

Theologische Realenzyklopädie

In Gemeinschaft mit

Horst Robert Balz · Stuart G. Hall

Richard Hentschke · Günter Lanczkowski

Wolfgang Müller-Lauter · Carl Heinz Ratschow

Knut Schäferdiek · Martin Schmidt · Henning Schröer

Clemens Thoma · Gustav Wingren

herausgegeben von

Gerhard Krause und Gerhard Müller

Band II

Agende – Anselm von Canterbury

Walter de Gruyter · Berlin · New York
1978

171,3). Für den Seelsorger im besonderen gilt, daß er (unbeschadet des unter Abschn. 2 über die Situation Gesagten) das Beichtgeheimnis streng wahr: der Pfarrer gegenüber jedermann, auch gegenüber seiner Frau; im umgekehrten Fall die beamtete Pfarrerin gegenüber ihrem Mann. Verantwortunglos, aber leider nicht ganz selten, ist es, in der Predigt oder im Unterricht, gebeichtete Sachverhalte anzuführen, so daß je nachdem Rückschlüsse möglich sind und der Beichtende preisgegeben ist. Vertrauen wird schwer erworben, leicht verspielt. Manche Dienst-anweisungen (wie die württembergische in § 6) prägen die Verschwiegenheit ein, auch wenn der Pfarrer „nicht mehr im Amt steht. Dies gilt auch hinsichtlich der Veröffentlichung durch den Druck.“ Wenn ein Großteil des seelsorgerlichen Dienstes im Zuhören besteht, dann ein nicht kleinerer Teil darin, geschenktes Vertrauen durch Verschwiegenheit zu würdigen. In Fällen schwerer Belastung, durch Vergehen oder Verbrechen, die dem Seelsorger in der Beichte mitgeteilt worden sind, wird er dem Schuldiggewordenen raten und dazu helfen, sich selber an zuständiger Stelle zu offenbaren bzw. das Seinige zur Versöhnung nach Kräften zu tun.

3.3. Von den Möglichkeiten der →*Telefonseelsorge* wird zunehmend deshalb Gebrauch gemacht, weil für manche Anrufende, in auswegloser Augenblicksbedrängnis, sofort eine ‚Stimme‘ gegenwärtig ist und weil die optische Anonymität der zwar menschlichen, aber nicht räumlich-persönlichen Anwesenheit die Aussprache erleichtert. Dem Ratsuchenden wird in den meisten Fällen empfohlen, im Anschluß an die fernmündliche Aussprache und Betreuung persönlichen Kontakt mit einem (seinem) Seelsorger zu suchen; Erfahrungsberichte über die Nachhaltigkeit der Wirkung sind schwerlich exakt zu gewinnen; wesentlich ist, daß – auch für solche, die keinen Anschluß an eine Gemeinde haben oder der Kirche gänzlich entfremdet sind, – in ernstesten Fällen, ohne Weg und Zeitverlust, Situationsverständnis und menschliche Zuwendung spürbar werden und daß er der Verschwiegenheit sicher sein darf.

Literatur

Alfons Auer, Art. Beichtgeheimnis: LThK² 2 (1958) 128–130. – Hans Dombois, Das Recht der Gnade, Witten 1961, Kap. VIII,9. – Eduard Eichmann/Klaus Mörsdorf, Lb. des Kirchenrechts, Paderborn, II²1958, 81ff. – Peter Gerlitz, Beichte: Prakt.-theol. Hb., Hamburg 1970, 64–80 (Lit.). – Paul Hinschius, Das Kirchenrecht der Katholiken u. Protestanten in Deutschland. System des kath. Kirchenrechts mit bes. Rücksicht auf Deutschland, Graz, IV 1959, § 3. – Günther Holstein, Die Grundlagen des ev. Kirchenrechts, Tübingen 1928. – Erich Ruppel, Art. Amtsgeheimnis: RGG³ 1 (1957) 343. – Ders., Art. Beichtgeheimnis: ebd. 975. – Albert Stein, Hat die Schweigepflicht des Seelsorgers Grenzen?: WPKG 61 (1972) 375–388. 454–463 (Lit.). – Wolfgang Trillhaas, Der Dienst der Kriche am Menschen, München²1958, § 7. – Herbert Wehrhahn, Kirchenrecht u. Kirchengewalt, Tübingen 1956.

Manfred Mezger

Amtshandlungen →Kasualien

40 **Amtstracht** →Gewänder, Liturgische

Amulett →Dämonen, →Magie

Anagoge →Hermeneutik

Analogie

1. Zum Begriff 2. Zur Geschichte des Begriffs 3. Die neuere theologische Diskussion 4. Grundlinien einer systematisch-theologischen Bestimmung (Quellen/Literatur S. 648)

1. Zum Begriff

1.1. Analogie (griech. ἀναλογία, lat. *proportio* seit Varro und Cicero; bei Quintilian, Seneca und in der scholastischen Tradition auch als Fremdwort *analogia* gebraucht) bezeichnet im *allgemeinsten Sinn* eine Ähnlichkeit, die durch Vergleich

zwischen zwei oder mehreren Größen erkannt wird. Die Ähnlichkeit kann sich auf unterschiedliche Merkmale der verglichenen Größen beziehen. Es kann sich um wesentliche oder äußerliche Merkmale der verglichenen Größen handeln. Man bezeichnet das, worin sich die Vergleichsglieder ähnlich sind, als *Analogon*. Unter *Analogaten* versteht man die jeweiligen verglichenen Größen. Die Ausdrücke *Analogie* (Ähnlichkeit, Entsprechung, Gleichartigkeit; Gleichheit von Verhältnissen, Ähnlichkeit von Verhältnissen) und analog (ähnlich, entsprechend, gleichartig, ähnlich sich verhaltend) sind erst spät in die (gebildete) Alltagssprache eingedrungen.

1.2. Im *wissenschaftlichen Sprachgebrauch* hat das Wort Analogie in den verschiedensten Disziplinen Verwendung gefunden. Es bezeichnet hier nicht nur allgemein Ähnlichkeit im Sinne der Übereinstimmung, sondern eine begrenzte Ähnlichkeit oder Verhältnisgleichheit, die jeweils näher zu kennzeichnen ist. In der Mathematik findet das lateinische Wort *proportio* Verwendung, das Verhältnisbestimmungen angibt. In der Linguistik und dort vor allem in der Grammatik spricht man von Analogie bei der übereinstimmenden Bildungsweise der Flexionsformen einander entsprechender Wortstämme. Darüber hinaus wird auch der Vorgang der analogen Umbildung und Neubildung von Regeln als „Analogiebildung“ gekennzeichnet. In der Biologie findet der Ausdruck Analogie Verwendung zur Bezeichnung von Ähnlichkeiten verschiedener Organismen, die nicht auf Verwandtschaft beruhen, sondern unabhängig entstanden sind (z. B. die „Flügel“ der Insekten und Vögel). In der Physik wird unter Abhebung auf die Verhältnis- oder Strukturgleichheit bei der Darstellung von Sachverhalten in Modellen von Analogien gesprochen. Auch in den Human- und Gesellschaftswissenschaften findet der Ausdruck vielfältige Verwendung, so etwa in der Geschichtswissenschaft (Analogie als Prinzip), in der Jurisprudenz (Gesetzes- und Rechtsanalogie), in der Soziologie (Organismusvergleich), in der Kunst und Kunstgeschichte (Stilvergleich).

1.3. Die verschiedenartige Verwendung des Ausdrucks „Analogie“ in seiner Geschichte und in den verschiedensten Disziplinen erfordert, um Mißverständnisse zu vermeiden, *genauere terminologische Bestimmungen*. Wir können hier folgende Unterscheidungen treffen:

1.3.1. *Univok* (eindeutig) ist ein Ausdruck dann gebraucht, wenn er zur Bezeichnung von Gegenständen („Gegenstand“ = Leerprädikator für Dinge, Handlungen, Verhalten, Sachverhalte, Zustände) in gleicher Bedeutung verwendet wird. *Aequivok* (mehrdeutig) ist ein Ausdruck dann gebraucht, wenn er zur Bezeichnung unterschiedlicher Gegenstände in unterschiedlicher Bedeutung verwendet wird. So kann der Ausdruck „Strauß“ als Prädikator für eine Vogelart, als Prädikator für ein Blumengebilde oder als Eigenname für einen Menschen verwendet sein. Wir können bei den *aequivoken* Ausdrücken und ihrer Verwendung zwei Teilklassen unterscheiden: Die eine Klasse umfaßt die zufällig *aequivok* verwendeten Ausdrücke (*aequivocatio a casu*). Die andere Klasse umfaßt die mit Absicht eingeführten oder verwendeten *aequivoken* Ausdrücke (*aequivocatio a consilio*), z. B. beabsichtigte Wortspiele mit dem Ausdruck „Strauß“.

1.3.2. Die allgemeinste Form der Feststellung von Ähnlichkeiten findet in sprachlicher Hinsicht ihren Ausdruck im Akt der Prädikation. Im Akt der Prädikation wird einem Gegenstand, ihn darin von anderen Gegenständen unterscheidend, ein Prädikator zu- oder abgesprochen, z. B. Haus, Fluß, gehen. In einem Abstraktionsprozeß wird von der je individuellen Eigenart und Ausprägung eines Gegenstandes abgesehen und das Gleichartige zur Sprache gebracht. In der scholastischen Tradition hat man in Zusammenhang mit diesem Vorgang den Ausdruck Analogie verwendet. Thomas von Aquin spricht von einer *analogia secundum esse, non secundum intentionem* (dem Sein, nicht dem Begriff nach), wenn etwa der Prädikator „Körper“ verschiedenen Gegenständen (menschliche Körper, Himmelskörper) unter Absehung von ihrer individuellen Ausprägung und realen Unterschiedlichkeit zugesprochen

wird. Kardinal Cajetan spricht von einer *analogia inaequalitatis*, die zwischen zwei Gegenständen besteht, denen ein Drittes in mehr oder weniger vollkommener Weise zukommt. So kommt dem Adler der Prädikator „Sehschärfe“ in vollkommenerer Weise zu als dem Hund. Genau besehen liegt hier ein univoker Sprachgebrauch vor. Unter Absehung von der individuellen Ausprägung werden Prädikatoren zugesprochen in gleicher Bedeutung. Von Analogie sollte hier um der Klarheit willen nicht gesprochen werden.

Als ein Spezialfall dieser Art sind die erwähnten „Analogien“ in der Biologie anzusehen. Hier wird nicht nur von der individuellen Ausprägung abgesehen, sondern aufgrund einiger wesentlicher Merkmale und unter Absehung von anderen wesentlichen Merkmalen eine Prädikation ausgesprochen (z. B. „Flügel“ bei Insekten und Vögeln aufgrund der Funktionsgleichheit und unter Absehung von dem unterschiedlichen Aufbau dieser Organe). Die „Analogien“ in der Biologie stellen den Übergang zu Analogien im strengen Sinn dar (s. u. Abschn. 1.3.4.), sind aber sprachkritisch gesehen eher der Prädikation im allgemeinen zuzurechnen.

1.3.3. In der scholastischen Tradition bezeichnete man das Verhältnis zwischen zwei ähnlichen Dingen als *analogia proportionis*. Als Beispiel dafür könnte man das Bruderverhältnis zwischen zwei Brüdern anführen. Aber auch bei dieser „Analogie“ handelt es sich im strengen Sinn um einen univoken Sprachgebrauch. Der Prädikator „Bruderverhältnis“ wird absehend von der individuellen Ausprägung, hier das jeweilige Verhältnis des einen zum anderen Bruder, gebraucht.

1.3.4. In unserer Sprache ist zu beobachten, daß Ausdrücke in der Regel eine festgelegte Bedeutung, einen herrschenden Gebrauch haben. So wird das Wort „Löwe“ in der Regel so verwendet, daß es in seiner Extension eine endliche Zahl von Gegenständen (bestimmte Tiere) bezeichnet und seine Intension (Bedeutung) festgelegt ist (z. B. Löwe ist ein Tier, Löwen sind stark, mutig). Diesen herrschenden Sprachgebrauch macht man sich in der *metaphorischen Redeweise* zunutze. Hier wird, etwa in der metaphorischen Aussage „Achill ist ein Löwe“ mit der Dialektik von Vertrautheit und Verfremdung gearbeitet. Es wird sowohl ein Sachverhalt als auch ein Sprachgebrauch verfremdet, indem für die Bezeichnung eines Sachverhaltes (Achill ist mutig) ein ungewöhnliches Wort (Löwe) und dieses in ungewöhnlicher Bedeutung verwendet wird. Die Entschlüsselung der metaphorischen Aussage besteht darin, daß das Gemeinsame im Unterschiedenen, das Ähnliche im Unähnlichen aufgedeckt wird. In unserem Beispiel geht es etwa darum, daß aus der Intension des Ausdrucks Löwe nicht die Teilintensionen „ist ein Tier“, „frisst Fleisch“ sondern die Teilintensionen „ist mutig“, „ist stark“, „König der Tiere – König der Krieger“ als gemeinsam für den Löwen und Achill geltende Teilintensionen erkannt werden. Metaphorisch werden Ausdrücke gebraucht in metaphorischen Wendungen (z. B. „süße Liebe“, „ein im Wasser stehendes Schiff“) und in metaphorischen Aussagen (z. B. „jemand geht im Hafen der Ehe vor Anker“, „Achill ist ein Löwe“). Aristoteles hat die Metaphernbildung als Übertragung eines fremden Namens entweder von der Gattung auf die Art oder von der Art auf die Gattung oder von Art zu Art aufgrund einer Analogiebildung charakterisiert. Solche Unterscheidung bei der Metaphernbildung erscheint uns aus zwei Gründen wenig sinnvoll. Erstens wird hier eine Bestimmung von „Gattung“ und „Art“ vorausgesetzt, über die man sich erst einigen muß, was nicht immer leicht ist. Zweitens ist jede metaphorische Verwendung von Ausdrücken durch Umformung auf Analogiebildungen zurückzuführen. Es empfiehlt sich darum, die Metaphernbildung als ein Spiel zwischen herrschendem und ungewöhnlichem Sprachgebrauch zu charakterisieren und bei der Metaphernbildung zwischen *impliziten und expliziten Analogien* zu unterscheiden. Implizite Analogien stellen die metaphorischen Wendungen und die metaphorischen Aussagen von der Art „Achill ist ein Löwe“ dar. Sie lassen sich in eine (umständliche und nicht mehr zur Entdeckung reizende) Entsprechung von Verhältnissen umformen: Es verhält

sich der Achill zum Mut, wie sich der Mut zum Löwen verhält. Zu beachten ist bei der impliziten Analogie in metaphorischen Aussagen, daß sie nach der Art der geometrischen Proportion gebildet sind ($a : b - b : c$), bei der die Mitte den Zusammenhang und auch jedes Glied festlegt. Als explizite Analogien bezeichnen wir die metaphorischen Aussagen, in denen die Verhältnisentsprechung angegeben wird. Wir können hier zwischen behaupteten Verhältnisentsprechungen mit einer gemeinsamen Mitte oder ohne eine gemeinsame Mitte (z. B. wie der Abend zum Tag, so verhält sich das hohe Alter zum Leben) unterscheiden. In diesem letzteren Fall besteht das „Gemeinsame“ bzw. „Ähnliche“ nur in der Entsprechung der Verhältnisse.

1.3.5. Auf dem Hintergrund dieser Überlegungen zur metaphorischen Redeweise ist der in der scholastischen Tradition verwendete Ausdruck *analogia proportionalitatis* zu klären. Die *analogia proportionalitatis* unterscheidet sich von der *analogia proportionis* dadurch, daß sie nicht wie diese ein Verhältnis zwischen zwei Gegenständen, sondern ein Verhältnis zwischen zwei Verhältnissen als analog (verhältnisgleich oder verhältnisähnlich) zum Ausdruck bringt. In der Mathematik findet sich eine solche Verhältnisentsprechung im Sinne der Verhältnisgleichheit in den arithmetischen und geometrischen Proportionen. Bei der arithmetischen Proportion geht es um die Gleichheit von Differenzen ($10 - 6 = 6 - 2$) oder, anders ausgedrückt um eine Reihung (2,6,10). Bei der geometrischen Proportion geht es um die Gleichheit von Verhältnissen, die aufgrund von Teilung ($a : b = c : d$) oder von gleichen Teilungsprinzipien ($a : b - b : c$) entstehen. Im allgemeinen Sprachgebrauch finden wir zwei Arten der Entsprechung von Verhältnissen vor: die *Verhältnisgleichheit* und die *Verhältnisähnlichkeit*. So kann das Verhältnis zwischen zwei Brüdern einer Familie mit dem Verhältnis zwischen zwei Brüdern einer anderen Familie verglichen werden. Wird dabei nicht auf die individuelle Ausprägung der jeweiligen Verhältnisse abgehoben, sondern nur hervorgehoben, daß beide Bruderpaare im gleichen Verhältnis, nämlich im Bruderverhältnis, stehen, dann liegt Verhältnisgleichheit vor. Es handelt sich um eine univoke Prädikation. Der Prädikator „Bruderverhältnis“ wird jeweils zugesprochen. Eine Verhältnisähnlichkeit wird nur dann zum Ausdruck gebracht, wenn ausgesagt werden soll, die Brüder der einen Familie gehen ähnlich miteinander um (lieben sich, hassen sich) wie die Brüder der anderen Familie. Noch deutlicher wird das Vorliegen einer Verhältnisähnlichkeit, wenn die Verhältnisentsprechung zwischen sonst nicht zueinander in Beziehung gebrachten Verhältnissen hergestellt wird (Abend des Lebens – Abend des Tages; Mut des Achill – Mut des Löwen). Die scholastische Tradition spricht hier von einer *analogia proportionalitatis extrinsecae*. Die Ähnlichkeit kommt hier den verglichenen Gliedern nicht innerlich-eigentlich, sondern äußerlich-uneigentlich aufgrund eines bestimmten Handelns, Verhaltens oder Zustands (Wirkungsweise) zu. Davon abgehoben als weitere Teilklasse der Verhältnisähnlichkeit wird in der scholastischen Tradition die *analogia proportionalitatis intrinsecae*. Die Ähnlichkeit der Verhältnisbeziehungen ergibt sich aufgrund einer innerlich-eigentlichen Beziehung zwischen den jeweils verglichenen Gliedern. Als Beispiele für eine solche Analogie werden angenommen: Gott verhält sich zu seinem Sein, wie sich der Mensch zu seinem Sein verhält; das Gutsein kommt dem Menschen wie dem Tier zu. Dabei wird davon ausgegangen, daß Gott den Menschen und dem Tier in unterschiedlichem Maße Anteil an seinem Sein gegeben hat und gibt. Dieses unterschiedliche Maß der Anteilgabe verändert jeweils die Intension der Ausdrücke Sein oder Gutsein, je nachdem welchem Gegenstand sie zugesprochen werden. So kann Gottes Sein als sich gründendes Sein, menschliches Sein nur als gegründetes Sein verstanden werden. Aus sprachkritischer Sicht ist die Unterscheidung in eine *analogia proportionalitatis extrinsecae* und *intrinsecae* fragwürdig. Formal unterscheiden sich die Klassen von Analogie nicht. Ob eine Ähnlichkeit aufgrund von zum Wesen gehörenden Eigenschaften oder aufgrund der Wir-

kungsweise festgestellt wird, ist sprachkritisch irrelevant. Zudem müßte diese Unterscheidung zwischen Wirkungsweise und zum Wesen gehörenden Eigenschaften erst eingeführt werden. Bestimmte theologische und ontologische Theorien, die begründet werden wollen, warum eine metaphorische Aussage angebracht ist, werden hier in den Begriff eingebracht.

1.3.6. In Beziehung zur metaphorischen Redeweise steht die *analogia attributionis*. Sie bezeichnet den Sachverhalt, daß ein Ausdruck mehreren Gegenständen zugesprochen wird, aber so, daß die Bedeutung des Ausdrucks nur einem Gegenstand im herrschenden Sinn, dem anderen in erweiterter Bedeutung zukommt. Klassisches, schon von Aristoteles gebrauchtes Beispiel: Wir sprechen von einem gesunden Organismus und von „gesundem Urin“. Hier wird keine Verhältnisentsprechung hergestellt, sondern ein Sprachgebrauch aufgrund einer Kausalbeziehung erweitert. Die Ernährung wird beispielsweise gesund genannt, wenn sie zur Gesundheit des Menschen beiträgt. Der erweiterte Sprachgebrauch folgt nach der Regel: der Ausdruck gesund darf auch solchen Gegenständen zugesprochen werden, die zur Gesundheit beitragen oder auf die Gesundheit eines Organismus zurückschließen lassen. Die Verwendung des Ausdrucks Analogie in diesem Zusammenhang ist unglücklich, hat sich aber eingebürgert.

In der scholastischen Tradition werden innerhalb der *analogia attributionis* öfters zwei Klassen unterschieden: *analogia attributionis extrinsecae* und *analogia attributionis intrinsecae*. Eine *analogia attributionis extrinsecae* liegt vor, wenn der erweiterte Sprachgebrauch in einer „äußerlich-uneigentlichen“ Kausalbeziehung begründet ist. Eine *analogia attributionis intrinsecae* liegt vor, wenn die Kausalbeziehung „innerlich-eigentlich“ gedacht wird. So wird davon gesprochen, daß das Sein Gottes aufgrund der Teilhabe den Geschöpfen innerlich-eigentlich zukommt. Diese Einteilung ist freilich umstritten. Zum einen ist die *analogia attributionis intrinsecae* nicht von der *analogia proportionalitatis (intrinsecae)* zu unterscheiden. Zum anderen gilt für die Analogie der inneren Attribution in gleicher Weise wie für die Analogie der inneren Proportionalität, daß mit diesen Begriffen keine Näherbestimmung der Analogie erfolgt, vielmehr Begründungstheorien für die Annahme einer Analogie angedeutet sind.

1.3.7. Unter *Analogieschluß* versteht man zum einen den Schluß von drei bekannten Gliedern auf ein viertes Glied aufgrund der Verhältnisähnlichkeit. Beispiel: Die Erde ist bewohnt, im Weltraum gibt es Planeten ähnlichen Alters und ähnlicher Nähe zu einer Sonne, also dürften auch diese Planeten bewohnt sein. Hier handelt es sich um Wahrscheinlichkeitsurteile, bei denen man davon ausgehen kann, daß die Wahrscheinlichkeit um so größer ist, um so größer die Übereinstimmung in bestimmten Merkmalen ist. Zum anderen kann unter Analogieschluß der Schluß von drei Gliedern auf ein viertes aufgrund von Verhältnisgleichheit verstanden werden. Dies geschieht in der Mathematik in den Gleichungen: $a - b = b - x$; $a : b = c : x$.

1.3.8. In unseren terminologischen Bestimmungen wurde bisher nicht explizit die Unterscheidung zwischen einer *analogia nominum* und einer *analogia entis* berücksichtigt. Analogie wurde von uns eingeführt als eine besondere Weise der Prädikation, die mit der Dialektik von Vertrautheit und Verfremdung arbeitet und so Entsprechungen aufzeigt. Ob der Herstellung solcher Entsprechungen in unserer Sprache reale Entsprechungen in der Wirklichkeit (an sich) zuzuordnen sind, darüber wurde nichts ausgesagt. Aussagen, ob der *analogia nominum* eine Analogie des real Seienden entspricht, hängen jeweils von den Theorien ab, die man über das Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit aufstellt.

Offengelassen wurde auch die Frage, ob das Analogon in sich univoke Elemente hat oder das Analogon ein Mittleres, Drittes darstellt. Argumente gibt es für beide Auffassungen. So kann man sagen, wenn Achill und dem Löwen Mut zugesprochen wird, gelten bestimmte Teilintensionen des Wortes Mut für Achill und den Löwen

in gleicher, univoker Weise. Andererseits kann man darauf verweisen, daß Mut eines Menschen und Mut eines Tieres so verschieden sind, daß in der Herstellung einer Verhältnissentsprechung zwischen beiden ein eigenständiges Drittes, Mittleres zur Sprache gebracht wird. Gewicht gewinnt diese Fragestellung dort, wo eine Verhältnissentsprechung zwischen dem Sein Gottes und dem Sein des Menschen angenommen wird.

In engem Zusammenhang damit steht die Frage, ob die Bildung analoger Ausdrücke als eine nachträgliche, abgeleitete Form sprachlicher Unterscheidung oder als ein eigener Modus der Prädikation anzusehen ist. Zweifellos gründet auch die Prädikation, die zum univok gebrauchten Ausdruck führt, auf einem Abstraktionsprozeß der das Gleiche im Ähnlichen unterscheidet. Ob man aber die Bildung analoger Ausdrücke als eine eigenständige oder abgeleitete Form der Prädikation ansieht oder nicht, hängt davon ab, wie man zur Frage der univoken Elemente des Analogon Stellung nimmt.

2. Zur Geschichte des Begriffs

2.1. Der Ausdruck Analogie ist ursprünglich ein Begriff der →Mathematik. Er wurde in der pythagoreischen Schule entwickelt. Das früheste Zeugnis bei Archytas von Tarent setzt bereits die Einführung dieses Begriffes und Reflexionen über diesen Begriff voraus. Älter aber als das Wort und seine explizite Einführung sind die Feststellung von Ähnlichkeiten im Vorgang der Prädikation und die Verwendung des Analogieschlusses im allgemeinen, nichtmathematischen Sinn. Die Wahrnehmung analoger Verhältnisse hat seit frühester Zeit zur Erfassung von Beziehungen und Verhältnissen geführt. Im magischen Denken (→Magie) wird ähnlichen Erscheinungen eine gewisse Identität und ursächliche Verbundenheit zugesprochen, die der Mensch seinen Zwecken dienstbar machen kann. So wird eine enge Verbindung zwischen Bildern und den Personen oder Göttern, die die Bilder darstellen, angenommen. Oder man nimmt eine Verbindung zwischen Feuer und Sonne, plätschern dem Geräusch und Regen an. Man will sich diese Verbindung zunutze machen, indem man durch Anzünden von Feuer die Sonne zu Tätigkeit anregen, durch Nachahmen des Geplätschers des Regens Regen herbeirufen, durch Anbetung oder Zerstörung von Bildern die dargestellten Personen ehren oder verderben will (Analogiezauber).

2.2.1. Archytas von Tarent spricht von drei Arten analoger Verhältnisse: Bei der ersten Art, der *arithmetischen* Analogie, geht es um das Verhältnis dreier Glieder einer Reihe von Zahlen. Ihr Verhältnis ist dadurch gekennzeichnet, daß die erste und größte Zahl um ebensoviel größer ist als die zweite Zahl, wie die zweite Zahl größer ist als die dritte Zahl (z. B. $10 - 6 - 2$). Bei dieser Analogie geht es um die Gleichheit von Differenzen ($10 - 6 = 6 - 2$). Bei der zweiten Art, *geometrische* Analogie genannt, geht es um die Gleichheit von Verhältnissen, die durch Teilung entstehen ($a : b = c : d$). Bei der dritten Art, der *harmonischen* Analogie geht es darum, daß die erste Zahl die zweite Zahl um den gleichen Teil ihrer Größe übertrifft, um den auch die vierte Zahl von der dritten Zahl übertroffen wird. Beispiel $6 : 4 - 4 : 3$; 6 übertrifft 4 um ein Drittel seiner Größe, drei wird von vier um ein Drittel seiner Größe übertroffen. Wichtig ist an den Überlegungen der pythagoreischen Schule noch die Unterscheidung zwischen einer „kontinuierlichen“ Proportion und einer „getrennten“ Proportion. Die kontinuierliche Proportion hat drei Glieder, deren mittleres im Verhältnis zum ersten und dritten Glied steht ($a : b : c$; auch umwandelbar in eine viergliedrige Proportion von der Art: $a : b - b : c$). Die getrennte Proportion ist immer viergliedrig und hat kein gemeinsames Mittelglied ($a : b - c : d$). Das Mittel besteht hier in der Gleichheit der Verhältnisse; also hat diese Proportion genau genommen zwei Mittel.

2.2.2. Empedokles nützt die Erfassung von Analogie, um Gesetzmäßigkeiten zu erkennen und zu formulieren. Das analoge Sachverhalten Gemeinsame wird festgestellt, verallgemeinernd als Gesetz formuliert und das Gesetz auf Sachverhalte angewendet. Auch bei *Heraklit* findet die Analogie Verwendung. Die Strukturen von Kosmos, Polis und Psyche werden bei ihm zueinander in Entsprechung gesetzt. *Sokrates* geht so vor, daß er das Gemeinsame ähnlicher Beispiele zur Bestimmung eines Allgemeinbegriffs hervorhebt. So faßt er die Schnelligkeit der Beine im Laufen, der Finger beim Leierspiel, des Lernens im Denken im „Allgemeinbegriff“ Schnelligkeit zusammen. Auf dem Wege des Analogieschlusses versucht Sokrates die Existenz eines ordnenden Weltgeistes zu beweisen. Er argumentiert: Wie alle Ordnung in menschlichen Dingen auf einen ordnenden Geist zurückgeht, so geht auch die kosmische Ordnung auf einen ordnenden Geist zurück.

2.2.3. Es zeigt sich, daß schon zu Beginn der Verwendung des Ausdrucks Analogie unter diesem Begriff eine Mehrzahl von Momenten angesprochen wird, deren Vereinigung in einem Begriff nicht zwingend notwendig ist. Bei Sokrates wird unter dem Ausdruck Analogie der Abstraktionsprozeß angesprochen, der der univoken Prädikation zugrundeliegt. In der mathematischen Analogie finden wir den Gedanken der Mitte. Das mittlere Glied stellt die Beziehung zu den beiden anderen Gliedern her. Daneben findet sich bei den getrennten Proportionen der Gedanke der Gleichheit zweier Verhältnisse. Schließlich impliziert die Anwendung von Analogien hier das Prinzip der Reihenbildung. Man geht von der kleinsten Zahl aus und schreitet in gleichen Abständen oder Verhältnissen fort. Der Analogieschluß stellt ein Wahrscheinlichkeitsurteil dar. Alle diese Momente spielen in der weiteren Entfaltung und Reflexion zum Analogiebegriff eine Rolle. Teils werden einzelne Momente aufgenommen und weitergebildet, teils werden verschiedenartige Kombinationen dieser Elemente im Analogiebegriff zusammengedacht und weiterentwickelt.

2.3.1. →Platon hat den Begriff Analogie bewußt in die Philosophie übertragen und Analogie als philosophischen Begriff gebraucht. Bei Platon wird die Analogie in verschiedener Weise verwendet. Erstens dient in den Dialogen die Feststellung einer Analogie der Beweisführung. Aus den Einzelfällen kann nach Platon-Sokrates ein Allgemeinbegriff erschlossen werden. Hier ist die Erkenntnis des Gemeinsamen im Ähnlichen, wie schon gesagt, die Voraussetzung der Prädikation. Zweitens verwendet Platon die dreigliedrige Proportion, um in seinen Ausführungen zur Kosmologie im Timaios die Ordnung der Welt aufzuzeigen. Die verschiedenen Elemente werden durch eine Einheit stiftende Mitte verbunden. Die Mitte weist den Extremen ihren Platz zu und verbindet sie. Das Verbindende, das Band ist die Analogie. Analogie ist hier als kosmisches Strukturprinzip verstanden. Sie führt die Elemente zusammen. Sie macht das Verbundene und sich selbst am meisten eins. Von Gott sind die Dinge so geordnet, daß sie analog und ebenmäßig sind. Sind im Kosmos mehr als nur drei Glieder in einem Verhältnis zu sehen, so wird die dreigliedrige Proportion wiederholt. Drittens findet sich bei Platon die viergliedrige „getrennte“ Proportion. Sie spielt in Platons Werk eine wichtige Rolle. Sie erweist sich als der Schlüssel zur Erkenntnis des schwer Erkennbaren, des schwer Verstehbaren, des rein Geistigen. Platon vergleicht so die Stände im Staatswesen mit den Teilen der Seele. Seine großen viergliedrigen Analogien finden sich in der Hinführung und im Nachgang zum Höhlengleichnis. Im Nachgang zum Höhlengleichnis setzt Platon in Beziehung: Das Sein verhält sich zum Werden, wie das Verstehen zum Meinen; das Wissen verhält sich zum Glauben, wie das Denken zur Vorstellung von Bildern. Solche Zuordnung aufgrund der Verhältnisgleichheit ermöglicht den erkennenden Übergang vom einen zum anderen, ohne die Trennung der beiden Bereiche aufzuheben. In der Hinführung zum Höhlengleichnis vergleicht Platon die göttliche Idee des Guten mit den Strahlen der Sonne. Hier wird allerdings die viergliedrige Proportion (göttliche Idee : Gutes - Strahlen : Sonne) noch überhöht durch eine hinzu-

kommende Entsprechung von Gutem und Sonne. Das Gute hat die Sonne als sich selbst analog gezeugt. Hier zeigt sich eine Analogie im Sinne von (einfacher) Entsprechung. Auf diese Entsprechung hebt Platon immer wieder ab, wenn er davon ausgeht, daß die reale Welt Abbild idealer Urbilder (der Ideen) ist.

5 2.3.2. →Aristoteles hält sich an die von den Pythagoreern entwickelte mathematische Bestimmung der Analogie. Er führt die Analogie im Sinne der Proportionalität in Ethik und Metaphysik ein als ein methodisches Hilfsmittel, um Sachverhalte zu erkennen und zu bestimmen. Die kosmologische Anwendung der Analogie, wie sie von Platon eingebracht wurde, tritt bei Aristoteles zurück. Aber er hebt wie
10 Platon den Gedanken der Mitte hervor, den er allerdings genauer bestimmt. Aristoteles geht davon aus, daß Verhältnisse sachgemäß durch eine viergliedrige Proportion verglichen werden können. Die dreigliedrige Proportion ist durch Wiederholung des mittleren Gliedes in eine viergliedrige Proportion umzuformen. In der Ethik verwendet Aristoteles die arithmetisch genannte Analogie, um beim Austausch von
15 Sachen zu einer gerechten Verteilung zu kommen. Hier muß Gleichheit gewährleistet sein. Geht es um die Bestimmung angemessenen menschlichen Verhaltens oder um das Verhältnis von Personen in ihren sozialen Bezügen, so ist die geometrische Analogie anzuwenden. Hier ist die Mitte nicht durch die Gleichheit der Differenzen, sondern durch das angemessene Verhältnis subjektiv zu bestimmen. Die „Mitte“
20 muß hier nicht die mathematische, durch Addierung und Teilung aller Größen ermittelte Mitte sein. Demgemäß unterscheidet Aristoteles bei der Tugend der Gerechtigkeit die commutative Gerechtigkeit, die auf dem Wege der arithmetischen Analogie jedem das Gleiche zukommen läßt, von der distributiven Gerechtigkeit, die auf dem Wege der geometrischen Analogie jedem das Seine zukommen läßt.
25 Bei der sprachlichen Erschließung der Wirklichkeit weist Aristoteles darauf hin, daß die Analogie bei der Metaphernbildung eine Rolle spielt. Die Übertragung eines fremden Namens aufgrund einer Analogiebildung ist für ihn die wichtigste Form der Metaphernbildung. Ganz abgesehen davon, daß eine Sprache, in der herrschender Sprachgebrauch und Metaphern gemischt sind, für Aristoteles die reizvollste Sprache
30 ist, erlaubt die Metaphernbildung aufgrund der Analogie neue, unbekannte, fremde Sachverhalte in solcher sprachlichen Erfassung zu erschließen.

In Naturforschung und Metaphysik hat die Feststellung von Analogien eine doppelte Funktion: Durch sie wird es ermöglicht, Verschiedenes in Verschiedenem einander so zuzuordnen, daß das sich Entsprechende, allen auf analoge Weise
35 Gemeinsame entdeckt wird und zur Sprache gebracht wird. In der Naturforschung verfährt Aristoteles so, daß er die Lebewesen aufgrund analoger Funktionen in Klassen einteilt und funktionale oder strukturelle Ähnlichkeiten feststellt. In der Physik zeigt Aristoteles, daß etwa Stoff und Form in Verschiedenem in verschiedener Weise sind und doch in gewisser Weise dieselben sind. In der Metaphysik stellt
40 Aristoteles die Frage, was die Einheit des Seienden als Seiendes gründet. Die Einheit des Seienden, so beantwortet er die Frage, gründet darin, daß die vielfältige Rede vom Seienden Bezug nimmt auf eine „Natur“, die →Substanz. Die Substanz „ist“, alle anderen kategorialen Bestimmungen sind nur „etwas an der Substanz“. Die Substanz also erscheint in Verschiedenem je verschieden. Sie stellt aber keine „Über-
45 Gattung“ dar, die das Gemeinsame überkategorial darstellt. Nur aufgrund der Anwendung der Analogie können wir eine Verbindung quer durch die Gattungen herstellen, Ähnliches im Verschiedenen erkennen. Durch die Anwendung der Analogie wird aber nicht ein überkategorial Gemeinsames als Über-Gattung (etwa „das Sein“) konstituiert. So kann man nicht sagen, daß Aristoteles auf dem Weg der
50 Analogie das „Sein“ als einen analogen Begriff eingeführt hat. Doch ist es von der Rede, daß das Sein in mannigfachen Weisen, aber immer in bezug auf das letzte Prinzip der Substanz erscheint, nicht mehr weit zur Einführung eines analogen Seinsbegriffs. Eine solche Weiterführung und Interpretation des aristotelischen Ansatz-

zes wird dort unterstützt, wo Aristoteles, die Reflexion auf die sprachliche Erschließung der Wirklichkeit verlassend, in objektsprachlichen ontologischen Aussagen davon spricht, daß das Sein von „Einem her“ und auf „Eines hin“ ausgesagt wird.

5 2.4.1. In der →Stoa wird die Feststellung von Analogien dazu verwendet, um auf dem Wege des Analogieschlusses von der Erkenntnis des Bekannten zur Erkenntnis des Unbekannten zu gelangen. Bekanntes und Unbekanntes sind nach stoischer Auffassung durch einen gemeinsamen Logos verbunden. Auch die Epikureer verwenden den Analogieschluß als Weg, um vom Bekannten zum Unbekannten
10 vorzudringen. Bei Quintilian findet sich ebenfalls die Verwendung des Analogieschlusses. Unter Verweis darauf, daß in der Grammatik *analogia* die Entsprechung der Wortbildung charakterisiert, hebt er hervor, daß man aufgrund der Feststellung von Ähnlichkeiten Ungewisses und Zweifelhafte durch bereits Gewisses näher bestimmen kann. →Boethius, durch seine Übersetzung aristotelischer Schriften für
15 die mittelalterliche Philosophie wichtig, führt die Unterscheidung von *proportio* (Verhältnis zweier Glieder) und *proportionalitas* (Verhältnis von Verhältnissen) ein.

2.4.2. Im Neuen Testament ist nur an einer Stelle von Analogie, und zwar von der Analogie des Glaubens (Röm 12,6) die Rede. Im Rahmen der unterschiedlichen Gaben, die den vielen Gliedern des einen Leibes zukommen, ist die Prophetie nach
20 der Analogie des Glaubens genannt. Gefordert wird hier, daß der Prophet die Geheimnisse der göttlichen Geschichtsführung nach dem Maß der ihm verliehenen Glaubenseinsicht verständlich macht (→Propheten/Prophetie). Es geht hier nicht, wie vielfach ausgelegt, um die Übereinstimmung mit bestimmten Lehren und Dogmen der Kirche. Allenfalls könnte man mittelbar eine Übereinstimmung mit dem
25 Inhalt des Kerygmas annehmen, das im lebendigen Glauben erfaßt wird. In der →Weisheitsliteratur (Weish 13,5) ist davon die Rede, daß aus der Größe und Schönheit der Geschöpfe analog ihr Urheber erkannt werden kann. Hier wird die platonische Urbild-Abbild-Vorstellung zugrundegelegt. Diese Urbild-Abbild-Vorstellung, durch die →Gnosis in bestimmter Weise ausgelegt, beeinflusst auch Formulierungen des Neuen Testaments und die theologischen Reflexionen der griechischen Kirchenväter.

2.4.3. Für die Weiterentwicklung des Analogiebegriffs im Übergang von der Antike zur mittelalterlichen Theologie und Philosophie sind die neuplatonischen Interpretationen bedeutsam geworden. Das neuplatonische Verständnis verbindet
35 platonische und aristotelische Motive und Auffassungen. Bei →Plotin, der über den Begriff Analogie nicht explizit reflektiert, wird der Begriff Analogie zum einen benutzt, um auf Strukturähnlichkeiten zwischen den Seinsstufen hinzuweisen. →Gott, zu dessen Benennung keine Kategorie geeignet ist, das schlechthin „Eine“, entläßt aus sich das Seiende. Das Gute, das Vollkommenste strömt sich aus in die Hypostasen Geist, Welt, Seele, Natur. In dieser Stufenordnung wird allen dasselbe, der Analogie nach, entsprechend ihrem Ort zugeteilt. Darum können Strukturähnlichkeiten oder Strukturunähnlichkeiten im Seienden angenommen werden. Zum anderen spielt Analogie eine Rolle beim Aufstieg zum Guten. Durch Analogie erhalten wir
40 Belehrung für den Aufstieg zum Guten. Bewegt durch den göttlichen Funken, der die Erinnerung an das Eine ist, treibt uns die Belehrung über das Gute durch Analogie und Negation dazu, daß wir Abschied nehmen vom Vielen und uns einbilden in das Eine. Wir sehen hier bei Plotin zwei Linien: Seine Ausführungen über die Seinsstufen zeigen, daß Analogie im Sinne geometrischer Proportionalität als metaphysisches Strukturprinzip verstanden wird. Jedes Seiende hat nach einem bestimmten Maße Anteil am Guten. Andererseits betont Plotin, daß nicht aus dem Sachverhalt, daß von Gott das Gute kommt, Gott das Gutsein zukommt, geschlossen werden darf, daß Gott der Gute ist. Die Analogie hat nach Plotin ihre Grenze
50 darin, daß zwar das Viele dem Einen ähnlich ist, aber das schlechthin Eine nicht

dem Vielen. Es ist von ihm unendlich qualitativ verschieden. Stärker ausgezogen ist die erste Linie bei →Proclus dem Philosophen. Er sieht die Analogie als metaphysisches Band an, das die Extreme zur Ordnung bindet, im Prozeß des Hervorgangs der Seinsstufen wirkt, allem Sein den inneren Zusammenhang gibt. Pseudo-
 5 →Dionysius Areopagita vermittelt diese Auffassung dem christlichen Denken: Analogie ist ein metaphysisches Ordnungsprinzip. Nach der Analogie wird das Sein ausgeteilt. Auch der Wiederaufstieg vollzieht sich gemäß der Analogie. Wiederaufstieg und Gotteserkenntnis werden dann verwirklicht, wenn Gott den menschlichen Geist dazu erleuchtet.

10 2.5.1. In der mittelalterlichen Lehre von der Analogie wird dieser Begriff dazu verwendet, um das Verhältnis zwischen Gott und seinem Geschöpf zu bestimmen. Im IV. Laterankonzil von 1215 (→Lateransynoden) wird die Analogie zwischen
 →Schöpfer und Geschöpf als eine Ähnlichkeit ausgelegt, die immer von größerer Unähnlichkeit umgriffen ist. Mit dieser Formel versuchte man, sowohl die Behauptung einer mystischen Identität (→Mystik) zwischen Schöpfer und Geschöpf
 15 als auch die Behauptung völliger Unterschiedenheit zwischen Gott und Mensch abzuwehren. →Pantheismus einerseits und Agnostizismus andererseits sollen vermieden werden. Analogie wird, vermutlich Averroes folgend, als ein Mittleres zwischen Univozität und Aequivozität verstanden.

20 2.5.2. →Alexander Halesius entfaltet Analogie als *convenientia secundum analogiam*. Bei ihm ist die *analogia nominum* in einer realen Analogie des Seienden gegründet. Die Einheit des Seienden und seine Vielheit sind im analogen Seinsbegriff begründet. Im Seienden kommen jeweils Substanz und Akzidenz zusammen.
 Das Akzidenz (*ens in alio*) ist der Substanz (*ens per se*) nachgeordnet. Die Analogie
 25 ist das Band, daß das analog Gemeinsame und Verschiedene in seinem Sein verbindet. In gleicher Weise gilt für das Verhältnis von Gott und Geschöpf: Gott ist gut aufgrund seiner Natur, das Geschöpf ist gut aufgrund der Teilhabe. Gemessen an unseren terminologischen Bestimmungen vertritt Alexander von Hales eine *analogia attributionis intrinsecae*. →Bonaventura folgt dieser Bestimmung des Analogiebegriffs. Er unterscheidet jedoch *proportio* als Verhältnis zwischen zwei Gliedern
 30 einer Gattung von *proportionalitas* als einer die Gattung überschreitenden Verhältnisbestimmung. Wichtig für den weiteren Verlauf der Diskussion ist, daß Bonaventura betont, die Gotteserkenntnis auf dem Grunde der Analogie kann nur verwirklicht werden, wenn Gott den menschlichen Geist erleuchtet. Pate steht hier die
 35 von Pseudo-Dionysius beeinflusste Lichtmetaphysik des Kosmos, die Bonaventura entwickelt hat.

2.5.3. Bei →Thomas von Aquino wird der Analogiebegriff in verschiedenen Ansätzen systematisch reflektiert. Er gibt der Analogielehre ihre klassische Gestalt. Die Analogie steht für ihn in der Mitte zwischen Univokation und
 40 Äquivokation und findet in der Prädikation ihre Anwendung. Die analogische Prädikation erfolgt dann, wenn verschiedenen Gegenständen ein „Gemeinsames“ zugesprochen wird, in dem sie einander ähnlich sind. Im Unterschied zur univoken Prädikation, bei der auch in einem Abstraktionsprozeß das Gemeinsame im Ähnlichen festgestellt wird, ereignet sich bei der analogen Prädikation das Zusprechen eines „Gemeinsamen“ bei Gegenständen, die eine unterschiedliche Wesensbestimmtheit (*ratio*) haben. Thomas greift hier aristotelische Überlegungen auf. Das „Gemeinsame“ beruht bei der analogen Prädikation darauf, daß die verschiedenen Gegenstände entweder dasselbe Ziel oder eine gemeinsame Wirkungsweise oder ein gemeinsam Zugrundeliegendes zusammenbindet. Bei der wichtigsten analogen Prädikation, der Rede vom Sein, nimmt Thomas an, daß hier eine
 45 „gemeinsame“ Substanz zugrundeliegt, die die einzelnen Seienden verbindet. In Weiterentwicklung von bei Aristoteles vorliegenden Ansätzen und unter dem Einfluß der platonisch-augustinischen Tradition (→Augustin/Augustinismus) faßt Tho-

mas das Sein als ein dynamisches Prinzip auf, das sich in das Seiende hinein selbst auslegt. Gott, die reine Wirklichkeit (*actus purus*), das An-Sich-Sein (*ens a se*), das vollkommenste Sein (*ens perfectissimum*), ist die Erstursache, der unerschöpfliche
 5 alles-schenkende Grund allen geschöpflichen Seins. Das Seiende partizipiert, hat teil am Sein aufgrund der Selbstmitteilung des Seins. In der analogen Prädikation wird gerade diese Bewegung erfaßt. Der Anwendung der Analogie als Modus der Prädikation (*analogia nominum*) korrespondiert eine *analogia entis*. Nach Auffassung des Thomas sind die Begriffe Ähnlichkeiten (*similitudines*) der Dinge. Die sprachliche Erschließung erfaßt die Wirklichkeit. Daß analoge Prädikation möglich
 10 ist, ruht so letztlich in der ontischen Gegebenheit, daß alles Seiende am Sein teilhat. Der analoge Seinsbegriff gründet die Einheit des Seienden, das in seinem Sein über-einkommt, sich aber zugleich in seinem Sein wesentlich unterscheidet. Daß wir von Gott analog reden können, ist darin gegründet, daß unserem noetischen Rückschluß auf Gott die ontische Gegebenheit seiner Selbstmitteilung vorausgeht. In mehreren
 15 Ansätzen, die untereinander nicht ganz zu harmonisieren sind, versucht Thomas diese Verhältnisbestimmung genauer zu entfalten. Im Sentenzenkommentar unterscheidet Thomas drei Arten von Analogie: 1) *secundum intentionem tantum, et non secundum esse*; als Beispiel dafür wird der Gebrauch des Ausdrucks „gesund“ in den Wendungen „gesunder Organismus“ und „gesunder Urin“ angegeben. Wir
 20 haben diesen Fall erweiterten Sprachgebrauch genannt. 2) *secundum esse et non secundum intentionem*; eine solche Analogie liegt nach Thomas vor, wenn verschiedenen Gegenständen das Wort Körper zugesprochen wird. Wir haben diesen Fall, der später auch *analogia inaequalitatis* genannt wird, der univoken Prädikation zugeordnet. 3) *secundum intentionem et secundum esse*; eine solche Analogie
 25 liegt vor, wenn das Nachgeordnete an dem Sein des Vorgeordneten in minderer Vollkommenheit teilhat. Thomas will sie anwenden, um das Wahrsein und Gutsein sowohl für Gott als auch für die Geschöpfe auszusagen. In einem weiteren Versuch unterscheidet Thomas zwischen der *analogia proportionis* (später auch *analogia attributionis*) und der *analogia proportionalitatis*. Diese von Boethius übernommene
 30 und für die weitere Entwicklung wichtige Unterscheidung verwendet Thomas, um die Differenz zwischen Gott und Geschöpf besser aussagen zu können. Substanz und Akzidenz stehen z. B. in einem bestimmbar Verhältnis (*proportio*), darum kann hier eine *analogia proportionis* entfaltet werden. Gott und Geschöpf, Unendliches und Endliches stehen in keinem bestimmbar Verhältnis, der Abstand läßt sich
 35 nicht genau angeben. Darum muß und kann dieses Verhältnis zwischen Gott und Mensch nur so ausgesagt werden, daß zwei Verhältnisse in eine nicht näher bestimmbar Beziehung gesetzt werden: Gott verhält sich zum Göttlichen wie das Geschöpf zum Geschöpflichen. Diese Konzeption des Thomas birgt in sich jedoch zwei Schwierigkeiten: Zum einen ist nicht klar, ob zwischen den beiden Verhältnissen eine Verhältnisgleichheit oder eine Verhältnisähnlichkeit besteht. Zum anderen muß der Aussage von Gott aufgrund der Proportionalitätsanalogie vorausgehend eine Partizipation des Geschöpfes an Gott angenommen werden (innere Attribution), sonst könnte man nichts darüber aussagen, ob die beiden Verhältnisse überhaupt in einem Verhältnis zueinander stehen. Thomas hat dann später nur noch zwei Arten von
 40 Analogie unterschieden: Bei der ersten Art werden zwei oder mehrere Glieder gemeinsam angesprochen, weil sie auf ein drittes bezogen sind, das ihnen vor- oder übergeordnet ist. Bei der zweiten Art werden zwei oder mehrere Glieder gemeinsam angesprochen, wobei ein Glied dem anderen schlechthin vorgeordnet ist. Diese zweite Art ist für das Verhältnis von Substanz und Akzidenz und für das Verhältnis
 45 von Gott und Mensch anzunehmen (Attributionsanalogie).

2.5.4. Meister →Eckehart argumentiert in der Analogiefrage eigentümlich. Er hebt hervor, daß das Sein, das Gott eigen ist, nur ihm zukommt. Von einem Sein des Geschöpfes kann nur so gesprochen werden, wie man im Beispiel des Gesunden

den Prädikator „gesund“ auch der Speise zuspricht (= *analogia attributionis extrinsecae*; erweiterter Sprachgebrauch). Diese Auffassung wird dann aber bei Eckehart mit folgenden Behauptungen verbunden: Das Geschöpf hat kein eigenes Sein, ist in sich nichts. Gott teilt dem Geschöpf, damit es nicht nichts ist, sein eigenes Sein mit ⁵ (*analogia attributionis intrinsecae*). Den schon bei Plotin auftretenden Gegensatz verschärfend stellt Eckehart also dialektisch, wenn nicht sich widersprechend, die beiden Behauptungen gegenüber: Das Sein ist nur Gott eigen – dasselbe Sein ist als Gottes Sein in den Geschöpfen als *ens ab altero et in altero*.

2.5.5. → Duns Scotus kritisiert die Auffassung des Aquinaten. Er geht davon aus, daß Erkenntnis eines „Gemeinsamen“ zwischen zwei Gegenständen oder Verhältnissen nur dann möglich ist, wenn dieses „Gemeinsame“ in einem univoken Begriff angesprochen werden kann. Haben Begriffe, die Ähnliches zusammenfassen, nicht in ihrer Wurzel ein univokes Element, dann sind sie aequivok gebraucht. Nur univoke Begriffe sind wissenschaftlich brauchbar. Die metaphysischen Begriffe, z. B. „seiend“ und „Sein“ sind als univoke Begriffe aufzufassen. Sie bezeichnen kein ¹⁵ „genus“, sondern sind transzendente Begriffe. Entsprechend ist auch Gotteserkenntnis ohne eindeutige Begriffe (zumindest mit einem univoken Kern) nicht möglich. Die natürliche Vernunft kann von sich aus das Wesen Gottes nicht erkennen. Sie kann Gott zwar höchstes Sein nennen. Das aber ist ein „konfuser Begriff“. Was ²⁰ Gott wirklich ist und will, wird im Glauben erkannt und sagbar, in dem Gott, der sich selbst setzende Wille (*potentia absoluta*), sich kundtut. → Ockham und die Nominalisten (→ Nominalismus) sind diesen Überlegungen des Duns Scotus insofern gefolgt, als auch sie der Auffassung sind, daß die Analogie kein Mittleres (Drittes) zwischen Univozität und Äquivozität ist, sondern univoke Elemente in sich ²⁵ schließt. Ob die Analogie ein eigenständiges Drittes ist oder univoke Elemente in sich schließt, ist bis heute eine Streitfrage zwischen Thomisten und Scotisten.

2.6.1. In der Thomasinterpretation bilden sich zu Beginn der Neuzeit zwei Richtungen heraus, die auf der einen Seite durch die Dominikaner Thomas de Vio Cajetan und Francis Silvester de Ferrara, auf der anderen Seite durch Francisco ³⁰ Suárez bestimmt werden. Kardinal → Cajetan, dessen Thomasauslegung für den Schulthomismus, insbesondere des Dominikanerordens, verbindlich wurde, unterscheidet im Anschluß an Thomas drei Arten von Analogie: 1) die *analogia secundum esse et non secundum intentionem*. Cajetan nennt diese Analogie *analogia inaequalitatis*. 2) die *analogia attributionis* (Beispiel: gesund). Cajetan hebt hervor, ³⁵ daß dem *primum analogatum* die Prädikation *formaliter* und *intrinsecae* zukommt. Dem *secundum analogatum* kommt die Prädikation nur äußerlich-uneigentlich aufgrund einer Kausalbeziehung zu. 3) die *analogia proportionalitatis*. Diese Analogieform will Cajetan als die primäre erweisen. Sie kann nach seiner Auffassung allein die innere Gemeinsamkeit der verglichenen Größen zum Ausdruck bringen. Die ⁴⁰ Proportionalitätsanalogie wird dabei so ausgelegt, daß bei ihr nicht Verhältnisgleichheit, sondern Verhältnisähnlichkeit vorliegt. Die „Gemeinsamkeit“ besteht dabei darin, daß Teile der sich aus der Verhältnisbestimmung ergebenden Intensionen für beide Verhältnisse in gleicher Weise gelten. Es handelt sich um eine Vereinigungs- ⁴⁵ klasse bestimmter Intensionen aus beiden Verhältnissen. So spricht Cajetan davon, daß sich eine „Washeit“ (Gegenstand) zu ihrem Sein ähnlich verhält, wie sich eine andere Washeit zu ihrem Sein verhält. „Seiend“, als die gemeinsame Intension, die beiden Washeiten zukommt, ist ein Relationsbegriff (*se habens ad esse*). Die von Cajetan entwickelte Proportionalitätslehre ist auf das Verhältnis von Gott und Mensch nur anwendbar, wenn vorausgehend eine Partizipation des geschöpflichen ⁵⁰ Seins am göttlichen Sein angenommen wird. Dies wird von Silvester von Ferrara hervorgehoben, der auf die notwendige Ergänzung von innerer Attributionsanalogie und Proportionalitätsanalogie hinweist.

2.6.2. Suárez, sich ebenfalls auf Thomas – und mit mehr Recht – berufend, vertritt die Attributionsanalogie als angemessene Aussageform. Aufgrund der Attribution allein kann von Gott und Geschöpf etwas analog ausgesagt werden. Die Proportionalitätsanalogie ist auf die Attributionsanalogie zurückzuführen. Solange ⁵ nämlich bei der Proportionalitätsanalogie nur ein äußerer Vergleich zwischen zwei Verhältnissen aufgestellt wird, kann nichts über die Beziehung der verglichenen Größen in ihrem Sein ausgesagt werden. Eine *analogia proportionalitatis extrinsecae* gibt über das Sein der verglichenen Größen nicht mehr Auskunft als die *analogia attributionis extrinsecae*, nämlich gar keine. Darum muß nach Suárez für die Beziehung zwischen Gott und Mensch eine innere Attribution angenommen werden. „Seiend“ kann von Gott und Geschöpf ausgesagt werden, da Gott dem Geschöpf an seinem Sein innerlich Anteil gibt. Vom univoken Begriff unterscheidet sich dabei ¹⁵ der analoge Begriff auch dadurch, daß er signalisiert, daß die analoge Prädikation aufgrund einer inneren Partizipation möglich wurde. Die Auffassung des Suárez wurde für die Thomasinterpretation des Jesuitenordens (→ Jesuiten) bestimmend.

2.6.3. → Luther hat den Analogiebegriff als unbrauchbar verworfen. In seinen Ausführungen zur metaphorischen Sprache der Bibel hebt er hervor, daß die Worte in metaphorischer Verwendung einen neuen Sinn erhalten. Wird von Christus gesagt, er ist ein Fels, so wird das alte Wort in neuer Bedeutung gebraucht. Dies ²⁰ geschieht nicht so, daß die alte, übliche Intension des Wortes durch eine neue völlig abgelöst wird. Vielmehr wachsen in der metaphorischen Sprache alte und neue Bedeutung zu einer unteilbaren Einheit zusammen, wobei die alte Bedeutung des als Metapher verwendeten Wortes bis zu einem gewissen Grade aufgehoben wird. Damit trifft Luther genau das Wesen der Metapher (implizite Analogie). Bei der ²⁵ metaphorischen Rede von Gott wird freilich das Problem wichtig, welche Teile der alten Intension eines metaphorisch verwendeten Wortes weiter gelten sollen und wie die neue Bedeutung verstehbar wird; insbesondere bei den Einsetzungsworten (Christus ist Brot und Wein) erhebt sich diese Frage. Luther hat dieses Problem für einzelne Metaphern, aber nicht grundsätzlich methodisch zu lösen versucht.

³⁰ In der altprotestantischen → Orthodoxie des 17. Jh. wird der Analogiebegriff wieder aufgenommen. Man verwirft die Proportionalitätsanalogie zugunsten der Attributionsanalogie, die im göttlichen Akt beschlossen gedacht werden soll. Die Annahme einer *analogia attributionis intrinsecae* wird bei den Argumentationen für eine natürliche Gotteserkenntnis und der Lehre von den göttlichen Eigenschaften ³⁵ herangezogen.

2.7.1. In der neuzeitlichen Philosophie, Natur- und Geschichtsforschung spielt vor allem der Analogieschluß eine Rolle. Das Unbekannte soll auf dem Wege des Analogieschlusses vom Bekannten her erschlossen werden. Den Erkenntniswert des Analogieschlusses (Wahrscheinlichkeitsurteil) beurteilt man freilich im Laufe der ⁴⁰ Entwicklung immer vorsichtiger. Dem Analogieschluß kommt nur heuristischer Wert zu. Man versucht auch auf dem Wege der Feststellung von Analogien Beziehungen zwischen den oberen und unteren Seelenkräften auszusagen. Im Bereich des Instinktiven und Vitalen sind Vorgänge und Strukturen gegeben, die Ähnlichkeit mit der Vernunft haben (→ Leibniz). Vernunftähnliches (*analogon rationis*), so stellt ⁴⁵ die Tierpsychologie des 18. Jh. fest, findet sich auch im Bereich des instinktiv situationsgerechten tierischen Verhaltens. A. G. Baumgarten bezeichnet das Prinzip der sinnlichen Erkenntnis als *Analogon rationis* und unterscheidet es vom Verstand als Prinzip der Vernunftkenntnis. Im Anschluß an diese Unterscheidung bildet er seine → Ästhetik aus.

⁵⁰ 2.7.2. → Kant bestreitet die Voraussetzungen, die der scholastischen Analogielehre zugrundeliegen. Einerseits ist die Behauptung, daß unsere sprachliche Erschließung der Wirklichkeit die Wirklichkeit „an sich“ erfaßt, philosophisch nicht begründbar. Andererseits bestreitet Kant in der Kritik der → Gottesbeweise, daß

philosophisch eine Existenz Gottes als Grund und Einheit der →Welt angenommen werden müsse. Eine Attributionsanalogie, die von einer Partizipation des Seienden am göttlichen Sein ausgeht, kann nicht vorausgesetzt werden. Allenfalls kann die Analogie als Schlußverfahren zugelassen werden. Allerdings schränkt Kant hier ein, daß man auf dem Wege des Analogieschlusses nicht wie in der Mathematik von drei bekannten Gliedern aus die Existenz und Eigenart des vierten Gliedes erschließen kann. Der Analogieschluß gibt in der Philosophie nur eine Regel an, wo und wie ein unbekanntes viertes Glied in der Erfahrung zu suchen und gegebenenfalls gefunden werden kann. Unter diesem Vorbehalt steht auch die Rede von den „Analogien der Erfahrung“ bei Kant. →Erfahrung ist nur möglich, wenn die verschiedenen Wahrnehmungen der Erscheinungen miteinander verknüpft werden. Zur Einheit der Erfahrung kommt es nur, wenn die Verknüpfung der Wahrnehmungen in der Erfahrung nach sie regelnden Grundsätzen geschieht. Diese Grundsätze sind die Analogien der Erfahrung. Sie sagen nichts über die Wirklichkeit an sich aus, sondern haben regulative Funktion. Als solche Analogie nennt Kant: die Beharrlichkeit der Substanz, das Gesetz der →Kausalität, das Gesetz der Wechselwirkung.

2.7.3. Von Gewicht erweist sich der Begriff der Analogie im Zusammenhang der Methodendiskussion in der Geschichtswissenschaft im 19. und 20. Jh. (→Geschichte). Für die Theologie wird diese Diskussion wichtig im Vollzug der historisch-kritischen Forschung. E. →Troeltsch nennt in seiner Zusammenfassung der Prinzipien historischer Forschung: Analogie, Kritik, Korrelation. Die Anwendung der Analogie als Prinzip, die von der prinzipiellen Gleichartigkeit allen Geschehens ausgeht, soll dazu dienen, das schwer Verständliche vom Verständlichen her, das Ferne und Fremde vom Näherliegenden her zu erfassen und zu beurteilen. Darin wird die Anwendung dieses Prinzips zum Schlüssel der Kritik.

Troeltsch vermengt in diesen Ausführungen zwei Gedankengänge. Zum einen ist auf das Analogieprinzip im historischen Forschungsprozeß nicht zu verzichten. Es erlaubt, in Vergangenheit und Gegenwart das Gemeinsame zu erkennen und auf dem Hintergrund der Einsicht des Gemeinsamen das „Besondere“ zu erfassen und zu beschreiben. Die Anwendung der Analogie führt zur Erweiterung unseres Horizontes. Wird aber zum anderen das Analogieprinzip zum „Schlüssel“ der Kritik gemacht oder gar von der Allmacht der Analogie gesprochen, wird aus einem begrenzten Prinzip der Forschung ein metaphysisches Prinzip. Um die damit aufgegebenen Probleme kreist die Methodendiskussion der Geschichtsforschung. E. Meyer hat darauf hingewiesen, daß eine solche Auffassung des Analogieprinzips dazu führt, daß auf Kosten der Erfassung und Hervorhebung des Gemeinsamen und Typischen die Erfassung des Besonderen und Individuellen vernachlässigt wird. Die Anwendung des Analogieprinzips in diesem Sinne führt zu einer einseitigen Orientierung an der Gegenwart (H. E. Weber). Dies ist bei einer Anwendung des Analogieprinzips im begrenzten Sinne nicht notwendig (Dilthey; F. Kaufmann; E. Cassirer). Schließlich führt die Verwendung des Analogieprinzips als metaphysisches Prinzip dazu, alles Ungewohnte, unsere Erfahrung Übersteigende bzw. ihr Widersprechende von vornherein als unreal abzutun. Hiergegen wenden sich neuere Auffassungen der Geschichtsforschung, die unter Verweis auf wissenschaftstheoretische Überlegungen zur Geltung von empirischen Gesetzen, zur Wirkungsgeschichte und zur Offenheit für die Zukunft die ausschließliche Gültigkeit von Analogieschlüssen angreifen. Ein berichtetes Geschehen darf nicht dann schon in seiner Faktizität bestritten werden, wenn es unserer Erfahrung und Erwartung widerspricht. Es ist erst als unreal anzusehen, wenn sich positive Analogien zu irrealen Überlieferungen aufweisen lassen (Pannenberg). Es bleibt freilich ein Problem der Geschichtsforschung, zu bestimmen, wo die Grenze zwischen begrenzter Verwendung des Analogieprinzips in der Forschung und seiner Verwendung als metaphysisches Prinzip liegt.

3. Die neuere theologische Diskussion

3.1. In Auseinandersetzung mit Max Scheler greift E. Przywara den von Cajetan gebrauchten Begriff *analogia entis* auf und führt ihn in die neuere Diskussion ein. *Analogia entis* bezeichnet für Przywara das „Form-Prinzip“, das die Beziehungen des Seienden zueinander und die Beziehung des Geschöpfes zu Gott bestimmt. Die Analogie ist die Mitte und das Maß. Sie hält das Seiende in seiner Identität und

Unterschiedenheit zusammen. Aristoteles hat nach der Interpretation von Przywara das Sein als analog bestimmt, als das Mittlere, das den Ur-Gegensatz von Sein als Identität und Sein als Widerspruch einschließt. Weder ist alles in Bewegung (Heraclit), denn dann gibt es kein Sein und das Sein wird zum Nichts, noch ist alles in Ruhe (Parmenides), denn dann gibt es keinen Wandel der Dinge zwischen Sein und Nichtsein. Das analoge Sein „ist im nicht“, ist dynamische Urbewegung, die im Wandel alles Seienden wirkt. Es ist das Mittlere, die Schwingung, die die Extreme einander zuordnet und in einer Einheit in Spannung zusammenhält. Die Analogie als „Proportion gegenseitigen Andersseins“ bestimmt das All in seinem „Kreisumschwung“, gibt ihm seinen Rhythmus. Hat Aristoteles diesen All-Rhythmus als ein Letztes angesehen, bricht die Bestimmung des IV. Laterankonzils diese ewige, in sich ruhende Kreisbewegung in der Aussage, daß jede Ähnlichkeit von einer größeren Unähnlichkeit umgriffen ist, auf. Die Bestimmung des Laterankonzils, nach Przywara der *locus classicus* der Analogielehre, ersetzt den aristotelischen Kreisumschwung durch eine letzte Proportion, die das All in den Rhythmus des Unendlichen, des je immer anderen Gott hineinstellt. Zur „waagrechten Analogie“, der „Proportion zwischen Anders und Anders“ tritt, sie querend, die senkrechte Analogie der Ähnlichkeit zwischen Gott und Geschöpf, die von immer größerer Unähnlichkeit umgriffen ist. Analogie ist nun zu verstehen als dynamische Mitte zwischen Identität und Widerspruch, zwischen Ähnlichkeit und größerer Unähnlichkeit, von oben hinein gestiftet und über sich hinausweisend, ein „dynamisches Hin und Zurück zwischen Über-hinaus und Von-oben-hinein“. Diese Analogie ist letzter objektiver Rhythmus im Sein und zugleich letzter subjektiver Rhythmus im Denken. Sie ist das Formprinzip, das all unser Denken, Philosophie und Theologie bestimmt. Damit ist freilich kein Prinzip natürlicher Theologie gegeben. Die Einsicht in die Ähnlichkeit des Seienden und die Ähnlichkeit zwischen Gott und Geschöpf führt ja immer zur Einsicht in die noch größere Unähnlichkeit. Jede weitere Einsicht führt so zur letzten unbegreiflichen Tiefe. Der Weg der Analogie kann als *reductio in mysterium* beschrieben werden. Die Philosophie, die sich mit dem Seienden befaßt, sofern es ist, kann – sie muß es nicht und tut es im Banne der Sünde oft nicht – aufgrund der Einsicht in die Analogizität des Seins offen werden für das Geheimnis der Tiefe, von dem sie immer schon getragen ist. Theologie ist gegründet im Sich-Offenbaren des Schöpfers. Ihr eignet die umgekehrte Bewegungsrichtung: von oben nach unten. Philosophie und Theologie eignet, daß sie die Analogie zwischen Gott und Geschöpf zur Sprache bringen. Ihre unterschiedlichen Bewegungsrichtungen treten in eine analoge Spannungseinheit, in der die Theologie von der Offenbarung herkommend über die Philosophie hinausweist: Theologie in-über Philosophie, Glaube in-über Verstehen.

Unter *analogia fidei* versteht Przywara den schwebenden Zusammenhang aller Offenbarungsaussagen. Altes und Neues Testament stehen im Verhältnis der Ähnlichkeit so zueinander, daß das Neue Testament im Alten Testament verborgen ist, und das Alte Testament sich im Neuen Testament öffnet. Andererseits steht das Neue Testament zum Alten Testament in einem Verhältnis noch größerer Unähnlichkeit, über das es in seiner Perspektive eines „neuen Himmels und einer neuen Erde“ hinausgeht. Alle Offenbarungsaussagen dürfen nicht für sich einzeln genommen werden, sondern müssen im Zusammenhang der *analogia fidei* gesehen werden, die als letzte innere Rhythmik die einzelnen und sich zum Teil widersprechenden Aussagen zu einer Einheit zusammenbindet. Gott erscheint in diesem schwebenden Zusammenhang vaterhaft, sohnhaft und geisthaft, als ökonomische →Trinität. Das Mysterium der Trinität, das in der Heils-Ökonomie wirkt, weist über sich hinaus auf die je größere Unähnlichkeit des Mysteriums der Trinität in sich. So kann für das Verhältnis von *analogia entis* und *analogia fidei* gesagt werden: Als Formprinzip bestimmt die *analogia entis* die *analogia fidei*. In der Offenbarung offenbart sich

Gott als der, der sich in jeder noch so großen Ähnlichkeit zum Geschöpf bis hin zur Menschwerdung Gottes als der je Unähnliche erweist. Das setzt und verhindert zugleich jede Identifikation zwischen Gott und Mensch (*analogia entis* in *analogia fidei*). Insofern jede Offenbarung Gottes Gott und sein Geheimnis sichtbar macht und zugleich die je größere Unähnlichkeit des Geheimnisses Gottes deutlich werden läßt, gilt, daß die *analogia entis* jede *analogia fidei* aufbricht, über sie hinausführt (*analogia entis* über *analogia fidei*). In der *analogia entis* sieht Przywara das katholische Prinzip. Mit diesem Prinzip wird die Mitte gewahrt zwischen Gott und Mensch, den Spannungen des Seienden. Als Formprinzip wirkt es in und bestimmt die *analogia fidei*, die ihrerseits den schwebenden Zusammenhang der Offenbarungsaussagen und der auf sie gegründeten Glaubensaussagen der Kirche und der theologischen Richtungen schafft.

Der Schwebekarakter dieses Analogieverständnisses macht es schwer, genauere sprachkritische Unterscheidungen zu treffen. Jede Aussage wird bei Przywara dialektisch wieder aufgehoben (Nähe zu →Hegel). So scheint die Konstruktion dieses Analogieverständnisses mehr Ausdruck einer Glaubens- und Lebenshaltung zu sein, als inhaltliche Bestimmungen zu vermitteln.

3.2. Karl →Barth hat gegen den Begriff *analogia entis* und seine Verwendung in theologischen Aussagen scharf protestiert. *Analogia entis* wird bei Barth nicht definiert. Aus seinem Protest geht jedoch hervor, daß er die Spitze der Lehre von der *analogia entis* darin sieht, daß hier eine Erkennbarkeit Gottes außerhalb der Offenbarung angenommen wird. Die Rede von der *analogia entis* impliziert für Barth die ontologische Aussage, Gott und Geschöpf sind sich in ihrem Sein ähnlich, und die noetische Aussage, Gott kann aufgrund der Ähnlichkeit in natürlicher Gotteserkenntnis erkannt werden. Ob Barth damit der Bestimmung von *analogia entis* bei Przywara gerecht wird, ist umstritten. Zumindest trifft seine Kritik der *analogia entis* („große Truglehre“, „Erfindung des Antichrists“) eine in der katholischen Theologie explizit und implizit vertretene Auffassung von *analogia entis*. Barth lehnt eine solche *analogia entis* ab, da sie eine Aufteilung der Erkenntnis Gottes mit sich bringt, einmal außerhalb der Offenbarung, einmal innerhalb der Offenbarung. Das verstößt nach Barth gegen die Trinitätslehre (*opera ad extra sunt indivisa*). Weiterhin abstrahiert die Behauptung einer *analogia entis* von dem konkreten Geschichtshandeln Gottes und subsumiert Gott und Welt unter eine allgemeine abstrakte Seinsidee. Der Primat Gottes ist damit nicht mehr eindeutig gewahrt. Das Gott-Welt-Verhältnis kann umgedreht werden. Es kann ebenso vom Menschen zu Gott wie von Gott zum Menschen gedacht werden.

Gegen die Lehre von der *analogia entis* setzt Barth eine Analogiekonzeption, die er selbst als *analogia fidei* bezeichnet. Unter Analogie versteht Barth ein Mittleres zwischen Gleichheit und Ungleichheit, ohne genauer zu differenzieren, ob die Gleichheit nun in einer Menge gemeinsamer Intensionen besteht oder nicht. Vielmehr spricht er immer wieder in dialektischen Formulierungen von einer teilweisen Entsprechung und Übereinstimmung, die aber nicht quantitativ festgelegt werden dürfte. Die *analogia fidei* beschreibt nach Barth das Verhältnis zwischen Gott und Mensch. Sie ist nicht mit der Schöpfung gesetzte, sondern allein im Glauben wirkliche Analogie des Seienden zu Gott. Gott hat diese Analogie gesetzt und geschaffen in seinem Offenbarungshandeln in Jesus Christus; darum: *analogia fidei seu revelationis*. Gott und Mensch dürfen nie und nirgends anders als in dem Namen Jesu Christi zusammengedacht werden. Die Analogie besteht nun darin, daß der Mensch durch das Handeln Gottes in seinem Handeln, nämlich im Glauben an Gottes Wort, angepaßt, „gottförmig“ wird, und sich damit konkretes Tun Gottes und des Menschen entsprechen. *Analogia fidei* schließt eine Entsprechung der Bereitschaft bei Gott und Mensch ein: Gott ist bereit, sich als Herr, Schöpfer und Erlöser zu erkennen zu geben. Der Mensch ist bereit, für Gottes Gnade offen zu werden. Diese

Analogie zwischen Gott und Mensch ist nach Barth eine durch das Offenbarungshandeln Gottes gesetzte *analogia attributionis*, und zwar eine *analogia attributionis extrinsecae*. Barth will mit dieser Bestimmung klarstellen, daß das Analogon in keiner Weise Besitz oder Eigenschaft des Menschen ist. Es wird bewirkt durch das Handeln Gottes und hat seinen Bestand allein in der Beziehung zu Gott. Aufgrund dieser Attributionsanalogie ist es in der Theologie möglich, analoge (und nicht nur aequivoke) Aussagen von Gott zu machen.

In Barths Erörterungen der Gottebenbildlichkeit des Menschen taucht ein neuer Begriff auf: *analogia relationis*. Ausgangspunkt für die Bestimmung des Begriffs *analogia relationis* ist für Barth das innertrinitarische Sein Gottes. Gott ist in Beziehung. Gott entspricht sich. Diese innertrinitarische Relation ist das Urbild und der Grund aller anderen Relationen. Dem entsprechend ist die Erwählung Jesu Christi eine Relation. Gott erwählt in derselben Liebe, in der er in sich selbst ist, den Menschen Jesus. Darum ist die Relation zwischen Gott und Jesus analog den Relationen im Sein Gottes. Von daher läßt sich auch das Verhältnis von Gott zur Kreatur als analoge Relation bestimmen: Zwischen dem In-Beziehung-Sein Gottes und der Beziehung zwischen Gott und Kreatur besteht eine Analogie. Durch die Beziehung Gott-Jesus vermittelt läßt sich eine analoge Relation zwischen Gottes In-sich-sein und seiner Beziehung zum Menschen aussagen. Von dieser zweiten Relation her (Gott-Kreatur) läßt sich eine dritte Relation aussagen: So wie Gott in Beziehung ist, ist auch der von ihm geschaffene Mensch in Beziehung (Relation: Ich-Du, Mann-Frau). Auch diese Analogie darf nicht als eine seinsmäßig feststehende Analogie ausgesagt werden. Sie ist durch die erste und zweite *analogia relationis* ontisch und noetisch vermittelt. Barth vertritt hier eine im Offenbarungshandeln Gottes in Jesus Christus begründete *analogia proportionalitatis extrinsecae* (obwohl er da aufgrund von Mißverständnissen der Proportionalitätsanalogie bestreitet). Im Unterschied zur scholastischen Tradition ist die Proportionalitätsanalogie bei Barth nicht in einer *analogia entis* (Partizipation) gegründet, sondern in der *analogia fidei*. Im Begriff der *analogia fidei*, in den Thesen zur Entsprechung der Bereitschaft, ist bei Barth die später genauer entfalterte *analogia relationis* schon angelegt. Er geht jedoch in der expliziten Ausführung der *analogia relationis* insofern einen Schritt weiter, als er genauer zeigt, daß in den Strukturen der Schöpfung die Voraussetzung für die Verwirklichung einer *analogia relationis* angelegt ist. Die Schöpfung ist für Barth der äußere Grund des Bundes, der Bund aber der innere Grund der Schöpfung. Die „Voraussetzung“ ist also christologisch zu interpretieren. Der äußere Grund, die Voraussetzung, ist ermöglicht in Gottes liebendem Ja zum Menschen, in seinem Bundeswillen. Um dieses Ja willen schafft Gott den äußeren Grund und ermöglicht ihm, „Voraussetzung“ für die Selbsterschließung Gottes in Jesus Christus zu sein. Insofern es sich aber hier nur um eine Möglichkeit handelt, die erst zu verwirklichen ist und faktisch im Banne der Sünde, der unmöglichen Möglichkeit, nicht verwirklicht ist, kann nicht von einer *analogia entis* gesprochen werden. Der Begriff der *analogia entis* vermag nicht den christologisch zu interpretierenden Schöpfungsbegriff, die Offenheit der Relation als Möglichkeit und den damit korrespondierenden Geschenkcharakter von Gottes Zuwendung zum Ausdruck zu bringen. Im Ausdruck *analogia fidei* wird Gottes Gnadenhandeln unverkürzt zur Sprache gebracht und der Aufruf, sich in und von dieser Gnade einschließen zu lassen, formuliert.

Als *analogia operationis* schließlich bezeichnet Barth die Ähnlichkeit zwischen dem Wirken Gottes und dem Wirken des Geschöpfes. Die Ungleichheit zwischen Gott und Mensch hat ihren Grund im unterschiedlichen Charakter des Wirkens. Gottes Wirken hat den Charakter reinen Setzens. Der Mensch ist Gesetztes, Geschaffenes. Eine Ähnlichkeit zwischen Wirken Gottes und des Menschen besteht nur darin, daß Gottes Wirken am Menschen ebenso wie das Wirken des Menschen ein

Wirken am schon Gesetzten, Veränderung eines schon Wirkenden ist. Auch hier gilt wieder, daß solche analoge Relation nicht allgemein und unabhängig von Gottes Offenbarungshandeln, sondern durch die Offenbarung noetisch und ontisch erkennbar und aussagbar wird.

3.3. In Auseinandersetzung mit Karl Barth ist auf katholischer Seite – neben dem Festhalten an einem von Thomas geprägten Standpunkt – vor allem von Gottlieb Söhngen und Urs von Balthasar eine neue Interpretation des Analogiebegriffs vorgelegt worden. Im Rückgriff auf Einsichten der franziskanischen Tradition (Bonaventura) wird Barth darin zugestimmt, daß die Erkenntnis Gottes nur aufgrund der Offenbarung möglich ist. Gott kann vom Menschen nur aufgrund seiner Selbstmitteilung, seines Offenbarungshandelns (Tätigkeitsordnung) erkannt werden. *Analogia entis* kann und darf nicht als ein Erkenntnisprinzip angesehen werden, das Rückschlüsse vom endlichen Sein auf Gottes Sein erlaubt. Durch die Gnade allein wird der Mensch zur Teilhabe an Gott erhoben. Es gibt hier nur eine *analogia fidei*, die im Unterschied zu Barth als eine *analogia proportionalitatis intrinsecae* aufgrund innerer Attribution zu bestimmen ist. Am Begriff der *analogia entis* will man jedoch innerhalb dieser Voraussetzungen festhalten und glaubt eine so verstandene *analogia entis* auch in Karl Barths Auslegung der *analogia fidei* impliziert. Im Offenbarungsgeschehen, so Söhngen, wird gerade sichtbar, daß zwischen Gott und Mensch unterschieden werden muß. Soll nicht im Ereignis der Offenbarung der Unterschied zwischen Gott und Mensch nivelliert werden, muß das unaufhebbare Gegenübersein zwischen Gott und Mensch im Begriff des kreatürlichen Seins festgehalten werden. Die Gnade ist nicht etwas, das Gott dem Menschen schuldet, damit er überhaupt sein kann. Um des Geschenkcharakters der Gnade willen, muß der Vermischung von Gnade und Natur gewehrt werden und dem Geschöpf ein eigener Wesensstand zugesprochen werden (*analogia entis* in *analogia fidei*). Die Geschöpfe sind als Geschaffene nicht göttlichen Wesens und zugleich als Geschaffene Gott nicht völlig unähnlich. Das kreatürliche Sein ist analog dem göttlichen Sein (*analogia entis* als Wesensordnung und mitfolgend auch als Tätigkeitsordnung). Auch Barth, so wird interpretiert, geht davon aus, daß die Schöpfung die „Voraussetzung“ für die Selbsterschließung Gottes und das Entsprechenkönnen des Menschen ist. Die Glaubensanalogie hat ihren äußeren Grund in einer *analogia relationis*, die als *analogia entis* verstanden werden muß. Dabei versucht man die Natur, die der Gnade vorausgesetzt ist, so formal wie möglich zu fassen: Die Voraussetzung, so von Balthasar, besteht allein im Geschöpfsein. Dieses und sonst nichts setzt die Gnade in ihrem Geschenkcharakter voraus. Ob sich diese Argumentation auf eine Übereinstimmung mit Barths Auffassung berufen kann, ist fraglich. Zweifellos hat Barth in der Entfaltung der *analogia relationis* als Voraussetzung der Offenbarung die strukturelle Möglichkeit der Entsprechung zwischen Gott und Mensch angenommen, aber er redet eben nur von einer Möglichkeit und nicht von einem analogen Sein.

3.4. Gott muß nach Paul → Tillich Sein-Selbst, Letzter Grund und Abgrund der Wirklichkeit, Macht über Sein und Nichtsein genannt werden. Von diesem Sein-Selbst ist einerseits auszusagen, daß es alles endliche Sein transzendiert. Es gibt kein Verhältnis zwischen endlichem und unendlichem Sein, nur einen unendlichen „Sprung“. Andererseits ist das Sein-Selbst als die Macht anzusehen, an der alles endliche Sein partizipiert. Weil die Macht über Sein und Nichtsein im Akt der Schöpfung dem endlichen Sein Anteil an seiner Seinsmacht gegeben hat, kann das endlich Seiende dem Nichtsein, das es zu verschlingen droht, widerstehen. In Gott gibt es das Element des Abgründigen und Unerschöpflichen. In Gott gibt es als weiteres Element das Element der Struktur, des Sinnes, des Klaren und Faßbaren. Dieses Element kann göttlicher Logos genannt werden. Im Logos spricht Gott sein Wort in sich selbst und über sich selbst hinaus. Der göttliche Logos schafft die Welt. Er schafft die objektive Vernunft, die Struktur der Wirklichkeit, und die

subjektive Vernunft, die Struktur des menschlichen Geistes. Der göttliche Logos, der unendlich ist, geht in das endliche Sein ein und treibt die endliche Welt und den Menschen immer wieder über sich hinaus. Die Partizipation an der göttlichen Seinsmächtigkeit erlaubt es dem Menschen, analog von Gott zu reden. Die *analogia entis* ist für Paul Tillich Grundbedingung sinnvollen Redens von Gott. Aufgrund der Schöpfung durch den Logos ist auch eine analoge Struktur zwischen Mensch und Wirklichkeit anzunehmen. Es verbindet Gott und Wirklichkeit, Mensch und Welt ein gemeinsamer Logos. So können die polaren Elemente des Seins und die Kategorien analog zur Beschreibung des Wesens Gottes und seiner Beziehung zur Wirklichkeit angewendet werden. Dieser analoge Gebrauch von Ausdrücken aus der Erfassung der Wirklichkeit für Gott hat freilich eine doppelte Grenze: Von Gott kann nicht analog als Selbst oder als Welt geredet werden, denn beide Begriffe implizieren die Trennung vom jeweils anderen Begriff. Gott aber umfaßt alles, ist die unendliche, ungetrennte Seinsmacht. Auf Gott ist auch nicht die Unterscheidung von Essenz und Existenz anzuwenden. Unter den Bedingungen der Existenz kann nie von der Essenz eines Dinges alles verwirklicht werden, was potentiell möglich ist. In Gott aber sind Potentialität und aktuelle Verwirklichung deckungsgleich.

Tillich vertritt also eine *analogia proportionalitatis* aufgrund innerer Attribution. Um die Unterscheidung zwischen göttlichem und kreatürlichem Sein besonders zu betonen, spricht er dialektisch davon, daß das Sein-Selbst alles endliche Sein unendlich übersteigt und ein univoker Begriff ist. Andererseits redet er analog von der Macht über Sein und Nichtsein, die er *via eminentiae*, *via negationis* und *via causalitatis* mit Begriffen auf unserer Wirklichkeit beschreibt. Wäre „Sein-Selbst“ nur ein univoker und nicht zugleich dialektisch ein analoger Begriff, könnten wir keine Bedeutung mit diesem Begriff verbinden, weil wir ihn nicht mit unserer üblichen sprachlichen Erschließung der Wirklichkeit in Beziehung bringen könnten.

Analogia entis ist für Tillich die Grundbedingung sinnvollen Redens von Gott, aber *analogia entis* ist nach Tillich kein Prinzip einer natürlichen Theologie. Der Mensch kann in vernünftiger Reflexion seiner Situation, seiner Endlichkeit und Entfremdung nur die Frage nach dem Sein-Selbst und einer die Entfremdung überwindenden Macht des Neuen Seins stellen. In philosophischer Reflexion reden wir metaphorisch oder analog von Gott und Sein-Selbst. Als symbolisch ist die analoge Rede von Gott dort zu bezeichnen, wo nicht nur fragend und behauptend ein Gottes- oder Seinsbegriff konstruiert wird, sondern von der Erfahrung Gottes im Offenbarungsgeschehen her von Gott als betreffender Wirklichkeit geredet wird.

In diesem Zusammenhang ist der von Tillich verwendete Begriff *analogia imaginis* näher zu entfalten. Im Offenbarungsgeschehen vermittelt sich Gott durch endliche Medien (Dinge, Menschen, Worte). Die Medien, die Anteil an der Seinsmächtigkeit Gottes erhalten, werden zu Hinweissymbolen auf Gott. Sie sind in besonderer Weise sprechend. So ist der Mensch Jesus zum Medium der letztgültigen göttlichen Offenbarung geworden. Durch ihn vermittelt sich die Macht des Neuen Seins. In der Aufnahme dieses Offenbarungsgeschehens durch die Jünger und ersten Zeugen ist bei diesen aus ihrer unbedingten Betroffenheit heraus ein „Bild“ von Jesus dem Christus entstanden. Die Macht des Neuen Seins, die sich durch Jesus vermittelt hat, hat in diesem Prozeß gewirkt und dieses „Realbild“ entstehen lassen. Man kann nun nach Tillich sagen, daß zwischen diesem Bild von Jesus Christus und dem persönlichen Leben Jesu, aus dem und an dem dieses Bild entstanden ist, eine *analogia imaginis* vorliegt.

Wir sehen, daß Tillichs Position in der Analogiefrage sehr stark an die Position von Söhngen und von Balthasar angenähert ist. Symbolverständnis und die Einführung des Begriffs *analogia imaginis* im obigen Sinn geben dabei seiner Konzeption das besondere Gepräge.

3.5. W. Pannenberg geht davon aus, daß wir nur analog von Gott reden können. Da Gott in unserer Wirklichkeit nur vermittelt, nur indirekt begegnet, können wir

nur in Übertragung anderweitig gebildeter Wörter von Gott reden. Dieses unumgängliche analoge Reden von Gott ist streng zu unterscheiden von der Behauptung einer Analogie zwischen göttlichem und geschöpflichem Sein. Weil wir nicht anders können, muß eine *analogia nominum* angenommen werden; eine *analogia entis* aber ist fraglich. Analogie, so entfaltet Pannenberg, sich der Auffassung des Duns Scotus anschließend, setzt immer schon ein univokes Element voraus. Analoge Prädikation hat einen univoken Kern. Der Versuch, Analogie als ein eigenständiges Drittes auszuweisen, ist als gescheitert anzusehen. Der Analogiegedanke dient zur Bestimmung des Unbekannten aus dem Bekannten. Die heuristische Kraft der Analogie beruht darauf, daß im Unbekannten derselbe Logos wie im Bekannten walte und darum analoge Züge aufgedeckt werden können. So beruht auch der Rückschluß aus der Schöpfung auf Gott in der Annahme einer *analogia entis* auf der Voraussetzung eines gemeinsamen Logos. Solche Annahme hat nach Pannenberg den Charakter eines geistigen Zugriffs, der Gott unangemessen ist.

Thomas von Aquin, E. Przywara wollen im Analogiebegriff die Unendlichkeit und Größe Gottes zur Sprache bringen, aber der Gedanke der *analogia entis* widersetzt sich von seinem Wesen her dieser Intention. Auch Karl Barths ontologische Aussagen im Rahmen seiner Entfaltung der *analogia relationis* widersprechen seiner Intention. Entweder gilt, wie Barth immer wieder hervorhebt, daß man von einer Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch nicht im allgemein üblichen Sinn von Ähnlichkeit reden kann. Was soll dann aber das Wort Analogie in diesem Zusammenhang noch bedeuten? Im Begriff der *analogia attributionis extrinsecae*, auf dem Barth beharrt, ist der Begriff der Analogie gesprengt. Oder aber es wird, auch nach Barth, von einer tatsächlichen Ähnlichkeit ausgegangen, die im Offenbarungsgeschehen verwirklicht wird (Gottförmigkeit), dann schwingt sich der Mensch gleichsam zu einem neutralen Zuschauer auf, der eine Synthese zwischen zwei Größen herstellt. Damit wird man dem Geheimnis- und Begegnungscharakter der Gemeinschaft mit Gott nicht gerecht.

Als Alternative entwickelt Pannenberg folgende Auffassung: Unser unvermeidlich analoges Reden von Gott darf nicht zur Annahme einer *analogia entis* verleiten. Vielmehr eignet dem analogen Gebrauch der Worte eine, wie es E. Schlink bezeichnet hat, doxologische Struktur. Hier wird Analogie benutzt, aber nicht intendiert. Im anbetenden Reden bringt der Lobpreisende sein Ich zum Opfer und damit auch die Eindeutigkeit seines Redens. Die Wörter werden gleichsam entlassen, um von Gott her in ihrer Bedeutung neu gelernt zu werden. Sie öffnen sich unbegrenzt der göttlichen Wirklichkeit. Die gesetzte Analogie wird im Akt der Anbetung transzendiert, die Wörter werden ambig. Dies bedeutet nicht Beliebigkeit. Wie der Anlaß für die Anbetung die bestimmte Erfahrung göttlichen Handelns ist, so ist auch die Wahl unserer Worte von dieser Erfahrung geprägt. Man kann hier von einer *aequivocatio a consilio* reden. Die geschichtlichen Erfahrungen Gottes und insbesondere die Offenbarung Gottes in Jesus Christus bestimmen unsere Weise des Redens und unsere Wahl der Wörter. In der Auferweckung Jesu hat Gott diese Metaphorik unseres Redens von Gott, die auch Jesus teilt, selbst angenommen.

3.6. I. T. Ramsey hat vom sprachanalytischen Gesichtspunkt her die Diskussion um das Analogieverständnis bereichert. Er untersucht die logische Struktur des Wortes Gott und der Beschreibungen Gottes. Das Wort Gott ist ein „apex word“ (Schlüsselwort, Integratorwort). Es ist in seiner Eigenart mit den Wörtern „ich“ oder „Welt“ zu vergleichen. Das Wort „ich“ umfaßt einen Menschen in seiner Gesamtheit. Wer ich bin, das kann man nicht definieren. Man kann nur beschreiben, wie ich in verschiedenen Situationen bin. Aber auch solche Beschreibung gibt nur bedingte Auskunft. Das Wesen eines Menschen, sein Ich erschließt sich uns vielmehr in besonderen Situationen, in denen uns aufgeht, wie er ist. Die Umgangssprache charakterisiert solche Erschließungssituationen in den Wendungen „ein Licht geht mir auf“, „das Eis bricht“. Das Wort Gott in das umfassendste Integratorwort. Es umfaßt alles und ist nicht mehr hinterfragbar. Es enthüllt sich uns in Erschließungssituationen und weist auf eine Wirklichkeit hin, in der Welt und Mensch gegründet sind. Der Gebrauch des Wortes Gott fordert uns heraus, nach dieser Wirklichkeit zu fragen. Die Beschreibungen Gottes können dabei hilfreich sein. So haben die traditionellen Beschreibungen Gottes, z. B. erste Ursache, unendlich gut, eine doppelte Funktion: Sie sind Modelle und enthalten bestimmte Qualifikationen. Es gibt zwei Modellarten: die maßstabgetreue Abbildung und das „analogue model“, oder wie Ramsey lieber sagt, das „disclosure model“. Letzteres Modell, das in der theologischen Beschreibung Gottes verwendet wird, ist kein maßstabgetreues Modell, sondern zeigt uns etwas von der Struktur des Originals. Es hebt besondere Charakteristika hervor und gewährt besondere Einsicht. Es ist nicht das einzige Modell des Originals, sondern eines unter vielen, die jeweils einen Zug des Originals hervorheben. Die Qualifikation aber, die in diesen Modellen zur Sprache gebracht wird, z. B. das „erste“ in erster Ursache, weist uns darauf hin, daß die Wörter in ganz bestimmter Weise verwendet werden. Die Qualifikation „erste“ nötigt uns etwa, in der Reihe der Ursachen immer weiter zurückzugehen, bis wir vor einer eigentümlichen Erkenntnissituation stehen: vor einem Geheimnis. Nur in Erschließungssituationen, die uns radikal betreffen, können die Qualifikationen gefüllt und verstanden werden – auch wenn letztlich der Geheimnischarakter bleibt.

Es wird deutlich, daß Ramsey von ganz anderer Seite aus ähnlich wie Pannenberg argumentiert. Im Unterschied zu Pannbergs Auffassung haben die Ausführungen Ramseys allgemein religionsphilosophischen Charakter.

3.7. E. Jüngel stellt in seinen Untersuchungen zur theologischen Relevanz der Metapher heraus, daß die religiöse Sprache durchweg metaphorisch ist. Dies gilt auch für die Sprache des christlichen Glaubens. Die Differenz zu anderen Religionen liegt im unterschiedlichen Gebrauch der Metaphern.

Die Eigenart metaphorischer Rede, so stellt Jüngel, Aristoteles interpretierend und weiterführend, fest, besteht darin, daß in metaphorischen Aussagen ein als Prädikat fungierendes Wort so gebraucht wird, daß es seine übliche Bezogenheit auf einen von ihm bezeichneten Sachverhalt, die vorausgesetzt wird, verliert. Durch die unerwartete und ungewöhnliche Zuordnung zu einem grammatischen Subjekt entsteht eine hermeneutische Spannung, von der das grammatische Subjekt profitiert: Es wird in seinem Sein präzisiert. Die metaphorische Rede präzisiert, indem sie mit der Dialektik von Vertrautheit und Verfremdung arbeitet. Sie fordert den Hörer/Leser heraus, im Akt des Verstehens durch diese Verfremdung sich neu Wirklichkeit zu erschließen, das vertraute, sprachlich erschlossene Wirklichkeitsverständnis zu erweitern. Metaphern sind Ereignisse unmittelbaren Lernens. Sie lehren, spielend zu lernen. Die metaphorische Redeweise erinnert uns an die durchgängig metaphorische Struktur der menschlichen Sprache, in der das Seiende entdeckt wird und sich entdecken läßt. Die metaphorische Redeweise macht auch auf die Freiheit des Sprechenden aufmerksam, der in seiner Wortwahl im Gegenüber und Wechselspiel von Welt und Mensch Seiendes entdecken kann.

Die Schwierigkeit der Sprache des christlichen Glaubens, insbesondere des Redens von Gott liegt nun darin, daß in ihren Sätzen ein grammatisches Subjekt auftaucht (nämlich Gott), das nicht außerhalb der metaphorischen Rede eingeführt werden kann in nicht-metaphorischen Definitionen. Gott wäre nicht der geglaubte Gott, wenn nicht die fundamentale Differenz zwischen Gott und Welt in diesem Wort immer mitgedacht würde. Unsere Sprache aber ist weltliche Sprache und kennt nur weltliche Wörter. So wird nun die metaphorische Rede von Gott nicht mehr zu einem Spiel zwischen bekanntem und unbekanntem, vertrautem und ungewohntem Sprachgebrauch, sondern es muß auf einen fremden Sachverhalt (Gott) ein ungewöhnlich gebrauchtes Wort angewendet werden. Gott müßte erst erkannt sein, damit er Subjekt einer metaphorischen Prädikation werden kann. Solches Bekanntmachen des Subjekts könnte aber um der Differenz zwischen Gott und Mensch willen wieder nur in metaphorischer Rede geschehen. Es entsteht ein Zirkel. Dieser Zirkel wird nach Jüngel nur dadurch durchbrochen, daß Gott sich selbst vertraut macht, daß er als der Kommende auch der zur Sprache Kommende ist.

Gott läßt sich entdecken als der zur Welt kommende und in Jesus Christus zur Welt gekommene Gott. Leben, Sterben und Auferstehung Jesu als das Ereignis der Rechtfertigung des Sünders ist das Ereignis, in dem Gott ein für allemal zur Welt gekommen ist. Hier hat die theologische Metapher ihren Grund und ihre Grenze.

5 Jede theologische Metapher muß sich mit dem Kreuz Christi vertragen. So wird das Wort Gott zum anredenden Wort. Es redet den Menschen auf sein Nichtsein als einer von Gott überwundenen Möglichkeit an. Daß Gott so zur Sprache kommt, schärft unseren Wirklichkeitssinn und bedeutet Erneuerung der Welt in der Kraft des heiligen Geistes.

10 4. Grundlinien einer systematisch-theologischen Bestimmung

4.1. Bei einer Analogie im strengen Sinn handelt es sich um die Feststellung oder Behauptung einer Verhältnisgleichheit oder Verhältnisähnlichkeit. Es werden also Relationen zueinander in Beziehung gesetzt. Durch diese Inbeziehungssetzung entsteht eine neue Relation. Bei der Verhältnisähnlichkeit, der interessanteren und

15 wichtigeren Analogie, kann es sich einmal darum handeln, daß die Relation von zwei Größen zu einer dritten Größe als ähnlich bezeichnet wird (Achill, Löwe – Mut), zum anderen kann es sich darum handeln, daß die Relationen zwischen zwei Größen als einander ähnlich bezeichnet werden (Fritz, Hans – Katze, Maus).

4.2. In jedem Fall ist zu beobachten, daß durch die Inbeziehungssetzung in der

20 Behauptung einer Analogie (Verhältnisähnlichkeit) die ursprünglichen Intensionen der zur Verhältnisbestimmung verwendeten Ausdrücke verändert werden. Dies kann so näher bestimmt werden, daß Teilintensionen weiter gelten, andere Teilintensionen verändert, wieder andere weggelassen (aequivok) werden. Im Streit zwischen Thomisten und Scotisten muß für die Scotisten Partei ergriffen werden: in der

25 analogen Prädikation ist ein *univoker Kern* mitgesetzt. Der univoke Kern ist nach unserer Auffassung so zu bestimmen: 1) Gemeinsam gilt für analoge Relationen, daß sie die gleichen *strukturellen Eigenschaften* haben (Bochenski). Unter strukturellen Eigenschaften sind die Eigenschaften zu verstehen, die mit logischen Mitteln definiert werden können: Reflexivität, Symmetrie, Transitivität. Ohne weiter in die

30 Logik einzudringen, wird jedem verständlich sein, daß der Ausdruck „Vater von“ eine andere Struktur hat als der Ausdruck „Bruder von“. So läßt sich die Relation Joachim ist der Vater von Andreas nicht umkehren, während die Relation Jörg ist der Bruder von Thomas umkehrbar ist. Wird analog von Gott als Vater geredet, so gilt auch im analogen Sprachgebrauch diese Struktur des Wortes Vater weiter.

35 2) Gemeinsam gilt für analoge Relationen, daß sie die gleichen *formalen Eigenschaften* haben. In unserer sprachlichen Erschließung der Wirklichkeit werden im Akt der Prädikation die Gegenstände von einander unterschieden und gegenseitig in Beziehung gesetzt. So bezeichnet „tapfer“ ein bestimmtes Handeln und Verhalten, das nicht gleichzeitig „feige“ genannt werden kann. Wird dem Achill und dem Löwen Tapferkeit zugesprochen, so ergibt sich für beide, auf welcher unterschiedlichen Weise sie auch tapfer sein mögen, daß sie in ganz bestimmter Weise in unseren Sprachzusammenhang eingeführt und damit von anderen Gegenständen unterschieden werden. Analog verwendete Relationen haben als gemeinsame Intension, daß sie beide Analogate in bestimmter gleicher Weise in unseren Sprachzusammenhang einführen. Das nennen wir formale Eigenschaften.

45

An dieser Stelle findet auch der Übergang zur Veränderung der Intensionen im analogen Sprachgebrauch statt – so wie Form und Inhalt sich unterscheiden, aber nicht trennen lassen. Die ursprüngliche, übliche Bedeutung einer Relation wird vorausgesetzt, verändert und zum Teil aufgehoben. Wird Gott metaphorisch Vater genannt, dann gelten von der Relation „Vatersein“ univok die formalen und strukturellen Eigenschaften weiter, aber zugleich wird deutlich, daß Gott auf andere Weise

50 Vater ist, als Menschen Vater sind. Relativ leicht ist es dabei, *via negationis* die

aequivok werdenden Teilintensionen anzugeben (Gott ist kein Mensch, kein leiblicher, leiblicher Vater etc.) Schwieriger ist es, die verändert weiter geltenden Intensionen der Vaterrelation zu bestimmen (z. B. Gott sorgt und liebt wie ein Vater). Es stellt sich nämlich heraus, daß die Näherbestimmungen der verändert weiter geltenden Intensionen wieder metaphorischen Charakter haben (Gott liebt und sorgt nicht wie ein Mensch). Es wird weiterhin sichtbar, daß die konkrete Näherbestimmung dieser Intensionen stark von den Erfahrungen geprägt ist, die mit diesem metaphorischen Sprachgebrauch verbunden sind. Gerade dieser eigentümliche Charakter dieser veränderten Intension ist der Grund für die – zu undifferenzierte –

5 Annahme, Analogie sei ein Drittes zwischen Univokation und Aequivokation.

4.3. Die Frage, ob der *analogia nominum* eine reale Analogie der Wirklichkeit entspricht, ist philosophisch ebenso unentscheidbar wie die Frage, ob unsere sprachliche Erschließung der Wirklichkeit die Wirklichkeit „an sich“ erfassen kann. Darüber sind nur mehr oder weniger sinnvolle und bewährte Theorien möglich. Uns

15 erscheint ein „modifizierter Nominalismus“ als bewährt. Bei dieser Auffassung wird davon ausgegangen, daß uns einerseits die Wirklichkeit Gliederungen anbietet, denen wir in unseren sprachlichen Unterscheidungen folgen, und wir andererseits bewußt setzend Wirklichkeit gliedern. Über die Angabe dieses Wechselspiels hinausgehende Bestimmungen sind nicht sinnvoll, da uns keine Kontrollinstanz zur Verfügung steht, aufgrund deren wir uns der Übereinstimmung unserer sprachlichen Erschließung der Wirklichkeit mit der Wirklichkeit an sich (Grenzbegriff) versichern könnten. Die Geschichte der sprachlichen Erschließung der Wirklichkeit zeigt, daß im Bereich der Dinge eher sich bewährende sprachliche Unterscheidungen treffen lassen als im Bereich von menschlichen Handlungen, Verhaltensweisen,

25 Eigenschaften und Werten. Als bewährt kann dabei eine sprachliche Aufgliederung der Wirklichkeit dann gelten, wenn sie sich für uns, unser Leben und unsere Absichten, im weiteren Umgang mit der Wirklichkeit als geeignet erweist. Das „uns“ schließt subjektive Willkür aus und erfordert den Dialog über unsere sprachlichen Unterscheidungen (dialogischer Wahrheitsbegriff). In diesem eingeschränkten Sinn,

30 daß wir hoffen, unsere Sprache verfehlt die Wirklichkeit nicht völlig, die Wahrheit des Seienden für uns kann partiell entdeckt werden, kann auch eine der *analogia nominum* entsprechende *analogia entis* (nicht im theologischen Sinn!) angenommen werden.

4.4. Die Annahme einer *analogia entis* zwischen Gott und Geschöpf dem Sein-

35 Selbst und dem Seienden als Basis einer natürlichen Gotteserkenntnis ist philosophisch nicht begründbar. Dagegen ist *erstens* einzuwenden, daß die oben in eingeschränktem Sinn behauptete *analogia entis* immer nur eine Behauptung ist, der die letzte Stringenz der Begründung fehlt. Wir sind nicht letztlich sicher, ob all unser Reden Wirklichkeit erfährt. *Zweitens* kann man zwar davon ausgehen, daß der Mensch in vernünftiger Reflexion seiner Situation die Frage nach Gott stellen kann (Tillich), aber es ist keineswegs denk- oder lebensnotwendig, eine solche Frage zu stellen. Man kann darauf verzichten, die in unserem Umgang mit der Wirklichkeit sich bewährenden Kategorien von Kausalität, Substanz, Raum und Zeit in der Frage nach einem letzten unendlichen Grund über unsere Wirklichkeit hinaus anzuwenden.

45 *Drittens* kann man philosophisch, wie Tillich es gezeigt hat, nicht von der in der Frage entfalteten Idee des Sein-Selbst zur Behauptung seiner Wirklichkeit übergehen.

4.5. Sinnvolles analoges Reden von Gott ist allein aufgrund von Gottes Selbstmitteilung im Offenbarungsgeschehen möglich. Gott erlaubt uns, im Offenbarungsgeschehen seine Wirklichkeit zu erfahren und von ihm verständlich zu reden. Der von Jüngel aufgezeigte Zirkel, in dem sich notwendig metaphorisches Reden von Gott vorfindet, wird von Gott durchbrochen: Gott macht sich bekannt und vertraut. Im Offenbarungsgeschehen wird deutlich, wie von Gott metaphorisch zu reden ist, welche Metaphern angemessen sind. Christliches Reden von Gott ist von

den Grundmetaphern Kreuz und Auferstehung her bestimmt. Es gehört zum Bekenntnis zu Gott selbst, daß dabei angenommen wird, daß der *analogia nominum* eine reale Analogie entspricht. Der Glaube lebt in der Gewißheit und Hoffnung, daß er die Wirklichkeit Gottes nicht völlig verfehlt. Es ist also im Sinne Karl Barths eine *analogia relationis* anzunehmen, die durch das Offenbarungsgeschehen gewirkt und aufgrund des Offenbarungsgeschehens erkannt werden kann. Eine *analogia relationis* ist dort anzunehmen, wo der Mensch sich in die durch Gottes Gnadenhandeln gewirkte Entsprechung zu Gott hineinnehmen läßt. Es handelt sich hier um eine Verhältnisähnlichkeit (*analogia proportionalitatis*). Die Näherbestimmungen *extrinsecae* und *intrinsecae* tragen, wie in den terminologischen Bestimmungen (s. o. Abschn. 1.3.5.) gezeigt, nichts aus, sondern signalisieren Begründungstheorien für die Analogie. Hier ist Barths Intention, um des Primates Gottes willen auf einer *analogia attributionis extrinsecae* (= erweiterter Sprachgebrauch) zu beharren, verständlich, aber sie sprengt den Begriff der Analogie (Pannenberg). Die Entsprechung zwischen Gott und Mensch kann und darf als eine auf innerer Attribution beruhende Analogie verstanden werden, die vermittelt durch Jesus Christus im Wirken des heiligen Geistes wirklich wird. Dabei ist eben zu beachten, daß die Ausdrücke „innere Attribution“, „Partizipation“ wie alle Beschreibungsversuche der analog geltenden Relationen einer Analogie wieder selbst analog sind. Es gilt, was Przywara in der Feststellung, daß jede Ähnlichkeit von größerer Unähnlichkeit umgriffen ist, und Tillich in der Behauptung eines univoken Seinsbegriffs intendieren: Gott ist der ganz Andere, der von uns nur im Namen angesprochen werden kann.

Eine *analogia entis* für einen der Offenbarung vorgängigen Wesensstand des Geschöpfes anzunehmen, wird weder dem trinitarischen Sein Gottes (Barth; Pannenberg) noch unserer von der Sünde geprägten Wirklichkeit gerecht. Vielmehr kann als „Voraussetzung“ nur eine in der Schöpfung angelegte Möglichkeit zur Entsprechung des Menschen angenommen werden. Jede weitergehende Aussage subsumiert Gott und Geschöpf unter ein allgemeines Prinzip und verfehlt darin Gott und Geschöpf. Dieser so gedachten „Voraussetzung“ korrespondiert die Annahme eines univoken Kerns der Analogie hinsichtlich der strukturellen Eigenschaften.

4.6. Die metaphorische Rede von Gott ist davon bestimmt, daß, wie in allem metaphorischen Reden, ein univoker Kern in den strukturellen und formalen Eigenschaften der Relationen besteht, Teilintensionen aequivok werden, andere Teilintensionen durch die Analogie verändert werden. Luther hat diese spannungsvolle Einheit am deutlichsten gesehen. Von der Erfahrung Gottes her erhalten die analog verwendeten Wörter eine neue Bedeutung, die ihrerseits wieder nur metaphorisch beschreibbar ist. Reden von Gott heißt, uns und unsere Sprache Gott anheimzugeben und uns und unser Reden von Gott her neu bestimmen lassen. Got muß sich uns bekannt machen, damit wir von ihm reden können. Pannenberg hat diese Eigenart des Redens von Gott treffend hervorgehoben, ohne genauer zwischen den verschiedenen Teilelementen der analogen Rede von Gott zu differenzieren. Durch die theologische Metapher wird Raum für Gott geschaffen, und in der Erfahrung Gottes werden die metaphorisch verwendeten Wörter zu betreffenden, befreienden ins Verstehen bringenden Worten. Verantwortliches Reden von Gott in der Theologie heißt, diese in der Erfahrung Gottes gegründeten neuen Bedeutungen zu entfalten. Da dies wieder nur metaphorisch möglich ist, ist Theologie auf Erfahrung Gottes immer wieder zurückverwiesen, auf die Erfahrung, die sie im Dialog kritisch auslegt.

Quellen

Alexander Halesius, *Summa theologica*, ed. Quaracchi, 1928–1948; I, 21. – Archytas v. Tarent, Fragmente: Hermann Diels/Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1934, I, 435f Frgm. B 2. – Aristoteles, *Opera*. Hg. v. Academia Regia Borussica (= Bekker'sche Ausgabe), Berlin 1831ff; *Ethica Nicomachea*, I, 4, 1096b 25–29; II, 5, 1106a 26 – b7;

- V, 6, 1131aff; IX, 3, 1060b 37 – 1061a 7; *Metaphysica* IV, 2, 1003a 33 – b, V, 6, 1016b 29 – 1017a 2; VII, 1, 1028b 1–7; XII, 4, 1070a 31 – b 27; de interpretatione, 16a 19–21, 16b 19ff, 17a 17ff; *Rhetorica*, A 1355a 22ff, 1404 b26ff; *Poetica*, 1457b 9ff. – Hans Urs v. Balthasar, Karl Barth. Darst. u. Deutung seiner Theol., Köln 1962. – Karl Barth, KD I, 1. (1932) 239ff; II, 1 (1940) 67ff; III, 1 (1945) 219ff; III, 2 (1948) 243ff; III, 3 (1950) 57ff. 115ff. – Boethius, *De institutione arithmetica*, Venetia 1941 (CSEL 47), II, 40. – Bonaventura, *Doctoris Seraphici S. B. Op. omnia*. Hg. v. Collegii S. Bonaventurae. V. Itinerarium in mentem, Ad Claras Aquas, 1882ff. – Thomas de Vio, Kardinal Cajetan, *De nominum analogia*. Hg. v. P. N. Zammit/P. H. Hering, Romae 1952. – Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der gesch. Welt in den Geisteswiss.en.* Einl. v. Manfred Riedel, Frankfurt 1970. – Johann Gustav Droysen, *Historik. Vorl.en über Enzyklopädie u. Methodologie der Gesch.* Hg. v. Rudolf Hübner, München 1974. – DS 1965, 806. – Eberhard Jüngel, *Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theol. Relevanz der Metapher als Beitr. zur Hermeneutik einer narrativen Theol.: Metapher*, Sonderheft EvTh 1974, 71–122. – Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. Hg. v. Raymond Schmidt, Hamburg 1956, A 161, B 218ff. – Martin Luther, BoA 3 (1966) 361f. – Meister Eckart, *Die dt. u. lat. Werke*. Hg. im Auftrag der dt. Forschungsgemeinschaft, Stuttgart 1936ff, LW I, 166ff, 173ff, LW II, 9–226. – Wolfhart Pannenberg, *Analogie u. Offenbarung. Eine krit. Unters. der Gesch. des Analogiebegriffs in der Gotteserkenntnis*, HabSchr., Heidelberg 1955. – Ders., *Möglichkeiten u. Grenzen der Anwendung des Analogieprinzips in der ev. Theol.*: ThLZ 85 (1960), 225–228. – Ders., *Heilsgeschehen und Geschichte*: KuD 5 (1959) 218–237. 259–288 = ders., *Grundfragen syst. Theol.*, Göttingen 1971. 22–78. – Ders., *Analogie u. Doxologie. Dogma u. Denkstrukturen*. FS Edmund Schlink, Göttingen 1963, 96–115 = ders., *Grundfragen syst. Theol.* 181–201. – Platon, *Opera*. Hg. v. Ioannes Burnet, Oxford IV, 1957; Timaios 31f; *Res publica*, VI, 508; VII, 534a. – Plotin, *Schriften*. Übers. v. Richard Harder, Hamburg 1956ff; *Enneaden* III, 3, 5; III, 6, 1, VI. – Erich Przywara, *Religionsphil. kath. Theol.*, München 1926 = ders., *Schriften II*, Einsiedeln 1962. – Ders., *Analogia Entis. Metaphysik-Ur-Struktur u. All-Rhythmus*, Schriften III, Einsiedeln 1962 (enthält: *Analogia Entis. Metaphysik*, 1932). – Ders., *Deus semper maior. Theol. der Exerzitien*, 3 Bde., Freiburg 1938–1940. – Ders., *Reichweite der Analogie als kath. Grundform*: Scho 15 (1940), 39–56. – Ders., *Christentum gemäß Johannes*, Nürnberg, 229ff. – Ders., *Art. analogia entis II. Analogie als metaphysischer Zentralbegriff*. III. Die lateranensische Formel. IV. Sinn und Reichweite.: LThK² 1 (1957) 470–473. – Ders., *Analogia fidei*: ebd. 473–476. – Gottlieb Söhngen, *Analogia fidei: Die Einheit in der Glaubenswissenschaft*: Cath(M) 3/4 (1934) 113–136. 176–208. – Ders., *Analogia entis oder analogia fidei?*: WiWei 9 (1942) 91–100. – Ders., *Analogia entis in analogia fidei*: Antwort. FS Karl Barth, Zollikon/Zürich 1956, 266–271. – Ders., *Analogie u. Metapher*. Kleine Phil. u. Theol. der Sprache, Freiburg 1962. – Franz Suárez, *Op. omnia*, 26 Bde., Paris 1856–61. – Ders., *Disputationes Metaphysicae*, I–XXIII. Hg. von S. R. Romeo/S. C. Sánchez/A. P. Zanón, Madrid 1960ff; III, 4ff. – Thomas v. Aquin, *Quaestiones Disputatae I–III*. Hg. v. Raymundi Spiazzi. I. *De veritate*, Marietti 1964, q. 10. – Ders., *Summa Theologiae. Cura Fratrum eiusdem Ordinis*, Matriti 1960, I, q. 13. – Paul Tillich, *Syst. Theol.*, 3 Bde., Stuttgart 1964, I, 32.157.278ff, II, 125f. – Ders., *Das Religiöse Symbol*: ders., GW V, Stuttgart 1964, 196–212. – Ders., *Das Wesen der rel. Sprache*: ebd. 213–222. – Ders., *Recht u. Bedeutung rel. Symbole*: ebd. 237–244. – Ernst Troeltsch, *Über hist. dogm. Methode in der Theol.*: ders., GS II, Tübingen 1922, 729–753.

Literatur

- Beda Allemann, *Die Metapher u. das metaphorische Wesen der Sprache: Weltgespräch* 4 (1968) 29–43. – Hans Urs v. Balthasar, *Die Metaphorik* Erich Przywaras: SThU 3/4 (1933/34) 489–499. – Theodor Barth, *Zum Problem der Eindeutigkeit*: PhJ 55 (1942) 300–321. – Ders., *De univocatione entis scotisticae intentione principali necnon valore critico*: Anton. 28 (1953) 72–110. – Robert Bauer, *Gotteserkenntnis u. Gottesbeweise bei Kardinal Cajetan*, Freiburg 1955. – Ludwig Berg, *Die Analogielehre des hl. Bonaventura*: StGen 8 (1955) 662–670. – Hans Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*: ABG 6 (1960). – Joseph M. Bochenski, *Über die Analogie*: ders., *Logisch-phil. Stud.*, Freiburg/München 1959, 107–130. – Ders., *Logik der Rel.*, Köln 1968. – Dietrich Bonhoeffer, *Akt u. Sein. Transzendentalphil. u. Ontologie in der syst. Theol.*, München 1931 = 1964. – Emil Brunner, *Der Mensch im Widerspruch. Die christl. Lehre vom wahren u. wirklichen Menschen*, Zürich/Stuttgart 1965. – Erich Coreth, *Dialektik u. Analogie des Seins. Zum Seinsproblem bei Hegel u. in der Scholastik*: Scho 26 (1951) 57–86. – Ders., *Art. analogia entis I. Begrifflichkeit*: LThK² 1 (1957) 468–470. – Hermann Diem, *Analogia fidei gegen analogia entis*: EvTh 3 (1936) 157–180. – Hellmut Diwald, *Das hist. Erkennen*. Unters. zum Geschichtsrealismus des 19. Jh., Leiden 1955. – Karl-Georg Faber, *Theorie der Gesch. wiss.*, 1974 (Beck'sche Schwarze Reihe 78). – Carl Feckes, *Die Analogie in unserem Gotteserkenntnis, ihre metaphysische u. rel. Bedeutung: Probleme der Gotteserkenntnis*, München 1928.

- Felix Flückiger, *Analogia entis u. analogia fidei* bei Karl Barth: StGen 8 (1955) 678–688.
 – B. Gertz, *Glaubenswelt als Analogie*. Die theol. Analogielehre Erich Przywaras u. ihr Ort in der Auseinandersetzung um die analogia fidei, Düsseldorf 1969. – Hans-Georg Geyer, *Art. Analogia fidei*: HWP 1 (1971) 213–214. – Etienne Gilson, *Jean Duns Scot*, Paris 1952; dt. Düsseldorf 1959. – Paul Grenet, *Les origines de l'analogie philosophiques dans les dialogues de Platon*, Paris 1948. – E. H. Hännsler, *Zur Theorie der Analogie u. des sog. Analogieschlusses*, Basel 1927. – Wilfried Härle, *Sein u. Gnade*. Die Ontologie in Karl Barths KD, 1975 (TBT 27). – Karl Hammer, *Analogia relationis gegen analogia entis: Parrhesia*. FS Karl Barth, Zollikon/Zürich 1966, 288–304. – Johannes Hirschberger, *Paranomie u. Analogie bei Aristoteles*: PhJ 68 (1960) 191–203. – Wilfried Joest, *Sein u. Akt in der Existenz des Menschen vor Gott*: StGen 8 (1955) 689–697. – Eberhard Jüngel, *Die Möglichkeit theol. Anthropologie auf dem Grunde der Analogie*. Eine Unters. zum Analogieverständnis Karl Barths: EvTh 22 (1962) 535–557. – Ders., *Zum Ursprung der Analogie bei Parmenides u. Heraklit*, Berlin 1964. – Wolf-Dieter Just, *Rel. Sprache u. analytische Phil.*, Stuttgart 1975. – Gerhard Kittel, *Art. ἀναλογία*: ThWNT 1 (1933) 350f. – Wolfgang Kluxen, *Art. Analogie I*: HWP 1 (1971) 214–227. – J. Koch, *Zur Analogie-Lehre Meister Eckharts*: Mélanges Gilson, 1959, 327–350. – Walter Kreck, *Analogia fidei oder analogia entis?*: Antwort. FS Karl Barth, Zollikon/Zürich 1956, 272–286. – B. Labbebrink, *Hegels dialektische Ontologie u. die thomistische Analektik*, Köln 1955. – Fritz Leist, *Analogia entis*: StGen 8 (1955) 671–678. – Johannes B. Lotz, *Analogie u. Chiffre*. Zur Transzendenz in der Scholastik u. bei Jaspers: Scho 15 (1940) 39–56. – Hampus Lyttkens, *The Analogy between God and the World*. An Investigation of its Background and Interpretation of its Use by Thomas of Aquino, Uppsala 1952. – W. Marcus, *Zur rel. phil. Analogie in der frühen Patristik*: PhJ 67 (1958) 143–170. – John McIntyre, *Analogy*: SJTh 12 (1959) 1–20. – Eberhard Mechels, *Analogie bei Erich Przywara u. Karl Barth*. Das Verhältnis von Offenbarungstheol. u. Metaphysik, Neukirchen 1974. – Matthew C. Menges, *The Concept of Univocity regarding the Predication of God and Creature according to William Ockham*, New York 1952. – Johann B. Metz, *Kleine Apologie des Erzählens*: Conc(D) 9 (1973) 334–341. – Friedrich Mildener, *Gotteslehre*, Tübingen 1975. – Wolfgang J. Mommsen, *Die Gesch.wiss. jenseits des Historismus*, Düsseldorf 1971. – N. C. Nielson, *Erich Przywaras Analogia entis*, Rice Institute Pamphlet, Houston (Texas) 1953. – Klaus-Dieter Nörenberg, *Analogia Imaginis*. Der Symbolbegriff in der Theol. Paul Tillichs, Gütersloh 1966. – Wolfhart Pannenberg, *Zur Bedeutung des Analogiegedankens bei Karl Barth*: ThLZ 78 (1953) 17–24. – Ders., *Art. Analogie*: RGG³ 1 (1957) 350–353. – Ders., *Art. Analogie*: EKL (1962) 113–114. – E. W. Platzeck, *De conceptu analogiae respectu univocationis*: Anton. 23 (1948) 71–132. – Ders., *Das Unendliche affirmativer u. negativer Theol. im Rahmen der Seinsanalogie*: FS 32 (1950) 313–346. – Ders., *Adnotationes ad historicum conceptum analogiae*: Anton. 30 (1955) 503–514. – Ders., *Von der Analogie zum Syllogismus*, Paderborn 1954. – Horst-Georg Pöhlmann, *Analogia entis oder Analogia fidei*. Die Frage der Analogie bei Karl Barth, 1965 (FSÖTh 16). – Bruno Punzel, *Analogie u. Geschichtlichkeit I*. Philosophiekrit. Versuch über das Grundproblem der Metaphysik, Freiburg/Basel/Wien 1969. – J. Ramirez, *De analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam*: CTom 11 (1921) 20–40; 12 (1922) 17–38. – Ian T. Ramsey, *Rel. Language – an empirical placing of theol. phrases*, New York 1963. – Ders., *Models and Mystery*, London 1964. – Marcel Reding, *Analogia entis u. analogia nominum*: EvTh 23 (1963) 225–244. – Paul Ricoeur, *Stellung u. Funktion der Metapher in der bibl. Sprache*: Metapher, Sonderheft EvTh 1974, 45–70. – G. Scheltens, *Die thomistische Analogielehre u. die Univozitätslehre des Duns Scotus*: FStud 47 (1965) 315–338. – Michael Schmaus, *Zur Diskussion über das Problem der Univozität im Umkreis des Johannes Duns Scotus*, München 1957. – Gottlieb Söhngen, *Bonaventura als Klassiker der analogia fidei*: WiWei 2 (1935) 97–111. – Ders., *Wesen u. Akt in der scholastischen Lehre v. der participatio u. analogia entis*: StGen 8 (1955) 649–662. – E. K. Specht, *Der Analogiebegriff bei Kant u. Hegel*, Köln 1952. – Joachim Track, *Der theol. Ansatz Paul Tillichs*. Eine wissenschaftstheoretische Unters. seiner Theol., 1975 (FSÖTh 31). – W. Veauthier, *Analogie des Seins u. ontologische Differenz*: Sym. J 4 (1955) 1–89. – Fritz Wagner, *Analogie als Methode gesch. Verstehens*: StGen 8 (1955) 703–712. – Hans Wagner, *Existenz, Analogie, Dialektik*. Religio pura seu transcendentalis, München 1953. – Reinhard Wittram, *Das Interesse an der Gesch.*, Göttingen 1968. – Eberhard Wölfel, *Seinsstruktur u. Trinitätsproblem*. Unters.en zur Grundlegung der natürlichen Theol. des Johannes Duns Scotus, München 1965.

Joachim Track

Anarchie/Anarchismus

Den Inhalt des Wortes »Anarchie« als Begriff der politischen Philosophie hat →Platon in der *Politeia* festgelegt. Platon gebraucht das Wort in seiner Schilderung

der Demokratie. Er nennt die Staatsform der →Demokratie anarchisch, bunt, eine Sorte von Gleichheit gleicherweise unter Gleiche wie Ungleiche verteilend (558 C). Dieser anarchistische Staat entsteht nach Platon, wenn die reichen, herrschenden Schichten sich ganz dem Luxus und der unregelmäßigen Befriedigung ihrer Bedürfnisse hingeben und der Staat in einen Krieg oder Bürgerkrieg verwickelt wird, an dessen Ende die herrschenden Schichten desavouiert und demoralisiert sind. Der demokratische Staat erlaubt zu tun, was einer nur will, insbesondere im privaten Lebensbereich. Dem Recht wird die erzieherische, moralische Aufgabe abgesprochen. Diese schönste aller Staatsverfassungen geht daran zugrunde, daß die Menschen diese Demokratie nicht mehr als politische Form auffassen, sondern als charakteristische Lebensweise. Ihr »demokratisches Verhalten« zerstört die Voraussetzungen der Liberalität des Staates, weil die Unterscheidung von notwendigen und luxuriösen Bedürfnissen verschwindet und sich der Einzelne nicht im Blick auf das Gute einschränkt. Als Inzwischen für den Übergang in die Tyrannei nennt Platon die Emanzipation und den Rollentausch in der Erziehung. Zwischen den Einzelheiten einer anarchischen Auflösung der Demokratie und heutigen Reformprogrammen besteht, wie häufig bemerkt worden ist, eine erstaunliche Übereinstimmung. Das Auffallende der Betrachtungsweise Platons ist, daß er nicht zwischen Demokratie und Anarchie unterscheidet. Anarchie ist nicht eine Verfallsform der Demokratie, sondern Demokratie ist selber Anarchie. Daher spricht Platon nicht in bitterbösen Worten über die Anarchie, sondern in erheiterten. Die Anarchie selber ist recht vergnüglich, nur die Rache der beleidigten Wirklichkeit in Gestalt der nachfolgenden Tyrannei ist fürchterlich. In der Sprache der traditionellen politischen Philosophie sind die heutigen »Anarchisten« nicht anarchisch, sondern Vorboten der Tyrannei. Die Unersättlichkeit in der Verfolgung des Ziels der Freiheit richtet die demokratische Anarchie zugrunde.

In den *Nomoi* ist der platonische Sprachgebrauch etwas anders. Dort bedeutet Anarchie dasselbe wie Führerlosigkeit. Die Beispiele sind das Heer und das Trinkgelage. Im Heer herrscht Anarchie, wenn die Soldaten ihren Leib nicht üben und baden, nicht Wache stehen wollen, untereinander keine Nachrichten austauschen, sich nur um Wärme und Essen sorgen und keine Reigentänze aufführen. Die Ursache für diese Anarchie ist das Fehlen eines Führers, vor dem sich die Soldaten schämen, wenn sie so verwaht sind. Ähnlich ist es bei dem Symposion, das ohne den religiös geistigen nüchternen Führer ein bloßes Saufgelage ist. Die Anarchie im Sinne des 19. Jh. (Absterben des Staates) konnte nie in der Vorstellungswelt Platons erscheinen, weil für die städtische Kultur Athens der Mensch so sehr Bürger war, daß er immer in die lebendige, alltägliche Sittlichkeit des gemeinsamen Lebens einbezogen war. Anarchie ist deshalb für Platon immer eine Form gemeinsamen politischen Lebens. Die einsame Subjektivität, die sich dem gemeinsamen Leben provozierend oder in Subkulturen verweigert, ist für Platon unvorstellbar.

→Aristoteles bleibt in seiner Sicht der Anarchie Platons Theorie sehr nahe. Allerdings führt er die Unterscheidung zwischen einer normalen und einer extremen Demokratie ein. Die extreme Demokratie entspricht der von Platon beschriebenen Anarchie. Aristoteles entwickelt seine Typologie politischer Herrschaft im Blick auf die ihm bekannte weltpolitische Wirklichkeit. Er arbeitet deshalb stärker als Platon, der letztlich an der Politik nur umwillen der „Arete“ der Seele interessiert war, die Notwendigkeit strukturierter Herrschaft heraus. Dabei entdeckt Aristoteles, daß es zwischen der anarchischen Demokratie und der Tyrannei große Ähnlichkeiten gibt. Denn auch die Tyrannei kann als politische Form nur bestehen, wenn sie das Leben der Beherrschten anarchisch organisiert. Es ist eine Anarchie ohne Freiheit. Zur Tyrannei gehört die Demagogie und die Korruption. Beides anarchisiert das Verhältnis von Bürger und Staat.