

Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 15 (1937)

Artikel: Offenbarung und Analogie : ihr Verhältnis in dialektischer und thomistischer Theologie
Autor: Fehr, J.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762772>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 18.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Offenbarung und Analogie.

Ihr Verhältnis in dialektischer und thomistischer Theologie.

Von J. FEHR, Appenzell.

Der Analogiegedanke ist von schlechtweg fundamentaler Bedeutung für jede Theologie, die katholische so gut wie die protestantische. Diese Tatsache wird kaum von jemandem bestritten und es ist auf sie auch in den letzten, heftigen Auseinandersetzungen zwischen Karl Barth und Emil Brunner¹ mit Nachdruck hingewiesen worden. Leider ist es aber gerade in dieser neuen protestantischen Kontroverse sozusagen bloß beim *Hinweis* auf die zentrale Bedeutung der Analogie geblieben, und nicht zu jener *Klärung* des Analogiebegriffes gekommen, deren die Offenbarungslehre der Dialektiker so sehr bedürftig wäre. Zwischen *Karl Barth* und *Emil Brunner*, aber auch zwischen ihnen beiden und der katholischen Theologie, scheinen nach wie vor nicht nur schwerwiegende Differenzen, sondern auch eine Reihe nicht behobener Mißverständnisse zu bestehen, welche die Auseinandersetzung über eines der brennendsten Probleme der Theologie ungemein erschweren. Es soll im folgenden versucht werden, das zusammenzufassen, was sich nach der genannten Kontroverse über den dialektischen Analogiebegriff (im Unterschied zu demjenigen der thomistischen Theologie) sagen läßt und dieses Ergebnis kritisch zu würdigen.

I.

Zwischen Karl Barth und Emil Brunner scheint eine doppelte, tiefgreifende Meinungsverschiedenheit zu bestehen. Die erste betrifft die Frage, ob mit sachlichem Recht von einer *analogia entis* geredet werden dürfe, und welches ihre Bedeutung für die Theologie sei, die zweite betrifft den Sinn und die Bedeutung der sog. *analogia fidei*.

Hinsichtlich der *analogia entis* hat Karl Barth seine Meinung wiederholt und mit aller wünschbaren Deutlichkeit ausgesprochen:

¹ Vgl. dazu den Aufsatz «Zweierlei Offenbarung», Gedanken zu einer protest. Kontroverse, *Divus Thomas* 1936, Heft 3-4.

« Es gibt keine *analogia entis* » (Die kirchliche Dogmatik [= KD], S. 459); « Ich halte die *analogia entis* für *die* Erfindung des Antichrist und denke, daß man *ihretwegen nicht* katholisch werden kann. Wobei ich mir zugleich erlaube, alle andern Gründe, die man haben kann, nicht katholisch zu werden, für kurzsichtig und unernsthaft zu halten » (KD, VIII f.). Unter dieser mit aller Schärfe abgelehnten *analogia entis* versteht Karl Barth « eine, gewissen geschaffenen Wirklichkeiten angeblich immanent, also ganz abgesehen von ihrer allfälligen Beanspruchung durch Gottes Offenbarung eigene trinitarische Wesensdisposition » (KD, 353). Er versteht darunter « das Stattfinden einer Gottähnlichkeit des Geschöpfs auch in der gefallenen Welt » (KD, 40), und damit dann auch die Möglichkeit, unter « Umgehung und Unschädlichmachung des Entscheidungscharakters der Offenbarung und des Glaubens » von Gott und göttlichen Dingen zu reden (KD, 40), das Geheimnis seiner Offenbarung zu verharmlosen, und zu durchschauen, und die Erkenntnis Gottes aus einer indirekten in eine direkte zu verwandeln (KD, 175, 180). Karl Barth sieht in der *analogia entis* sozusagen einen menschlichen Ersatz für Gottes Offenbarung und darum eine trügerische Erfindung des Antichrist.

Auf der andern Seite bemüht sich Brunner zu zeigen, daß Barth « in der Ausführung seiner Theologie seinem Programm 'Gegen die *analogia entis*' widerspricht », denn — so lautet seine These —: « Die *analogia entis* ist nichts spezifisch katholisches, sondern die Basis jeder Theologie, der christlichen so gut wie der heidnischen »¹. Sowohl Heiden als Christen müssen sich, wenn sie von Gott reden, « kreatürlicher Gleichnisse » bedienen². Wer sich an Brunners Lehre von der *imago Dei*, von der Schöpfungsoffenbarung und der natürlichen Gotteserkenntnis erinnert, wird es begreiflich finden, daß er auch die *analogia entis* nicht einfach ablehnen kann. Wenn in der objektiven Schöpfung, auch nach der Sünde, Gottes Spuren nicht einfach ausgelöscht sind und sein Bild auch im Menschen nicht einfach getilgt ist, dann kann der Mensch auf dem Wege der *analogia entis* auch ohne Gottes Offenbarung zu einer gewissen natürlichen, — wenngleich *nicht* « heilvollen » — Gotteserkenntnis gelangen³.

¹ E. Brunner, *Natur und Gnade*, Tübingen 1935², S. 41.

² Ebd., S. 57.

³ Es scheint ungewiß, ob dieser letzte Satz Brunners Ansicht wirklich trifft. Weil jedoch Karl Barth ihn *so* versteht, hat er Brunner sein « Nein! » entgegengeschleudert. So zahlreich aber Brunners Äußerungen sind, welche dieses Ver-

Aus Brunners Schriften könnte man den Eindruck gewinnen, als ob Karl Barth von der Verwendung des Analogieprinzips in der Theologie überhaupt nichts wissen wollte. So etwa, wenn er schreibt, Barth sei « der erste Theologe, der im Gebrauch des Analogieprinzips einen — ja sogar « den » — Gegensatz zwischen Katholizismus und Protestantismus gesehen hat »¹. Tatsächlich sieht Karl Barth diesen Gegensatz nicht in der Verwendung des Analogieprinzips überhaupt, sondern darin, daß er meint, die *analogia entis* und nicht eine dem Offenbarungswort entsprechende *analogia fidei* sei das Grundprinzip katholischer Theologie (KD, VIII). So schreibt er: « Wir stellen also der katholischen Lehre von der *analogia entis* nicht eine Leugnung des Analogiebegriffes entgegen. Wir sagen aber: die in Frage kommende Analogie ist nicht eine *analogia entis*, sondern nach Röm. 12, 6 die ἀναλογία τῆς πίστεως: die Entsprechung des Erkannten im Erkennen, des Gegenstandes im Denken, des Wortes Gottes im gedachten und gesprochenen Menschenwort » (KD, 257). « Es gibt keine *analogia entis*, es gibt nur eine *analogia fidei* » (KD, 459 f.). — Wir wollen das Mißverständnis, mit dem wir Barth soeben von der katholischen Theologie und ihrem Analogieprinzip reden hörten, einstweilen stehen lassen und darauf achten, wie er uns den Sinn seiner Analogie erklärt und begründet.

In einem frühern Zusammenhang² hatten wir gezeigt, wie Karl Barth in seiner Offenbarungslehre nach einem eindrucksvollen Exkurs über das Geheimnis des innertrinitarischen Sprechens und Vernehmens seines eigenen Wortes schließlich doch wieder bei der Frage anlangte: wie denn der *Mensch Gottes Wort* höre, und wie darauf *seine* Rede von

ständnis nahelegen, so fehlt es bei ihm — auch hinsichtlich der Tragweite des Analogieprinzips — doch nicht an Stellen, welche jene « katholisierende » Interpretation zu verbieten scheinen. So kann z. B. Brunner erklären: « Ich bin also — und dies schon seit vielen Jahren — mit Barth der Meinung, daß es *keine legitime Gotteserkenntnis durch Verwendung des Analogieprinzips*, d. h. per viam eminentiae, gebe, sondern nur eine von Jesus Christus aus gewonnene » (Natur und Gnade, S. 57). — Es fragt sich auch hier lediglich: was heißt « *legitime* » Gotteserkenntnis? Heißt es « mit Barth », daß es überhaupt keine Gotteserkenntnis ist, oder heißt es, daß es zwar eine wirkliche Erkenntnis Gottes ist, welche aber ohne Offenbarung und Glaube niemandem zum Heil gereicht? — Eine gewisse Unsicherheit und Unklarheit ist für diese Analogie-Lehre, wie für die entsprechende imago-Lehre bezeichnend.

¹ Natur und Gnade, S. 39.

² Vgl. den Aufsatz: Die Offenbarung als « Wort Gottes », Divus Thomas 1937, Heft 1.

Gott beschaffen sein müsse. Diese Frage ist der Ausgangspunkt für Barths theologische Analogielehre. — Gottes Wort kommt zum Menschen in « geschöpflicher Gestalt » (KD, 11), also in der Gestalt menschlicher Worte, Begriffe, Gleichnisse, Zeichen. « Wir haben das Wort Gottes nicht anders als im Geheimnis seiner Welthaftigkeit ». « Wenn Gott nicht welthaft zu uns spräche, würde er gar nicht zu uns sprechen » (KD, 171, 175). Diese Welthaftigkeit bedeutet für Barth eine doppelte Indirektheit: weil Gottes Wort *geschöpfliche* Gestalt annimmt, kann zwischen ihnen keine « Ähnlichkeit und Entsprechung » bestehen, und weil es dazu noch die Gestalt menschlich-sündiger Rede ist, besteht zwischen dem Wort Gottes und seiner Gestalt in Bibel, Verkündigung und Theologie sogar Gegensatz, Widerspruch! Diese Gestalt « entspricht der Sache nicht, sondern sie widerspricht ihr » (KD, 172).

Dennoch redet Barth von einer *analogia fidei*! Denn, obwohl die Bilder und Begriffe der Bibel für unser Denken Torheit und Ärgernis sind, obwohl es in unserm Munde gar « kein wahres Wort » gibt, obwohl wir z. B. gar nicht wissen was wir sagen, wenn wir Jesus Christus das ewige Wort Gottes nennen (KD, 174, 458, 463, usf.), so kann doch Gott, wann und wo es ihm gefällt, die in sich ungeeigneten, ja widersprechenden Begriffe zu wahrer Analogie und Ähnlichkeit erheben (KD, 251). Unser kreatürliches Denken und Reden besitzt im Verhältnis zu Gott keine « Gleichnisfähigkeit », und darum bedarf es « der Ausgießung des Heiligen Geistes », um das, was wir als Wort kennen, zu solcher Gleichnisfähigkeit je und je zu erwecken und zu erheben, damit es Wahrheit *werde*, wenn *wir* Jesus Christus das Wort Gottes nennen. Die biblischen Begriffe und Gleichnisse sind also nicht an sich, nicht nach ihrem natürlichen Sinngehalt, geeignet, Analogien für Gott und göttliche Dinge zu sein, sondern sie müssen solche Analogien je und je *werden*, indem der Heilige Geist sie im Akt seines zu-uns-Redens (und für-uns-Hörens!) als solche qualifiziert (KD, 123, 252 f., 352 f.)!

Von *dieser* Analogie-Lehre sagt Brunner mit Recht: « Das ist ein unerhörter theologischer Nominalismus, gegenüber dem auch der Occams harmlos erscheint. Denn das würde ja heißen: Daß wir Gott 'Vater', 'Sohn', 'Geist' nennen, daß wir von Gottes 'Wort' sprechen usw., liegt nicht darin, daß Gott eher mit einem Vater als mit irgend etwas sonst Ähnlichkeit hat, sondern einfach darin, daß Gott es in der Schrift so sagt. Gott sagt es nicht darum, weil es

— durch seine Schöpfung, von seiner Schöpfung her — schon so ist, sondern es wird erst so durch Gottes Schriftwort »¹.

Man darf aber des weitern sagen, daß diese Lehre Barths nur noch mißbräuchlich als *analogia fidei* bezeichnet wird, denn nach allgemeinem theologischen Sprachgebrauch gehört es wesentlich zum Begriff der Analogie, daß die verschiedenen analogata bei aller (vielleicht unendlich-qualitativen) Verschiedenheit ihrer Natur doch eine gemeinsame, innere Beziehung zum analogon besitzen. Ist dies aber nicht mehr der Fall, besteht keine innere Beziehung zwischen Gott und bestimmten menschlichen Begriffen (wie: Person, Geist, Wort), dann habe ich auch keinen Grund, weiter von einer *Analogie*, das heißt Ähnlichkeit oder Entsprechung zu reden. Brunner bekommt dann Recht, wenn er Barth beschuldigt, den Boden der Analogie wenigstens in der Theorie überhaupt verlassen zu haben, wengleich er praktisch stets vom Analogieprinzip abhängig bleibt.

Und endlich ist zu dieser Analogie-Lehre zu sagen, daß sie auf die Frage gar nicht antwortet, auf die sie antworten soll: wie hört denn der *Mensch* Gottes Wort? Wenn das was wir hören nicht « Wahrheit » ist, sondern die Stimme der Hölle, was kommt es denn so sehr darauf an, wie unser Wort beschaffen sei? Die wahre Analogie, die nach Barth in der Ausgießung des Heiligen Geistes *wird*, spricht ja Gott von und zu sich selber, denn Subjekt dieses Redens und Hörens bleibt er allein (KD, 485). Der Mensch steht noch immer vor demselben geschlossenen Kreis.

Während Karl Barth in genauer Entsprechung zu seiner Natur-Gnade-Lehre von einer *analogia entis* nichts wissen will, und die von ihm verkündete *analogia fidei* nur zu Unrecht diesen Namen trägt, scheinen die Dinge bei Emil Brunner nahezu umgekehrt zu liegen. Bei ihm verschwindet der Begriff der *analogia fidei* völlig zugunsten der *analogia entis*, welche letzterer er eine fundamentale Bedeutung innerhalb der Theologie zuerkennt. Sie ist für ihn überhaupt die «Basis jeder Theologie». Man würde Brunner jedoch Unrecht tun, wenn man diese seine Terminologie *zum vornherein* naturalistisch deuten würde. Tatsächlich ist auch er der Meinung, daß es sehr darauf ankommt «*welche* Analogien» die Theologie gebrauche, daß sie nur «auf Grund der Bibel die richtigen Gleichnisse und im richtigen Sinne verwendet»². Daß Brunner seine theologische Analogie trotzdem

¹ Natur und Gnade, S. 39.

² Ebd. S. 41, 57.

analogia *entis* und nicht analogia *fidei* nennt, dürfte auf eine zweifache Überlegung zurückzuführen sein. Er wollte vielleicht im Gegensatz zu Barth betonen, daß Gott sich unserm Glauben nicht bloß in *zufällig* gewählten Analogien offenbart, an deren Stelle ebenso gut andere stehen könnten, sondern daß es geschöpfliche Analogien gibt, die ihrem *Sein* nach besser als andere zu diesem erhabenen Dienst geeignet sind, wenngleich uns diese « Eignung » nur im *Glauben* offenbar wird. Vor allem aber ist daran zu erinnern, daß Brunners Analogielehre genau seiner Natur-Gnade-Lehre entspricht. Brunners Anliegen auf diesem Gebiet ist « die *Einheitlichkeit* der theologisch-glaubensmäßigen Sicht des Menschenwesens »¹. Der Mensch muß aus *einem* Prinzip verstanden werden: die natürliche Gottebenbildlichkeit war seine eigentliche, ursprüngliche *Natur*; in der Sünde hat er nicht etwa eine Übernatur verloren, sondern da wurde seine *Natur*, die imago Dei, zu einem kümmerlichen Rest verdorben; in der Erlösung findet er seine wahre *Natur*, die Gottebenbildlichkeit, wieder². Weil es für Brunner nur *diese* Gottebenbildlichkeit gibt, die sich mit dem Begriff der natürlichen humanitas deckt, darum kennt er auch nur *eine* Analogie, die analogia *entis*. Sie entsprach einst vollkommen dem ursprünglichen Gottesbild im Menschen; sie begleitet als gestörte Analogie das verdorbene Gottesbild im sündigen Menschen, und in der Offenbarung lebt sie gleichsam wieder auf « soweit die renovatio oder restitutio imaginis reicht ». Imago und analogia, die neue Erkenntnis und das neue Sein sind zwei Seiten ein und derselben Sache³.

Gegen diese Analogielehre Brunners müßte alles wiederholt werden, was früher gegen seine Natur-Gnade-Lehre gesagt wurde⁴. Sie ist das Ergebnis derselben unheimlichen Reduktion der christlichen Botschaft, von welcher bereits Brunners imago-Lehre deutliches Zeugnis ablegte. Zwischen Brunner und der katholischen Theologie müßte die Auseinandersetzung entscheidend auf dem Boden der Heiligen Schrift Alten und Neuen Bundes geführt werden können. Wie wenig verheißungsvoll dieses Unternehmen sein dürfte, muß man jedoch schon daraus ersehen, daß Brunner zur Aufrechterhaltung seiner Lehre

¹ E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch, Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen*, Berlin 1937, S. 84.

² *Der Mensch im Widerspruch*, S. 71 ff.; 519 ff.

³ *Natur und Gnade*, S. 57.

⁴ Vgl. dazu den Schriftbeweis gegen Brunners Natur-Gnade-Lehre im Aufsatz: « Zweierlei Offenbarung? », *Divus Thomas* 1936, Heft 3-4.

sich genötigt (und bereit!) sah, die unbequeme « Adamshistorie » samt der traditionellen Erbsündenlehre zu — opfern!¹.

Der katholischen Theologie ist die Frage gestellt, ob ihre vom hl. Thomas übernommene Analogielehre geeignet sei, sowohl die Skylla des Barth'schen Nominalismus zu vermeiden, als auch der Charybdis von Brunners Reduktion des Christlichen zu entgehen. Aus der Betrachtung der thomistischen Analogielehre werden sich neue Gesichtspunkte für die Kritik des dialektischen Analogiebegriffs ergeben.

II.

Wenn wir zunächst nach dem *analogia-entis*-Begriff des hl. Thomas und der Thomisten fragen, so kann es sich freilich nicht darum handeln, das Analogieproblem in seiner ganzen Breite aufzurollen². Während Karl Barth und Emil Brunner zwar die fundamentale Bedeutung des Analogiegedankens einsehen, so lassen sich bei ihnen einstweilen doch nur ganz wenige und dürftige Ansatzpunkte für eine Analogielehre finden. In der katholischen Theologie haben aber gerade die gründlichsten Theologen diesem Problem stets die entsprechende Aufmerksamkeit geschenkt.

Die *analogia entis* gehört nach thomistischer Auffassung zu den brennendsten theologischen *Grenzfragen*: sie ist das entscheidende Problem der natürlichen Metaphysik. Das « Sein » nämlich, welches der eigentliche Gegenstand der Metaphysik ist, ist von allem, was es gibt, das analogste. Denn alles, was irgendwie ist, ist ein Sein, es ist in allen Arten, Gattungen und Differenzen mitenthalten, und zwar kommt dieses Sein allem, was ist, nicht bloß als äußerer Name, sondern als innere Wesensbezeichnung zu, und endlich — was das entscheidende ist — kommt das Sein allem, was ist, weder in vollkommen gleichem, noch auch in vollkommen verschiedenem, sondern in ähnlichem, *analogem* Sinne zu. Das Sein ist also das *ἀνάλογον κατ' ἕξοχίν*.

¹ Brunner, *Der Mensch im Widerspruch*, S. 73 ff., 103 f., 110 ff., usf. — Es ist auch bedauerlich, daß Brunners theologische Anthropologie — ähnlich wie seine frühern Werke — von zahllosen, massivsten Mißverständnissen — wie z. B. die « Zwei-Stockwerke-Theorie » — der katholischen Lehre belastet ist.

² Für die thomistische Analogielehre vgl. unter neuern Darstellungen vor allem: J. Ramirez, *De analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam* (La ciencia tomista, Madrid 1921-22) und G. M. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, Freiburg 1935². — Für die Bedeutung des Analogieprinzips in der Theologie: M. T.-L. Penido, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Paris 1931; A. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*, Juvisy 1932²; R. Garrigou-Lagrange, *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, Paris 1922.

Die Analogie ist nach thomistischem Verständnis etwas wesentlich Relatives, d. h. sie bedeutet weder absolute Identität, noch absolute Verschiedenheit, sondern eine relative Einheit, eine Verhältnis- oder Beziehungsgemeinsamkeit verschiedener Wesen zu einem gemeinsamen *ἀνάλογον*: dem Sein. Es gehört zum Begriff der metaphysischen Seinsanalogie, daß zwar den verschiedenen Analogiegliedern ein wirkliches, inneres Verhältnis zum *ἀνάλογον* gemeinsam ist, daß aber die Verschiedenheit dieses Verhältnisses selbst wiederum den Raum für eine unendliche Verschiedenheit der Analogieglieder unter sich offen läßt. Diese *analogia entis* garantiert die Möglichkeit und bezeichnet aber zugleich auch die Grenzen der natürlichen Gotteserkenntnis¹.

Aus der Gesamtheit der gewordenen, bedingten Dinge schließt die Metaphysik auf ein absolut unbedingtes, ganz in sich selbst begründetes Sein, auf den Schöpfer. Ihm muß das Sein innerlich-wesentlich zukommen, denn sonst könnte er nicht Ursache sein, weil er nichts wäre. Alles was « ist », ist eben irgendwie ein Sein. Diese Aussagen enthalten aber durchaus keine Beschränkung des göttlichen Wesens, sondern wahren vollständig seine unendliche Distanz von allem bedingt und beschränkt Seienden. In der *analogia entis* reden wir ja nicht von einem einfachen Verhältnis des kreatürlichen Seins zu Gott, sondern von einem Verhältnis zweier Verhältnisse². Sowohl Gott wie das Geschöpf stehen in einem Verhältnis zum Sein, denn dieses ist kein Gattungs- oder Artbegriff, sondern kommt — über allen Gattungen und Arten stehend — notwendig allem, was überhaupt ist, innerlich und wesentlich zu. Aber das Verhältnis zum Sein ist in Gott und im Geschöpf ein absolut verschiedenes. Das Geschöpf nimmt in begrenzter Weise Anteil am Sein, es *hat* ein gewordenes, endliches, bedingtes und begrenztes Sein; Gott aber *ist* das in sich selbst begründete, unbedingte, schlechterdings unbeschränkte Sein.

Auf diesem Prinzip der *analogia entis* beruht unsere gesamte natürliche Gotteserkenntnis. In der gleich analogen, aber wirklichen Weise, wie wir Gott « *den* Seienden » nannten, sagen wir von ihm auch alle andern auf das Sein gegründeten Eigenschaften aus, welche aus

¹ Obwohl es verschiedene Analogie-Arten gibt, ist hier und im folgenden nur von der eigentlichen metaphysischen Analogie (*analogia proportionalitatis propria*) die Rede, weil diese allein für die metaphysische Gotteserkenntnis von Bedeutung ist.

² *Finitum et infinitum, quamvis non possint esse proportionata, possunt tamen esse proportionabilia.* De Verit. 23, 7, und 3, 1 ad 7.

sich eine reine Vollkommenheit, ohne Rücksicht auf deren beschränkte oder absolute Verwirklichung, besagen. So nennen wir Gott wesentlich « gut », denn so wie die Schöpfung am Guten in endlich-beschränkter Weise teilhat, so ist Gott, wie er das Sein selbst ist, auch die absolute Güte selbst. Er *hat* nicht nur in einem unendlich gesteigerten Grade an der Güte Anteil, sondern er *ist* sie wesentlich selbst: Deus est bonus per suam essentiam (Summa theol. I 6, 3). Und wie der Mensch auf seine Weise durch die Seele am Geiste Anteil hat, so *ist* Gott in absoluter Weise Geist und Erkenntnis: Intelligere Dei est eius substantia (Summa theol. I 14, 4). Darum ist Gott auch in eminenter Weise der « Lebendige ». Das Geschöpf lebt ein endliches, potenzielles Leben, Gott aber welcher das Sein selbst, actus purus ist, ist darum auch der lebendige Gott im absoluten und eminenten Sinn: Deus est ipse actus. Intellectus enim eius est ipsum suum intelligere . . . Unde relinquitur quod ipsa Dei substantia sit vita, et actus eius sit vita ipsius optima et sempiterna (In XII. Met. 8. Nr. 2544).

Wir können uns nun rückblickend über Wert und Grenzen der natürlichen Gotteserkenntnis auf Grund der analogia entis Rechenschaft geben. Einerseits handelt es sich um eine *wirkliche* und nicht bloß metaphorische, um eine *positive* und nicht bloß negative Erkenntnis des göttlichen Wesens. Es gehört ja zum Begriffe der analogia entis, daß das ἀνάλογον in den verschiedenen Analogiegliedern wirklich und formell enthalten sei. Wer also eine irgendwie positive Gotteserkenntnis auf dem Wege der Analogie bestreitet, hat damit auch bereits die wahre metaphysische Analogie aufgegeben¹. — Die Analogie bezeichnet aber auch die *Grenzen*, welche der natürlichen Gotteserkenntnis gesteckt sind. Wir wissen wohl, daß gewisse Vollkommenheiten (Sein, Geist, Leben, usf.) in Gott sein müssen, aber wir wissen nicht *wie* er diese Vollkommenheiten besitzt: modus autem supereminentiae quo in Deo dictae perfectiones inveniuntur per nomina a nobis imposita significari non potest (I. Cont. Gent. 30). Wir erkennen wohl, daß Gott irgendwie Sein, Geist, Leben sein muß, aber weil wir nicht wissen *wie* diese Vollkommenheiten in ihm sind, erkennen wir Gott gerade

¹ St. Thomas hat den positiven Charakter der natürlichen Gotteserkenntnis zu wiederholten Malen betont (Summa theol. I 13, 2; De Pot. 7, 5; De Verit. 2, 1; I. Cont. Gent. 30) und eine rein negative Gotteserkenntnis sogar für unmöglich gehalten: Nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmative cognosceret, nihil de Deo posset negare. Non autem cognosceret, si nihil quod de Deo dicit, de eo verificaretur affirmative (De Pot. 7, 5).

in dem *nicht*, was ihm allein eigen ist. Aus allem dem ergibt sich, daß es auf Grund der *analogia entis* nicht nur kein definierendes oder komprehensives Erkennen Gottes gibt¹, sondern daß wir in einem bestimmten Sinne auch die reinsten Vollkommenheiten von Gott ebensogut bejahen als auch verneinen können: In nominibus igitur quae Deo attribuimus est duo considerare, scilicet *perfectiones ipsas significatas*, ut bonitatem, vitam et huiusmodi; et *modum significandi*. Quantum igitur ad id quod significant huiusmodi nomina, proprie competunt Deo, et magis proprie quam ipsis creaturis, et per prius dicuntur de eo. Quantum vero ad modum significandi non proprie dicuntur de Deo. Habent enim modum significandi qui creaturis competit (Summa theol. I 13, 3; I. Cont. Gent. 30; De Pot. 7, 5; De Verit. 2, 1). Ihrem Inhalt nach, quantum ad rem significatam, müssen die sog. transzendentalen Vollkommenheiten in einem wirklichen und positiven Sinne Gott zukommen, weil aber keines unserer menschlichen Worte die absolut transzendente Seinsweise dieser Vollkommenheiten in Gott auszudrücken vermag, bleibt er für uns immer noch der Unbegriffene und Unbegreifliche. Im Sinne dieser Dialektik kann auch der hl. Thomas von der natürlichen Gotteserkenntnis schließlich sagen: Illud est ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciat se Deum nescire (De Pot. 7, 5 ad 14).

Aus der thomistischen *analogia-entis*-Lehre ist nun ein zweifaches ersichtlich. Nicht nur handelt es sich hier keineswegs darum, mittels der *analogia entis* die verborgenen Geheimnisse der göttlichen Offenbarung zu « durchschauen » und die Indirektheit der *Offenbarungserkenntnis* « kraft der *analogia entis* in Direktheit umzuwandeln », wie Karl Barths Vorwurf lautet (KD, 175, 180), sondern auch die *natürliche* Gotteserkenntnis auf Grund der *analogia entis* bleibt eine höchst *indirekte*, *inadaequante*, und dunkle Erkenntnis. Die Gotteserkenntnis der *analogia entis* ist keineswegs dazu bestimmt, als Ersatz für die Gotteserkenntnis des Glaubens auf Grund der Offenbarung und der ihr zugeordneten *analogia fidei* zu dienen, sondern die natürliche Gotteserkenntnis wird in der ganzen Unvollkommenheit und Unzulänglichkeit, die ihr schon *an sich* (ganz abgesehen vom Vergleich mit Gottes Offenbarung) eigen ist, erkannt. Diese natürliche Gotteserkenntnis wird aber von Thomas nicht geringgeschätzt, sondern

¹ Huiusmodi nomina non significant quid est Deus, quasi eius substantiam definiendo et comprehendendo (De Pot. 7, 5 ad 1).

sie wird als die auch dem gefallen Menschen verbliebene Möglichkeit gewürdigt, mit Hilfe seiner geschwächten Vernunftnatur aus dem Rest der in der Schöpfung verbliebenen Gottesspuren einen — freilich sehr indirekten und dunklen — Weg zum Schöpfer zu finden. Wenn der gefallene Mensch nicht irgendwelche natürliche Kenntnis von Gott besäße, könnte er ja vor Gott auch nicht mehr verantwortlich, nicht einmal « Sünder » sein¹. Soviel ist gegen Karl Barth zu sagen, welchen wir als entschlossenen Feind jeder *analogia entis* kennen lernten. — Während wir gegen Barth das *Recht* der *analogia entis* verteidigen mußten, müssen wir Brunner an ihre *Grenzen* erinnern. Daß Emil Brunner *nur* von der *analogia entis* redet und scheinbar nur sie gelten lassen will, hat den Grund in seinem Streben, den Menschen « aus *einem* Prinzip » zu verstehen. Wie es nur *eine* Menschenatur (keine « Übernatur ») gibt, so gibt es auch nur *eine* Gotteserkenntnis (die ursprüngliche, natürliche) und dementsprechend nur eine Analogie, die *analogia entis*. Dabei ist Brunner freilich der Meinung, daß die Erkenntnis der ursprünglichen Analogie durch die Sünde — wenn nicht zerstört — so doch wenigstens verdorben wurde und erst durch die Offenbarung wieder möglich wird. Ist aber diese *restitutio naturae* wirklich der ganze Inhalt der Offenbarung und Erlösung in Jesus Christus? Wird sich nicht auch Brunner in der biblischen Exegese und darum auch in der christlichen Dogmatik immer wieder vor jene entscheidenden Tatsachen und Wahrheiten der christlichen Offenbarung (Trinität, Inkarnation, das Kreuz, usw.) gestellt sehen, welche einfach den Rahmen oder die Reichweite der *analogia entis* sprengen? — Tatsächlich widerspricht denn auch Brunner in der Ausführung seiner Theologie fortwährend seinem Programm, und widerspricht damit auch der naturalistischen Reduktion, die er am biblischen Menschenbild und damit an einem entscheidenden Stück der biblischen Offenbarung in der Theorie vollziehen möchte. — Die Entwicklung der thomistischen Lehre von der *analogia entis* hat uns gezeigt, wie sehr sich diese nicht nur ihres Rechtes, sondern auch ihrer Grenzen bewußt ist, und wie wichtig dies für eine Theologie ist, die es nicht darauf ankommen lassen will, im Interesse einer « einheitlichen » Lehre vom Menschen, entscheidende Stücke der biblischen Anthropologie zu opfern.

¹ Per peccatum autem non potest totaliter ab homine tolli quod sit rationalis, quia jam non esset capax peccati (Summa theol. I-II 85, 2).

Nachdem wir nun die Aufgabe des Analogieprinzips sozusagen an der Grenze der Theologie, in der thomistischen Metaphysik, gesehen haben, ist nach der Bedeutung des Analogiegedankens in der Theologie selber, und damit nach dem eigentlichen Verhältnis von Offenbarung und Analogie zu fragen.

III.

Die Betrachtung der natürlichen Gotteserkenntnis auf Grund der *analogia entis* hat uns bereits gezeigt, wie der Mensch letzten Endes der Unzulänglichkeit seines Erkennens schmerzlich bewußt wird. Gerade in seinem eigensten, innern Wesen bleibt uns Gott unbegreiflich und schlechterdings unvorstellbar, weil auch unsere höchsten und reinsten Begriffe in ihrer Anwendung auf Gott notwendigerweise versagen, weil sie alle den Stempel der Kreatürlichkeit tragen: *habent modum significandi qui creaturis competit* (*Summa theol.* I 13, 3). In der gleichen Unvollkommenheit unserer menschlichen Erkenntnis ist es ferner begründet, daß wir Gott, von dem wir wissen, daß sein Wesen in sich vollkommen eins und ungeteilt sein muß, nur in der Vielheit verschiedener Vollkommenheiten erkennen, deren Inhalte wir nicht in einem einzigen, ungeteilten und unteilbaren Wesensgrunde zusammendenken können¹. Wohl sagt uns die Vernunft, daß Gott der absolut Einfache², der absolut Eine und Einzige³ sein muß, weil alle Zusammensetzung als solche Unvollkommenheit einschließt⁴. Aber unser natürlicher Verstand kann aus der Mannigfaltigkeit der geschöpflichen Welt nur auf eine Vielheit verschiedener Vollkommenheiten schließen, ohne sie zu der Einheit zusammendenken zu können, die Gott eigen sein muß. Wir würden sonst sehen, daß in Gott nicht nur Güte und Gerechtigkeit ist, sondern auch daß Güte und Gerechtigkeit in seinem Wesen identisch sind, sodaß in Gott die Güte nicht nur Güte, sondern zugleich Gerechtigkeit, und darum eigentlich weder Güte noch Gerechtigkeit, sondern ein Höheres, Drittes ist, die *ratio intima Deitatis*. Und auf ähnliche Weise würden wir sehen, daß Erkennen und Wollen in reinster Weise Gott eigen sind, jedoch so, daß sein Erkennen zugleich sein Wollen und sein Wollen zugleich sein Erkennen ist, weil beides weder Erkennen noch Wollen im Sinne unserer menschlichen Vorstellungsweise ist, sondern ein

¹ Vgl. *Summa theol.* I 13, 4 ad 3.

² *Summa theol.* I 3, 7; *I. Cont. Gent.* 18; *De Pot.* 7, 1.

³ *Summa theol.* I 11, 3; *I. Cont. Gent.* 42; *De Pot.* 3, 6.

⁴ *I. Cont. Gent.* 18.

Drittes, Höheres, uns ganz und gar Verborgenes und Unerreichbares : die *ratio intima et eminentissima Deitatis*¹. Wir können für Gott das « *eine* Wort », den *einen* Namen nicht finden.

Die Grenze unseres natürlichen Erkennens liegt darin, daß unser Verstand nur *jenes* Sein und *jenes* Wahre zum konnaturalen Objekt hat, welches ihm die sichtbare Schöpfungswelt vermittelt, und daß er nur von dieser aus weiterdenken kann und nur in Abhängigkeit von ihr und nach ihrer Analogie die geistigen Wesenheiten erfaßt². Wenn sich nun Gott nach seinem eigentlichen, innern Wesen, welches *sub ratione entis sensibilis* gerade *nicht* dargestellt werden kann, dem Menschen offenbaren will, dann findet nicht nur eine extensive Erweiterung der menschlichen Erkenntnisgegenstände innerhalb des gleichen formalen Erkenntnisgrundes statt, sondern dann muß auch die Grenze des sog. *objectum formale proportionatum* überschritten werden, d. h. der Mensch muß Gottes Wesen unter einem neuen, höhern Erkenntnisgrund erreichen können. Wie das möglich sei, haben wir jetzt zu fragen.

Für den Glauben besteht diese Frage freilich nicht, denn er *ist* ja gerade eine Erkenntnis unter einem *neuen* Erkenntnisgrund, und überdies bezeugt ihm die Heilige Schrift, daß « wir Gott einst sehen werden, *wie er ist* » (I. Joh. 3, 2), daß wir ihn einmal « von Angesicht zu Angesicht », so « wie er uns erkennt » kennen werden (I. Kor. 13, 12), und daß gerade in dieser Gotteserkenntnis die ewige Seligkeit bestehen werde (Joh. 17, 3). Der Theologe bemüht sich aber um ein Verständnis

¹ Diesem unerfüllbaren Streben unseres Geistes nach einer endgültigen Zusammenfassung unserer vielfachen Aussagen über Gott hat *Cajetan* folgenden schönen Ausdruck verliehen : *Non est enim putandum rationem formalem propriam sapientiae esse in Deo, sed . . . ratio sapientiae in Deo non sapientiae propria est, sed est propria superioris, puta Deitatis, et communis eminentia formali justitiae, bonitati, potentiae, etc. Sicut enim res, quae est sapientia, et res, quae est justitia in creaturis, elevantur in unam rem superioris ordinis, scilicet Deitatem, et ideo sunt una res in Deo : ita ratio formalis sapientiae et ratio formalis justitiae elevantur in unam rationem formalem superioris ordinis, scilicet rationem propriam Deitatis, et sunt una numero ratio formalis eminenter utramque rationem continens . . . Unde subtilissime divinum S. Thomae ingenium ex hoc, quod ratio sapientiae in Deo est formaliter non solum ipsa, sed etiam ratio justitiae, et consequenter est ratio propria non sapientiae, sed alicuius tertii, in creaturis autem est formaliter ipsa propria ratio sapientiae, intulit ; ergo alia est ratio sapientiae in Deo, et alia sapientiae in creaturis . . . ratio sapientiae in homine est solum ipsa, in Deo vero est ipsa et aliae, immo nec ipsa, nec aliae, sed altior quaedam ratio. Comm. in I 13, 5.*

² *Summa theol.* I 55, 2 ; 84, 7 ; 87, 3 ad 1, usf.

dieser im Glauben verbürgten Tatsache¹. — Wir haben wiederholt gesehen, daß Gottes Wesen unsern Seinsbegriff unendlich übersteigt, daß Gott über dem Sein und früher als dasselbe ist², aber dennoch ist sein Wesen nicht *außerhalb* des Seins, sondern das Sein existiert in der reinsten und vollkommensten Weise überhaupt nur in Gott selbst. Andererseits vermag der menschliche Geist irgendwie das Seiende als solches zu erkennen, er ist also seinem Wesen nach in Aufgeschlossenheit und Aufnahmebereitschaft für alles Seiende, für die ganze Welt des geistig Erkennbaren. Seine natürliche Erkenntnis-*kraft* — intellectus ut *virtus* — entspricht freilich, auch abgesehen von der Schwächung durch die Sünde, nur einem beschränkten Teil des erkennbaren Seins, aber seine Geistnatur als solche — intellectus ut intellectus vel *capacitas* — bedeutet Aufgeschlossenheit oder Aufnahmebereitschaft für alles Seiende³. Man kann den Sachverhalt auch so ausdrücken: seinem proportionierten Gegenstand steht der menschliche Geist als *potentia activa naturalis* gegenüber, zum « extensiven » Objekt aber verhält er sich wie eine *potentia obedientialis mere passiva*. Nun bezeugt uns aber die Heilige Schrift, daß Gott diese rein passive Empfänglichkeit zu einer wirklichen Erkenntnis seines innern Wesens erheben kann. Auf unvollkommene Weise geschieht dies im Glauben, auf vollkommene Weise in der seligen Anschauung Gottes.

¹ Vgl. Summa theol. I 12, 4. — An dieser gleichen Stelle (wo von der Möglichkeit der visio beata die Rede ist) pflegten nach Thomas auch die großen Thomisten die Frage nach der Möglichkeit der Glaubenserkenntnis zu stellen. Vgl. Cajetan, Comm. in I 12, 4; Bannez, Comm. in I 12, 1; Joannes a S. Thoma, Curs. phil. Pars III, q. 10 a. 3; Salmanticenses, Curs. theol. Tr. II, Disp. 1.

² Deitas seu res divina prior est ente et omnibus differentiis eius: est enim super ens et super unum (Cajetan, Comm. in I 39, 1).

³ Daß das Sein in seiner ganzen Weite den extensiven Gegenstand unseres Geistes bilden kann, ist nur möglich, weil auch der Geist, wie das Sein selbst, in seinem Wesen analog ist und dem natürlichen und dem übernatürlichen Sein nicht in gleichem, sondern analogem Verhältnis gegenübersteht: Ens naturale et supernaturale differunt specie etiam in ratione cognoscibilis, imo genere: et nihilominus possunt specificare unam potentiam. Ad cuius expositionem est advertendum, quod intellectus et voluntas quoniam sunt potentiae universalissimae possunt specificari ab aliqua ratione analogia, non univoca etiam in ratione specificandi (Bannez, in I 12, 1). — Auf die Unterscheidung von natürlichem und übernatürlichem Sein würden wir freilich mit der bloßen Vernunft nicht aufmerksam: Dicendum est . . . non esse evidens, lumine naturali, objectum intellectus adaequatum esse ens, prout abstrahit a naturali et supernaturali. Unde qui assereret objectum illius tantum esse ens naturale, non posset ex vi luminis naturalis evidenter falsitatis convinci (Salmanticenses, Curs. theol. in I. P. Tr. 2, q. 12, disp. 1, dub. 3).

Während in der natürlichen Gotteserkenntnis auf dem Wege der analogia *entis* das esse participatum in creaturis sowohl formeller als materieller Erkenntnisgrund ist und damit eben die Unzulänglichkeit dieser Erkenntnis begründet, wird in der künftigen *visio beata* Gottes innerstes Wesen selbst sowohl materieller wie formeller Erkenntnisgrund sein. Der gütige Gott wird sein Wesen selbst dem seligen Geiste als Erkenntnisbild darbieten und sich mit ihm auf unaussprechliche Weise vereinigen¹. Das « lumen gloriae », von welchem die Theologen reden, wird ja nicht ein Licht sein, *in* welchem Gott geschaut wird, sondern es wird den seligen Geist nur stärken, um direkt Gottes Wesen zu schauen: non est medium *in quo* Deus videtur, sed *quo* videtur (I 12, 5 ad 3). Weil aber auch dieses Glorienlicht immer ein geschaffenes und endliches Licht bleibt, kann auch in der seligen Anschauung Gottes der menschliche Geist Gottes Wesen niemals komprehensiv, allumfassend « begreifen », so wie sich Gott selber begreift, — das Geschöpf müßte ja sonst Gott selbst sein, weil jede Erkenntnisordnung der Seinsordnung entspricht. Aber dennoch werden wir das *ganze* Wesen Gottes schauen. Gottes Unbegreiflichkeit besteht ja nicht darin, daß ein *Teil* seines Wesens uns unbekannt bliebe, — denn in Gott sind ja keine Teile —, sondern wir werden zwar sein ganzes Wesen schauen, aber nicht nach dem ganzen unendlichen Maße seiner Erkennbarkeit (Summa theol. I 12, 7; Comp. theol. 106).

Es ist nützlich, sich der Gotteserkenntnis in der *visio beata* zu erinnern, damit die Gotteserkenntnis des Glaubens umso besser sowohl von ihr, als auch von der natürlichen Erkenntnis auf dem Wege der analogia *entis* unterschieden werden könne. Der hl. Thomas hat das Verhältnis dieser dreifachen Gotteserkenntnis einmal folgendermaßen gezeichnet: Quia igitur debilis erat Dei cognitio, ad quam homo per praedictas vias (scil. naturales) intellectuali quodam intuitu pertingere poterat, ex superabundanti bonitate, ut firmior esset hominis de Deo cognitio, quaedam de seipso hominibus revelavit, quae intellectum humanum excedunt; in qua quidem revelatione secundum congruentiam hominis quidam ordo servatur, ut paulatim de imperfecto veniat ad perfectum, sicut in caeteris rebus mobilibus accidit. Primo igitur

¹ Ad hoc igitur, quod ipse Deus per essentiam cognoscatur, oportet quod ipse Deus fiat forma intellectus ipsum cognoscentis et jungatur ei non ad unam naturam constituendam, sed sicut species intelligibilis intelligenti (Comp. theol. 105). — Damit ist zugleich ausgesprochen, daß es sich in der *visio beata* nicht um eine pantheistische Universalvergottung, sondern um eine unio in ordine intelligibili handelt. Vgl. De Verit. 8, 1.

sic homini revelantur ut tamen non intelligantur, sed solum quasi audita credantur, quia intellectus hominis, secundum hunc statum quo sensibilibus est connexus, ad ea intuenda quae omnes proportionales sensus excedunt omnino elevari non potest; sed quum a sensibilibus connexione fuerit liberatus, tunc elevabitur ad ea quae revelantur intuenda (IV. Cont. Gent. 1). — Die Gotteserkenntnis des Glaubens steht also in einem gewissen Sinne in der Mitte zwischen der natürlichen Gotteserkenntnis und der seligen Anschauung. Von der natürlichen Gotteserkenntnis unterscheidet sie sich dadurch, daß wir nicht mehr bloß die Vollkommenheiten Gottes erkennen, welche wir auf dem Wege der analogia *entis* aus seinen Spuren in der geschöpflichen Welt ablesen können, sondern Christus hat uns wirkliche Züge vom innern Sein und Leben seines Vaters geoffenbart. Von der visio beata aber unterscheidet sich die Gotteserkenntnis des Glaubens dadurch, daß wir im Glauben Gott *nicht direkt* durch sein eigenes Wesen als Erkenntnis-mittel erkennen, sondern auf dem Wege der analogia *fidei*, «sub quibusdam similitudinibus et obscuritatibus verborum» (IV. Cont. Gent. 1). Es folgt also daraus, daß nicht nur unsere natürliche, sondern auch unsere Glaubenserkenntnis Gottes — im Unterschied zur visio beata — keine direkte, sondern eine *indirekte* und *analoge* Erkenntnis ist, und daß es somit nicht nur keine metaphysischen, sondern auch keine theologischen Begriffe gibt, welche nicht analog wären. Aber diese Analogien des Glaubens unterscheiden sich nun von jenen natürlichen Analogien durch ein Zweifaches: durch das, was sie bezeichnen und durch die Art und Weise, wie sie erkannt werden. Die Gleichnisse und Analogien, in welchen einst Gott zu den Propheten und Aposteln und durch seinen eigenen Sohn zu uns von seinem Sein und Leben und von seinen Ratschlüssen gesprochen hat, sagen uns mehr von Gott, als was wir auf dem Wege der analogia *entis* von ihm aus seiner Schöpfung zu erkennen vermögen. Sie sind ein von Gott selber in unserer Sprache geformter, unserm gegenwärtigen Leben der Erwartung angepaßter, positiver Ausdruck seines innern Seins und Lebens. Daraus folgt aber zugleich, daß diese Analogien des Glaubens niemals der Ertrag unseres natürlichen Denkens und Forschens sein können, sondern Gegenstand eigentlicher Offenbarung sind. Daß Gott auf *seiner* Weise, — d. h. eben *analog*, — gut, gerecht, weise usw. sein muß, das erkennt die Vernunft auf dem Wege der analogia *entis* mit natürlicher Evidenz, daß aber die neuen Analogien der Offenbarung — wie z. B. Dreipersonlichkeit, generatio, spiratio — ein eigentlicher, wenngleich

analoger Ausdruck seines innersten Wesens sind, das kann unser Geist natürlicherweise weder als Tatsache erkennen, noch können ihm diese Analogien in der Kraft des Glaubens einsichtig werden¹. Wir können aber diesen Analogien im Glauben auf Gottes Autorität hin zustimmen, weil es ihm gefallen hat, in diesen Analogien von sich zu uns zu reden: sic homini revelantur ut tamen *non intelligentur*, sed solum quasi audita *credantur* (IV. Cont. Gent. 1).

Im Unterschiede und im Gegensatze zu der teils nominalistischen, teils naturalistischen Entleerung des theologischen Analogiegedankens, wie sie uns bei Karl Barth und Emil Brunner begegnet ist, läßt der thomistische Begriff der *analogia fidei* sowohl die Wirklichkeit als auch das Geheimnis des christlichen Offenbarungsgedankens unangetastet. Weder löst der hl. Thomas die *Wirklichkeit* christlicher Offenbarung — wie Brunner — in eine bloße Erneuerung der ursprünglichen; natürlichen Gotteserkenntnis auf, noch verwechselt er — wie Barth — das *Geheimnis* der christlichen Offenbarung mit jener nominalistischen Pseudotranszendenz, die den « offenbarenden » Gott über dem endgültig verkehrten Reden der Menschen seinen ewigen Monolog halten läßt. — In jedem Satz der Heiligen Schrift und in jedem Dogma der Kirche ist ein vernünftig *denkbarer*, wengleich nicht *einsehbarer* Sinn enthalten²; Gott kleidet sein Wort in Gleichnisse und Analogien, die unserm natürlichen Sprachschatz entnommen sind und in einer bestimmten Beziehung zu seinem verborgenen Sein und Wesen sind, wengleich diese Beziehung uns nicht einsichtig ist. Wir sollen im Glauben die Beziehung dieser geoffenbarten Analogien zu seiner innergöttlichen Wirklichkeit auf Gottes Autorität hin bejahen, denn letzten Endes ist es der Sinn der göttlichen Offenbarung, daß « jeder unserer Gedanken gefangen und Christus gehorsam gemacht werde » (II. Kor. 10, 5). In diesem Sinne ist die Analogielehre die Schicksalsfrage jeder Theologie.

¹ Pluralitas personarum in divinis est de his, quae fidei subjacent, et naturali ratione nec investigari, nec sufficienter intelligi possunt; sed in patria intelligendum exspectatur, cum Deus per essentiam videbitur visione fidei succedente (De Pot. 9, 5; De Verit. 10, 13; Summa theol. I 32, 1).

² So sind in der Trinitätslehre die natürlichen Begriffe der Einheit, Dreiheit, Vaterschaft usw. enthalten, und es ist nicht gleichgültig, ob diese oder andere Begriffe gedacht werden, wenn von der Heiligsten Dreifaltigkeit die Rede ist. Ja, wenn es denkbar wäre, daß ein Mensch den in diesen Worten: Ein, Drei, Vater, Sohn usw. ausgedrückten natürlich-vernünftigen Sinn nicht zu denken vermöchte, so müßte ihm notwendig auch der christliche Glaubensakt an das Geheimnis der Heiligsten Dreifaltigkeit unmöglich sein.