

FORSCHUNGSARBEIT

ZWISCHEN SEIN UND OFFENBARUNG

Zur Frage nach den Voraussetzungen christlicher
Gottesrede bei Erich Przywara und Karl Barth

Einleitung Forschungsarbeiten

VORWORT

ISTL – ein fundiertes Theologiestudium in einer inspirierenden Kultur.

Die enge Verbindung zwischen theologischer Ausbildung und der Gemeinde wird in den Abschlussarbeiten der Studierenden deutlich sichtbar. Die intensive Beschäftigung mit einem Thema ist eine gewinnbringende Erfahrung, bei der die Studierenden durch überraschende Entdeckungen und neue Erkenntnisse ihren Horizont erweitern.

Auch die Gemeinde soll und darf von diesem Ertrag profitieren. Die Schulleitung von ISTL begrüsst darum die Veröffentlichung der vorliegenden Arbeit. Wir machen jedes Jahr eine Auswahl an Forschungsarbeiten öffentlich zugänglich. Die Arbeiten stehen kostenlos auf unserer Website zur Verfügung ([link](#)). Der Inhalt der Arbeiten entspricht nicht zwingend der Meinung von ISTL.

ISTL International bietet verschiedene Studiengänge in Theologie und Leiterschaft an. Durch die verschiedenen Standorte ist es möglich, aus ganz Deutschland und der Schweiz bei ISTL zu studieren und gleichzeitig in der eigenen Gemeinde die Praxis zu absolvieren.

Durch das Studieren auf europäischem Qualitätsstandard wird das eigenständige, intellektuelle Denken gefördert und das theologische Fundament gebaut. Die **Vertiefung in das Wort Gottes** wird zu einem Anker und Orientierung für deinen Dienst. **Die duale Ausbildung geschieht im Kontext der Gemeinde.** Die Studientage finden jeweils im ersten Teil der Woche statt. Montag und Dienstag sind Präsenztage im Studienzentrum. Die Praxis in der Gemeinde (Internship) findet jeweils in der zweiten Hälfte der Woche statt. Die pulsierende Schulkultur an den verschiedenen Standorten inspiriert die Studierenden, und befähigt sie, **das Beste aus sich herauszuholen.**

Weitere Informationen finden Sie auf www.istl.net

Für die Schulleitung
Stefan von Rüti

Bachelorarbeit
im Fachbereich Systematische Theologie

Zwischen Sein und Offenbarung
Zur Frage nach den Voraussetzungen christlicher Gottesrede
bei Erich Przywara und Karl Barth

als Teil der Anforderung für den Abschluss
Bachelor of Theology
eingereicht am
International Seminary of Theology and Leadership
ISTL | Regensbergstrasse 242a | 8050 Zürich
info@istl.net

Fachlehrer: Daniel Herrmann
Fachnummer: RES4040-2526

Eingereicht von: Elias Tanner

Abgabedatum: Thun, 28.06.2026

Haftungsausschluss

Die Ansichten, die in dieser Facharbeit geäußert werden, geben nicht unbedingt die Sichtweise des International Seminary of Theology and Leadership wieder.

Erklärung

Ich, der Unterzeichnende, erkläre hiermit, dass die vorliegende schriftliche Arbeit von mir selbst, ohne unerlaubte Beihilfe und in meinen eigenen Worten verfasst wurde. Ich bestätige überdies, dass die Arbeit zuvor nicht in ihrer Gesamtheit oder auch auszugsweise bei einer anderen Bildungseinrichtung eingereicht wurde. Zudem versichere ich, dass die Beihilfe von KI-gestützten Programmen ausschliesslich zur Gewinnung neuer Ideen, der Recherche und Textüberarbeitung, nicht aber der Textgenerierung verwendet wurde.

Unterschrift

Datum: 28.06.2026

Elias Tanner

Inhaltsverzeichnis

Abstract.....	4
1 Einleitung	5
1.1 Die Fragestellung zu dieser Untersuchung	6
1.2 Einschränkungen und Voraussetzungen	7
1.3 Begriffsklärung	8
1.4 Struktur und Methodik der Arbeit.....	8
2 <i>analogia entis</i>.....	10
2.1 Historische Wurzeln der analogen Gottesrede.....	10
2.2 Die <i>analogia entis</i> bei Erich Przywara	15
2.3 Die <i>analogia entis</i> und die Möglichkeit christlicher Gottesrede?.....	22
3 „Der ganz Andere Gott“	26
3.1 Historischer Kontext	26
3.2 Sein, Offenbarung und Gotteserkenntnis bei Barth	27
3.3 Kritik der <i>analogia entis</i> und Formulierung einer <i>analogia fidei</i>	32
4 Analoge Gottesrede nach der Kritik Karl Barths	38
4.1 Ein gemeinsames theologisches Anliegen?	38
4.2 Die Unmöglichkeit einer Synthese	40
4.3 Konsequenzen für christliche Gottesrede	44
5 Fazit	47
Literaturverzeichnis.....	49

Abstract

Diese Arbeit untersucht die Ausformulierung der *analogia entis* bei Erich Przywara und ihre scharfe Kritik durch Karl Barth. Ausgangspunkt der Untersuchung ist die grundlegende Frage, wie christliche Gottesrede möglich ist, wenn Gott einerseits als transzendenter und unverfügbarer, jedoch auch als ein in der Welt seiender Gott gedacht werden muss. Im Zentrum steht deshalb nicht ein sprachphilosophisches Problem, sondern die Frage nach den ontologischen und offenbarungstheologischen Voraussetzungen christlicher Theologie. In einem ersten Schritt werden die historischen Wurzeln der analogen Gottesrede bei Thomas von Aquin und dem IV. Laterankonzil skizziert. Anschliessend wird gezeigt, wie Przywara die *analogia entis* als dynamische Spannungsstruktur von Immanenz und Transzendenz entfaltet. Die *analogia entis* bildet hier die metaphysische Voraussetzung, Gott als weltimmanent und zugleich als „*Deus semper maior*“ unendlich transzendent zu denken. Demgegenüber wird im dritten Kapitel die Kritik Karl Barths dargestellt, der jede natürliche ontologische Entsprechung zwischen Gott und Mensch zurückweist und jegliche Gotteserkenntnis ausschliesslich in der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus begründet. Seine alternative Analogiekonzeption, die *analogia fidei* versteht die Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch daher nicht vom Sein, sondern vom Glauben und vom Offenbarungsgeschehen her. Die Arbeit kommt zum Ergebnis, dass beide Analogielehren aufgrund ihrer unterschiedlichen theologischen Denkvoraussetzungen nicht ohne Weiteres synthetisiert werden können. Dennoch können sie auf der Ebene praktischer Gottesrede gegenseitig korrigierend wirken. Während Barth von einer Verfügbarmachung Gottes durch menschliche Projektionen warnt, macht Przywara deutlich, dass jede göttliche Offenbarung und jede Theologie notwendigerweise im Raum geschöpflicher Wirklichkeit stattfinden muss. Die Tragfähigkeit der *analogia entis* zeigt sich daher nicht in der Auflösung des Konflikts, sondern im bewussten Aushalten dieses theologischen Spannungsfeldes.

1 Einleitung

Wie kann über einen transzendenten, allumfassenden und heiligen Gott gesprochen werden, ohne ihn weder durch menschliche Projektionen in eine profane, anthropomorphe Gestalt „herabzuziehen“, oder in apophatische Sprachlosigkeit zu verfallen? Ist das überhaupt möglich? Karl Barth (2019:73) hat in einem Vortrag im Jahr 1922 diese Spannung treffend zusammengefasst: „Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen aber beides, unser Sollen und unser Nicht-Können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben. Das ist unsre Bedrängnis“.

Die Frage nach den sprachlichen und philosophischen Voraussetzungen für die Gottesrede gehört damit zu den grundlegenden Herausforderungen der christlichen Theologie. Ebendieser Frage soll sich im Rahmen dieser Untersuchung angenähert werden. Der Ausgangspunkt für diese Arbeit bildet die Ausformulierung der *analogia entis* des Jesuiten Erich Przywara. Der katholische Theologe und Religionsphilosoph ging im Rückgriff auf die thomistische Metaphysik davon aus, dass zwischen Schöpfer und Geschöpf eine ontologische, jedoch asymmetrische Entsprechung besteht, die es ermöglicht, analoge Aussagen über Gott zu treffen. Demgegenüber steht die Kritik Karl Barths, der die *analogia entis* entschieden zurückweist. Barth betont als reformierter Theologe die radikale Andersartigkeit Gottes und geht davon aus, dass Gotteserkenntnis bzw. Gottesrede nicht aus der Beobachtung geschöpflicher Strukturen hervorgehen kann, sondern allein durch die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus möglich wird. Damit stehen sich zwei diametral voneinander unterscheidende Konzeptionen gegenüber: ein metaphysisch geprägtes System, das von einer realen ontologischen Verbindung zwischen Gott und Schöpfung ausgeht und eine offenbarungstheologische Perspektive, die die Notwendigkeit göttlicher und „vertikaler“ Offenbarung betont, wenn es um die Möglichkeit der Gottesrede gehen soll. Die Diskussion um die *analogia entis* stellt daher eine grundsätzliche Auseinandersetzung über die ontologischen und offenbarungstheologischen Bedingungen von Theologie an sich dar.

Vor diesem Hintergrund hat die vorliegende Arbeit das Ziel, beide Positionen und die damit verbundenen Voraussetzungen in ihren Grundzügen darzustellen. In diesem Zusammenhang verzichtet die Arbeit auf eine vorschnelle Entscheidung und setzt sich bewusst diesem Spannungsfeld aus. Unter Bezugnahme auf neuere anglophone Literatur soll betrachtet werden, ob die *analogia entis* nach der Kritik Karl Barths weiterhin als Voraussetzung christlicher Gottesrede tragfähig sein kann und welche Bedeutung ihr für die Gegenwart zukommt. Zudem

soll untersucht werden, inwiefern beide Positionen gegenseitig eine ergänzende und korrigierende Funktion einnehmen können.

1.1 Die Fragestellung zu dieser Untersuchung

Die Fragestellung¹, an der sich die vorliegende Ausarbeitung orientiert, kann mit dem folgenden Ein-Satz zusammengefasst werden: Ich untersuche die *analogia entis*, weil ich herausfinden will, ob sie als metaphysische Grundlage für christliche Gottesrede wirklich trägt, um aufzuzeigen, dass Theologie in dieser Frage ein grundlegendes Ringen um die Bedingungen angemessener Gottesrede darstellt, indem ich die Ausformulierung der *analogia entis* bei Erich Przywara sowie ihre Kritik bei Karl Barth untersuche.

Weil diese Forschungsarbeit in mehrere Abschnitte unterteilt werden muss, wurden einige Schlüsselfragen definiert, welche bei der Beantwortung der Forschungsfrage dienlich sein werden:

- 1.) Wo hat die *analogia entis* ihre Wurzeln?
 - a. Wo und auf welcher Grundlage formuliert Thomas von Aquin ein erstes Grundgerüst für analoge Gottesrede?
 - b. Welchen Einfluss hat die Formulierung des 4. Laterankonzils auf die Systematisierung in der modernen römisch-katholischen Theologie?
- 2.) Wie hat Erich Przywara die *analogia entis* verstanden und konkretisiert?
 - a. Wie greift er Thomas von Aquin auf?
 - b. Wie beschreibt er das Verhältnis, respektive die ontologische Verbindung zwischen Schöpfer und Geschöpf?
- 3.) Welche Kritik äusserte Karl Barth an diesem Modell?
 - a. Warum lehnte Barth die *analogia entis* so entschieden ab?
 - b. Welche Rolle spielt dabei seine Offenbarungslehre?
 - c. Inwiefern versteht er das analoge Verhältnis zwischen Gott und Mensch anders (*analogia fidei*)?
- 4.) Welche Konsequenzen hat diese Debatte für unsere Gottesrede?
 - a. Welche gemeinsamen theologischen Anliegen verbinden Barth und Przywara trotz ihrer fundamentalen Differenzen

¹ Die der vorliegenden Forschungsarbeit zugrunde liegende Forschungsfrage lautet: „Inwiefern ermöglicht die *analogia entis* eine tragfähige Form christlicher Gottesrede nach der Kritik Karl Barths“?

- b. Warum lassen sich die beiden Analogiekonzeptionen nicht synthetisieren?
- c. Auf welchen Ebenen können sich beide Positionen korrigieren respektive ergänzen?

1.2 Einschränkungen und Voraussetzungen

Mit Blick auf diese Forschungsarbeit wird vorausgesetzt, dass die Leserschaft mit theologischer Terminologie sowie mit zentralen dogmatischen und geistesgeschichtlichen Zusammenhängen vertraut ist. Mögliche Fachbegriffe werden daher nur begrenzt eingeführt und erklärt. Ebenso wird vorausgesetzt, dass die grundlegenden theologischen Voraussetzungen der behandelten Positionen und ihre Vertreter in ihren Grundzügen bekannt sind.

Darüber hinaus erhebt die Arbeit keinen Anspruch auf eine lückenlose Darstellung der *analogia entis* oder der philosophischen Analogielehre insgesamt. Die Untersuchung beschränkt sich auf diejenigen Aspekte der *analogia entis* bei Erich Przywara sowie der Kritik Karl Barths, die für die Forschungsfrage unmittelbar relevant sind. Insbesondere können die komplexen philosophiegeschichtlichen Hintergründe von Przywaras Denken, etwa seine Auseinandersetzung mit Idealismus, Rationalismus oder phänomenologischen Strömungen nur am Rand berücksichtigt werden. Ebenso wird auf eine ausführliche Darstellung weiterer katholischer Ausformulierungen und Weiterentwicklungen der *analogia entis*, etwa bei Gottlieb Söhngen oder Hans Urs von Balthasar, verzichtet. Die Arbeit verfolgt zudem nicht das Ziel, ein konkretes Modell christlicher Gottesrede zu entwerfen. Im Zentrum steht vielmehr die Frage, unter welchen ontologischen und offenbarungstheologischen Voraussetzungen Gottesrede überhaupt möglich gedacht werden kann und wie das jeweilige Wirklichkeitsverständnis die Möglichkeit theologischer Aussagen beeinflusst. Weiter soll der zeitgeschichtliche Kontext, insbesondere mit Blick auf Barth, nur in dem Umfang berücksichtigt werden, wie er für das Verständnis seiner Kritik notwendig ist. Zugleich ist zu erwähnen, dass die Auseinandersetzung zwischen den beiden Positionen nicht losgelöst von ihrer konfessionellen Verortung verstanden werden kann. Es wird versucht die theologisch-konfessionellen Spannungen des frühen 20. Jahrhunderts an diesen Stellen einzubeziehen, wo es für das Verständnis der jeweiligen Argumentationsstruktur unmittelbar relevant ist.

Die im Laufe dieser Arbeit angegebenen deutschen Bibelzitate entstammen, sofern nichts anderes vermerkt ist, der Lutherbibel (2016) oder beziehen sich darauf. Alle altgriechischen Bibelzitate sind dem *Novum Testamentum Graece* (2024) entnommen.

1.3 Begriffsklärung

Wenn in der Arbeit von *analogia entis*² gesprochen wird, ist ein von der scholastischen Tradition herkommendes metaphysisches Grundprinzip gemeint, wonach zwischen Gott und Schöpfung eine reale ontologische, jedoch asymmetrische Entsprechung bestehen soll. Diese Entsprechung ist nach Thomas von Aquin weder univok (im genau gleichen Sinn) noch äquivok (völlig verschieden), sondern analog: Das geschöpfliche Sein verweist auf das schöpfende bzw. göttliche Sein, ohne identisch mit ihm zu sein. Aus dieser ontologischen Struktur ergibt sich die Möglichkeit analoger Aussagen über Gott. Der Ausdruck *analogia entis* selbst wurde nicht bei Thomas verwendet, sondern erst in der späteren scholastischen Tradition, insbesondere von Thomas Cajetan (1469-1539) verwendet. In der neueren Theologie wurde der Begriff vor allem durch Erich Przywara wieder aufgenommen und systematisch entfaltet (Teuwsen 1993:579f).

1.4 Struktur und Methodik der Arbeit

Um sich der Thematik im Rahmen dieser Arbeit systematisch anzunähern, wird die Untersuchung in drei aufeinander bauende Schritte gegliedert. In einem ersten Schritt (Kap. 2) wird die *analogia entis* überblicksartig dargestellt. Dabei werden zunächst ihre historischen Wurzeln skizziert, bevor der Fokus auf die Ausformulierung bei Erich Przywara gelegt wird. Dieses Kapitel untersucht in erster Linie, wie Przywara die *analogia entis* im Kontext seiner Zeit versteht, konkretisiert und systematisiert. Der zweite Schritt (Kap. 3) widmet sich der Kritik Karl Barths. Dabei soll der Frage nachgegangen werden, welche theologischen und zeitgeschichtlichen Strömungen Barth dazu veranlasst haben, die Seinsanalogie Przywaras so entschieden zurückzuweisen. Zudem wird untersucht, welche Rolle die barth'sche Offenbarungslehre in diesem Zusammenhang spielt und inwiefern er den Analogiebegriff neu deutet. Methodisch erfolgt die Untersuchung im dritten und vierten Kapitel sowohl durch die Analyse ausgewählter Primärtexte von Erich Przywara und Karl Barth, als auch unter Rückbezug einschlägiger Sekundärliteratur. Ziel ist nicht eine lückenlose Rekonstruktion ihrer jeweiligen Gesamtsysteme, sondern die Erarbeitung jener Aspekte, die für die Möglichkeit christlicher Gottesrede bedeutsam sind. Dabei werden schwerpunktmässig jene Themenbereiche berücksichtigt, an denen die theologischen und systematischen Differenzen zwischen beiden Denkern am klarsten sichtbar werden. Der dritte Schritt (Kap. 4) widmet sich

² Für eine ausführlichere Darstellung des Analogiebegriffs, sowie seiner philosophie- und theologiegeschichtlichen Entwicklung findet sich ein entsprechender Artikel im *Lexikon für Theologie und Kirche* (1993).

schliesslich der Frage, inwiefern die *analogia entis* nach der Kritik Barths weiterhin als Modell christlicher Gottesrede tragfähig ist. Dabei wird untersucht, ob und in welcher Form sich die beiden Positionen trotz ihrer unterschiedlichen Denkvoraussetzungen gegenseitig korrigieren oder ergänzen können. Zu diesem Zweck wird in diesem Kapitel zwischen einer systematischen und praktisch-funktionalen Ebene unterschieden. Weil die beiden Analogiekonzeptionen aufgrund ihrer unterschiedlichen theologischen Prämissen auf systematischer Ebene als nicht miteinander vereinbar betrachtet werden, soll untersucht werden, ob sie auf praktisch-funktionaler Ebene der Gottesrede nicht dennoch eine gegenseitig korrigierende und befruchtende Funktion ausüben können.

2 *analogia entis*

Wie bereits erwähnt, gehört die Frage, wie von Gott gesprochen werden kann, zum Grundproblem der christlichen Theologie. Ausgangspunkt ist die Einsicht, dass Gott als transzendenter Schöpfer nicht unter die Kategorien menschlicher Wirklichkeit fällt und daher auch nicht mithilfe dieser (sprachlichen) Kategorien erfasst werden kann. White (2010:5) schreibt diesbezüglich: „*How can we use an essentially anthropomorphic language in such a way as to remove every taint of anthropomorphism from the claims we make about God?*“. Diese Problematik erschöpft sich jedoch nicht in einer rein sprachphilosophischen Fragestellung, sondern verweist auf grundlegende ontologische und erkenntnistheoretische Zusammenhänge. Im Zentrum steht die Frage nach dem Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf und damit auch nach den Bedingungen der Möglichkeit von Gotteserkenntnis. Die Lehre der *analogia entis* ist vor dem Hintergrund dieser Fragen als eine metaphysische Grundkonzeption zu verstehen, die das Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf im Rahmen einer realen ontologischen, jedoch asymmetrischen Entsprechung denkt. Sie setzt damit ein bestimmtes Wirklichkeitsverständnis voraus, in dem das geschöpfliche Sein ontologisch auf das göttliche Sein verweist und so analoge Aussagen über Gott möglich werden. In den folgenden Abschnitten soll nun die Entwicklung und die Geschichte der *analogia entis* in ihren wesentlichen Linien kurz skizziert werden, um eine tragfähige Grundlage für die anschliessende Darstellung der Analogielehre bei Przywara zu schaffen.

2.1 Historische Wurzeln der analogen Gottesrede

Die Lehre der *analogia entis* steht nicht isoliert da, sondern ist in eine längere theologie- und philosophiegeschichtliche Entwicklung eingebettet. Ihr Ausgangspunkt findet sich in der mittelalterlichen Theologie und ist auf das oben beschriebene theologische Grundproblem der Prädikation - also der Frage, wie menschliche Begriffe sinnvoll von Gott ausgesagt werden können - zurückzuführen. Dieses Problem zwingt zu einer doppelten Bewegung. Einerseits muss verhindert werden, dass Gott wesensmässig auf die Ebene der Natur hinuntergezogen wird. Andererseits sollte die Differenz zwischen Gott und Geschöpf nicht so radikal gedacht werden, dass seine Erkennbarkeit unmöglich wird und keine sinnvollen Aussagen über ihn mehr möglich sind.

Eine erste richtungsweisende Formulierung im Zusammenhang findet sich im IV. Laterankonzil von 1215. Dort wird festgehalten, dass zwischen Gott und Geschöpf zwar eine

Ähnlichkeit besteht, diese jedoch immer von einer noch grösseren Unähnlichkeit übertroffen wird: „Denn zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so grosse Ähnlichkeit feststellen, dass zwischen ihnen keine noch grössere Unähnlichkeit festzustellen wäre“ (DH 806)³. Diese entscheidende Formulierung schafft im Hinblick auf die Analogielehre einen dogmatischen Rahmen, der Ähnlichkeit nur unter Bedingung ihrer gleichzeitigen Unähnlichkeit erlaubt. Damit wird ein Verhältnis bestimmt, das weder in ontologischer Identität noch in absoluter Fremdheit aufgeht. Gerade diese spannungsvolle Verhältnisbestimmung bildet den Horizont, innerhalb dessen die scholastische Theologie - insbesondere Thomas von Aquin - die Möglichkeit von Gottesrede zu systematisieren versucht. Im Folgenden soll deswegen überblicksartig dargestellt werden, wie Thomas das metaphysische Fundament legt, auf dem die spätere Ausformulierung der *analogia entis* bei Przywara an entscheidenden Stellen aufbaut.

2.1.1 Gott als „*ipsum esse subsistens*“

Die Möglichkeit analoger Gottesrede gründet bei Thomas nicht primär in einer sprachlichen Überlegung, sondern in einer grundlegenden metaphysischen Verhältnisbestimmung zwischen Schöpfer und Geschöpf. Entscheidend ist dabei seine Auffassung, dass Gott ontologisch nicht Seiendes unter anderen Seienden ist, sondern dass *Gott das Sein selbst ist (ipsum esse subsistens)*. In diesem Zusammenhang ist zu erwähnen, dass Thomas diese Überlegungen im Rückgriff auf die aristotelische Metaphysik entfaltet, deren begriffliche Kategorien für seine Seinslehre grundlegend sind (Parker 2008:1).⁴

Auch der Begriff der Analogie selbst, geht nicht auf Thomas zurück, sondern hat seinen Ursprung in der griechischen Philosophie, wo er zunächst im Bereich der Mathematik verwendet wurde.⁵ Erst in späteren Ausformulierungen wurde der Begriff im Rahmen der scholastischen Theologie als metaphysisches Prinzip benutzt (Micele 2025:6). Für Thomas von Aquin erhält die Analogie jedoch ihre eigentliche Bedeutung erst mit der Systematisierung

³ Obwohl die betreffende Aussage des IV. Laterankonzils in der späteren Theologie häufig im Zusammenhang mit der Analogielehre herangezogen wird, ist zu beachten, dass sie ursprünglich nicht im Kontext des Prädikationsproblems formuliert wurde, sondern im Rahmen einer trinitätstheologischen Lehrentscheidung steht.

⁴ Thomas entwickelt seine ontologische Bestimmung Gottes als *ipsum esse subsistens* im Zusammenhang mit der göttlichen Namensoffenbarung in Ex 3,14 („Ich bin, der ich bin“). Das göttliche „*Qui est*“ versteht Thomas als den Namen, in dem Gott als das Sein schlechthin bezeichnet wird. Eine ausführliche Darstellung dieser Zusammenhänge bietet die Habilitationsschrift von Krebs (2021:118f).

⁵ Eine äusserst ausführliche Darstellung von der geschichtlichen Entwicklung des Analogiebegriffs und seiner Verwendung in Philosophie und Theologie bietet das Werk von White: *Talking about God. The Concept of Analogy and the Problem of Religious Language* (2010).

seiner Metaphysik des Seins. Zentral hierbei ist seine Unterscheidung zwischen Wesen (*essentia*) und Existenz bzw. Sein (*esse*) was die geschöpflichen Wirklichkeit betrifft. Nach Thomas kann also diesbezüglich gesagt werden, dass Geschöpfe ihr Sein nicht aus sich selbst besitzen, sondern es nur in Abhängigkeit von Gott empfangen. Mechels (1974:35) formuliert: „Denn Kreatürliches „hat“ nur insofern Sein, als es über sich hinaus bezogen ist auf das göttliche „Ist“.[...] Kreatürliches „ist“ nicht aus sich, sondern aus Gott. Aus sich würde es vielmehr dem Nichts verfallen“. In diesem Zusammenhang schliesst Thomas an die aristotelische Akt-Potenz-Lehre an. Geschöpfliches *ist* demnach nicht aus sich selbst wirklich, sondern besitzt das Sein nur aus der göttlichen Aktualisierung der Potenz (Möglichkeit). Also nur, wenn in einem Wesen die Möglichkeit zum Sein aktualisiert wurde, *ist* das Wesen wirklich. So ist geschöpfliches Sein nur als empfangenes und aktualisiertes Sein zu verstehen, das sich stets in Abhängigkeit zu Gott befindet. So bleibt das Geschöpf in jedem Moment seiner Existenz ontologisch auf Gott hin bezogen (Booth 2019:5).

Demgegenüber ist Gott gemäss Thomas *actus purus*. Bei ihm fallen *Sein* und *Wesen* zusammen, sodass in Gott keinerlei Potenz vorhanden ist, die erst von aussen her aktualisiert werden müsste. Gott ist reine Wirklichkeit und das absolute, aus sich selbst bestehende Sein (Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* (ST), Q3, 4a).⁶ Weil also das Geschöpf in seiner Existenz in jedem Moment von Gott abhängig ist und sein *esse* von ihm geschenkt bekommt, partizipiert das Geschöpf ontologisch am Sein Gottes. Aufgrund dieser metaphysischen Partizipation kann von einer *analogen Beziehung zwischen Gott und Schöpfung* gesprochen werden. Booth (2019:6) schreibt dazu:

„This “participation in God’s being (esse)” means that creatures share in– in a way proper to their esse, viz. limited, finite, mutable, potency– God’s perfections. Given that creaturely esse is limited and non-identical to God’s esse, creatures must share-in God’s perfections via analogy. For example, the creature’s capacity for willing shares-in God’s omnipotence; in other words, God’s omnipotence and His acting is analogous to creaturely power and their acting“.

Die Möglichkeit theologischer Aussagen gründet damit nach Thomas in der ontologischen Abhängigkeit des geschöpflichen Seins von Gott.

⁶ „Das Wesen oder die Natur selber also steht im nämlichen Verhältnisse zur Existenz oder zum tatsächlichen Sein selber wie das Vermögen zur tatsächlichen Wirksamkeit, sobald das Wesen nicht die Existenz oder das tatsächliche Bestehen selber ist. In Gott aber ist keinerlei Vermögen. Also ist auch sein Wesen ein und dasselbe wie das tatsächliche Sein der Existenz“ (Thomas von Aquin, ST, Q3, 4a).

2.1.2 *Univoke, äquivoke und analoge Prädikation*

Im Zusammenhang mit der im vorangegangenen Abschnitt beschriebenen ontologischen Partizipation der Schöpfung bei Gott, stellt sich unmittelbar die Frage, in welcher Weise diese Beziehung sprachlich gefasst werden kann. Wenn sich das Geschöpf also in einer seinsmässigen Abhängigkeit zu Gott befindet, jedoch nicht mit ihm identisch ist, muss ein Weg gefunden werden, dieses Verhältnis zwischen Schöpfung und Gott sprachlich zu bestimmen.

Thomas unterscheidet in diesem Zusammenhang drei mögliche Formen der Prädikation: die äquivoke, die univoke und die analoge Prädikation. Von einer äquivoken Prädikation wird gesprochen, wenn ein Begriff zwar sprachlich identisch ist, jedoch nichts mit dem zu beschreibenden Subjekt zu tun hat: „[...] ob in den bezeichneten Fällen nur einzig und allein der Name, der äussere Klang des Wortes, für die Kreatur und Gott gemeinsam wäre. In diesem Falle würde es nämlich unmöglich sein, aus den Kreaturen in etwa Gott zu erkennen.“ (Thomas von Aquin, *ST*, Q13, 5a). Eine äquivoke Prädikation würde demnach voraussetzen, dass keine reale Verbindung zwischen den bezeichneten Wirklichkeiten besteht. Würde diese äquivoke Prädikation dann auf Gott angewendet werden, wäre somit jede Art von Gotteserkenntnis und Gottesrede unmöglich, da kein innerer metaphysischer Zusammenhang mehr vorausgesetzt werden könnte. Für Thomas ist ein solcher Zugang jedoch nicht haltbar, da er sowohl der aristotelischen Metaphysik als auch dem biblischen Zeugnis widerspricht (Röm 1,20).⁷

Demgegenüber kann von univoker Prädikation gesprochen werden, wenn ein Begriff in genau derselben Bedeutung auf verschiedene Gegenstände angewendet wird. Dies ist etwa der Fall, wenn ein Gattungsbegriff wie „Mensch“ auf verschiedene Individuen zutrifft. Eine solche ontologische Gleichheit zwischen Schöpfer und Geschöpf ist jedoch ausgeschlossen. Thomas (*ST*, Q13,5a) verdeutlicht dies anhand des Vergleichs, dass eine solche Gleichsetzung ähnlich unpassend wäre, wie der Schluss vom Tier „Widder“ auf das gleichnamige Sternbild. Da Gott auf keiner Ebene unter die Kategorien der Geschöpfe fällt, kann auch keine begriffliche Übereinstimmung in diesem Sinn bestehen. Eine rein univoke Prädikation würde notwendigerweise dazu führen, dass die ontologische Differenz zwischen Gott und seiner Schöpfung aufgehoben würde. White (2010:99) beschreibt die daraus folgende Konsequenz wie folgt: „*If, on the other hand, we seek to explain our claim that God is just by exploiting a*

⁷ „Das aber ist sowohl gegen Aristoteles, bei (8. Phys.) vieles von Gott aus den Geschöpfen her beweist; und ebenso gegen den Apostel, der da (Rom. 1. 20.) will, dass man aus dem Sichtbaren zur Kenntnis des Unsichtbaren emporsteige“ (Thomas von Aquin, *ST*, Q13, 5a).

supposed resemblance between God and a just man, no matter how much we refine our concepts and add superlatives, in one way or another we are reducing God to a superior human being“.⁸

Vor diesem Hintergrund entwickelt Thomas eine dritte Möglichkeit, die der ontologischen Verhältnisstruktur zwischen Gott und Schöpfung auch sprachlich gerecht werden soll. Von analoger Prädikation wird gesprochen, wenn sich Begriffe weder in einem völlig gleichen, noch in einem völlig unterschiedlichen Verhältnis zum zu beschreibenden Gegenstand befinden. Thomas (ST, Q13, 5a) nutzt in diesem Zusammenhang das Beispiel von Medizin und Gesundheit. Während Medizin als Ursache der Gesundheit wirkt, besitzt der Körper die Gesundheit als deren Träger. Mit dem Wort „gesund“ ist hier also nicht in beiden Fällen im univoken Sinn gemeint. Dennoch besteht eine reale Verbindung zwischen den unterschiedlichen Verwendungsweisen, da beide auf dieselbe Wirklichkeit der Gesundheit bezogen sind. Für Thomas ist analoge Prädikation demnach Ausdruck einer realen, jedoch asymmetrischen Beziehung zwischen Ursache und Träger, respektive Schöpfer und Geschöpf.

Die Möglichkeit der analogen Prädikation funktioniert also zum einen aufgrund der ontologischen Verbindung zwischen Gott (als absolute Ursache) und den Geschöpfen, die dann notwendigerweise in analoger Weise auf Gott verweisen. Zum anderen weist Long (2009:174) darauf hin, dass diesbezüglich nicht nur eine metaphysische, sondern auch eine sprachliche Begründung deutlich wird. Als Menschen müssen wir notwendigerweise auf menschliche Sprache zurückgreifen, selbst dann, wenn wir von Gott sprechen. Wenn wir sagen „Aristoteles ist weise“ und „Gott ist weise“, dann setzt sich der Satz immer aus einem Subjekt, einem Verb und einem Prädikat zusammen. Damit wird auf rein sprachlicher Ebene bei beiden Sätzen dasselbe ausgesagt: *„the surface grammar is identical“*, schreibt Long (:174). Aus diesem Grund führt Thomas (ST, Q13,5c) eine feine Unterscheidung ein: Entscheidend ist bei der Gottesrede nicht die Prädikation als solche, sondern die Wirklichkeit, auf die der Begriff abzielt: *„the depth grammar differs“* (:147). Wenn gesagt wird „Mensch X ist weise“, ist Weisheit als eine begrenzte, geschöpfliche und von Gott geschenkte bzw. abgeleitete Eigenschaft gemeint. Wird hingegen von göttlicher Weisheit gesprochen wird, so ist die Weisheit nicht etwas Zusätzliches, sondern fällt mit dem Gott zusammen. Gott ist die Perfektion

⁸ Auch Long (2009:172f) weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass eine univoke Gottesrede letztlich in die unmittelbare Nähe einer projektiven Deutung rückt und Gott so zu einem Spiegel menschlicher Wahrnehmung und Eigenschaften macht: *„Univocal predication is similar to Feuerbach's projectionist signification. What we say about God can be said only because of what it says about us“*.

von Weisheit, wobei die menschliche Weisheit nicht unabhängig von Gott existiert, sondern in abgeleiteter bzw. analoger Weise auf ihre absolute Form in Gott verweist.⁹

Die vorangegangenen Abschnitte hatten den Zweck, die mittelalterliche Analogielehre bei Thomas in ihren metaphysischen und sprachlichen Grundzügen zu skizzieren. Dabei wurde deutlich, dass Thomas die Möglichkeit analoger Gottesrede nicht primär auf einer sprachlichen Ebene verortet, sondern sie in einer ontologischen Abhängigkeit des Geschöpflichen von Gott begründet ist. Weil die geschöpfliche Wirklichkeit auf Gott hin angeordnet ist, kann sie diesbezüglich in analoger Weise auf ihn verweisen. In den folgenden Abschnitten soll nun aufgezeigt werden, in welchen Zusammenhängen Erich Przywara diese „thomanische Verhältnisbestimmung“ als Grundlage für seine Verwendung der *analogia entis* aufgegriffen und systematisiert hat.

2.2 Die *analogia entis* bei Erich Przywara

Die Entwicklung der *analogia entis* durch Erich Przywara (1889-1972) ist nicht losgelöst von ihrem zeitgeschichtlichen Kontext zu verstehen. Um die Stossrichtung seines Ansatzes angemessen einzuordnen, ist es daher nötig diesen Kontext zuerst in Kürze zu skizzieren.

2.2.1 Zeitgeschichtlicher Kontext

Die theologische Welt des frühen 20. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum wurde stark durch tiefgreifende geistesgeschichtliche Umbruchsituationen geprägt. Die Erfahrung des Ersten Weltkrieges sowie der allmähliche Zerfall eines zuvor vorherrschenden Kulturoptimismus der Moderne, erschüttern das Vertrauen in eine stabile und rational durchdringbare Weltordnung. Gemäss Sierzyn (2022:824) verabschieden sich zu dieser Zeit viele vom „Christengott, „der alles so herrlich regiert“ und anscheinend doch nicht fähig war, die Kriegsgräuel zu verhindern“. Damit einhergehend wurden geisteswissenschaftliche Denkvorsetzungen und Methoden des 19. Jahrhunderts hinterfragt und aufgesprengt, sodass sich damit der Raum für neue epistemologische Zugänge öffnete. Auch die Frage nach Gott gerät in diesem Zusammenhang neu in Bewegung und wird damit selbst Gegenstand scharfer

⁹ Long (2010:157) schreibt, dass ein grosser Teil der modernen Theologie zu stark von sprachtheoretischen Engführungen geprägt ist. In diesem Zusammenhang bringt er die Ausführungen von Thomas in die Nähe von Wittgenstein: „*Here is where Aquinas and Wittgenstein meaningfully interact. Aquinas's distinction between the mode of signifying and the thing signified bears a family resemblance to Wittgenstein's distinction between surface and depth grammar*“.

konfessioneller Auseinandersetzungen.¹⁰ Diese Zuspitzung der Gottesfrage wird auch bei Przywara deutlich. In seinem Aufsatz „*Gott in uns oder Gott über uns?*“ (1923) spricht er vom „Sterben“ der religionspsychologischen und religionsgeschichtlichen Periode sowie vom „verzweifelden Kampf“ Harnacks und Jülichers gegen Barth. Für ihn sind diese Auseinandersetzungen „Wetterzeichen“ für ein neues „Erwachen der Gottesfrage im eigentlich philosophischen, d.h. letztlich metaphysischen Sinn“. Dieses neue Erwachen steht im scharfen Gegensatz zur bisherigen Psychologisierung und Historisierung, wie sie insbesondere in der liberalen protestantischen Theologie zu dieser Zeit vertreten wurde. Im weitesten drehen sich diese Auseinandersetzungen nach Przywara (1923:343) eigentlich um Folgendes: „Aber das ist das eigentlich Kritische und heiss Umstrittene: die nähere Fassung des Gottesbegriffs, und darin beschlossen „*die alte Rätselfrage nach dem Verhältnis von Gotteswerk und Menschenwerk*“. In diesem Zusammenhang weist Gonzales (2019:45) darauf hin, dass die moderne Metaphysikkritik zu einer immanent-anthropologischen Reduktion des Gottesbegriffs geführt haben soll. Er schreibt diesbezüglich: „*Przywara, again, is perfectly right to see the final result of modernism being an „agnostic irrationalism“, which logically consummates itself in „pantheism“ and „atheism*“.“¹¹

Genau in dieses philosophisch-theologisch-konfessionelle Spannungsfeld hinein formuliert Przywara (1923:344) seine *analogia entis*. Für ihn wird sie zu dem „scheidenden und heilenden Zeichen“, das die Spannung von Immanenz und Transzendenz nicht in sich auflöst, sondern im Rückbezug auf scholastische Erkenntnisse neu deutet. In diesem Zusammenhang soll im Folgenden nun näher untersucht werden, wie Przywara diese Spannung mit Blick auf die *analogia entis* systematisch entfaltet.

2.2.2 Die *analogia entis* als Spannungsstruktur

Die *analogia entis* ist bei Przywara nicht als statisch definierbare Verhältnisbestimmung zwischen „Gotteswerk und Menschenwerk“ zu verstehen, sondern sie zeichnet sich vielmehr durch eine innere Spannungsstruktur aus. Diese bringt die immanente und die transzendente

¹⁰ Booth (2019:6f) beschreibt die theologische Konfliktlage zu dieser Zeit als Spannungsfeld zwischen liberalen Ansätzen und neo-orthodoxen Positionen, welche die christliche Religion als Ort exklusiver Offenbarung verstehen. Im Hintergrund dieser Auseinandersetzung steht dabei die grundlegende Frage nach dem Verhältnis zwischen Gott und Welt: „*Ungirding these theological and philosophical debates, furthermore, lies the God-world relation: in what way, if at all, are God and creatures related?*“.

¹¹ Przywara (1923:347f) führt diese hier beschriebene Entwicklung der Theologie auf eine einseitige Radikalisierung reformatorischer/lutherischer Grundgedanken zurück: „[...] den alleinwirklichen und alleinwirksamen Gott als den Gott Luthers aufwiesen, von dem dann im Grunde beide Gedankenreihen des neueren Geisteslebens abstammen, sowohl der Allgottgedanke Spinozas und Hegels wie die Menschvergöttlichung Nietzsches“.

Wirklichkeit Gottes nicht zur Auflösung, sondern hält sie in einer gegenseitigen und dynamischen Bewegung zusammen. Die *analogia entis* ist damit, Przywara (1996:333) nennt sie das alles andere „einbeschliessende Form-Prinzip überhaupt“, darauf ausgelegt, einen Weg der Mitte einzuhalten. Mit diesem spannungsvollen „Form-Prinzip“ versucht er die Mitte zwischen Theopanismus und Pantheismus auf ihren Begriff zu bringen und ein Abfallen in das eine oder andere Extrem zu verhindern.¹² Damit gewinnen bei ihm auch entscheidende konfessionellen Differenzen systematische Bedeutung. Przywara sieht „das Reformatorsche“ in der Theologie der Reformation genau im oben erwähnten Theopanismus. Für ihn liegt der letzte Differenzpunkt zwischen Luthertum und Katholizismus nicht so sehr im Unterschied einzelner Lehren, sondern im unterschiedlichen Gottesbegriff:

„Katholisch ist die Mitte zwischen Widerspruch und Identität. Gott ist der Gott göttlicher Allwirklichkeit - Allwirksamkeit und geschöpflicher Eigenwirklichkeit – Eigenwirksamkeit“. Lutherisch ist die Lehre von der Alleinwirksamkeit Gottes, der das allein im Inneren beschlossene christliche Leben, als deren Erscheinungsform entspricht. Die äusserste Distanz zwischen Gott und dem seinshaft notwendigen Sünder formt sich zur äussersten Einheit, der Gott der Gnade ist alleiniges Wirk- und Formprinzip des Gerechten“ (Przywara (1962) zitiert nach Mechels 1974:14).

Entscheidend ist hier, dass dieser Weg der Mitte bei Przywara nicht als ausgleichende Zwischenposition verstanden werden darf, sondern als dynamisches Grundprinzip, das aus der Spannung beider Wirklichkeiten heraus existiert. Diese Bewegung wird in seiner Formel von „*Gott über uns und Gott in uns*“¹³ deutlich. Gott ist in Welt wirklich gegenwärtig und zugleich unendlich über sie hinaus. Gerade in dieser Gleichzeitigkeit lebt das Analogiedenken Przywaras von der bereits erwähnten lateranensischen Formel, wonach jede Ähnlichkeit zwischen Gott und Geschöpf von einer noch grösseren Unähnlichkeit übertroffen wird. Damit ist die Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf asymmetrisch bestimmt. Der Mensch ist real auf Gott hin bezogen, ohne jedoch jemals identisch mit ihm zu werden. Es ist der augustinische Grundzug des *Deus semper maior*, in dem sich dieses Mysterium von gleichzeitiger ontologischer Nähe und je grösserer Unähnlichkeit verdichtet (Roten 1998:33). Gerade in der Unaufhebbarkeit dieser Gegensätze bewegt sich die Analogie des Seins von Przywara.

¹² Theopanismus und Pantheismus sind theologische Extremformen, in denen entweder der Mensch vergöttlicht oder der Gott vermenschlicht wird (Mechels 1974:14).

¹³ Gemäss Mechels (1974:15) setzt Przywara dem vom frühen Barth akzentuierten „Gott über uns“ bewusst ein „und Gott in uns“ als Korrektiv gegenüber. Ein einseitiges Festhalten am „Gott über uns“ birgt laut ihm die Gefahr eines dualistischen Weltbildes, in dem die geschöpfliche Wirklichkeit entwertet wird. Przywara (1923:349f) schreibt in diesem Zusammenhang: Weil eben Gott [der Gott des Luthertums E.T.] nur der „Gott über uns“ ist, darum ist alles selbständige Sein und Wirkendes Geschöpfes als solches „Sünde“. „Gut“ ist allein, was Gott allein wirkt. So ist schliesslich in lutherischer Konsequenz diese sichtbare Welt und sichtbare Menschheit als sichtbare nichts als „Sünde“ und „Teufelswerk“ und muss ihrem allmählichen Selbstmord überlassen bleiben. Nur im Unsichtbaren ist Gott und Gottes Reich“.

2.2.3 *Der Satz vom Widerspruch als methodische Basis der analogia entis*

Wie bereits erwähnt ist Przywaras Konzeption der *analogia entis* wesentlich von der Absicht geprägt, den Gottesbegriff gegen pantheistische respektive theopanistische Reduktionen abzusichern. Diesbezüglich richtet sich sein Analogiedenken sowohl gegen eine immanentistische Tendenz, in der Gott im Horizont des menschlichen Bewusstseins aufgeht und so seine Transzendenz verliert, als auch gegen metaphysische Abstraktionen des Gottesgedankens, in denen Gott unerreichbar wird und eine reale Beziehung zwischen Welt und Gott verunmöglicht wird.

Przywaras Entfaltung der *analogia entis* setzt methodisch beim aristotelischen Satz des Widerspruchs an¹⁴: „Weil nicht etwas unter der gleichen Rücksicht zugleich *sein* und *nicht sein* kann, so kann es ebenso nicht unter der gleichen Rücksicht als wahr und nicht wahr gelten“ (Aristoteles Met X 5, zitiert nach Przywara 1996:105f). Im Anschluss an diese ontische Formulierung folgt bei Aristoteles seine noetische Wendung: „In der Tat ist es unmöglich, dass irgend jemand *der Auffassung sei*, dasselbe sei und sei nicht“. In diesem Zusammenhang hebt Przywara (:104f) hervor, dass im aristotelischen Widerspruchssatz sowohl eine ontische, als auch eine noetische Dimension miteinander verbunden sind. Der Satz betrifft somit nicht nur die Kategorie des Seins, sondern auch die Kategorie des Denkens. Das etwas (sinnvoll) gedacht werden kann, setzt voraus, dass es bestimmt ist und einer Ordnung folgt. Für Przywara (:105f) ist dieser Widerspruchssatz die unhintergehbare Bedingung dafür, dass überhaupt Gedacht werden und von einem „Ist“ gesprochen werden kann. Pecina (2012:255) schreibt diesbezüglich prägnant: „Damit ist der Widerspruchssatz die Ermöglichung von Denken schlechthin“.

Ausgehend von der klassischen Gegenüberstellung von Parmenides und Heraklit und dem aristotelischen Widerspruchssatz, versucht Przywara die Notwendigkeit eines analogen Wirklichkeitsverständnisses darzulegen, indem er den Seinsbegriff auf zwei Seiten abgrenzt. Er grenzt ihn ab gegen eine Position des reinen Widerspruchs, wie ihn Heraklit vertreten hat: „das geschöpfliche Sein ist der stete Wechsel der Gegensätze von Tag und Nacht, Sommer und Winter [...]. Und Gott ist der absolute Ort der Gegensätze“ (Mechels 1974:32). Sein ist bei

¹⁴ Przywara entfaltet die *analogia entis* methodisch von zwei unterschiedlichen Seiten. Während er sich in seinem Hauptwerk *Analogia entis* (1932) in erster Linie auf den aristotelischen Widerspruchssatz als ontologische Grundstruktur seiner Analogielehre bezieht, setzt er im Werk *Religionsphilosophie katholischer Theologie* (1927) in einem ersten Schritt beim menschlichen Bewusstsein und dessen inneren Spannungen an. Aufgrund des begrenzten Umfangs dieser Ausarbeitung kann primär nur der ontologische Zugang berücksichtigt werden.

Heraklit ständiger Umschlag von Gegensätzen, wodurch jegliche Stabilität, Wahrheit und Bestimmtheit verloren geht. Andererseits grenzt er ihn auch vom parmenideischen Verständnis ab, bei dem sich Sein durch absolute, in sich ruhende Identität auszeichnet. Die Gegensätze des Geschöpflichen von Werden und Vergehen sind für Parmenides nur Schein und nicht wirklich (:33). Damit wird jedoch das parmenideische System der realen Vielheit und Veränderung der geschaffenen Wirklichkeit nicht gerecht. In beiden Systemen wird deshalb der Satz vom Widerspruch auf noetischer und ontischer Ebene unterlaufen.¹⁵

In dieser Hinsicht markiert der aristotelische Widerspruchssatz daher eine Mitte zwischen diesen Extrempositionen, Sein zu denken. Przywara (1996:112) bezeichnet ihn in diesem Zusammenhang als „grundlegende bewegte Mitte“ und als einen „bewegten Ausgleich im Mass“. So steht das Sein im Sinne des Widerspruchssatzes in der „bewegten Mitte“ zwischen parmenideischer reiner Identität des Seins (ist=ist) und heraklitischem Widerspruch (ist=nicht ist). Es ist vielmehr „dynamisch bewegte Mitte (ist=nicht nicht ist)“ (Mechels 1974:32).

Der analoge Satz vom Widerspruch fungiert demnach als methodische Basis der *analogia entis*, insofern er Sein und Wirklichkeit als bestimmt (in Abgrenzung zu Heraklit), aber nicht in sich abgeschlossen (in Abgrenzung zu Parmenides) ausweist. Diese in der Wirklichkeit selbst angelegte Offenheit, berührt bei Przywara dementsprechend den Spannungsbereich von Immanenz und Transzendenz. Das Geschöpf „ist“ tatsächlich existent, und ist wirklich gegenwärtig, bleibt jedoch in seinem Sein über sich selbst hinaus auf das Göttliche bezogen. Im Folgenden soll ebendiese Spannung näher betrachtet werden.

2.2.4 Spannung von Immanenz und Transzendenz

Die im Satz des Widerspruchs freigelegte Struktur einer bestimmten, aber zugleich auch dynamisch-fliessenden Wirklichkeit konkretisiert sich bei Przywara zunächst im Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit. Das Seiende ist wirklich, insofern es bestimmt ist und nicht zugleich nicht ist (ist=nicht nicht ist). Gemäss Mechels (:34) ist alle Wirklichkeit getragen von der Kraft der reinen Möglichkeit. Er beschreibt es als das Meer der „unendlichen Möglichkeit“, das durch die „Ins-Werk-Setzung“ von gewissen Tatsachen begrenzt wird. Mit einer solchen „Ins-Werk-Setzung“ wird nicht nur eine Möglichkeit *verwirklicht*, sondern zugleich das „Meer

¹⁵ Mechels (1974:32) erklärt warum: „Für den Standpunkt der Alles-Bewegung gibt es kein Sein, weil alles sich wandelt und Sein zu Nichts wird. So besteht letztlich kein Unterschied zwischen Sein und nicht Sein. Für den Standpunkt der Alles-Ruhe gibt es nicht den Wandel der Kreatur zwischen Sein und Nichtsein. Da aber tatsächlich die Kreatur diesem Wandel unterworfen ist, so muss Parmenides letztlich Sein und nicht sein als dasselbe fassen“.

des unendlich Möglichen“ begrenzt. Das Wirkliche steht somit immer im Gegenüber zum Nicht-Verwirklichten (*Gegenmöglichkeit*) und in einem Verhältnis zum Nicht-Sein. Diesbezüglich verleiht der Widerspruchssatz der Wirklichkeit ihre Bestimmtheit: Weil Wirklichkeit „dieses“ *ist*, kann sie nicht gleichzeitig „jenes“ sein (:34). Somit *ist Seiendes* bestimmt, indem es andere Gegenmöglichkeiten ausschliesst. Es ist jedoch nicht statisch, sondern bleibt zugleich in der Bewegung des „Werdens“ mit eingeschlossen. Przywara geht hier von der Erfahrung aus, dass alles was existiert, sich in einem Zustand eines stetigen Wandels befindet. Gemäss Strzyz-Steinert (2017:339f) lassen sich in dieser Erfahrung zwei Gegenpole unterscheiden. Einerseits erscheint das „*Ist*“ als bestimmte und geordnete Wirklichkeit. Andererseits „ist es die Erfahrung des „*Ist*“ als reinen Übergangs zwischen „War“ und „Wird“, als eines „ist-losen Fließens“. Endliches Sein ist zwischen diesen beiden Polen ausgespannt“ (:340). Diese Spannung von Nicht-Sein, Sein und Werden lässt sich im Anschluss an die bereits kurz angeschnittene thomanische Unterscheidung von *esse* und *essentia* weiter ausführen.

Strzyz-Steinert (:339) betont in diesem Zusammenhang, dass ebendieser scholastische Grundsatz von der Unterscheidung zwischen Essenz und Existenz beim geschaffenen Sein im Hinblick auf die Denkbewegung Przywaras eine entscheidende Rolle spielt. Auch auf dieser Ebene nimmt Przywara eine fundamentale Verhältnisbestimmung zwischen göttlichem und geschöpflichem vor. Er tut dies, indem er die zuvor beschriebene Gegenüberstellung von Möglichkeit und Wirklichkeit als die Grundlage von Sein und Nichtsein hervorhebt. Während das geschöpfliche Sein in der Spannung von Möglichkeit und Wirklichkeit steht, ist Gott als absoluter *actus purus*, absolute Wirklichkeit. In Gegenüberstellung zu dieser göttlichen Wirklichkeit ist „das Sein des Geschöpfs ein Nichts¹⁶“ (Pecina 2012:256). „Nur hinsichtlich der Teilhabe am göttlichen Sein ist vom Menschen überhaupt zu sagen, dass ihm Sein zukommt und damit zwischen menschlichem und göttlichem Sein eine Ähnlichkeit besteht“ (:256). Insofern also das Geschöpf durch den göttlichen Akt „dem Zustand reiner Potentialität entrissen wurde“, kommt ihm auf dynamische Weise wahre Existenz zu. *Das Geschöpf „ist“ wirklich*. Diese Existenz ist jedoch nicht aus sich selbst, sondern bleibt wie auch bei Thomas, auf Gott, als das reine Sein bezogen. Aus dieser ontologischen Abhängigkeit heraus, schliesst Przywara dass alles Kreatürliche auf Gott hin geöffnet und bestimmt ist.

¹⁶ „Das ist *analogia entis* im Grundbegriff: das innergeschöpfliche „ist“ ist so sehr [...] ein „ist im nicht“ [...], dass es [...] sich als „Nichts“ zum „Schöpfer aus dem Nichts“ verhält (Przywara 1996:141).

Dieses ontologische Abhängigkeitsverhältnis vom Geschöpf zu Gott, wird bei Przywara mit der Wendung „in-über“ ausgedrückt. Gott aktualisiert das Wesen und ist daher der innere Grund (*in*) und zugleich auch der übersteigende Seinsgrund der Kreatur (*über*). Booth (2019:8) bringt diese doppelte Bestimmung wie folgt zum Ausdruck:

„God is in-creation simultaneous to His being beyond-creation: in-creation insofar as He is the internal ground upon which transient and limited beings receive their moment-by-moment existence; He is beyond-creation insofar as He is the uncreated, and external source of existence“.

Przywara fasst diese Struktur mit der Formel „Sosein in-über Dasein¹⁷“. In dieser Gleichzeitigkeit von „in“ und „über“ konkretisiert sich auch die zuvor erwähnte Verhältnisbestimmung von Immanenz und Transzendenz. Gott ist der Welt immanent, insofern er ihr Seinsgrund ist. Zugleich ist er ihr auch transzendent, insofern er als *ipsum esse subsistens* ontologisch über aller Kreatur steht. Diese doppelte Bestimmung entspricht der klassischen Formel des *Deus interior et exterior*: Gott ist dem Geschöpf als tragender Grund immanent¹⁸ und zugleich über alles Geschöpfliche hinaus. Auf diese Weise versucht Przywara (1992:138) sein katholisches Wirklichkeitsverständnis metaphysisch so zu fassen, dass es mit der bereits genannten Formel des IV. Laterankonzils im Einklang steht: Zwischen Schöpfer und Geschöpf besteht Ähnlichkeit, die durch eine „je grössere Unähnlichkeit“ durchkreuzt wird. Die (von Gott herkommende) Einheit von Sosein und Dasein im Geschöpf begründet eine analoge Ähnlichkeit mit Gott, zugleich wird diese Ähnlichkeit durch die noch grössere Unähnlichkeit abgegrenzt. Przywara (:139) schreibt mit Blick auf das augustinische *Deus semper maior* folgendes: „Gott [ist] immer hinaus über alles geschöpflich Ontische wie Noetische“ (:139).

Auf diese Weise wird deutlich, was Przywara anhand seiner dynamischen Analogiekonzeption zu zeigen versucht: Das Geschöpf ist aufgrund seiner ontologischen Verfasstheit und Abhängigkeit Gott ähnlich und zugleich auf ihn hin geöffnet. Er nennt diesen Zustand „aufgebrochen sein nach oben“ (Betz 2023:128). Diese Offenheit meint jedoch keine Identität oder Gleichsetzung, sondern eine spannungsvolle Bezogenheit auf Gott hin. Gott ist der Welt immanent, insofern er ihr Seinsgrund ist und zugleich ihr absolutes Gegenüber und nicht mit ihr identifizierbar. Jede noch so grosse Ähnlichkeit zwischen Gott und Geschöpf wird immer durch eine noch grössere Unähnlichkeit (*maior dissimilitudo*) relativiert. In diesem Sinn kann

¹⁷ Mit den Begriffen „Sosein“ und „Dasein“ greift Przywara die thomanische Unterscheidung zwischen *essentia* (Sosein) und *esse* (Dasein) auf und entwickelt sie weiter. Insbesondere in *Religionsphilosophie katholischer Theologie* (1927) entfaltet er auf den Seiten 576-599 diese Begriffe ausführlich und stellt sie in den Zusammenhang seiner Lehre der von der *analogia entis*.

¹⁸ Mechels (1974:36) hebt diesbezüglich hervor, dass mit *interior* nicht einfach ein „innen“ in der Weise eines göttlichen Bestandteils im geschöpflichen Wesen gemeint sein kann, sondern vielmehr als „tragender Grund des Innen“.

das Verhältnis zwischen Gott und Welt auch nicht als statisches Prinzip gefasst werden, sondern nur als eine spannungsvolle Schwebelage, in der sich Immanenz und Transzendenz, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit immer in einer analogen Spannung zueinander befinden (Strzyz-Steinert 2017:342).

In diesem Zusammenhang kann die *analogia entis* bei Przywara als eine schwebende Mitte des Gott-Welt-Verhältnisses verstanden werden. Sie verhindert einerseits, dass Gott in immanentistischen Deutungen in der Welt aufgeht und andererseits, dass er durch abstrakte metaphysische Überhöhungen als unerreichbares Gegenüber von der Welt getrennt wird. Die analoge „in-über“-Struktur hält vielmehr beide Dimensionen in einer dynamischen Spannung zusammen.

Die zwei vorangegangenen Abschnitte hatten das Ziel, die metaphysische Grundstruktur der *analogia entis* bei Przywara in Kürze darzustellen. Im folgenden Absatz ist daher mit Blick auf die Forschungsfrage zu prüfen, welche Konsequenzen sich aus dieser Verhältnisbestimmung von Gott und Welt für die Möglichkeit christlicher Gottesrede ergeben.

2.3 Die *analogia entis* und die Möglichkeit christlicher Gottesrede?

Zu Beginn dieses Abschnitts ist vorgängig zu betonen, dass die *analogia entis* bei Przywara nicht als konkretes Leitmodell für die christliche Gottesrede zu verstehen ist. Sie versucht, wie bereits aufgezeigt wurde, eine metaphysische Verhältnisbestimmung zwischen Gott und Welt zu leisten. Damit beschreibt sie die ontologische Grundstruktur der geschöpflichen Wirklichkeit, in der ein analoges Spannungsverhältnis zu Gott angelegt ist. So liefert sie kein inhaltliches Modell theologischer Aussagen, sondern versucht, die metaphysischen Bedingungen zu klären, unter denen christliche Gottesrede überhaupt „möglich“ gemacht werden kann. Im Folgenden soll daher geklärt werden, welche Möglichkeiten sich aus dieser Struktur für die Gotteserkenntnis und die Gottesrede ergeben.

2.3.1 Natürliche Erkennbarkeit Gottes

Bevor eine Aussage über die Möglichkeit christlicher Gottesrede getroffen werden kann, ist zunächst zu klären, inwiefern Gott innerhalb dieses Systems überhaupt erkannt werden kann. Diese Frage steht im Horizont der römisch-katholischen Lehrtradition: Das erste Vatikanische

Konzil hält mit Blick auf Röm 1,20¹⁹ fest, dass Gott „der Ursprung und das Ziel aller Dinge, mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen gewiss erkannt werden kann“ (DH 3004). Damit wird grundsätzlich bejaht, dass durch die menschliche Vernunft, Gott als Ursprung und Ziel erkannt werden kann. Wucherer-Huldenfeld (2014:185) fügt diesbezüglich ergänzend an, dass wir als „innerweltliche Wesen“ gar keinen anderen Zugang zu Gottes Selbstoffenbarung haben als durch unsere Welt, weil alles geschöpflich Seiende Teil der „Schöpfung ist“.²⁰ Im Horizont dieser katholischen Tradition steht auch Przywara, der mit seiner *analogia entis* die natürliche Erkennbarkeit auf einer metaphysischen Ebene untermauert. Er verortet die Möglichkeit der Gotteserkenntnis jedoch nicht primär „im Licht der menschlichen Vernunft“, sondern in der ontologischen Verfasstheit des Geschöpfes selbst. Dadurch, dass das Geschöpf gleichzeitig von Gott abhängig und „nach oben aufgebrochen“ ist, besteht eine analoge Entsprechung zwischen Gott und Geschöpf. Ebendiese spannungsvolle Ähnlichkeit des Geschöpfes, verweist dann nicht auf sich selbst, sondern es verweist über sich hinaus auf Gott. Przywara spricht in diesem Zusammenhang vom Konzept eines Gottes, der zugleich „in“ und „über“ allem ist und daher in den nach seinem Ebenbild geschaffenen Kreaturen in analoger Weise erkennbar (*fasslich*) wird, ohne jedoch in ihnen aufzugehen (Betz 2023:116).

Insofern kann gesagt werden, dass Przywara die natürliche Erkennbarkeit Gottes nicht auf die menschliche Vernunft beschränkt, sondern in der auf Gott hin ausgerichteten und bestimmten Wirklichkeit selbst verankert. Diese dient als ontische und noetische Grundlage für alles Denken und damit auch die Möglichkeit der Gotteserkenntnis: „*The analogia entis is the origin, ground of truth, content and extent of our natural knowledge of God*“ (Przywara 1922 zitiert nach Betz 2023:116). Auf dieser metaphysischen und epistemischen Grundlage stellt sich dementsprechend die Frage, in welcher Form diese „natürliche Erkenntnis“ in der Gottesrede in Sprache gefasst werden kann.

¹⁹ „Denn sein unsichtbares Wesen – das ist seine ewige Kraft und Gottheit – wird seit der Schöpfung der Welt, wenn man es mit Vernunft wahrnimmt, an seinen Werken ersehen. Darum haben sie keine Entschuldigung“.

²⁰ Dieser Abschnitt kann der komplexen und sehr ausführlichen Diskussion um die natürliche Theologie nicht gerecht werden und thematisiert nur den offensichtlichsten Schnittpunkt zur *analogia entis* und der Möglichkeit zur Gottesrede. Für eine differenzierte Darstellung vgl. insbesondere das Werk *Philosophische Theologie im Umbruch* (2014), in dem Wucherer-Huldenfeld die Problematik der natürlichen Gotteserkenntnis im Kontext von Vat. 1 und der Kritik von Karl Barth ausführlich entfaltet.

2.3.2 Sprachliche Fassbarkeit Gottes

Die *analogia entis* und der mit ihr verbundene Konzilssatz, dass jede Ähnlichkeit zwischen Gott und Geschöpf durch eine je grössere Unähnlichkeit relativiert wird, bilden den entscheidenden Rahmen für jede christliche Theologie im eigentlichen Sinn (Strzyz-Steinert 2017:343). Wie bereits erwähnt liefert die *analogia entis* keine Sammlung von theologischen Aussagen, die vorgeben, *was* über Gott ausgesagt werden kann. Sie schafft vielmehr den methodischen Rahmen, der entscheidet, *wie* von Gott gesprochen wird, indem er alle möglichen theologischen Aussagen in ein entsprechendes Verhältnis zu Gott setzt. Przywara (1996:274) versteht hier insbesondere den Grundsatz von Ähnlichkeit in je grösserer Unähnlichkeit als „erstes, letztes und allumfassendes Grundgesetz jeder möglichen Theologie“. Jede Gottesrede steht somit unter dem Vorbehalt, dass aus der Natur abgeleitete Aussagen über Gott zwar grundsätzlich möglich und zutreffend sind, ihn jedoch aufgrund des *maior dissimilitudo* weder vollumfänglich erfassen noch verfügbar machen.

In diesem Zusammenhang spricht Przywara von einer *reductio in mysterium*. Damit ist gemeint, dass alles theologisch Angebbare letztlich in das unangebbare Geheimnis Gottes zurückgeführt wird bzw. werden muss. Jede theologische Aussage ist nur so weit eine gültige Aussage über Gott, insofern sie eine *reductio in mysterium* vollzieht und dabei nicht beim menschlich Fassbaren stehen bleibt, sondern immer auch auf das göttlich-unfassbare Mysterium verweist (Strzyz-Steinert 2017:344f). Die *analogia entis* besiegelt also gleichzeitig die Notwendigkeit und die Relativierung der irdischen Bilder für Theologie. Strzyz-Steinert (:344) bringt dies zum Ausdruck, wenn er mit Przywara festhält, dass es „weder in Metaphysik noch in Theologie die Möglichkeit eines direkten einlinigen Erfassens gibt“, sondern nur der Weg eines „analogen Erfassens“ bleibt. Dies geschieht durch *innerweltliche Bilder, Gleichnisse und Begriffe*, die auf analoge Weise auf Gott bezogen werden können. Gerade weil Gott aber als *Deus semper maior* jede begriffliche Bestimmung übersteigt, werden aber alle „wahren“ und natürlichen Aussagen über sein Wesen, wieder ins Verhältnis zur unverfügbaren „je grösseren Unähnlichkeit“ gestellt. Genau diese Spannung versucht Przywara zu fassen, indem er Folgendes schreibt:

„Aber so dass auch und gerade diese „je immer größere Unähnlichkeit“ nicht in ein alogisch logisches Prinzip eines absolut „ganz Anderen“ hinein ungreifbar ist, sondern den erfahrenden und denkenden Menschen jeweils neu aus „schwindelnden Höhen“ hinunterweist in eine je neue Erfahrung „noch so großer Ähnlichkeiten“ im (auch religiös und theologisch) „fruchtbaren Bathos der Erfahrung“. (Przywara 1940 zitiert nach Strzyz-Steinert 2017:345).

Przywara versteht demnach die Unähnlichkeit also nicht als Abbruch jeder (natürlichen) Gotteserkenntnis im Sinne eines strikt „ganz Anderen“, sondern als spannungsvolles Korrektiv,

das den denkenden Menschen immer wieder neu in die Erfahrung noch so grosser Ähnlichkeit hineinzieht.

Genau hier liegt die Stärke der *analogia entis*: Sie ermöglicht Gottesrede, indem sie eine reale geschöpfliche Entsprechung voraussetzt. Aber gerade an diesem Punkt wird jedoch die kritische Linie sichtbar, entlang ihrer Richtung sich die weitere Auseinandersetzung entfalten wird. Ebendiese von Przywara beschriebene „schwebende Mitte“ zwischen Gott und Welt steht im deutlichen Gegensatz zu einem Verständnis Gottes, dessen Wirklichkeit als „ganz Anderer“ nicht aus der geschöpflichen Wirklichkeit heraus abgeleitet werden kann. Diese Spannung bildet den Ausgangspunkt für die fundamentale Kritik Karl Barths an der *analogia entis*, die im nächsten Kapitel näher betrachtet werden soll.

3 „Der ganz Andere Gott“

Im vorangegangenen Kapitel wurde die Ausformulierung der *analogia entis* bei Erich Przywara in ihren Grundzügen dargestellt. Dabei wurde sichtbar, dass diese Konzeption auf grundlegenden metaphysischen Denkvoraussetzungen beruht, die aus reformiert-protestantischer Sicht nicht tragfähig sind. Ein entschiedener und kompromissloser Gegner dieser Analogielehre war Karl Barth (1886-1968). Für ihn ist die *analogia entis* „eine Sache gefährlicher Zerstreutheit“, „eine grosse Truglehre“, „ein Unfug“ und schliesslich „die Erfindung des Antichrist“ (Karl Barth, KD I-III, zitiert nach Härle 1975:175).

Vor dem Hintergrund dieser Worte stellt sich die Frage, welche theologischen und geschichtlichen Voraussetzungen zu dieser radikalen Ablehnung führen. Das folgende Kapitel untersucht daher zunächst die Kritik im Kontext der dialektischen Theologie, um anschliessend Barths Verständnis von Offenbarung und Gotteserkenntnis darzustellen. Auf dieser Grundlage soll abschliessend geklärt werden, worin seine konkrete Kritik im Hinblick auf die *analogia entis* besteht und welche alternative Form einer Analogielehre er ihr als „Alternative“ entgegenstellt.

3.1 Historischer Kontext

Wie auch bei Przywara die *analogia entis* nicht in einem historischen Vakuum entstanden ist, so ist auch die scharfe Ablehnung dieser Konzeption bei Karl Barth vor dem Hintergrund tiefgreifender zeitgeschichtlicher Umbrüche zu verstehen. Der durch den Ersten Weltkrieg signalisierte Epochenbruch betraf keineswegs nur die katholische Theologie, sondern zeigte sich auch in einem Kulturwandel innerhalb des deutschsprachigen Protestantismus. Laut Hausschild (2021:837) waren es meist jüngere Theologen, die den bis dahin hervorstechenden Liberalismus und Kulturprotestantismus infrage stellten und sich neu aufkommenden theologischen Erneuerungsbewegungen zuwandten. Zu diesen Bewegungen gehört insbesondere auch die der Dialektischen Theologie, die massgeblich durch Barth geprägt und repräsentiert wurde.²¹ Die sog. Dialektiker propagierten eine „Theologie der Krisis, welche [...] nicht mehr die Religion des Menschen, sondern allein Gottes Wort thematisieren wollte und

²¹ Gemäss Hausschild (2021:838) gehörten Karl Barth unter anderem auch Rudolf Bultmann, Emil Brunner, Eduard Thurneysen und Friedrich Gogarten zu dieser „lockeren Kampfgemeinschaft“, die insbesondere die vorherrschende „Kultursynthese“ innerhalb der protestantischen Theologie, scharf kritisierte. Organisatorisch sammelte sich die Bewegung vor allem um die Zeitschrift *Zwischen den Zeiten* (1923-33) und gewann trotz ihrer scharfen Kirchen- und Kulturkritik rasch an Einfluss.

alle bisherigen Vermittlungsbemühungen (Religion und Kultur, Theologie und Philosophie, Glaube und Wissenschaft etc.) als Irrweg verwarf“ (:837). In dieser radikalen Neuakzentuierung wird deutlich, dass sich diese Kritik nicht nur gegen einzelne theologische Positionen richtet, sondern gegen die Grundannahme, dass Gott im Horizont menschlicher Erfahrung, Vernunft oder Kultur zugänglich ist. Als *totaliter aliter* (ganz Anderer) steht Gott für Barth im strikten Gegensatz zur Welt, wobei Gott niemals im Natürlichen, sondern nur allein durch Offenbarung im Wort Gottes erkannt werden kann. Er spricht in diesem Zusammenhang von einem „unendlichen qualitativen Unterschied zwischen Gott und Welt“ (Barth 1922 zitiert nach Hausschild 2021:839).

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, warum Barth jede Form natürlicher Theologie mit grösstem Misstrauen betrachtet und gerade die katholische *analogia entis*, die von einer echten Entsprechung zwischen Gott und Mensch ausgeht, auf das Schärfste kritisiert.²²

3.2 Sein, Offenbarung und Gotteserkenntnis bei Barth

Die im vorhergehenden Abschnitt beschriebene Kritik am Liberalismus und an der natürlichen Theologie zeigt sich bei Barth auch an seiner allgemeinen Skepsis gegenüber philosophisch-metaphysischen Systemen, die Gott auf irgendeine Art und Weise verfügbar machen.²³ Trotz seines Aufrufs, die Theologie müsse entschlossen wagen, „Theologie und nicht Ontologie zu sein“, greift Barth insbesondere im zweiten Hauptteil seiner kirchlichen Dogmatik den Seinsbegriff immer wieder auf. Im folgenden Abschnitt soll daher in Kürze dargestellt werden, wie Barth das Verhältnis von göttlichem und geschöpflichem Sein denkt.

3.2.1 Das Sein Gottes und seine Offenbarung

„Gott ist“ (KD II,1:288). Dieser Satz steht für Barth am Anfang über seine Ausführungen über die Wirklichkeit Gottes und ist der Einstiegspunkt in die barth'sche Ontologie überhaupt,

²² Mit dem Aufkommen der Dialektischen Theologie nach dem Ersten Weltkrieg setzte auch innerhalb der römisch-katholischen Theologie eine Auseinandersetzung mit dieser Strömung rund um Karl Barth ein. Nach dem Zweiten Weltkrieg war es insbesondere Hans Urs von Balthasar, der sich ausführlich mit der Kirchlichen Dogmatik auseinandersetzte und aus ihr wesentliche Impulse für die Erneuerung katholischer Theologie gewann. Für den Einfluss der Theologie Barths auf die neuere katholische Theologie und insbesondere auf das zweite Vatikanum ist sowohl das Werk *Karl Barth, Catholic Renewal and Vatican II* (2012) von Benjamin Dahlke, als auch *Reforming Rome, Karl Barth and Vatican II* (2015) von Donald W. Norwood hilfreich.

²³ Der Begriff Metaphysik respektive „metaphysisch“ enthält bei Barth durchgehend eine negative Bewertung. Er spricht von „dunkler Metaphysik“, „wilder Metaphysik“ und schreibt: „Der Heilige Geist [...] ist der abgesagte Feind von Metaphysik“ (Härle 1975:1).

schreibt Härle (1975:9).²⁴ Dabei stellt Barth nicht primär die Frage, *ob* Gott ist, sondern vielmehr, inwiefern Gott denn erkannt werden kann. Die Frage nach dem Sein Gottes ist damit von Anfang an untrennbar mit der Frage nach seiner Offenbarung verbunden. Die Frage nach der Erkennbarkeit Gottes beantwortet Barth in doppelter Hinsicht: Gott wird erkannt aus seiner Offenbarung und Gott wird erkannt im Glauben (:16). Gotteserkenntnis ist daher nicht Ergebnis metaphysischer Argumentationen oder natürlicher Vernunftserkenntnis, sondern sie ist in erster Linie immer an den Glauben gebunden. Barth formuliert in diesem Zusammenhang den Grundsatz, dass Gott nur durch Gott erkannt wird (Wüthrich 2009:236). Der grundlegende Akt der Gotteserkenntnis besteht für Barth deshalb zunächst nicht im rationalen Erfassen, sondern im gehorsamen Anerkennen Gottes. Er definiert diese Anerkennung als eine „sich beugende, sich unterordnende Kenntnisnahme“ (KD IV,1 zitiert nach Härle 1975:16). Das einsehende Verstehen folgt diesem glaubenden Anerkennen erst nachgeordnet. Vor aller reflektierenden Einsicht steht für Barth also der Akt des Glaubens.²⁵ Dieser gehorchende Glaube bleibt jedoch nicht alleine, sondern er zieht das einsehende Nachdenken und Verstehen *nach* sich. In diesem Zusammenhang greift er den Gedanken des *fides quaerens intellectum* auf: Der Glaube sucht das Verstehen. Gotteserkenntnis als Glaubenserkenntnis ist für Barth aber auch immer nur „indirekte Erkenntnis Gottes“, in der Gott für den Menschen nicht unmittelbar erkennbar ist. Das heisst diesbezüglich auch, dass Gotteserkenntnis es nicht mit einem „abstrakt verstandenen Sein Gottes“ zu tun hat, sondern ausschliesslich mit seinen konkreten *Werken* in Verbindung steht. Das bedeutet also: *Gotteserkenntnis ist bei Barth Offenbarungserkenntnis*.²⁶ Konkret heisst das für ihn die Offenbarung des dreieinigen Gottes in der Person Jesu Christi.

Die Frage nach der Offenbarung führt damit weiter zur Frage nach dem Sein Gottes selbst. Denn Gott ist gemäss Barth nicht zuerst ein abstrakt-metaphysisches, in sich ruhendes Wesen, das sich anschliessend offenbart, sondern er versteht das *Sein Gottes als Akt* (:46f). Gottes Sein

²⁴ Anders als in der klassischen Metaphysik, die grundsätzlich mit allgemeinen Möglichkeitsstrukturen beginnt und von dort aus auf Wirklichkeit schliesst, ist für Barth die Reihenfolge „Wirklichkeit-Möglichkeit“ charakteristisch. Ausgangspunkt seiner Ontologie ist nicht eine abstrakt-metaphysische Möglichkeit des Göttlichen, *sondern Gottes unhintergehbare Wirklichkeit selbst*. Barth schreibt diesbezüglich: „Wo die Wirklichkeit ist, da ist auch die entsprechende Möglichkeit“ (KD II,1:3). Jüngel (1976:62) bezeichnet diesen Grundsatz deshalb auch als „Barths ontologisches Axiom“.

²⁵ Diesbezüglich umschreibt Barth den christlichen Glauben mit drei „Tätigkeiten“: *Anerkennen, Erkennen, Bekennen* (Busch 2008:49).

²⁶ Auf diesem Weg lehnt Barth die Möglichkeit natürlicher Theologie kategorisch ab (bzw. die Möglichkeit auf dem Weg über einen Gott und den Menschen verbindenden Seinsbegriff Gott zu erkennen). „Auf dem Weg der natürlichen Theologie bekommt es der Mensch nach Barths Auffassung nicht mit Gott zu tun, sondern mit der Verabsolutierung seines eigenen Wesens und Seins, mit dessen Projizierung ins Unendliche, mit der Errichtung eines Spiegelbildes seiner eigenen Herrlichkeit“ (Härle 1975:19).

ist das Sein des dreieinigen Gottes im Modus seiner Selbstenthüllung. „Damit steht für Barth fest: Das Sein des sich offenbarenden und für den Menschen erkennbaren Gottes ist sein „Sein in der Tat“, sein „aktuelles Sein““ (:47). Gott „ist“ indem er handelt, spricht und sich offenbart. Der Offenbarungsakt ist damit nicht ein Ereignis, das zu dem eigentlichen Sein Gottes hinzutritt, sondern stellt einen wesentlichen Teil Gottes dar. Diese Denkbewegung greift Eberhard Jüngel (1976:74f) mit seiner bekannten Formel „Gottes Sein ist im Werden“ auf. Damit ist jedoch nicht gemeint, dass Gott einem geschöpflichen Entwicklungsprozess (im Sinne eines Übergangs vom Nichtsein zum Sein) unterlegen würde. Gemeint ist vielmehr, dass Gottes Sein nur von seinem Offenbarungshandeln her erkannt und verstanden werden kann. Seine Wirklichkeit ereignet sich in seinem *freien Sich-selbst-Mitteilen an den Menschen*. Insofern stimmt Barth also der scholastischen Bezeichnung als *actus purus* zu (Härle 1975:54).

Für Barth ist es des Weiteren zentral, dass Gottes Sein absolut und radikal von der geschöpflichen Wirklichkeit verschieden bleibt. Gottes Absolutheit zeigt sich in seiner Freiheit, Unabhängigkeit und Transzendenz gegenüber der Welt. Gott ist der *totaliter aliter*, der weder ontisch noch noetisch in menschliche Kategorien eingeordnet werden kann. Zwischen Gott besteht daher keine natürliche ontologische Verbindung. Gott bleibt das absolute Gegenüber zur Welt, von der aus keine Rückschlüsse im Hinblick auf das Wesen Gottes gezogen werden können. Diese absolute Freiheit Gottes zeigt sich für Barth jedoch nicht in einer blossen Weltferne, sondern gerade in seiner freien und handelnden Hinwendung zur Welt. Dieses Offenbarungshandeln ereignet sich konkret im Mensch gewordenen Sohn Gottes, Jesus Christus. In ihm zeigt sich Gottes Freiheit zur Immanenz (KD II/1:356). Barth spricht in diesem Zusammenhang von der Immanenz des göttlichen Seins, dass Gott trotz seiner absoluten Verschiedenheit, im Geschöpf wirklich gegenwärtig sein kann.²⁷ Diese göttliche Weltimmanenz gründet jedoch nicht in einer ontologischen Ähnlichkeit zwischen Gott und Welt, sondern allein im Sohn Gottes, der in Jesus Christus Fleisch geworden ist.²⁸ „Gott enthüllt sich in der Weise, dass er sich zum Gegenstand menschlicher Anschauung und Erfahrung, menschlichen Denkens und menschlicher Sprache macht, zu einem in der Zeit wirksamen Faktor ihres Daseins“ (Mechels 1974:43). Das Verhältnis zwischen Gott und Welt wird also anders als bei Przywara

²⁷ Barth interpretiert „Immanenz“ immer wieder durch die Begriffe „Beziehung“ und „Gemeinschaft“. Er spricht sogar überbietend von einer „Einheit mit sich“, in die Gott die Kreatur „im strengsten vollkommensten Sinn“ erheben könne (KD II/1 zitiert nach Härle 1975:67f)

²⁸ „Denn der Sohn Gottes, der in Jesus Christus Fleisch geworden ist, ist [...] das Prinzip aller Weltimmanenz Gottes“ (KD II/1:356)

nicht aus einer ontologischen Entsprechung begründet, *sondern es hat seine Wurzeln ausschliesslich in der Christologie.*

3.2.2 *Das Sein des Menschen*

Wie bereits deutlich wurde, beginnen die ontologischen Überlegungen Barths nicht beim Menschen, sondern bei Gott selbst. Anders als bei Descartes, der vom „Ich“ des denkenden Subjekts ausgeht, setzt Barth bei der absoluten Wirklichkeit Gottes an (Busch 2008:50). Daraus ergibt sich auch sein Verständnis des geschöpflichen Seins. Die Schöpfung besitzt ihr Sein nicht aus sich selbst heraus, sondern allein von Gott her:

„Das Geschöpf existiert nicht durch sich selbst. Es hat sich sein Dasein und Sosein nicht selbst genommen oder gegeben. Es wurde nicht durch sich selbst. Es besteht nicht durch sich selbst. Es wird sich nicht selbst erhalten. Dass es wurde, ist und sein wird, das verdankt es seiner Erschaffung und also seinem Schöpfer“ (KD III/1:103).

Damit wird deutlich, dass im Verständnis Barth's das geschöpfliche Sein nicht autonom existieren kann, sondern vollständig auf Gottes freies und gnädiges Handeln angewiesen bleibt. In diesem Zusammenhang können bei Barth auch Schöpfung und Bund nicht voneinander getrennt gedacht werden. Barth formuliert vor diesem Hintergrund den bekannten Doppelsatz: „Der Bund ist der innere Grund der Schöpfung, die Schöpfung aber der äussere Grund des Bundes“ (Barth KD III,1 zitiert nach Freudenberg und Plasger 2019:151). Die Schöpfung existiert demnach nicht unabhängig von Gottes heilsgeschichtlicher Beziehung zur Kreatur, sondern sie ist von Anfang an auf diese Gemeinschaft hin angelegt. Die Schöpfung stellt sozusagen die Projektionsfläche dar, auf der die Geschichte des göttlichen Bundes stattfinden kann.²⁹ Damit kann gesagt werden, dass das geschöpfliche Sein bei Barth auf das göttliche angewiesen ist, jedoch selbst nicht widergöttlich und chaotisch ist, sondern von Gott bejaht, gewollt und erhalten wird (Härle 1975:96).

Damit ist jedoch noch nichts über das Sein, respektive die ontologische Bestimmung des Menschen selbst gesagt. Wie Barth seine Schöpfungslehre von der Gotteslehre her entfaltet, so begründet er auch seine Anthropologie christologisch. Nicht der empirische, respektive natürliche Mensch bildet den Ausgangspunkt für seine Anthropologie, sondern Jesus Christus. Für Barth ist Christus unmittelbar der „wirkliche Mensch“ (Dahlke 2014:90). Wenn Barth also vom „wirklichen Menschen“ spricht, dann ist damit primär der Mensch Jesus Christus gemeint. Barth will damit nicht alle anderen Menschen vom „Menschsein“ ausschliessen. Vielmehr geht

²⁹ Die Schöpfung ist für Barth (KD III/1:73) konkret die „Erstellung des Raumes für die Geschichte des Gnadenbundes“.

es ihm um die ontologische Verbindung zwischen der „Menschheit“ und dem Menschen Jesus Christus. Der Mensch ist nicht aus sich selbst heraus definierbar, sondern nur von seiner Beziehung zu Gott her. Weil Gott in Jesus selbst zum Mitmenschen geworden ist, besteht eine Entsprechung zwischen Gott und Mensch, die in der „Mitmenschlichkeit“ Christi sichtbar geworden ist. Er ist der „wirkliche Mensch“, an dem „wirkliches Menschsein“ sichtbar wurde und der daher die ganze Menschheit vertritt.³⁰ In diesem Zusammenhang kann gesagt werden: „Der Mensch ist ontologisch dazu bestimmt, mit Jesus und so mit Gott zusammenzusein“ (Härle 1975:121).

Es ist jedoch die Wirklichkeit der Sünde, die bei Barth dazu führt, dass der empirische Mensch dieser eigentlichen Bestimmung widerspricht. Denn gemäss Barth gibt es „kein geschöpfliches Wesen, in welchem der Mensch nicht im Widerstreit gegen Gott und also sündig wäre“ (KD III,2:32). Sünde ist für ihn nicht bloss moralisches Fehlverhalten, sondern der Widerstand des Menschen gegen die Gemeinschaft mit Gott. Der Mensch widerspricht damit seiner geschöpflichen Bezogenheit auf Gott und gerät damit in einen Widerspruch zu seinem eigenen Sein – respektive zum Sein des „wirklichen Menschen“. Härle (1975:125) spricht diesbezüglich von „ontologischem Suizid“. Dies, weil der sündige Mensch gerade jene Gemeinschaft zerstört, auf die hin sein Sein angelegt ist. Der sündige Mensch bleibt zwar Geschöpf Gottes, lebt jedoch gegen seine eigentliche Bestimmung, entgegen seinem eigentlichen Sein.³¹ Gerade deshalb kann der geschöpfliche Mensch für Barth nicht Ausgangspunkt bzw. „Anknüpfungspunkt“ der Gotteserkenntnis sein. Gott bleibt aufgrund dieses „unendlichen qualitativen Unterschieds zwischen Gott und Welt“ der freie und souveräne Gott, dessen Wirklichkeit niemals aus der Struktur der Welt oder des Menschen erschlossen werden kann. Die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch gründet nicht in einer allgemeinen natürlich-ontologischen Struktur des Menschen, sondern ausschliesslich im Offenbarungshandeln der Person Jesu Christi.

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum Barth die *analogia entis* entschieden ablehnt und ihr sein eigenes Verständnis einer *analogia fidei* entgegenstellt.

³⁰ Aus dieser christologischen Entsprechung heraus wird Barth dann sein Analogieverständnis formulieren, welches im Abschnitt 3.3 kurz betrachtet werden soll.

³¹ „Lebt der wirkliche Mensch als Erwählter von der Gnade und als Dankender in Entsprechung zur Gnade, so ist die Sünde, deren Wesen „Gnadenfeindschaft“ ist, ein „Widerspruch“ und zwar nicht nur ein Widerspruch gegen Gott, sondern zugleich ein „Selbstwiderspruch“. Der Sünder widerspricht seinem eigenen Sein, er entscheidet sich für sein „Nichtsein“. Sünde ist insofern der furchtbare und zugleich absurde Versuch ontologischen Suizid zu begehen“ (Härle 1975:125)

3.3 Kritik der *analogia entis* und Formulierung einer *analogia fidei*

Im Verlauf der Untersuchung wurde deutlich, dass die Diskussion um die *analogia entis* in viele wesentliche Bereiche des theologisch-konfessionellen Denkens eingreift und diesbezüglich entscheidende Weichenstellungen vornimmt. Die Differenzen betreffen nicht nur metaphysische Fragen, sondern insbesondere auch das Verständnis von Offenbarung, Sünde, Gnade und Rechtfertigung. Ihre Bedeutung ist für Barth (KD I/1:2) derart fundamental, sodass er in der *analogia entis*³² den entscheidenden Grund sieht, weshalb „man nicht katholisch“ werden könne. Im folgenden Abschnitt sollen deshalb zunächst die Grundlinien seiner Kritik an der *analogia entis* in Kürze dargestellt und anschliessend seine alternative Analogiekonzeption der *analogia fidei* kurz skizziert werden.

3.3.1 Barths Kritik

Vereinfacht kann gesagt werden, dass sich die Kritik Barths in erster Linie gegen die Annahme einer ontologischen Kontinuität zwischen Gott und Mensch richtet. Nach seiner Auffassung wird in der katholischen Analogielehre trotz der Wirklichkeit der Sünde weiterhin davon ausgegangen, dass zwischen Schöpfung und Schöpfer eine natürliche Entsprechung besteht, von der her auf das Wesen Gottes geschlossen werden kann. Genau an diesem Punkt erkennt Barth jedoch eine zentrale Gefahr der *analogia entis*. Wie bereits in einem vorangegangenen Abschnitt erwähnt, ist Gott für Barth der absolut „Andere“, der nicht auf eine gemeinsame Seinsebene mit der Kreatur gebracht werden kann. Gott bleibt der freie und souveräne Gott, der sich jeglicher menschlicher Verfügung radikal entzieht. Die Möglichkeit der Gotteserkenntnis kann sich deshalb auch nicht aus einem natürlichen ontologischen Verhältnis ergeben, sondern muss immer über den Weg der freien göttlichen Offenbarung geschehen. Deshalb bleibt auch jede Idee über Gott grundsätzlich problematisch, wenn sie nicht aus Gottes eigener Offenbarung hervorgeht. Johnson (2010:156) beschreibt die Position Barths wie folgt: „[...] *any theology*

³² Erschwerend kommt hinzu, dass Barth selbst keine systematisch ausgearbeitete Definition der *analogia entis* liefert, sondern den Begriff lose und oft im Zusammenhang mit der katholischen Kirche verwendet. Am nächsten an eine Definition kommt er wahrscheinlich im Sinne einer Anfrage an die römische Kirche, die er wie folgt in seiner Kirchlichen Dogmatik formuliert: „Schreibt ihr Gott in seinem Werk und Handeln und schreibt ihr nun doch, wenn auch in unendlichem, qualitativem Abstand, auch dem Menschen Sein zu, dann habt ihr [...] eine Analogie zwischen Gott und Mensch und also einen Punkt der Erkennbarkeit Gottes auch ausserhalb seiner Offenbarung anerkannt: die Analogie des Seienden nämlich die *analogia entis*, die Seinsidee, in der Gott und der Mensch auf alle Fälle zusammengefasst sind, wenn ihr Verhältnis zum Sein auch ein ganz verschiedenes ist, wenn sie am Sein auch einen ganz verschiedenen Anteil haben. Vermag der Mensch, selber seiend, ein Seiendes als solches zu erkennen, dann ist grundsätzlich alles Seiende, dann auch Gott als den freilich unvergleichbar real Seiende. Ist Gott, und soll sein Sein, soll anderseits unser eigenes Sein und das der Schöpfung nicht geleugnet werden, dann müssen wir auch *seine Erkennbarkeit, abgesehen von seiner Offenbarung bejahen*. Sie besteht eben in dieser ihn und uns umfassenden Analogie des Seienden“ (KD II/1:88).

that works from any ground other than God's revelation in Jesus Christ is essentially a witness to Satan. It is clear [...] that Barth believes that the analogia entis fits this precise description“.

Vor diesem Hintergrund ist auch die berühmte Bezeichnung Barths der *analogia entis* als „Erfindung des Antichrist“ zu verstehen. Diese Formulierung erschöpft sich nicht nur in einer blossen polemischen Übertreibung, sondern ergibt sich aus seinem Offenbarungsverständnis (:156): Gott kann allein dort erkannt werden, wo er sich in Jesus Christus offenbart.

In der Forschung existieren zahlreiche Deutungsversuche³³, welche die Gründe für die Ablehnung der *analogia entis* bei Barth unterschiedlich gewichten und darstellen. Trotz dieser unterschiedlichen Akzentsetzungen kann gemäss Härle (1975:179) gesagt werden, dass sich die Kritik Barths wesentlich auf den Gottesbegriff konzentriert. Barth wirft der *analogia entis* vor, einen abstrakten Gottesbegriff zu entwickeln, in dem Gott primär als *neutrales Sein* verstanden wird. Gott erscheint dadurch nicht mehr primär als der handelnde und erlösende Gott der Heilsgeschichte, sondern als abstrahierte Seinsidee, die sich innerhalb einer allgemeinen Seinsordnung befindet. Das führt für Barth dazu, dass Gott und die Welt für Barth auf eine gemeinsame Seinsebene gestellt werden, was somit gegen die noetische und ontische Absolutheit Gottes verstösst. Zudem droht der Gott der Offenbarung durch einen abstrakten und metaphysischen Gottesbegriff ersetzt zu werden. Besonders deutlich formuliert Barth diese Kritik wie folgt:

„Was [...] nicht zu ertragen und was der römisch-katholischen Theologie nicht zu verzeihen ist, das ist ihre Fragestellung, das ist jene Aufspaltung des Gottesgedankens und die damit verbundene Abstraktion von dem wirklichen Werk und Handeln Gottes zugunsten eines Seins Gottes im Allgemeinen das er mit uns und allem Seienden gemein hätte“ (KD II,1:91).

Die Konsequenz dieser Aufspaltung besteht für Barth letztlich in der „*Einführung eines fremden Gottes in den Raum der Kirche*“.³⁴ Der Kampf Barths ist diesbezüglich also nicht primär ein Kampf gegen philosophisch-metaphysisches Denken insgesamt, gegen natürliche Theologie oder gegen die allgemeine Verwendung des Analogiebegriffes, sondern gegen ein

³³ Die folgende Darstellung kann lediglich einige Grundlinien der Barth'schen Kritik an der *analogia entis* skizzieren und erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Die Forschungsliteratur zum Analogieverständnis Barths ist kaum mehr überschaubar und beurteilt zudem sehr unterschiedlich, worin die konkrete Stossrichtung seiner Kritik bestanden hat und ob er die Ausformulierungen Przywaras überhaupt richtig verstanden hat. Sei es im Horizont der reformatorischen Rechtfertigungslehre des *sola gratia*, der Ablehnung natürlicher Theologie oder der Frage nach dem Gottesbegriff selbst. Vgl. hierzu beispielsweise McCormack (2011:89f) Betz (2023:125f), von Balthasar (1951:175f) Härle (1975:172) oder Johnson (2010:155f). Die Ausführungen dieser Arbeit beschränken sich deshalb auf die zentrale Grundlinie seiner Kritik im Horizont seiner Offenbarungslehre und insbesondere des Gottesbegriffs.

³⁴ Interessant ist diesbezüglich, dass sowohl Barth als auch Przywara der jeweils anderen Position einen falschen Gottesbegriff vorwerfen.

Gottesverständnis, das den Gott der Offenbarung gegen einen abstrakten Seinsbegriff ersetzt.³⁵ Der Gott der *analogia entis* erscheint Barth deshalb als problematisch, weil mit dieser Lehre die Distanz zwischen göttlichem und geschöpflichem Sein relativiert wird und dadurch die Gefahr eines „Ordnungsschemas“ entsteht, „in das Gott und Geschöpf gemeinsam hineinfallen“ (von Balthasar 1950:176).³⁶ Demgegenüber betont Barth den „uneingeschränkten Primat Gottes gegenüber dem Geschöpf“, so Härle (1975:182).

Gerade weil Barth jede ontologische Kontinuität zwischen Gott und Mensch ablehnt, muss sich die Analogie zwischen Gott und Welt auf einer anderen Grundlage vollziehen. Auf diesem Hintergrund stellt Barth mit der Formulierung einer *analogia fidei* der *analogia entis* eine alternative Analogiekonzeption entgegen. Ebendieser Gegenentwurf soll nun in Kürze betrachtet werden.

3.3.2 *Analogia fidei*³⁷

Wenn in diesem Abschnitt von einer *analogia fidei* gesprochen wird, muss zunächst erwähnt werden, dass sie, anders als die *analogia entis*, nicht als eigenständiges Analogiesystem verstanden werden kann. Barth entwickelt keine ausgearbeitete Analogielehre, die mit Metaphysik beginnt und der *analogia entis* symmetrisch gegenübergestellt werden könnte. Seine *analogia fidei* erschliesst sich vielmehr nur innerhalb seiner Offenbarungs- und Versöhnungstheologie im Kontext seiner kirchlichen Dogmatik. Sie ist deshalb nicht primär metaphysisch, sondern theologisch bzw. christologisch bestimmt (Johnson 2010:161).

Ausgangspunkt von Barths Überlegungen ist deshalb auch nicht in erster Linie ein philosophisches System, sondern die radikale Andersheit Gottes. Wie bereits erwähnt, besteht nach Barth zwischen Gott und Mensch keine natürliche Entsprechung. Im Menschen besteht aufgrund seiner sündigen Natur auch kein natürlicher „Anknüpfungspunkt“ für das

³⁵ In diesem Zusammenhang muss erwähnt werden, dass Barth sich dezidiert gegen jede Form natürlicher Theologie richtet. Für ihn ist die natürliche Theologie die Folge eines falschen Gottesgedankens, welcher adressiert werden müsse. „Wir widersprechen nicht erst der natürlichen Theologie des Vatikanums als solcher- dass wir das tun, ist nur eine selbstverständliche Folgerung daraus, dass wir zuerst seinem Gottesbegriff widersprechen“ (KD II,1:92)

³⁶ Über die natürliche Theologie hinaus ist für Barth „das eigentlich Schlimme und Verwerfliche an der römisch-katholischen Lehre, dass sie den Herrn der Kirche jenem Götzen gleichsetzt [...], Jahwe mit Baal, den dreieinigen Gott der Heiligen Schrift mit dem Seinsbegriff der aristotelischen und stoischen Philosophie“ (KD II/1 zitiert nach Wucherer-Huldenfeld 2014:142).

³⁷ Die Begriffsbildung der *analogia fidei* hat ihren Ursprung nicht bei Karl Barth, sondern in Röm 12,6b: „[...] κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως“. In der späteren kirchlichen Theologie wurde die *analogia fidei* insofern als eine Art „hermeneutischer Schlüssel“ verwendet, dass jede einzelne Lehrmeinung analog auf das ganze (katholische) Glaubensgut bezogen werden muss: *fides quae creditur* (Vorgrimler 2008a:34). Barth übernimmt den Begriff und die Idee des hermeneutischen Prinzips, deutet ihn jedoch konsequent christologisch.

Offenbarungshandeln Gottes (:163f). Damit lehnt Barth jedoch nicht jede Form von Analogie grundsätzlich ab. Auch er erkennt die Notwendigkeit, das Verhältnis zwischen Gott und Mensch (soweit möglich) begrifflich zu bestimmen. Von Analogie muss nach Barth dort gesprochen werden, wo zwischen zwei Grössen zugleich Ähnlichkeit und Unähnlichkeit besteht (Härle 1975:187). Seine Konzeption der *analogia fidei* entsteht jedoch ausdrücklich in Abgrenzung zur *analogia entis* und muss deshalb drei Dinge leisten. Erstens darf die in der *analogia entis* ausgesagte Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch nicht durch die Schöpfung gesetzt sein. Zweitens darf sie nicht auf einem allgemeinen Seinsbegriff beruhen, der Schöpfer und Geschöpf auf dieselbe metaphysische Seinsebene stellt. Und drittens darf dieses Analogieprinzip keine eigenständige Gotteserkenntnis ausserhalb der Christusoffenbarung ermöglichen.

Wie auch die *analogia entis* bezeichnet die *analogia fidei* ein mittleres Verhältnis zwischen Gleichheit und Ungleichheit. Deshalb kann Barth paradoxerweise auch die *analogia fidei* als „Analogie des Seienden“ bezeichnen (:187).³⁸ Der erste entscheidende Unterschied zur *analogia entis* besteht hier jedoch darin, dass diese Analogie gerade nicht in der Schöpfung oder in einem allgemeinen Seinsbegriff gründet, sondern ausschliesslich im Glauben. Wirkliche Analogie zwischen Gott und Mensch entsteht für Barth allein im Glauben und durch den Glauben. Gemeint ist dabei insbesondere der Glaube an Jesus Christus. Nur in Jesus Christus ist für Barth *die Analogie zwischen Gott und dem Menschen wirklich* (KD II/1:91). Somit ist die *analogia fidei* also eine von Gott gesetzte und durch die Gnade gestiftete Analogie.

Worin besteht dieser Analogiegedanke bei Barth nun konkret? Von Balthasar (1951:117) fasst dies prägnant zusammen:

„Nicht ein Sein, das das Geschöpf mit dem Schöpfer bei aller Unähnlichkeit gemeinsam haben soll, sondern das keiner blossen Theorie zugängliche *Tun*, die menschliche Entscheidung, ist im Glauben in aller Unähnlichkeit ähnlich der Entscheidung Gottes“.

Die Analogie zwischen Gott und Mensch ist für Barth demnach gerade nicht in einer metaphysisch begründeten Ontologie zu suchen. Die Entsprechung (in je grösserer Unähnlichkeit) zwischen Gott und Mensch ereignet sich vielmehr im Handeln bzw. im Offenbarungsgeschehen selbst. Analog ist somit nicht das Wesen des Menschen an sich, sondern die durch Gottes Offenbarung ermöglichte Antwort des Menschen. Wenn sich also ein Mensch, angestossen durch die Gnade Gottes, dazu entscheidet, auf die Selbstoffenbarung

³⁸ Jedoch nicht im Sinne einer gemeinsamen ontologischen Seinsstruktur.

Gottes in Jesus Christus mit seinem Glauben zu antworten, *entsteht für Barth eine Analogie zwischen göttlichem Offenbarungshandeln und menschlichem Glaubensgehorsam*. Er geht sogar so weit, in diesem Zusammenhang von einer „Gottförmigkeit des Menschen“ zu sprechen (KD I/1:251). Dies nicht im Sinne einer Vergottung des Menschen, sondern um ein „Angepasstsein des Menschen an das Wort Gottes“ und damit zugleich um die Fähigkeit, Gottes Wort zu vernehmen (KD I/1 zitiert nach Härle 1975:189). Dabei ist zu betonen, dass Barth (KDI/1:257) aber die glaubende Entscheidung des Menschen nicht als autonome Leistung wahrnimmt, sondern dass auch diese „Fähigkeit“ als das „alleinige Werk der aktuellen Gnade Gottes“ zu verstehen ist. Es ist Gott allein, der den Menschen zum Glauben beruft und befreit (Busch 2008:48).

Damit wird die Verbindung zum zuvor dargestellten Menschenverständnis Barths deutlich. Denn Barth fragt in diesem Zusammenhang, wer dieser Mensch eigentlich ist, der für Gottes Gnade offen und für sein Wort bereit ist. Seine Antwort lautet: Es ist nicht der Mensch als solcher und auch nicht zuerst der christliche Mensch, sondern *Jesus Christus als der wirkliche Mensch*. Die Analogie lässt sich für Barth deshalb nicht auf den Menschen im Allgemeinen übertragen, sondern bleibt streng an das Faktum der Offenbarung in Jesus Christus gebunden. Härle (1975:191) schreibt diesbezüglich treffend:

„Die *analogia fidei* kennt nur *den* Gott, der sich in Jesus Christus geoffenbart hat, und sie kennt nur *den* Menschen, der in Jesus Christus offenbar geworden ist. Alles anderweitige Wissen über Gott und den Menschen und das Verhältnis zwischen beiden hält Barth für eine Abstraktion, die nur noch zum Verschwinden bestimmt sein kann“.

In diesem Zusammenhang wird klar, dass die *analogia fidei* keineswegs eine *analogia entis* unter christologischen Vorzeichen ist. Sie gehört vielmehr in eine andere Kategorie des theologischen Denkens. Das Verbindende zwischen Gott und Mensch ist nicht auf eine gemeinsame Seinsstruktur zurückzuführen, sondern es ist das, was Härle (:190) als *nomina actionis* bezeichnet: „Die *analogia fidei* bezeichnet nichts anderes als das Bereit-sein Gottes und das Bereit-werden des Menschen im Ereignis der Offenbarung“. Er fährt fort: „In diesem Geschehen, und nur in ihm, ist für Barth die Erkenntnis Gottes gegeben und seine Erkennbarkeit begründet“ (:190). Damit kehrt Barth die Bewegungsrichtung der Analogie entscheidend um. Die *analogia fidei* verläuft nicht „von unten nach oben“ (vom geschöpflichen Sein hin zum

göttlichen Sein), sondern kommt „von oben“ aus Gottes freier und gnädiger Selbstoffenbarung in Christus.³⁹

Der vorangegangene Abschnitt hat verdeutlicht, dass auch die Analogiekonzeption Barth's, von seinem theologischen Anliegen durchdrungen ist, den christlichen Gottesbegriff gegen jegliche menschliche bzw. natürliche Verfügbarkeit abzusichern. Das folgende Kapitel nimmt nun diese sichtbar gewordene Spannung auf und fragt danach, welche Konsequenzen sich aus der Auseinandersetzung zwischen Przywara und Barth für die Möglichkeit christlicher Gottesrede ergeben. Dabei soll insbesondere untersucht werden, inwiefern beide Positionen trotz ihrer unterschiedlichen Denkvoraussetzungen und Prämissen in ein kritisches und gegenseitig befruchtendes Verhältnis zueinander treten können.

³⁹ Im Rahmen dieses Abschnitts konnte nur die grundlegendste Grundbewegung der *analogia fidei* bei Barth aufgezeigt werden (Analogie mit Blick auf ihre Verankerung im Offenbarungsgeschehen: *analogia fidei* als *analogia revelationis*). Weitere Differenzierungen und systematische Verästelungen der barth'schen Analogielehre, wie sie in der späteren Barthforschung dargestellt werden, konnten können innerhalb dieser Arbeit nicht diskutiert werden. Dazu gehören etwa die Konzepte der *analogia attributionis*, *analogia nominum* oder *analogia relationis*, die auf differenzierte Ausführungen innerhalb der Kirchlichen Dogmatik beruhen. Ebenso muss auf die spätere Rezeption und Weiterführung der barth'schen Analogiediskussion innerhalb der römisch-katholischen Kirche bei Hans Urs von Balthasar und Gottlieb Söhngen etc. verzichtet werden. Vgl. hierzu die Dissertation von Dahlke (2010:61-140).

4 Analoge Gottesrede nach der Kritik Karl Barths

Die in den vorangegangenen Kapiteln kurz dargestellte Auseinandersetzung zwischen Erich Przywara und Karl Barth erschöpft sich nicht in einem rein konfessionellen Streit um metaphysische Detailfragen. Vielmehr zeigt sich in ihr ein grundlegendes theologisches Ringen um eine Verhältnisbestimmung zwischen Gott und Welt und damit verbunden um die Bedingungen angemessener Gotteserkenntnis und Gottesrede. Vor diesem Hintergrund soll in diesem Kapitel untersucht werden, inwiefern die beiden Analogiekonzeptionen trotz ihrer unterschiedlichen methodischen Voraussetzungen für die Frage nach einer tragfähigen christlichen Gottesrede gegenseitig kritisch relevant bleiben können.

4.1 Ein gemeinsames theologisches Anliegen?

Trotz der fundamentalen theologischen Differenzen zwischen Karl Barth und Erich Przywara und der späteren Zuspitzung der Debatte war das Verhältnis zwischen den beiden keineswegs ausschliesslich von Polemik geprägt. Betz (2011:71) weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass beide Theologen zumindest zeitweise in freundschaftlichem Kontakt standen. So sprach Przywara 1929 auf Einladung Barths in dessen Seminar in Münster und 1931 in Bonn. Im Jahr 1932 bat Przywara Barth zudem darum, sein Werk *Analogia Entis* zu rezensieren. Barth lehnte dies jedoch mit Verweis auf mangelnde Zeit ab (:71).⁴⁰

Die vorangegangenen Ausführungen haben gezeigt, dass beide Theologen trotz ihrer unterschiedlichen methodischen Zugänge, durch ein gemeinsames Grundanliegen verbunden werden. Sowohl Barth als auch Przywara wenden sich gegen Tendenzen ihrer zeitgenössischen Theologie und Philosophie, Gott durch menschliche Denk-, Erfahrungs-, Vernunft-, oder Wirklichkeitsstrukturen aufgehen zu lassen. Beide kritisieren auf ihre Weise jene modernen Gottesbegriffe, die Gott entweder zu einem Bestandteil menschlicher Erfahrung, zu einem philosophischen Prinzip oder zu einer abstrakten Idee machen. Ihr gemeinsames Anliegen besteht darin, den Gottesbegriff gegen solche Reduktionen abzusichern und die Wirklichkeit des biblischen Gottes gegenüber gewissen Vereinnahmungen der Moderne zur Geltung zu

⁴⁰ In der neueren Forschung wird deshalb vereinzelt die Frage gestellt, in welchem Umfang Barth Przywaras eigentliche (ausführlichste) Ausformulierung der *analogia entis* überhaupt rezipiert hat. Betz (2023:125) vermutet in diesem Zusammenhang, dass Barth sein Urteil primär auf frühere Schriften Przywaras (*Religionsphilosophie katholischer Theologie*) stützte und deshalb die systematische Intention der *analogia entis* möglicherweise nicht vollständig erfasst habe. Diese rezeptionsgeschichtliche Frage kann im Rahmen dieser Arbeit jedoch nicht weiter untersucht werden.

bringen. Dabei unterscheiden sich jedoch sowohl ihre jeweiligen Ausgangspunkte als auch ihre theologischen Lösungswege diametral voneinander.

Wie bereits im zweiten Kapitel dargestellt wurde, versucht Przywara (1923:344f) die Spannung von „Gott in uns“ und „Gott über uns“ mit seiner Analogiekonzeption zusammenzuhalten. Für ihn liegt die Gefahr moderner Gottesbegriffe gerade darin, dass dieses Spannungsfeld auseinandergerissen wird. Wird Gott nur noch absolut immanent als ein „Gott in uns“ gedacht, so wird er nach Przywara (:345) zu einem „objektiven Bestandteil oder einem subjektiven Zustand des Menschenwesens, wird entweder die „Seelenspitze“ pantheistischer Mystik oder die „Transzendenzfarbe“ der objektlosen „religiösen Erlebnisform“. Wird Gott hingegen als der absolut „über“ der Welt stehende Gott gedacht, droht Gott zu einem unerreichbaren Gegenüber zu werden, während die Welt in eine von Gott abgelöste Eigenständigkeit entlassen wird. „So ist der Mensch letztlich unabhängig von Gott, damit aber letztlich selber Gott“ (:345). Beide Wege führen für Przywara zu einer Aufhebung der „Zweiheit von Gott und Mensch“ und enden damit auch in der Leugnung Gottes selbst. Entscheidend ist für ihn deshalb, die Spannung zwischen Immanenz und Transzendenz so festzuhalten, ohne auf der einen oder anderen Seite des Spektrums „runterzufallen“. Gerade in der dynamischen Verhältnisbestimmung der *analogia entis* soll diese Spannung bei Przywara metaphysisch abgesichert werden, indem sie Gott als den im Geschöpf gegenwärtigen Seinsgrund und zugleich als den je grösseren *Deus semper maior* denkt. Dadurch soll unter anderem verhindert werden, dass der Gottesbegriff weder durch totale Innerlichkeit, noch durch unerreichbare Andersartigkeit für das menschliche Denken verfügbar gemacht wird. Zugleich richtet sich diese Denkbewegung gegen einen Gottesbegriff, der Gott zu einem philosophischen Prinzip oder einem abstrakten Axiom des Denkens macht. Gerade weil Gott sowohl „in“ als auch „über“ der Welt ist, kann er weder in der Welt aufgehen, noch von ihr losgelöst als begriffliche Abstraktion gedacht werden.

An genau dieser Stelle könnte man eine gewisse Nähe zur theologischen Intention Barths feststellen. Denn auch der reformierte Theologe kritisiert innerhalb der modernen Geistesgeschichte eine Verfügbarmachung Gottes durch religiöse Erfahrung oder Kultur. Damit kämpft auch Barth gegen einen Gottesbegriff, der letztlich vom Menschen ausgeht. Der „ganz andere“ Gott darf nicht aus innerweltlicher Erfahrung, Natur oder menschlicher Vernunft konstruiert werden, sondern er bleibt der unverfügbare Gott, der allein durch seine Offenbarung erkannt werden kann (Busch 2008:16). Auch Barth richtet seine Kritik an jene (moderne) Formen des theologischen Denkens, wo Gott zu einer rein innerlichen „religiösen Idee“, zu einem kulturellen Wert oder einer philosophischen Prämisse gemacht wird. Er wendet sich

damit gegen einen abstrahierten Gottesbegriff, der den Gott der Bibel durch eine menschliche Konstruktion ersetzt. Auch wenn Barth in der Lösung dieses Problems einen nahezu entgegengesetzten Weg einschlägt, wird deutlich, dass beide Denker an unterschiedlichen Punkten dieselbe Grundsorge teilen: Gott darf weder in der Welt aufgehen noch durch menschliche Denkstrukturen beherrschbar gemacht werden.⁴¹ Ihm allein kommt totale noetische und ontische Absolutheit zu.

Gerade an diesem Punkt endet jedoch bereits die Gemeinsamkeit beider Ansätze. Denn die „gemeinsame Problemanzeige“ führt nicht zu einer gemeinsamen Lösung. Während Przywara sein Gottesbild durch eine metaphysische Verhältnisbestimmung zwischen Gott und Welt zu sichern versucht, sieht Barth gerade in einer solchen Vermittlungsstruktur die Gefahr einer Verfügbarmachung Gottes. Die Differenz betrifft demnach nicht nur einzelne Lehrpunkte, sondern die grundlegenden Prämissen des theologischen Denkens. Damit drängt sich die Frage auf, ob zwischen den beiden Positionen eine systematische Vermittlung überhaupt möglich ist.

4.2 Die Unmöglichkeit einer Synthese

In der Rezeptionsgeschichte dieser Debatte haben sich zahlreiche Theologietreibende um eine Vermittlung oder um Neuinterpretationen beider Positionen bemüht. Zu nennen sind etwa Hans Urs von Balthasar, der eine christologische Reformulierung der *analogia entis* vorschlägt⁴², oder Gottlieb Söhngen, der die *analogia entis* in der *analogia fidei* aufgenommen sieht.⁴³ Auch in der neueren Forschung im englischen Sprachraum wird die Debatte unterschiedlich beurteilt. Zu den prägenden Stimmen gehören hier insbesondere John R. Betz und Bruce L. McCormack,

⁴¹ In diesem Zusammenhang muss erwähnt werden, dass die theologischen Anliegen und methodischen Voraussetzungen der beiden Theologen insgesamt weit auseinandergehen. Die vorliegenden Überlegungen beanspruchen deshalb nicht, eine grundlegende Einheit beider Denkansätze aufzuzeigen. Vielmehr soll versucht werden, eine Schnittmenge hinsichtlich ihrer Sorge, um die Wahrung der göttlichen Transzendenz sichtbar zu machen.

⁴² Eine konkrete Übersicht in Bezug auf die christologische Reformulierung der *analogia entis* bei von Balthasar bietet Roten (1998). Dieser fasst von Balthasars Anliegen wie folgt zusammen: „In Balthasars Denken gibt es zwei Ebenen auf denen konkrete und personalisierte *Analogia entis* sich verwirklichen. Anfang und Ende, zweinatürliche Personalität, ‚*analogia*‘ als ‚*homousios*‘ ist Jesus Christus selber. In Christus ist alles zusammengefasst und versöhnt: die vollendete Unvollendbarkeit des kreatürlichen Seins und der kenotische Liebesdrang des göttlichen Gottes, die auf ihre letzte Sinnstruktur enthüllten Anliegen von Pantheismus (deutscher Idealismus) und Theopanismus (Barth)“. Weiter hält Roten fest: „Die Analogie steht im Dienst der Christologie, wo Balthasar über Christus sagt: ‚Er ist das Mass von Nähe und Abstand; er ist die konkret gewordene *analogia entis*, er ist das einmalige Ereignis, das doch für alles Weltliche normgebend ist“ (von Balthasar 1959 zitiert nach Roten 1998:59).

⁴³ Söhngen wendet sich gegen eine Verengung der *analogia entis* zu einem metaphysischen Prinzip vonseiten der neoscholastischen Bewegung im 20.Jh. Für Gottfried Söhngen müssen sowohl metaphysische Aussagen (wie die *analogia entis*) im Horizont der Heilsgeschichte und der Offenbarung in Jesus verstanden werden. Daher kann Söhngen sagen, dass die *analogia entis* letztlich mit der *analogia fidei* zusammenfällt bzw. in diese eingeordnet werden muss. Dahlke (2010:82f) schreibt: „Hence the *analogia entis* is both independent of the *analogia fidei*, and yet finally coincides and „fits into it“ as well. The final reason for this claim is God’s revelation in Jesus Christ“.

die die Auseinandersetzung zwischen Barth und Przywara aus unterschiedlichen Perspektiven neu interpretieren. Eine umfassende Würdigung dieser Vermittlungs- und Deutungsversuche kann im Rahmen dieser Arbeit jedoch nicht geleistet werden. Mit Blick auf die der Arbeit zugrunde liegende Forschungsfrage soll deshalb ein anderer methodischer Weg gewählt werden und der Frage nachgegangen werden, auf welcher Ebene beide Analogiekonzeptionen sich gegenseitig ergänzen respektive korrigieren können.

Wie die im vorangegangenen Kapitel gezeigt haben, beruhen die *analogia entis* und die *analogia fidei* auf unterschiedlichen theologischen Präsuppositionen. Sie setzen an verschiedenen Ansatzpunkten an, operieren mit unterschiedlichen Begriffen von Ontologie und Offenbarung und verfolgen entsprechend unterschiedliche Denkbewegungen: Während Przywara die Analogie zwischen Mensch und Gott vom Sein her zu begründen versucht, sieht Barth das analoge Mensch-Gott-Verhältnis ausschliesslich im freien Offenbarungshandeln Gottes gegründet. Es handelt sich bei diesen Analogiekonzeptionen also nicht um konkurrierende Ausformulierungen eines gemeinsamen Wirklichkeitsverständnisses, sondern sie operieren in unterschiedlichen theologischen Kategorien. Die *analogia entis* hat ihren Ausgangspunkt in der Metaphysik, die *analogia fidei* hingegen fungiert auf der Ebene des Offenbarungsgeschehens in Jesus Christus. Vor diesem Hintergrund erscheint der Versuch problematisch, beide Ansätze gemeinsam zu denken bzw. einen „Mittelweg“ zwischen beiden Extremen zu suchen. Aufgrund ihrer kategorialen Differenzen, würde der Versuch einer Harmonisierung beide Analogiekonzeptionen verzerren und die Unterschiede dort einebnen, wo sie gerade entscheidend für die Eigenständigkeit ihres Systems sind.⁴⁴

Wer Barth konsequent folgt, wird die Möglichkeit einer ontologischen Entsprechung zwischen Gott und Welt nicht als Grundlage theologischer Erkenntnis akzeptieren können, wie es Przywara vorschlägt. Wer hingegen das metaphysische Analogieverständnis Przywaras konsequent übernimmt, wird die offenbarungstheologischen bzw. christologischen Zuspitzungen Barths mit Blick auf Gotteserkenntnis und Gottesrede nicht mittragen können. Weil diese Ansätze auf methodischer Ebene nicht ineinandergreifen, können sie auch nicht ohne Weiters ineinander überführt respektive zu einer gemeinsamen Synthese verbunden

⁴⁴ In diesem Zusammenhang muss kritisch reflektiert werden, dass die methodische Überführung der *analogia entis* und der damit zusammenhängenden Kritik Barths in ein funktionales Korrektiv einen Bruch mit beiden Systemen bedeutet. Insbesondere die *analogia entis* beansprucht für sich „Ur-Struktur“ und „All-Rhythmus“ zu sein. Da eine rein systematische Synthese dieser Positionen im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich ist, erweist sich dieser funktionale Perspektivenwechsel als gangbarer Weg, um sowohl das theologische Anliegen beider Denker aneinander fruchtbar zu machen, als auch beide Positionen in ihrer Eigenständigkeit zu respektieren.

werden. Vielmehr stellt sich die Frage, ob sie trotz ihrer systematischen Inkompatibilität auf einer *praktischen Ebene* der christlichen Gottesrede gegenseitig fruchtbar gemacht werden können.

Mit Blick auf die weiteren Ausführungen gehe ich davon aus, dass die beiden Systeme auf einer theoretischen Ebene unvereinbar bleiben. Dies bedeutet jedoch nicht, dass sie auf praktischer Ebene füreinander bedeutungslos wären. Gerade weil beide unterschiedliche Gefahren theologischer Gottesrede sichtbar machen, wage ich die These, dass sie auf *funktionaler Ebene* als gegenseitiges Korrektiv fungieren können. Im Folgenden soll genau diese Bewegung dargestellt werden.

4.2.1 Die bleibende Relevanz der barth'schen Kritik

Die bleibende Relevanz der barth'schen Kritik der *analogia entis* liegt wahrscheinlich weniger in ihrer systematisch-theologischen Zurückweisung als vielmehr in ihrer warnenden Funktion für die christliche Gottesrede. Insbesondere für die christliche Gottesrede auf einer ganz praktischen und alltäglichen Ebene. Wird die *analogia entis* nämlich isoliert betrachtet und einseitig verstanden, besteht die Gefahr, dass Gotteserkenntnis als eine Bewegung „von unten nach oben“ gedacht wird. Der Mensch beginnt in diesem Fall auf dieser Stufe über Gott nachzudenken, die ihm am „nächsten“ bzw. vertrautesten ist. Er beginnt bei der geschöpflichen Wirklichkeit, bei den Strukturen des Seins oder seinen eigenen Erfahrungen und versucht, von dort ausgehend auf Gott zu schliessen. Auch wenn Przywara eine solche Verkürzung ausdrücklich ablehnen würde, besteht die Gefahr, dass jede ontologische Entsprechung zwischen Schöpfer und Geschöpf dazu missverstanden werden kann, Gott schrittweise aus der Welt heraus zu erschliessen.

Gerade auf dieser Ebene setzt die Kritik Barth's an. Er erinnert daran, dass Gott nicht automatisch am Endpunkt einer metaphysischen Denkbewegung erscheint. Gottes Wirklichkeit kann für ihn nicht aus menschlicher Erfahrung oder aus allgemeinen Seinszusammenhängen erschlossen werden. Wo dies vorbehaltlos versucht wird, macht Barth auf die Gefahr aufmerksam, dass am Ende weniger Gott selbst, als vielmehr menschliche Vorstellungen oder Projektionen über Gott erkannt werden. Die bleibende Stärke der barth'schen Position besteht in diesem Zusammenhang vielleicht darin, dass sie jede Form von Gottesrede unter den Vorbehalt der göttlichen Selbstoffenbarung in Jesus Christus stellt. Barth erinnert ausdrücklich daran, dass Aussagen über Gott (auch auf metaphysischer Ebene) nicht auf neutralem Boden stattfinden. Sie sind stets durch unsere menschlichen bzw. sündigen Denkvoraussetzungen und

Vorverständnisse geprägt und stehen daher stets in Gefahr, zu menschlichen Projektionen zu werden. Vor diesem Hintergrund ist für Barth die „vertikale“ Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus Massstab und Grundlage jeglicher Aussagen über Gott.

Auf funktionaler Ebene erinnert die „*analogia entis* Kritik“ von Barth daran, dass jede Gottesrede sich von theologischer Selbstsicherheit fernhalten muss. Sie erinnert daran, dass Gott absolut souverän bleibt und nicht durch menschliche Weltdeutungen oder metaphysische Seinszusammenhänge verfügbar gemacht werden kann.

4.2.2 Die *analogia entis* als Korrektiv gegenüber offenbarungstheologische Engführungen bei Barth

Auf dieser praktischen Ebene kann die „Korrekturbewegung“ jedoch nicht nur von Barth zu Przywara verlaufen, sondern muss auch in die andere Richtung erfolgen. Betz (2011:50) schreibt in diesem Zusammenhang, dass die *analogia entis* oft fälschlicherweise als „Codewort“ für natürliche Theologie verwendet wird. Eine solche Annahme wird der eigentlichen Denkleistung Przywaras nicht gerecht. Wie bereits erwähnt, versteht Przywara die Analogie des Seins nicht primär als Methode zur Gewinnung „wahrer theologischer Aussagen“, sondern als grundsätzliche Verhältnisbestimmung zwischen Gott und Welt. Von dieser ontologischen Verhältnisbestimmung ausgehend kann dann theologische Erkenntnis überhaupt erst möglich gemacht werden. Am Punkt dieser Verhältnisbestimmung bleibt die *analogia entis* auch nach der Kritik Karl Barths äusserst relevant. Sie erinnert daran, dass die göttliche Selbstoffenbarung den Menschen nicht ausserhalb seiner Geschöpflichkeit erreicht. Offenbarung kommt zwar von Gott her, muss jedoch den Menschen als konkreten geschöpflichen Adressaten erreichen. Damit wird die Frage an Barth gerichtet, ob das Verhältnis zwischen Gott und Mensch nicht in irgendeiner Weise so beschaffen sein muss, dass ein Empfangen dieser Offenbarung überhaupt möglich wird?⁴⁵

Darüber hinaus verweist die Verhältnisbestimmung der *analogia entis* darauf, dass die Welt und Gott weder miteinander noch getrennt voneinander identifiziert werden dürfen. Przywara zeigt in seinem Artikel „*Gott in uns oder Gott über uns?*“ (1928) deutlich auf, dass ein „Missverhältnis“ von Immanenz und Transzendenz entweder in pantheistischen oder

⁴⁵ Die Frage nach einem „Anknüpfungspunkt“ im Menschen, wurde insbesondere von Emil Brunner in seiner Auseinandersetzung mit Karl Barth, die im Zusammenhang mit der natürlichen Theologie stand, aufgegriffen. Eine vertiefte Untersuchung dieser Debatte würde jedoch den Rahmen dieser Ausarbeitung sprengen.

theopanistischen Tendenzen enden wird. So wie, wenn die *analogia entis* verkürzt als Chiffre für natürliche Theologie gelesen wird, besteht auch die Gefahr einer verkürzten Rezeption Barth's. Wird seine Betonung auf die „absolute Andersheit“ und auf die göttliche Souveränität aus ihrem geschichtlichen Kontext gelöst oder einseitig verstanden, besteht die Gefahr, Gott als einen alleinwirksamen und weltfremden Gott zu denken. In einem solchen Verständnis wäre dann Gott der „alleinwirksame Gott“, der ausschliesslich „von oben her“ handelt, wobei die geschöpfliche Wirklichkeit lediglich als passiver Ort göttlichen Handelns verstanden werden würde. Przywara (1928:350) betont, dass gerade in einer solchen Einseitigkeit (zugunsten eines alleinwirksamen absolut transzendenten Gottes) die Ursache für problematische Entwicklungen innerhalb der Theologie geführt haben soll. Er schreibt in diesem Zusammenhang prägnant: „Der Protestantismus wird hin und her schwanken zwischen pietistischem Sektentum und verwässertem Kulturchristentum“.

Unabhängig davon, ob man allen Aspekten dieser Diagnose zustimmen kann, macht sie darauf aufmerksam, dass solche theologischen Spannungsverhältnisse nicht einseitig aufgelöst werden dürfen. Gerade hier liegt die Stärke der *analogia entis*. Sie hat das Ziel, die Spannung zwischen göttlicher Immanenz und Transzendenz zusammenzuhalten und erinnert daran, dass sowohl ein zu transzendenter als auch ein zu immanenter Gottesgedanke zu theologischen Problemen führen wird. Beide Dimensionen müssen für eine gesunde christliche Gottesrede in einer „dynamischen Mitte“ gehalten werden. Im folgenden Abschnitt wird ebendiese Notwendigkeit von theologischen Spannungsverhältnissen und ihre Bedeutung für die christliche Gottesrede thematisiert.

4.3 Konsequenzen für christliche Gottesrede

Die vorangegangene Untersuchung hat gezeigt, dass die Frage nach christlicher Gottesrede nicht in erster Linie mit sprachtheoretischen Untersuchungen zusammenhängt, sondern sich massgeblich auf der Ebene des Gottesverständnisses bewegt. Es wurde deutlich, dass die Debatte zwischen Erich Przywara und Karl Barth letztendlich um die Frage nach dem Verhältnis zwischen geschöpflicher und göttlicher Wirklichkeit dreht. Die Frage, wie sinnvoll von oder über Gott gesprochen werden kann, setzt die Frage voraus, wer Gott ist und wie er sich zur Welt verhält.

Die Auseinandersetzung zwischen Przywara und Barth und ihrem jeweiligen Analogiesystem macht dabei sichtbar, dass die christliche Theologie nicht ohne Spannungsverhältnisse auskommt, die sich ohne Weiteres in sich auflösen lassen können. Beide Systeme sind ein

Versuch, diese theologischen Spannungen in Balance zu halten. Die *analogia entis* hebt diesbezüglich hervor, dass zwischen Gott und Welt eine reale, dennoch unähnliche Entsprechung besteht. Sie versucht in diesem Zusammenhang, die Spannung zwischen göttlicher Immanenz und Transzendenz festzuhalten und bewahrt so die Gegenwart Gottes in der Welt, ohne ihn gleichzeitig in der Welt aufgehen zu lassen. Demgegenüber erinnert die *Kritik Karl Barths* daran, dass Gott als der „*totaliter aliter*“ nicht einfach aus natürlichen Beobachtungen aus der Welt heraus erkannt oder durch das menschliche Denken erkannt werden kann. Gotteserkenntnis und die damit verbundene Analogie bleiben hier immer an das Offenbarungshandeln Gottes sowie an den durch die Gnade Gottes ermöglichten Glauben gebunden. Die *analogia fidei* wahrt dadurch die Souveränität und Unverfügbarkeit Gottes gegenüber allen menschlichen Erkenntnis- und Wahrheitsansprüchen.

Wie bereits erwähnt, machen beide Ansätze auf unterschiedliche Gefahren und Möglichkeiten aufmerksam, die in der Praxis für die christliche Gottesrede zentral bleiben. Damit stehen die *analogia entis* und die barth'sche Kritik in einem gemeinsamen Spannungsverhältnis zueinander, das weder aufgelöst noch systematisch harmonisiert werden kann. Gerade hierin könnte jedoch ihre bleibende Bedeutung liegen. Ich wage deshalb die Position zu vertreten, dass dieses Spannungsverhältnis auf *praktischer Ebene* einen wichtigen Beitrag zu einer verantwortungsvollen christlichen Gottesrede leisten kann. Wo einer dieser „Spannungsmomente“ wegbricht, gerät die Gottesrede in Gefahr, platt zu werden. Wird die Spannung zwischen Gott und Welt, zwischen Immanenz und Transzendenz aufgegeben, droht Gott absolut weltfremd oder absolut weltimmanent zu werden. Wird umgekehrt die Notwendigkeit des Offenbarungshandeln Gottes in Jesus Christus relativiert, entsteht die Gefahr, Gott zur Projektionsfläche menschlicher Wahrnehmung oder Wirklichkeitsdeutungen zu machen. Die Auseinandersetzung mit beiden Systemen kann deshalb im besten Fall zu einer Haltung epistemischer Demut führen und macht deutlich, dass Gott niemals zu einem für unser Denken verfügbaren Erkenntnisgegenstand werden darf. Diese Spannung erinnert daran, dass keine theologische Position den „Gottesstandpunkt“ für sich beanspruchen kann und dass jede Gottesrede unter dem Vorbehalt menschlicher Begrenztheit steht. Wo Gott für uns verfügbar wird und wo Demut verloren geht, droht er zur Projektionsfläche des eigenen Denkens und der eigenen Interessen zu werden.

In diesem Zusammenhang bleibt jedoch die Frage, welchen konkreten Ertrag diese Debatte für die christliche Gottesrede leistet. Sie bietet weder eine sprachtheoretische Abhandlung über die Gottesrede noch einen umfassenden Katalog von Kriterien für angemessene theologische

Aussagen. Der eigentliche Erkenntnisgewinn könnte vielmehr gerade in der Debatte selbst liegen. Möglicherweise ist es nicht die Synthese oder Auflösung des Konflikts in die eine oder andere Richtung, welche die entscheidenden Antworten liefert, sondern die Auseinandersetzung mit dem Spannungsfeld, das sich zwischen beiden Positionen eröffnet. Mit Blick auf die Forschungsfrage - „Inwiefern ermöglicht die *analogia entis* eine tragfähige Form christlicher Gottesrede nach der Kritik Karl Barths?“ - lässt sich daher folgende Antwort wagen: Die *analogia entis* ermöglicht nicht einfach *trotz* der Kritik eine tragfähige Form christlicher Gottesrede. Vielmehr zeigt sich ihre Relevanz im kritischen Gegenüber zu dieser Kritik. Die barth'sche Offenbarungstheologie macht auf Gefahren aufmerksam, denen die *analogia entis* ausgesetzt sein kann, während umgekehrt die *analogia entis* auf Probleme und Engführungen hinweist, die aus einer einseitigen Rezeption der barth'schen Position entstehen können. Beide Ansätze fordern und hinterfragen einander dadurch gegenseitig, ohne dass sie zu einem gemeinsamen System verbunden werden müssten. Erst wenn durch die gemeinsame Auseinandersetzung die Gefahren und Schwachpunkte beider Systeme sichtbar werden, wird deutlich, dass christliche Theologie in praktischer Reflexion sowohl die reale Entsprechung von Gott und Welt als auch die freie, unverfügbare Selbstoffenbarung in Jesus Christus ernst nehmen muss.

Nicht die systematische Auflösung des Konflikts, sondern das bewusste Aushalten dieses Spannungsverhältnisses kann einen Beitrag zu verantwortungsvoller Gottesrede in der Praxis leisten. Damit bilden diese beiden Pole ein theologisches Spannungsfeld, das eine der grundlegenden Voraussetzungen christlicher Gottesrede sichtbar macht: Gott muss zugleich als der der Welt zugewandte und in ihr gegenwärtige Gott gedacht werden, ohne dass er in ihr aufgeht. Gleichzeitig muss er als der ganz andere und souveräne Gott verstanden werden, der sich am klarsten in der Person von Jesus Christus offenbart hat. Vielleicht liegt gerade hierin der wichtigste Ertrag dieser Debatte: Gottesrede wird dort möglich, wo sie die unauflösbaren theologischen Spannungen nicht zu synthetisieren versucht, sondern sich ihrer Notwendigkeit bewusst macht.

5 Fazit

Die vorangegangene Untersuchung hat gezeigt, dass die Debatte zwischen Erich Przywara und Karl Barth weit über eine Auseinandersetzung um metaphysische Detailfragen oder philosophische Sprachtheorien hinausgeht. Im Zentrum steht vielmehr die grundlegende Frage, wie das Verhältnis zwischen Gott und Mensch gedacht werden muss. Und daraus folgend, unter welchen Voraussetzungen christliche Gottesrede überhaupt möglich ist. Dabei wurde sichtbar, dass die *analogia entis* und die *analogia fidei* unter total unterschiedlichen theologischen Denkvoraussetzungen funktionieren und sich deshalb nicht ohne weiteres zu einem gemeinsamen System verbinden lassen. Während Przywara die Möglichkeit der Gottesrede in einer analogen Entsprechung zwischen Gott und Mensch begründet, muss bei Barth wahre Gotteserkenntnis und damit alle Theologie ihren „Grund“ in der freien Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus haben.

Mit Blick auf die Forschungsfrage lässt sich diesbezüglich festhalten, dass die *analogia entis* nach der Kritik Karl Barths nicht einfach verworfen werden muss. Ihre Tragfähigkeit zeigt sich vielmehr dort, wo sie im kritischen Gegenüber zur barth'schen Offenbarungstheologie gelesen wird. Beide Ansätze machen auf unterschiedliche Gefahren unserer theologischen Praxis aufmerksam und können dadurch auf einer funktionalen Ebene als gegenseitiges Korrektiv wirken. Der eigentliche Ertrag dieser Debatte und damit auch der Ertrag dieser Arbeit liegt deshalb nicht in der Auflösung beider Positionen, sondern im Bewusstsein des daraus entstehenden Spannungsfeldes. Wo diese Spannung erhalten und ausgehalten wird, wird die christliche Rede von Gott vor theologischer Selbstsicherheit bewahrt.

Damit stellt sich abschliessend nochmals die Frage von White (2010:5), die am Anfang dieser Arbeit vorangestellt wurde: „*How can we use an essentially anthropomorphic language in such a way as to remove every taint of anthropomorphism from the claims we make about God?*“. Diese Ausarbeitung legt nahe, dass die von White formulierte Frage im Zusammenhang mit der *analogia entis* nicht auf Basis einer sprachtheoretischen Abhandlung geklärt werden kann. Weder die *analogia entis* noch die barth'sche Kritik beseitigen die Gefahr menschlicher Projektion vollständig. Es machen jedoch beide auf unterschiedliche Weise deutlich, dass der Gottesbegriff nicht auf die eine oder andere Seite vereinnahmt werden darf. Vielleicht besteht die tiefste Form von Anthropomorphismus nicht darin, Gott körperlich-menschliche Eigenschaften zuzuschreiben, sondern darin anzunehmen, Gott denke wie wir, urteile wie wir und sei letztlich ein argumentativer „Standpunkt“, den wir für uns beanspruchen können.

Gerade an diesem Punkt treffen sich trotz aller Differenzen die Anliegen Barths. Beide wenden sich gegen alle Vereinnahmung des Gottesbegriffs und erinnern daran, dass Gott stets grösser bleibt als jede theologische Aussage über ihn. In diesem Sinn kann der augustinische Satz als gemeinsamer Ausgangs- und Zielpunkt dieser Debatte verstanden werden: *Si comprehendis, non est Deus*.

Literaturverzeichnis

- Barth, Karl (1986a): *Die kirchliche Dogmatik. I/1: Die Lehre vom Worte Gottes*, Zürich: Theologischer Verlag.
- Barth, Karl (1986b): *Die kirchliche Dogmatik. II/1: Die Lehre von Gott*, Zürich: Theologischer Verlag.
- Barth, Karl (1986c): *Die kirchliche Dogmatik. III/1: Die Lehre von der Schöpfung*, Zürich: Theologischer Verlag.
- Barth, Karl (2019): Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie (1922), in: Matthias Freudenberg und Georg Plasger (Hrsg.), *Barth lesen: zentrale Texte seines Denkens*, Zürich: TVZ, Theologischer Verlag Zürich, 73–76.
- Balthasar, Hans Urs von (1951): *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Olten: Summa Verlag.
- Konrad Baumgartner, Horst Bürkle, Klaus Ganzer, Walter Kasper, Karl Kertlege, Wilhelm Korff und Peter Walter (1993): *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Auflage, München: Herder.
- Betz, John (2011): After Barth: A New Introduction to Erich Przywara's *Analogia Entis*, in: Thomas Joseph White (Hrsg.), *The analogy of being: invention of the Antichrist or the wisdom of God?*, Grand Rapids, Mich Cambridge, U.K: Eerdmans, 35–87.
- Betz, John (2023): *Christ, the Logos of creation: an essay in analogical metaphysics*, Steubenville, Ohio: Emmaus Academic.
- Booth, Caden (2019): Between Barth and Przywara: Engaging with the Analogy of Being, in: Senior Thesis Biola University.
- Busch, Eberhard (2008): *Karl Barth - Einblicke in seine Theologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dahlke, Benjamin (2012): *Karl Barth, Catholic Renewal and Vatican II*, London: T & TClark.
- Dahlke, Benjamin (2014): Theologie als Christologie. Zur Dynamik von Karl Barths Denken, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, Jg.56, 89–107.
- Heinrich Denzinger, Peter Hünemann und Helmut Hoving (2017): *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, 45. Auflage, Freiburg, Basel, Wien: Herder Verlag.
- Evangelische Kirche in Deutschland (2016): *Die Bibel: nach Martin Luthers Übersetzung: Lutherbibel*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Matthias Freudenberg und Georg Plasger (Hrsg.) (2019): *Barth lesen: zentrale Texte seines Denkens*, Zürich: TVZ, Theologischer Verlag Zürich.

- Gonzales, Philip John Paul (2019): *Reimagining the Analogia Entis: The Future of Erich Przywara's Christian Vision*, Chicago: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Härle, Wilfried (1975): *Sein und Gnade: die Ontologie in Karl Barths kirchlicher Dogmatik*, Berlin, [BRD]: W. de Gruyter.
- Hauschild, Wolf-Dieter (2021): *Reformation und Neuzeit*, Fünfte Auflage, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Johnson, Keith L. (2010): *Karl Barth and the analogia entis*, London: T & T Clark.
- Jüngel, Eberhard (1976): *Gottes Sein ist im Werden: verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth eine Paraphrase*, 3. Auflage um einem Anhang erweitert, Tübingen: J.C.B. Mohr P. Siebeck.
- Rebekka A. Klein Christian Polke und Martin Wendte (2009): *Hauptwerke der Systematischen Theologie: Ein Studienbuch*, 1. Aufl, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Krebs, Andreas (2021): *Gottes Verheißung, Gottes Scheitern: Eine Theologie im Horizont der offenen Gottesfrage ausgehend von der Namensoffenbarung JHWHs in Exodus 3,14*, Freiburg: Verlag Herder GmbH.
- Long, D. Stephen (2009): *Speaking of God: theology, language, and truth*, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- McCormack, Bruce L. (2011): Karl Barth's Version of an "Analogy of Being": A Dialectical No and Yes to Roman Catholicism, in: Thomas Joseph White (Hrsg.), *The analogy of being: invention of the Antichrist or the wisdom of God?*, Grand Rapids, Mich. Cambridge, U.K: Eerdmans, 88–146.
- Mechels, Eberhard (1974): *Analogie bei Erich Przywara und Karl Barth: das Verhältnis von Offenbarungstheologie und Metaphysik*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Micele, Philip (2025): *From Glory to Glory: The Analogy of Being in the Thought of Karl Barth and Hans Urs von Balthasar*, Master Thesis Seton Hall University.
- Eberhard Nestle, Erwin Nestle, Barbara Aland, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo Maria, Martini Bruce, Manning Metzger und Holger Strutwolf et al. (2024): *Novum Testamentum Graece*, 28. revidierte Auflage, 8. korrigierter Druck, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Norwood, Donald W. (2015): *Reforming Rome: Karl Barth and Vatican II*, Chicago: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Parker, Eric (2008): Exodus 3:14 and God as Being, Epistole, [online] <https://ericmparker.com/2008/07/28/exodus-314-and-god-as-being/> [22.01.2026].
- Pecina, Björn (2012): Der analoge Gott. Przywaras Analogia-entis-Lehre und Fichtes Ontologie, in: Fichte Studien, Jg. 36, Nr. 2, 235-265.
- Przywara, Erich (1923): Gott in uns oder Gott über uns? Immanenz und Transzendenz im heutigen Geistesleben., in: Stimmen der Zeit, Jg. 5, Nr. 105, 343–62.

- Przywara, Erich (1962): *Religionsphilosophische Schriften*, Bd. 2, Einsiedeln: Johannes Verl.
- Przywara, Erich (1996): *Analogia Entis Metaphysik. Ur-Struktur und All-Rhythmus*, Bd. 3, 3. Auflage, Einsiedeln: Johannes-Verlag.
- Przywara, P. Erich (2019): *Religionsphilosophie katholischer Theologie*, Aus: Handbuch d. Philosophie. Reprint 2019, Berlin Boston: Oldenbourg Wissenschaftsverlag.
- Roten, Johann G. (1998): Analogie und Mysterium Zur Begründung: „Das Hindurchschauen ist das Entscheidende“, in: Marian Library Studies, Jg. 26, Nr. 2, 3–102.
- Sierszyn, Armin (2022): *2000 Jahre Kirchengeschichte*, Überarbeitete Neuauflage, 6. Gesamtauflage, Holzgerlingen: SCM R. Brockhaus.
- Strzyz-Steinert, Lukasz (2017): Die Analogia-entis- und Bild-Problematik bei Erich Przywara, in: Teresianum, Jg. 2, Nr. 68, 327–361.
- Teuwsen, Rudlof (1993): Analogie, in: Konrad Baumgartner, Horst Bürkle, Klaus Ganzer, Walter Kasper, Karl Kertlege, Willhelm Korff und Peter Walter (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Auflage, München: Herder, 579–580.
- Thomas, von Aquin (1892a): *Summa theologiae. Die katholische Wahrheit oder die theologische Summa des Thomas von Aquin*, Bd. I, Q3, 4a, Übersetzung von Maria Schneider, Regensburg: G.J. Manz.
- Thomas, von Aquin (1892b): *Summa theologiae. Die katholische Wahrheit oder die theologische Summa des Thomas von Aquin*, Bd. I, Q13, 5a, Übersetzung von Maria Schneider, Regensburg: G.J. Manz.
- Vorgrimler, Herbert (2008a): Analogie, in: *Neues theologisches Wörterbuch*, 6., neubearbeitete Aufl, Freiburg: Herder, 34–35.
- Vorgrimler, Herbert (2008b): *Neues theologisches Wörterbuch*, 6., neubearbeitete Aufl, Freiburg: Herder.
- White, Roger M. (2010): *Talking about God: the concept of analogy and the problem of religious language*, Farnham Burlington: Ashgate Publ.
- Thomas Joseph White (2011): *The analogy of being: invention of the Antichrist or the wisdom of God?*, Grand Rapids, Mich Cambridge, U.K: Eerdmans.
- Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl (2014): *Philosophische Theologie im Umbruch: Wider den ungöttlichen Gott*, Bd. 2, Wien: Böhlau.
- Wüthrich, Matthias D. (2009): Karl Barth: Die Kirchliche Dogmatik, in: Rebekka A. Klein, Christian Polke und Martin Wendte (Hrsg.), *Hauptwerke der Systematischen Theologie: Ein Studienbuch*, 1. Aufl, Tübingen: Mohr Siebeck, 227–24.