehr etwas hinzuzufügen. Für den Augustinustypus ist religiöses Leben (in allen seinen Soseinsformen) überwiegend Heilsgeschichte der göttlichen Gnade als immer stärkeren Hineingezogenwerdens und Aufgehens in das «Gott aufgeleuchtet im Antlitz Jesu Christi, dessen Leib die Kirche ist». Alles religiöse Erkennen ist vorwiegend «Verschlungensein im göttlichen Licht», alles religiöse Tun «Liebe Gottes, ausgegossen in unsere Herzen». Es ist (mit dem alten Augustinuwort): Gott wachsend in uns. Für den Thomastypus hinwiederum ist religiöses Leben abschließend (in allen seinen Soseinsformen) überwiegend Heilsgeschichte der göttlichen Gnade als der Befreierin menschlicher Freiheit zum «verschiedenen Wirken der verschiedenen Glieder» im mühselig erdhaften «Kriegsdienst Jesu Christi». Alles religiöse Erkennen ist hier vorwiegend «Erkennen in Stückwerk» zum «unzugänglichen Licht» hin, alles religiöse Tun «in vieler Geduld, in Trübsalen, in Nöten, in Ängsten . . . , bei Mühen, bei Nachtwachen, bei Fasten» (2 Kor 6, 4.5). Es ist: ein Mensch wachsend zu Gott. Aber die Einheit dieser zwei Aspekte ist nichts anderes denn (wie wir in Kap. 2 sahen): die Konkretform der Einen *analogia entis*.

Damit aber gipfelt der Schlußaspekt von Religion notwendig in den Schlußaspekt Gottes, indem der Schlußaspekt Gottes in Seinem inneren Leben, wie er am Ausgang des Soseinsproblems sich gab, sich durch den nun aus dem Daseinsproblem resultierenden zur Vollendung ergänzt: das Geheimnis des Dreipersönlichen Gottes als höchster Punkt der gesamten Konkretform der *analogia entis* in ihrer Typenstruktur. – *Analogia entis* besagte, gerade im Daseinsproblem von Religion, auf der einen Seite «Bewegung Gottes» (*processio Dei*), auf der andern Seite aber «Bewegung Gottes, in der ein anderes als Gott entsteht» (*processio Dei ad extra*), und Augustinustypus und Thomastypus in ihrer sich ergänzenden Unterschiedenheit sind nur die historische Anschauform dieser Doppelseitigkeit. Diese Doppelseitigkeit der *analogia entis* der «Heilsordnung» gipfelt nun in die Doppelseitigkeit des «Heilsgottes». – «Heilsordnung» ist, auf der einen Seite, in ihrem letzten Wesen, Offenbarung des dreipersönlichen Gottes: die Namen des Trinitätsgeheimnisses «Vater, Sohn, Heiliger Geist» sind Namen von der Heilsgeschichte her, die geheimnisvoll in das innere Wesen Gottes hineinleuchten. Von hier aus wird ein Verhältnis zwischen Heilsgeschichte (als Leben der «ökonomischen» Trinität, d. i. der «Heilstrinität») und Heilsgott (als «überökonomische Trinität» d. i. «Seinstrinität») sichtbar, darin die Schöpfung als aus *processio Dei ad extra* (Ursprung der Schöpfung von Gott her) fast als gradliniges Ausleuchten der Dreipersönlichkeit als *processio Dei ad intra* (Ursprünge in Gott) erscheint, also fast völlig einbeschlossen in den geheimnisvollen (gleichsam) «Kreislauf» des innergöttlichen Lebens, darin der Sohn aus dem Vater ist und der Heilige Geist aus Vater und Sohn, in Seinem Ursprung die *Trinitas* zur *Unitas* gleichsam zurückbiegend, wie der alte Ausdruck der Väter lautet. «Leben, Licht, Liebe», die drei geheimnisvollen johanneischen Namen Gottes, sind (wenn wir an die dem Augustinustypus eigentümliche «psychologische Trinität» denken) zugleich die Namen des Heilstromes der Heilsgeschichte und die Namen des dreipersönlichen Gottes als des Heilsursprungs dieses Heilstromes. Das ist der höchste Abschluß der Religionsphilosophie des Augustinustypus: im Gottesmysterium von «Leben, Licht, Liebe» das geheimnis-

volle Ineinander von Gottes tiefstem Wesen, der *processio Dei ad intra* der Dreipersonlichkeit, und von des Geschöpfes tiefstem Grund, der *processio Dei ad extra: analogia entis* des «Gott alles in allem». – Heilsordnung und Heilsgott sind aber, auf der andern Seite, scharf gegen einander getrennt durch den Unterschied der beiden Worte *ad extra* und *ad intra*. Von hier aus wird (im letzten Abschluß) der andere Aspekt des Verhältnisses zwischen Heilsordnung und Heilsgott sichtbar, nach dem (wie die Sprache der Schulen sich ausdrückt), alle «Werke Gottes nach außen allen drei Personen gemeinsam sind», so daß mithin das Geheimnis des inneren, dreipersonlichen Lebens Gottes in unzugängliche Ferne über alles Sichoffenbaren in der Heilsgeschichte hinausrückt. «Leben, Licht, Liebe», so sehr in ihnen die Offenbarung gleichsam ihre höchste Sprachkraft zusammenrafft, erscheinen nur als schwaches Leuchten des überbegrifflichen Gottes an den letzten Wolkenräumen Seines «unzugänglichen Lichtes». Schöpfung als aus *processio Dei ad extra* und Dreipersonlichkeit als *processio Dei ad intra* treten abgründig auseinander: die Religionsphilosophie des Thomastypus gewinnt ihren höchsten Abschluß im Vatikanischen Bekenntnis von Gott, der «verschieden und unterschieden ist von allem, was außer Ihm ist oder gedacht werden kann» (sess. 3, cap. 1).

Darin aber vollendet sich nun auch (in Abschluß der Schlußgedanken der zwei Betrachtungsweisen des Soseinsproblems) die Erfüllungsbeziehung der Religionsphilosophie der *analogia entis* zu dem allgemeinen Typengewebe von Religionsphilosophie. Der Gedanke des «Ausgangs» und «Wiedereingangs» und damit der Gedanke des «Kreislaufs» ist für Religionsphilosophie des Ostens wie des Westens die letzte Weisheit. Die Schöpfung als Kreislauf göttlichen Lebens ist der Traum östlicher Weisheit von indischer und chinesischer Philosophie bis zur geklärteren Form der religiösen Metaphysik Platons. Ihm antwortet nun der Schlußgedanke der Religionsphilosophie des Augustinustypus: die Einheit von *processio Dei ad intra* («Kreislauf» göttlichen Lebens) und *processio Dei ad extra* (Kreislauf geschöpflichen Lebens) in der Einen *processio Dei*. Die Schöpfung als in sich geschlossener Kreislauf erscheint als Schlußgedanke westlicher Weisheit, klassisch

geformt im aristotelischen Kosmos der «ewigen Bewegung». Ihm antwortet der Schlußgedanke der Religionsphilosophie des Thomastypus: die Verschiedenheit von *processio Dei ad intra* (Gott über der Welt) und *processio Dei ad extra* (die Welt als relativ in sich geschlossene Bewegung) in der Verschiedenheit des *ad intra* und *ad extra*. Indem aber Augustinustypus und Thomastypus in ihrer Beziehung zueinander nur die Konkretform der Einen Religionsphilosophie der *analogia entis* darstellen, das Eine Prinzip der «Unterschiedenheit von Gott in der Gleichheit mit Ihm», erlöst sich in ihnen das Gegensatzgewebe der Weltweisheit über Ost und West zur Einheit der *Una Catholica*.

So wird noch einmal jener Sinn von Katholizität offenbar, der am Schluß des zweiten Kapitels sich ergab: Katholizität primär als «Katholizität» des «Gott alles in allem», aber eben darum (weil alles Geschöpfliche aus Gott) als Katholizität auch im Menschheitssinn des «alles in allem zu Gott»: der positive Wesenssinn des «außer der Kirche kein Heil».