

## Die Reichweite der Analogie als katholischer Grundform.

Von Erich Przywara S. J.

Die „Analogie“ gewann ihren Namen als „katholische Grundform“ von der Kontroverse her, in der sie aufgestellt wurde (Oktober 1922: *StimmZeit*). Das war der Fragenkomplex, der durch die anhebende deutsche Newman-Bewegung, den neuen Augustinismus Hessen's, die Scheler'sche Phänomenologie von Natur und Offenbarung, die Glaubensanalyse K. Adam's vertreten war. In all dem ging es eigentlich um eine Einheit zwischen Natur und Übernatur, Philosophie und Theologie, im Grundbegriff eines unableitbar Religiösen. Die Art, wie durch R. Otto's Numinosum und Scheler's Wertfühlen die alten Versuche Jakobi's und Schleiermacher's und des englisch-französischen Modernismus von der Ebene des Subjektiven (eines grundlegenden „religiösen Bedürfnisses“) auf die Ebene des Objektiven (eines grundlegenden „religiösen Wertes“) übertragen wurden, dies wurde für die genannten Kreise der Antrieb. Demgegenüber erschien die „*analogia entis*“ als die gesuchte innerkatholische Form-Einheit<sup>1</sup>. Dieser ersten Stufe folgte aber unmittelbar<sup>2</sup> eine zweite: die *analogia entis* als katholische Antwort auf die Weise, wie in K. Barth die protestantische Theologie am folgerichtigsten ihre eigene Grundform herausstellte. Da aber bereits durch die erste Front hindurch die Front der neuzeitlichen Philosophie überhaupt erschien<sup>3</sup>, so war von Anfang an eine dritte Stufe selbstverständlich: die *analogia entis* als katholische Antwort auf das Denken der Neuzeit seit Descartes. Damit aber legte sich die letzte vierte Stufe grund, die in der Auseinandersetzung mit Maréchal zuerst heraustrat<sup>4</sup>: die *analogia entis* als Antwort auf die Weise, wie der französisch-belgische Thomismus (und in seinem Gefolge auch bald der neue deutsche) eine „Transposition“ des Denkens der Neuzeit auf den Boden der Scholastik unternahm. In diesen vier Stufen stellte sich die *analogia entis* als die „katholische Grundform“ dar, die für Inhalt wie für Methode der inneren Einheit von Natur und Übernatur, Philosophie und Theologie<sup>5</sup> in der Formulierung gültig ist, die ihr das Vierte Laterankonzil gab (1215).

Zu diesem Ganzen entstanden von Anfang an ähnliche Formen, aber in bewußter oder unbewußter grundsätzlicher Gegnerschaft dazu. — Guardini's „Gegensatz“ (1926) wahrt die Spannung zwischen Gegensätzen, einerseits hinein in eine letztlich in sich

<sup>1</sup> *StimmZeit*: Oktober November 1922, Mai Juni September 1923; *Religionsbegründung* 1923; *Gottgeheimnis der Welt* 1923.

<sup>2</sup> *StimmZeit*: August 1923.

<sup>3</sup> *Gottgeheimnis der Welt* 1923.

<sup>4</sup> *PhJb* 1929.

<sup>5</sup> *Gottgeheimnis der Welt* 1923; *Gott* 1926; *Religionsphilosophie katholischer Theologie* 1926; *Neue Theologie: StimmZeit* August September 1926; *Das katholische Kirchenprinzip: Zwischen den Zeiten* Juli 1929. — Dazu als Systematik: das Korpus der (ungedruckten) Whylen-Vorlesungen über Philosophie und Theologie 1924—1927, das der Salzburger über Methode der Theologie August 1931, und *Analogia entis* 1932.

schwingende Struktur, andererseits so, daß das Übernatürliche und die Theologie an die Grenze gerät, eine Seite der Gegensatz-Paare zu sein (die personalistische). Heidegger's Methode einer grundsätzlich endlichen Philosophie (Kant und das Problem der Metaphysik 1929) teilt die von uns betonte Kreatürlichkeit als Form des Denkens, aber es ist eine reine Endlichkeit. K. Barth baut seine Dogmatik (seit 1927) in der Methode einer schwebenden Mitte zwischen Gegensätzen, aber als eine (rein theopanistische) „*analogia fidei*“ gegen die (von ihm als „anti-christlich“ gekennzeichnete) *analogia entis*. Th. Haecker entwirft eine Anthropologie, die eine Analogie als Ähnlichkeit bis zu einer *analogia Trinitatis* hinaufführt, aber um die Endlichkeit des Menschen eben darum als Absturz zu sehen (Was ist der Mensch 1933; Schöpfer und Geschöpf 1934 usw.). K. Adam zielt einerseits auf einen äußersten Thomismus, für den Natur und Philosophie keinen eigenen Existenzgrund mehr haben, — andererseits aber wieder auf einen solchen, durch den hindurch stärker der Skotismus des personhaft Irrationalen im Fließen der Geschichte hindurchblickt (WissWeish: Januar und April 1939).

Das radikalisiert sich dann in einer jüngeren Generation. Koepgen's „Gnosis des Christentums“ (1939) ist das Symptom für den äußersten Riß des Widerspruchs. Auf der einen Seite östlich überzeitliche Gnosis: in den Bestrebungen einer „Überlieferungstheologie“, deren extremer Prototyp die griechisch-orthodoxe Theologie ist mit ihrem Prinzip der „pneumatisch sophiologischen Tradition“. Auf der andern Seite westlicher Personalismus: in den Bestrebungen, F. Ebner zum Begründer dessen zu machen, wofür Pascal und Newman einst als Führer galten, und so hinein in eine dynamisch-aktuale „Verkündigungstheologie“, deren extremer Prototyp die reformatorische Theologie ist mit ihrem Prinzip der „aktualistischen Verkündigung“, wie es bei Schleiermacher mehr subjektiv-psychologisch interpretiert ist (im Form-Prinzip der Ergriffenheit als „Affektion“, und im Sach-Prinzip der Unmittelbarkeit zur Person Christi), bei K. Barth aber objektiv (als Jetzt-hier des redenden Gottes im Wort der Predigt).

Das hat sein Gegenbild in der Philosophie einer katholischen Heidegger-Schule: Maréchal und Heidegger in eine Einheit zu binden. Alle Arbeiten dieser Richtung gehen von der Fragestellung aus, in der wir von der „Religionsphilosophie“ bis zum ersten Band der „*Analogia entis*“ die Metaphysik Thomas von Aquin's als eine solche der „Analogie“ darlegten, unterschieden sowohl gegen eine Metaphysik der Unendlichkeit wie der Endlichkeit. Diese Analogie wird beseitigt, um an ihre Stelle eine unmittelbare Dynamik zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit zu setzen: wie der Thomismus Maréchal's eine dynamische Unendlichkeit zum Systemprinzip hat und die Phänomenologie Heidegger's eine dynamische Endlichkeit. Der Synthese gibt M. Müller die klarste Formel (Realität und Rationalität, Freiburg 1938). Es geht inhaltlich um die „Einheit existentialer Endlichkeit und essentialer Unendlichkeit“ (3). Es geht eben darum formal um ein Denken, in dem Geist und Wahrheit identisch sind: „Zusichselbstkommen des Geistes . . . , indem der Geist sich selbst als die Wahrheit, das Wahrsein aller Wirklichkeit erkennt“ (5). In dieser Formel gilt also eine inhaltliche wie akthafte Identität: die Identität „essentialer Unendlichkeit“ zwischen Gott und Geschöpf; die Identität von „Wahrheit“ und „Wirklichkeit“ in göttlichem und ge-

schöpflischem Geist. So ist die letzte Richtung dieser Schule die einer Transposition von Thomas auf Hegel. J. B. Lotz sieht dieses Gemeinsame der neuen Schule noch unter der ursprünglichen und mäßigenden Sicht Maréchal's: die geschöpfliche Bewegung (in Sein und Bewußtsein) zwar als „Nachvollziehen des göttlichen Urvollzugs“, aber insofern das „göttliche Sein“ im „schlechthin allgemeinen Sein“ sich „erschließt“ und „offenbart“ (Sein und Wert I, Paderborn 1938), K. Rahner gibt umgekehrt, nach der vorwiegenden Richtung Heidegger's hin, der „essentlichen Unendlichkeit“ die Vorzugsrichtung zur „existentialen Endlichkeit“ hin: indem die abstractio (die Maréchal sagt) sich in der imaginatio (die Heidegger sagt) erfüllt: der „Geist“ in die „Welt“ (Geist in Welt, Innsbruck 1939). G. Siewerth endlich führt die doppelte Identität der Formel M. Müller's bis ins Letzte durch (Der Thomismus als Identitätssystem, Frankfurt 1939). Zwischen Gott und Geschöpf besteht als Grundverhältnis die „exemplarische (ideelle) Identität“ (5 ff.), bis dazu, daß das endliche Sein „Notwendigkeit, Absolutheit, Göttlichkeit“ als „Siegel der Geburt“ trägt (33). Entsprechend sind (formal) im Geist Wahrheit und Wirklichkeit identisch: da die Vernunft „im Anblick des Seienden aus der Tiefe ihrer Gottgeburt das Sein erschaut und in seinen Grund hinein durchschaut. Ihre Wirklichkeit ist die Wirklichkeit der Wahrheit“ (208 Ende). So erscheint dann auf der einen Seite (75, 134), die „Selbstentäußerung Gottes“ als Wesen der natürlichen Schöpfung (33) und die Teilnahme am Dreipersönlichen Leben als naturhafte „Gottgeburt“ der Vernunft (205 ff.). Umgekehrt, andererseits, aber schwankt die „Erkenntnis des Gott-Welt-Verhältnisses ... unentschieden im sich widersprechenden Grenzbereich der ‚deistischen Differenz‘ und einer ‚pantheistischen Identität‘“ (52).

Gegenüber dieser ganzen Gruppe führt H. U. von Balthasar (Apokalypse der Seele I—III, Salzburg 1937/39) an und für sich eine ganze Methode der „Analogie“ durch und setzt sie in gleicher Weise gegen die Form einer „Widerspruch-Identität“, wie es in unserm Schrifttum geschah. Es waltet auch an und für sich jene tiefere Form der Analogie, die das Geheimnis des Kreuzes ist: in der „so großen Ähnlichkeit“ aufzusteigen, um so in der „je immer größeren Unähnlichkeit“ zu fallen, aber so erst der Höhe Gottes teilhaft zu werden. Aber vom ersten Band an erklingt in all dem eine doppelte Akzentuierung: einmal die (existentielle) eines „Mitströmen mit dem Weltstrom“, andererseits die (essentielle) des „Schwebens des Bildes“: das erste als gebändigte Fassung des Dionysischen, das zweite als solche des Mythischen, wobei das Mythische aber als schwebendes zuletzt dem Dionysischen untergeben ist. Es entsteht damit tatsächlich die Gegenüberstellung zur Formel M. Müller's und G. Siewerth's: existentielle Unendlichkeit (eines gebändigt Dionysischen im Sinne Claudel's) und essentielle Endlichkeit (des Mythischen), und hierin also eine rhythmische Identität zu Gott (weil existentielle Unendlichkeit). Balthasar sagt darum folgerichtig Nein zu einem Origenes des pneumatischen Aufstiegs (in die Auflösung der irdischen Bildform in den reinen Geist), aber er sagt Ja zum Origenes einer dionysischen Lebendigkeit des irdischen „Lebens im Feuer“.

Damit aber stehen in der heutigen Situation gegen die „Analogie“ diese beiden Formeln: exemplarische und rhythmische „Identität“. Denn „existentielle Endlichkeit und essentielle Unendlichkeit“

in „exemplarischer Identität“ sagt gewiß zunächst den Primat des Maréchal'schen Progreß zum „reinen idealen Sein“ (als Wiedergeburt des frühmittelalterlichen Exemplarismus aus dem Geist des deutschen Idealismus), aber hierin Gnosis und Pneuma der positiven „Vergeistigung ins Unendliche“ und also zuletzt das unterscheidend Östliche. Existenziale Unendlichkeit aber und essentielle Endlichkeit in rhythmischer Identität zu Gott zielt auf das Dionysische und Mythische der positiven „Verlebendigung ins Endliche“ und eben hierin auf das unterscheidend Westliche. Die letzten Unbestimmtheiten bei Guardini, Heidegger, Barth, Haecker, Adam erhalten im Gegensatz dieser letzten Formeln ihre Klarheit: in der philosophischen Kontroverse zwischen einem schwebenden Dynamismus der Existenz und einer schwebenden Idealität der reinen Wesenheiten; — in der theologischen Kontroverse zwischen einer Theologie der personalen Geschichte und einer Theologie der pneumatischen Gnosis; — in der religiös praktischen Kontroverse zwischen einer mystischen Aszese der Ausprägung des persönlichen Wertbildes und einer asketischen Mystik der kultischen Initiation.

In all diesen Kontroversen ist es eine neue und schärfere Form des alten Gegensatzes zwischen Thomismus und Skotismus, und unterhalb dessen die alte Frage zwischen alexandrinischer und antiochenischer Schule, und unterhalb von allem das Gegenüber zwischen östlichem Denken, das verabsolutiert zu einem supernaturalistischen Theopanismus wird, und westlichem, das verabsolutiert in einen naturalistischen Pantheismus ausschlägt. Es ist damit der Gegensatz, der für die „Analogie“ die sachliche Voraussetzung war. Es ist damit aber auch geschichtlich die Wiederkehr der entsprechenden Situation jenes Kapitels des Vierten Laterankonzils, das gegen Joachim von Fiori die klassische Formel der „Analogie“ gab: da extremer West und extremer Ost in der gnostischen Mystik und mystischen Gnosis Joachims sich banden. So haben wir noch einmal die ganze Reichweite dieser Analogie als katholischer Grundform zu erörtern: von ihren geschichtlichen und sachlichen Voraussetzungen aus.

### **I. Der Sinn der Analogie von ihren geschichtlichen Voraussetzungen aus.**

1. Die klassische Analogie-Formel ist im zweiten Kapitel des Vierten Laterankonzils dargelegt als innere Antwort des Konzils auf die Trinitätslehre des Abtes Joachim von Fiori (Denzinger nr. 431—432). Das Konzil macht sich in dieser Antwort die Trinitätslehre des Petrus Lombardus zu eigen, die von Joachim von Fiori als eine „Vierheit in Gott“ („die Drei Personen und die gemeinsame Wesenheit als gleichsam vierte“) zensuriert worden war (Denz. 431), und entwickelt im Abschluß seiner Entscheidung die „Analogie“ als den inneren Grund seiner Entscheidung (Denz. 432).

Die Trinitätslehre des Abtes Joachim sieht die Einheit der Drei Göttlichen Personen in Identität zu der Form von Ein-

heit, die die Kirche ist als Eins mit dem Vater und Sohn im Heiligen Geist. Darum sind zwar „Vater und Sohn und Heiliger Geist Eine Essenz, Eine Substanz und Eine Natur“ (Denz. 431), aber nicht als „Einheit wahr und eigentlich (veram et propriam)“, sondern als „angesammelte und in Ähnlichkeit (quasi collectivam et similitudinariam), wie man viele Menschen ein Volk nennt und viele Gläubige eine Kirche“ (ebd.). „Zu Aufbau dieser seiner Sentenz führt er vor allem das Wort an, das Christus über die Gläubigen im Evangelium spricht: Ich will, Vater, daß sie eins seien in uns, wie auch wir eins sind, daß sie vollendet seien in eins (Joh 17, 22 ff.). Denn nicht, wie er sagt, sind die Christgläubigen ein Eins als Einziges, das heißt Eine Einzige Sache (quaedam una res), die allen gemein ist, sondern in der Weise sind sie eins, das heißt eine Kirche, wegen der Einheit des katholischen Glaubens, und endlich ein Reich, wegen der Einheit der unauflöselichen Liebe“ (ebd.).

Gegen diese Identität zwischen dem dreipersönlichen „Eins Gottes“ und dem „Eins mit (dem dreipersönlichen) Gott“ stellt das Konzil die ganze Schärfe der Unterscheidung. — Wenngleich — *erstens* — der eine wahre Gott schlechthin das Geheimnis der Drei Personen ist, so ist Er doch als der Eine Einzige Gott nicht ein zwischen Personen sich vollziehendes Eins, sondern „wahre und eigentliche“ Selbst-Identität „Einer Essenz, Einer Substanz, Einer Natur“. Das Bekenntnis im Wort des Glaubens und im Tun des religiösen Lebens (als Teilnahme von Gott her und zu Gott hin) ergeht darum nicht zu Drei Personen und ihrem gleichsam nachfolgenden und erfolgenden Eins, sondern umgekehrt zum Einen Einzigen Gott, der als solcher das Geheimnis der Drei Personen ist: „Wir glauben und bekennen mit Petrus Lombardus, daß Ein Höchstes Etwas ist (una quaedam summa res), unbegreiflich und unsagbar, was in Wahrheit ist Vater und Sohn und Heiliger Geist“ (ebd.). — Das „Eins Gottes“ — *zweitens* — steht darum als „Einheit der Identität in der Natur“ wesentlich gegenüber dem „Eins mit Gott“ als der „Einigung der Liebe in der Gnade“. „Da die Wahrheit für ihre Gläubigen betet zum Vater: Ich will, daß sie eins seien in uns, wie auch wir eins sind: so wird dieses Wort Eins für die Gläubigen empfangen im Verstehen einer Einigung der Liebe in der Gnade, für die Göttlichen Personen aber im Beachten der Einheit der Identität in der Natur, wie anderswo die Wahrheit sagt: Seid . . . vollkommen, wie auch euer Himmlischer Vater vollkommen ist, als ob sie handgreiflicher sagte: Seid vollkom-

men in Vollkommenheit der Gnade, wie euer Himmlischer Vater vollkommen ist in Vollkommenheit der Natur, jegliche (Vollkommenheit) in ihrer Art.“

Da aber gerade so in den höchsten Begriffen, wie es „Eins“ (unum) und „Vollkommenheit“ (perfectio) sind, der unaufhebbare Unterschied zwischen Gott und Geschöpf heraustritt, so wird — *drittens* — gerade das Geheimnis des Eins zum und im Dreipersönlichen Gott (als das höchste und tiefste Geheimnis von Übernatur und Erlösung) zum Ort des formalsten Erscheinens der Distanz zwischen Gott-Schöpfer und Geschöpf. Wie das Konzil vorher die Intimität des Dreipersönlichen Lebens als die fast sachhaft unpersönliche Offizialität des „Einen Höchsten Etwas“ gegen die Ununterschiedenheit zwischen „Eins Gottes“ und „Eins mit Gott“ gesetzt hatte und also geradezu Gott als schweigend majestätische „Sache“ (res) gegen das „Persönliche“, so bestimmt es nun, im Ende seiner Entscheidung, als „Weil“ (quia) seiner Entscheidung, ausdrücklich die „je immer größere“ Distanz zwischen „Schöpfer“ und „Geschöpf“. Durch alles „noch so große“ Geheimnis des persönlichen Lebens mit und im Dreipersönlichen Gott blickt der „je immer größere“ Realismus des nüchternen Verhältnisses zwischen „Schöpfer“ und „Geschöpf“. Und innerhalb dieses Verhältnisses selber noch ist über und durch alles „noch so große“ Eins der „Ähnlichkeit“ zwischen Schöpfer und Geschöpf „je immer größer“ die Distanz der „Unähnlichkeit“: wie sie zwischen der geschöpflichen „Einheit der Vielheit“ (unitatem ... collectivam) und dem Göttlichen „Einen Höchsten Unbegreiflichen und Unsagbaren Etwas“ (una quaedam summa res incomprehensibilis et ineffabilis) im Geheimnis des allerhöchsten Eins unerbittlich erschien. „Jegliche (Vollkommenheit) in ihrer Art: weil zwischen Schöpfer und Geschöpf eine noch so große Ähnlichkeit nicht angemerkt werden kann, daß zwischen ihnen eine je immer größere Unähnlichkeit nicht angemerkt werden muß“ (ebd.).

So ist Ausgangspunkt der Konzils-Entscheidung das höchste und tiefste und intimste Geheimnis der Offenbarung: das Göttlichungs-Geheimnis der „Teilnahme an der Göttlichen Natur“, als Kinder des Vater, Mitformen des Sohnes, Geist vom Heiligen Geist; — das Erlösungs-Geheimnis des „Eins“ der Kirche als des Eins mit dem sendenden Vater im Eins mit dem gesendeten Sohn und also zum Eins im Heiligen Geist als dem Eins von Vater und Sohn; — und hierin das eigentlichste Gott-Geheimnis der Selbstmitteilung des Dreipersönlichen Lebens im persönlichen Leben der

„Kinder Gottes“ als „Glieder der Kirche“. Aber eben dies ist der Ausgangspunkt hinein in das „je immer größere“ Geheimnis der „je immer größeren Unähnlichkeit“ zwischen dem „Schöpfer“ als dem „Unbegreiflichen und Unsagbaren Einen Höchsten Etwas“ (das in Intimität zu Sich Selbst „Vater, Sohn und Heiliger Geist“ ist) und dem „Geschöpf“, das in sich selbst ist „viele Menschen ein Volk, und viele Gläubige eine Kirche“.

2. Der Sinn dieser Front des Vierten Laterankonzils mit Petrus Lombardus (mit dem die klassische Scholastik einsetzt) gegen Joachim von Fiori wird deutlicher von der Gesamtlehre Joachims her<sup>6</sup>.

Seine Trinitätslehre ist, wie das Konzil sie zeichnet, — *erstens* — eine Art von „Tritheismus“. Die Einheit von Vater, Sohn und Heiliger Geist ist nicht die „wahre und eigentliche“ von „Einer Essenz, Einer Substanz und Einer Natur“, sondern eine von den Personen aus erfolgende und in den Personen sich beschließende „gleichsam kollektive“. Sie liegt allein in der dynamischen Abfolge des Dreipersonlichen Lebens: vom Vater zum Sohn zum Heiligen Geist als dem Eins von beiden. Vater, Sohn, Heiliger Geist sind dann gleichsam nicht „gleichgeordnet“, sondern der Heilige Geist ist in seinem Wesen der Wiedereingang des Sohnes zum Vater. Er ist darum als „Geist“ gleichsam die Geist-Stufe des Eins von Vater und Sohn, das sachlich dem Hervorgang des Sohnes aus dem Vater vorausginge. Er ist darum, als „Geistigkeit“ dieser „Vaterschaft“, eigentlichst „Geist des Vaters“ und darum mit Vorzug „hervorgehend aus dem Vater“, aber eben darum „durch“ den Sohn oder „im“ Sohn, weil die ursprüngliche Vaterschaft schon den Sohn sagt und also ihre „Geistigkeit“ des abschließenden Eins des Sohnes im Vater im Geist das Gegenstehen des Sohnes zum Vater sachlich voraussetzt. Der „Tritheismus“ Joachims ist damit in seiner inneren Gestalt ein innergöttlicher Kreislauf zwischen einer „Vitalität“ der ursprünglichen „Vaterschaft“ des Eins des Sohnes im Vater und der abschließenden „Spiritualität“ des Wieder-Eins des Sohnes im Vater im „Geist des Vaters“. Der „Tritheismus“ steht damit in wesentlicher Beziehung zur Trinitätslehre des griechisch-orthodoxen Ostens, für die der Heilige Geist wesentlich der „Geist des Vaters“ ist und dies „durch“ und „im Sohn“, nicht aber „Geist des Vaters und Sohnes“ und darum „hervorgehend aus Vater und Sohn“ (ex Patre Filioque). Es besteht ebenso darum wesentliche Beziehung zur gnostischen Sophiologie des griechisch-orthodoxen Ostens, in die seine Trinitätslehre sich zuletzt auswirkt: daß der Sohn als „Antithese“ zwischen eigentlich göttlicher „Vaterschaft“ und „Geistigkeit“ erscheint und darum zuletzt (in einer Theopanisierung und Tragizierung der Menschwerdung) als das Moment des tragischen Abfalls des Göttlichen Lebens hinein in die Welt. Gott

<sup>6</sup> Die besten Darstellungen geben H. Denifle (ArchLitKGMA I 49—142); E. Jordan (DictThCath VIII 1425 ff.) und E. Benz (Ecclesia spiritalis, Stuttgart 1934; Joachim-Studien, Zeitschr. f. Kirchengesch. 1933 und 1934).

ist der innergöttliche Prozeß zwischen „Ur-Vaterschaft“ (des ursprünglichen Eins des Sohnes im Vater) als „Thesis“ und „End-Geistigkeit“ (des Wieder-Eins des Sohnes im Vater im Geist), als „Synthesis“ auf dem Weg über die tragische Antithesis des „Abfalls“ und „Widerspruchs“ in Gott in der Weltwerdung im Sohn. Folgerichtig zu diesen Zusammenhängen ist es darum, daß unter den gleichen Rücksichten, unter denen das Vierte Laterankonzil gegen Joachim entscheidet, auch das Zweite Konzil von Lyon seine Forderungen gegen die „Griechen“ richtet: da Michael Paläologos sich sowohl für das Filioque erklären muß wie gegen den „Tritheismus“: der „Heilige Geist als voll und vollkommen und wahrhaft Gott aus Vater und Sohn hervorgehend“ und eben darum „die Heilige Trinität nicht als Drei Götter, sondern als Ein Einziger Gott allmächtig, ewig und unsichtbar und unwandelbar“ (Denz. 463). Joachim und der griechisch-orthodoxe Osten erscheinen also im gemeinsamen Zeichen Einer „End-Geistigkeit“ als der eigentlich besiegelnden Einheit Gottes in Gott, während die Kirche dagegen das „Eine Einzige Höchste Etwas“ stellt (Denz. 432) als den „Einen Einzigen Gott“ (Denz. 463): das „Unbegreifliche und Unausagbare“ Gottes (Denz. 432) gegen den „Geist“. —

Das hat aber noch weitere Perspektiven. Joachim steht in den vollen Zusammenhängen seiner Trinitätslehre — *zweitens* — geistesgeschichtlich nicht nur einerseits zwischen dem Spiritualismus des Origenes (als des christlichen Ur-Vater des Ostens) und der Trinitätsgnosis der neu-russischen Sophiologen, sondern er ist andererseits auch der eigentliche Vater des mystischen Spiritualismus des Abendlandes (der darum auch schlechthin „Joachimismus“ heißt: von den franziskanischen „Spiritualen“ bis hinein in Reformation und Jansenismus, die den „reinen Geist“ zu ausdrücklicher Häresie formen). — Der „Tritheismus“ mit der besonderen Spitze des „Geist als Ziel und Ende“ ist bei Joachim das Prinzip der Trinität Gottes (der über-ökonomischen Trinität), weil die Trinität das Prinzip der Schöpfung ist (als ökonomische Trinität). Geist ist Ziel und Ende und Vollendung in Gott, weil Geist Ziel und Ende und Vollendung der Schöpfung ist. So entsprechen dem Vater, Sohn und Heiligen Geist drei Zeitalter: der Alte Bund als Zeit des Vaters, der Neue Bund als Zeit des Sohnes, das Aufgehen des Neuen Bundes in eine Zeit des Heiligen Geistes. Der Alte Bund als Zeit des Vaters ist die Zeit der „Alten“ und der „Eheleute“, die Zeit des „Lebens gemäß dem Fleisch“, im „Gesetz“ und so in „knechtischem Dienst“ und also in „Furcht“: entsprechend mithin zu einer „Vaterschaft“, die noch nicht „Geist“ ist. Der Neue Bund als Zeit des Sohnes in der sichtbaren Kirche ist die Zeit der „Jünglinge“ und der „Kleriker“, die Zeit des „Lebens gemäß Fleisch und Geist“ und so zwar in der „Gnade“, aber im „Gehorsam des Sohnes“ und also im „Glauben“: entsprechend mithin zum „Sohn“, der im innergöttlichen Leben das „Mittlere“ ist und im Geheimnis Seiner Menschwerdung in einer Kirche fortlebt, die nicht mehr Alter Bund ist, aber als „Kirche“ noch nicht „reiner Geist“. Das vollendende Dritte ist darum das Weltalter des Heiligen Geistes: als Zeit der „Kinder“ und der „Mönche“ (einsetzend mit dem Hl. Benedikt als dem ersten „Geistmensch“<sup>7</sup>), als Zeit des reinen

<sup>7</sup> Vgl. dazu die Art, wie heute Odo Casel eine pneumatische

„Lebens im Geist“ und so im „Überstrom der Gnade“ und so in der „Freiheit“ und also in der „Liebe“: entsprechend also zum Heiligen Geist als demjenigen, in dem die Sohnschaft (und also auch die Kirche als ihre Sichtbarkeit) übergeht in eine Einheit „geistiger Vaterschaft“ und „geistiger Sohnschaft“ (wie es vorgebildet erscheint im Kloster der „Kinder“ und „Mönche“). Entsprechend zur Abfolge von „Eheleuten“ zu „Klerikern“ zu „Geistmönchen“ besagen die drei Weltalter die Richtung einer wachsenden Entweltlichung und Entzeitlichung: im Zeichen also eines ausdrücklichen Eschatologismus und dies jeweils im Zeichen des „Antichrist“ (so daß jedes neue Weltalter auch dann gegen das verfllossene als gegen den „Antichrist“ kämpft: wie die „Spiritualen“ und ihnen folgend Reformation und Jansenismus die Kirche als „Antichrist“ ansahen). Entsprechend zur Abfolge von „Fleisch (Gesetz, Knechtschaft, Furcht)“ zu „Geist (Gnade, Überstrom, Freiheit, Liebe)“ ist dieselbe Richtung eine wachsende Vergeistigung: im Zeichen also eines wachsenden Spiritualismus oder Pneumatizismus (der die Offenbarung und insbesondere das Evangelium zwar beibehält, aber nicht in der „Form der Kirche“, sondern in der Verklärungsform der „Ewigkeit“ und darum als „Ewiges Evangelium“, und dies in der Form des „Geistes“ und darum in „geistiger, pneumatischer Exegese“, und also zuletzt in einer Theologie des Geistes gegen die „aufgeblähte Schul-Zucht der Scholastik“).

Dieses Ganze erscheint von der einen Seite her zwischen Origenismus und der neu-russischen Trinitätsgnose (die in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts sich begründet). Joachimismus ist entfalteter Origenismus: da für Origenes der Heilsweg eine wachsende Vergeistigung ist, hinein in ein ideales Aufgehen auch der sichtbaren Formen des Neuen Bundes in den „reinen Geist“<sup>8</sup>, aber dies noch ohne ausdrückliche Abtrennung der drei Stadien, wie Joachim sie vornimmt. Neu-russische Trinitätsgnose aber ist umgekehrt entfalteter Joachimismus: da Joachim nur faktisch seinen Tritheismus als Prinzip der Geschichte zeichnet, während es in der neu-russischen Trinitäts-Gnosis zu einer grundsätzlich spekulativen Theorie kommt, die Trinität grundsätzlich nur als Prinzip einer „göttlichen Geschichte“ zu fassen. In dieser Spannweite gibt sich Abt Joachim als entscheidende Mitte der besonderen Entwicklung des „Östlichen“. Es ist von hier aus ein theopanistisch kosmologischer Pneumatizismus. Der Heilige Geist erscheint als göttliches Prinzip von Welt, Natur und Geschichte und darum als „Pneuma“, d. h. als „göttliche Qualität“, deren „Prozeß“ Welt, Natur und Geschichte sind. — Nach der andern Seite aber steht derselbe Joachimismus wesentlich in der Geschichte des abendländischen Spiritualismus<sup>9</sup>, der ebenso in Origenes wur-

„Überlieferungstheologie“ auf „Benedikt von Nursia als Pneumatiker“ baut (gleichnamige Abhandlung in „Heilige Überlieferung“, Münster 1938, 96 ff.), obwohl die Regula des Hl. Benedikt gegen den Pneumatizismus des östlichen Mönchtums „die Mühsal des Gehorsams“ stellt (Prologus) und das „gemeinschaftliche Leben“ (Cap. 1) einer „Schule des Dienstes des Herrn“ (Prol.).

<sup>8</sup> Vgl. hierzu die Studie von A. Lieske, Die Theologie der Logosmystik bei Origenes, Münster 1938.

<sup>9</sup> Vgl. hierzu vor allem E. Benz (Ecclesia spiritualis), für den der Joachimismus die Gegenstellung zum Katholischen (und darum hinein in Reformation usw.) bedeutet.

zelt, aber in einem Origenes, dessen Heilsweg der Vergeistigung personalistisch gedeutet ist und darum hin zu der augustinischen *imago Trinitatis* des persönlichen Geistes (*memoria, intellectus, voluntas*)<sup>10</sup>. Es erscheinen in der Perspektive die franziskanischen Spirituellen und der trinitarische Spiritualismus Meister Eckharts: wie auch ihre beiden Orden, Franziskaner und Dominikaner, bei ihrem Entstehen (1210, 1216) als die „Geist-Mönche“ Joachims († 1201) angesehen wurden. Der innere Kampf des Franziskanertums ging darum auch zwischen „Geist-Kirche“ eines „reinen Evangelium“ (im franziskanischen Spiritualismus) und der sichtbaren Kirche (im echten Geist des hl. Franz). Und für den Dominikaner-Orden mußte noch Thomas von Aquin den energischen Nachweis führen, daß er nicht „Joachimismus“ sei. Aber von den Spirituellen und Meister Eckhart her geht die radikale Entwicklung ungehemmt zur Reformation, zum Jansenismus und zum deutschen Idealismus: vom religiösen Geist-Menschen (in Reformation und Jansenismus) zum säkularisierten Geist-Menschen (im deutschen Idealismus). Abt Joachim erscheint von hier aus als der Wendepunkt der besonderen Entwicklung des „Westlichen“. Es ist hierin ein pantheistisch personalistischer Spiritualismus. Der Heilige Geist wird innerliche Göttlichkeit des persönlichen Geistes und ist darum „spiritus“ wie er. — Dann aber bedeuten Baader, Schelling, Hegel die eigentlichste Entfesselung des „Joachimismus“. Denn in ihnen ist sachlich die trinitarische Dialektik der persönlichen Geistes zugleich die trinitarische Dialektik der kosmischen Geschichte: wie folgerichtig Schelling das dritte Weltalter Joachims auf den Namen tauft, der von nun an der durchgängige ist: das Johanneische Christentum des Geistes und der Liebe, während der Alte Bund als Petrinisches Christentum die Stufe der Vater-Zucht der „römischen Kirche“ ist, der Neue Bund aber als Paulinisches Christentum die Stufe des Sohnes-Glaubens der Reformation. Geschichtlich aber sind es darum auch Baader, Schelling, Hegel, in denen östlicher Pneumatizismus und westlicher Spiritualismus eine neue Mitte eingehen: da sie nicht nur dem abendländischen Spiritualismus der Geschlossenheit des persönlichen „spiritus“ die letzte Absolutheit geben, sondern da aus ihnen her auch und gerade für den östlichen Pneumatizismus die säkularisierte Absolutform entspringt, die kosmische Trinitäts-Gnosis der Neu-Russen (hinauf zu Berdjajew, Bulgakow usw.). Der Joachimismus erscheint also in ihnen in seiner formalsten Form: als Einheit des Westlichen und Östlichen in ihrer Absolutform: Spiritualismus der trinitarischen Person wie Pneumatizismus des trinitarischen Kosmos als extremes Zuendenken jener Gleichung, die Abt Joachim grundlegte, zwischen göttlichem und geschöpflichem Tritheismus. In dem Wort, das gerade für Schelling und Hegel das Wort ist, ist der Joachimismus auf seine schärfste Formel gebracht: Identität zwischen Gott und Geschöpf. —

Diesem vollen Joachimismus gegenüber erscheint nun — *drittens* — auch die volle Tragweite der Entscheidung des Vierten Laterankonzils, aber nun in ihrem Eins mit der

<sup>10</sup> Diesen Origenismus hat vor allem W. Völker herausgestellt (Vollkommenheitsideal des Origenes, Tübingen 1931).

späteren entsprechenden Stellungnahme Thomas von Aquins<sup>11</sup>. Das Konzil stellt gegen die trinitarische Identität zwischen Gott und Geschöpf die unerbittliche Distanz des „Einen Höchsten, Unbegreiflichen und Unaussagbaren Etwas“. Thomas von Aquin vollendet das, indem er zunächst, gegen den Trinitarismus der Geschichte, die Endgiltigkeit des Neuen Bundes der sichtbaren Kirche darlegt (S. th. 2, 1 q. 106), um von hier aus die gesamte trinitarische Struktur der Geschichte aufzulösen: „das Alte Gesetz war nicht nur das des Vaters, sondern auch des Sohnes, weil Christus im Alten Gesetz vorgebildet war; darum sagt der Herr: Wenn ihr Moses glaubtet, würdet ihr wohl auch mir glauben; denn über mich hat er geschrieben. Ähnlich auch ist das Neue Gesetz nicht nur das Christi, sondern auch des Heiligen Geistes, gemäß jenem (Wort): Das Gesetz des Geistes-Lebens in Christus Jesus“ (ebd. a. 4 ad 3); „und darum ist ausgeschlossen das eitle Gerede gewisser Leute, es sei noch eine andere Zeit zu erwarten des Heiligen Geistes“ (ebd. ad 2). Der Trinitarismus wird also nicht nur inhaltlich aufgehoben durch das unauflösliche Zueinander der Zweiheit von Altem und Neuem Bund, sondern auch formal in seiner Form der Identität durch die Betonung von „Gesetz“ in beiden und gar „Gesetz des Geistes“ und also durch die Betonung der Distanz. — Das entsprechend Ähnliche geschieht dann aber auch bei Thomas inbezug auf den Trinitarismus der Person. Augustinus selber schon hatte, in den letzten Büchern von de Trinitate, in der Ähnlichkeit der imago Trinitatis zum Urbild die „so große Unähnlichkeit“ scharf betont (XV 20, 39), bis dazu, fast mit den Worten des kommenden Konzils zu sagen: auch im Zustand der ewigen Seligkeit „kommt nicht mit Dem, was von Natur unwandelbar ist, zur Gleichung das, was durch die Gnade keine Wandlung mehr erfahren soll: weil nicht zur Gleichung kommt das Geschöpf mit dem Schöpfer“ (ebd. 23, 43). Ja, der sermo 52 geht soweit, die imago trinitatis nicht einmal als eine „Analogie“ anzusehen, sondern wie als ein „argumentum ad hominem“: „glaube schon das Dort (des trinitarischen Urbilds), wenn du hier (in der imago trinitatis) hörtest und schautest und festhieltest. Was in dir ist, kannst du kennen: was in Ihm aber ist, der dich schuf . . ., wann kannst du es kennen? Und wenn du es kannst, kannst du es noch nicht. Und doch, wenn du es kannst, wirst du

<sup>11</sup> Die Stellung von Thomas zum joachimischen Trinitarismus der Geschichte beleuchtet E. Benz sehr gut (Joachim-Studien III: Zeitschr. f. Kirchengesch. 1934, 52—116).

Gott kennen können, wie Gott Sich kennt?“ (ebd. 10, 23). Thomas läßt nun, parallel zu seiner Beseitigung des Trinitarismus der Geschichte, zuerst die *memoria* in der *imago trinitatis* stillschweigend fallen und sichtet dann in den zwei zurückbleibenden, *intellectus* und *voluntas*, allein die *circulatio*, den inneren Kreislauf vom „Willen in den Ursprung der Einsicht“ (de pot. q. 9 a. 9 corp.). Diese *circulatio* aber ist *imago Trinitatis* nicht in sich selbst, sondern insofern sie als Bewegung die allgemeine abstrakte Ordnungsform enthält, zwischen Einheit-Vielfalt usw., d. h. die Relations-Kategorien, die im Denken der Trinität zur Anwendung kommen (de pot. q. 9 a. 8 corp.). Wie Thomas die gnostische Identität des Trinitarismus der Geschichte unter die Distanz des Gesetzes beugt, so also hier die mystische Identität des Trinitarismus der Person unter die Distanz der Ordnung.

Darin aber beschließt sich die grundsätzliche Einheit des Vierten Laterankonzils mit Thomas: in der Formel der Analogie gegen die joachimische Identität überhaupt. Das Konzil begründet seine Ablehnung des identischen Trinitarismus zwischen Gott und Geschöpf mit dem Grundgesetz der jeweils „je größeren Unähnlichkeit“ zwischen „Schöpfer“ und „Geschöpf“ überhaupt: „weil zwischen Schöpfer und Geschöpf eine noch so große Ähnlichkeit nicht angemerkt werden kann, daß zwischen ihnen eine je immer größere Unähnlichkeit nicht angemerkt werden muß“. Thomas aber verwurzelt dieses „nicht kann“ und „muß“ entsprechend im Sein als solchen. Gott ist „Sein durch Sein Wesen“ (*ens per essentiam*), das Geschöpf aber einzig „durch Teilnahme“ (*per participationem*), und darum gibt es „keine Ähnlichkeit zwischen Gott und Geschöpfen in einem Übereinkommen in irgendeiner Form (*convenientiam in forma*)“, also weder in der Form der Essenz (wie es die „exemplarische Identität“ des östlichen „Lebens als Geist“ will) noch in der Form der Existenz (wie es die „rhythmische Identität“ des westlichen „Geist als Leben“ will), „sondern nur gemäß Analogie“ (S. th. 1 q. 4 a. 3). Und das heißt in voller Schärfe, daß durch alle „einigermaßen Ähnlichkeit“ (*aliqualem similitudinem*) eine „höchste Unähnlichkeit“ (*maxima dissimilitudo*) hindurchschneidet (de Ver. q. 1 a. 10 ad 1 in contr.). Analogie ist Anderssein desselben einen, das von Gott und Geschöpf ausgesagt wird (als *proportio proportionalitatis*: de Ver. q. 23 a. 7 ad 9). Ja, schließlich wendet es sich geradezu um. Als das Natürliche zwischen Schöpfer und Geschöpf erscheint die „Distanz“ und die

„Analogie“ als ihre Milderung: „die Distanz der Natur, die zwischen Geschöpf und Gott besteht, kann das Gemeinsame in der Analogie nicht hindern“ (de Ver. q. 2 a. 11 ad 5).

So also stehen Joachimismus des Westens und Ostens auf der einen Seite und Viertes Laterankonzil und Thomas von Aquin auf der andern im entscheidenden Mittelpunkt der ganzen Frage: dort die gnostische oder mystische, exemplarische oder rhythmische Identität als Grundprinzip von Theopanismus oder Pantheismus (als den Grundformen absoluter Östlichkeit oder Westlichkeit), — hier die Analogie als das Grundprinzip des Katholischen überhaupt, weil sie ist das Grundprinzip zwischen Gott und Geschöpf überhaupt<sup>12</sup>.

## II. Der Sinn der Analogie von ihren sachlichen Voraussetzungen aus.

Die sachliche Tragweite der Entscheidung des Vierten Laterankonzils spiegelt sich in seiner geschichtlichen Situation. In seinem Ja zu Petrus Lombardus gegen Abt Joachim spricht es das Ja zur anhebenden dritten Epoche der Theologie: zur klassischen Scholastik, in deren Mittelpunkt als ihr Handbuch der Sentenzenkommentar des Petrus Lombardus steht. Als Konzil unter Innozenz III. als dem gewaltigsten Papst des Mittelalters, aber auch dem Papst, unter dessen Regierung Franziskaner- und Dominikaner-Orden entstehen, die als das joachimische Geist-Mönchtum des Zeitalters des Heiligen Geistes gelten und in ihren Auswirkungen die Neuzeit einleiten (im Franziskaner Occam und im Dominikaner Meister Eckart), wie in ihnen auch die größte Spannweite der theologischen Schulen sich auftut, — hierin ist das Konzil mit seiner Betonung der Distanz gegen das „Eine Höchste Etwas“ gegenüber

<sup>12</sup> Für dieses Gegenüber ist es nicht wenig bezeichnend, daß Abt Joachim als Seliger verehrt wurde und wird, wie Origenes als Märtyrer starb, — während die allein wahre Entscheidung der Kirche nicht selten durch Werkzeuge geschieht, die an Enthusiasmus und Heiligkeit mit solchen Urhebern einer zentralen Ketzerei nicht wetzeln können, aber restlos Repräsentanten sind, Diener im Amt. Darum läßt die Liturgie den Bischof, der die Suspension eines Klerikers aufhebt, die Formel sprechen: „ego, licet peccator, tamen episcopus“, „ich, wenngleich Sünder, aber doch Bischof“. Und im liturgischen „Ordo ad synodum“ betet die Kirchliche Synode: „Da sind wir, Herr Heiliger Geist, da sind wir, in Fesseln zwar ungeheurer Sünde (peccati immanitate detenti), aber in Deinem Namen besonders versammelt“. Der „Geist“, der gegen die Kirche steht, ist Pseudo-Geist, auch wenn er in einem Heiligen erscheint, während der Geist, der durch die amtliche Kirche spricht, der allein wahre Heilige Geist ist, auch wenn sündige Zungen sein Werkzeug sind. Ja, der echten Reinheit dieses Heiligen Geistes entspricht geradezu, folgerichtig zur Erlösung durch Gott, der „die Sünde der Welt trug“, das Werkzeug, das sich unter „ungeheurer Sünde“ bekennt.

den trinitarischen Spekulationen scharfes Symptom für das Gegenüber zwischen adeliger Nüchternheit der Juridizität der Kirche und vorwärtsdrängender Weisheitsintuition oder Wissenschaftslogik der theologischen Schulen.

Hierin beschließt sich zentral die Summe der Sachfragen. In dem Eintreten des Konzils für die anhebende klassische Scholastik (im Unterschied zur bisherigen Theologie der Kirchenväter) hebt sich die Sach-Struktur der theologischen Richtungen ab: von der Theologie der griechischen Kirchenväter zu der Augustins zu der der Scholastik. In der Betonung der Distanz in der Sprache des Konzils (hinein in die „größere Unähnlichkeit“) erscheint die Frage zwischen einer „Theologie der Kirche“ gegenüber theologischen Richtungen überhaupt. In der Gegenüberstellung endlich des Verhältnisses zwischen „Schöpfer“ und „Geschöpf“ zum eigentlich übernatürlichen Bestand (der „Teilnahme“ zwischen Gott und Mensch, und dies im eigentlich Trinitarischen), zeichnet sich alles ab, was das Verhältnis zwischen Natur und Übernatur, Wissen und Glauben betrifft. — Die erste Sachfrage (der Unterschied der theologischen Richtungen) spricht sich noch unmittelbar im Konzilstext aus: da er die anhebende Scholastik gegen das Nachwirken der früheren theologischen Richtungen verteidigt. Die zweite Sachfrage (theologische Richtungen und Theologie der Kirche überhaupt) ist gleichsam im Stil des Konzilstextes enthalten: da er den einfach rechtlich geltenden Glauben aller Ausdeutung des Glaubens gegenüberstellt. Die dritte Sachfrage endlich (zwischen Natur und Übernatur usw.) liegt nur noch in der sachlichen Perspektive der Analogie-Formel: da diese in ihrem „nicht kann“ und „muß“ einschlußweise die Wesensbeziehung zwischen Natur und Übernatur usw. aussagt. — In dieser Weise resultiert die „Analogie“ in vollem Sinn als katholische Grundform.

3. Indem das Konzil sein Ja sagt zu Petrus Lombardus gegen Abt Joachim und folgerichtig einem ununterschiedenen trinitarischen „Eins“ die Distanz zwischen „Schöpfer“ und „Geschöpf“ gegenüberstellt, erscheint das Struktur-Prinzip der möglichen Sach-Theologien<sup>13</sup>. Dieses Struktur-Prinzip liegt in der vollen Analogie-Formel als solcher. Sie geht aus von dem Wort der Offenbarung, in dem das Geheimnis der übernatürlichen „Teilnahme an der Göttlichen Natur“ und der übernatürlichen Menschwerdung und Erlösung in seinem Kern und Höhepunkt sich ausdrückt: als das trinitarische Eins: „daß sie eins seien in Uns, wie auch Wir Eins sind“ (Joh 17, 22). Sie geht über in die Betonung, daß in diesem doppelten übernatürlichen Geheimnis die natürliche Beziehung zwischen „Schöpfer“ und „Geschöpf“ nicht nur nicht aufgehoben sei, sondern Maß und Richte bleibe: „weil ... nicht kann, daß ... nicht muß“. Die Analogie-Formel enthält also die *drei Komponenten der Einen faktischen Heilsordnung: natürliche Geschöpf-*

<sup>13</sup> Dieser Teil entspricht der Sicht der „Religionsphilosophie katholischer Theologie“ (München 1926).

lichkeit, übernatürliche Teilnahme an der Göttlichen Natur, übernatürliche Erlösung<sup>14</sup>. Diese Komponenten erscheinen in der Formel in einer bestimmten Struktur: in *drei Sätzen, aus denen die Form-Prinzipien der drei möglichen Sach-Theologien entspringen* (indem diese Sach-Theologien zwar alle drei Komponenten enthalten, aber je unter einer von ihnen als dem Form-Prinzip der je

<sup>14</sup> Für die Sprache der Heiligen Schrift, die die Eine faktische Heilsordnung unter ihrer eigentlich konkreten Form sichtet und darum unter dem Gegenüber zwischen Erbsünde und Erlösung, steht das Wort „Gnade“ als Kurz-Wort für Erlösung im Mittelpunkt. Die Sprache der griechischen Kirchenväter sichtet in dieser „Gnade“ ihre unterscheidende Inhaltlichkeit gegenüber einem allgemeinen „gnädigen Sich-neigen“ Gottes: die „Gnade“ der „Teilnahme an der Göttlichen Natur“, die in der Erbsünde verloren ging und in der Erlösung als der „Teilnahme Gottes an der menschlichen Natur“ in freier Erbarmung wiedergegeben ward. Die Sprache der neueren Theologie endlich nennt diese unterscheidende Gnade eben darum „Übernatur“. — Daraus läßt sich als Abschluß der Entwicklung eine sachliche Struktur ableiten: „Gnade“ und „Übernatürlichkeit“ sagen mit Vorzug das Formale der Einen Heilsordnung. „Teilnahme an der Göttlichen Natur“ und Erlösung als „Teilnahme Gottes an der menschlichen Natur“ sagen ihr Inhaltliches. „Gnade Gottes“ sagt das allgemein-formale freie Sich-neigen Gottes zur Kreatur, das in einer rein natürlichen Ordnung sich als „Beistand Gottes“ zeigt, in einer übernatürlichen Ordnung aber „Gnade als Gott“ ist. „Übernatürlichkeit“ sagt darum das Formale dieser „Gnade als Gott“: daß hier nicht nur ein allgemeines Sich-neigen Gottes zur Kreatur statthat, sondern Gott Selbst die Gnade „ist“, in einer „Teilnahme in der Natur“ zwischen Gott und Geschöpf, und darum „über“ alles Erfordernis und allen Anspruch und alle Erwartung der „Natur“ des Geschöpfes hinaus und also „übernatürlich“. Diese formale Übernatürlichkeit als „Teilnahme in der Natur“ zwischen Gott und Geschöpf ist konkret im Inhaltlichen der Einen Heilsordnung: als Teilnahme des Geschöpfes an Gott in der „Teilnahme an der Göttlichen Natur“; — als Teilnahme Gottes am Geschöpf in der „Teilnahme Gottes an der menschlichen Natur“ in der Erlösung. — Von dieser konkreten Inhaltlichkeit aus gesichtet, erfüllen sich dann aber die formalen Worte „Gnade“ und „Übernatürlichkeit“ in je einer der Komponenten dieser Inhaltlichkeit. „Übernatürlichkeit“ erfüllt sich im besondern in der „Teilnahme an der Göttlichen Natur“ (und wird darum auch in der Einheit neuerer Theologie mit den griechischen Kirchenvätern synonym für die „Göttlichung“ gebraucht): weil in der „Teilnahme (des Geschöpfes) an der Göttlichen Natur“ die besondere Form eines „Über“ der geschöpflichen Natur liegt. „Gnade“ erfüllt sich im besondern in der Erlösung als „Teilnahme Gottes an der menschlichen Natur“ (und wird darum in der Heiligen Schrift synonym für die Erlösung gebraucht): weil das allgemeine Sich-neigen Gottes zum Geschöpf in einer „Teilnahme im Abstieg (Gottes)“ seine ausgeprägteste Gestalt hat, wie auch das Gnädige einer freien Barmherzigkeit in einer Erlösung stellvertretender Sühne Gottes seine äußerste Form hat.

ändern). Diese Form-Prinzipien sind jeweils sachlich zuerst ontische Seins-Prinzipien (im Wesen der objektiv faktisch bestehenden Ordnung zwischen Gott und Mensch) und erscheinen (als Sein im gelebten Bewußtsein) zeitlich zuerst als praktische Richtungs-Prinzipien (im gelebten Bewußtsein des religiösen Lebens), um dann als theoretische Methoden-Prinzipien (im reflektierten Bewußtsein der theologischen Lehre) sich abzuheben.

Der erste Satz sichtet die Stelle aus Johannes im Sinne der übernatürlichen „Teilnahme an der Göttlichen Natur“, die dem Menschen „im ersten Augenblick der Schöpfung“ frei geschenkt ward, die der Mensch in der Erbsünde frei verlor und die Gott in der Erlösung frei wiedergab. Diese übernatürliche „Göttlichung“ (θειώσις) ist in ihrem innersten Wesen das „Eins in Uns, wie auch wir Eins sind“: „Teilnahme“ am Vater, weil „Kind des Vaters“; „Teilnahme“ am Sohn, weil „mitgeformt dem Sohn“; darum „Teilnahme“ am Heiligen Geist als dem Eins von Vater und Sohn, weil „Heilig-Geist-Mensch“ (πνευματικός). Da sie dem Menschen „im ersten Augenblick der Schöpfung“ mitgeteilt ist und so die eine Inhaltlichkeit ist, die in der Erbsünde verloren ward und in der Erlösung zurückgegeben, so erscheint in ihr die Schöpfung in ihrer eigentlich konkreten Inhaltlichkeit. Das Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf ist faktisch konkret in diesem Verhältnis der „Teilnahme an der Göttlichen Natur“. Denn auch das Besondere der Erlösung komponiert sich in diese Inhaltlichkeit ein: insofern die Erlösung (in der besonderen alexandrinischen Sicht) erscheint als die „Hinaufnahme der menschlichen Natur“ in Christo in die Göttliche Personform und folgerichtig auch der „Glieder Christi“ in die Teilnahme an dieser „Hinaufnahme“. Die „Teilnahme an der Göttlichen Natur“ wird damit geradezu eine „Teilnahme an der Göttlichen Person“, so daß die „Göttlichung“ vollendet erscheint. Es ist die Sicht, die von Irenäus her vor allem in den griechischen Kirchenvätern lebt: also daß das „Sein in Christo“ wesentlich erscheint als „Sein in Gott“. So sieht Irenäus darin die Summe der Menschwerdung: „Jesus Christus, unser Herr, der ... geworden ist, was wir sind, um uns zu vollenden, das zu sein, was Er ist“ (adv. haer. V praef.). So faßt Cyrill von Alexandrien (im Höhepunkt der Entwicklung) das „Amt als Gott“ als Wesen der Ordnung der Erlösung: „Menschen seiend gemäß der Natur, amten wir als Gott, als solche,

die auch dies sind in Christo; denn Christus ist Gott“ (Thes. de Trin. ass. 33).

Der Weg praktisch christlichen Lebens ist darum, wie Clemens von Alexandrien und Origenes es bestimmend aufbauen, das Wachstum des Christen als eines „werdenden und bereits angeglichenen Gott“ (ἐσόμενος καὶ δὴ ἕξομοιούμενος θεός: Clemens, Strom. VII 1). Und da die „Göttlichung“ wesentlich in Christo wiedergegeben und vollendet ist, so erscheint gewiß auch der Weg ihres Wachstums wesentlich in der Form Christi, aber Christi wesentlich als der Göttlichen Person und darum als des „Logos“, und Christi wesentlich als dessen, der „Christus“, der „Gesalbte“ ist im Heiligen Geist als der Salbung, und dessen Werk sich darum vollendet in die Ausgießung des Heiligen Geistes als des „Pneuma“. Das Wachstum der „Göttlichung“ geschieht darum als Wachstum im Zeichen von „Logos“ und „Pneuma“ und also als wachsende „Geistigung“: bis dazu, daß in Origenes die Sichtbarkeit und Sakramentalität der Kirche als ein Vorläufiges erscheint zum Hindurch zum „reinen Geist“ (und also die „Ecclesia spiritualis“ Joachims und des gesamten Joachimismus hier sich grundlegt).

Die Theologie, die von hier her sich aufbaut, hat darum zu ihrem formalen Inhalt diese „Teilnahme an Gottes Natur und Person“. Und da diese „Göttlichung“ zugleich „reine Geistigung“ ist, so ist der formale Akt dieser Theologie, d. h. ihre eigentliche Methode, eine geistig bewußte „Teilnahme“ und also Vorwegnahme der Ewigen Schau (visio beatifica) in der „Gnosis“, die im „Glauben“ als Form liegt: „gläubig ... ist die Gnosis; gnostisch aber der Glaube“ (Clemens von Alexandrien, Strom. II 4 usw.). Wie „Göttlichung“ der formale Inhalt der Theologie ist, so entsprechend „Gnosis“ ihr formaler Akt. Die objektiv ontische „Teilnahme“ wird erkannt in der subjektiv noetischen „Teilnahme“. Wie der theologische Gegenstand ein „Mitvollzug“ ist mit dem Sein von Gottes „Natur“ und „Person“, so ist folgerichtig auch der theologische Akt „Mitvollzug“ mit dem Bewußtsein Gottes: Empfang der Selbstaussage Gottes im Glauben zum Sich-selbstenthüllen dieser Selbstaussage in der Gnosis. Theologie geschieht als dieses Sich-selbstenthüllen des von Gott her Überlieferten und eben darum in Seinem Sohn als Seinem „Logos“ und dem Heiligen Geist als Seinem „Pneuma“. Wie das natürlich menschliche Sein in der ontischen „Teilnahme und Mitvollzug“ nur als die entsprechende „potentia obedientialis“ des An-sich-geschehen-lassens erscheint, so auch wirkt das natürlich menschliche Bewußtsein (logischen Denkens) in der noetischen „Teilnahme und Mitvollzug“ nur als entsprechende noetische „potentia obedientialis“, d. h. als hörend gehorchendes Mitgehen im „Logos“ und „Pneuma“ der

„Göttlichen Tradition“. Theologie ist Traditions-Theologie in Logos und Pneuma.

Der zweite Satz, der in der vollen Analogie-Formel enthalten ist, faßt die Johannes-Stelle über das trinitarische Eins im besonderen Sinn der übernatürlichen Erlösung in der Menschwerdung Gottes. Die volle Konkretheit der „Teilnahme an der Göttlichen Natur“ liegt erst darin, daß sie in der „Teilnahme Gottes an der menschlichen Natur“ in der „Fülle der Zeiten“ wiedergegeben ist: weil die Menschwerdung Gottes als das geschichtlich Letzte folgerichtig im Plan Gottes auch das Zielbestimmende ist: „auserwählt hat Er uns (in Christo) vor Grundwerfung der Welt“ (Eph 1, 4). Und auch die „Hinaufnahme der menschlichen Natur“ in Christo in die Göttliche Person-Form (als besondere alexandrinische Sicht der Menschwerdung) geschieht wesentlich unter der Ziel-Form des „Abstiegs Gottes in Fleisch, Erde, Welt“ (wie die antiochenische Schule es sieht). So enthüllt sich der volle Sinn der Stelle bei Johannes: Vater, Sohn und Heiliger Geist erscheinen im Hohepriesterlichen Gebet wesentlich im Geheimnis der „Sendung in die Welt hinein“. Es ist nicht Offenbarung des trinitarischen Lebens Gottes unmittelbar in Sich selbst, sondern insofern das Geheimnis der Sendung des Sohnes vom Vater und des Heiligen Geistes von Vater und Sohn (wie es durch die gesamten Abschiedsreden des Herrn geht) in das Geheimnis des trinitarischen Lebens durchsichtig ist. So ist auch folgerichtig das „eins in Uns“ ein solches Eins mit dem trinitarischen Leben, das im Eins mit der Sendung von Sohn und Heiligem Geist sich schenkt. „Göttlichung“ als „Teilnahme an Gottes Natur und Person“ geschieht wesentlich in der „Teilnahme an Gottes Sendung“, d. h. in der Teilnahme an Gottes „Fleischwerdung“ und dies hinein in das Unten und Leer der Ohnmacht des Fleisches im Skandal des Kreuzes (1 Kor 1, Phil 2, 7 ff.). Es ist die Sicht, die vorab in Augustinus sich grundlegt. Die Teilnahme am rein geistigen Gott schenkt sich in der Teilnahme an der Kirche als Seinem irdisch sinnhaften „Leib“ (in Ps 130, 13). Die Teilnahme an der Einheit und Einzigkeit Gottes schenkt sich in der Teilnahme als „Glied“ in diesem „Leib“ des vielfältigen Unterschieds und der wechselnden Gegensätze der „vielen Glieder“ (in Ps 130, 6; in Ps 99, 12 ff.). Die Teilnahme an Gott als der „Reinen Form“ schenkt sich in der Teilnahme am „deformierten“ Christus in der „deformierten“ Kirche (serm. 27, 6). Es ist das klare Gegenüber der Erlösung zur Erbsünde: das „Wie

ein Mensch sonst“ Gottes gegen das „Wie Gott“ des ersten Menschen. Das volle Gesetz der „Göttlichung“ lautet darum: Wie Christus wesentlich der absteigende Gott ist, so geschieht auch unser Aufstieg der „Teilnahme an Gott“ einzig in der Teilnahme am Abstieg Gottes. Die Glorie Gottes (als Mitte der Göttlichung) ist im Skandal des Kreuzes (als der Mitte der Erlösung).

So ist folgerichtig das praktisch christliche Leben das Gelebwerden dieses Abstiegs. Das sakramentale Leben ist wachsendes „Eingeleibtwerden“ in die leibförmige Kirche der „vielen Glieder“ (serm. 272). Und das persönlich asketisch mystische Leben ist darum nicht nur Leben des „Gliedes im Leib“, sondern in betontem Sich-fügen und Sich-geben in die reale Konkretheit dieses Leibes: „dulde das Unkraut, wenn du Weizen bist; dulde die Spreu, wenn du Korn bist; dulde die schlechten Fische im Netz, wenn du guter Fisch bist“ (in Ps 40, 8). Und es vollendet sich darum in das Wissen um das eigene Nichts. Wie die ganze Größe Gottes im „Nichts“ Christi erscheint (Phil 2, 7 ff.) und die ganze Heiligkeit Gottes in Christus als „Lamm ... tragend die Sünde der Welt“, so ist das Gegenüber zwischen Nichts des Menschen und All Gottes, zwischen Sünde des Menschen und Barmherzigkeit Gottes das eigentlich christliche Gesicht von „Göttlichung“ und „Geistigung“: „das ist ... das ganz große Wissen, daß der Mensch wisse, wie er durch sich nichts ist; und, was immer er ist, von Gott ist und wegen Gott ist“ (in Ps 70, 1, 4).

Die entsprechende Theologie ist darum inhaltlich eine solche dieses „Abstiegs zwischen den Gegensätzen“: Gottes Geistigkeit (und unsre Teilnahme daran) in Seinem Fleisch; Gottes Reichtum (und unsre Teilnahme daran) in Seiner Armut; Gottes Heiligkeit (und unsre Teilnahme daran) in Seinem „Tragen der Sünde der Welt“; Gottes Glorie (und unsre Teilnahme daran) in Seinem Skandal der Schande (serm. 191 usw.). Eben darum ist dann aber auch das methodisch formale Denken dieser Theologie nicht eine „Gnosis“ gradlinigen Aufstiegs ins Geistig-Göttliche, sondern das „noetische“ Geheimnis des „Abstiegs zwischen den Gegensätzen“: ein antithetisches Denken im letzten Geheimnis (wie es in der Tat das Wesen der Sprache Augustins ist). Es ist damit „theologia crucis“, „Kreuzes-Theologie“ im vollen Sinn: das inhaltliche Sich-kreuzen zwischen Gottes All und Nichts (ep. 140, 25, 62 ff.) in einem sich-kreuzenden Denken; eben so aber das unangetastete Geheimnis Gottes in einem Geheimnis-Denken (serm. 52, 6, 16); und eben so im wahren Logos und Pneuma, weil in Christo als dem „Logos des Kreuzes“ (1 Kor 1, 18) und im Heiligen Geist als dem Geist der „Weisheit des Kreuzes“ (2 Kor 2, 2—16).

Diesen beiden Sätzen nun, in denen eine Theologie der

Göttlichen Tradition und eine Theologie des Kreuzes ihr Formalprinzip haben, läßt das Vierte Laterankonzil — als *dritten* — den Satz über das Verhältnis zwischen „Schöpfer“ und „Geschöpf“ folgen: folgerichtig dazu, daß es vorher gegen den Trinitarismus die Distanz zum „Einen Höchsten Etwas“ gestellt hatte und im Trinitarismus selber den Unterschied betont hatte zwischen „Einigung der Liebe in der Gnade“ im Geschöpf und „Einheit der Selbigkeit in der Natur“ im Schöpfer, „Vollkommenheit der Gnade“ im Geschöpf und „Vollkommenheit der Natur“ im Schöpfer. Darin aber ist gesagt, daß übernatürliche Teilnahme an Gott wie übernatürliche Erlösung wesentlich *Begabungen des „Geschöpfes“* sind und also nicht nur nicht die wesentliche „Natur“ des Geschöpfes aufheben, sondern, wie Thomas es später formuliert, als eine „Qualität“ (qualiter agere) hinzutreten zu seinem „Was“ (quid agere) und als ein „Modus“ (modum agendi) zu seiner „Substanz“ (substantiam actus) (de Ver. q. 24 a. 1 ad 2; ebd. a. 13 corp.). So sehr das tatsächlich bestehende Geschöpf in seiner tatsächlich „letzten Form“ erst erscheint im Geheimnis der übernatürlichen Teilnahme an Gott und der übernatürlichen Erlösung, so sind diese beiden ihm eben gegeben als geschöpfliche Begabungen und darum als solche, die zur „Natur“ der Geschöpflichkeit weder im „Widerspruch“ stehen noch diese „aufheben“, sondern in ihr „gewisse Ähnlichkeiten“ voraussetzen und sie darum „vielmehr vollenden“ (Thomas, in Boeth. de Trin. q. 2 a. 3 corp.). Wie auch entsprechend zu diesem Seinsverhältnis die Offenbarung Gottes selber in geschöpflicher Weise spricht, ja „in Gleichnissen der Sinnesgegebenheiten“ (ebd. q. 6 a. 3 corp.) und eben darum der Glaube „die natürliche Erkenntnis voraussetzt wie die Gnade die Natur und wie die Vollendung das Vollendbare“ (S. th. q. 2 a. 2 ad 1). So ist die ontisch und noetisch „vollendete Natur“ des „Geschöpfes“ die letzte und abschließende Sicht: weil alles Mehr und Mehr der übernatürlichen Begabungen eben nicht einen „Fortschritt Gottes“ sagt, sondern einen solchen des Geschöpfes, gewiß einen, der über alle „natürliche“ Möglichkeit oder Fähigkeit oder Anspruch des Geschöpfes hinausgeht, aber doch an ihm als „Geschöpf“ durch den „Schöpfer“ geschehen „kann“ (weil es in der „potentia obedientialis“ gerade als „Geschöpf“ absolut in der Hand des Schöpfers ist: de Ver. q. 8 a. 12 ad 4), und also wahrhaft ein „Fortschritt“ des Geschöpfes zur „Vollendung“ ist. Das ist die Sicht der klassischen Scholastik: wie sie in unserm Vierten

Laterankonzil, in seinem Ja zu Petrus Lombardus gegen Abt Joachim, in ihren Grundlinien sich darstellt: Gott, in aller noch so intimen Selbstoffenbarung in übernatürlicher „Teilnahme“ und „Erlösung“, ist eben doch und gerade das „Ein Höchste Unbegreifliche und Unausgabarbare Etwas“; — der Mensch, in aller noch so großen übernatürlicher Erhöhung zum „Kind Gottes“ und „Glied Christi“, ist eben doch und gerade das „Geschöpf“ des „Schöpfers“, Ihm gewiß „sehr ähnlich“, aber „jeweils mehr unähnlich“.

So erscheint das praktisch religiöse Leben folgerichtig in seiner Inhaltlichkeit (secundum substantiam actus) als ein echtes Leben des Geschöpfes, und die „Übernatürlichkeit“ liegt allein in der formalen „Weise des Handelns“: „insofern der Mensch geleitet wird durch die Liebe, die den Geist des Menschen eins macht zu Gott“ (de Ver. q. 24 a. 13 corp.). Und selbst diese Liebe (als Inbegriff der Übernatürlichkeit des „Kind Gottes“ und „Glied Christi“) ist ein „Modus“ einer „natürlichen Liebe“: „denn Gott lieben über alles und sich um Gottes willen, insofern darin besteht das natürliche Gut aller Kreatur, kommt nicht nur von Natur der vernunftbegabten Kreatur zu, sondern auch dem gewöhnlichen Getier und den unbeseelten Körpern, insoweit sie teilhaben an natürlicher Liebe zum Höchsten Gut“ (de Malo q. 16 a. 4 ad 15). Praktisch religiöses Leben ist also wachsendes praktisches Ja zu dieser „Natürlichkeit“ des Geschöpfes. Denn so gerade erfüllt sich die echte „Übernatürlichkeit“: weil in der „Teilnahme an Gottes Natur und Person“ Gottes Ja liegt zu Seinem Geschöpf, und erst gar in der Menschwerdung Gottes Gott Selbst dieses Ja wird, indem Er Geschöpf wird wie ein „Mensch sonst“. „Geschöpflichkeit“, „Natürlichkeit“, „natürliche Vernünftigkeit“ (creatura, natura, ratio), diese Grundworte der klassischen Scholastik bedeuten also geradezu die Reife der Übernatürlichkeit, die bei den griechischen Vätern und Augustinus herausstrat.

In diesem Sinn ist dann die Theologie der Scholastik eine „rational spekulative Theologie“: durchaus und in allem Theologie der einen übernatürlichen Ordnung der Erlösung, aber dies unter der besonderen Rücksicht der (ontischen) Natur und der (noëtischen) Ratio. Die Inhaltlichkeit des Trinitarischen Gottes erscheint unter den „natürlichen“ Kategorien des „Einen Höchsten Unbegreiflichen und Unausgabarbaren Etwas“ als des „Schöpfers“ und eben darum unter den Kategorien von Sein, Intellekt, Wille. Die Inhaltlichkeit der trinitarischen Ordnung der Welt erscheint unter den „natürlichen“ Kategorien von „Ursprung“ und „Endziel“ des „Universum“ als „Schöpfung“ und eben darum unter den Kategorien natürlicher Seinsordnung, von Stoff hinauf zu Geist (in der Stufenordnung, in der etwa Thomas durchgehend alle, auch die „übernatürlichsten“ Fragen aufrollt). Es ist die Eine alles durchformende Inhaltlichkeit zwischen „Schöpfer“ und „Geschöpf“ und eben darum „Kausalität“

als Grund-Kategorie und dies unter der besonderen Rücksicht von „Wirk-Kausalität“ (*causa efficiens*), weil in ihr am entscheidendsten der „je immer größere“ Unterschied zwischen dem allein souveränen „Schöpfer“ und dem geschaffenen „Geschöpf“ erscheint (weshalb später die Kirche mit gutem Recht gegen allen „Modernismus“ als Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf „Ursache und Wirkung“ betonte: Denz. 2145). Dieser „Kausalität“ als Grund-Inhaltlichkeit entspricht darum als Akt das „kausale Denken“, bis hinein in seine strenge Form des Syllogismus. Wie die Offenbarung von Gott her in „Gleichnissen der Sinnesgegebenheiten“ spricht und also in der natürlichen Weise der Geschöpflichkeit (Thomas, in Boeth. de Trin. q. 6 a. 3 corp.), so wird sie auch erst recht im geschöpflichen Theologen in geschöpflicher Weise empfangen und erfaßt und weitergegeben, d. h. im echt menschlichen Denken, das Gegebenheiten in ihren Beziehungen zu einander denkt und also in der Grund-Verknüpfung von „Ursache und Wirkung“, d. h. „kausal“. So erst wird es die reife Wirklichkeit einer Theologie von „Logos“ und „Pneuma“: weil das Sichtteilgeben des Wahrhaft Göttlichen Logos und Pneuma „Tun Gottes nach außen ist“ und also hinein in die Schöpfung und also hinein in echt geschöpfliche Form. Wie, gemäß Thomas, die „Exzellenz“ Gottes Sich gerade darin kundtut, daß Er eigen-wirkliche und eigen-wirkende Geschöpfe schafft (de Ver. q. 11 a. 1 corp. usw.), so offenbart sich Sein wahrer Logos und Sein wahres Pneuma gerade darin, daß eine gesunde Logik des vernünftigen Menschengeistes ihr Werkzeug ist: wie auch und gerade in der Menschwerdung Christus nicht erschien in der Alleinigkeit des Göttlichen Logos, sondern dies als leiblicher Mensch mit menschlichem Geist.

Hieraus wird aber nun — *viertens* — die gesamte Spannweite deutlich, in der die Formel des Vierten Laterankonzils die Möglichkeiten einbeschließt und beleuchtet. In der Richtung vom übernatürlichen Trinitarismus zum natürlichen Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf und dies unter besonderer Betonung der „je immer größeren Unähnlichkeit“, — hierin liegt die kritische Stellung gegenüber einem Allein und Ausschließlich<sup>15</sup> der Theologie der

<sup>15</sup> Dieses „Allein und Ausschließlich“ hat auch eine Rückwirkung auf die Art, wie hier und im Folgenden die einzelnen Richtungen dargestellt sind. In ihrer vollen geschichtlichen Lebendigkeit sprengen sie die Grenzen der scharfen Form, in der sie in dieser Darstellung erscheinen. Andererseits aber beleuchtet erst diese scharfe Form das Unterscheidende ihrer Intentionen. So muß eine unvermeidliche Zuspitzung dieser Klärung dienen.

Griechen und der Theologie Augustins. Dies Allein und Ausschließlich führt zu einer Identität mit Gott, wie sie im Joachimismus vorliegt. Das Allein und Ausschließlich der Theologie der Griechen ist dann die griechisch-orthodoxe Theologie: als supranaturalistischer Theopanismus von Logos und Pneuma in der Gnosis. Das Allein und Ausschließlich der Theologie Augustins aber ist die reformatorische Theologie (hinein in Jansenismus und die immanente Theologie des deutschen Idealismus): als supranaturalistischer Theopanismus einer Göttlichen Dialektik oder Göttlichen Tragik des Paradox des Kreuzes.

Aber schärfer noch beleuchtet sich diese Identität als eine Identität Gottes nach unten: wie in der Zeichnung des Konzils der Joachimismus die Trinität Gottes zu einer menschlichen Drei-Personen-Gemeinschaft macht. Ein Allein und Ausschließlich der Theologie der Griechen scheint die Natur des Geschöpfes auszulöschen zu einem rein passiven Mit; aber eben so wird die Theologie der „Teilnahme“ zu einem geheimen rein natürlichen Philosophismus des Prinzips der Teilnahme überhaupt: hinein in einen naturalistischen Pantheismus der „Natur als Teilnahme zwischen Unsein und Sein“, d. h. parmenidischer Platonismus. Ebenso scheint ein Allein und Ausschließlich der Theologie Augustins die Natur des Geschöpfes zu verdammen als revoltierendes oder ohnmächtiges Nichts; aber eben so wird die Theologie der „Dialektik“ zu einem geheimen rein natürlichen Philosophismus der Dialektik überhaupt: hinein in einen naturalistischen Pantheismus der „Natur als Dialektik zwischen Gegensätzen“, d. h. heraklitischer Platonismus. Das Schicksal solcher Theologie einer ausschließlichen Übernatur wird dann zur Rechtfertigung der Theologie der Scholastik. Es erscheint das Entweder-Oder: entweder Anerkennung der Geschöpflichkeit in aller Übernatur (wie es die Theologie der Scholastik tut) oder Zwang hinein in eine verhehlte Naturalisierung der Übernatur.

Aber ebenso empfängt die Theologie der Scholastik selber ihre kritische Grenzziehung: von der umgekehrten Richtung her: da die „je immer größere Unähnlichkeit“ wahrhaft „in“ der „so großen Ähnlichkeit“ erscheint und das natürliche Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf „in“ übernatürlichen trinitarischen Eins. Die „rational spekulative“ Theologie ist nur insoweit echt Theologie, als ihr Gegenstand die volle wirkliche Offenbarung ist und ihr Akt Ursprung, Maß und Sinnziel im vollen wirklichen Glauben hat: die gegenständlichen „kausalen Zusammenhänge“ als

solche der übernatürlichen Schöpfung der Teilnahme und Erlösung; das akthafte „kausale Denken“ als solches, das denkender übernatürlicher Glauben ist. Theologie der Scholastik ist somit dadurch echt Theologie, daß sie Reifung der Theologie der Griechen und der Theologie Augustins ist. Ein Allein und Ausschließlich von Natur und Ratio wäre gradliniger Weg in die „natürliche Theologie“ der Aufklärung und des Rationalismus, d. h. in einen Pantheismus der „reinen Natur“ und „reinen Vernunft“. — Und auch in ihrem Charakter des „rationalen Spekulativen“ hängt die Echtheit der Theologie der Scholastik an diesem Wurzeln in der Theologie der Griechen und Augustins. Denn „Natur“ und „Vernunft“ sind allein konkret übernatürlich erhöhte und erlöste Natur und Vernunft. Alle andere Natur und Vernunft ist unlebendige „Abstraktion“. Ein Allein und Ausschließlich des „rationalen Spekulativen“ würde also zur Unwirklichkeit von Natur und Vernunft selber. Es würde der umgekehrte (aber innerlich entsprechende) Fluch der Aufklärung und des Rationalismus: der abstrakte Theopanismus einer rein begrifflichen „Natur an sich“ und „Vernunft an sich“.

Natur, übernatürliche Teilnahme an Gott, übernatürliche Erlösung hängen in ihrem wahren Verhältnis zu einander also an diesem Hin und Rück der „Analogie“. Es heißt einerseits: für eine „noch so große“ Übernatürlichkeit ist die Natürlichkeit des Verhältnisses zwischen Schöpfer und Geschöpf das bestimmende Weil (quia); und innerhalb dieses Verhältnisses selbst ist die „je immer größere Unähnlichkeit“ das bestimmende Nicht-kann (non potest ... notari) und Muß (sit ... notanda) der „noch so großen Ähnlichkeit“. Es heißt aber andererseits: die Natürlichkeit des Verhältnisses zwischen Schöpfer und Geschöpf erscheint faktisch einzig „in“ der „so großen“ Übernatürlichkeit (der Einen faktisch geschichtlichen Ordnung von übernatürlicher Teilnahme und Erlösung); und innerhalb des Verhältnisses zwischen Schöpfer und Geschöpf erscheint die „je immer größere Unähnlichkeit“ wesenhaft einzig „in“ der „so großen Ähnlichkeit“. Diese „Analogie“ ist, gemäß dem Konzil, die Form für Gegenstand und Akt der einzig möglichen Theologie.

(Fortsetzung folgt.)