

5 Analogie als zentrale Bestimmung der Gott-Rede

1. Univocität und Analogie

Die Methode der Analogie versucht in der Zuordnung von unterschiedlichen Sachverhalten eine Entsprechung auszusagen, die ein Mittleres zwischen identitätsgleicher Einsinnigkeit oder Selbigkeit und widersprüchlicher Vielsinnigkeit oder Wandelbarkeit anzielt. Bei der Univokation wird ein Begriff von mehreren Subjekten stets im Sinne der gleichen Definition ausgesagt und dieselbe Wirklichkeit unter derselben Rücksicht im selben Sinne verstanden. Für Aristoteles ist Univocität (*synonymie*) gegeben, wenn zwei Dinge mit denselben Namen oder Wort bezeichnet werden können, und ihnen dieselbe Bedeutung zukommt. So gilt nach Scotus von jeder Aussage »ist«, dass das Seiende in seiner Seiendheit das primäre allgemeine Objekt der Erkenntnis ist, dem als Möglichkeit letztlich vom höchsten Seienden Sein und Bestimmung zukommt. Hingegen kennt die Äquivokation keine (ontologische) Gemeinsamkeit in der Sache und auch keine (begriffslogische) Gemeinsamkeit hinsichtlich der Wortbedeutung.¹ So geht es Platon (und wohl auch Aristoteles) um die Kritik und um eine Alternative zu den Extremen des radikalen Wandels (Heraklit)

¹ Vgl. THOMAS VON AQUIN, Summa Theologica, zitiert nach: Die Deutsche Thomas-Ausgabe, Salzburg 1933, hier STh I, q. 13,5: »Und so wird das, was von Gott und den Geschöpfen gemeinsam ausgesagt wird, in dem Sinne ausgesagt, dass ein Verhältnis zu Gott (*ad Deum*) besteht als zu seinem Ursprung und seiner Ursache, in der sich alle Vollkommenheiten der Dinge schon vor ihnen finden, und zwar in überragender (*excellenter*) Weise. Demnach steht diese Art Gemeinsamkeit in der Mitte zwischen bloßer (äquivoker) Wortgleichheit und der einfachen (univok) Bedeutungsgleichheit. Denn bei einer analogen Aussage liegt weder ein völlig gleicher Sinn vor, wie bei der Bedeutungsgleichheit, noch ein völlig verschiedener, wie bei der bloßen Wortgleichheit; vielmehr besagt ein Name, der so auf viele angewandt wird, verschiedene Verhältnisse (*proportiones*) zu ein und demselben« (274f.).

oder der absoluten Identität des schlechthin Einen (Parmenides), die in einem »Mittleren« zwischen Urbild und Abbild (Platon) oder in einem schwebend dynamischen »Mittleren« von Entsprechungsverhältnissen (Aristoteles) gesucht werden.²

Der Gedanke der Analogie ist bei Platon über das Konzept der Teilhabe (*Methexis*) begründet. So ist in einer endlichen Wirklichkeit eine Idee von etwas anwesend, an der die endliche Wirklichkeit teilhat und nach der sie benannt ist. Diese (begriffslogische und ontologische) Beziehung zwischen Idee und Ideat kommt zum Ausdruck, wenn Platon den Sprössling der Idee des an sich Guten in der *Politeia* als ein *analogon* zum Guten begreift (508 B 13). So ist der Sprössling Bild und Gleichnis des Guten: »Er ist *ana ton logon = ten idean* geworden.«³ Die Tradition wird dieses Ähnlichkeitsdenken, welches eine Qualität aus einem Übergeordneten ableitet und aufgrund von Teilhabe zuschreibt, später Attributionsanalogie nennen. Aristoteles, der den Teilhabegedanken in seiner platonischen Fassung ablehnt, spricht für diese Zuschreibung einer Qualität eines Seienden, die nach einem anderen (übergeordneten und einheitlicheren) Seienden nachbenannt ist, wie der Grammatiker nach der Grammatik von einer Paronymie. So kann sowohl eine vitaminreiche Speise als auch ein durch Wohlbefinden und Funktionsfähigkeit ausgezeichneter Leib »gesund« erscheinen, weil beide das verbindende Ziel, die Gesundheit, als Übergeordnetes und Einheitliches zum Ausdruck bringen. So funktioniert die Attribution im Sinne Platons »von oben« als ontologische Teilhabe vom Einen/Gemeinsamen her oder im Sinne der Paronymie des Aristoteles »von unten« durch die teleologische Zielbestimmung auf das Eine/Einigende hin.

Allerdings präferiert Aristoteles die Entsprechung von proportionalen Verhältnisbestimmungen, die zunächst an die pythagoräische Tradition mathematischer Verhältnisbestimmungen anknüpfen kann und bezieht die Analogie auf das Beziehungsverhältnis von Seiendem und Seiendem. Aristoteles spricht in seiner verhältnisbezogenen Grundlegung der Gerechtigkeit, die auf juristische Gleichheit vor dem Gesetz zielt, in Verhältnisbeziehungen, die miteinander verglichen werden können. Typisch dafür ist das Beispiel, wonach sich das

² Die sehr dichte, teilweise kryptische und in jedem Fall höchst anspielungsreiche Entfaltung dieses Zusammenhangs bei E. PRZYWARA, *Analogia entis. Metaphysik*, München 1932, 99–115, kann hier nicht nachgezeichnet werden.

³ J. HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie I. Altertum und Mittelalter*, Sonderausgabe der 14. Aufl., Freiburg 1991, 485f.

Auge zum Leib verhält wie der Verstand zur Seele. Hier wird das »Sehen« des leiblichen Auges in eine Entsprechung zum »Sehen« des geistigen Auges gesetzt – und umgekehrt. Der Vorteil dieser Analogie des Verhältnisses von Verhältnisbeziehungen liegt darin, dass hier Ähnlichkeiten und Gemeinsamkeiten gattungsübergreifend ausgesagt werden können. Berühmt ist die viergliedrige mathematische Verhältnisbestimmung $6:3 = 4:2$. genau besehen handelt es sich bei dieser mathematischen Gleichung um eine »Gleichheit«, die hinsichtlich des Ergebnisses ($2 = 2$) identisch ist. Was im mathematischen Zusammenhang eine Gleichung darstellt, wird in der lebendigen Anwendung auf andere Gegebenheiten später Proportionalitätsanalogie genannt. Allerdings kann man fragen, ob die beanspruchte Entsprechung in einer Analogie von Verhältnissen, welche die dynamische Mitte zwischen zwei Verhältnissen betont, etwa in ihrer lebendigen Anwendung für das Verhältnis des leiblichen und des geistigen Sehens (Auge : Leib = Verstand : Seele), letztlich nicht wieder auf eine Ähnlichkeitszuschreibung (Attribution) zurückfällt.

Seit Cajetan wird grundlegend zwischen einer Attributionsanalogie und einer Proportionalitätsanalogie unterschieden und Letztere privilegiert, weil sie innerhalb der Ähnlichkeit von Verhältnissen eine innerliche Gemeinsamkeit zum Ausdruck bringen kann, die gattungsübergreifend ist. Dafür hat die Theologie in der Bezugnahme auf Gott ein genuines Interesse. In der mittelalterlichen Metaphysik wird z. B. nicht nur von der Substanz, sondern auch von der Akzidens gesagt, dass sie im Seienden zusammenkommen, »weil dies im Sinne der Vor- und Nachordnung (secundum prius et posterius) von ihnen ausgesagt wird; [...] (per participationem).«⁴ Der Vorteil der Analogie besteht darin, dass sie im Unterschied zur Univokation gattungsüberschreitend eingesetzt werden kann. Durch das Prinzip der Vor- und Nachordnung beschreibt sie ein Gründungsverhältnis, welches durch das (platonische) Prinzip der Teilhabe bestimbar ist. In dieser platonischen Akzentuierung vermag die Analogie die Gemeinsamkeit (und Ähnlichkeit) des Seienden im Ganzen und mit Gott auszudrücken. Doch bleibt die unterstellte Gemeinsamkeit ein zentrales Problem. Denn weder das Seiende noch das Sein ist ein übergeordnetes Drittes, das Gott und Welt im gleichen Sinne zukommt. Gilt *tertium non datur*, so bleibt alternativ die Einsicht, dass das Sein Gottes dem Sein

⁴ W. KLUXEN/H. SCHWARZ/A. REMANE, Art. Analogie, in: HWP I (1971), Spalte 214–229, hier: 220.

der Welt schlechthin vorgeordnet und an Vollkommenheit überlegen ist. Nur unter dieser Voraussetzung, die den Unterschied zwischen Proslogion 2 und 15 bei Anselm von Canterbury ausmacht, kann von einer Analogie *unius ad alterum* gesprochen werden.⁵ Das Verhältnis von Schöpfer (Gott) und Geschöpf ist daher durch eine radikale Asymmetrie bestimmt. Sein und Vollkommenheit im originären Sinne kommen schlechthin nur Gott selbst zu. Hingegen haben die Geschöpfe Sein und Perfektion nur innerhalb der unterstellten Logik der Partizipation. Dies gilt im Rückbezug auf Anselm auch von unseren Vorstellungen von Gott. Die dem Menschen geschenkten Ideen des Unendlichen und des Vollkommenen sind immer erst auf dem Wege, jenes transkategoriale und letztlich unvorstellbare Sein Gottes anvisieren zu können. Ist eine dritte Größe, welche Gott und die Geschöpfe umspannt und beiden Wirklichkeiten vorgeordnet ist, nicht gegeben, weil sie der Unendlichkeit und Souveränität Gottes widerspricht, und funktioniert die Zuschreibung von Grundverhältnissen und Eigenschaften nur innerhalb einer Logik der Partizipation, die bei der Unendlichkeit und Souveränität Gottes anzusetzen hat, so zeigt der aktuelle Diskurs, dass die Frage der Analogie – zumindest für die christliche Gott-Rede – von höchster Aktualität und Brisanz ist. Denn mit der Frage der Analogie ist nicht nur ein Relationsgefüge von Gott, Welt und Mensch veranschlagt, innerhalb dessen Zusammenhänge und Unterschiede einer Beziehungsbestimmung zwischen den beiden Bezugsgrößen hergestellt wird. Schärfert noch entsteht die Frage, ob angesichts der unbedingten Priorität des uneinholbaren Gottes in der Bestimmung von Sein und Vollkommenheit nicht eine solche fundamentale Asymmetrie im Begründungsverhältnis überhaupt besteht, sodass eine Analogie, die der Logik der Teilhabe folgt, nicht mehr möglich ist. Im aktuellen Diskurs gewinnt diese Problematik an vier Brennpunkten der Debatte Bedeutung:

Erstens neigen manche Protagonisten gegenwärtiger Theologie und Philosophie unter dem Anliegen schärferer begrifflicher Präzision zu einer univoklen Denkweise, welche aus metaphysischem oder offenbarungstheologischem Interesse eine klare Eindeutigkeit in der Verhältnisbestimmung von endlicher und göttlicher Wirklichkeit

⁵ ANSELM VON CANTERBURY, Proslogion. Lateinisch-deutsche Ausgabe von P. Franziscus Salesius Schmitt O. S. B. (Fromann's Studentexte 2), Stuttgart/Bad Cannstatt 1984, 70–73. 84–87.110f. Vgl. ergänzend auch M. KIRSCHNER, Gott – größer als gedacht. Die Transformation der Vernunft aus der Begegnung mit Gott bei Anselm von Canterbury, Freiburg – Basel – Wien 2013.

anzielt und eine entsprechende einsinnige Begrifflichkeit und Durchführung der Zuwendung Gottes gegenüber der Welt bis hin in die modalen Bestimmungen einfordert. Historisch zeigt sich:

»Johannes Duns Scotus nimmt die Definition der U.[nivozität] durch Simplicius wieder auf. Er schließt so die ›fallacia aequivocationis‹ aus und faßt die logische Tradition, die die äquivoken Termini auf ihre begrifflich univoke Vorstellung zurückführt, die theologische Tradition, welche die U. der göttlichen Attribute behauptet, und die metaphysische Tradition, die die U. des Seienden im Falle der Substanz und im Falle der Akzidenzen voraussetzt, in einer Synthese zusammen. Auch der Begriff des Seienden, auf Gott angewendet, ist [im Unterschied und Gegensatz zu Thomas] der Disjunktion ›geschaffen/ungeschaffen‹ vorgängig und folglich univok. Die U. des Seienden gewährleistet die widerspruchslose Einheit des Begriffs des Seienden und begründet jene der göttlichen Attribute. Scotus gelangt zu einem noetischen Prinzip: ›wenn ich mir irgendeines einheitlichen Begriffes sicher bin, so ist dieser univok‹ (*si sum certus de aliquo uno conceptu, ille univocum est*).⁶

Wie bereits im Zitat ausgeführt, umspannt der allgemeinsten und ohne jede washeitliche Bestimmung ausgestattete Begriff des Seienden sowohl die endliche als auch die unendliche Wirklichkeit. In seinem Gottesbeweis gehört es für Scotus gerade zum Begriff des Seienden, dass er in seinem Maximum den Gedanken des Unendlichen oder der Transzendenz in sich einschließt und als Vollkommenheit aller Vollkommenheiten ein unendliches Seiendes denkt. Die Reichweite des Verstandes zielt daher auf das angemessene und primäre Objekt. Gott ist insofern nicht primärer Gegenstand des Verstandes als Erkenntnisobjekt, sondern ein aus dem allgemeinsten Begriff des Seienden gewonnenes Implikat als erstes Objekt.

Diese univoke Denkweise ist weithin einer mathematischen Denkstruktur verpflichtet und zielt auf maximale Exaktheit im Begriff des Seienden oder der Transzentalien (begriffslogische Univokation). Daraus zieht der Ockhamist die Konsequenz, der zufolge die Univozität nicht auf die Seite der bezeichneten Dinge gehört, sondern nur auf die Seite der Zeichen (*signa*). In nochmaliger Steigerung kann dann Univozität nicht den begreifenden Konzepten und Begriffen (*conceptus formalis*), sondern nur den begriffenen Begriffen und

⁶ O. BOULNOIS/S. K. KNEBEL, Art. Univozität, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 11, Basel 2001, 226–231.

Konzepten (*conceptus objectivus*) zugeordnet werden. Die an Ockham anschließende Entwicklung führt daher konsequent in die Richtung einer universalen Semantik formallogisch und analytisch präziser Bestimmungen der Begriffe und ihrer Relationen untereinander: »In diesem strikten Sinn gibt es so viele Wissenschaften und Wissenschaftssubjekte wie es *conclusiones* und deren Subjekttermini gibt.«⁷ Damit verschiebt sich die von Duns Scotus angezielte Gewissheit vom Seinsbezug auf den Begriffsgehalt und die Echtheit der Prädikation an die Stelle der Erstheit des Seienden in seiner Seiendheit. Allerdings zeigt die Auseinandersetzung mit dem Logischen Positivismus, dass es eine solche exakte Formalisierung des Denkens nur in einer nahezu vollständig mathematisierten Sprache gibt, die dem Denken der semantischen Kreativität und Verdichtung entgegensteht. Entsprechend sind Projekte gescheitert, die etwa Descartes' Methodenlehre semantisch univok und formallogisch exakt rekonstruieren wollten. Nachfolgend wird das univok Denken von Duns Scotus im Anschluss an Lüger Honnefelder rekonstruiert.

Ausgehend vom Begriff des Seienden als dem Ersterkannten geschieht der Überstieg auf Gott, insofern die Vielheit bestimmter endlicher Gegenstände (als Minimum) auf eine letzte Einheit zurückgeführt wird (als Maximum), sodass dieser Überstieg zugleich die Form »eines ›Rückstiegs‹ in die ersten transkategorialen Voraussetzungen unseres kategorialen Begreifens« ist.⁸ Für Scotus kann nur der univok Begriff des Seienden die Differenz zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen überwinden. Scotus begründet diesen Zusammenhang zunächst mit der Einsicht, wonach die allgemeinste Bezeichnung seiend bzw. Seiendes sowohl für Gedankendinge als auch für Weltdinge gilt, dem sich sodann eine Vertiefung des Verständnisses von seiend durch die Unterscheidung von notwendig und kontingent ergibt. Kontingenz wird nicht aristotelisch durch Wandelbarkeit bestimmt, sondern dadurch, dass eine Existenz (Seiendheit) zum selben Zeitpunkt, in der sie entstanden ist, auch nicht hätte

⁷ L. HONNEFELDER, Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert, in: J. P. BECKMANN (Hg.), Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen. Wolfgang Kluxen zum 65. Geburtstag, Hamburg 1987, 165–186, hier: 182.

⁸ L. HONNEFELDER, Metaphysik und Transzendenz. Überlegungen zu Johannes Duns Scotus im Blick auf Thomas von Aquin und Anselm von Canterbury, in: L. HONNEFELDER (Hg.), Transzendenz zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik (FS Klaus Kremer), Paderborn/München 1992, 137–162, hier: 143.

entstehen können. Dadurch wird die operative Rückbindung an das freie Wollen des ersten Seienden hervorgehoben, das im Blick auf ein konkretes Existieren die erste ontologische Ursache *ad extra* ist.

Im Kern ist darum »nicht vom kontingenzen aktuellen ›Bewirktssein‹ (*effectum esse*), sondern vom notwendigen ›Bewirkbarsein‹ (*effectibile esse*)« auszugehen und der doppelte Ursprung aus der Selbstbestimmung des unendlichen Wollens Gottes und eines diesem vorausgehenden, naturnotwendigen Erkennens zu berücksichtigen. Deshalb bedarf es des Zusammenspiels von notwendigen Möglichsein und faktisch kontingenzen göttlichen Wollen. Das bedeutet im Blick auf die Dinge:

»Da die Möglichkeit des von Gott als erschaffbar Erkannten ihren letzten Grund in der ›formal aus sich‹ bestehenden Inhaltlichkeit des Erkannten und die aktuelle Wirklichkeit des von Gott Gewollten und Erschaffenen ihren Grund in der Unableitbarkeit seines freien Wollens hat, kann auf die Frage, warum dieses möglich ist und nicht jenes bzw. warum Gott dieses als Wirkliches erschafft und nicht jenes, nur hinsichtlich des notwendigen Möglichseins geantwortet werden: *quia hoc est hoc et illud illud*, und hinsichtlich des kontingenzen göttlichen Wollens: *quia voluntas est voluntas*.«⁹ Und im Blick auf Gott ist dann zwischen dem Modus der Kontingenz und der Notwendigkeit zu unterscheiden: »Die kausale Transzendenz ist bei Scotus also nicht einfach der Übergang von einem ›Später‹ in der Verursachungsordnung zu einem ›Früheren‹ und ›Ersten‹, sondern von dem einen Modus des Seienden zu einem anderen, nämlich vom Modus der Kontingenz als dem *possibile esse et non ex se esse necessario* zu dem der Notwendigkeit als dem *possibile esse et ex se esse necessario*. Der Beweis der ersten Ursache ist identisch mit dem Nachweis, daß der transkategorialen Bestimmung ›Seiend‹, die als solche nicht mehr besagt als ›dasjenige, dem das (aktuelle) Sein nicht widerstreitet‹ (*hoc, cui non repugnat esse*), die disjunktive Bestimmtheit ›kontingenz‹ (*illud, cui non repugnat esse et quod non potest esse ex se necessario*) und ›notwendig‹ (*illud, cui non repugnat esse, sed est ex se ipsum esse*) zukommt.«¹⁰

Das Argument in Bezug auf die Existenz Gottes durchläuft eine argumentative Hierarchie von Modalitäten und nimmt den Gedanken Anselms modallogisch auf, wonach für das erste Seiende in der wesenhaften Ordnung nicht bzw. nur mit Widerspruch angenommen

⁹ HONNEFELDER, Metaphysik und Transzendenz [wie Anm. 8], 152.

¹⁰ HONNEFELDER, Metaphysik und Transzendenz [wie Anm. 8], 152f.

werden kann, dass es ihm gegenüber ein Früheres oder Größeres geben könnte. Das Gedachte wird nicht darum ein größeres Denkbares, wenn gedacht wird, dass es auch existiert. Vielmehr ist jenes Denkbare vollkommener und größer, das nicht nur Möglichkeit hat, sondern als das Unendliche und Vollkommene notwendig Wirklichkeit, weshalb es auch existiert: »Wie bereits im ersten Beweisteil wird aus dem nachgewiesenen Möglichsein (*posse esse*) als einem Nur-von-sich-her-möglich-Sein (*posse esse a se*) des Späteren auf das Aus-sich-Sein (*esse a se*) des Ersten geschlossen.«¹¹ Damit verlagert sich die Debatte um den Gottesbeweis auf die Frage kontingenter oder notwendiger Existenz des Gedachten.

Doch bleibt zu fragen, ob diese Unterschiedenheit von Möglichkeit und Notwendigkeit auch auf andere semantische Bedeutungsebenen übertragen werden kann. So denken einige Protagonisten der Debatte theologisch motiviert von der Bestimmtheit der Selbstoffenbarung Gottes her und charakterisieren mit Duns Scotus das Verhältnis von Gottes Sein und Willen zu seinem Wirken in der Welt als univok. Allerdings wird dabei nicht immer präzise beachtet, dass sich die Univozität bei Scotus genau besehen auf den Begriff als Aussagewirklichkeit und nicht auf die Sache bezieht, sodass die ontologische Reichweite des Begriffs umstritten ist. Nach Honnefelder gilt für die Univozität des Seienden zunächst, dass die Nichtwidersprüchlichkeit der Gehalte hinreichend ist, was eine sehr schwache Bestimmung von Univozität ist, die sich nur durch den Ausschluss von Äquivozität bestimmt:

»Da ›Seiend‹ nichts anderes besagt, als nicht nichts zu sein, kann es nach Scotus univok von allem ausgesagt werden, sofern man Univozität beschränkt auf jene Einheit der Bedeutung eines Prädikats, die genügt, um bei gleichzeitiger Bejahung und Verneinung von dem gleichen Subjekt einen Widerspruch hervorzurufen.«¹²

Ist Univozität also erstens dadurch bestimmt, dass im Blick auf dasselbe Subjekt keine Widersprüche existieren dürfen, und zweitens dadurch, dass sich die Univozität auf das reine ontologische »Dass« des nicht Nichtseins bezieht und nur hinsichtlich der Modalitäten von Möglichkeit und Notwendigkeit zu unterscheiden ist, so stellt sich die Frage, wie damit umzugehen ist, wenn das »Wie«, also die Modalität der Existenzweise extensiv beansprucht wird. Testfall

¹¹ HONNEFELDER, Metaphysik und Transzendenz [wie Anm. 8], 157.

¹² HONNEFELDER, Metaphysik und Transzendenz [wie Anm. 8], 143.

für diese Problematik kann die christologische Aussage sein: Jesus >ist< Gott.

Kann dieses >ist< auf der menschlichen Ebene genauso ausgesagt werden wie auf der göttlichen Ebene? Wird hier die Univozität extensiv gebraucht, so ist für die christologische Einheit nicht mehr von einer Idiomenkommunikation, sondern von einer Idiomenidentität zu sprechen. Demgemäß muss dem Menschen Jesus »von oben« besehen ein »vergöttlichtes Bewusstsein«¹³ und eine »prinzipielle Unsündlichkeit«¹⁴ zugesprochen werden.

Zweitens entsteht – damit verbunden – die Frage, ob Gott wie ein höchstes Seiendes verstanden und wie ein klar bestimmmbares und definierbares Maximum begriffen werden kann. Lässt sich das göttliche Maximum in seinen Eigenschaften und Handlungen präzise erfassen und in seinem Sein und Wesen klar durchbestimmen? Erreicht oder verfehlt die Vorstellung Gottes als ein höchstes Seiendes und absolutes Maximum des menschlichen Denkens nicht die immer nur endliche Anticipationsweise dieses Maximums und den unendlichen Gott in seiner unverfügaren Souveränität? Insbesondere in der analytischen Tradition besteht hier eine Tendenz, Gott zu einer

¹³ Vgl. B. NITSCHE, Endlichkeit und Freiheit. Studien zu einer transzendentalen Theologie im Kontext der Spätmoderne (= Religion in der Moderne 8), Würzburg 2003, 439–445, zu entsprechenden Überlegungen von Georg Essen.

¹⁴ Vgl. J. GRÖSSL, In allem wie wir in Versuchung geführt. Theologische Modelle zum Verhältnis von göttlichem und menschlichem Willen in Christus, München 2021, 412–444, 447–503. Grössl spielt nun einerseits in analytischer Freude über unterschiedlichste Möglichkeiten einer möglichen Charakterbildung des göttlichen Logos [!] oder eine lernende, auf das Gute sich hinwendende Freiheit des Logos [!] durch, um im Gegenzug kenotische Konzeptionen wieder abzulegen. Der eigene Lösungsversuch ist dann von der grundlegenden These bestimmt, nach welcher die göttliche Dimension des Bewusstseins des Logos und die menschliche Dimension des Bewusstseins Jesu nicht mehr prinzipiell unterschieden werden kann, sondern tendenziell univok monotheletisch gefasst wird, eine Konsequenz, die sich aufgrund des univoken Denkansatzes notwendig ergibt: »Lassen sich diese Ebenen unterscheiden, kann eine scholastische Reduplikationsstrategie auf das Unsündlichkeitsproblem angewandt werden: Christus sei qua menschlicher Natur sündig, qua göttlicher Natur unsündig. Wenn jede Bewusstseinsebene als eigenes Aktzentrum gewertet wird, führt dies allerdings dazu, dass die Bewusstseinsebenen und damit die hypostatische Union auseinanderbrechen (vgl. Kapitel 14.1: Modell D) oder sich zumindest voneinander entfremden könnten (Kapitel 14.2: Modell E)« (503). Der Konjunktiv für die zweite Variante ist allerdings unumgänglich, wenn die Freiheit Jesu als konsequent endliche Freiheit eines Menschen in Unterschiedenheit zur göttlichen Freiheit des Logos gewahrt werden soll. Demgegenüber hat Grössl die Tendenz, beide Ebenen in das endliche Bewusstsein Jesu hineinzuverlagern.

klar umrissenen und klar durch bestimmbaren »ontischen« Größe des menschlichen Denkens zu machen.¹⁵ Was bedeutet es in diesem Zusammenhang, dass Anselm von Canterbury Gott nicht nur als das vorstellbare Maximum an Güte und Vollkommenheit bestimmt, sondern diese Größe noch einmal steigert (Proslogion XV), sodass sie »jenseits des Denkens« (Platon, Plotin, Levinas) zu stehen kommt?

Drittens lautet die berühmte Formel des 4. Laterankonzils: »Denn zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen, dass zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre« [DH 806]. Für diese Analogie-Formel können zwei Aspekte hervorgehoben werden: Zum einen stehen in dieser Definition Ähnlichkeit und Unähnlichkeit nicht symmetrisch zueinander. Gott ist nicht ähnlich *und* unähnlich. Vielmehr ist Gott in noch so großer Ähnlichkeit *eher* unähnlich. Erich Przywara übersetzt daher: »Zwischen Schöpfer und Geschöpf kann eine *noch so große Ähnlichkeit* nicht angemerkt werden, dass zwischen ihnen eine *je immer größere Unähnlichkeit* nicht angemerkt werden muß.«¹⁶ Zum anderen wird diese Verhältnisbestimmung von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit im Kontext einer gläubigen Beziehung zu Gott thematisiert. In der Theologie der Exerzitien bei Przywara ist es konkret der existenziell in seinen Lebenswegen suchende Beter. In der Theologie betrifft es die Geschichte des geglaubten Gottes und die darin bezeugte heilsökonomische Erfahrung mit Gott. Die beiden Zugangsweisen unterscheiden sich von der *theologia rationalis* traditioneller Metaphysik. Offensichtlich ist daher der Kontext relevant, innerhalb dessen die Analogielehre zur Geltung gebracht wird. Unterschiedliche Kontexte gehen vermutlich mit unterschiedlichen Ausgestaltungen der Analogielehre einher.

Viertens ist in Bezug auf die Formel des 4. Laterankonzils zu fragen, ob das Verhältnis von noch so großer Ähnlichkeit und jeweils größerer Unähnlichkeit im Sinne komparativ-gradueller Steigerung kategorial zu fassen oder im Sinne transzental-kritischer Vorbehaltlichkeit zu verstehen ist. Auf dem Weg einer regulativ-kritischen Beschränkung bleibt jede positive Affirmation unter dem Vorbehalt des *Deus semper maior*. Weil Gott der Unendliche und Vollkommene ist und alle menschlichen Beschreibungen und Begriffe nur endliche

¹⁵ Vgl. R. SCHNEIDER, Die Einheit von Einheit und Vielheit. Zur Fundamentalstruktur des Panentheismus, Paderborn 2021, 13.41f.294f.

¹⁶ PRZYWARA, Analogia entis [wie Anm. 2], 97.

Annäherungen an die Unendlichkeit und Vollkommenheit Gottes darstellen, ist Gott über jede dieser endlichen Möglichkeiten der Vorstellung und der Bestimmung kritisch erhaben. So kann das menschliche Denken Unendlichkeit als Unendlichkeit nicht positiv fassen, sondern nur jede Vorstellung von Unendlichkeit kritisch überschreiten. Genauso verhält es sich mit jeder Vorstellung von Vollkommenheit, Wahrheit, Güte oder Schönheit: »Gott heißt insofern namenlos oder ›über alle Namen‹, als seine Wesenheit über alles erhaben ist, was wir von ihm erkennen oder aussprechen können.«¹⁷ Auf diesem Wege wird die radikale Transzendenz Gottes im Unterschied zu den endlichen Möglichkeiten des Menschen hervorgehoben.

Alternativ kann die angesetzte größere Unähnlichkeit komparativ-graduell gefasst werden. Dies legt der Wort Sinn der Formel des Laterankonzils *prima facie* nahe. In einer solchen kategorial und komparativen Fassung erscheint das Verhältnis als ein sukzessive graduierbares Verhältnis von 60 % : 40 %; 90 % : 10 % oder 99,99 % : 0,01 % usw. In einer solchen kategorial komparativen Weise wird die »noch größere Unähnlichkeit« nicht nur kategorial bestimbar, sondern sie führt durch die Negation der positiven Gehalte an den Punkt, in der radikalen Steigerung der Unähnlichkeit sprachlos zu werden, weil nicht nur alle Begriffe und Bestimmungen unangemessen bleiben, sondern sich alle Ähnlichkeit verflüchtigt.

Mit diesem Modell komparativ-gradueller Steigerung verbinden sich zwei Probleme. Zum einen wird im kategorialen Verfahren graduell gesteigerter Unähnlichkeit epistemisch letztlich ein Gottesstandpunkt eingenommen. Denn das Maß der Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit kann nur von Gott selbst »überschaut« und »durchschaut« werden. Das aber ist für Thomas gerade ausgeschlossen.¹⁸ Zum anderen führt die Radikalisierung der kategorial komparativisch angesetzten Unähnlichkeit im Rahmen einer negativen Theologie letztlich zur Aufhebung der Ähnlichkeit. Wird das Verfahren der Negation konsequent zu Ende gedacht, so führt die *via negationis* in (unendlich) fortgesetzter kategorialer und gradueller Steigerung

¹⁷ THOMAS VON AQUIN, STh I, q. 13,1, ad 1: »Ergo dicendum quod ea ratione dicitur Deus non habere nomen, vel esse supra nominationem, quia essentia ejus est supra id, quod de Deo intelligimus et voce significamus.«

¹⁸ Vgl. THOMAS VON AQUIN, STh I, q. 3,5, ad 2: »Gott aber kann nicht als Maß mit irgend einem Ding in ein bestimmtes (Größen-) Verhältnis gesetzt werden; wenn er trotzdem als Maß aller Dinge bezeichnet wird, so nur deshalb, weil jedes Ding nur so viel vom Sein hat, als es ihm nahe kommt.«

zur Festschreibung in Negativität. Dann wird der Mensch sprachlos, kann von Gott nichts mehr gesagt werden und ist von Gott zu schweigen. Ein solches ehrfurchtsvolles Schweigen des Beters vor Gott kann aber allzu leicht zu einem beziehungsverlorenen Schweigen des Denkers und Kritikers von Gott werden. Wenn von Gott in solcher Weise nichts mehr gesagt werden kann, erscheint auch der Umschlag möglich, dass von Gott alles gesagt werden darf. Dann wäre Gott mit Heraklit gesprochen nicht nur Hitze-Kälte, Hunger-Sattheit, sondern dunkler Abgrund – gut und böse. Eine Größe aber, von der alles oder nichts gesagt werden kann, die in letzter Hinsicht namenlos und allnamig ist, verliert alle Bedeutung und ist sprachphilosophisch wie beziehungslogisch irrelevant.

Im Kontrast zur Negativität jeder Bestimmmbarkeit und Aussagbarkeit sowie im Kontrast zu widersprüchlichen Allzuschreibungen soll nachfolgend der transzendentalkritische Gebrauch der Unähnlichkeit im Horizont von Ähnlichkeit herausgearbeitet werden. Dabei ist zu berücksichtigen, dass die Formel von der Namenlosigkeit und Allnamigkeit Gottes von Pseudo-Dionysius Areopagita geprägt wurde. Pseudo-Dionysius Areopagita hat dabei auf die lateinische Tradition gewirkt und sowohl bei Albert dem Großen und Thomas von Aquin als auch bei Nicolaus Cusanus einschlägige Rezeption erfahren.¹⁹ Die Wirkungsgeschichte reicht prominent bis in die Gegenwart und kommt bei Karl Rahner unter dem Leitmotiv des »namenlosen Geheimnisses«²⁰ und in seiner Bipolarität entschieden bei Hans Urs

¹⁹ Vgl. F. RUELLO, Les »noms divins« et leurs »raisons« selon Saint Albert le Grand commentateur du »de divinis nominibus«, (Bibliotheque thomiste XXXV), Paris 1963.

²⁰ K. RAHNER, Menschsein und Menschwerdung Gottes (= KRSW 12), 2005, 105f.: »Wie, wenn das Geheimnis gar nicht als das bloß vorläufige, sondern als das ursprüngliche und bleibende verstanden werden muss [...]? Wie, wenn es ein ›Nichtwissen‹ gibt, ein um sich selbst und um das Nichtgewusste im Wissen des Nicht-Wissens, das gegenüber dem Wissen – irgend einem seiner selbst nicht wirklich bewussten Wissen – gar nicht die bloße Negativität ist, gar nicht einfach eine leere Abwesenheit bedeutet, sondern als positive Auszeichnung eines Verhältnisses eines Subjektes zu einem anderen sich gibt? Wenn es gar zum wahren Wissen und zu seinem Wachstum, seiner Bewusstheit und Helle wesentlich und konstitutiv gehört, gerade im Mitwissen des Nichtgewussten zu wissen, sein Wissen von Grund auf als den Verweis auf das Unübersehbare und Unsagbare zu erfahren und zu erkennen (mehr und mehr), dass das Wissen erst darin zu seinem wahren Wesen und nicht bloß zu seiner bedauerlichen Grenze kommt? «Der Mensch ist also wirklich, weil sein eigentliches Wesen als Geist seine Transzendenz ist, das Wesen des Heiligengeheimnisses. Der Mensch ist der, welcher es mit dem heiligen Geheimnis immer zu tun hat, gerade auch dort, wo er mit dem geheimnislos Nahen, Umgreifbaren und begrifflich Koordinierbaren umgeht.

von Balthasar in der Dialektik von Namenlosigkeit und Allnamigkeit zur Anwendung: Wie kann, so fragt er, das unausdenkbare Paradox geschehen, dass Gottes Wort menschliches Fleisch wird und »Gottes Offenbarkeit in der Verhüllung«²¹ geschieht, sodass der »Allnamige und Namenlose, der, wie die Schrift sagt, ›Alles ist‹ (Sir 43,27) [...] ein für allemal identisch erklärt mit einem im riesigen Kosmos und im unabsehbaren Menschengewühl winzigen Etwas oder Jemand?«²²

In zwei Einzelstudien zu Thomas von Aquin und Nicolaus Cusanus soll nachfolgend gezeigt werden, wie diese an Pseudo-Dionysius Areopagita anknüpfenden Traditionen nicht auf einen kategorial komparativ steigernden Gebrauch der Analogie zielen, sondern eine noetisch erkenntnikritische Ausrichtung favorisieren, welche dem transzental kritischen Gebrauch entspricht. Diese historisch-systematischen Studien können die eingangs angezeigten Probleme nicht einfach lösen, aber geben mit der Erinnerung an theologisch-geschichtliche Wegmarken Orientierung für eine zeitgemäße Aufnahme und Bearbeitung.

2. Thomas von Aquin

Wilhelm Metz hat in seiner Untersuchung zur Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin darauf hingewiesen, dass die Rezeption von Aristoteles im Lichte der Autorität des Neuen Testamentes und von Augustinus geschieht und innerhalb dieser (christlich-theologischen) Perspektiven verstanden werden

Das Heilige Geheimnis ist somit nicht irgendetwas, worauf der Mensch ›auch‹ einmal stoßen kann, wenn er Glück hat [...]. Der Mensch lebt immer und überall, gerade auch dort, wo er sich dessen nicht bewusst ist, aus dem heiligen Geheimnis« (ebd. 118).

²¹ H. U. von BALTHASAR, Herrlichkeit I. Schau der Gestalt, Einsiedeln 1961, 439. Das dialektische Paradox der Heilsgeschichte zeigt sich nach Balthasar darin, dass Gott »sich in seinem eigenen, in die Geschichte und in die Herzen des Volkes gesprochenen Wort immer tiefer auslegt und wehrloser preisgibt und sich gerade so immer mehr als der unbegreiflich Verhüllte enthüllt« (439). So ist der Vater im Anderen seiner selbst (Sohn) bei sich (Geist). Das Andere seiner selbst ist aber nicht ein Ganz-Anderes. In Entsprechung zu dieser an Hegel erinnernden Dialektik ist »Gott als das absolute Sein gegenüber allem Seienden freilich der ›Ganz Andere‹, aber eben auch der ›Nicht Andere‹ (Non-Aliud), wie Cusanus sagt« (441).

²² M. KEHL/W. LÖSER (Hg.), In der Fülle des Glaubens. Hans Urs von Balthasar-Lesebuch, Basel u. a. 1980, 200.

muss.²³ Mit Erich Przywara kann ergänzend auf Pseudo-Dionysius Areopagita hingewiesen werden, der die kosmische Wendung des Heilsgeschehens im Sinne einer heiligen Hierarchie begreift und die Welt unter dem Aspekt ihrer Heiligung durch Gott betrachtet: »Das Universum aber, als ›sakrales Universum‹ der ›Trinität der Heils geschichte‹, hat seine In-sich-Geschlossenheit der ›Vollendung‹, indem es hinein geweiht ist in dieses *mysterium mysteriorum*« der Trinität.²⁴ So ist der Mensch nicht nur von Gott her (*a Deo*) und auf Gott hin (*ad Deum*). In der christologischen Unterfassung der Schöpfung durch das Wort Gottes ist der Mensch auch vom Wort Gottes her und vor allem auf Christus als das Bild Gottes hin geschaffen (*ad imaginem Dei*).²⁵ Steht diese christologische Unterfassung durch das wahre Ebenbild des unsichtbaren Gottes am Ende des ersten Buches der Summa, so kann die schöpfungstheologische Verbindung der Gott-Ebenbildlichkeit den Anfang und Sinn der Analogie zwischen menschlicher und göttlicher Wirklichkeit begründen: »Nun besteht aber zwischen Gott und den Geschöpfen eine gewisse Ähnlichkeit, denn Gen 1,26 [sic!] heißt es: ›Lasset uns den Menschen machen nach unserem Bilde und Gleichnisse.‹« (STh I, q. 13,5, ad 2). Also ist der Mensch »Ebenbild Gottes nach seiner Vernunft und seinem Verstande. Die aber sind unkörperlich« (STh I, q. 3,1, ad 2). Die Ähnlichkeit besteht daher immer auf der Ebene des geistigen Strebens, nicht auf der Ebene der räumlichen und zeitlichen Verhältnisse, die den körperlichen Dingen zu eigen sind.

Bekanntermaßen übernimmt Thomas von Pseudo-Dionysius die drei Schritte der Affirmation (*via affirmationis*, *via causalitatis*), der Negation (*via negationis*) und des verweisenden Überstiegs (*via eminentiae*). Innerhalb der angezeigten trinitätstheologischen und soteriologischen Rahmung kommen den drei Aspekten der analogen Bestimmung von Gott in unterschiedlichen Zusammenhängen unterschiedliche Bedeutungen zu: »In den 5 Wegen nämlich herrscht die *via causalitatis* vor, in der Attributen-Lehre die *via negationis*

²³ Vgl. W. METZ, Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin. Zur Gesamtsicht des thomasischen Gedankens, Hamburg 1998, 35–108, besonders 102–104.

²⁴ PRZYWARA, Analogia entis [wie Anm. 2], 130; zur Analogie im Speziellen vgl. 96–98.

²⁵ Vgl. PRZYWARA, Analogia entis [wie Anm. 2], 124.139; METZ, Die Architektonik [wie Anm. 23], 239, Anm. 546.

und in der *operationes*-Lehre die *via eminentiae*.²⁶ Die Frage nach den Möglichkeiten der *cognitio Dei sive Trinitatis* hat daher drei Schwerpunkte an drei Orten, an denen die Aspekte der Analogielehre (*via affirmationis*, *via negationis*, *via eminentiae*) jeweils spezifisch akzentuiert werden. Dadurch erhält die Erkenntnis Gottes auch eine jeweils unterschiedliche Profilierung.

Innerhalb der Summa theologiae ist der Aufweis der vernünftigen Annahme der Existenz Gottes (fünf Wege) der eigentlichen Gotteslehre propädeutisch vorgeordnet. Die fundamentale Frage, ob es Gott gibt, lässt sich nur im Ausgang von den Geschöpfen, ihrer Endlichkeit, ihrer Angewiesenheit auf eine letzte Einheit und ihre Unfähigkeit, diese Einheit von sich selbst her zu begründen, erweisen. In dieser Weise stellt die endliche Wirklichkeit der Welt und des Menschen jene Voraussetzung dar, von der her die Frage nach der unendlichen Wirklichkeit und ihrer Einheit entsteht. Denn: »Jede Vieldeutigkeit geht zurück auf eine Eindeutigkeit, wie das Viele auf das Eine« (STh I, q. 13,5,1). Im Präludium der Gotteslehre, der Analyse der fünf Wege, die zu Gott führen, und die aufzeigen, dass überhaupt sinnvoll von Gott gesprochen werden kann und eine Existenz Gottes angenommen werden darf, dominiert deshalb die *via causalitatis* als Aufweis aus den Ursachen. Insofern kann die menschliche Potenzialität von sich selbst her auf das göttliche Geheimnis stoßen und zu der Einsicht kommen, dass sie so wenig mit Gott identisch ist, dass der Mensch sogar zu Gott »Nein sagen« kann.²⁷ Der erste und der zweite Weg bestimmen Gott als das zuerst bewegende und zuerst wirkende Prinzip. Bewegen bedeutet für Thomas daher etwas im Horizont eine Zielbestimmung von der reinen Möglichkeit zur Wirklichkeit zu überführen. Deshalb bedarf jede Möglichkeit einer anderen Wirklichkeit, um auf ihr Ziel hin bewegt zu werden. Dabei ist ein Fortschreiten ins Unendliche ausgeschlossen, weil jedes Bewegende ein anderes Bewegendes voraussetzt und ein unendlicher Regress schließlich auf kein Bewegendes hinauslaufen würde, dass aus sich selbst heraus bewegend ist. Daher bedarf es eines ersten Bewegenden, das von keinem anderen bewegt ist. Entsprechendes gilt für die Reihe der Ursachen und die Wirkursächlichkeit. Der vierte und der fünfte Weg bestimmen Gott unter dem Aspekt der Schöpfung als das Prinzip und das Ziel aller Geschöpfe. Der vierte Weg beschreitet in gradueller

²⁶ Vgl. METZ, Die Architektonik [wie Anm. 23], 126–129, hier: 127.

²⁷ Vgl. PRZYWARA, Analogia entis [wie Anm. 2], 95.

Steigerung eine jeweilige Höherstufung, die bis zum höchsten Sein reicht, das zugleich höchste Wahrheit ist. Wie dasjenige wärmer ist, was dem höchsten Grad an Wärme näher kommt, so ist das im höchsten Maße wahr, gut und edel, was im höchsten Grade Sein nicht nur hat, sondern das Sein selbst ist, und darum auch zuhöchst gut, zuhöchst wahr und zuhöchst edel ist. Die sinnvolle Möglichkeit, dass Gott ist, führt zu der Einsicht, dass die Existenz und Einheit der Welt und die Wirklichkeit des Menschen in ihrer inneren, geistigen Verfassung nur sind, wenn sie von Gott her und insofern eine Wirkung Gottes sind. Die Orientierung am schlechthin Einen zeigt sodann, dass es sich nicht nur um das Sein handelt, welches gedanklich jedem Seienden zukommt. Das Sein bezeichnet also nicht nur das gedanklich gemeinsame Sein aller möglichen Gegenstände der Welt und des Denkens (*esse commune*). Dieses *esse commune* ist nach K. Rahner »der eine erfüllte Grund aller möglichen Gegenstände des Erkennens als Index der schlechthin unbegrenzten Weite des Vorgriffs«.²⁸

Vielmehr geht es um jenes Sein voll an Vollkommenheit und Begründungsfähigkeit, welches das Sein als es selbst (*ipsum esse per se subsistens*) ist. Dies wird in der *quarta via* in ausgezeichneter Weise entfaltet. Der fünfte Weg betont dann die kosmische Ordnung, die sich einer intelligenten Ursache verdankt, weil alle naturalen Dinge und vernunftlosen Wesen nur insofern auf ein Ziel hin tätig sind, als es ein geistig-erkennendes Wesen gibt, das die Naturdinge auf ihr Ziel hinordnet. Der Umschlag des thomanischen Denkens, das zunächst vom Seienden auf das Sein führt, dann aber das Seiende vom Sein selbst her begreift, hat seine Ursache in der platonischen Fassung des Teilhabe-Gedankens. So ist das Geschaffene letztlich vom Unge schaffenen, das Ideatum von der Idee als real existierender höchster Wirklichkeit her zu verstehen.²⁹ Der dritte Weg charakterisiert Gott

²⁸ K. RAHNER/K. LEHMANN (Hg.), *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin (KRSW 2)*, Solothurn u. a. 1996, 161.

²⁹ Vgl. HIRSCHBERGER, Geschichte der Philosophie I [wie Anm. 3], 481–490. Vgl. zu den Gottesbeweisen in knapper Übersicht K. MÜLLER, Gott erkennen. Das Abenteuer der Gottesbeweise, Regensburg 2001, 34–45, hier: 24: »Im Gottesbeweis geht es nicht um die Aufdeckung von etwas völlig Neuem oder um die Widerlegung dessen, der Gottes Existenz bestreitet. Vielmehr sollen im Gottesbeweis in schlussfolgender Form Gründe für das Recht und die Vernunftgemäßheit der Annahme der Existenz Gottes benannt werden. Eine bereits gegebene vorargumentative oder intuitiv und emotional fundierte Gottesgewissheit soll ausdrücklich gemacht und als solche durch die Benennung von Erkenntnisgründen intellektuell plausibilisiert werden. Gottesbeweise die-

an sich selbst und bildet auch inhaltlich die Mitte der fünf Wege, insofern Gott als das aus sich selbst heraus notwendig existierende Wesen vorgestellt wird. Während alle endlichen Seienden den Grund ihrer Notwendigkeit nicht in sich selbst haben, sondern den Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit einem anderen Sein verdanken, bedarf es eines Seins, das den Grund seiner Notwendigkeit in sich selbst trägt und dadurch begründet, warum nicht Nicht-Sein ist. Dadurch wird das *Ipsum esse per se subsistens* zum leitenden Metaprädikat.³⁰

Innerhalb der *via affirmativa* und insbesondere beim vierten Weg findet sich das Modell kategorialer Steigerung. Allerdings zeigt dieses eine solche Dynamik, dass es sich selbst innerlich aufsprengt, insofern Gott durch eine Güte gekennzeichnet wird, welche die Welt an Vollkommenheit schlechthin überragt. Hans Blumenberg versucht diese Dynamik des Vorgriffs und Überstiegs sprachlich erlebbar zu machen und kennzeichnet den sprachlichen Vorgang als »Sprengmetaphorik«. Klaus Müller vermerkt dazu:

»Das, was ›gut‹ bedeutet, kennt keine wesensimmanente Grenze und wird deshalb von Gott ausgesagt, mit dem Anspruch, ihm in ganz besonderer Weise (›wirklich‹) zu entsprechen. Aber: was bedeutet es in dieser Aussage Gott ist gut? Was die Güte Gottes ist, wissen wir damit immer noch nicht. Unsere Erkenntnis reicht über die partikulären Erfahrungen des ›gut‹ und die seiner grenzenlosen Steigerbarkeit nicht hinaus. [...]: irgendeine Erfahrung wird ›gut‹ genannt, eine zweite ebenso, eine dritte heißt ›besser‹, eine vierte ›noch besser‹ [...].«³¹

Die Dynamik des Terms zieht jede gedankliche Vorstellung in einen Prozess unendlicher Steigerung hinein. Betont Müller die uneinholtbare Entschränkung, die sich der Vorstellungskraft entzieht, so spricht Blumenberg zunächst mit Augustinus von

»Metaphern, welche die Anschauung vergewaltigen«. Was wir ›Sprengmetaphorik‹ nennen wollen, leistet [nach Blumenbergs Ansicht allerdings] mehr: es zieht die Anschauung in einen Prozess

nen einer methodisch vorgehenden reflexiven Selbstvergewisserung von Glaubenden.«

³⁰ Vgl. H. BOEDER, Topologie der Metaphysik (= OA, Sonderband 5), Freiburg – München 1980, 286f.

³¹ K. MÜLLER, Thomas von Aquins Theorie und Praxis der Analogie. Der Streit um das rechte Vorurteil und die Analyse einer aufschlussreichen Diskrepanz in der Summa Theologiae, Frankfurt a. M. u. a. 1982, 246f.

hinein, in dem sie zunächst zu folgen vermag (z. B. den Radius eines Kreises verdoppelt und immer weiter vergrößert zu denken), um aber an einem bestimmten Punkt (z. B. den größtmöglichen bzw. unendlichen Radius eines Kreises zu denken) aufzugeben – und das wird verstanden als »sich aufgeben« – zu müssen. Worauf es hier ankommt, ist, die Transzendenz als Grenze theoretischen Vollzugs und *eo ipso* als Forderung heterogener Vollzugsmodi sozusagen »erlebbar« zu machen. Das Sprengmittel dieser Metaphorik ist der Unendlichkeitsbegriff, ihr nachhaltigstes Modell die für hermetisch ausgegebene Formel aus dem *Liber XXIV philosophorum: Deus est sphaera infinita, cuius centrum ubique, circumferentia nusquam est.*³²

Die von Blumenberg und Müller angezeigte Grenze des theoretischen Vollzugs kann dann auch als Einweisung in die erkenntnisleitende Lebensform und ihre synsemantische oder synkategorematische Auslegung des Ganzen der Wirklichkeit verstanden werden.

Unter der Prämissen, der zufolge bei Thomas in fünf Anläufen gezeigt werden kann, dass es sinnvoll und vernünftig ist, die Existenz Gottes anzunehmen, akzentuiert die daran anschließende Lehre von dem einen Gott im Ausgang von der Welt und den Menschen den radikalen Unterschied zwischen Gottes Selbstsein und jeder geschöpflichen Wirklichkeit. Innerhalb des Traktes über den einen Gott ist sodann zwischen der Lehre von den Eigenschaften (Attributen) Gottes und von Gottes Handlungen (Operationen) in der Schöpfung zu unterscheiden. Die Trinitätslehre finalisiert als kompositioneller Mittelpunkt und innere Vollendung die Gotteslehre, und die daran anschließende Lehre vom Menschen als *Imago Dei sive Trinitas* beschließt den ersten Teil der Summa.

Die Frage, wie Gott und wie er nicht zu verstehen ist, kann letztlich nur von Gottes Selbstsein her bestimmt werden. Deshalb bedarf die Bestimmung Gottes der kritischen Absetzung von allen endlichen Gehalten. Darum dominiert innerhalb der Lehre von den Eigenschaften die *via negationis*. Entsprechend werden die Attribute in Abgrenzung zu Sachverhalten qualifiziert, die innerhalb der endlichen Welt selbstverständlich sind. Mit dem Attribut der *simplicitas* wird jede nachträgliche Zusammensetzung (*compositio*) Gottes ausgeschlossen und Gott als eine Wirklichkeit behauptet, die nicht nachträglich zusammengesetzt sein kann. Dies gilt ebenso für eine mögliche

³² H. BLUMENBERG, Paradigmen zur Metaphorologie, in: E. ROTHACKER (Hg.), Archiv für Begriffsgeschichte. Bausteine zu einem historischen Wörterbuch der Philosophie, Bd. 6, Bonn 1960, 7–142, hier 132–133.

nachträgliche Identifikation Gottes mit seinen Prädikaten. Allerdings bleibt Thomas eine Begründung schuldig, wie diese Einheit *ab ovo* gedacht werden kann. Durch die Unendlichkeit (*infinitas*) wird jede Begrenzung abgewiesen, weshalb die Unendlichkeit den spezifischen Gegensatz zur endlichen Wirklichkeit festhält. Die Unveränderlichkeit (*immutabilitas*) wehrt jede Veränderung ab. Sie muss dann nicht als leblose Starre aufgefasst werden, wenn sie biblisch und inhaltlich als Gottes Selbsttreue (*emeth*) gefasst wird. Mit dem Attribut der Einheit (*unitas*) wird Gott im Unterschied zu jener Vielheit bestimmt, welche die endliche Welt auszeichnet. Diese Attributionen legen den Sinn der *via negationis* frei, insofern von Gott nicht nichts zu sagen ist, sondern gerade das hervorgehoben werden kann, was ihn von der endlichen und wandelbaren Welt streng unterscheidet. In Nähe zum Proslogion XV von Anselm von Canterbury heißt es bei Thomas:

»Nun können wir Gott aber in diesem Leben nicht nach seiner Wesenheit schauen (12,11), sondern wir erkennen ihn aus den Geschöpfen, sofern er ihr Ursprung ist, indem wir zugleich alle Aussagen über ihn ins Unendliche steigern, alle Unvollkommenheit aber von ihm ausschließen. Wir können also Gott von den Geschöpfen her benennen; aber der Name, der ihn nennt, drückt dann nicht die göttliche Wesenheit aus [...]. Gott heißt insofern namenlos und ›über alle Namen‹, als seine Wesenheit über alles erhaben ist, was wir von ihm erkennen oder aussprechen können« (STh I, q. 13,1; ad 1).

Sofern dieser kritisch reinigende Charakter der Negation in Bezug auf die Endlichkeiten und Eigenschaften der Welt übersehen wird, führt eine *via negationis* in eine Negativität der Gott-Rede hinein, was bei Thomas nicht der Fall ist.

Unter der Voraussetzung der *via negationis* innerhalb der Attributenlehre lassen sich Gottes Handlungen nun positiv als quasi zweite Wirklichkeit verstehen, wobei für diese positive zweite Wirklichkeit aus Gottes Selbstsein heraus ebenso jener radikale Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf zur Geltung zu bringen ist, der bereits in der Attributenlehre bestimmend wurde. Dies gilt im spekulativen Kontext der Lehre von *de Deo uno* und wird auch für den Kontext der Offenbarung und damit der heilsgeschichtlichen Trinitätslehre relevant. Damit gewinnt einerseits der affirmative Aspekt wieder eine stärkere Bedeutung. Zugleich muss der prinzipielle Unterschied zwischen göttlicher und geschöpflicher Wirklichkeit in veränderter Form zur Geltung gebracht werden. Dieser Unterschied wird zum Beispiel

im Zusammenhang des menschlichen und göttlichen Wissens deutlich. So ist es für Gott charakteristisch, dass er – im Unterschied zum Menschen – nicht nur ein Wissen »hat«, sondern in reiner Aktualität Sein, Wissen und Handeln in Allbezogensein und Allwissen »ist«. Diese überschreitende Aktualität des göttlichen Handelns kann nur als Übermaß *via eminentiae* ausgesagt werden. Deshalb erreicht die *scientia Dei* im *lumen gloriae* ihren höchsten Punkt, d. h. in der Trinitätslehre. Die je größere Unähnlichkeit des *Deus semper maior* führt im Umschlag zu einer absteigenden *analogia attributionis* »von oben«. So ist der Mensch nach Przywara bei Thomas aus der Überfülle Gottes und seiner uneinholbaren Wahrheit zur Dienst-Leistung gesendet.³³ Für das Verständnis der Analogie bedeutet dies nach Przywara: Die Formel des Laterankonzils »wird als allgemeine Begründung dafür gebraucht [...] Gott immer höher hinaus über alles geschöpflich Ontische wie Noetische« zu verstehen.³⁴

Deshalb nimmt Thomas die Bestimmung Anselms auf und versteht Gott nicht nur als jenes Wesen, über das Größeres hinaus nicht gedacht werden kann, sondern schärfer noch als jenes Wesen, das über alles hinaus ist, was gedacht werden kann.³⁵ Denn in allem, was von den Geschöpfen und Gott gemeinsam positiv gesagt werden könnte, gilt, dass sie – im Unterschied zu Duns Scotus – keinen gemeinsamen Bezugspunkt in einem Dritten (Sein, Wahrheit, Güte, Schönheit usw.) haben, sondern Gott in seiner alles übersteigenden Unendlichkeit selbst die Differenz und das Kriterium ist, von dem her alle endliche und menschliche Wirklichkeit zu beurteilen ist. Dies bedeutet, dass Gottes »Größer-Sein« und »Über-Hinaus« in einer »Analogie [...] als Beziehung gegenseitigen Andersseins« nicht nur über jedes quantitative Zählen oder qualitative Bestimmen in Kategorien, sondern auch noch über die *Transzentalia* hinausreicht.³⁶ Offensichtlich ist Gottes Transzendenz nur dann gewahrt, wenn Gott jenseits des Seins und jenseits des Denkens als unergründliches und unverfügbares, so aber souverän freies und sich selbst bestimmendes Vonwoher ins Spiel kommt: »Daher muss der Ur-Grund alles Wirkens auch als ein im

³³ Vgl. PRZYWARA, *Analogia entis* [wie Anm. 2], 98.

³⁴ PRZYWARA, *Analogia entis* [wie Anm. 2], 97.

³⁵ Vgl. PRZYWARA, *Analogia entis* [wie Anm. 2], 137f.

³⁶ PRZYWARA, *Analogia entis* [wie Anm. 2], 95–97.132: »Gott fällt mithin auch mit keiner der *perfectiones absolute* zusammen, wie sie in den Transzentalien und im Sein-überhaupt ihre Spitze haben [...]. Sonder Er ist über sie hinaus das letzte Unzurückführbare des >über und in allem<.«

höchsten Grade bestimmungsmächtiges Wirkliches gedacht werden und infolgedessen als ein im höchsten Sinne Vollkommenes.«³⁷

Im Lichte des *Deus semper maior* und der Beziehung gegenseitigen Andersseins lässt sich mit Edward Schillebeeckx zeigen, dass das Verhältnis von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit bei Thomas von Aquin in der eigentlichen Gotteslehre, d. h. im Unterschied zu den fünf Wegen des Gottesaufweises, weder graduell steigernd noch kategorial festschreibend verstanden werden darf. In noetischer Hinsicht ist es erkenntnikritisch bzw. transzental und damit konsequent regulativ zu fassen. Dafür spricht die regulativ-noetische Dialektik zwischen den *perfectiones absolute* und dem *mysterium mysteriorum*. Darum durchbricht Gott als das schlechthinnige Geheimnis alle errechenbare Erkenntnis der natürlichen Ordnung. In seiner Geheimnishaftigkeit und seinem Größer-Sein entzieht er sich dem Prinzip »einer gradhaften Kontinuität« und verweist in der Aufspaltung aller natürlichen Maße auf eine *potentia oboedientialis*, in der sich der Mensch aus der geschichtlichen Begegnung mit dem Geheimnis Gottes auf neue Weise empfängt und versteht.³⁸

Edward Schillebeeckx konnte im Licht der schultheologischen Debatte zeigen, dass Thomas für die inhaltlich bestimmte Gott-Rede und ihre Begründung in aller Regel die Attributionsanalogie zur Geltung bringt. Für die Attributionsanalogie und das Verhältnis von Gott und Welt ist es kennzeichnend, dass diese eine *similitudo imitationis* oder eine *proportio unius ad alterum* formuliert, bei der die Entsprechung »nicht gegenseitig« ist. Damit bringt die Attributionsanalogie ein ontologisches Begründungsverhältnis zum Ausdruck, das im Sinne der *relatio rationis* keine kategoriale Gegenseitigkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf kennt.³⁹ Dies hat zur Konsequenz, dass die Vorstellungen und Ideen der Menschen immer menschliche

³⁷ THOMAS VON AQUIN, STh I, q. 4,1: »Unde primum principium activum oportet maxime esse in actu: et per consequens maxime esse perfectum.«

³⁸ PRZYWARA, *Analogia entis* [wie Anm. 2], 131. Das Thema dieser *potentia oboedientialis* als Verwiesenheit auf die geschichtliche Begegnung mit Gott im Spiegel der Menschheitsgeschichte nimmt Karl Rahner in Hörer des Wortes entschieden auf. Vgl. B. NITSCHE, Göttliche Universalität in konkreter Geschichte. Versuch einer transzental-geschichtlichen Vergewisserung der Christologie in Auseinandersetzung mit Richard Schaeffler und Karl Rahner (= Religion – Geschichte – Gesellschaft 22), Münster u. a. 2009, 284–286.

³⁹ L. B. PUNTEL, Auf der Suche nach dem Gegenstand und dem Theoriestatus der Philosophie. *Philosophiegeschichtlich-kritische Studien* (= Philosophische Untersuchungen 17), Tübingen 2007, 94–107.

Vorstellungen und Ideen im Horizont möglicher Gnade sowie in einer bleibenden Verwiesenheit auf den unbegreiflich größeren Gott bleiben. Mithin gilt dies auch für die Vorstellungen der Perfektionen, d. h. des Einen (*unum*), der Wahrheit (*verum*), der Güte (*bonum*), der Schönheit (*pulchrum*), der Wirklichkeit (*esse*). Die Transzentalien sind als menschliche Ideen und Begriffe strikt noetisch und daher transzental aufzufassen. Dabei kann mit Lorenz B. Puntel gezeigt werden, dass sich die Wahrheit auf die Gehalte der Wesenheit Gottes und ihre Erkenntnis (*essentia*), die Güte aber auf das Streben nach dem Sein selbst (*esse*) bezieht. Die wechselseitige Verwiesenheit der Akte des Erkennens und des Wollens bedeutet, dass der Wille den Intellekt bezüglich des *Aktvollzugs* (*quantum ad exercitium actus*) bewegt und der Intellekt den Willen hinsichtlich der Aktbestimmung (*quantum ad determinationem actus*).⁴⁰ Allerdings gelangt Thomas selbst nicht zu dieser Einsicht in die wechselseitige Priorität von Wollen und Erkennen und damit auch nicht zur letzten Einheit des *excessus* im Vollzug. Die Schönheit bezeichnet schließlich die übergeordnete Einheit und Harmonie der beiden, die als Zusammengestimmtheit (»*integritas*«) in ihrer Klarheit zu fassen ist: »Die Schönheit besteht in einer gewissen Klarheit und im angemessenen Maßverhältnis.«⁴¹

Auch an dieser Stelle reproduziert sich das Problem, dass Thomas Identität nur negativ als *simplicitas* bestimmen kann, aber nicht als dynamische Einheit von Unterschiedenem. Dies hat zur Konsequenz, dass die einzelnen Aspekte eher unverbunden nebeneinander gestellt sind, als dynamisch im Geschehen des *actus essendi* rückbezüglich zueinander vermittelt zu sein. In dieser Weise kommt es darauf an, das »*per se subsistere*« des »*ipsum esse*« mit Bernhard Welte als Geschehenseinheit in wechselseitiger dynamischer Rückbezüglichkeit zu verstehen.⁴² Eine solche dynamische Vermittlung von Einheit und Differenz fordert Lorenz Puntel, wenn er herausstellt:

»Der Ausdruck ›*ipsum esse subsistens*‹ müßte eigentlich die Kennzeichnung der Identität im Gefüge ›*substantia-essentia-esse*‹ sein;

⁴⁰ Vgl. PUNTEL, Auf der Suche [wie Anm. 39], 107.

⁴¹ THOMAS VON AQUIN: »Pulchritudo consistit in quadam claritate et debita proportione. Utrumque autem horum radicaliter in ratione invenitur, ad quam pertinet et lumen manifestans et proportionem debitam in aliis ordinare« (STh II q. 180 a. 2 ad 3).

⁴² B. WELTE, Zum Seinsbegriff des Thomas von Aquin, in: B. WELTE, Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie, Freiburg 1965, 185–196.

dann aber könnte das ›esse‹ nicht nur Akt, nicht nur Form (*essentia*) und nicht nur Substrat-Subjekt (*substantia, subsistentia*) besagen; es müßte das *Zusammenspiel oder der Zusammenfall der drei Momente* sein (die ›circumcessio‹: das Herumschreiten): des ›uum‹ (das auf ein letztes Selbst oder einen letzten Ursprung hindeutet), der *essentia* und des ›esse‹. Erst dann wäre die Identität positiv bestimmt: das ›Esse‹ (im vollen Sinn) wäre die *Urgeschichtlichkeit* des Geschehens von ›Insichsustanz‹ →*essentia* (Form) – ›esse‹ (Akt).«⁴³ Oder – mit Thomas' eigenen Worten: »In Gott ist all das, was zu seiner Subsistenz, seinem Wesen oder seinem Sein gehört. Es kommt ihm nämlich zu, nicht in anderem zu sein, insofern er subsistiert. Es kommt ihm zu, Bestimmtes zu sein, insofern er Wesenheit ist. Es kommt ihm zu, wirklich zu sein aufgrund seines Seins selbst.«⁴⁴

Wie ich an anderer Stelle gezeigt habe, eignet sich Hermann Krings' Figur der Retroszendenz in ihrer transzendentalen Ursprünglichkeit, um ein solches dynamisches Geschehen des sich differenzierenden Beisichseins ohne zeitliches Nacheinander denken zu können.⁴⁵

Von daher kann gesagt werden: Das geltungstheoretische Potential der Transzentalien liegt also darin, dass sie eine Qualifikation von begrifflichen Prädikationen im Vorgriff auf eine schlechthin uneinholbare »Vollkommenheit« bestimmen. Dieses hat einerseits zur Konsequenz, »dass der Begriff [bzw. sein intendierter Gehalt] sich in der Aussage, im Kontext je anders artikuliert«.⁴⁶ Für Thomas muss nach Gonsalvus Scheltens andererseits konsequent zwischen der angezeigten Sache und ihrem Gehalt (*res significata*) und der Weise des Anzeigens (*modus significandi*) unterschieden werden.⁴⁷ Das Moment der Ähnlichkeit oder das Netz von Ähnlichkeiten, die miteinander verflochten sind, lässt sich daher nur im Kontext und

⁴³ PUNTEL, Auf der Suche [wie Anm. 39], 82.

⁴⁴ THOMAS VON AQUIN, Summa contra Gentiles IV, 11: »In Deo est quicquid pertinet ad rationem vel subsistentis, vel essentiae, vel ipsius esse: convenit enim ei non esse in aliquo, in quantum est subsistens; esse quid, in quantum est essentia; et esse in actu, ratione ipsius esse.«

⁴⁵ B. NITSCHE, Gott und Freiheit. Skizzen zur trinitarischen Gotteslehre (= RF 34), Regensburg 2008, 165–243; B. NITSCHE, Eine transzendentale Grundlegung des Gottesbezugs, erscheint 2023.

⁴⁶ KLUXEN/SCHWARZ/REMANE, Analogie [wie Anm. 4], 223.

⁴⁷ Vgl. G. SCHELTENS OFM, Die thomistische Analogielehre und die Univozitätslehre des J. Duns Scotus, in: FS 47 (1965), 315–338.

innerhalb des konkreten Sprachgebrauches klären. Diese Einsicht hat Klaus Müller entschieden aufgenommen.⁴⁸

Im Kontext der Bezeichnungen und Namen Gottes kennzeichnet die *res significata* die reine Vollkommenheit der Wirklichkeit eines Sachgehaltes in Gott. Hingegen ist der *modus significandi* des Menschen immer ein endlicher.

»In bezug [sic!] auf das, was die Namen [die Vollkommenheiten Güte, Leben usw. – B. N.] meinen, gelten sie von Gott im eigentlichen Sinne, ja eigentlicher als von den Geschöpfen [von denen sie doch genommen sind], und ihm werden sie ursprünglich beigelegt. In bezug [sic!] auf die Art und Weise der Bezeichnung aber gelten sie von Gott nicht im eigentlichen Sinne; denn diese entspricht den Geschöpfen.«⁴⁹

Wir haben auch von den göttlichen Dingen immer nur eine kreatürlich beschränkte Gestalt der Vorstellung und der Aussageweise. So sehr sich Menschen auch ausstrecken und bemühen mögen, so sehr ist es ihrem Denken nicht möglich, sich von den jeweils nur endlichen Antizipationen von Gehalten in ihren Vorstellungen freizumachen. Das gilt auch für die vollkommensten Begriffe des Guten, des Schönen oder der Weisheit. Auch wenn sich Menschen bewusst machen, dass die menschliche Gestalt des Denkens (*modus significandi*) nicht zureicht, um den göttlichen Gehalt (*res significata*) angemessen denken und aussagen zu können, können sie diese Begrenzung nicht überwinden und die Gebundenheit ihrer endlichen Vorstellungen auch in ihren lichtesten Begriffen nicht aufheben. Es gibt keine Intellligibilität ohne notwendigerweise endliche, raum-zeitlich verfasste Imagination. Dies ist der Grund, warum Thomas nach Scheltens keine »neutralen« Begriffe kennt, die in gleicher Weise (*univok*) auf endliche (irdische) und unendliche (göttliche) Gegebenheiten angewendet werden können. Vielmehr stellt Thomas das spezifische Zusammenspiel zwischen vollkommenem Gehalt und endlicher Antizipationsweise oder Aussageweise des Gehaltes heraus. Deshalb führt das Zusammenspiel von angezielter Sache (*res significata*) und faktisch endlicher Sprachfähigkeit (*modus significandi*) dazu, dass der

⁴⁸ Vgl. MÜLLER, Theorie und Praxis der Analogie [wie Anm. 31], 251–270.

⁴⁹ THOMAS VON AQUIN, STh I, q. 13,3: »In nominibus vero quae Deo attribuimus, duo est considerare: scilicet ipsas perfectiones significatas, ut bonitatem, vitam et hujusmodi; et modum significandi. Quantum igitur ad id quod significant hujusmodi nomina, proprie competit Deo, et magis proprie quam ipsis creaturis, et per prius de eo dicuntur. Quantum vero ad modum significandi, non proprie dicuntur de Deo: habent enim modum significandi hunc qui creaturis competit.«

Gehalt in unterschiedlichen Kontexten unterschiedlich zur Sprache gebracht wird. Über diese Inkongruenz von angezieltem Gehalt und Erkenntnismodus bzw. Aussageweise hinaus sind nach Scheltens drei weitere Aspekte zu berücksichtigen.

Erstens sind alle Bilder, Vorstellungen und Konzepte des menschlichen Geistes in die Strukturen des Räumlichen und des Zeitlichen eingebunden. Auf die Zeitlichkeit weist Thomas eigens hin, insofern keine Aussagen ohne Zeitwörter (*verba temporalia*) möglich sind: »So können wir auch die Ewigkeit in ihrer Einfachheit nur verstehen und ausdrücken nach Art der zeitlichen Dinge.« Und dies bedeutet: »Zeitwörter aber und Partizipien, welche die Zeit mitmeinen, sagen wir von ihm [Gott – B. N.] aus, weil seine Ewigkeit jegliche Zeit einschließt.«⁵⁰ Thomas unterscheidet deshalb zwischen analogen Sprachformen und bildhaften Metaphern. Im Sinne metaphorischer Rede kann Gott wie ein Löwe stark oder wie eine Mutter fürsorglich sein. Den Unterschied zwischen Analogie und Metapher markiert Thomas wie folgt:

»Jene Namen, die wir Gott im eigentlichen (*proprie*) Sinne beilegen, schließen nicht in dem, was die Namen meinen [z. B. Weisheit], die Seinsbedingungen des Körperlichen ein, sondern [nur] in der Art und Weise des Ausdrucks. Was hingegen in bildhafter Weise (*metaphorice*) von Gott ausgesagt wird, schließt auch nach seinem Inhalt [z. B. stark wie ein Löwe] die Seinsbedingungen des Körperlichen mit ein.«⁵¹

Begriffe wie Sein, Leben, Güte, Weisheit usw. können darum analoge Begriffe sein, auch wenn sie im *modus significandi* durch Zeitlichkeit bestimmt sind. Metaphorisch wird solche Rede, wenn Gottes Güte – räumlich gesehen – reicht, so weit die Wolken ziehen. Gottes Ewigkeit

⁵⁰ THOMAS VON AQUIN, STh I, q. 13,1, ad 3: »Verba vero et participia significantia a tempus dicuntur de ipso, ex eo, quod aeternitas includit omne tempus; [...] ita simplicem aeternitatem non possumus intelligere vel voce exprimere, nisi per modum temporalium rerum.«

⁵¹ THOMAS VON AQUIN, STh I, q. 13,3, ad 1 – ad 3: »Solche Namen [wie Fels oder Löwe – B. N.] können nur bildlich auf Gott Anwendung finden. Andere Namen aber drücken die Vollkommenheit unbedingt aus, ohne etwas zu besagen über die Art der Anteilnahme, z. B. seiend, gut, lebend und ähnliche; diese werden Gott im eigentlichen Sinne beigelegt. [...] Jene Namen, die wir Gott im eigentlichen Sinne beilegen, schließen nicht in dem, was die Namen meinen, die Seinsbedingungen des Körperlichen ein, sondern in der Art und Weise des Ausdrucks (*modus significandi*). Was hingegen in bildhafter Weise (*metaphorice*) von aus Gott ausgesagt wird, schließt auch nach seinem Inhalt die Seinsbedingungen des Körperlichen (*conditionem corporalem in ipso suo significato*) mit ein.«

kann – zeitlich gesehen – als Folge von Äonen oder als unendlich fortgesetzte Dauer zur Sprache gebracht werden. Metaphorische Rede schließt daher graduelle quantitative Steigerung in sich ein. In der analogen Redeform aber verwendet Thomas in auffälliger Weise Begriffe, die nicht quantitativ, sondern qualitativ steigerbar sind, wie Weisheit und Güte. Insofern sind auch die Transzendentalien im Sinne eines qualitativen Maximums zu verstehen und müssen für Gott in einer Gott eigenen unendlichen Qualität begriffen werden.

Wo solche Differenzierung vorgenommen wird, eröffnet sich allerdings ein zweites, anderes Problem menschlicher Vorstellung. Es liegt darin, dass jede Vollkommenheit entweder als einfach und abstrakt vorgestellt wird oder als konkret und zusammengesetzt. Wird etwa von der Weisheit oder Güte Gottes gesprochen, so können diese qualitativen Bestimmungen einfach sein, doch bleiben sie in solcher Weise (als reine Vernunftbegriffe) ohne Anschauung abstrakt. Werden Güte und Weisheit (unter Verstandeskategorien) veranschaulicht und anhand konkreter Handlungen Subjekten bzw. Gott zugesprochen, so sind diese qualitativen Eigenschaften dem Subjekt oder Vollzug nachträglich zugeordnet und insofern zusammengesetzt. Doch von Gott ist in anderer Weise zu sprechen. Gott kann weder nachträglich dieses Weisesein zugeordnet werden, noch ist sein Weissein bloß abstrakt, sondern es ist in Gottes Handeln immer konkret. Deshalb wurde bereits darauf hingewiesen, dass Gott nicht Eigenschaften hat, die nachträglich zugesprochen werden, sondern in aller Vollkommenheit und Einfachheit seine Eigenschaften ist.

Drittens besteht ein grundsätzliches sprachtheoretisches Problem: Alle sprachlichen Ausdrucksmittel sind in ihrer Bedeutungsbestimmtheit durch Endlichkeit ausgezeichnet und deshalb voneinander unterschieden. Im irdischen Bereich und unter endlichen Bedingungen sind auch die Qualitäten Güte, Barmherzigkeit oder Gerechtigkeit unterschiedene und sortal differenzierte Attribute. Deshalb gewinnen Worte und Begriffe nur im Sprachzusammenhang Bedeutung und schließen die unterschiedlichen sprachpragmatischen Bedeutungskontexte eine univokale Rede aus. Dies gilt jedenfalls in einem streng verstandenen Sinne von Univocität, welche nicht nur das nackte »Dass« (etwa »seiend«) oder eine Nichtwidersprüchlichkeit (Scotus), sondern auch das »Was« (Gehalt) und das »Wie« (Modus) betrifft. Dies gilt zumal innerhalb der endlichen Wirklichkeit. Die Differenz von göttlicher und menschlicher Wirklichkeit betrifft aber auch das bloße »Dass«, insofern Gott kein Seiendes ist, sondern der Geber

allen Seins.⁵² Wird hingegen auf der göttlichen Ebene von Gott vollkommene Güte, vollkommene Barmherzigkeit oder vollkommene Gerechtigkeit ausgesagt, so können diese Attribute nicht von seiner Weisheit unterschieden werden, vielmehr verwirklicht sich Gottes Weisheit auch in der Weise seiner Barmherzigkeit, in der Weise seiner Gerechtigkeit und in der Weise seiner Güte. Insofern sind diese verschiedenen Attribute Qualitäten in Gott interferent und als Einheit zu denken.⁵³

Gilt schließlich, dass Determination immer auch Begrenzung und insofern Negation ist, so bleibt zu folgern:

»Jede in unseren Begriffen eingeschlossene Determination muss grundsätzlich von Gott verneint werden, wenn von Gott die Rede ist. Hierin findet Thomas den wichtigsten Grund dafür, anzunehmen, der Eigenname Gottes (*Nomen proprium*) sei das Sein (*qui est*) selbst.«⁵⁴

Allerdings findet Thomas den Fokus letztlich nicht in dem gedachten Sein, das allem Seienden zukommt (*esse commune*), sondern im Sein selbst, sofern es die Fülle und Vollkommenheit des Existierens und der Aktualität bezeichnet und als *ipsum esse per se subsistens* mit Gott zu identifizieren ist.

Aufgrund dieses sprachpragmatischen Zusammenhangs und des kontextuell bestimmten Zusammenspiels von Aussagegehalt (*res significata*) und endlicher Aussageweise (*modus significandi*) hat Klaus Müller schärfer noch eine produktive Differenz zwischen Analogietheorie und Analogiepraxis bei Thomas ausgemacht. Analogie bestimmt er nicht als logisches, metaphysisches oder semantisches Problem, sondern als ein semiotisches, welches die Offenheit

⁵² Vgl. MÜLLER, Theorie und Praxis der Analogie [wie Anm. 31], 215, Anm. 129: »Die Bedeutung eines Wortes ist [...] nichts Starres, ein- für allemal Festgelegtes, sondern etwas Lebendiges, das im konkreten Sprechakt jeweils neu ›gesetzt‹ oder wenigstens modifiziert wird.«

⁵³ Vgl. THOMAS VON AQUIN, STh I, q. 4,2, ad 3: »Dicendum quod, sicut in eodem capite idem Dionysius dicit, licet ipsum esse sit perfectius quam vita, et ipsa vita quam ipsa sapientia, si considererunt secundum quod distinguntur ratione: tamen vivens ext perfectius quam ens tantum, quia vivens est etiam ens; et sapiens est ens et vivens. Licet igitur ens non includat in se vivens et sapiens, quia non oportet quod illud quod participat esse, participet ipsum secundum omnem modum essendi: tamen ipsum esse includit in se vitam et sapientiam; quia nulla de perfectionibus essendi potest deesse et quod est ipsum esse subsistens.«

⁵⁴ SCHELTENS, Analogielehre und Univozitätslehre [wie Anm. 47], 325f.

der Redesituation widerspiegelt.⁵⁵ Konnte die Analogie als sachlich bestimmtes Beziehungsverhältnis (*proportio*) gekennzeichnet werden, so deutet Müller die analoge Rede bei Thomas deshalb im Sinne von Wittgensteins Familienähnlichkeiten.⁵⁶ Allerdings verbleibt diese offene Form der Familienähnlichkeit ganz auf der Ebene irdischer, begrenzter und beschreibbarer Merkmale. Die Familienähnlichkeiten sind durch plurale Mengen kategorial bestimmbarer Merkmale ausgezeichnet und erreichen so die transzendentale Differenz von Immanenz und Transzendenz gerade nicht. Die kategorialen Merkmale kehren in unterschiedlichen Kombinationen und Konstellationen wieder. Sie können innerhalb eines Gesamtpools endlich beschreibbarer Merkmalscluster identifiziert werden. Doch dann wird die Gotteslehre zu einem mereologischen Problem identifizierbarer Merkmalscluster und ihrer sortalen Differenzierung.⁵⁷

⁵⁵ Vgl. MÜLLER, Theorie und Praxis der Analogie [wie Anm. 31], 251–272. Als Desiderat der Analysen von Müller bleibt dennoch die Frage offen, welche Gestaltformen der Analogie Thomas in bestimmten Kontexten vorrangig zur Anwendung bringt. Entsprechende Differenzierung von Metz bezüglich der drei wegen der Affirmation, Negation und des eminenten Überstiegs wäre etwa für die Summa zu klären, ob es entsprechende Akzentuierungen innerhalb des Gebrauchs der Analogie gibt, die mit dem Sinnziel der im jeweils vorhandenen Kontext gegebenen Sache korreliert.

⁵⁶ Vgl. MÜLLER, Theorie und Praxis der Analogie [wie Anm. 31], 160–165.

⁵⁷ Vgl. L. WITTGENSTEIN, Philosophische Untersuchungen, Frankfurt a. M. 1971, 29: »Statt etwas anzugeben, was allem, was wir Sprache nennen, gemeinsam ist, sage ich, es ist diesen Erscheinungen gar nicht eines gemeinsam, weswegen wir für alle das gleiche Wort verwenden, – sondern sie sind untereinander in vielen verschiedenen Weisen verwandt [...]. Betrachte zum Beispiel einmal die Vorgänge, die wir spielen nennen. Ich meine Brettspiele, Kartenspiele, Ballspiele, Kampfspiele usw. Was ist allen diesen gemeinsam? – Sagt nicht: es muss Ihnen etwas gemeinsam sein, sonst ließen sie sich nicht spielen – sondern schau, ob ihnen allen etwas gemeinsam ist. Denn wenn du sie anschaust, wirst du zwar nicht etwas sehen, was allen gemeinsam wäre, aber du wirst Ähnlichkeiten, Verwandtschaften sehen, und zwar eine ganze Reihe [...]. Wir sehen ein kompliziertes Netz von Ähnlichkeiten, die einander übergreifen und kreuzen. Ähnlichkeiten im großen und kleinen [...]. Ich kann diese Ähnlichkeiten nicht besser charakterisieren als durch das Wort Familien Ähnlichkeiten; denn so übergreifen und kreuzen sich die verschiedenen Ähnlichkeiten, die zwischen den Gliedern einer Familie bestehen: Wuchs, Gesichtszüge, Augenfarbe, Gang, Temperament [...].« Es geht Wittgenstein um übergreifende Vernetzungen, so wie etwa viele Fasern aneinandergereiht und miteinander versponnen, einen durchgängigen Faden bilden oder Spiele identifizierbaren Regeln folgen.

Auch sind Städte aus unterschiedlichen Epochen und auf unterschiedlichen Kontinenten durch vergleichbare Merkmale und Strukturen (z. B. Formen von Behausungen, von Wegen usw.) ausgezeichnet. Allerdings verbleibt diese offene Form der Familienähnlichkeit ganz auf der Ebene irdischer, begrenzter und beschreibbarer Merkmale.

Die analoge Rede von Gott, welche gerade die Differenz zwischen endlicher (irdischer) und unendlicher (überirdischer) Wirklichkeit herausstellt, wird so im Feld kategorial fassbarer Elemente und analytisch beschreibbarer Merkmalscluster festgelegt. Darin dürfte sowohl die entscheidende Grenze dieses Hinweises als auch das entscheidende Problem sortaler Merkmalscluster zur Beschreibung göttlicher Wirklichkeiten, z. B. trinitarischer Hypostasen liegen.⁵⁸

Nach Thomas entzieht sich der anvisierte »Gehalt«, der in den qualitativen Bestimmungen der Ideen auf vollkommene Weise angezielt wird, den strukturell endlichen, weil vorstellenden Denkformen des Menschen. Deshalb sind nicht nur alle räumlich und zeitlich bestimmten Metaphern, sondern auch alle qualitativen Bestimmungen auf das ebenso »uneinholtbare« wie »unerschöpfliche« Mehr der Vollkommenheit Gottes verwiesen:

»Der *Inhalt* der sogenannten transzendentalen Vollkommenheiten deutet objektiv die Perspektive an, in der Gott zu finden ist: Wir vermuten Gott positiv am Ende, aber doch innerhalb der ›transcentalia‹. Gott ist zwar über-kategorial. Aber nicht ›super-transzental‹.«⁵⁹

Diese letzte Bestimmung von Schillebeeckx muss nach der bisherigen Recherche differenziert werden. Dass Gott nicht super-transzental ist, setzt voraus, dass die Transzentalien nicht einfach im Ausgang vom natürlichen Verstehen des Menschen abstrakt »von unten« bestimmt werden. Vielmehr ergibt sich die innere Entsprechung dadurch, dass die inhaltliche Bestimmung aus dem größeren Geheimnis Gottes »von oben«, d. h. im Lichte der Handlungen Gottes als Gottes Sein, Einheit, Wahrheit, Güte und Schönheit zugunsten der Welt und der Menschen, mithin im Lichte von Offenbarung erfasst werden.

Dies hat zwei Konsequenzen: Zum einen wird darin die Kontroverse zwischen der analogia entis und der analogia fidei bzw. analogia

⁵⁸ SCHNEIDER, Die Einheit von Einheit und Vielheit [wie Anm. 15], 235–333; B. NITSCHE, Hypostase als freie Selbstvollmächtigkeit. Response auf Thomas Schärtl, in: G. GASSER/L. JASKOLLA /TH. SCHÄRTL (Hg.), Handbuch für analytische Theologie (= Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 11), Münster 2017, 519–543.

⁵⁹ E. SCHILLEBEECKX, Offenbarung und Theologie, Mainz 1965, 236f; vgl. auch 260.

trinitaria wenn nicht überwunden, so doch erheblich entschärft.⁶⁰ Zum anderen kann mit Schillebeeckx präzisierend gefolgt werden:

»Es geht hier um einen Bewusstseinsinhalt, der uns objektiv auf Gottes eigene Seinsweise hin orientiert. Unsere sogenannten ›Gottesbegriffe‹ umschreiben wirklich eine Begrifflichkeit, die aber auf das Mysterium hin geöffnet ist. Das Typische des noetischen Wertes unserer Gotteserkenntnis liegt also in einem projektiven Akt, in dem wir *nach Gott greifen*, ihn jedoch nicht begreifen, wenn wir auch sehr wohl [im Lichte der Offenbarung und ihrer Bestimmung der transcendentalia] wissen, dass er genau *in der Richtung* liegt, in die wir greifen.«⁶¹

Karl Rahner hat die erfahrungsbezogene Seite dieses permanenten Vorgriffs und Überstiegs der perfectio-Terme bei Thomas, die Thomas durch den *excessus* des Geistes beschreibt, als transzendentale Erfahrung gekennzeichnet. Transzendentale Erfahrung vollzieht und bezeichnet die subjektive Bedingung des menschlichen Weltverhältnisses. Sie bezeichnet jenen freien, formal unbedingten Vorgriff des menschlichen Geistes auf irdische Wirklichkeit, der als dynamischer Überstieg über alles Einzelne und kategorial Gegebene hinausführt, über alle Klassen von Gegenständen und alles Wissbare hinaus. Daher weist die Dynamik des Geistes in einen unabschließbaren Horizont ein. Dieser Horizont kann nicht aufgelöst, eingeholt und durchschaut werden. In christlicher Perspektive wird er als das unbegreifliche und unfassbare göttliche Geheimnis bezeichnet:

»Wenn Transzendenz nicht irgendetwas ist, das wir nebenbei gleichsam als metaphysischen Luxus unseres intellektuellen Daseins betreiben, sondern wenn diese Transzendenz die schlichteste, selbstverständlichsste, notwendigste Bedingung der Möglichkeit allen geistigen Verstehens und Begreifens ist, dann ist eigentlich das heilige Geheimnis das einzige Selbstverständliche, das einzige, was in sich selber auch für uns gründet.«⁶²

⁶⁰ Vgl. W. SCHACHTEN, *Ordo Salutis. Das Gesetz als weise der Heilsvermittlung. Zur Kritik des heiligen Thomas von Aquin an Joachim von Fiore* (= BGPhMA NF 20), Münster 1980, 113: »So entspringt sein [des Thomas – B. N.] Abbild- und Analogie-Denken dem theologischen Interesse, alles als Offenbarung der Trinität zu denken, und findet seine Rechtfertigung in der trinitarischen Begründung.« Vgl. MÜLLER, Theorie und Praxis der Analogie [wie Anm. 31], 271–279.

⁶¹ SCHILLEBEECKX, Offenbarung und Theologie [wie Anm. 59], 236f.

⁶² K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens* (= KRSW 26), 1999, 27 und hier: 26: »Das subjektive, unthematische und in jedwedem geistigen Erkenntnisakt mitgegebene, notwendige und unaufgebbare Mitbewußtsein des erkennenden Subjekts und seine

Ist Gott nach Thomas und mit Anselm größer noch als alles, was positiv gedacht oder vorgestellt werden kann, so ist die im Verfahren der Negation und in der Betonung der Unähnlichkeit festgehaltene Unangemessenheit aller notwendig endlichen Vorstellungen von Gott für alle begrifflich-vorstellende Reflexion auf Gott und noch für die Ideen (Transzentalien) festzuhalten. Mit Schillebeeckx kann der Gebrauch der Negation bei Thomas von Aquin erkenntniskritisch regulativ gefasst werden. Diese noetische Transformation des platonischen Teilhabegedankens bei Thomas und die sein transzentales Denken leitendende Tendenz auf das *intelligible perfectum* hin hebt die innere Dynamik und inhaltsbestimmte Verweisung auf Vollendung hervor, die sich in der Bestimmung der Transzentalien aus Offenbarung, d. h. vom *mysterium mysteriorum* des trinitarischen Gottes her, fokussiert. Daher ist innerhalb der dynamischen Tendenz auf Perfektion eine bleibende Differenz gegenüber Gottes eigenem Wirklichsein als *Deus semper maior* kritisch zu unterstellen. Diese kritische Unterschiedenheit ergibt sich sowohl aus der vorausgesetzten freien Souveränität Gottes gegenüber der Schöpfung als auch aufgrund der allein von Gott selbst her bestimmbaren und in Offenbarung sich-zeigenden Vollkommenheit. Entsprechend wächst die Unbegreiflichkeit Gottes mit dem Hineinwachsen in die Geheimnisse des Glaubens.⁶³ So gesehen ist das »Größer-Sein« weder durch gradu-

Entschränktheit auf die unbegrenzte Weite aller möglichen Wirklichkeit nennen wir die transzendentale Erfahrung. Sie ist eine Erfahrung, weil dieses Wissen unthematischer, aber unausweichlicher Art Moment und Bedingung der Möglichkeit jedweder konkreten Erfahrung irgendeines beliebigen Gegenstandes ist. Diese Erfahrung wird transzendentale Erfahrung genannt, weil sie zu den notwendigen und unaufhebbaren Strukturen des erkennenden Subjekts selbst gehört und weil sie gerade in dem Überstieg über eine bestimmte Gruppe von möglichen Gegenständen, von Kategorien besteht. Die transzendentale Erfahrung ist die Erfahrung der Transzendenz, in welcher Erfahrung die Struktur des Subjekts und damit auch die letzte Struktur aller denkbaren Gegenstände der Erkenntnis in einem und in Identität gegeben ist. Natürlich ist diese transzendentale Erfahrung nicht bloß eine solche der reinen Erkenntnis, sondern auch des Willens und der Freiheit, denen derselbe Charakter der Transzentalität zukommt, so daß grundsätzlich immer nach dem Woraufhin und Wovonher des Subjekts als eines Wissenden und als eines Freien in einem gefragt werden kann.«

⁶³ Vgl. H. P. SILLER, Incomprehensibilitas, online abgerufen unter: <https://freidok.uni-freiburg.de/dnb/download/6500> (Stand: 27.09.2017): »Man stößt den Thomas auf die *incomprehensibilitas*? Anlässlich einer Darstellung der metaphysischen Prädikate Gottes? Bei Leibe nicht! Im Sentenzen Kommentar kommt er auf die *incomprehensibilitas* zu sprechen anlässlich der Christologie, wenn er sich über die Geschiedenheit und Verbundenheit der menschlichen und der göttlichen Natur in der

ell-komparative Steigerung noch durch reine Negation zu gewinnen. Die kognitive Erlebbarkeit des Ungenügens aller endlichen Vorstellungen ist ein kritisches Implikat transzentaler Überschreitung in der *via eminentiae*. Weder das Maß gradueller Steigerung noch das Maß ausständiger Negativität kann kategorial und komparativ »über-blickt« oder »durch-schaut« werden. Gott und die Differenz zwischen Gott und dem menschlichen Erfassen Gottes sind aus prinzipiellen Gründen nicht kategorial zu verstehen. Die schlecht-hinige Über-Positivität des Vollkommenen ist in allen positiven Affirmationen und in allen geschichtlichen Antizipationen und ihren Negationen vielmehr selbstkritisch und prinzipiell, d. h. »regulativ« in Rechnung zu stellen.⁶⁴ Daraus ergeben sich zwei Konsequenzen, die für die Rezeption des thomanischen Denkens in der Gegenwart wegweisend sind.

Zum einen kann im Anschluss an Gregersen mit Godehard Brüntrup für Thomas festgehalten werden: »Die Welt ist ›in‹ Gott, weil Gott das ›ipsum esse per se subsistens‹, das Sein selbst ist, und alles, was nicht Gott ist, in dem Maße existiert, wie es am göttlichen Sein teilhat.«⁶⁵ Daraus ergibt sich eine Einheit-in-Differenz, der zufolge das all-umfassende Sein selbst innerer Grund aller Wirklichkeit und Vielheit ist und in dieser vielfältigen Wirklichkeit als Grund anwest.

einen Person Jesu Christi Gedanken macht. Und da ist es nun so: der eigentlichste Mensch, in welchem die menschliche Natur eben gerade durch die göttliche Natur einer letztmöglichen Entfaltung und Potenzierung kommt, erfährt gerade diese letzte Potenzierung und Gottwerdung in einer ewigen Geschiedenheit von Gott in der *incomprehensibilitas*« (119). Es kann daher nicht verblüffen, dass die Verhältnisbestimmung von menschlichem Akt und göttlichem Akt auf die Gegenstände der Offenbarung und auf die glückselige Schau hin zentrale Problemfelder darstellen: »Nach dem Begriff und nach allem, was der intellectus in seinem Vorkommen bestimmt, kann gefragt werden. Die Frage stellt und bringt eigens hervor, was innerhalb des Horizontes des intellectus Raum hat. [...] Und doch: je deutlicher diese Frage im Laufe der Ausarbeitung des Strukturen des actus geworden sind, umso genauer und strenger wird im Scheitern die *incomprehensibilitas* erfahren. Hier, im Feld der gescheiterten Fragen, ist die Gegend der Offenbarung. Hier kann sich von sich her zeigen, was sich von sich her zeigen will. Hier und nicht vorher ist eigentlich Gnade denkbar« (127).

⁶⁴ Vgl. J. HOCHSTAFFL, Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs, München 1976, 152, der diesen Wechsel zur gnoseologisch-erkenntnistheoretischen Seite hin bereits bei Maximus Confessor ansetzt.

⁶⁵ G. BRÜNTRUP, Prozesstheologie und Panentheismus, in: G. BRÜNTRUP/L. JAS-KOLLA/T. MÜLLER (Hg.), Prozess – Religion – Gott. Whiteheads Religionsphilosophie im Kontext seiner Prozessmetaphysik (= Whitehead-Studien 5), Freiburg – München 2020, 206–228, hier: 211.

Mit Heidegger kann daher eine doppelte Differenz angenommen werden, die Heidegger als ontologische Differenz zwischen dem Seienden und dem Sein sowie als transzendentale Differenz zwischen dem Sein und jenem Es begreift, dass Sein und Denken im Ereignis gibt. Von daher kann diese doppelte Differenz auch für Thomas Anwendung finden und von einer ontologischen Differenz zwischen dem Seienden (*ens*) und dem Sein als Grund alles Seienden (*esse commune*) sowie von einer transzentalen Differenz gesprochen werden, die zwischen dem Grund alles Seienden (*esse commune*) und dem Sein als es selbst in seiner transkategorialen göttlichen Insistenz, Essenz und Aktualität besteht. Von daher kann die Gegenwart des transkategorialen göttlichen Seins selbst in der Aktualität des eigenen Selbstvollzugs zugleich als Setzung eines anderen/äußereren Seins begriffen werden, das für Gott in seiner allumfassenden Wirklichkeit nicht äußerlich, sondern innerlich ist. Oder, mit Lorenz Puntel formuliert:

»[D]ie absolutnotwendige Seinsdimension [*ipsum esse*] und die kontingente Seinsdimension [*esse commune*] sind nicht im gewöhnlichen Sinne als zwei ›Sub-Dimensionen‹ einer noch ursprünglicheren Dimension aufzufassen. Vielmehr sind sie die explizierte ursprüngliche Seinsdimension selbst, die sich eben zunächst als Zwei-Seinsdimensionalität, dann weiter als absolutnotwendige freie (personale) Seinsdimension, welche die kontingente Seinsdimension erschafft und somit ›enthält. [...]› Immanenz konnotiert eine Korrelativität zu einem ›Äußeren‹, einem ›Anderen‹, das durch den Gedanken der *Autoimmanenz* negiert wird; aber damit nimmt die Negation Bezug auf ein Äußereres/Anderes. Im Falle der ursprünglichen universalen Seinsdimension, expliziert als die-absolutnotwendige-Seinsdimension-als-Schöpfer-der-kontingenzen-Seinsdimension, ist zu sagen, dass sie nur dann richtig gedacht wird, wenn dabei von so etwas Äußerem/Anderem keine sinnvolle Rede mehr sein kann, auch nicht in negativer Form. [...] Damit soll der entscheidende Punkt bei der Frage nach der Transzendenz Gottes artikuliert werden: Transzendenz Gottes hinsichtlich der kontingenzen Seienden ereignet sich in Gott selbst, als sein eigenes aus seiner eigenen Freiheit heraus sich ereignendes ›Geschehen‹. Indem Gott kontingente Seiende schöpferisch ins-Sein

setzt, schafft er in sich selbst jenen Unter-Schied zu sich, den wir Transzendenz nennen.«⁶⁶

Zum anderen kann mit Manfred Scheuer der kommunikative Charakter von Thomas' Gottdenken herausgestellt werden. Zunächst schließt Thomas aus der Exodus-Formel in der Septuaginta-Übersetzung: »Ich bin der ich bin« (Ex 3,14): »Das Wesen Gottes ist nichts anderes als sein Sein« (De ente et essentis c.6.). In Gott ist das Wesen Gottes (Was-Sein) offensichtlich unablösbar von seiner Existenz (Dass-Sein). Deshalb wird Gott als reine Aktualität und als *actus purus* begriffen, was den aristotelischen Gedanken der *energeia* als vollkommenes Vermögen und reine Mächtigkeit übersetzt. Insofern ist Gott vollkommene Verwirklichung des Seins, das alle Möglichkeiten und Potenzialitäten bereits in sich realisiert hat und daher als reine Seins-Aktualität zu fassen ist: »Gott aber ist reine Seinswirklichkeit und Seinsvollkommenheit ohne den Schatten einer noch bestimmungsfähigen oder bestimmungsbedürftigen bloßen Seinsanlage.«⁶⁷ Für diesen göttlichen Grund aller anderen Akte und Vollkommenheiten kann festgehalten werden: »Das Sein selbst (*esse ipsum*) ist das Vollkommenste aller Dinge, insofern es in Bezug auf alle Dinge der Akt ist. Denn nichts hat Wirklichkeit, außer sofern es ist. Daher ist das Sein selbst die Wirklichkeit aller Dinge, auch von deren Formen« (STh I, q 4, a. 1–2). Vergleiche dazu auch De veritate q. 7, a. 2, ad 9: »Sein ist der verwirklichende Akt aller anderen Akte und deshalb die Vollkommenheit aller Vollkommenheit (*esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum*).«⁶⁸

Genauerhin – und diese Pointe darf nicht übersehen werden –, erweist sich das Sein Gottes als Selbst-Mitteilung und Selbst-Kommunikation in Liebe. Gott wird als Wesen bestimmt, das »sich selbst« erkennt (und zwar »durch sich selbst« in vollkommenster Form (ScG I, c. 47), und der in der Unterscheidung von »anderem« und »sich selbst« liebt (STh I, q. 9, ad 1) bzw. will (ScG I, c. 74). Aufgrund des Besitzes des »vollkommenen Gutes der Vernunftnatur« ist Gott zuhöchst »selig« und daher intrinsisch an seine eigene Subjektivität

⁶⁶ L. B. PUNTEL, Sein und Gott. Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, É. Levinas und J.-L. Marion (= Philosophische Untersuchungen 26), Tübingen 2010, 296f.

⁶⁷ THOMAS VON AQUIN, STh I, q. 3 art. 2 resp: »Deus est actus purus, non habens aliquid de potentialitate.«

⁶⁸ Vgl. HIRSCHBERGER, Geschichte der Philosophie I [wie Anm. 3], 476–506.

gebunden (STh I, q. 26, a 1–2). Das aristotelische Prinzip vom sich selbst entsprechenden Handeln erfährt in der thomanischen Metaphysik der »communicatio sui« eine genuin christliche Auslegung. Gott ist »actualitas omnium actuum« (De potentia 7,2, 9). Dabei ist nach Manfred Scheuer »agere« in diesem Zusammenhang als »communicare« zu verstehen. Das Sein ist aus sich heraus also das Mitteilbarste, das »maxime communicabile« (De anima 1,17). »Communicatio in Gott ist für Thomas pure Aktualität des göttlichen Seins⁶⁹ Im Lichte einiger Schriftkommentare kann Gottes Sein als reines Verströmen und als reine Kommunikation des vollkommenen Gutseins Gottes gefasst werden, sodass gilt: »Bonum est diffusivum sui et communicativum.«

Allerdings gehört es zu den Grenzen des Denkens des Thomas, dass er einen grundlegenden Unterschied zwischen der innergöttlichen (trinitarischen) Selbstmitteilung und dem schaffenden Selbstverströmen in der Schöpfung macht. So sind die innergöttlichen Hervorgänge (*processiones*) und Beziehungen (*relationes*) Selbstmitteilung, während Gottes Mitteilung an die Schöpfung Selbstverströmen (*diffusivum sui*) in den Werken nach außen (*opera ad extra*) ist. Allerdings sind diese Werke nach außen Gottes allumfassendem Sein, wie gerade gezeigt, innerlich.

Der Teilhabegedanke der Welt ist dann entsprechend der patristischen Vorstellung von der Durchformung des Kosmos durch den göttlichen Logos zu interpretieren. Das geordnete Sein der Welt als Ordnung in Freiheit und Liebe. Insofern ist die Schöpfung Ausdruck und Explikation der göttlichen Weisheit und Liebe. Und in Analogie zur innergöttlichen Ordo stammt das Gute der Ordnung in den geschaffenen Dingen von Gott selbst. Wird dieser Gedanke durch die systematische Weiterführung bei Puntel mithilfe des Gedankens der Autoimmanenz fortbestimmt, so können die auf das Gute ausgerichteten Prozesse in der Welt schöpferisch formalursächlich (vgl. Kapitel 16) und prozessphilosophisch finalursächlich (vgl. Kapitel 17) durch das Wirken Gottes in Freiheit und Liebe qualifiziert werden.

⁶⁹ M. SCHEURER, Akt und Kommunikation. Grundlinien thomanischen Denkens, in: R. SIEBENROCK/C. AMOR (Hg.), Handeln Gottes. Beiträge zur aktuellen Debatte (= QD 262), Freiburg u. a. 2014, 88–102, hier: 90. Vgl. L. HONNEFELDER, Was ist Wirklichkeit? Zur Grundfrage der Metaphysik, Paderborn 2016, 183–194.

