

Der Schöpfungsakt als „analogieloses Handeln“?

Eine kritische Rückfrage im Nachgang zum Darwinjahr

VON MARKUS LERSCH

Im Darwinjahr 2009 häuften sich erwartungsgemäß die theologischen Stellungnahmen zum Verhältnis von biblisch-christlichem Schöpfungsglauben und Evolutionstheorie. Im Kontext der vielfältigen Versuche, beider Vereinbarkeit zu begründen, begegnete teils aufs Neue der weit verbreitete Topos von der Analogielosigkeit des göttlichen Schöpfungshandelns.¹ So schreibt etwa Hans Kessler: „Der recht verstandene Schöpfungsbegriff meint eine analogielose Ursprungsrelation.“²

Begründet wird der Analogielosigkeits-Topos oft mit dem Hinweis auf Semantik und Verwendung des hebräischen Verbs ברא im ersten Schöpfungsbericht. Womöglich Urheber, in jedem Falle aber wesentlicher Förderer jener Redeweise dürfte Werner Foerster mit seinen Ausführungen zu ברא im Artikel κτίζω des ThWNT von 1938 gewesen sein.³ Er erkennt in der priesterschriftlichen Verwendung des Wortes, „daß tatsächlich von Gottes Schaffen etwas auszusagen ist, das k. Analogie im Bereich des menschlichen Lebens und Wirkens hat“.⁴ Möglicherweise von hier aus hat der Gedanke dann auch Einzug in das 35 Jahre später erscheinende ThWAT gefunden. Dort spricht Karl-Heinz Bernhardt von einem durch ברא ausge-

¹ Einige konfessions-, disziplin- und sprachraumübergreifende Belegstellen des Topos von der Analogielosigkeit des Schöpfungshandelns: *B. W. Anderson*, Artikel „Creation“, in: *The Interpreters Dictionary of the Bible*; Band 1, New York [u. a.] 1969, 729; *K.-H. Bernhardt* [u. a.], Artikel ברא, in: *ThWAT*; Band 1, Stuttgart 1973, 769–777, 775; *H. Groß*, *Theologische Exegese von Gen 1–3*, in: *MySal*; Band 2, Einsiedeln 1966, 421–439, 429; *J. Moltmann*, *Gott in der Schöpfung*, München 1985, 86; *G. von Rad*, *Theologie des Alten Testaments*; Band 1, München 1966, 155f.; *D. Sattler/Th. Schneider*, *Schöpfungslehre*, in: *Th. Schneider* (Hg.), *Handbuch der Dogmatik*; Band 1, Düsseldorf 2002, 120–238, 135; *M. Schmaus*, *Der Glaube der Kirche*; Band 3, St. Ottilien ²1979, 27; *W. H. Schmidt*, Art. ברא, in: *THAT*; Band 1 (1971), 336–339, 338; *W. Zimmerli*, 1 Mose 1–11. Die Urgeschichte (ZBK.AT 1, 1), 39. Der Sache nach (etwa als „Unvergleichbarkeit“) vertreten ihn z. B. *H.-M. Barth*, *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen*. Ein Lehrbuch, Gütersloh 2001, 444; *A. Ganoczy*, *Schöpfungslehre*, Düsseldorf ²1987, 26; *G. L. Müller*, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg i. Br. [u. a.] ⁴2001, 174f.; *E. Schlink*, *Ökumenische Dogmatik*. Mit einem Geleitwort von *H. Fries* und *N. Nissiotis*, Göttingen 1983, 79.

² *H. Kessler*, *Gott – Warum wir ihn (nicht) brauchen*, in: *StZ* 227 (2009), 173–187, 177f. Vgl. fast wörtlich bereits *ders.*, *Kreative Schöpfung – Kreativität Gottes. Überlegungen zum Spannungsfeld von Schöpfung und Evolution*, in: *J. Klose/J. Oehler* (Hgg.), *Gott oder Darwin? Vernünftiges Reden über Schöpfung und Evolution*, Berlin/Heidelberg 2008, 27–57, 27.

³ Vgl. *W. Foerster*, Art. κτίζω, κτίσις, κτισμα, κτιστης, in: *ThWNT*; Band 3, 999–1034. Als Referenz wird dabei wie auch andernorts genannt: *J. Wellhausen*, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin ³1896, 319. Dort heißt es: „Das Wichtigste ist, dass es hier ein eigenes Wort [sc. ברא; M. L.] gibt, um lediglich die göttliche Schöpfertätigkeit zu bezeichnen und sie dadurch aus der Ähnlichkeit menschlichen Tuns und Bildens herauszuheben, ein Wort, das in so enger Bedeutung weder im Griechischen noch im Lateinischen oder im Deutschen wiederzugeben ist.“

⁴ *Foerster*, 1007.

drückten „analogielosen Charakter des Schöpferwirkens Gottes“.⁵ Werner H. Schmidt ergänzt im THAT:

Indem das Verbum im AT Gott allein vorbehalten bleibt, wird diese Art der Schöpfung jeder Analogie entzogen und damit jeder Vorstellbarkeit enthoben; denn anschaulich kann göttliches Wirken ja nur sein, soweit es menschlichem vergleichbar bleibt. Das Verbum sagt also nichts mehr über das Wie der Entstehung.⁶

Der folgende Beitrag soll die Selbstverständlichkeit der Verwendung dieses Topos durch drei Argumente in Frage stellen: ein erkenntnistheoretisches, ein semantisch-begriffslogisches und schließlich ein theologisches. Das dritte Argument mündet in einen abschließenden Appell zur Rückbesinnung auf die Analogie als die „Sprachlehre des Glaubens“⁷ (Walter Kasper) und als „theologisches Erkenntnisprinzip“⁸ schlechthin (Gerhard Ludwig Müller).

1. Erkenntnistheoretisches Argument: Keine Erkenntnis ohne Analogie

Das privative Attribut analogielos bezeichnet – schon bei unpräziser Bestimmung des mehrdeutigen Grundbegriffs Analogie als Ähnlichkeit – eine durch Unähnlichkeit bedingte Unvergleichbarkeit des Referenzobjekts mit allen anderen möglichen Objekten. Ist diese Definition auch unabhängig von der genauen Ausgestaltung des zugrundeliegenden Analogiebegriffs, so tritt sie doch am schärfsten bei Verwendung der sogenannten Analogieformel des Vierten Laterankonzils zutage, der zufolge die Analogie ein absolutes Minimum an Ähnlichkeit bei je größerer Unähnlichkeit bezeichnet.⁹ Ohne hier durch die Hintertür bereits ein theologisches Argument einführen zu wollen, ist diese Formel in ihrer heuristischen Funktion heranzuziehen: Wenn schon ein Minimalbestand an Ähnlichkeit als Analogie zu betrachten ist, so tritt klar zutage, dass Analogielosigkeit keinerlei Ähnlichkeit mehr impliziert, sondern deren eindeutige und völlige Negation. Dem solcherweise bezeichneten Phänomen wird eine derart exklusive Gestalt und Position zugesprochen, dass es kein einziges Merkmal aufweist, welches anderen Phänomenen ähnelt und somit als Vergleichsmoment mit ihnen (und sei es nur *via negationis*) taugen könnte. Bei Zugrundelegung der philosophisch-wissenschaftlichen Analogiemodelle eines dreigliedrigen (Proportions- bzw. Attributionsanalogie) oder viergliedrigen Verhältnisses (Proportionalitätsanalogie) ergibt sich weiter, dass das der Analogie entbehrende

⁵ Bernhardt, 775.

⁶ Schmidt, 338.

⁷ W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 124.

⁸ Müller, 27–33.

⁹ „Denn zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen, daß zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre“ (DH 804). Erich Przywara dürfte wohl der Erste gewesen sein, der diese Formel explizit als Analogie-Definition erkannt und dargestellt hat, vgl. etwa E. Przywara, *Analogia entis. Metaphysik – Ur-Struktur und All-Rhythmus* (Schriften; Band 3), Einsiedeln 1962, 251–301; 327f.

Phänomen nicht einmal über (einen oder zwei) Mittelterme im Verhältnis zu anderen Phänomenen steht: Ein *analogieloses* Phänomen ist demnach per Definition allen anderen Phänomenen völlig unähnlich, so dass sich sein Verhältnis ihnen gegenüber jeglicher Beschreibbarkeit entzieht.

Eine derart emphatisch (eigentlich aber bloß wörtlich) verstandene Analogielosigkeit wirft evidenterweise ein gravierendes erkenntnistheoretisches Problem auf, setzt Erkenntnis doch – wie immer sie im Einzelnen auch konzipiert und verstanden wird – notwendig den Vergleich und die Integration des Zu-Erkennenden in das Gesamt des bereits Erkannten voraus. Nicht erst die hermeneutische Reflexion des 20. Jahrhunderts hat die Illusion einer voraussetzungslosen Linearität zugunsten des synthetischen und zirkulären Charakters der Erkenntnis überwunden: Erkenntnis eines Objekts vollzieht sich immer auf Basis und im Zusammenspiel mit den Erkenntnisstrukturen und den vorangegangenen Erkenntnissen des Erkenntnissubjekts. Von wirklicher Erkenntnis eines bleibend und völlig unvergleichlichen Sachverhalts dürfte also schlechterdings nicht die Rede sein.

Könnte aber nicht doch von einer Erkenntnis eben der Analogielosigkeit des Sachverhalts gesprochen werden, die darin bestünde, dessen völlige Unerkennbarkeit zu erkennen? Eine solche Erkenntnis der Unerkennbarkeit – schon rein sprachlich paradox – verlief analog zu Immanuel Kants Ausschluss einer Kenntnis über die Unendlichkeit und würde wie jene durch Georg Wilhelm Friedrich Hegels Hinweis auf die Dialektik absoluter Grenzsetzungen ihrer performativen Selbstwidersprüchlichkeit überführt. Die Behauptung der Unerkennbarkeit und Unvergleichbarkeit eines Sachverhalts mit allen anderen erkannten Sachverhalten impliziert doch notwendig ein Wissen über jenes Ganz-Andere als ganz Anderes:

In der Behauptung [einer solchen absoluten Erkenntnisgrenze; M. L.] liegt die Bewußtlosigkeit, daß darin selbst, daß etwas als *Schranke* bestimmt ist, darüber bereits hinausgegangen ist. Denn eine Bestimmtheit, *Grenze*, ist als Schranke nur bestimmt, im Gegensatz gegen sein Anderes überhaupt, als gegen sein *Unbeschränktes*; das Andere einer Schranke ist eben das Hinaus über dieselbe.¹⁰

Wenn es aber tatsächlich keine Erkenntnis eines analogielosen Sachverhaltes gibt, kann er dann wenigstens Gegenstand einer sozusagen erkenntnisneutralen Wahrnehmung sein (schließlich geht das menschliche Wahrnehmungsvermögen über die diskursive Erkenntnis hinaus)? Eine kurze Besinnung auf das Wesen der Phänomenalität dürfte aber auch diese Hilfskonstruktion unmöglich machen: Ein Sachverhalt muss per Definition Phänomen sein, also eine Entität, die einem Erkenntnissubjekt erscheint – wie auch immer sich dies im Einzelnen innerlich oder äußerlich vollziehen mag –; ein nichtphänomenaler Sachverhalt ist ein Widerspruch in sich. Kann nun aber ein Phänomen analogielos, d. h. radikal beziehungslos zu allen an-

¹⁰ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Teil 1; Band 1, 1.1.2.B.β, Hamburg 1999, 121 [Kursivierung im Original gesperrt; M. L.].

deren Phänomenen sein? Diese Frage ist eindeutig zu verneinen, weil ein Phänomen als solches zumindest den Vorgang der Phänomenalisation, also des Erscheinens, mit allen anderen Phänomenen teilt.¹¹ Weiter wäre zu fragen, ob Phänomenen als solchen nicht auch weitere Charakteristika eignen, die sich mit den unverwüstlichen Transzendentalien der mittelalterlichen Philosophie identifizieren lassen: Demnach wiese jedes Phänomen ein gewisses (und sei es negatives oder neutrales) Maß an Sein, an Wahrheit, an Güte usw. auf.

Als Zwischenfazit lässt sich festhalten, dass die Erkenntnis der Analogielosigkeit eines Sachverhalts – also etwa des göttlichen Schöpfungshandelns – als *contradictio in adiecto* auszuschließen ist und dass im strengen Sinne auch nicht von einem analogielosen Phänomen gesprochen werden kann. So different und einzigartig ein Phänomen gegenüber allem anderen Erkannten oder Wahrgenommenen auch sein mag: Seine Erkenntnis erfordert stets Vergleich und Einordnung und schon seine Wahrnehmung erfordert die Phänomenalität mitsamt ihrer phänomenologischen und ‚transzendentalen‘ Implikationen.

2. Begriffslogisches Argument: Keine Begriffsbildung ohne Analogie

Wie bereits angemerkt, wird im Zusammenhang der Rede vom analogielosen Schöpfungsakt gerne die hebräische Verbform בָּרָא als Beleg angeführt, in deren Besonderheit sich das gänzliche Fehlen von Analogizität seitens des Referenzobjekts gegenüber jedem sonstigen Handeln widerspiegeln. So schreibt erneut Hans Kessler, dass der erste Schöpfungsbericht mit diesem Neologismus einen ausgeklügelten Fachterminus zur Beschreibung des göttlichen Schöpfungshandelns „in seiner ganzen Abgründigkeit“ geprägt habe. Dieses Wort – wie auch das davon abgeleitete substantivische Partizip „Boré“ – sei dabei nicht allein exklusiv für den Schöpfergott reserviert, sondern sogar „unübersetzbar, weil es dafür nichts Vergleichbares in der Welt“ gebe.¹² Ungeachtet der durchaus eingestandenen pragmatischen Unverzichtbarkeit einer Übersetzung bleibe diese letztlich notwendig prekär. Grundlage der Argumentation ist hier die evidente, exklusive Reservierung des Verbs und des zugehörigen Partizips für den Schöpfungsakt beziehungsweise für den Schöpfer im Alten Testament, v. a. im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht. Zusätzlich zu diesem sprachpragmatischen Argument wird teilweise aber auch eine grundsätzliche Unübersetzbarkeit des Wortes postuliert. Dieses Postulat soll im Folgenden infrage gestellt, und zugleich soll die grundsätzliche These skizziert werden, dass ein sinntragen-

¹¹ Sehr luzide Ausführungen über das Konzept der Phänomenalität beziehungsweise Phänomenalisation finden sich etwa bei dem französischen Phänomenologen Michel Henry, vgl. z. B. *M. Henry, Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris 2000 (dt.: *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*. Aus dem Französischen von R. Kühn, Freiburg i. Br. 2004), §§ 1–3.

¹² *Kessler, Gott*, 177f.

der Begriff aufgrund seines notwendigen Erkenntnisbezugs niemals ein analogieloses Referenzobjekt haben kann.

Zunächst konkret zu **בָּרָא**: Claus Westermann kommt nach eingängiger Studie des Forschungsstands zu dem Ergebnis, dass vor einer „Überhöhung“ des Begriffs nur gewarnt werden könne. Freilich habe die Priesterschrift ihn sehr wohl im Sinne eines exklusiven theologischen Fachbegriffs für das protologische (nicht zugleich für das andauernde, wie etwa bei Deuterocesaja) Schöpfungshandeln einzuführen versucht – und zwar mit durchschlagendem Erfolg bis in die Gegenwart. Dies bedeute aber keineswegs automatisch, dass der Begriff keine ursprüngliche, profane Grundbedeutung gehabt habe, noch dass er in der Heiligen Schrift als der einzig angemessene zur Beschreibung des Schöpfungshandelns fungiere, noch dass er – in ideengeschichtlichem Anachronismus – die Vorstellung einer *creatio ex nihilo* beinhalte.¹³

Es ist zwar weitgehend unbestritten, dass der Begriff drei Besonderheiten aufweist, nämlich erstens für das göttliche Schöpfungshandeln reserviert, zweitens nie mit einer Präposition oder einem Akkusativ des Stoffs (als Schöpfungssubstrat) verwendet und drittens (wahrscheinlich in der Exilzeit, vielleicht zunächst in liturgisch-kultischem Kontext) eigens für diesen Zusammenhang gebildet worden zu sein. Diese Charakteristika bedingen aber keineswegs notwendig die Unübersetzbarkeit, wie die Möglichkeit des Nachvollzugs der Etymologie beweist. In der exegetischen Forschung werden verschiedene ursprüngliche Bedeutungen und Herkünfte des Wortes angenommen; so wird etwa auf die Verwandtschaft mit dem altsüdarabischen BR' verwiesen, dessen Grundbedeutung ‚Bauen‘ ist.¹⁴ Am Wahrscheinlichsten sei aber – so Karl-Heinz Bernhardt – die Urbedeutung „Trennen“,¹⁵ so dass die Verwendung des Wortes sich durch die verschiedenen Trennungsvorgänge (Licht und Dunkel, Tag und Nacht, Wasser und Land) der ersten beiden Schöpfungstage in Gen 1 erklären ließe. Andreas Angerstorfer kommt in seiner gründlichen Untersuchung der Etymologie zu dem Schluss, **בָּרָא** beruhe auf einer gemeinsemitischen Wurzel mit der Bedeutung „zurechtschneiden, schnitzen“.¹⁶ So spannend und kontrovers die diesbezügliche Forschungsdebatte ist: Wichtiger als die Lösung der Frage nach der tatsächlichen Ursprungsbedeutung scheint an dieser Stelle die Feststellung, dass der Begriff **בָּרָא** – selbst wenn er in dieser Form ein Neologismus sein sollte – zum Zeitpunkt seiner Bildung eine tatsächliche semantische Bedeutung innerhalb des Sprachsystems seiner Urheber gehabt

¹³ Vgl. zum Ganzen C. Westermann, Genesis I (BK I/1), 136–139, v.a. 138.

¹⁴ Vgl. W. Gesenius, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament; Band 1. Herausgegeben und bearbeitet von U. Rütterswörden und R. Meyer, Berlin [u. a.] 1987, 172f.

¹⁵ Vgl. Bernhardt, 773.

¹⁶ A. Angerstorfer, Der Schöpfergott des Alten Testaments. Herkunft und Bedeutungsentwicklung des hebräischen Terminus schaffen, Frankfurt am Main [u. a.] 1979, v.a. 29–31.

haben muss. Seine Bildung und Verwendung setzt daher den Vergleich des Referenzobjekts mit anderen, nebenbei bemerkt sehr plastischen und handgreiflichen Sachverhalten und ihrer sprachlichen Verarbeitung voraus. Jüdische Kommentatoren verweisen daher zu Recht gerade bezüglich der Perikope Gen 1,1–11 auf die Mühelosigkeit und Selbstverständlichkeit anthropomorpher Gottesrede in der Thora: „Die Menschen der Bibel wären nicht auf die Idee gekommen, von Gott in einer anderen Weise als vom Menschen zu sprechen, denn der Mensch wurde nach dem Bild Gottes geschaffen.“¹⁷

Gegen die semantische Unvergleichlichkeit (und damit Analogielosigkeit) des Verbs **ברא** steht weiterhin die synonyme Verwendung herkömmlicher Handlungsverben (wie **עשה**, **יצר**, **כון**, **יסד**, **חדש**) für Gottes Handeln in weiten Teilen des Alten Testaments, die Karl-Heinz Bernhardt – entgegen der eigenen Affirmation der Analogielosigkeit (s. o.) – von einer „Nivellierung“ der Sonderrolle von **ברא** sprechen lässt.¹⁸

An dieser Stelle sei nun die allgemeine Frage gestellt (und verneint!), inwieweit ein Wort – und sei es ein Neologismus – zugleich analogielos und semantisch, d. h. über die bloße hindeutende Bildungssituation hinaus bedeutungstragend sein kann. Natürlich können sprachbegabte Wesen in einer konkreten Situation eine willkürliche Laut- oder Zeichenfolge zur Beschreibung eines Referenzobjekts einführen. Damit diese sprachliche Repräsentation aber situationsunabhängig wird und somit ihren eigentlichen Sinn erfüllt, muss sie pragmatisch, lexikalisch und eben semantisch in das Sprachsystem eingeordnet und ihr Referenzobjekt somit verglichen, kategorisiert und definiert werden. Andernfalls gelangt man nur zu einer bedeutungsfreien Zeichen- oder Lautfolge, zum Johannes Roscelin zugeschriebenen *flatus vocis* als Vollendungsform des Nominalismus, nicht aber zu einem kommunikatiblen Begriff.

Die konkrete Betrachtung des Verbs **ברא** und die bloß skizzierten, allgemein-semantischen Überlegungen dürften deutlich gemacht haben, dass ein ‚analogieloser‘ Sachverhalt nicht begrifflich zu explizieren wäre. Begriffsbildung – so die These – vollzieht sich vielmehr gerade über Analogiebildung, d. h. über Vergleich beziehungsweise pragmatische, lexikalische und semantische Kategorisierung. Ein analogieloser Begriff ist ein Widerspruch in sich, womit freilich die philosophiegeschichtliche Debatte um die Existenz eines analogen Begriffs noch gar nicht angerissen ist.¹⁹

¹⁷ W. G. Plaut, Die Tora. In jüdischer Auslegung; Band 1. Eingeleitet von W. Homolka, deutsch von A. Böckler, Gütersloh 1999, 73.

¹⁸ Vgl. Bernhardt, 774.

¹⁹ Zu dieser Debatte, welche den eigentlichen Kern der thomistisch-skotistischen Kontroverse um die Analogielehre bildet, darf auf den entsprechenden Passus der Dissertation des Verf.s verwiesen sein, vgl. M. Lersch, *Triplex Analogia. Versuch einer Grundlegung pluraler christlicher Religionsphilosophie*, Freiburg i. Br./München 2009, 454–466.

3. Theologisches Argument: Keine theologische Aussage ohne Analogie

Die Behauptung einer völligen Analogielosigkeit des göttlichen Schöpfungshandelns erweist sich bei näherer Betrachtung als Ausdruck einer radikal negativen, letztlich dialektischen Theologie. Der Schöpfergott kann hier nur mehr der Ganz-Andere sein, der in sich und in seinem Schöpfungshandeln aufgrund völliger Unvergleichbarkeit mit allen geschöpflichen Maßstäben nicht erkannt und expliziert werden kann. Ein derartiges Modell unterbietet jede noch so schwache und versöhnliche Lesart des ‚Dogmas‘ von der natürlichen Gotteserkennbarkeit des Ersten Vatikanischen Konzils (vgl. DH 3004)²⁰ und seiner biblischen Grundlagen etwa in Weish 13,5 und Röm 1,19f. Ein analogieloser Schöpfungsakt beziehungsweise Schöpfer würde nicht erkannt, ja im Sinne des oben Dargelegten nicht einmal wahrgenommen, da er sich in keiner Weise als vergleichbarer Gegenstand in das Gesamt menschlicher Erkenntnis und Wahrnehmung einfügt. Die Schöpfungsoffenbarung besteht dann bestenfalls noch in einem vollkommen passiven Ergriffenwerden des Subjekts durch etwas ihm bleibend und völlig Unverständliches, das sich jeder noch so rudimentären Integration in den menschlichen Horizont verweigert. Die Konsequenzen für das Gottesbild sind gravierend: Ein derart radikal transzendenter und sich dem eigenen Geschöpf entziehender Schöpfer mag nicht recht zum biblischen Bild eines – bei aller unleugbaren, ‚je größeren‘ Transzendenz – welt- und menschenzugewandten Gottes passen; im Übrigen steht hier auch das streng mon(oth)eistische Schöpfungsmodell infrage: Würde das anthropomorphe Bild des Thomas von Aquin, Gott lasse sich wie der *artifex* am *artificiatum* erkennen,²¹ und mit ihm jede einfache Physikotheologie auch tendenziell zu kurz greifen, so liefe die Leugnung jeglicher Schöpfungssignatur der geschaffenen Dinge und des Kosmos als Ganzem auf ein unzureichendes Verständnis der Allkausalität Gottes, wenn nicht sogar auf einen subkutanen Dualismus hinaus. Wenn der Mensch – wie etwa in Martin Luthers aktualistischer Hamartologie – durch die Sünde die eigene Geschöpflichkeit und Schöpfungssignatur völlig korrumpieren kann, so dass er als vollkommen verdorben und schlecht vom vollkommen guten Gott radikal getrennt ist, so wird ihm die letztlich widergöttliche Macht zugesprochen, sich neu zu erschaffen. In einem solchen Modell wird das oder besser der Böse zu einem quasi gleichrangigen, adversatorischen Prinzip neben Gott.²²

²⁰ Zur Einführung in die Debatte(n) um diesen in der Tat heiß umstrittenen Passus der Dogmatischen Konstitution *Dei filius* sei hier verwiesen auf Kasper, 96 f.; H. J. Pottmeyer, Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft: Die Konstitution über den katholischen Glauben „Dei Filius“ des Ersten Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission, Freiburg i. Br. 1968; ders., Die Konstitution „Dei Filius“ des 1. Vatikanischen Konzils zwischen Abwehr und Rezeption der Moderne, in: G. Risse [u. a.] (Hgg.), Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend, Paderborn 1996, 73–86.

²¹ Vgl. *Thomas von Aquin*, ScG, lib.2 c.24 n.5.

²² Vgl. W. Pannenberg, Systematische Theologie; Band 1, Göttingen 1988, 93: „Die Betonung

Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch der Hinweis, dass dieser schöpfungstheologischen Problematik der Behauptung radikaler Analogielosigkeit des Schöpfungshandelns auch ein offenbarungstheologisches Problem folgt – entgegen der allzu einfachen (Aus-)Flucht in Offenbarungspositivismus.²³ Ohne eine inchoative Offenbarung in der und durch die Schöpfung, ohne jegliche *vestigia Dei creatoris* im Kosmos, hängt die Selbstmitteilung Gottes im Christusereignis in der Luft: Offenbarung ist als göttliche Selbstmitteilung und freies Angebot für den Menschen notwendig auf Erkenntnis hin angelegt und setzt daher um ihrer logischen Kohärenz willen eine gewisse Rezeptionsfähigkeit bei ihrem Adressaten voraus, d. h. das Vermögen der Korrelation des begegnenden (Offenbarung-)Phänomens mit dem eigenen Erfahrungshorizont. Ohne Vorverständnis(se) von Gottheit und göttlicher Kausalität kann die Offenbarung daher nicht wahrgenommen und erkannt werden. Zeugt nicht gerade Jesu Lehre, und noch tiefer die Inkarnation und das ganze Christusereignis davon, dass Gott vom Menschen verstanden werden möchte und dass er dazu auf geschöpfliche Analogien, d. h. auf den menschlichen Erfahrungshorizont zurückgreift?

Ohne jene Möglichkeit des Vergleichs von göttlicher und menschlicher Wirklichkeit, ohne einen Anknüpfungspunkt der Offenbarung, ist eine sinnvolle und signifikante Gottesrede unmöglich, weil eine solche nur für den Menschen sinnvoll sein kann. Mit dieser Möglichkeitsbedingung der Theologie im doppelten Genitiv (als Rede Gottes zum Menschen und Rede des Menschen über Gott) ist sozusagen der positive Gehalt dessen erreicht, was die Tradition *analogia* genannt hat: eine echte, unleugbare Ähnlichkeit und Vergleichbarkeit von Schöpfer und Geschöpf, ohne die eine den Menschen betreffende und ihm zugleich die Freiheit lassende Selbstmitteilung Gottes und ohne die auch die Theologie als reflexiver Niederschlag und Nachvollzug dieses Geschehens undenkbar wären.

Freilich muss die sozusagen negative Seite der Analogie gemäß der Definition des Vierten Lateranense sogleich mit genannt werden: Der echten Ähnlichkeit von Schöpfer und Geschöpf entspricht immer auch eine je größere Unähnlichkeit; jede Erkenntnis und jede Aussage über Gott muss zugleich relativiert werden, weil die menschlichen Begriffe und Konzepte unzureichend sind, um Gottes Wesen und Handeln zu erschöpfen. Aber heißt

der Perversion der Sünde darf auch theologisch nicht so weit getrieben werden, daß der Mensch nicht mehr als Gottes Geschöpf anzusprechen wäre. Solange bleibt aber auch eine Entsprechung zwischen der Natur des Menschen und ihrem Schöpfer bestehen.“

²³ Solche offenbarungspositivistischen Tendenzen scheinen etwa in den asymmetrisch-unsteten Analogiemodellen von Wolfhart Pannenberg („doxologische Analogie“) und Eberhard Jüngel („Analogie des Advents“) vorzuherrschen; vgl. W. Pannenberg, Analogie und Doxologie, in: *Ders.*, Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1967, 181–201; E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 1977, 383–408; *ders.*, Thesen zum Verhältnis von Existenz, Wesen und Eigenschaften Gottes, in: ZThK 96 (1999), 405–423. Zur intensiveren Auseinandersetzung mit diesen und anderen Analogiemodellen vgl. erneut Lersch, 390–416.

das, dass Gottes Wesen und Handeln völlig unvergleichbar wären mit allem, was geschöpfllich (d. h.: im Raum der Schöpfung Gottes!) erkannt und erfahren wird? In diesem Falle wären alle theologischen Aussagen letztlich inkommunikabel und lediglich Vehikel einer noch zusätzlich zu vollziehenden, unmittelbaren Glaubenserleuchtung (klassisch: Heinrich von Gents „Theologenlicht“), die aber nicht mehr den Bedingungen des Menschseins entspräche. Eine Erleuchtung, die einem Gewaltakt Gottes am Geschöpf gleichkäme, eine zwangsweise implantierte Erkenntnis, die einen Selbstwiderspruch des Freiheit schaffenden Schöpfers darstellte. Wenn der Mensch sinnvoll von einem göttlichen Schöpfungsakt sprechen können soll – das heißt, ohne bloß willkürlich *nomina* für einen Sachverhalt zu erfinden, die innerhalb seines semantischen Horizonts keinerlei Beziehung aufweisen und somit keinerlei Bedeutung tragen –, so muss der zu beschreibende Sachverhalt zumindest ansatzweise vergleichbar sein mit anderen Sachverhalten des eigenen Erfahrungs- und Deutungshorizonts. Sonst bleibt ברא eben bloßes *nomen* beziehungsweise *flatus vocis*, eine einmalige, willkürliche, unvergleichliche und inkomprehensible Interjektion anlässlich eines bestimmten Sachverhalts: eines Sachverhalts, von dem jeder ihn Beschreibende eine Anschauung oder Erfahrung haben müsste, um dann per Konsens eine sonst sinnfreie Laut- oder Zeichenfolge auf ihn zu beziehen. ברא hat aber eine semantische Bedeutung und findet Verwendung im ersten Schöpfungsbericht, dessen Konzeption des göttlichen Schöpfungshandelns den Rahmen anthropomorpher Redeweise keineswegs verlässt. So kommt Walter Kern mit Recht zu dem Schluss, dass sich in den Schöpfungsberichten wie in der ganzen Heiligen Schrift zwar teils „ein entschiedenes Wegstreben von anthropomorphen Vorstellungsweisen“ zeigen mag, dass dieses „allerdings nie ganz ans Ende kommen kann“²⁴!

So gilt für den priesterschriftlichen Auftakt der Bibel wie für alle Schöpfungstheologie: Sofern sich wesentliche Unterschiede zwischen göttlichem und menschlichem Handeln bestimmen lassen, ist immer schon ein gemeinsamer Horizont impliziert, haben beide Handlungsformen als Handlungen etwas miteinander gemein, so unterschiedlich sie auch sein mögen. Dies gilt zugleich für alle Aussagen über Gott, sofern er für den Menschen erkennbar sein soll, und somit letztlich für alle Theologie. Wie schon Thomas von Aquin (freilich in anderem Zusammenhang) lapidar festhält: „ibi quaeritur differentia, ubi est convenientia“²⁵. Dort, wo Unterschiede beschrieben werden können (und seien sie noch so radikal!), wird automatisch eine Übereinstimmung vorausgesetzt. Was aber ist eine solche *differentia* bei gleichzeitiger *convenientia* anderes als Ähnlichkeit in Unähnlichkeit, also Analogie?

²⁴ W. Kern, Zur theologischen Auslegung des Schöpfungsglaubens, in: MySal; Band 2 (1966), 464–545, 509.

²⁵ Thomas von Aquin, S.th. I q.90 a.1 ad3. Dieser Artikel behandelt die Frage nach dem Verhältnis von menschlicher Seele und göttlicher Substanz.

Mit Erik Peterson lässt sich dieser „realistische Charakter der theologischen Erkenntnis“, der auch für ihn erst die Möglichkeit aller Theologie eröffnet, offenbarungs- respektive inkarnationslogisch begründen:

Für die Theologie ist es dagegen wesentlich, daß innerhalb der ihr gewiesenen Voraussetzungen prinzipiell nichts offengelassen wird und daß [...] in der Theologie die Möglichkeit eines wirklichen – wenn auch limitierten – Erkennens vorausgesetzt ist [...]. Nur unter der Voraussetzung, daß Gott Mensch geworden ist und uns dadurch eine Teilnahme an der scientia divina ermöglicht hat, nur unter dieser Voraussetzung ist es sinnvoll, in der Theologie von einem realen, wenn auch nur analogen Erkennen Gottes zu sprechen.²⁶

Diese fundamentale und zentrale Rolle der Analogie als Möglichkeitsbedingung der Theologie überhaupt (auch der Schöpfungstheologie!) gilt es neu in den Blick zu nehmen und bei allem theologischen Argumentieren zumindest als Hintergrund mitzudenken. Die Erinnerung hieran war niemand Geringerem als Karl Rahner so wichtig, dass er sie in seinem geradezu als Vermächtnis erscheinenden, letzten öffentlichen Vortrag als erste von zwei wesentlichen „Erfahrungen eines katholischen Theologen“ genannt hat:

Die erste Erfahrung, von der ich sprechen will, ist die Erfahrung, daß alle theologischen Aussagen, wenn auch noch einmal in verschiedenster Weise und verschiedenem Grad, analoge Aussagen sind. An sich ist das eine Selbstverständlichkeit für jede katholische Theologie, wird auf irgendeiner Seite jeder Theologie ausdrücklich gesagt, ist auch für einen Theologen seit Erich Przywara noch selbstverständlicher geworden. Aber ich meine, dieser Satz wird faktisch doch immer wieder bei den einzelnen theologischen Aussagen vergessen.²⁷

Der für Rahner selbstverständliche Sachverhalt der Analogizität theologischer Rede muss freilich immer wieder von seinem ontologischen Fundament her begründet werden, der letzten Analogie von Gott und Schöpfung, die – auch nach Erich Przywara – ein bleibendes Thema der Theologie in ihrem aufsteigenden Rhythmus bis hin zum anbetenden Verstummen der *via supereminetiae* bleibt.²⁸

²⁶ E. Peterson, Was ist Theologie?, in: *Ders.*, Theologische Traktate. Herausgegeben von B. Nichtweiß, Würzburg 1994, 1–22, 6.

²⁷ K. Rahner, Erfahrungen eines katholischen Theologen, in: K. Lehmann (Hg.), Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen. Karl Rahner zum 80. Geburtstag, München [u. a.] 1984, 105–119, 105.

²⁸ Zu diesem Rhythmus der Analogie bei Przywara sei verwiesen auf J. Terán Dutari, Christentum und Metaphysik. Das Verhältnis beider nach der Analogielehre Erich Przywaras, München 1973; K.-H. Wiesemann, Zerspringender Akkord. Das Zusammenspiel von Theologie und Mystik bei Karl Adam, Romano Guardini und Erich Przywara als theologische Fuge, Würzburg 2000, 274–400; M. Zechmeister, Gottes-Nacht. Erich Przywaras Weg Negativer Theologie, Münster 1997, v.a. 175–189.