

Ueber die Bedeutung der Analogie für die Metaphysik.

Von Jakob Barion.

I.

Philosophie von heute ist wieder Metaphysik und will es sein. Vom Menschen her, der in der ganzen Fragwürdigkeit seines Seins von ihr erlebt wird, gewinnt sie zumeist den Zugang zur Frage der Metaphysik. Dieser Ansatzpunkt liegt dem heutigen Menschen besonders nahe, da mehr denn je der Mensch in den Mittelpunkt alles Geschehens gestellt wird. Er verleitet allerdings leicht dazu, den Fragenkreis des Philosophierens einzuschränken, dann nämlich, wenn durch die besondere Betonung eines Seinsbereiches die übrigen aus dem Gesichtskreis des Erkennenden verdrängt werden und damit auch die durch sie aufgeworfenen Probleme. Es läßt sich das im Philosophieren der Gegenwart schon feststellen. Wenn dieses Philosophieren wieder in Beziehung gesetzt wird zur Wirklichkeit menschlicher Existenz und es damit aus seiner ungerechtfertigten Verselbständigung zurückgeführt wird, so bedeutet das zwar einen nicht zu unterschätzenden Fortschritt gegenüber einer rein deduktiven Begriffswissenschaft. Aber es ist auch nicht die nahe liegende Verengung im Problemgehalt solchen Philosophierens zu übersehen. Wenn daher von jenem Ansatzpunkt der „je meinigen“ Existenz aus wieder eine Metaphysik gefordert wird, so ist von hier aus nicht nur sehr schwer vorzustoßen zu deren ontologischem Grundproblem, dem $\delta\nu \tilde{\eta} \delta\nu$, auch die Sicht ihrer speziellen Probleme unterliegt der Gefahr, nicht zur vollen Entfaltung zu gelangen. Es bleibt dann nicht beim Ausgangspunkt einer Metaphysik der Existenz, sie wird die Metaphysik. (Und dann würde sich wieder jenes Kantische Wort von dem der Metaphysik von jeher ungünstigen Schicksal erfüllen.) Damit aber widerspricht sie dem Wesen dieser „Grundwissenschaft“. Metaphysik geht ja nicht auf bestimmte Seinsgebiete, nicht auf das Sein in seinen Besonderungen.¹⁾ Sie geht

¹⁾ Es ist auf den Einfluß Chr. Wolffs zurückzuführen, wenn Metaphysik weithin nicht mehr „nur“ als die erste Philosophie im Aristotelischen Sinne betrachtet wird, sondern ihr auch rationale Kosmologie und Psychologie zugerechnet werden. Gegen eine solche Metaphysik kann N. Hartmann mit Recht den Vorwurf einer „Gebietsmetaphysik“ erheben.

auch zwar vom Gegebenen aus, da nur an ihm uns das Sein aufleuchtet. Aber sie sucht in allem Seienden die Wesenheiten und Wesenszusammenhänge des Seienden zu erkennen. Sie sucht, im Unterschied zu den Sonderwissenschaften, „nicht das Gegebene in sich zu deuten, sondern sie will es deuten als den Ausdruck einer letzten Wesensgesetzlichkeit, die durch das Gegebene nur angedeutet wird“. ¹⁾ In der Ebene des ontisch Sekundären beginnt unsere Erkenntnis. So hat es schon Aristoteles gelehrt. Sie ist das *πρότερον πρὸς ἡμᾶς*. Von ihr schreitet sie zur primären Wesensschicht des Seienden fort. Ihre Erkenntnis ist Aufgabe metaphysischer Forschung, die also am Gegebenen das zu erfassen sucht, was es zu dem macht, was es ist. Bei dieser Einsicht in das Wesen eines Seienden erkennen wir zugleich, daß seine Verwirklichung nicht notwendig gefordert wird. Sein Sein als Existenz ist kein notwendiges. Dennoch aber erkennen wir Wesenheiten nur, wenn sie uns als daseiende entgegen-treten. An jedem Seienden zeigt sich uns so der Unterschied von Wesen und Dasein. Beides gehört zu seinem Sein, beides gehört daher auch zu seiner Erkenntnis und ist also Gegenstand der Metaphysik. Eine Metaphysik der Existenz dringt nicht zur letzten Frage und Aufgabe der Metaphysik vor, Wesensbestimmung des Seienden zu sein. Aber die Metaphysik darf auch nicht die Existenzsphäre übergehen, ohne sie kommt die Erkenntnis dem Sein nicht nahe.

Die Einheit des Seins zeigt sich uns nur als Einheit in der Vielheit des Seienden. Diese Vielheit erfahren wir, wie auch die Kontingenz dieses Vielen als sein nicht metaphysisch notwendiges Dasein. So ergibt sich die zweite Aufgabe der Metaphysik, nach den letzten Gründen des Seienden zu forschen. Das Sein eines jeden Seienden aber, „als die ewig erstaunliche Zudeckung des Abgrundes des absoluten Nichts“ (Scheler), führt uns zu einem mit Notwendigkeit existierenden Seienden, das wir als das Absolute oder Gott bezeichnen. Ob wir diese Einsicht mit Scheler als eine unmittelbar evidente auffassen oder als eine schlußfolgernde, kann hier dahingestellt bleiben. Aber an diesem Gegensatz von absolutem und relativem Sein entscheidet sich die ganze Gestaltung der Metaphysik. Diesem mit Notwendigkeit existierenden Seienden, dessen Wesenheit unendliche Wirklichkeit ist, kommt das Sein in ganz anderem Maße zu als dem kontingenten Seienden. Wenn wir dennoch beiden das Sein zusprechen, so muß der Seinsbegriff ein analoger sein. Das aber setzt voraus, daß es eine Stufenreihe des Seins gibt, Seinsgrade, deren Seinscharakter verschieden ist. Wir müssen bei dem absoluten Sein von einer

¹⁾ P. Simon, *Sein und Wirklichkeit*. 53.

höheren Stufe des Seins sprechen. Wenn ihm aber auch das Sein nicht in der gleichen Weise zukommt wie dem relativ Seienden, so muß doch eine gewisse Aehnlichkeit bestehen. Nur dann kann das Absolute Gegenstand unserer Erkenntnis sein. So können wir mit Recht sagen, daß die Analogie der Angelpunkt der Metaphysik ist.

II.

Wann sprechen wir von analoger Erkenntnis? Die analoge Erkenntnis steht im Gegensatz zur eigentlichen, die die Erkenntnisobjekte durch positive, in ihnen selbst liegende Merkmale, also durch geistige Aequivalente von Eigenschaften, die den Objekten im eigentlichen Sinne zukommen, bestimmt. Bei der analogen Erkenntnis bestimme ich das Objekt dagegen durch Merkmale, die nicht aus unmittelbarer Schau dieses Gegenstandes, sondern auf dem Umweg über andere eigentlich erkannte Objekte, gewonnen sind, die aber zu dem zu erkennenden Gegenstand im Verhältnis einer unvollkommenen Aehnlichkeit stehen. Es muß also das durch Analogie erkannte Objekt ein gewisses Moment, eine und dieselbe Seinsbestimmtheit, mit dem Objekt gemeinsam haben, mit dem es durch die Einheit des analogen Begriffs verknüpft ist. Andererseits muß aber die konkrete Gestaltung dieses übereinstimmenden Moments in beiden eine spezifisch andere sein. Bei der Erkenntnis durch Analogie vereinigen sich demnach in unserer Bestimmung des transzendenten Objekts mittels des erfahrungsmäßig Gegebenen Bejahung und Verneinung. Wir bejahen ein gewisses uns am Gegebenen bekanntes Moment auch von dem Transzendenten, verneinen aber zugleich, daß die konkrete Realisierung dieses Moments in beiden Objekten in gleichartiger Weise vollzogen sei. Wir besitzen auf diese Weise positiv nur ein allgemeines Wissen von der Natur und Beschaffenheit des durch Analogie erkannten Objektes, können aber durch sie nicht zur Erkenntnis seiner besonderen Natur gelangen und entbehren somit eine adäquate Erkenntnis seines Seins. Die durch Analogie gewonnene Erkenntnis ist in demselben Grade unvollkommener, in dem die in ihr dem Transzendenten beigelegte Beschaffenheit allgemeiner, also unbestimmter ist. Es liegt aber eine wahre Erkenntnis vor; denn auf Grund der Verhältnis-Beziehung zwischen den beiden Objekten dieser Erkenntnis können wir ihnen positiv und im eigentlichen Sinne das gleiche Prädikat beilegen. Es müssen aber diese Aussagen auch die verschiedene Beziehung ausdrücken, in denen die ausgesagten Merkmale den Objekten zukommen; denn durch jene müssen sie sich einerseits von allen empirischen Dingen, andererseits auch je von allen übrigen transzendenten Dingen

unterscheiden. Darin, daß die analoge Erkenntnis dies gewährleistet, liegt ihre Bedeutung für die Metaphysik.

Die Entwicklungsgeschichte der Analogielehre ist noch nicht geschrieben.¹⁾ Sie würde uns deutlich machen, wie die Gestaltung der Metaphysik in den philosophischen Systemen aufs engste mit der Auffassung von der Analogie verbunden ist. Das gilt nicht nur für die Unterschiede etwa zwischen der genuin thomistischen Metaphysik und der sogenannten Barockscholastik, sondern noch mehr für die neuere Philosophie. Hier wird vielfach die Analogie gar nicht mehr als metaphysische, als Seinsanalogie gesehen, sogar dieser ihr auszeichnender Charakter bei der thomistischen Analogielehre verkannt. Ueber letztere sind in neuerer Zeit verschiedene Abhandlungen erschienen.²⁾ Ihnen verdankt diese Arbeit zahlreiche Anregungen.

Gewöhnlich denkt man bei der Analogie zunächst an den Aehnlichkeitsschluß, also den Schluß von der teilweisen Aehnlichkeit auf die volle Uebereinstimmung verschiedener Dinge. Diese Uebereinstimmung ist aber umso ungewisser, je geringer die Zahl der wesentlichen Eigenschaften ist, die beide Dinge gemeinsam haben. So kommt einem solchen Analogieschluß, der in den Wissenschaften eine nicht geringe Bedeutung hat, doch nur eine mehr oder minder große Wahrscheinlichkeit zu. Wir haben hier nur eine rein äußerliche Analogie, der Zusammenhang zwischen Analogon und Analogata ist nur akzidentell. Von metaphysischer Analogie können wir nur sprechen, wenn die Analogieglieder trotz ihrer spezifischen oder generischen Verschiedenheit untereinander dennoch in einem Dritten irgendwie übereinkommen. Es muß also dieses Dritte jedem Analogieglied, wenn auch nicht im gleichen Ausmaße, doch innerlich notwendig zukommen.

Analogie bedeutet etymologisch und auch im Sprachgebrauch des Aristoteles, des Vaters der Analogie, soviel wie „entsprechendes Verhältnis“. *Proportio* lautet der lateinische Name, wie ihn schon Augustinus kennt: cuius graecum nomen *ἀναλογία* est, nostri quidam proportionem vocaverunt (*De musica* I, n. 23), und wie ihn auch die großen mittelalterlichen Scholastiker häufig gebrauchten. Die philosophische Analogielehre hat also ihren Ursprung in der Mathematik, sie ist eine Proportionslehre.

In einer Proportion handelt es sich um Größenverhältnisse, die aus der Vergleichung verschiedener Zahlen als Einheiten hervorgehen und daher etwas Relatives, etwas Beziehungsweises darstellen. So

¹⁾ Vgl. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, 258.

²⁾ Vgl. Manser, a. a. O. 258 f.

kann eine Zahl sich zur anderen verhalten wie die Hälfte oder ein Drittel u.s.w., oder umgekehrt wie das Doppelte, das Dreifache. In diesen Beispielen besteht zwischen den Zahlen eine direkte gegenseitige Beziehung, wie bei der Zahl 2 zur Einheit, deren Verdoppelung sie darstellt. Wir sprechen dann von einer Uebereinstimmung des direkten Verhältnisses (proportionis). Es läßt sich aber auch eine Uebereinstimmung zwischen zwei Dingen feststellen, die nicht in einem solchen direkten Verhältnis stehen, wo aber beide zu je einem anderen das gleiche Verhältnis besitzen. So stimmt die Zahl 6 mit der Zahl 4 darin überein, daß sie dasselbe „Verhältnis eines Verhältnisses“ haben. 6 ist die Verdoppelung von 3, 4 von 2, sodaß wir die Gleichung erhalten: $6 : 3 = 4 : 2$. Beide Glieder der Gleichung kommen in einer Einheit überein. Diese zweite Art der Uebereinstimmung nennt Thomas die der Proportionalität.¹⁾ Es gibt also bei den an sich stets verschiedenen Zahlen Verhältnisseinheiten, Einheiten im Verschiedenen, die Einheit des Ganzen, Halben, Drittels u.s.w. Sie sind also doch nicht absolut verschieden. Ihre Verhältnisse stehen in der Mitte zwischen der absoluten Identität und der absoluten Verschiedenheit. Diese mathematische Betrachtungsweise macht sich die Philosophie zu eigen. Man spricht dann von einer philosophischen Analogie, wenn zwei Begriffsinhalte zwar nicht rein identisch sind, aber sich auch nicht völlig fremd gegenüberstehen, sondern ein wirklich Gemeinsames haben.

Drei Elemente sind bei der Analogie zu unterscheiden: der gemeinsame Name, die verschiedenen Analogata und das Dritte, in dem sie übereinkommen, das Analogon. Dieses Letzte ist das Hauptelement der Analogie und die Bestimmung jener Einheit der verschiedenen Analogata in dem Analogon die Hauptschwierigkeit des Problems. Die Glieder der Proportio müssen in einem bestimmten Punkte übereinkommen, aber sie müssen auch andererseits untereinander verschieden sein.

¹⁾ Thomas v. A. unterscheidet eine doppelte Art der Uebereinstimmung zwischen zwei Dingen und demgemäß eine duplex analogiae communitas in den *Untersuchungen über die Wahrheit* (qu. II, a. 11 c.). Nach der ersten Art können wir etwas analog von zwei Dingen aussagen, weil das eine eine direkte Beziehung zum anderen hat; so wird das Sein von der Substanz und vom Akzidens ausgesagt auf Grund ihrer gegenseitigen Beziehung. Hier beruht die Möglichkeit eines gemeinsamen analogen Begriffs auf der direkten und bestimmten Beziehung zwischen den beiden Dingen. Besteht aber eine solche nicht, sondern nur eine Uebereinstimmung der zweiten Art, so kann ihnen doch durch die Analogie eine gemeinsame Bezeichnung beigelegt werden. Wir wenden dann etwa das Wort „sehen“ auf den Gesichtssinn und den Intellekt an, weil dieser für die Seele dasselbe ist wie das Auge für den Körper.

Damit kommen wir zur eigentlichen logisch-metaphysischen Betrachtungsweise der Analogie. Denn als Logiker betrachten wir die Analogie unter dem Gesichtspunkt der Oberherrschaft des Analogon über die Analogata, wir sehen jenes als ein ihnen übergeordnetes Allgemeines. So ist die Analogie im Rahmen der Logik eine besondere Form, in der ein Begriff von mehreren Gegenständen ausgesagt werden kann. Das bedeutet aber metaphysisch die Entscheidung, in welcher Weise die in dem Begriff enthaltenen Merkmale in der Welt der Objekte verwirklicht sind.

Ein Begriff kann von den Gliedern einer Proportion so ausgesagt werden, daß der Inhalt dieses Begriffs jedem Glied in genau derselben Art und Weise zukommt; man nennt dies eine univoke Prädikation. Ihr Gegenteil ist die Aequivokation. Sie ist dadurch charakterisiert, daß ein und dasselbe Begriffswort auf zwei ganz verschiedene Gegenstände angewandt wird, daß also die zu fassenden Begriffsinhalte in keinem Verhältnis zueinander stehen. So geben wir z. B. einem Menschen den Namen „Leo“, ohne damit ihn als löwenartig charakterisieren zu wollen. Weil es sich bei der Aequivokation um eine rein willkürliche Wortidentifikation handelt, sprachen die Alten gern von einer *aequivocatio a casu*.

Zwischen diesen beiden Extremen liegt nun die Gemeinschaftsform der Analogie. Sie wird also dadurch zu kennzeichnen sein, daß ein und derselbe Begriff nicht in gleicher Art und Weise und doch auch nicht in gänzlich verschiedener Art und Weise den Gliedern der Analogie zukommt. Es wird auch durch die Analogie eine Einheit und Gemeinsamkeit begründet, aber eine solche, die nur relativen Charakter hat. Die Analogata sind ja wesentlich verschieden und nur *secundum quid* gleich. Andererseits muß aber doch, das unterscheidet die Analogie von der Aequivokation, in den Dingen selbst ein Grund liegen, der unseren Intellekt diese Einheit und Gemeinschaft bilden läßt. So stellt sich die Analogie dar als eine Beziehungseinheit zwischen mehreren Objekten. Sie gibt ihren Gliedern einen gemeinsamen Namen und vereinigt sie unter einem Begriff.¹⁾ Dieser analoge Begriff jedoch gibt dem, der das Wesen der Analogie kennt, kund, daß das durch den gemeinsamen Namen zum Ausdruck Gebrachte in ihren Gliedern jeweils in verschiedener Weise verwirklicht

¹⁾ Diese Art der Gemeinsamkeit, die der Analogie zukommt, setzt Thomas in Gegensatz sowohl zur Aequivokation wie zur Univokation, indem er schreibt: „*Neque enim in iis quae analogice dicuntur, est una ratio, sicut in universis, nec totaliter diversa, sicut in aequivocis, sed nomen quod sic multipliciter dicitur, significat proportionales diversas ad aliquid unum*“ (*S. Th.* qu. 13 a 5 c).

ist. Eine in den Dingen liegende Beziehung ist das Fundament der begrifflichen Universalität.

III.

Die Analogie hat für die Metaphysik ihre größte Bedeutung in der Gotteslehre.¹⁾ Mit der Anerkennung eines absolut transzendenten Gottes ist die Möglichkeit eindeutiger Aussagen über diesen Gott abgeschnitten. Jeder unserer Begriffe enthält wesensgemäß, da aus Empirischem gewonnen, ein Moment der Unvollkommenheit und Abhängigkeit. Daher kann kein menschlicher Begriff in derselben Bedeutung auf außergöttliche Gegenstände und auf Gott angewandt werden. Reine Aequivokation aber als bloß durch Zufall zustande gekommene Namensgleichheit bei ganz verschiedenen Dingen bedeutet kein Wissen. Und so würde sich die Folgerung ergeben, daß Gott für uns in unzugänglichem Dunkel bleibt, als der Unbekannte, Unfaßbare. Wie sehr das auch von den Philosophen der Hochscholastik betont wird, zeigt etwa Thomas v. A. Er schreibt im Beginn seiner Untersuchungen über das Wesen Gottes in der *Summa Theol.* (I. qu. 3) den Satz: „Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit“. Es könnte dieser Satz, für sich genommen, fast den Gedanken an Agnostizismus aufkommen lassen. Wir wissen, daß er das keineswegs bedeutet, und daß gerade des Aquinaten letztes Erkenntnisstreben auf Gott gerichtet war. Das intelligere Deum ist ihm der finis intellectualis creaturae. „Jedes Wesen strebt vor allem nach seinem letzten Ziel. Daher ist in der menschlichen Vernunft das Verlangen nach der Erkenntnis des Göttlichen und ihre Liebe und Wertschätzung größer als die vollkommenste Erkenntnis der irdischen Dinge, mag jene auch noch so begrenzt sein. Es ist daher höchstes Ziel des Menschen, auf irgendeine Weise Gott zu schauen“ (*S. c. g.* III, 25). Mit Thomas haben zahlreiche Philosophen eine Erkenntnis Gottes durch den Menschen gelehrt, zwar kein Wissen Gottes selbst, aber ein „von-Gott-Wissen“. Das Hilfsmittel zur Erkenntnis Gottes ist ihnen die Analogie. Aber sie ist mehr. Wir dürfen sie nicht nur fassen als einen Versuch, die Schwierigkeiten zu lösen, die sich unserem Erkennen Gottes in den Weg stellen,

¹⁾ Vgl. zum Folgenden K. Feckes, *Die Analogie in unserem Gotterkennen, ihre metaphysische und religiöse Bedeutung*. In: *Probleme der Gotteserkenntnis*, Münster 1928, sowie die dort angegebenen Werke (S. 149). Dann ferner: J. Habbel, *Die Analogie zwischen Gott und Welt nach Thomas v. A.*, Regensburg 1928. Manser, *Das Wesen des Thomismus* (1. Aufl., 1932), S. 256—352: *Die analoge Erkenntnis Gottes*.

sondern sie ist ihrem tiefsten Sinne nach eine philosophische Lehre über das Verhältnis der Welt zu Gott.

Ein wichtiges Moment dieses Verhältnisses sehen wir schon, wenn z. B. Thomas eine Art der Analogie für gegeben hält, wenn ein Gegenstand einen anderen nachahmt, soweit er das vermag, aber dem anderen selbst nicht vollkommen gleichkommt, und wenn für Thomas in dieser Art die Analogie der Welt zu Gott zu bestimmen ist. „*Alia analogia est, secundum quod unum imitatur aliud quantum potest, nec perfecte ipsum assequitur: et haec analogia est creaturae ad Deum*“ (*In sent. lib. I. dist. 35 qu. 1, a 4, sol.*) Hier tritt schon klar die einseitige Richtung der Aehnlichkeit hervor: von Gott zur Welt. Die Welt ist Gott ähnlich, nicht Gott der Welt. Damit ist nun über das Wesen der Analogie der Welt zu Gott noch nichts gesagt. Diese Aufgabe muß umso schwieriger bleiben, als ja im Gegensatz zu innergeschöpflichen Analogien durch diese Analogie das eine analogatum, Gott, erst bestimmt werden soll und nicht schon bekannt ist. Die Analogie ist eine Relation, und man soll nun Gott erkennen aus der Welt und einer Relation der Welt eben zu ihm. Man soll also das andere Relationsglied erkennen aus dem einen Relationsglied und der Relation, insoweit sie in diesem einen Glied schon gegeben ist.

Thomas kennt, wie schon hervorgehoben worden ist, vorwiegend zwei Arten der Analogie, die *analogia proportionis* und die *analogia proportionalitatis*. Weil nach der ersteren zwischen den Gegenständen, von denen etwas analog ausgesagt wird, notwendig ein fest bestimmtes, die Analogie begründendes Verhalten besteht, ist es unmöglich, daß auf diese Weise der Analogie etwas von Gott und Schöpfung ausgesagt wird, da kein endliches Sein ein solches Verhältnis zu Gott hat, durch das die göttliche Vollkommenheit determiniert werden könnte. Die *Analogia proportionalitatis* dagegen enthält keine Determinierung Gottes auf die Welt. Das Verhältnis von 2 : 4 ist ein festes und bestimmtes. Aber das Verhältnis der Proportion 2 : 4 zu der Proportion 3 : 6 ist nicht einzig auf die Zahlen 3 und 6 festgelegt, sondern besteht auch z. B. zu der Proportion 100 : 200 usf. Es hat also dieses Verhältnis der beiden Proportionen zueinander nichts mit den inneren absoluten Ausmaßen der Proportionalitätsglieder zu tun.

Wenn Thomas diese Analogie auf Gott anwendet, so will er sagen: Die Analogie, die zwischen der Welt und Gott besteht und zur Grundlage für die begriffliche Bestimmung Gottes benutzt wird, determiniert Gott in seiner unendlichen Größe ebenso wenig, wie

im Fall der proportionalitas die eine Proportion die andere in ihren Dimensionen determiniert.

Noch ein anderes aber besagt die Erläuterung der Gott-Welt-Analogie durch die Proportionalität. Das Analogon hat in den Analogata (Gott und Welt) ein Fundament durch innere Aehnlichkeit (eben wie zwei Proportionen innerlich ähnlich sind). Die zwischen Gott und Welt bestehende Analogie bedeutet eine wirkliche innere Verwandtschaft und Aehnlichkeit. Damit soll nicht die Beziehung einer direkten Aehnlichkeit zwischen den Geschöpfen und dem Schöpfer behauptet werden. Die analogiae communitas besteht nicht darin, daß wir von Gott etwas aussagen können, was uns und ihm — dem ganz-Anderen — gemeinsam wäre. Es gibt keine Proportion im eigentlichen Sinne zwischen der Welt und Gott, kein wirkliches Verhältnis zwischen Menschlichem und Göttlichem wegen des unendlichen Abstandes beider. Von einer Proportion zwischen Mensch und Gott können wir nur sprechen im Sinne einer similitudo proportionum. Denn wenn auch das Endliche zum Unendlichen nicht in einem direkten Verhältnis steht, so kann doch eine Proportionalität zwischen ihnen sein. Das, was das Endliche für das Endliche ist, ist das Unendliche für das Unendliche. In dieser Weise besteht eine Aehnlichkeit zwischen dem Geschöpf und Gott; Gott verhält sich zu dem, was ihn betrifft, wie das Geschöpf zu dem ihm Eigentümlichen.¹⁾ Diese Beziehung nun zwischen Geschöpf und Schöpfer, die hier ausgesprochen wird, beruht auf der primären, die alles Geschaffene zu dem besitzt, in dem es Wurzel und Ursprung hat. Indem wir die Dinge in ihrem Verhältnis zu Gott als ihrem ersten Ursprung betrachten, legen wir Gott Namen bei, die zunächst für uns Vollkommenheiten der Dinge bezeichnen. Was wir also von Gott aussagen, beruht auf der Beziehung, in der sich alle Dinge zu Gott als ihrer Wurzel befinden.²⁾

Der wichtigste Begriff, der analog von Gott und geschöpflichem Sein ausgesagt wird, ist der des Seins, da die anderen Begriffe ihn voraussetzen. Soll die Analogie Erkenntniswert haben, so muß das Analogon von den Analogata im eigentlichen Sinne ausgesagt werden können. Es erhebt sich also die Frage: Dürfen wir Gott ein Seiendes nennen?

Wir dürfen das offenbar nur dann, wenn wenigstens der all-gemeinste uns bekannte Sinn des Begriffes ens von Gott nicht zu

¹⁾ Vgl. Thomas, *De verit.* qu. 23, a 7 ad 9.

²⁾ Vgl. Thomas, *Comp. Theol.* c. c. 24, 27.

verneinen, sondern ihm positiv und eigentlich beizulegen ist. Denn nur dann können wir überhaupt zu einer Erkenntnis durch die Analogie kommen, wenn in ihr die Beziehung ihrer Glieder auf eine Einheit im Analogon gegeben ist. Es muß also dazu das Analogon jedem Analogiegliede entitativ zukommen. In einer wahren Analogie werden ja verschiedene Dinge dadurch in eine metaphysisch notwendige Beziehung gesetzt, daß sie in einem gemeinsamen Dritten übereinkommen. Diese verlangte Identität in der Verschiedenheit kann aber nur erreicht werden bei Anerkennung der Welt der transzendenten Begriffe, jener über allen kategorialen Bestimmtheiten liegenden letzten „Eigentümlichkeiten“ des Seins. Das hat Manser sehr gut dargelegt.¹⁾ Nur die Transzendentalia, und in erster Linie das in gewisser Weise sogar übertranszendente Sein, ermöglichen die Einheit der Analogie.

Die Lehre von der Analogie führt uns so zu den Grundfragen der Metaphysik, den ontologischen. Die Analogie wird gefordert, um philosophisch der Vielheit der seienden Dinge gerecht zu werden. Denn einerseits kommt allem Seienden ein Gleiches zu, es ist ein Sein. Quaelibet natura essentialiter est ens.²⁾ Das Sein kommt allen Dingen konstitutiv, wesensmäßig, schlechthin notwendig zu, sie würden ohne es gar nicht sein. Andererseits ist das Sein in allem Seienden nicht das gleiche, das würde der realen Vielheit der Dinge widersprechen. Hier ist die Analogie zwischen einfacher Eindeutigkeit und reiner Verschiedendeutigkeit das mittlere. Diese Vielgestaltigkeit der Welt, in der letztlich die Erklärung durch die Analogie gründet, stellt aber auch den Menschen immer wieder vor die andere Frage, was denn schließlich das Sein des vielen Seienden sei, das eine ihnen allen Gemeinsame. Das Bemühen forschenden Erkennens, die Wirklichkeit in ihrer Seinsfülle zu begreifen, muß schließlich von dieser Vielheit des Seienden immer wieder zurückführen zu dem, was als das Eine allem zu Grunde liegt. Spricht Kant von einer metaphysischen Naturanlage des Menschen, die ihn unabänderlich zu den Fragen um Gott, Freiheit, Unsterblichkeit führt, so gilt das um so mehr von dem Fundamentalproblem der Metaphysik, der Ontologie. War sie auch lange im neuzeitlichen Philosophieren zurückgedrängt, so beginnt sie doch in unserer Zeit wieder „entdeckt“ zu werden. In besonderer Weise hat sich N. Hartmann in seiner Philosophie um sie bemüht, und zwar in mehr positiver Weise, als

¹⁾ A. a. O., 270 ff.

²⁾ Thomas, *De veritate* qu. I. a 1 c.

das bei anderen neueren Autoren der Fall ist. Dafür zeugt aus jüngster Zeit seine *Grundlegung der Ontologie*.¹⁾

Die abendländische Philosophie ist in Antike und Mittelalter Philosophie des Seins. Um seinetwillen nur ist Erkenntnis. „Denn nicht ohne das Sein, in dem es ausgesprochen ist, wirst du das Erkennen finden. Denn nichts ist oder wird sein ein anderes neben dem Sein“, so verkündet es bereits Parmenides (*Frg.* 8, 34—37). Das Sein ist es, das zuerst dem menschlichen Geiste aufleuchtet. Die Einsicht, „daß überhaupt etwas ist und nicht lieber Nichts“, ist eine erste Erkenntnis, die folgerichtig zum ersten Problem der Philosophie führt, dem Problem der Philosophie, was das Sein des Seienden sei. In dem *Θαυμάζειν* über die Tatsache, daß nicht absolut nichts ist, liegt der Ursprung philosophischen Forschens.

Wenn die griechischen Philosophen nach der ἀρχή des Seienden forschen, so suchen sie dessen Wesen zu ergründen. Den Joniern gelingt diese Aufgabe noch nicht, wenn sie etwa „Wasser“ oder „Luft“ als das Prinzip alles Seienden erkennen und damit ein Seiendes als das „Sein“ setzen. Erst des Parmenides' Blick dringt durch das mannigfaltige Seiende zu seinem Wesen. Er sieht den Kosmos und das Gefüge des Seins, das Sein als Jetzt, als gleichzeitig Alles, als Eines, als Kontinuität (γῆν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἔν, συνεχές).²⁾ Es

¹⁾ Es ist vielleicht nicht unnötig zu bemerken, daß in der Ontologie Hartmanns kein Zurück zur traditionellen Ontologie zu sehen ist, wie auch sein bereits früher dargelegter Metaphysikbegriff von dem aristotelisch-scholastischen völlig verschieden ist, was schon G. Söhnngen in seinem Beitrag über *Metaphysik und Gotteserkenntnis* (29 ff.) klargestellt hat. Hartmann selbst stellt das deutlich heraus. Wenn ich eine Stelle anführen darf, in der das ungesagt doch klar zum Ausdruck kommt, so sei es diese: „Die Ontologie beginnt in einer gewissen Diesseits-Stellung zu den metaphysischen Problemgehalten, sowie zum Gegensatz der philosophischen Standpunkte und Systeme. Es ist für ihre Fragestellung vor der Hand nicht wichtig, ob es einen Weltgrund gibt, ob er die Form einer Intelligenz hat oder nicht, ob der Aufbau der Welt ein sinnvoller, ihr Prozeß ein zielgerichteter ist. Das ändert am Charakter des Seienden als solchem nicht viel“ (39).

²⁾ Zu Parmenides ist hier ein Werk zu nennen, das auch über K. Reinhardt (der zuerst für Interpretation und historische Stellung des Parmenides neue Wege gewiesen hat) hinaus die Größe und Tiefe dieser ersten uns einigermaßen faßbaren griechischen Philosophie des Seins deutlich macht: K. Riezler, *Parmenides* (1934). Das Werk ist eine historische Untersuchung, in der aber die Sache, um die es in dem Gedicht des Parmenides geht, im Vordergrund steht. Es geht um das Sein. Die Frage nach dem Sein des Seienden ist auch das Anliegen dieser Interpretation. Sie ist sehr stark der Philosophie Heideggers verpflichtet. So wird das parmenideische Sein in Gegensatz gestellt zu den seienden Dingen und auch zu dem Sein als dem Allgemeinen. Beides seien

erscheint in den *πολλά* als Vieles, es in ihnen als Eines zu sehen, ist die Frage der ersten Philosophie.

Das Sein, das wir als erstes in aller Erkenntnis erfassen, ist das allem Seienden gemeinsame Eine. Es begründet die Einheit alles Seienden. Diese Einheit ist allerdings keine absolute: denn der Seinsbegriff umfaßt die Mannigfaltigkeit und Vielheit alles Seienden. Er begründet eine Einheit in der Vielheit durch den allem Seienden gemeinsamen Gegensatz zum Nichts. Dadurch, daß etwas ist, ist es ein Eines, aber durch sein Sein unterscheidet es sich auch von allem anderen, das wir in der Erfahrung antreffen. Mit der Erkenntnis des Seins ist die des Andersseins gegeben. Die Aussage des Seins von den seienden Dingen schließt nicht die Behauptung ein, daß dieses allgemeine Sein das eine, identische Sein aller ist. Alles Seiende ist auf eine besondere Weise. Die Aussage des Seins von Seiendem kann also nicht in gleicher Weise geschehen. Der Seinsbegriff ist ein analoger Begriff, ein allen Dingen „gemeinsamer Ähnlichkeitsbegriff“ (Gredt).

Die Einheit der Analogie muß näher abgegrenzt und bestimmt werden, wenn der Metaphysiker dem Monismus entgegen will. Sie steht zunächst jener Auffassung entgegen, die nur absolut verschiedene Einzeldinge kennt; denn diese schließt jede Einheit aus. Es gibt dann keine allgemeinen Ideen mit objektiver Gültigkeit. Denn da die Universalien nicht in den Dingen selbst begründet sind, kann unser Geist auch keine objektiven allgemeinen Begriffe aus ihnen gewinnen. Nur das Singuläre ist erkennbar. Die einzige Einheit ist der gemeinsame Name. Durch sie können wir aber keine Seinsanalogie begründen, und das bedeutet für die metaphysische Gotteslehre den Standpunkt des Agnostizismus. Wir müssen aber eine gewisse Einheit des Seins in den Dingen annehmen, um ihrer Vielheit gerecht zu werden. Damit ist dann die Bedingung für eine metaphysische Analogie gegeben, daß der allgemeinen Idee des Seins eine reale Seins-

Auffassungen späterer Verfallszeit. Für Parmenides sei das Sein das Seiend-sein, als Zuständigkeit. Dieses Seiendsein ist als *ἓν* ein Ganzes, nicht das Ganze der seienden Dinge, sondern ein Ganzes von Mächten, Seinsweisen, Zuständigkeiten; eine Einheit als ein untrennbares Gefüge von Mächten, nicht eine Ordnung von Gegenständen. — Auch der existentielle Ansatz der Heideggerschen Behandlung der Seinsfrage ist für Riezlers Interpretation bestimmend. Die Lehre des Parmenides sei als Haltung des Menschen zu verstehen. Ihr Höchstes sei das Wissen. Dieses Wissen sei Tapferkeit, diese Wahrheit Wahrhaftigkeit des Daseins vor sich selbst. Hier zeigt sich auch für Riezlers Deutung die Gefahr dieses Ansatzes, der durch diese Beziehung auf den Menschen abführt von der ontologischen Grundfrage, dem Forschen nach dem Seienden als Seiendem.

einheit entspricht. Das Analogon ens kann dann in den Analogaten eine Identität begründen.

Die Art dieser Identität hängt ab von dem Grad der Einheit des Seins, wie sie in den Dingen angenommen wird. Philosophen, für die das Sein als solches, seiner einfachen Wesenheit nach in allen Dingen existiert, vermögen konsequent keine Analogie zu begründen. Wird das Sein für sich als absolut einheitliches genommen, so kommt es dem vielen Seienden in gleichem Sinne zu. Diese Folgerung widerspricht aber der tatsächlichen Vielheit der Dinge, und so wird denn von ihnen durch eine subtile Unterscheidung die Analogie des Seins festzuhalten versucht.

Nach Thomas bedeutet die Einheit der Analogie, wie schon oben hervorgehoben wurde, eine relative Identität. Also ist das Sein als Analogon eine wirkliche Einheit, aber eine solche der Beziehung. Im transzendentalen Sein gewinnt alles Viele seine Einheit. Aber da es ein Vieles ist, da die Analogate nach Gattung oder Art verschieden sind, besteht ihre Gemeinsamkeit in ihrer übereinstimmenden Beziehung auf ein Eines. Die Analogieeinheit ist Beziehungseinheit. Sie wurzelt aber in der transzendentalen Beziehung, die alle Dinge zum transzendentalen Sein haben, in ihrer entitativem Hinordnung zum Sein. Auch ihre Verschiedenheit ist durch das Sein konstituiert. Aber sie haben als wesentlich verschieden auch verschiedene Beziehungen zum Sein. Die Einheit besteht darin, daß sie je eine bestimmte Seinsproportion haben. Diese Einheit ist am vollkommensten verwirklicht, wenn bei zwei Verhältnissen ihr Verhältnis zum Sein das gleiche ist, wenn also eine Identität zweier Verhältnisse vorliegt.

Wenn in neueren, von Kant beeinflussten Untersuchungen wegen der Unvergleichlichkeit aller menschlichen Anschauungen und Begriffe mit dem Transzendenten von der Analogie nicht mehr verlangt wird, „als daß sie letztlich bald mehr, bald weniger gut und angemessen veranschauliche, wie wir uns die von unserer Vernunft geforderte höchste und durchgängige Einheit in der Natur und in der sittlichen Welt denken“,¹⁾ so kann hier von einer metaphysischen Analogie nicht mehr die Rede sein. Schon die Ausdrucksweise dieser Autoren, daß das Symbol gar nichts vom Transzendenten selbst sage,²⁾ zeigt, daß hier nur eine uneigentliche Analogie vorliegt, in der das Analogon nur in der einen Gleichung im eigentlichen Sinne genommen wird, in der anderen aber nur im übertragenen. Thomas hat schon diese Art der proportionalitas gekennzeichnet, in der nur etwas symbolice

¹⁾ Weinhandl, *Ueber das aufschließende Symbol*, 48 f.

²⁾ Weinhandl, a. a. O.

von Gott ausgesagt werde.¹⁾ Er setzt ihr die eigentliche proportionalitas gegenüber. In ihr kommt allen Analogaten das Analogon innerlich notwendig zu, daher hat sie allein wissenschaftlichen Wert. Eine solche entitative Zuordnung aller Analogieglieder zu dem einen Analogon ist aber nur in der Welt der Transzendentalien möglich, in ihnen liegt daher die Grundlage der metaphysischen Analogie.

Das Sein von etwas zu erfassen, ist das nächstliegendste für unsere Erkenntnis und doch auch das letzte. Alle anderen Begriffe führen auf den des Seins zurück. Das ens (und mit ihm die sog. Transzendentalbegriffe) unterscheidet sich nun wesentlich von den Begriffen, die wir nicht aus dem Kreis des Geschöpflichen herausheben können, ohne daß wir sie zerstören. Sie bezeichnen immer eine bestimmte Gattung oder Art des Seienden, und so können sie transzendenten Gegenständen nur symbolhaft zugesprochen werden. Das Sein unterliegt dieser Beschränkung nicht. Die Begründung gibt Thomas mit den Worten: „Quaedam vero nomina significant ipsas perfectiones absolute, absque hoc quod aliquis modus participandi includatur in eorum significatione, ut ens, bonum, vivens et huiusmodi et talia proprie dicuntur de Deo.“²⁾ Ein Etwas wird seiend genannt, um auszudrücken, daß es ein bestimmtes Sosein besitzt und Dasein hat. Sein bedeutet also das Verhältnis eines Soseins zum Dasein. Ueberall, wo ein solches Verhältnis verwirklicht ist, sprechen wir von Sein. Die besondere Art und Weise der Verwirklichung wird in diesem analogen Begriff nicht ausgedrückt. Er kann sie also alle umfassen und daher auch auf das Transzendente Anwendung finden.

Als Ergebnis unserer bisherigen Untersuchung dürfen wir auf die oben gestellte Frage antworten, daß der Begriff des Seienden im eigentlichen und positiven Sinne sowohl von Gott als auch dem Geschaffenen ausgesagt werden kann. Damit aber erhebt sich ein neues Problem, das man als das ontologische Problem der Gott-Welt-Analogie bezeichnet hat, weil es die Bedingungen der Möglichkeit eines dem göttlichen ähnlichen, außergöttlichen Seins betrifft. Die Frage ist die: Wie ist neben Gott überhaupt noch ein Sein möglich, ohne daß Gott entgöttlicht oder die Welt vergöttlicht wird? Gott ist Sein, und in den geschaffenen Dingen ist Sein. Nun ist aber dieses Sein in den Dingen nicht Gott, obwohl Gott „das Sein“ ist. Wie ist diese Frage zu lösen?

Der Grundgedanke der thomistischen Lösung ist schon in dem bisher Gesagten enthalten. Thomas bezeichnet das Verhältnis der

¹⁾ *S. Theol.* I, qu. 13, a 9 c; *De verit.* II, 11 c.

²⁾ *S. Theol.* I, qu. 13, a 3 ad 1.

Dinge zum Sein, durch das sie Gott in gewisser Weise ähnlich genannt werden können, mit den Ausdrücken *participatio* und *receptio*. Die Teilnahme der Schöpfung an Gott kann aber wegen seiner Einfachheit keine univoke sein, Thomas nennt sie deshalb eine *participatio deficiens*. Zwischen Gott und Welt bleibt immer ein wesentlicher Unterschied bestehen. Zu Gott, dem über allen Kategorien stehenden, in sich selbst ruhenden Sein, kann kein Seiendes eine Aehnlichkeit der Gattung oder Art gewinnen. Nur der Analogie nach kommt ihm eine Aehnlichkeit zu als ein von dem Prinzip alles Seins her Seiendes. Nähme das Geschöpf an Gott, d. h. an seinem *esse*, da Gottes Wesen sein *esse* ist, in univokem Sinne teil, so wäre es Gott. Das Sein unserer Welt der Erfahrung ist aber stets kontingentes, also relatives, den „modus eminentior“ des absoluten Seins können wir von ihm aus nie wirklich bestimmen. Und vielleicht ist das gerade die tiefste Einsicht, daß wir mit dem Geständnis des Nichtergründen-Könnens dem völligen Anderssein des Absoluten am meisten gerecht werden. „Es ist das eigenste Geheimnis des göttlichen Ist selber, sagt Przywara, daß etwas von Ihm restlos immer her ist und doch so wenig mit Ihm identisch ist, daß es zu ihm sogar Nein sagen kann“. ¹⁾ Das „deficienter“ der *participatio* bedeutet auch einen geringeren (und zwar wesentlichen) Grad von *perfectio* im Geschöpflichen. Nur das subsistierende Sein selbst besitzt alle Vollkommenheiten, aber als ein einziges Sein und in absolut einfacher Weise. Stünden die göttlichen *perfectiones* zu dem Geschöpflichen in einer univoken Beziehung, so müßte man in Gott eine mit dem Gottesbegriff unvereinbare *compositio omnium perfectionum* annehmen. Es ist also die Verschiedenheit der *ratio* des Analogon in den Analogaten nicht zu umgehen. Die Analogie des Seins, die allerdings schon die Tatsache einer Stufenordnung des Seins voraussetzt, ist notwendig, um der uns erfahrungsmäßig gegebenen Vielheit der Dinge gerecht zu werden. Diese Erfahrung können wir nicht leugnen, vor allem nicht, weil uns durch das Selbstbewußtsein das Verschiedensein des eigenen Ich vom anderen gegeben ist. Wir dürfen also das Sein nicht auffassen als ein einziges, in sich homogenes, ewig unwandelbares Sein, also als ein Eines, das alle Vielheit aufhebt. Dem scheinen wir aber nur zu entgehen, wenn wir eine Stufenordnung in der Welt des Seienden annehmen, eine neuplatonische Auffassung, für die ja auch das Problem des Einen und Vielen das Zentralproblem war.

So sehen wir in der Gotteslehre am klarsten die Bedeutung der Analogie. Und wir dürfen mit P. Simon sagen, daß das Wort „Gott“

¹⁾ E. Przywara, *Analogia Entis*, 95.

das Schicksalswort der Metaphysik ist.¹⁾ Die Analogie des Seins hilft uns zwar zu einer gewissen Erkenntnis Gottes. Durch sie kommen wir zu positiven Aussagen über Gott, aber diese sind doch wiederum nur die Fundierung der negativen Aussage über sein schlechthinniges Anderssein. Das ist im Grunde auch die Ansicht des hl. Thomas, wenn wir in seinen Schriften immer wieder dem Satz begegnen, daß wir von Gott nur erkennen „quia est“ und „quid non est“. Unser Wissen von Gott ist mehr ein Nichtwissen. Dieser Gedanke ist im Mittelalter dann besonders von Eckhart betont worden, der die Wesensverschiedenheit von Schöpfer und Geschöpf zutiefst erkannte und erlebte. In unvergleichlichen Sätzen hat er das oft ausgedrückt. So heißt es z. B.: „Alles, was man von Gott zu denken vermag, das ist alles Gott nicht. Was Gott in sich selber sei, dazu kann niemand kommen, er werde denn in ein Licht gerückt, das Gott selber ist . . . Was Gott in diesen niederen Dingen der Welt sei, das weiß ich ein wenig, aber es ist nicht viel.“ Die Analogie stellt positiv zwar eine Beziehung des Geschaffenen zu Gott her, aber eine Beziehung, die sich in ihrer Spitze insofern als Negativum enthüllt, als sie das grundlegende „Anderssein“ Gottes gegenüber dem Geschaffenen ausdrückt. Zwar begründet die Analogie eine gewisse Einheit, da sie dasselbe Eine von Gott und Geschöpf aussagt (proportio ad aliquid unum). Dieses selbe Eine aber ist in verschiedener Weise in beiden (diversas proportionales). Przywara drückt diese Lehre in der ihm eigenen Sprache so aus: „Die positive Gemeinsamkeit des ad aliquid unum wird über sich hinausgeführt in die echt areopagitische ‚hell-lichte Finsternis‘ der diversae proportionales, in die je größere Unähnlichkeit.“²⁾ Er spricht deshalb von der „Analogie der je größeren Unähnlichkeit“.³⁾

Bedeutsam für die Metaphysik ist die Analogie als analogia entis. Sie umspannt innerhalb des Geschöpflichen den Abgrund zwischen Sein und Nichts, wie Thomas mit Berufung auf Aristoteles sagt: „enti et non enti aliquid secundum analogiam convenit; quia ipsum non ens ens dicitur analogice“ (*De verit.* qu. 2 a 11 a 5). Sie umspannt aber auch den noch größeren Abstand zwischen dem göttlichen Ist, das allein als solches „wahres Sein“ ist, und dem geschöpflichen „ist“, das im Vergleich zu ihm wie ein Nichts erscheint. Und gerade hierin zeigt sich die Verbindungsbrücke der analogia entis zwischen Gott und Geschöpf als analogia entis. Das geschöpfliche „ist“ hebt sich

¹⁾ P. Simon, *Sein und Wirklichkeit*, 50.

²⁾ A. a. O., 96.

³⁾ A. a. D., 97.

als „nichts“ gegen das göttliche „Ist“ ab, wie Przywara in scharfer Zuspitzung sagt. Die Analogie des Seins besagt ihm dann dieses: „Das innergeschöpfliche „ist“ ist so sehr innerlich im Wesen des „Werdens“ ein „ist im nicht“ (das augustinische *est non est*), daß es zwischen-gott-geschöpf-lich sich als „Nichts“ zum „Schöpfer aus dem Nichts“ verhält“. ¹⁾

Diesen wesentlichen Unterschied zwischen göttlichem Ist und geschaffenen Seienden hat im Mittelalter wieder Eckhart besonders hervorgehoben, so sehr, daß in manchen Sätzen das Sein der Kreaturen ganz ausgelöscht zu sein schien. Aber im Ganzen seiner Lehre gesehen, zerfällt dieser Schein. Auch Eckhart lehrt die Analogie des Seins, und das Lehrstück von den Transzendentalien war der Ausgangspunkt seiner Seinslehre. Seit Karrers Arbeiten über den deutschen Mystiker und Theologen ist diese Erkenntnis durchgedrungen und wird vor allem auch die Dialektik seines Denkens gewürdigt. Eckhart betont die Transzendenz Gottes so stark, daß er Gott auch über das Sein erhaben sein läßt. Und doch heißt es dann wieder: „Wenn ich also gesagt habe, Gott sei kein Sein und stehe über dem Sein, so habe ich ihm das Sein nicht abgesprochen, sondern ich habe es ihm gewürdigt und geadelt: es ist in ihm in einer höheren Weise, als es in sich selber da und dort ist. Gott ist das reine, vollkommene Sein, der absolut Eine und in sich Ungeschiedene, unendlich und nicht in einem anderen enthalten. Gott ist das wesenhafte Sein, die Fülle des Seins, das volle Sein“. Das Sein des Geschaffenen ist empfangenes Sein, es ist nur in Verbindung mit „Ihm“. In sich selber aber bedeuten die Geschöpfe nichts. So kann Eckhart von diesem Gesichtspunkt aus von ihnen sagen, daß sie ein reines Nichts sind. „Ich sage nicht, daß sie etwas Geringes oder irgend etwas seien, sondern daß sie ein reines Nichts sind.“

Durch die Lehre von der Analogie entgehen wir in der Metaphysik sowohl dem Agnostizismus als dem Anthropomorphismus. Ersterem dadurch, daß wir durch die Analogie positive und eigentliche Aussagen über Gott gewinnen; letzterem durch eben den analogen Charakter dieser Begriffe. Sie sagen Vollkommenheiten von Gott aus, die in ihm aber in wesentlich anderer Weise verwirklicht sind als in den Geschöpfen. Die göttliche Art und Weise ihrer Verwirklichung kennen wir nicht. Eine Erkenntnis der Wesenheit Gottes, wie sie an sich ist, bleibt uns Menschen versagt. Hier berührt sich die vorgetragene Lehre doch in einem Punkte mit Kant, der auch den „dogmatischen Anthropomorphismus“ vermeiden will, in-

¹⁾ A. a. O., 99.

dem er dem höchsten Wesen keine von den Eigenschaften an sich selbst zuschreibt, durch die wir uns Gegenstände der Erfahrung denken (Prolegomena § 57). Auch er anerkennt die Bedeutung der Analogie, die er bezeichnet als „eine vollkommene Aehnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen.“ Er sagt: „Vermittelst dieser Analogie bleibt doch ein für uns hinlänglich bestimmter Begriff von dem höchsten Wesen übrig, ob wir gleich alles weggelassen haben, was ihn schlechthin und an sich selbst bestimmen könnte; denn wir bestimmen ihn doch respektiv auf die Welt und mithin auf uns, und mehr ist uns auch nicht nötig“ (ibid. § 58). Der Unterschied beider Anschauungen ist allerdings dabei nicht zu übersehen. Begründet die Analogie Kants einen „symbolischen Anthropomorphismus“, der nur die Sprache, und nicht das Objekt selbst angeht, da die Uebereinstimmung der Analogie nicht zwischen den Gegenständen, sondern nur in der Reflexion des Subjekts über die Gegenstände besteht, so spricht Thomas von einer *communitas analogiae*, die sich gründet auf das den Objekten trotz ihrer größeren Verschiedenheit gemeinsame Analogon. Die gemeinsam auf Gott und die Geschöpfe angewandten Begriffe, die wir ja alle aus der Erfahrungswelt gewinnen, werden Gott zugeschrieben auf Grund der primären Beziehung, die er zu allem Seienden als ihr Ursprung hat. Auf jener ontischen Beziehung von absolutem und relativem Sein beruht die Möglichkeit, auf Gott Begriffe anzuwenden, die aus der erfahrbaren Welt stammen. Wie wir durch die Geschöpfe zur Erkenntnis Gottes kommen, so benennen wir ihn auch mit Worten aus jener Sphäre. Aber das durch einen solchen Begriff Gemeinte kommt ihm ursprünglich und darum in überragender Weise zu. So gelten dann auch diese Namen in Bezug auf ihren Inhalt zuerst von Gott und hernach von den Geschöpfen, weil diese Vollkommenheiten den Geschöpfen von Gott her zukommen. In Bezug auf ihre Anwendung dagegen kommen sie zuerst den Geschöpfen zu, da wir diese zuerst erkennen. Darum entspricht auch die Art und Weise der Bezeichnung Gottes den Geschöpfen.¹⁾ Der bekannte französische Thomist Sertillanges zeichnet in seiner Thomasdarstellung die thomistische Auffassung so: „Zwischen einem Symbolismus, der in der Sprache der natürlichen Gotteslehre nur leere Formen und Bilder ohne wissenschaftlichen Wert sieht, und auf der anderen Seite einem unbewußt blasphemischen Anthropomorphismus stellt Thomas seine Auffassung,

¹⁾ Vgl. Thomas, *S. Theol.* I, 13, 6 c.

die man „Analogismus“ nennen könnte; er gründet sie auf jene Abhängigkeit, die das Bezogene mit dem „ganz anderen“ Absoluten verbindet und damit das Eine durch das Andere in gewisser Weise zu bestimmen gestattet“ (251).

Wenn wir diesen letzteren Gedanken im Rahmen der thomistischen Lehre von der Analogie richtig würdigen, entfällt ein wesentlicher Einwand gegen die scholastische Analogielehre.¹⁾ Auch bei dem Aristoteliker Thomas geht die metaphysische Erkenntnis von dem Erfahrbaren aus, das hat sie mit der von Weinhandl angezogenen induktiven Metaphysik Fechners gemeinsam. Und daß sie nicht „in die Gewißheit und Unbezweifelbarkeit des mathematisch-logischen Beweises“ mündet, haben wir für die metaphysische Gotteslehre gesehen. Durch Verbindung der Erfahrung mit der Transzendentalienlehre, die in ihrer ontologischen Grundlage erkannt werden muß, gewinnt dann Thomas auch die Erkenntnis, daß „ein Sinn allwaltend durch das Ganze geht, ein Zusammenhang des Seins, Wirkens, Wesens, der Gesetze durch das ganze Existenzgebiet besteht, vom Allgemeinen, Höchsten, Letzten zum Einzelnen, Untersten reicht“, wie Fechner so schön sagt.²⁾

Für den Philosophen des Kritizismus, der sich die Frage stellt: „Wie ist Metaphysik überhaupt möglich?“, liegt der Schwerpunkt seiner Untersuchung in der Feststellung, „daß uns das höchste Wesen nach demjenigen, was es an sich selbst sei, gänzlich unerforschlich und auf bestimmte Weise sogar undenkbar sei“ (a. a. O., § 58), während der Systematiker Thomas bei aller Anerkennung der Grenzen unseres Erkennens doch immer wieder auf das letzte Ziel aller Erkenntnis hinsteuert, *intelligere quoquo modo Deum*. Beide Philosophen anerkennen die Bedeutung der Analogie für die Metaphysik, und beide könnten dem Thomas-Kommentator Cajetan zustimmen, wenn er sagt: „*Est siquidem eius (sc. analogiae) notitia adeo necessaria, ut sine illa non possit Metaphysicam quispiam dicere et multi in aliis scientiis ex eius ignorantia errores procedant.*“

¹⁾ Vgl. z. B. Weinhandl, a. a. O., 33 ff.

²⁾ Zit. bei Weinhandl, a. a. O., 36.