

Die Reichweite der Analogie als katholischer Grundform.

Von Erich Przywara S. J.

II.

Es ging im 1. Teil¹⁵ um die Ausdeutung der klassischen Stelle über die Analogie, wie sie das Vierte Laterankonzil gegen Joachim von Fiori ausgesprochen hat. Als geschichtlicher Gegensatz enthüllt sich allgemein der Gegensatz der kirchlichen Betonung der „je immer größeren Unähnlichkeit“ zwischen „Schöpfer“ und „Geschöpf“ in aller „noch so großen Ähnlichkeit“ — gegen die Form der Identität, wie sie im östlichen Pneumatizismus und westlichen Spiritualismus enthalten ist [I (1) — (2)]. Die Sach-Ausdeutung der Stelle aber (II) führt zur Sicht der drei Theologien, in denen der obige geschichtliche Gegensatz sich entwickelt: Theologie der Griechen (als Betonung der „Teilnahme an der Göttlichen Natur“), Theologie Augustins (als Betonung der Menschwerdung und Erlösung), Theologie der Scholastik (als Betonung der in aller übernatürlichen Begnadung gewahrten Natur). Die Analogie-Formel des Konzils ist geschichtlich die Betonung des besonderen Rechtes der Theologie der Scholastik gegen die Absolutsetzung der zwei ersten Theologien (wie sie im Joachimismus aller Zeiten geschieht). Sachlich aber gibt sie dem Verhältnis aller drei Theologien die wahre Struktur: indem die beiden ersten Theologien der „noch so großen Ähnlichkeit“ entsprechen, die dritte aber der „je immer größeren Unähnlichkeit“ [II (3)].

4. „Analogie“ erscheint, im Zusammenhang und Stil des ganzen zweiten Kapitels des 4. Laterankonzils gegen Abt Joachim, nicht so sehr als Prinzip oder Form einer neuen, möglichen Theologie, sondern als Selbst-Ausdruck der Stellungnahme der Kirche gegenüber möglichen Theologien¹⁶. Es ist so etwas wie die „kirchliche Diskretion“. Das natürliche Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf und die „je immer größere Unähnlichkeit“ werden nicht so sehr betont, um sich mit irgendeiner möglichen Theologie zu identifizieren, sondern es ist die Sprache kirchlichen Geistes adliger und nüchterner Distanz gegen die „Entflammtheiten“ von Charismatikern, Pneumatikern usw.: hier gegen die Entflammtheit des Abtes Joachim, wie im Trienter Konzil gegen die Reformation, wie in den Erlassen gegen den Jansenismus, wie im Vatikanischen Konzil gegen die Romantik, wie in den Erlassen gegen den

¹⁵ Siehe Schol 15 (1940) 339—362.

¹⁶ Vgl. dazu die Sicht von „Neue Theologie“ *StimmZeit*, August-Sept. 1926; jetzt *Ringende Gegenwart*, Augsburg 1929, II 669 ff.

Modernismus. Insofern die klassische Scholastik mit ihrer nüchternen Unterstreichung von Geschöpf und Natur in besonderem Ausmaß dieser „kirchlichen Diskretion“ entspricht, ist es gewiß kein Zufall, daß das Vierte Laterankonzil ausdrücklich sich zu Petrus Lombardus bekennt: wie auch hier der innere Grund liegt, daß Thomas von Aquin und kein anderer zum formgebenden Theologen und Philosophen der Kirche ward, kraft des Adels seiner Distanz. Aber eben hierin ist deutlich, daß die „Analogie“, wie das Konzil sie versteht, nicht ein Prinzip oder eine Form in sich und aus sich ist, sondern so etwas wie die von der Kirche ausgesprochene Form der Distanz ihrer Diskretion.

Gesehen von Sach-Prinzipien aus, sind alle Möglichkeiten erschöpft in den drei, die für das Konzil vorliegen¹⁷. Denn übernatürliche Teilnahme an Gott, übernatürliche Erlösung und (teilnehmende und erlöste) Natur sind die drei Komponenten der Einen Ordnung der übernatürlichen Erlösung, und Theologie der Griechen, Augustins und der Scholastik entsprechen der wechselnden Akzentuierung unter diesen Komponenten¹⁸. Eine Theologie der „Analogie“ kann sich also nicht als ein viertes anschließen, sondern sie betrifft den Rhythmus zwischen den drei Theologien. In einem solchen „Rhythmus“ liegt aber eine distante Stellungnahme zu diesen Theologien selber. Es besteht mithin ein Entweder-Oder. Entweder wird dieser Rhythmus selber als ein autonomes formales Prinzip gefaßt oder als Ausdruck einer existenten lebendigen Instanz. Ist er formales Prinzip, so bezeichnet er als solches die eigentliche Absolutheit gegenüber den drei Theologien, und folgerichtig löst sich Theologie überhaupt auf in den Rationalismus eines absoluten Prinzips. Ist er aber Ausdruck einer existenten lebendigen Instanz, so ist er es, da es sich um die Eine Ordnung Gottes in Christo in der Kirche handelt, auch eben nur als autoritärer Selbst-Ausdruck dieses Einen: Gott in Christo in der Kirche. — Und so entspricht es auch der Analogie-Formel selbst, wie sie im zweiten Kapitel des Konzils steht. Wie das Konzil allen pneumatischen Trinitarismus unerbittlich beugt unter die majestätische Distanz des „Einen Höchsten Unbegreiflichen und Unaussagbaren Etwas“, so bindet es auch die drei Theologien unter die „je immer größere Unähnlichkeit“. D. h. es ist die Souveränität der Göttlichen Majestät selbst, um die es in dieser „je immer größeren Unähnlichkeit“ geht: nicht um einen Rhythmus zwi-

¹⁷ Vgl. Teil I 3.

¹⁸ Ebd.

schen Teilnahme an Gott, Erlösung, Natur, und hierin zwischen Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, sondern um die je immer größere Souveränität des lebendigen Gottes in Sich Selbst. Da es aber um den Gott der Einen Ordnung der Erlösung geht, so ist es wesentlich Gott in Christo in der Kirche und also folgerichtig die Souveränität Gottes in einer wahrhaft souveränen Kirche und also in einem souveränen Papst. D. h. das Konzil, das unter Innozenz III. als dem gewaltigsten der Päpste des Mittelalters gegen Abt Joachim als den Vater des absoluten Pneumatizismus entscheidet, bedeutet damit das entscheidende Einsetzen der Frage um die innere Form aller Theologie überhaupt.

Teilnahme an Gott, Erlösung, Natur sind, wie Thomas von Aquin (in Boeth. de Trin. q. 2 a. 3 corp.) und das Vatikanische Konzil (Denz. 1797) fast mit gleichen Worten betonen, eins in Gott als ihrem Einen Urheber. Es ist ein und derselbe Gott, von dem sie her sind, und so ist es auch Gott Selbst, von dem allein her ihre Einheit zu Bewußtsein aufleuchtet. So ist es im eigentlichen Sinn *Theologie*: Wort von Gott her über alles, was von Gott her ist. Theologische Autorität ist wesentlich Gott. Als diese Autorität erscheint der „unsichtbare“ Gott im sichtbaren Christus als Seiner „Darstellung“ (Joh 1, 18): das „Wort von Gott her“ im „Wort, das Fleisch ward“; der „Logos“ der Logik dieses Wortes im „Logos, der Fleisch ward“. Und da dieser Christus allein ist „Haupt und Leib Ein Christus“ (Augustinus), so ist Kirche die alleinige Konkretheit Gottes in Christo: wie das erste Kapitel des Epheserbriefes einsetzt mit dem „Mysterium des Willens Gottes in Christo“ als dem „In-Eins vom Himmel und Erde“, um es beschlossen zu sehen in der „Kirche“ als „Seinem Leib, der Fülle des alles in allem Erfüllenden“: der Unendliche Gott als Die Fülle, und die Kirche als die „Fülle des alles in allem Erfüllenden“. Hierin steht das unerbittliche Aug in Aug, das in der Situation des Vierten Laterankonzils geschichtlich einsetzt, um sich zu erfüllen in die Situation des Vatikanischen Konzils: Steht diese Kirche der „Fülle“ in der amtlichen Souveränität ihrer Autorität (und also im unfehlbaren Lehramt und also im unfehlbaren Papst als entscheidender Spitze) — oder in der unverbindlichen wogenden Fülle des „Geistes“ in ihren „Gliedern“? Gilt Innozenz III. oder Abt Joachim? Die Form „Gott in Christo in der Kirche“ enthält gewiß an und für sich drei Komponenten, aber unter der Frage nach eigentlich theologischer Autorität ist es nur ein

einziges Entweder-Oder: zwischen Gott in einer autoritären Kirche und einem absoluten Pneumatizismus, der dann in Wahrheit ein Naturalismus ist, weil in ihm eine jeweilig menschliche Richtung sich absolut setzt.

Das beleuchtet sich — *erstens* — einschlußweise von den drei Theologien her, die sich aus den Sach-Komponenten der Einen Ordnung der Erlösung herleiteten.

Die Theologie der griechischen Kirchenväter, als Theologie der „Teilnahme an der Göttlichen Natur und Person“, trägt folgerichtig in sich die Richtung, die formale theologische Autorität unmittelbar in Gott Selbst zu sehen: weil alles Geschöpfliche, und darum auch Christus und Kirche, für sie im Höchstmaß als „hinauf-entnommen in Gott hinein“ (*assumpta natura*) erscheinen und also in ein geistiges Dasein in Gott-Geist als dem Ewig-Unwandelbaren. Für sich genommen zielt dann diese Theologie auf die formale „theologische“ Autorität einer „unwandelbaren Göttlichen Tradition im Geist“. Es ist nicht eine irdisch sichtbare Kirche, die den Heiligen Geist als Bestand hat, sondern es ist umgekehrt das „Heilige Ewige Unwandelbare Pneuma“ Selbst als Kirche. D. h. die letzte Konsequenz ist der Standpunkt der griechisch orthodoxen Kirche: die „pneumatische Tradition“ als theologische Autorität. Das Geheimnis der Menschwerdung ist zurückgenommen in einen reinen Pneumatizismus, und die Autorität eines lebendigen Gottes ist versachlicht in eine „Göttliche Tradition“.

Die Theologie Augustins, als Theologie der „Erlösung im Abstieg Gottes“, trägt ebenso folgerichtig in sich die Richtung auf eine entsprechend formale theologische Autorität, aber dies betonterweise in Christo als „Haupt und Leib Ein Christus“: weil einerseits die Unendlichkeit Gottes fleischgeworden erscheint in der inneren Gegensatz-Einheit des „Leib der vielen Glieder“, anderseits aber Kirche sich wesentlich darstellt als diesen Einen „Ganz-Christus“ in der Erstreckung Christi als „Haupt und Leib“ durch Raum und Zeit hin. Für sich genommen zielt dann diese Theologie also auf die formale theologische Autorität dieses „Ganz-Christus“. Diese „christologische“ Autorität enthält dann drei Momente. Erstens: das absolut Bestimmende des „ursprünglichen Christus“ und darum das „Urchristliche“ als „radikale Autorität“. Zweitens: dieser Christus aber in seiner Ganz-Lebendigkeit über Raum und Zeit, und darum das „Oekumenische“ als „kollektive Autorität“. Drittens: dieser Christus aber doch als „lebendig jetzt hier“, und darum die „je heutige Verkündigung“ als „aktuale Autorität“. Damit ist es aber zwar „Gott in Christo“, aber rein „im Geist“ als „Geist des Ursprungs“, „Geist des All“ und „Geist heute“. Es ist nicht die Autorität des persönlichen Gottes hinein in eine persönliche Autorität der Kirche als des autoritär sichtbaren „Geist Christi“, sondern der „ursprüngliche“ und „ökumenische“ und „aktuale“ Geist Christi Selbst ist alleinig Kirche. D. h. die letzte Konsequenz ist der Standpunkt der Reformation: der „Geist Christi“ als theologische Autorität. Das Geheimnis der Menschwerdung ist damit auch hier zurückgenommen in einen reinen Pneumatizismus, und die Autorität eines lebendigen Gottes ist versachlicht in einen „christlichen Geist“.

Die Theologie der Scholastik, als Theologie der

„(erhöhten und erlösten) Natur“, hat dem gegenüber an und für sich deutlich die besondere Richtung auf die Form einer echt sichtbaren Autorität des menschengewordenen Gottes: daß Gottes Autorität als des Souveränen Willens Sich eben darum auch nur sichtbar kund tun kann in einer echt menschlichen Autorität eines Souveränen Willens und darum einzig in einer Autoritären Kirche, deren Autorität an keinerlei „Geist Christi“ oder keinerlei „Göttlicher Tradition“ eine obere Instanz habe, sondern in deren Inappellibilität selbst sich der wahre „Geist Christi“ und die wahre „Göttliche Tradition“ darstellt. Andererseits aber ist es doch auch grade wieder die Theologie der Scholastik, in der die Offenbarung sich mit Vorzug in rationalen Kategorien darstellt, damit aber hinein in die Autorität der „theologischen Schule“ und hierin in die Autorität des jeweiligen Grundbegriffes der jeweiligen Schule. Gewiß sind diese Grundbegriffe ursprünglich „theologisch“, Gott als Sein (und darum Sein als Grundbegriff), Gott als Intelligenz oder Idee (und darum Intelligenz oder Idee als Grundbegriff), Gott als Willen (und darum Wille als Grundbegriff); — aber es besteht, kraft der Autorität der Ratio, zum mindesten die „Gefahr“ der Umkehrung, Sein oder Intelligenz oder Idee oder Willen als Gott zu nehmen (wie es die grundsätzlichen Absolutismen der Philosophie der Neuzeit tun). So ist die wirkliche Lage der Theologie der Scholastik dieses Zwischen. Thomas gibt ihm gewiß eine Form: da er die „Artikel des Glaubens“ als die „Prinzipien“ faßt, von denen alle „Spekulation“ ausgeht und in ihnen ihr Maß und Richte hat (S. th. 1 q. 1 a. 2 und 8). Aber das Gesicht der späteren Entwicklung der Scholastik trägt eher die aufgebene Frage: auf der einen Seite die wachsende Richtung auf eine „positive Theologie“, d. h. Theologie der positiven Entscheidungen (im Wort der von der Kirche autoritär erklärten Offenbarung); — auf der andern Seite die Vielfalt der „theologischen Schulen“, die sich durch ihr rationales Grundprinzip gegen einander scheiden. Die besonders „eklesiologische“ Autorität der Theologie der Scholastik zeigt sich aber doch auch gerade in diesem Zwischen. Denn auch die „theologische Schule“ ist wesentlich nicht „frei wender Geist“, sondern „Schule“ und „kirchliche Schule“, d. h. unter der Form kirchlich autoritärer Zucht. Und es ist für die „theologischen Schulen“ nicht wenig bezeichnend, daß sie überwiegend und ursprünglich von den großen kirchlichen Orden her entspringen und darum die Ratio, die in ihnen waltet, innerlich die Form des Gehorsams trägt und dies ausdrücklich zu „Christus König“ in der autoritären Königlichkeit der Kirche, wie der Anfang der Regel des Hl. Benedikt, allen künftigen Orden zuvor, es kündet: „Dem Herrn, Christus dem König kriegsdienstend, alle Kraft und Herrlichkeit der Waffen des Gehorsams wirst du nehmen“. Was Grundhaltung gegenüber der Göttlichen Majestät ist, was Grundhaltung Christi ist als des Erlösers im Gegensatz zum Ungehorsam der Erbsünde, das ist also auch noch im Zwischen der Theologie der Scholastik konkret christliche Grundhaltung: theologische, christologische Autorität konkret in der eklesiologischen der „Kirche des autoritären Gehorsams“. Unter dieser Rücksicht steht erst die Theologie der Scholastik entscheidend gegen allen Pneumatizismus überhaupt, — und darum als Theologie des Vierten Laterankonzils gegen den Joachimismus als die Mitte aller Pneumatizismen.

Aus dieser Art, wie in den drei Sach-Richtungen der

Theologie die entscheidende Form-Richtung erst unausgewickelt sich zeigt, wird — *zweitens* — der theologische Sinn der Entwicklung deutlich, die vom Vierten Laterankonzil her in die Gegenwart läuft. Es geht um den formalen Ort der Absolutheit Gottes auf der Erde der Menschwerdung. Das Vierte Laterankonzil entscheidet gegen das absolute Pneuma des Joachimismus. Das Vatikanische Konzil entscheidet für die Unfehlbarkeit des Papstes. Mit diesem Anfang und Ende ist das Thema bezeichnet. Es geht um den genauen Sinn des Ekklesiologischen. Das Vierte Laterankonzil selbst legt gewiß die Grundlage: da, wie wir anfangs zeigten, in der Analogie-Formel als letztes die „kirchliche Diskretion“ liegt: die „je immer größere“ Distanz der Souveränität des „Einen Einzigen Höchsten Unbegreiflichen und Unaussagbaren Etwas“ in der Souveränen Kirche mitten in allem „noch so großen“ Eins theologischer Weisheit mit der Göttlichen Weisheit. Aber eben diese konkretere Fassung der „Analogie“ wird von nun an, bis zum Vatikanischen Konzil und seiner letzten Auswirkung in den Erlassen gegen den Modernismus, das bis zum Äußersten umkämpfte Thema.

Die Gegenstellungen, die im Allein und Ausschließlich der drei Sach-Richtungen der Theologie eingeschlossen liegen, werden eigentlich ausdrücklich. — Gegen die Autorität der Souveränen Kirche tritt das Autoritäts-Prinzip einer absoluten griechischen Theologie: die „Göttliche Tradition“: in den Unionsversuchen mit der griechisch-orthodoxen Kirche in den Jahrhunderten vor der Reformation, und im Eindringen griechisch-orthodoxen Denkens in unsern Tagen. In dieser „Göttlichen Tradition“ liegt eine „Identität“ zwischen der unwandelbar Göttlichen Weisheit und den Formeln menschlichen Ausdrucks: im Symbol des Ikons als einer statischen innerzeitlichen Ewigkeit. So erzeigt sich dagegen, in der Entwicklung zur Definierung der päpstlichen Unfehlbarkeit hin, die kirchliche Autorität als das „je immer Größere“ der distanten Souveränität der Entscheidung jeweils jetzt in der lebendigen Geschichte: es gibt keine überzeitlich Göttliche Tradition in Sich, die als Instanz der Kirche gegenüberstünde, sondern die lebendig souverän entscheidende Kirche selbst ist die „Tradition in actu“: folgerichtig dazu, daß es gegen den lebendig Souveränen Gott keine Instanz von Idee oder Prinzip oder Weisheit „an sich“ gibt, sondern all dies wesentlich von Ihm her ist als der Einen Souveränität. Weder eine Ewige Theologie noch eine Ewige

Liturgie ist der „Ort“ der Göttlichen Souveränität in der Ordnung der Menschwerdung, sondern einzig das Unfehlbare Lehramt, das im je Jetzt seiner geschichtlichen Entscheidung steht, d. h. in seiner Entscheidung weder ableitbar aus dem Ewigen Sachverhalt einer Tradition noch ableitbar aus seinen eigenen früheren Entscheidungen, sondern stehend im strengen je Jetzt der aktualen Definition. Denn so ist es die folgerichtige Repräsentation: der Wille des Vaters im gesendeten Sohn in der gesendeten Kirche (Joh 20, 21).

Gegen dieselbe Entscheidungs-Autorität erhebt sich aber auch das Autoritäts-Prinzip einer absoluten augustinischen Theologie: der „Geist“ des „ganzen Christus“. Gegenüber der „Göttlichen Tradition“ will hierin die wahre Geschichtlichkeit der Ordnung der Menschwerdung gewahrt werden. In einem Minimum geschieht das im Autoritäts-Prinzip des „ursprünglichen Christus“: die einmalige Geschichtlichkeit Christi und darum ein „Ur-Christentum“ als absolute Norm. Dieses „Ur-Christentum“ ist dann eine „Geschichte als Ideal“ und zielt darum in eine „ideale Kirche der Ur-Christen“. Das Eshafte einer „Göttlichen Tradition“ ist geblieben, aber es ward zu einem geschichtlich Eshaften. Wir haben damit die Grundform des franziskanischen Spiritualismus, der Reformation und des Jansenismus: die „geistige Kirche“ der „Ur-Christen“ des „ursprünglichen Geistes Christi“ als die theologische Autorität.

Eine stärkere Geschichtlichkeit liegt im Autoritäts-Prinzip des „ökumenischen Christus“: das geschichtliche Fortleben Christi in der Ganzheit der Erstreckung in Raum und Zeit und darum ein „kollektives Christentum“ als absolute Norm. Dieses „kollektive Christentum“ ist dann entweder (als kollektiv dem Raum nach) die Integration aller Glieder des Leibes Christi: wie die Konzils-Theorie die Unfehlbarkeit der Kirche ausschließlich an den „Mehrheits-Beschluß“ bindet; und wie der Jansenismus eine rein kollektive Kirche des „mystischen Leibes Christi“ als den formalen Sitz der Autorität ansieht, von dem erst sekundär die Amts-Autorität sich herleitet; und wie der moderne „Welt-Protestantismus“ und die „evangelische Katholizität“ Söderblom-Heilers die „Welt-Kirche“ eines inneren Ausgleichs aller menschlichen Richtungen als „ökumenische Autorität“ statuiert. Aber ebenso erscheint das „kollektive Christentum“ (als kollektiv der Zeit nach) in der Weise der dynamischen Integration des ganzen Ablaufs der geschichtlichen Entwicklung: wie der Modernismus die Dynamik der Geschichte selber als den Ort der Autorität aufstellt: das alleinige Recht der „fruchtbaren Entfaltung“. — Darin aber liegt der Übergang zur radikalst geschichtlichen Form: im Autoritäts-Prinzip des „aktualen Christus“: Christus jeweils jetzt hier im „Ereignis“ der „Verkündigung“: wie es die Grundtheorie des protestantischen „Wort

allein“ ist (die bei K. Barth ihren klarsten Ausspruch hat)¹⁹. Einerseits ist hier das modernistische Prinzip der „fruchtbaren Entfaltung“ wirksam, andererseits aber soll es überwunden werden durch das Prinzip einer „Absolutheit jetzt hier“, weil es unmittelbar Christus als das Göttliche Wort Selbst ist im unmittelbaren Wirken des Heiligen Geistes, der jetzt hier in der Verkündigung „Ereignis“ ist. Die radikalste geschichtliche Theorie schlägt also damit zur griechisch-orthodoxen Ewigen Tradition zurück: im jeweilig geschichtlichen Augenblick erscheint unmittelbar das Ewig-Göttliche. — Gegen dieses Ganze (vom „ursprünglichen“ zum „kollektiven“ zum „aktualen“ Christus) tritt in besonderer Schärfe der Sinn der Entwicklung der kirchlichen Erlasse. Die Unfehlbarkeit des Papstes steht einerseits als souverän lebendig aktuelle Entscheidung gegen alle „Idealität“ und alle „Kollektivität“: bis dazu, daß der Kirchenbegriff Möhler's und Newman's durch das unerbittliche Feuer der vatikanischen Definition zu gehen hatte, um alle letzten Reste des „ursprünglichen“ und „kollektiven Christus“ zu verlieren. Andererseits aber ist diese „souverän lebendige aktuelle Entscheidung“ nicht die Aktualität eines rein geschichtlichen Jetzt, sondern das je Jetzt der Entscheidung Gottes als der Unwandelbaren Wahrheit in der Entscheidung des Unfehlbaren Lehramts: bis dazu, daß auch und gerade im unerbittlichen Feuer der Erlasse gegen den Modernismus die Geschichtstheologie Newman's sich gegen den Modernismus der grundsätzlich wandelbaren Wahrheit abzuschneiden hatte²⁰.

¹⁹ Eine katholische „Verkündigungstheologie“, wie neuere Versuche sie wollen, wird sich also gegenüber dieser Ur-Position klar methodisch zu scheiden haben.

²⁰ Von hier aus wird das Gegenüber zwischen Vaticanum und 19. Jahrhundert deutlich. Wie Möhler in seiner ersten Schrift die „organische Kirche“ als Kirche des „mystischen Leibes Christi“ gegen den päpstlichen Primat stellt und nur langsam ihn vom Grundbegriff der „organischen Kirche“ zu beleuchten sucht, und wie Newman die päpstliche Unfehlbarkeit zwar bejaht, aber doch nur negativ als „Gegengift“ gegen die Hybris der menschlichen Vernunft, — hierin erscheint, wie das 19. Jahrhundert auch in seinen tiefsten Theologen stecken bleibt im Gegensatz zwischen einer „organischen Kirche“ als Kirche des „mystischen Leibes Christi“ gegen „Organisations-Kirche“ als rein profan rechtliches Gebilde, das im besten Fall eine „unabweisbare irdische Notwendigkeit“ ist. D. h. das Übernatürliche der Kirche ist im rein natürlichen Gegensatz zwischen Romantik und Aufklärung gesehen: Organismus gegen Organisation, wie Leben gegen Recht, wie Liebe gegen Ratio usw. Dem gegenüber ist das Vaticanum nicht eine Betonung von Organisation und Recht, sondern Betonung des entscheidend Übernatürlichen der Kirche: das Mysterium der Menschwerdung als „Mysterium des Göttlichen Willens“ in der Kirche (Eph 1, 9—23) und darum formalist in einem Souveränen Kirchlichen Willen im übernatürlich souveränen Papst: weil das Mysterium der Menschwerdung der erlösende Gehorsam Gottes ist Aug in Aug gegen den erbsündigen Ungehorsam des Menschen (Röm 5, 19; Phil 2, 5—10; Hebr 5, 1—10), und darum wesentlich steht in der Repräsentation des sendenden Vaters im Gehorsam des gesendeten Sohnes und Mit-Gehorsam der vom Sohn gesendeten Apostel (Joh 12, 44—50; 17, 4—21; 20, 21). Mystischer Leib Christi ist also nur soweit nicht vergöttlichtes Organismus-Prinzip, son-

Aber in derselben Entwicklung erfährt auch das formale Autoritäts-Prinzip der Theologie der Scholastik seine Klärung. Im Gegensatz gegen die beiden andern Richtungen wird es in ihr einerseits eine Art Positivismus der rein materialen geschichtlichen Tatsachen. Andererseits aber besteht die Notwendigkeit, dieser Theologie der Tatsachen eine letzte Form zu geben: entweder in der Richtung, diese reine Materialität der Tatsachen in der Ratio eines spekulativ geschlossenen Systems einzubauen (aber dann mit der Gefahr einer Ersetzung der theologischen Autorität durch die reine Ratio) — oder unter einer unbewußten Theorie eines letzten theologischen Positivismus der Geschichte überhaupt. — Dieses Zwischen klärt sich im letzten Sinn der Entwicklung der kirchlichen Erlasse. Die Positivität des Theologischen liegt wesentlich in der Positivität der Unfehlbaren Entscheidung jener Kirche, in der der Eine Souveräne Gott spricht, der Seinen Logos in die Kirche hinein hat Mensch werden lassen und Sein Pneuma ihr zum inneren Beistand gab: den „Logos“, in dem die ganze Tiefe des „unsichtbaren Gottes“ „sich darstellend auslegt“ (Joh 1, 18); — das „Pneuma“, das „die Tiefen Gottes ergündet“ (1 Kor 2, 10). Der Positivismus der souverän kirchlichen Entscheidung ist also nicht der Positivismus geschichtlicher Zufälligkeiten, sondern der Positivismus der souveränen Majestät des Unendlichen aber Einen Gottes. Es wird hier das unterstrichen, was das unverlierbar Wahre und Echte griechischer und augustinischer Theologie ist: die Sicht der inneren sachlichen Zusammenhänge der souverän kirchlichen Entscheidungen. Gewiß steht das Ekklesiologische der einen theologischen Autorität in der Inappellibilität der Unfehlbaren Entscheidung, aber es ist doch die Entscheidung der Kirche, in der die Eine Offenbarung als Eine Tradition fortlebt (wie die griechische Theologie sieht), und es ist die Entscheidung der Kirche, die „Haupt und Leib Ein Christus“ ist (wie die augustinische Theologie sieht).

Damit aber erscheinen — *drittens* — im „Kirchlichen“ die Züge der „Analogie“. Einerseits: in allem „Noch so groß“ eines „innerlich verstandenen Kirchlichen“ (wie es griechische und augustinische Theologie tun: da sie Kirche als

dern wahre Kirche Gottes, als er ist Kirche der rechtshaften apostolischen Sukzession. Und „Liebes-Kirche“ ist nur soweit nicht vergöttlichtes Liebes-Kollektiv, sondern wahre Kirche Gottes, als sie ist „Rechtskirche“ Souveränen Willens und unbedingten Gehorsams. Alles Ausspielen vom „mystischen Leib Christi“ und „Liebeskirche“ gegen „Rechtskirche“ ist hartnäckiges Festhalten am 19. Jahrhundert vor dem Vaticanum.

lebende Göttliche Wahrheit und als lebende menschengewordene Wahrheit im Christus des Leibes der vielen Glieder (sichten), — in all diesem „Noch so groß“ ist „je immer größer“ die Distanz der „Unähnlichkeit“ zum inappellabel entscheidenden Willen Gottes im entscheidenden Willen der kirchlichen Definition. Andererseits aber: eben diese Definition ergeht doch im Raum der Kirche als der lebenden Göttlichen und in Christo menschengewordenen Wahrheit, und eben darum erscheint das einschneidend jeweils „Unähnliche“ ihres unableitbaren Ergehens wahrhaft doch „in“ der echt „so großen Ähnlichkeit“ einer (wenngleich notwendig „offen stehenden“) theologischen „Weisheit“ der inneren Zusammenhänge (ihrer ideativen in einer idealen Theologie der Tradition; wie ihrer geschichtlichen in einer geschichtstheologischen des lebendigen „Haupt und Leib Ein Christus“). — Die Theologie der „kirchlichen Analogie“, die sich hierin formal konstituiert, ist damit einerseits (entsprechend der „so großen Ähnlichkeit“) eine solche, in der im Höchstmaß so etwas wie der innere Rhythmus der kirchlichen Entscheidungen erscheint, ideativ als innere Struktur des kirchlichen Dogma und hierin der Offenbarung überhaupt, geschichtstheologisch als innere Gesetzlichkeit der geschichtlichen Entwicklung: wie etwa die (inhaltliche) Christologie im Sichbedingen alexandrinischer und antiochenischer Schule usw. Andererseits aber ist es eine Theologie, die ihre formale Instanz nicht in diesem Rhythmus haben kann, sondern allein (entsprechend der „je immer größeren Unähnlichkeit“) in der unableitbar inappellablen jeweiligen kirchlichen Entscheidung, und darum nicht nur „nach vorwärts“ offen zu stehen hat, sondern auch in ihrer bisherigen Struktur selbst. Erst so ist es (formal) *Theo*-logie: völlig in der Verfügung des Souveränen Göttlichen Willens. Erst so ist es (formal) *christo*-logische Theologie: völlig in der Verfügung der Sichtbarkeit dieses Souveränen Göttlichen Willens in Christo als Seiner Repräsentation. Erst so ist es *ekklesio*-logisch christologische Theologie: völlig in der Verfügung des autoritären Jetzt-hier dieser Repräsentation Gottes in Christo, nämlich des Jetzt-hier einer unfehlbar entscheidenden Kirche. Erst so ist es der göttlich lebendige Heilige Geist, der „die Tiefen Gottes ergründet“: nicht der „objektive Geist“ der „pneumatischen Tradition“ einer absoluten Theologie der Griechen, nicht der „geschichtliche Geist“ einer absoluten Theologie Augustins, nicht der „reine Geist“ einer absoluten Theologie der Scholastik, sondern der wirkliche Geist des Vaters und des Sohnes, die schöpferische

wehende Souveränität des Willens der Göttlichen Majestät. Echte „Kirche“ erst garantiert das echte „Pneuma“ gegen das Pseudo-Pneuma der Pneumatizismen.

5. Damit aber entsteht, als Schluß-Frage, *die Frage nach einer möglichen inneren „metaphysischen Struktur“ dieses Kirchlichen selber*. Es ist ein Kreisgang der Fragen. Zuerst erscheint die „Analogie“ als eine Form an sich: als „Rhythmus“ zwischen den drei Sach-Theologien (3). Dann enthüllt sich ihre Konkret-Gestalt: als „kirchliche Diskretion“, die sich zu einer „kirchlichen Theologie“ verdichtet (4). Nun ergeht wiederum die Frage nach einer möglichen „Analogie an sich“²¹. Denn die Analogie-Formel des Vierten Lateran-Konzils enthält nicht nur, in ihrer Abfolge vom Trinitarischen zum Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf, das Rhythmus-Gesetz für die drei möglichen Sach-Theologien (3). Sie enthält auch nicht nur, in der besonderen Betonung der Distanz der Unterwerfung im Unterschied zur Identität des Pneuma, das Verhältnis-Gesetz zwischen (einzig autoritärer) „kirchlicher Theologie“ und (jeweils vorläufiger) „theologischer Weisheit“ (die in den drei möglichen Sach-Theologien sich darstellte), um so die Antwort zu geben auf die Frage nach dem eigentlichen Form-Prinzip der Theologie. Sondern in all dem trägt die Analogie-Formel des Konzils nicht umsonst ein strenges Weil und Nicht-kann und Muß in sich. Das eigentlich (formal) Übernatürliche des richtigen „trinitarischen Eins“ wird unter einem Weil vom grundlegenden Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf her begründet: „weil zwischen Schöpfer und Geschöpf ...“. Und dieses grundlegende und hierin für Schöpfer und Geschöpf „natürliche“ Verhältnis erscheint selber noch in sich nicht als eine einfache Faktizität, sondern in strenger Struktur von Notwendigkeit: „weil ... nicht kann ..., daß nicht ... muß“, Gewiß ist das grundlegend ein Weil und Nicht-kann und Muß vom Wesen des Schöpfers her: von der entscheidenden Distanz her, in der Er als das „Eine Höchste, Unbegreifliche und Unausagbare Etwas“ aller begreifen- und greifen-wollenden Identität gegenübersteht. Aber auch so läßt doch das Konzil, in seinem Übergang von der Betonung dieser Distanz zur eigentlichen Analogie-Formel, diese Distanz gerade und entscheidend im „Zwischen von Schöpfer und Geschöpf“ erscheinen. So birgt sich in der Entscheidung des Konzils als Letztes, die Frage, die bis in den Kampf gegen den Modernismus hin ausdrückliche Grundfrage wird: zwischen (formaler) Übernatur (übernatürlicher Göttlichkeit und Erlösung) und Natur.

Die Schärfe der Frage ist gerade aus der Analogie-Formel des Konzils ablesbar. Ist es so, daß die „Natur“ nur faktisch konkret in der Übernatur erscheint (entsprechend dazu, daß in der Analogie-Formel das übernatürliche „trinitarische Eins“ als Erstes steht, und dann in seiner wahren Struktur die Struktur des natürlichen „Zwischen Schöpfer und Geschöpf“ sich ausverdeutlicht)? Oder ist es so, daß gerade die „Natur“ Gesetz und Grenze für die Übernatur bestimmt (entsprechend dazu, daß gerade in der Ab-

²¹ Dieser Teil entspricht der besondern Sicht von *Analogia entis* I (München 1932).

folge in der Analogie-Formel das natürliche „Zwischen Schöpfer und Geschöpf“ als „Weil“ für die wahre Struktur des übernatürlichen „trinitarischen Eins“ unterstrichen wird)? Ist es dann aber in dieser gesetz- und grenze-bestimmenden „Natur“ entscheidend die „Natur“ des „Schöpfers“ als des „Einen Höchsten Unbegreiflichen und Unaussagbaren Etwas“, die in ihrer notwendigen Distanz („nicht kann“, „muß“) für alle mögliche Übernatur dieses Gesetz und diese Grenze bestimmt (entsprechend dazu, daß die ausdrückliche Analogie-Formel im Konzils-Text der Abschluß der früheren Betonung der Göttlichen Distanz ist)? Oder ist es doch vielmehr die „Natur“ des „Zwischen Schöpfer und Geschöpf“ und als folgerichtig die „Natur“ eines „Geschöpf überhaupt“, die für alle mögliche Übernatur Gesetz und Grenze in sich trägt (entsprechend dazu, daß doch gerade im Konzils-Text gerade die früher betonte Göttliche Distanz durch die ausdrückliche Analogie-Formel begründet wird)?

Die Schärfe in der inneren Folgerichtigkeit dieser Fragen wird deutlicher, da sie — *erstens* — von den drei Sach-Theologien her erscheint.

In der Theologie der Griechen, für die alles in der „Teilnahme an Gottes Natur und Person“ sich beschließt, ist Natur nur diese Form der Teilnahme: Natur nicht eigentlich als Potenz in sich, sondern nur „*potentia obedientialis*“, und auch dies nicht eigentlich einem Aktuiertwerden (wenigstens sachlich) zuvor, sondern vielmehr nur als Werde-Seite der Teilnahme an Gott. So ist es im Anfang durch Irenäus bestimmend formuliert: „darin unterscheidet Sich Gott vom Menschen, daß Gott tut, der Mensch aber geschieht“: *adv. haer.* IV 11, 2; „so sehr Gott keiner Sache bedürftig ist, so sehr bedarf der Mensch der Gemeinschaft Gottes“: *ebd.* 14, 1. So ist folgerichtig in allen Gebieten praktischen und theoretischen Lebens (Logik, Ethik, Ästhetik, Kultur, Wissenschaft, Politik) die übernatürliche Teilnahme an Gott die Eine Inhaltlichkeit, die sich in ihnen ausdifferenziert. „Natürlich“ ist nur die Form des werdehaften „Geschehens“ durch Gott im „Bedürfen zur Gemeinschaft Gottes“. Natur ist einzig das (formal) Werdehafte der (allein inhaltlichen) Übernatur.

In der Theologie Augustins, die alles in das „Kreuz“ als Form der Erlösung zentriert, erscheint die Natur auch dann in der Form der Gegensätzlichkeit, die hierin einbeschlossen liegt: nicht nur der Gegensatz zwischen dem erbsündigen Wie-Gott der Menschennatur Adams und dem erlösenden Wie-ein-Mensch-sonst der Gottesnatur Christi; sondern dazu in Adam der Gegensatz des geschöpflichen Nichts, das Göttliches All werden will, — und in Christo der Gegensatz des Göttlichen All, das Nichts und Umsonst wird (Phil 2, 7). Menschliche Natur in Adam erscheint im erbsündigen Paradox der Gegensätze, menschliche Natur in Christo im erlösenden Paradox der Gegensätze, So gibt sich aber Natur als solche in dieser allgemeinen Form eines „Paradox der Gegensätze“. Und in dieser Form ist die „natürliche“ Erscheinungsseite des übernatürlichen Geheimnisses zwischen Erbsünde und Erlö-

sung. Sie ist damit einerseits gewiß kein neutral „Werdehaftes“ einer „*potentia obedientialis*“ wie bei den Griechen, sondern in Adam die „natürliche“ Erscheinungsseite der sündig aufgeblähten Ohnmacht des gottseinwollenden Menschen der Erbsünde, in Christo aber die „natürliche“ Erscheinungsseite der sühnend verohnmachten Allmacht des menschengewordenen Gottes, und von da aus erscheinen alle Gebiete praktischen und theoretischen Lebens im letzten Widerspruch zwischen einer verabsolutierten „reinen Natürlichkeit“ (entsprechend zur Form Adams) und einer im Natürlichen ohnmächtigen Übernatürlichkeit (entsprechend der Form Christi, zwischen ungläubiger Natur und naturloser Übernatur. Andererseits aber setzt sich dann doch in eben diesen konkreten Paradoxen eine allgemeine Form von Gegensätzlichkeit überhaupt durch und wird dann selber, wie die Werdehaftigkeit der Griechen, eine „neutrale“ Form, ja geradezu eine „harmonische“, wie Augustinus selber gesteht, „im Gegenstehen der Gegensätze ... die Schönheit der Welt“ (de Civ. Dei XI 18), weil in allem Gegensatz zwischen Erbsünde und Erlösung jeweils größer Sich Gott kundtut als die „Schönheit ewig jung und ewig alt“ (Conf. X 27, 38), „zu Dem“ nicht nur „kein Widerklang bis ins Äußerste ist, da je Böseres und je Besseres zusammenklingen“ (Solil. I 1, 2), sondern Der Selber Seine Unendlichkeit im Zusammenspiel der Gegenstände der Schöpfung offenbart (wie die Gotteslehre Augustins sich aufbaut). So erscheinen folgerichtig dann die Gebiete praktischen und theoretischen Lebens, durch ihren Widerspruch zwischen der Form ungläubiger Natur und naturloser Übernatur hindurch, in der Form dieser „Schönheit der Gegensätze“. Es ist gewiß wesentlich „übernatürliche Schönheit“ im höchsten Sinn: wie es Gott durch das Geheimnis von Erbsünde und Erlösung hindurch ist, der im Gleichnis des Gegensatzes erscheint. Aber andererseits ist „Gegenstehen der Gegensätze (*contrariorum oppositio*)“ als „Schönheit der Welt“ eben dann doch eine Eigenschaftlichkeit ihrer „Natur“. Und so tragen einerseits alle Gebiete praktischen und theoretischen Lebens eine geradezu jenseitig göttliche Form (als Ausdruck des Erscheinens *Gottes* im Gegensatz), andererseits aber haben sie die Form des „Gegenstehens von Gegensatz zu Gegensatz“ (*contraria contrariis opposita*) als „Schönheit des Ausdrucks“ (de Civ. Dei XI 18). Es wird einerseits eine geradezu jenseitig göttliche Welt und Kultur und Wissenschaft und Politik usw., aber andererseits mit der Antithetik oder Polarität als ihrer „natürlichen Form“. Antithetik oder Polarität sind einerseits ein äußerst „theologisches“ Denken und Tun als Denken und Tun von der Überlegenheit Gottes (in und über allen Gegensätzen) her, — um aber andererseits als tiefste oder feinste oder letzte Form der „natürlichen“ Geschöpflichkeit selbst zu erscheinen.

So ergibt sich unmittelbar der Blick in die Weise, in welchem Sinn die Theologie der Scholastik eine solche der (übernatürlich erhöhten und erlösten) Natur ist. Sie trägt einerseits in sich die Auswirkung der Theologie der Griechen und der Theologie Augustins: wie in ihrem Anfang der Augustinismus Anselms von Canterbury steht und in ihrem Ende der Augustinismus des Duns Skotus, in ihrer bestimmenden Mitte aber Thomas von Aquin in seinem Getragensein durch den Areopagiten als den schärfsten

Inbegriff der Griechen. Andererseits aber zielt sie, im Unterschied zur Theologie der Griechen und Theologie Augustins, auf die besondere Erfassung der „Natur“ in der Einen übernatürlichen Ordnung: wie Petrus Lombardus als ihr methodischer Beginn die Distanz zwischen Schöpfer und Geschöpf betont und Albert der Große und Thomas von Aquin als ihre methodische Höhe den Aristotelismus einer geschlossenen natürlichen Ordnung in den Areopagismus und Augustinismus der Einen übernatürlichen Ordnung einbauen. Die für alle klassischen Scholastiker gemeinsame formale „Ordnung des Universum“ ist damit einerseits (in der grundlegenden Tradition) natürliche Erscheinungsform des wesentlich übernatürlichen Universum der Teilnahme an Gott und der Erlösung: hinein in die typisch mittelalterliche Form der Gebiete des praktischen und theoretischen Lebens: einer ins natürlich Praktische und Theoretische ausdifferenzierten „Civitas Dei“ des „Sacrum Imperium“ von der Einen Heiligen Kirche her. Andererseits aber will dieselbe formale „Ordnung des Universum“ die „reine natürliche Ordnung“ sein, im Unterschied sowohl zu (frei hinzukommender) Übernatur wie zu (abweichender) Unnatur: hinein in die kommenden Richtungen „reiner Natur“ und „reiner Menschlichkeit“ und „reiner Vernunft“ für alle Gebiete des praktischen und theoretischen Lebens: einer in alle Gebiete des Menschlichen ausdifferenzierten „reinen Civitas“, bis in eine „natürliche Religion“ und „natürliche Theologie“ hinein (von Humanismus zu Renaissance zu Aufklärung zum Idealismus). Es ist damit weder eine Natur reiner passiver Potentialität (wie in der Theologie der Griechen) noch eine Natur reiner Antithetik oder Polarität (wie in der Theologie Augustins), sondern die Natur aktiver Potenz (wie Thomas von Aquin sie formuliert): aktiver Potenz, die gewiß die „*potentia obediens*“ als ihre letzte Tiefe trägt und von hier aus als Aktivität der Übernatur in die Natur hinein erscheint, aber in den Bereichen der Natur dann eben doch als ganze, ungeminderte Natur besteht und wirkt (als wahre seinshafte Ursache und so auch bewußtseinshaft als ursächliches Denken: ontisch und nö-tisch kausal). Die Ganzheit der Übernatürlichkeit der Teilnahme an Gott und der Erlösung lebt und wirkt in allen Gebieten des praktischen und theoretischen Lebens als Ganzheit aktiver Natürlichkeit.

Allen drei Sach-Theologien also, insofern sie für sich genommen werden, ist es — *zweitens* — eigen, daß sie von sich aus auf der einen Seite, in einem radikalen „Su-

pranaturalismus“ die Natur nur als Erscheinungsseite der Übernatur nehmen, anderseits aber dann doch, bis ins Äußerste durchgedacht, in eine „reine Natur“ ausmünden, ja bis dazu, daß dieser resultierende „Naturalismus“ wie als Ausdruck der geschichtlichen Situation der jeweiligen Zeit erscheinen könnte.

Theologie der Griechen, für sich allein und ausschließlich, sieht die Natur als Werde-Seite der Übernatur: also hinein in einen Theopanismus der „Göttlichung“. Aber eben so wird die Form der rein passiven „Teilnahme“ zu einer inneren Form der Natur, und die „Göttlichung“ naturalisiert sich zu einem inneren Wesen der Natur: die geschöpfliche Existenz erscheint in ihrem Wesen als passive Werde-Teilnahme an einer Göttlichen Idealität. Unter dem Gold einer theopanistischen „Göttlichung“ erscheint also die natürliche Form eines absoluten (und also folgerichtig pantheistischen) Essentialismus: das Sein der Kreatur als Werde-Teilnahme an der Göttlichen Form; das Werden und Wirken der Kreatur als Werde-Teilnahme am Göttlichen Wert. Es ist damit die „Natur“ des geschichtlichen Ostens, und also auch die besondere Theologie des Ostens in der Gestalt der griechischen Orthodoxie. Teilnahme-Theologie und Essentialismus als sein bestimmendes Philosophoumenon, wo immer sie auftreten, sind damit vergöttlichter Osten.

Theologie Augustins, für sich allein und ausschließlich, sichtet die Natur als Schauspiel der Gegensätzlichkeiten der konkreten Übernatur (zwischen Erbsünde und Erlösung) und also zuletzt als Schauspiel des Geheimnisses Gottes in diesen Gegensätzlichkeiten: also hinein in einen Theopanismus des „Geheimnisses Gottes im Gegensatz“. Aber eben so wird die Form des „Gegensatz“ zu einer inneren Form der Natur, und das „Geheimnis Gottes im Gegensatz“ naturalisiert sich zu einem inneren Wesen der Natur: die geschöpfliche Existenz erscheint in ihrem Wesen als Schauspiel Göttlicher Bewegung zwischen den Gegensätzen. Unter dem Gold eines theopanistischen „Geheimnis Gottes im Gegensatz“ erscheint also die natürliche Form eines absoluten (und also folgerichtig pantheistischen) Existentialismus: das Sein der Kreatur als Schauspiel Göttlicher Bewegung; das Werden und Wirken der Kreatur als Schauspiel Göttlichen Lebens. Es ist damit die „Natur“ des geschichtlichen „Abendland“, und also auch die besondere abendländische Theologie: wie von Luther zu Pascal zu Nietzsche zu Bergson ein und dieselbe Theologie des paradox „lebendigen“ Gottes in eine und dieselbe Philosophie des paradoxen Göttlichen Werdens sich säkularisiert. Gegensatz-Theologie und Existentialismus als ihr bestimmendes Philosophoumenon, wo immer sie auftreten, sind damit vergöttlichtes „Abendland“.

Theologie der Scholastik, für sich allein und ausschließlich, begreift die Natur als System der Göttlichen Ordnung im Universum der Übernatur (in der Einheit der Linien-Heilsgeschichte): also hinein in einen Theopanismus der „Göttlichen Ordnung“: eines göttlich intelligiblen Ordnungs-Prinzips (in der Richtung thomistischer Scholastik) oder einer göttlich voluntaristischen Ordnungs-Setzung (in der Richtung skotistischer Scholastik). Aber eben so wird die Form der „Ordnung“ zu einer inneren Form der Natur, und die „Göttliche Ordnung“ natura-

liert sich zu einem inneren Wesen der Natur: die geschöpfliche Existenz erscheint in ihrem Wesen als System „Göttlicher Ordnung“: als endliche Existenz einer göttlich idealen Ordnung der Essentialität (in einem verabsolutierten Thomismus) oder als endliche Essenz einer göttlich energetischen Ordnung der Existentialität (in einem verabsolutierten Skotismus). Unter dem Gold einer theopanistischen „Göttlichen Ordnung“ erscheint also die natürliche Form einer absoluten (und also folgerichtig pantheistischen) inneren Einheit von Existenz und Essenz: als existentialer Essentialismus in einem absoluten Thomismus der „zufallenden“ Existenz „ewiger“ Essenzen (also einer „essentialen Unendlichkeit“ in jeweils „endlicher Existenz“, und darum einschlußweise als Sich-ausordnen einer Göttlichen *Essenz-Existenz*) — oder als essentialer Existentialismus in einem absoluten Skotismus der „Beschränkung“ des „reinen Seins“ ewiger Existenz in „begrenzten“ Essenzen (also einer „existentialen Unendlichkeit“ unter jeweils „endlicher Essenz“, und darum einschlußweise als Sich-ausordnen einer Göttlichen *Existenz-Essenz*). Das Sein der Kreatur ist dann aussystematisierte Göttliche Ordnung: aussystematisierte Göttliche Idealität (in einem absoluten Thomismus) oder aussystematisierter Göttlicher Rhythmus (in einem absoluten Skotismus). Und Werden und Wirken der Kreatur sind entsprechend ein Sich-ordnen in dieser Göttlichen Ordnung: ideatives Sich-ordnen (in einem absoluten Thomismus der Gleichung zum Göttlichen Vor-Bild) oder rhythmisches Sich-ordnen (in einem absoluten Skotismus des Mitvollzugs der Göttlichen Vor-Bewegung)²². So ist es die „Natur“ der geschichtlichen „Mitte“ zwischen „Abendland“ und „Osten“: wie das Sacrum Imperium über die ganze Welt (von Mittel-Europa her) die geschichtliche Stunde der Scholastik ist und dementsprechend das Sich-binden zwischen abendländischer und östlicher Philosophie ihre methodische Form, und also eine innere Einheit zwischen (abendländischem) Existentialismus und (östlichem) Essentialismus ihr formales Grundproblem (in der grundlegend scholastischen Frage zwischen „Existenz“ und „Essenz“)²³. Es ist damit die besondere Theologie der „Mitte“: wie von Nikolaus von Cues (der die ausmündende Problematik der Scholastik in

²² Indem so die Formeln der jüngsten katholischen Generation (vgl. oben S. 339 ff.) als Formeln von Thomismus-Skotismus erscheinen, wird offenbar, wie alle dazwischenliegenden Front-Bildungen, in all ihren Variationen, innerhalb dieser ursprünglichen bleiben. Die Front-Bildung der jüngsten katholischen Generation (zwischen Pneumatizismus und Personalismus) knüpft in ihrer personalistischen Front an Newman an und greift in ihrer pneumatizistischen Front auf den areopagitischen Untergrund der scholastischen „Göttlichen Ordnung“ zurück: wie der vorkriegliche Fronten-Gegensatz zwischen Newman und Neu-Scholastik als Variation aus dem zwischen Molinismus und Bañezianismus („Thomismus“ genannt) entstanden war: wie dann auch die Spannweite zwischen Molinismus und Bañezianismus wieder aus verschiedenen akzentuierten Synthesen zwischen Skotismus und Thomismus entstammt (vgl. *Religionsphilosophie*, München 1926, 66 ff.; *Crucis mysterium*, Paderborn 1939, 52 ff., 178 ff.; *Spiritualismus oder Christentum*, Stimmzeit Juni 1939).

²³ Zum ganzen hier implizierten Problem zwischen Essentialismus und Existentialismus vgl. unsere Abhandlung „Essenz- und Existenz-Philosophie“ in *dieser* Zeitschrift 14 (1939) 515—544.

einen reflexen Ausgleich überträgt) hin zu Hegel ein und dieselbe Theologie der „Göttlichen Mitte“ in der „Ordnung der Gegensätze“ in eine und dieselbe Philosophie der systematischen Dialektik einer Gott-Mitte sich säkularisiert. Ordnungs-Theologie und Existentialismus-Essentialismus als ihr bestimmendes Philosophumenon, wo immer sie auftreten, sind damit vergöttlichte „Mitte“.

In den drei Sach-Theologien entwickelt sich also, insofern sie *für sich allein und ausschließlich stehen*, ein Supernaturalismus absoluter Übernatur als geheimer Naturalismus absoluter Natur, — und darum tritt ihnen immer stärker und allmächtiger ein grundsätzlicher reiner Naturalismus gegenüber, für den alle Übernatur nur als Maske der Natur gilt. Dort übernatürliche Philosophie, Moral, Kultur, Politik, die als bestimmte Typen natürlicher Philosophie, Moral, Kultur, Politik sich objektiv demaskieren, — hier (als Antwort) ein grundsätzlicher reiner Rationalismus, der alle Offenbarung und Gnade als Mythos der „reinen Natur und Vernunft“ enthüllt, ein grundsätzlicher Anthropologismus, der alles Göttliche als Gleichnis der „reinen Humanität“ ausdeutet, ein grundsätzlicher Psychologismus und Biologismus, der alles objektiv Geltende als Objektivation des „reinen Lebens“ verflüssigt, ein grundsätzlicher Pathologismus, der alles Ideale als Illusion des „reinen Triebs“ demaskiert. Es ist dort wie hier die grundsätzliche Form der Identität: dort in der idealen Täuschung von oben nach unten, hier in der ent-idealisierenden Enttäuschung von unten nach oben.

Das aber gerade — *drittens* — ist die Sachlage, zu der Aug in Aug der letzte und entscheidende Sinn der Analogie-Formel des Vierten Laterankonzils steht: in der Schärfe der Analogie der „je immer größeren Unähnlichkeit“ — gegen die „reine Ähnlichkeit“ der Identität. Gegen den Supernaturalismus der Identität tritt in der Formel zunächst noch, gemeinsam mit der Theologie der Scholastik, die Betonung der Ordnung des „Zwischen Schöpfer und Geschöpf“. Aber dann wird diese Ordnung gerade als solche bestimmt, in der durch alle „noch so große Ähnlichkeit“ hindurch „je immer größer“ ist die „Unähnlichkeit“. Diese „je immer größere Unähnlichkeit“ aber ist erstens eine solche, die nicht der Unendlichkeits-Horizont einer „Ähnlichkeit ins Unendliche“ ist (wie es in allen drei Sach-Theologien, von ihnen aus, der Fall ist: als „negative Theologie einer Teilnahme oder Gegensatz-Bewegung oder Ordnung „ins Unendliche“, kraft des „je immer größeren Göttlichen“), — sondern die „je immer größere Unähnlichkeit“ ist im

Stil des Textes dem grundsätzlichen Unterschied des ganz verschiedenen Modus Gottes und des Geschöpfes zugeordnet: „jegliches in seinem Modus“ (utraque in suo modo). Zweitens aber ist es eben darum eine „je immer größere Unähnlichkeit“, in der der geschöpfliche „modus“ nicht als milderer Grad oder überhaupt als Negatives dem Göttlichen „modus“ gegenübersteht (wie es ebenso in allen drei Sach-Theologien, von ihnen aus, geschieht, kraft der „Ähnlichkeit ins Unendliche“: als „negative Philosophie“ einer „je deficienten“ Göttlichen Idealität oder Göttlichen Rhythmus oder Göttlichen Ordnung, kraft des „je immer geringeren Geschöpflichen“), — sondern die „je immer größere Unähnlichkeit“ scheidet im Stil des Textes zwischen Positivitäten, zwischen einem positiven Eins (unum) „der Einheit der Identität der Natur“ (in Gott) und einem positiven Eins (unum) der „Einigung der Liebe in der Gnade“ (im Geschöpf), zwischen einem positiven Vollkommen (perfectio) der „Vollkommenheit der Gnade“ (im Geschöpf). Gegen die Identität, in der Gott theopanisiert wird und das Geschöpf pantheisiert, tritt die Analogie, in der die Einheit des Geschaffenseins des Geschöpfes von Gott her als dem Schöpfer (creatorem ... creaturam) sich im positiven „Unterschied des je andern modus“ (utraque ... suo modo) darstellt und darum sowohl als ein echtes „Zwischen“ („inter“ creatorem usw.) wie als ein echtes „Und“ (creatorem „et“ creaturam). Und hierin tritt gegen ein theopanistisch oder pantheistisch zwingendes Weil und Nicht-kann und Muß der Identität (zwingender alleiniger Übernatur oder zwingender alleiniger Natur) das sachliche Weil (quia) und Nicht-kann (non potest ... notari) und Muß (sit notanda) der unaufhebbaren und so freiheit-lassenden Distanz (zu Freiheit einer unerzwingbaren und unableitbaren Übernatur wie zu Freiheit einer, in aller noch so hohen Übernatürlichkeit, „vorausgesetzten“ und „nicht zerstörten“, ja „vollendeten“ Natur).

Damit begründete sich entscheidend in der Analogie-Formel des Konzils die gesamte Entwicklung der kirchlichen Lehre über das Verhältnis zwischen Natur und Übernatur: von den Entscheidungen gegen die Reformation bis zu den Entscheidungen gegen den Modernismus: folgerichtig dazu, daß ein und dieselbe grundsätzliche Identität in der Reformation supranatural theopanistisch erscheint (in der Alleinwirksamkeit des unsichtbaren Gott Erlöser), um im Modernismus als natural pantheistisch sich zu enthüllen (in der Alleinwirklichkeit des sichtbaren Lebens als Erlöser, in seiner Entwicklung).

Gegen die Reformation tritt unter dieser Rücksicht die Betonung des objektiv amtlichen „Dienst“ der „Repräsentation“ (im opus operatum) und der subjektiv echt menschlichen „Werke“: gegen den Supranaturalismus des allein-wirkenden Gottes in einer unsichtbaren Innerlichkeit, der darum nicht Dienst kennt, sondern nur „persönliches Leben“, und nicht gewöhnlich menschliche Werke, sondern nur „passive Erfahrung“. Es wird die Bestimmung eines positiven Mit der Natur in der Übernatur: Dienst als passives Verhältnis, in dem das Positive Gottes in einer positiven Wirkweise des Geschöpfes erscheint; Werk als aktives Verhältnis, in dem das Positive des Geschöpfes als Auswirkung des positiv gebenden Gottes erscheint.

Im Kampf gegen Jansenismus und Traditionalismus geschieht dann folgerichtig der zweite Schritt: die Betonung grundsätzlich sachlicher positiver „Selbständigkeit“ der Natur (in Sein und Erkennen), und darum auf der einen Seite ihre positiv sachliche „Unterschiedenheit“ gegen alles Übernatürliche (in Sein und Erkennen) wie auf der andern Seite (eben darum) ihr positiv sachliches „Vorausgesetztsein“ für alles Übernatürliche (in Sein und Erkennen) und ihr positiv sachliches „Hinführen“ zu ihm (in Sein und Erkennen): gegen den Supranaturalismus einer alleinigen Übernatur, für den Natur (in Sein und Erkennen) nur sündigen Abfall oder passives Geschehenlassen bedeutet. Es wird also die Bestimmung der positiven und aktiven Unterschiedlichkeit der Natur in der Übernatur: in einem natürlichen Sein, einer natürlichen Güte, natürlichen religiösen Erkenntnis, die die sachliche Voraussetzung des Übernatürlichen sind und eben darum auch „aktuierte“ Voraussetzung in der kirchlichen Lehre von den „praeambula fidei“.

Der letzte, abschließende Schritt liegt dann im Vatikanischen Konzil und den Entscheidungen gegen den Modernismus: in der langsamen Ausformulierung jener (real existenten Einheit im (positiv sachlichen) „Unterschied“, die in der Analogie-Formel des Vierten Laterankonzils sich grundlegte. Die Eine real-existente „Ordnung“ (ordinavit) ist gewiß die „zum übernatürlichen Sinn-Ziel“ der „Teilnahme an den Göttlichen Gütern“ (Denz. 1786), aber innerhalb ihrer besteht positiv sachlich die unterschiedene „natürlich menschliche“ (naturali humanae rationis lumine) theoretisch-praktische (Coll. Lac. VII 127, 133, 236) Erkenntnis des wahren Gottes (Denz. 1785) in ihrer echt positiv natürlich geschöpflichen Form von „kausalem Denken“ (causam per effectum: Denz. 2145) und formalem „Beweisgang“ (demonstrari: ebd.), und eben darum zu einem positiven Mitwirken mit der Offenbarung, diese auslegend „im Zusammenhang der Geheimnisse“, wie aber auch vom natürlich gegebenen „letzten Ziel des Menschen“ her, beides, rein theologische Synthese und theologisch-philosophische Systematik, knüpfend zur Einheits-Form der „Analogie“ (Denz. 1796). Die Eine real-existente „übernatürliche Ordnung“ hat ihre Konkretheit gewiß in der Kirche der „berufenen Apostolizität“ als „Göttlichen Amtes“, das als solches auf alle Gebiete des Lebens sich erstreckt (Denz. 1798), weil es Gottes Autorität von oben ist, nicht aber mystische Kollektivität von unten (Denz. 2053 usw.), — aber innerhalb dieser uneingeschränkten Souveränität des „Gott in Christo in der Kirche“ besteht die echt positive unterschiedene Eigenständigkeit der „Kultursachgebiete“ (humanarum artium et disciplinarum cultura) in der „gerechten

Freiheit“ des „unterschiedenen Bereich in eigenen Prinzipien und eigener Methode“ (Denz. 1799) und die echt positive Souveränität von Staat und Volk und Politik „nach eigenem Recht“ in eigenem unterschiedenem „Kreis“ und als echt „Höchstes in seiner Art“ (Denz. 1865).

In dieser „Kirchlichen Theologie der Analogie“ (als der zu einer Methode „kirchlicher Diskretion“ jeweils aktuierten Analogie-Formel der Kirche) empfangen — *viertens* — die drei Sach-Theologien ihre eigene „Diskretion“. Es gibt für den „Menschen“ als solchen, wie Gott ihn faktisch „anordnete“, nur die Eine real existente Ordnung eines „übernatürlichen Sinn-Ziels“ (Denz. 1786) in der autoritär sichtbaren Kirche als umfassender Ordnungs-Form (Denz. 1798), und darum gibt es real existent keine rein natürliche Religion, keine rein natürliche Moral, keine rein natürliche Kultur, keine rein natürliche Wissenschaft, keine rein natürliche Politik, sondern alles ohne Ausnahme (weil alles zu diesem einen „so“ von Gott faktisch „angeordneten“ Menschen gehört) trägt ausdrücklich oder einschließlic, bewußt oder unbewußt, im Höchstmaß oder im Mindestmaß, das eine übernatürliche „Gott in Christo in der Kirche“ als letzte Form. Real existent gibt es ausnahmslos nur das Entweder-Oder des Ja oder Nein zu dieser Einen Ordnung. Das ist — im Licht der „kirchlichen Diskretion“ — das Positive der drei Sach-Theologien: Eine Teilnahme an Gottes Natur und Person, ein Geheimnis zwischen Erbsünde und Erlösung, Eine Göttliche Ordnung. Aber eben weil es in jedem möglichen „Zwischen von Schöpfer und Geschöpf“ zuletzt und entscheidend auf den „Unterschied des modus eines jeden von beiden“ in der „je immer größeren Unähnlichkeit“ ankommt, so hängt die eben betonte allumfassende Einheit und Einzigkeit gerade an der positiven Unterschiedenheit. Auf der einen Seite erscheint das übernatürliche „Gott in Christo in der Kirche“ wesentlich und entscheidend als Souveränität des Göttlichen Willens im souveränen Willen der Kirche (in der abschließenden Verurteilung des Modernismus); auf der andern Seite gibt sich die übernatürlich erhöhte und erlöste Natur in ihrer wahren unterschiedenen rein natürlichen „Eigengesetzlichkeit“ (*propriis principiis et propria methodo*). Und da die Eine real existente übernatürliche Ordnung eben in den Inhalten dieser Natur erscheint, die Offenbarung Gottes „in Gleichnissen der Sinnesgegebenheiten spricht“ (Thomas von Aquin, in *Boeth. de Trin. q. 6 a. 3 corp.*) und die Gnade im sinnfälligen Zeichen des „Ganz-Sakrament Kirche“ (*totius ecclesiae ... sacramen-*

tum) in ihren Sakramenten erteilt wird, weil die Ganzheit Gott (totus Deus) im Geheimnis der Menschwerdung als Ganzheit Mensch-wie-sonst (totus homo) lebt und fortlebt, so sind es auch folgerichtig menschlich natürliche Formen der Religion, menschlich natürliche Inhalte der Moral, menschlich natürliche Kultur, menschlich natürliche Wissenschaft, menschlich natürliche Politik, in denen das Eine übernatürlich Göttliche seine echte „Form des Menschen wie sonst“ hat. Das ist die Art, wie die „kirchliche Diskretion“ die drei Sach-Theologien von ihren Absolutismen befreit und eben so doch aus ihnen die langsam werdende positive Sicht des Natürlichen zur Vollendung bringt: von der griechisch passiv potentialen Natur zur augustinisch gegensatzförmigen Natur zur scholastisch aktiven Natur. „Kirche“ wird so gerade zu der eigentlichen „Gnade“: die gemäß dem Satz Thomas von Aquin's, für die „Natur“ einerseits die wahrhaft „letzte Form“ ist (als entscheidende Form der Einen übernatürlichen Ordnung), andererseits aber innerhalb dessen die „Natur“ echt „vollendet“: in der Doppeldeutigkeit des Wortes „perficit“.

So wird endgiltig deutlich, wie diese „kirchliche Theologie der Analogie“ einerseits auch noch eine Theologie der Scholastik klärt, andererseits aber wie gerade sie in einem Thomas von Aquin ihren gemäßesten Theologen hat. In ihr hat sich auch noch eine Theologie der Scholastik zu klären, soweit diese das Offenstehen der „je immer größeren Unähnlichkeit“ zuletzt in einen irgendwie identischen Begriff zu schließen sucht: in einem letztlich absoluten Exemplarismus (der Göttlichen Idee) oder Intellektualismus (des Göttlichen Intellekt) oder Voluntarismus (des Göttlichen Willens) oder Ontologismus (des Göttlichen Seins). Aber eine „kirchliche Theologie der Analogie“ geht in besonderem Ausmaß mit einer Theologie der Scholastik, insofern diese im Höchstmaß nicht intuitive Gnosis ist, sondern, getreu ihrem Namen, Zucht der Ordnung der Schule: weil in diesem Geist die Ordnung des positiven Unterschieds zwischen Gott und Geschöpf sich wahr, Gottes umfassende Oberhoheit und des Geschöpfes aktives „Sich-üben“. Und in diesem Sinn ist Thomas von Aquin (nicht ein systematischer „Thomismus“) der besonders „kirchliche Theologe“: weil in der eigentlichen Grundform seines Denkens sich das ausformuliert, was in der Entfaltung der „kirchlichen Theologie der Analogie“ vom Vierten Laterankonzil zu den Erlassen gegen den Modernismus sich durchführt: daß die überragende Größe Gottes gerade darin sich zeigt, daß Er

das Geschöpf gegen Sich verselbständigt, zu Eigen-Sein und Eigen-Wirken und Eigen-Vorsehung (de Ver. q. 9 a. 2 corp.; q. 11 a. 1 corp. usw.).

Hierin aber ist — *jünftens* — die Eingangsfrage dieser letzten Untersuchung beantwortet: Ist in der Analogie-Formel des Vierten Laterankonzils die Formel der Analogie nur Ausdruck der Struktur des übernatürlich „Kirchlichen“ (in alle natürlichen Gebiete hinein), — oder ist vielmehr das übernatürlich „Kirchliche“ auf die Analogie als natürlich geschöpfliche metaphysische Struktur zurückzuführen (in alle Gehalte dieses übernatürlich „Kirchlichen“ hinein)? Es ist, schärfer gefaßt, die Frage: Ist Analogie theologische Form („in der ...“) oder philosophisches Prinzip („aus dem ...“)? Die eben umzeichnete Formel Thomas von Aquins verneint das Entweder-Oder und bejaht ein Zugleich. Denn sie ist einerseits eine Formel, in der die faktisch durchgehende Struktur der einen übernatürlichen Ordnung des „Gott in Christo in der Kirche“ ausformuliert ist: also als theologische „Form in der ...“. Aber andererseits verankert sie eben diese Struktur in einem wahren „inneren Wesen“ des Verhältnisses zwischen Gott und Geschöpf überhaupt: also in der Art eines philosophischen „Prinzips, aus dem ...“. Es ist in dieser Weise das Formale, das dem in diesem Teil entwickelten Inhaltlichen entspricht: wie mit der alles umfassenden einen übernatürlichen Ordnung des „Gott in Christo in der Kirche“ zugleich geht der positive Unterschied einer eigengesetzlichen Natur, so geht zugleich eine Analogie als theologische Form mit einer Analogie als philosophischem Prinzip. „Eigen-Sein und Eigen-Wirken und Eigen-Vorsehung“ des Geschöpfes weisen in echter Notwendigkeit über sich in die „überragende Größe Gottes“: also in einer Analogie nach oben als philosophischem Prinzip. „Übertragende Größe Gottes“ aber, in Seiner übernatürlichen Selbstmitteilung, zeigt ihr formales Wesen im „Verselbständigen“ des Geschöpfes zu „Eigen-Sein und Eigen-Wirken und Eigen-Vorsehung“: also in einer „Analogie nach unten“ als theologischer Form. Im Wesen der „Analogie nach oben“ (als philosophischem Prinzip) liegt es dann, daß sie auf Gott weist, insofern Er die „überragende Größe“ ist, und also folgerichtig gerade Seine Souveränität betont, die nicht als ein handhabbares Prinzip ableitbar ist und aus der nichts sachnotwendig ableitbar ist. Und im Wesen der „Analogie nach unten“ (als theologischer Form) liegt es ebenso, daß sie auf das Geschöpfliche weist, insofern es „Eigen-

Sein und Eigen-Wirken und Eigen-Vorsehung“ hat, und also folgerichtig gerade Seine positive Eigengesetzlichkeit betont, die nicht aus Offenbarung und Theologie ableitbar ist²⁴. — So wird das „Zwischen“ im „Zwischen Schöpfer und Geschöpf“ (in der Analogie-Formel des Konzils) zum eigentlichen Träger des Weil und Nicht-kann und Muß. Die Analogie liegt einerseits im Wesen des Verhältnisses „zwischen Schöpfer und Geschöpf“, und ist hierin wahrhaft philosophisches Prinzip. Aber eben so ist sie, andererseits, die formale Struktur des souveränen Schaffens des Schöpfers, ob Er ein Geschöpf will und wie Er es will, und ist hierin theologische Form. Sie ist darum einerseits das Letzte und Entscheidende, das alles sowohl in der einen faktischen übernatürlichen wie in jeder möglichen, noch so groß übernatürlichen, Ordnung durchformt (da sie gemäß dem Konzil die Form eines Weil und Nicht-kann und Muß trägt). Aber es ist andererseits nicht möglich, aus ihr irgendetwas abzuleiten, was aus der Souveränität des unableitbaren Gottes erfolgt (da sie gemäß dem Konzil „in“ der souverän von

²⁴ Damit beantworten sich von selbst die Versuche Barth's und Söhngen's, der „*analogia entis*“ eine „*analogia fidei*“ gegenüberzustellen bzw. die erste durch die zweite zu ergänzen. „*Analogia fidei*“ von Röm 12, 6 her sagt, im Zusammenhang der ganzen Stelle und dieser mit 1 Kor 12, die oberste Regelung des persönlichen Charisma der „*Prophetie*“ durch die „*Analogie des Glaubens*“, wie sie in der Einheit des Einen Leibes durch das „*Maß des Glaubens*“ sich auswirkt, das „*Gott zuteilt*“ (12, 3): „*ob nun Prophetie: (dann) gemäß der Analogie des Glaubens*“. Diese „*Analogie*“ ist also ein objektiv Autoritäres von Gott her, das über dem subjektiv Religiösen der „*Prophetie*“ steht: also deutlich hinein in die Richtung der „*kirchlichen Theologie der Analogie*“, wie sie oben entwickelt ward. Es ist also nicht „*aktuale analogia fidei*“ im Ereignis der aktuellen „*Verkündigung*“: wie Barth die „*analogia fidei*“ faßt: weil eben solche „*Aktualität*“ die Aktualität der „*Prophetie*“ ist, die nach einer objektiv bleibenden „*Analogie des Glaubens*“ gemessen werden soll. Es genügt aber auch nicht eine „*objektive analogia fidei*“ als in sich ruhender Zusammenhang der einzelnen Glaubenswahrheiten, wie Söhngen deuten möchte: weil im lebendigen „*Leib*“ das Letzte die lebendige „*Autorität*“ des Hauptes ist, das „*Geheimnis des (autoritär setzenden) Willens*“, das gemäß dem Epheserbrief die letzte Form der Kirche ist. So bleibt also nur eine „*autoritäre analogia fidei*“, d. h. die Form der „*ekklesiologisch christologisch theologischen Autorität*“, wie sie oben entwickelt ward. — Vom Vierten Laterankonzil aber aus gesehen, ist die „*analogia entis*“ einzig und ausschließlich gesehen als „*letzte Form*“ der Einheit von Übernatur und Natur selber. — So gibt es also keine Zweiheit von „*analogia entis*“ und „*analogia fidei*“, sondern die eine und selbe „*analogia entis*“ in ihrer Doppelform von „*nach unten*“ und „*nach oben*“ ist, in der Antwort des Vierten Laterankonzils, die „*metaphysische Struktur*“ der einen und selben „*autoritären analogia fidei*“.

Gottes freiem Willen jetztig und überhaupt jeweilig verfügten Ordnung erscheint).

Das hat — *sechstens* — seine letzte Schärfe in dem, was in den drei Sach-Theologien als Letztes erschien: daß sie alle auf irgend eine Fassung des Verhältnisses zwischen Essenz und Existenz sich rückführten. In der Theologie der Griechen erschien ein letzter reiner Essentialismus, in der Theologie Augustins ein ebenso letzter Existentialismus, in der Theologie der Scholastik eine Dialektik zwischen existentialem Essentialismus (im Thomismus) und essentialen Existentialismus (im Skotismus). Methodisch könnte die „Analogie“ als etwas Ähnliches erscheinen: da in ihr einerseits sich betont die eine reale Existentialität der Ordnung des „Gott in Christo in der Kirche“, andererseits aber der essentielle Unterschied unableitbarer Übernatur und unauslöschbarer Natur. Die entsprechende Formel wäre also dann: existentielle Einheit in essentialen Unterschied.

Aber eben dies bezeichnet das klare Gegenüber zu den obigen Formeln der drei Sach-Theologien. Denn unter dieser methodischen Formel birgt sich die sachliche, daß eigene Essenz-Existenz-Form Gottes (hinein in Seine übernatürliche Selbstmitteilung) sich abscheidet gegen echt eigene Essenz-Existenz-Form des Geschöpfes (in einer „noch so großen“ übernatürlichen Selbstmitteilung Gottes)²⁵. In der Frage zwischen Essenz und Existenz erscheint also vielmehr die „Analogie“ selber als letzte Form, ohne daß sie selber auf irgend eine „notwendige“ Spielform zwischen Essenz und Existenz rückführbar wäre. Das ist die unerbittlich letzte Folgerichtigkeit der Analogie-Formel des Kon-

²⁵ Das prägt sich grundsätzlich für die Eine übernatürliche Ordnung der Erlösung aus in der Kontroverse zwischen Thomismus und Skotismus: ob es in Christus nur die eine „göttliche Existenz“ gäbe oder auch eine wahre „menschliche Existenz“. Die erste Sentenz wird dann folgerichtig zu einer Betonung der Form „göttlicher Existenz“ überhaupt: für eine mit Vorzug „himmlische Kirche“ und ein mit Vorzug „himmlisches Leben“ des Christen — also in der Richtung der Theologie der Griechen. Die zweite Sentenz dagegen betont die „menschliche Existenz“ in der gleichen formalen Folgerichtigkeit als entscheidenden Ausdruck des wahren Abstiegs Gottes, „ganz Mensch“ zu sein und also auch in einer menschlichen „Existenz“, — also in der Richtung der Theologie Augustins. Würde man also die methodische Formel von der „existentiellen Einheit“ als direkten Ausdruck einer identischen Existenz nehmen, so wäre es Identifizierung mit der Sentenz des Thomismus und also einseitig mit der Theologie der Griechen. So heißt denn „existentielle Einheit“ die Einheit selber „essential“ unterschiedener „göttlicher Existenz“ und „menschlicher Existenz“ in der Einen Existenz Christi (und in ihm, teilnehmend, der Kirche

zils: weil das Verhältnis „zwischen Schöpfer und Geschöpf“ überhaupt allein und einzig und notwendig die Analogie der „je immer größeren Unähnlichkeit“ in aller „noch so großen Ähnlichkeit“ ist, so ist sie auch und gerade für Essenz und Existenz das letzte und bestimmende Weil und Nichtkann und Muß. Es gibt keine autonome Essenz-Theologie (der Ewigen Tradition) und keine autonome Existenz-Theologie (der aktuellen Verkündigung) und keine „Spielform“ zwischen ihnen. Es gibt keine autonome Essenz-Philosophie (der ewigen Wesenheiten und Wahrheiten) und keine autonome Existenz-Philosophie (der aktuellen Bewegung) und keine „Spielform“ zwischen ihnen. Es gibt darum auch keine Einheit von Theologie und Philosophie in einem autonomen Prinzip der Essenz oder Existenz oder irgendeiner „Spielform“ zwischen ihnen. All das ist nur das ewig alte und ewig neue Spiel zwischen Theopanismus und Pantheismus, wie es sich uns zeigte: der Aufstand des geschaffenen Geistes, der ungeschaffenes Pneuma sein will, passiv als Ausfluß Gottes oder aktiv in der Form Gottes. Es gibt nur Theologie (aller irgendwie möglichen relativen Richtungen) in der Analogie als „Form, in der ...“. Es gibt nur Philosophie (aller irgendwie möglichen relativen Richtungen) in der Analogie als „Prinzip, aus dem ...“. Es gibt nur Einheit von Theologie und Philosophie in diesem unableitbaren, und darum selber „analogen“, Zueinander von (theologischer) „Analogie von oben“ und (philosophischer) „Analogie von unten“. Das liegt im ausnahmslosen Weil und Nichtkann und Muß der Formel des Vierten Laterankonzils.

und in ihr, gliedhaft, des einzelnen Christen). Und die Form dieser Einheit ist selber, im geheimnisvollsten Sinn des Wortes, Analogie. Denn das ist das innerste Geheimnis Christi, daß in ihm Gottheit und Menschheit zwar Eine Person sind, aber im unaufgehobenen, ja notwendig unaufhebbaren Unterschied zwischen beiden: also in hypostatischer Union, die unaufgehoben und unaufhebbar die unaufhebbare (non potest: gemäß dem Konzil) Analogie der „je immer größeren Unähnlichkeit“ ist. — Vgl. hierzu Gott (1926) Kap. 4.