

Analogie und Illumination

Zum „Ursprünglichkeitspotential“ der Relationalontologie Peter Knauers
im kritischen Anschluss an Hans Blumenbergs Dissertationsschrift zur
mittelalterlich-scholastischen Ontologie

von Lukas Metz

Heideggers Kritik des scholastischen Denkens firmiert unter dem Begriff der „Seinsvergessenheit“. Diesem Vorwurf begegnet Hans Blumenberg in seiner Dissertationsschrift zur mittelalterlichen Ontologie. Er möchte aufzeigen, dass Heideggers Vorwurf angesichts der „Ursprünglichkeit“ scholastischer Innovation unbegründet ist. Dabei gilt Blumenberg vor allem die scotische Univozitätslehre, die er im Kontext des Illuminationsgedankens interpretiert, als Ausweis „ursprünglichen Denkens“. Sofern „Ursprünglichkeit“ im Horizont des Mittelalters immer auch ein Ringen um die der Artikulation des christlichen Glaubens gemäße Philosophiegestalt bedeutet, kann die Frage nach der Überzeugungskraft der blumenbergschen Position gestellt werden. Vor dem Hintergrund der Relationalontologie Peter Knauers unternimmt der vorliegende Artikel eine kritische Relektüre der von Blumenberg vorgenommenen Kopplung von Univokation und Illumination im Horizont der Frage, ob das Konzept der „Gelichtetheit“ auch mit einer relationalontologisch reformulierten Analogielehre vereinbar ist – um so ein Kriterium für die Verständlichmachung des christlichen Glaubens zu gewinnen.

1. Einleitung – Ursprünglichkeit als Exigenz christlicher Welterfahrung

Es dürfte unbestritten sein, dass ein Anspruch nach jenem Maßstab beurteilt werden sollte, den er selbst vorgibt. Nur so kann dem Charakter des Beanspruchten entsprochen und die Gefahr der Applizierung wertfremder Maßstäbe abgewendet werden. Genau diese Gemengelage liegt bei der Auseinandersetzung mit Blumenbergs Dissertationsschrift zur scholastischen Ontologie vor. Dasselbst wird versucht, eine an Scotus orientierte Reflexionsgestalt mittelalterlicher Seinslehre vor dem Verdikt der „Seinsvergessenheit“ in Schutz zu nehmen. Für Blumenberg ist die negative Kontrastfolie für alles „ursprüngliche“ Denken eine letztlich ungeschichtliche Sklerotisierung überkommener Kategorien, die nicht mehr einer ins Wort drängenden Artikulation der je neu verspürten Seinsfrage entsprechen mögen.¹ Gefordert sei vielmehr die „Schärfe der Antithese“ in der „Totalität des Fragens selbst“²

¹ Vgl. *Hans Blumenberg*, Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie, herausgegeben von Benjamin Dahlke und Matthias Laarmann, Berlin 2020, 16.

² Ebd., 21.

gegen einen verstellend-entstellenden „Ü b e r h a n g der Tradition [...]“³. Gerade weil das Seinsverstehen sich „in immer neu zentrierten V e r d e c k u n g e n und E n t d e c k u n g e n“⁴ vollziehe, bedürfe es der Destruktion des Überkommenen im Aufgang des Neuen. Die Geschichtlichkeit des menschlichen Seinsverständnisses laufe immer Gefahr, im Rekurs auf tradierte Reflexionsmuster die Eigentlichkeit des geschichtlich Anwesenden zu verkennen.⁵ Umso bedenklicher müsse es also stimmen, wenn der Einbruch des Christentums in die antike Welt kurioserweise nicht als Bruch wahrgenommen wurde. Vielmehr sei die neue Religion der Antike aufgepfropft und damit angeglichen worden. Das radikal Neue des christlichen Bekenntnisses sei so nicht in den Blick gekommen und man sei der Versuchung erlegen, das Christliche im denkerischen Fahrwasser der Antike auszudrücken.⁶ Demgegenüber profiliert Blumenberg eben jene philosophischen Momente als „ursprünglich“, in denen sich das Christentum zunehmend „seinen eigenen Weg“ sucht – indem es sich von ererbten Vorstellungen freimacht.

Im Verlauf folgender Untersuchungen soll diesem Reflexionsweg nachgedacht werden. Um sich über den Ausgangspunkt zu vergewissern, wird zunächst die Position Blumenbergs dargestellt. Die folgende Problematisierung stellt die Frage, inwieweit Blumenbergs Kopplung von *univocatio* und *illuminatio* als Orientierungshilfe für die Artikulation des Glaubens unter dem Anspruch der Gegenwart gelten kann – womit die Fragestellung der Dissertationsschrift überschritten wird. *Nicht* Gegenstand dieser Arbeit ist die Frage, ob Blumenberg Scotus korrekt auslegt. *Ebenso wenig* soll es darum gehen, ob Blumenberg die – gegen Heidegger gerichtete – Verteidigung der Ursprünglichkeit mittelalterlichen Denkens gelungen ist. Dazu wären gesonderte Überlegungen nötig. Mit der von Peter Knauer entwickelten Relationalontologie soll ein „Konkurrenzmodell“ in die Diskussion eingebracht werden,⁷ welches ebenfalls den Illuminationsgedanken kennt – sodass gefragt werden kann, ob sich dieser nicht auch von der *univocatio* entkoppeln und mit einer neu gefassten Analogielehre verbinden lässt. Die „Antagonisten“ dieser Untersuchung sind also der blumenbergsche Konnex von Univokation und Illumination, sowie die Analogiekonzeption Peter Knauers. Beide Ansätze werden im Horizont einer philosophischen Propädeutik der Theologie auf ihr „Ursprünglichkeitspotential“ hin befragt.

³ Ebd., 17.

⁴ Ebd., 26.

⁵ Vgl. ebd., 27f. Für Heideggers Einschätzung der Not-Wendigkeit einer neu zu formulierenden Frage nach dem Sein vgl. *Martin Heidegger, Sein und Zeit*, Tübingen 192006, 1–4.

⁶ Vgl. *Blumenberg, Ursprünglichkeit* (wie Anm. 1), 30–32. Ganz ähnlich nimmt sich die Wahrnehmung aus bei *Heidegger, Sein und Zeit* (wie Anm. 5), 10: „Die *Theologie* sucht nach einer ursprünglicheren, aus dem Sinn des Glaubens selbst vorgezeichneten und innerhalb seiner verbleibenden Auslegung des Seins des Menschen zu Gott. Sie beginnt langsam die Einsicht *Luthers* wieder zu verstehen, daß ihre dogmatische Systematik auf einem ‚Fundament‘ ruht, das nicht einem primär glaubenden Fragen entwachsen ist und dessen Begrifflichkeit für die theologische Problematik nicht nur nicht zureicht, sondern sie verdeckt und verzerrt.“

⁷ Kritische Untersuchungen zu diesem Ansatz liegen vor mit *Dominikus Kraschl, Das prekäre Gott-Welt-Verhältnis. Studien zur Fundamentaltheologie Peter Knauers* (RaFi 39), Regensburg 2009; *ders., Relationale Ontologie. Ein Diskussionsbeitrag zu offenen Fragen der Philosophie*, Würzburg 2012. Vor allem die erste Arbeit äußert sich kritisch zu Knauers Denken. Die nachfolgenden Überlegungen verstehen sich also als *ad experimentum* vollzogener Versuch, das knauersche Denken an seinem eigenen Anspruch zu messen. Es versteht sich von selbst, dass damit nicht „das letzte Wort“ gesagt sein soll.

2. Blumenbergs Position

2.1 Der Konnex von Univokation und Illumination

Wenn nach Blumenberg „Ursprünglichkeit [...] die fundamentale Offenheit für das Sein in seinen Totalstrukturen [...] [meint]“⁸, dann mag es nicht verwundern, dass ihm gerade die auf Johannes Duns Scotus zurückgehende Univokationslehre als Reflex und Ausweis jener Ursprünglichkeit erscheint, die er im Raum der scholastischen Philosophie gegen das heideggerische Diktum eines der „Seinsvergessenheit“⁹ verfallenen Denkens profilieren möchte. Dem *doctor subtilis* geht es bekanntlich um die theoretische Vorerschlossenheit und Überhaupt-Erschließbarkeit der „Welt im Ganzen“ für den menschlichen Verstand [...]“¹⁰ – wobei er darauf besteht, dass „die vielen einzelnen Seienden in je eigener Kraft [...]“¹¹ uns sich in ihrer Offenbarkeit als Seiende erkennbar zutragen. Der durch die Pluralität der Seienden drohenden „Zersplitterung“ unserer Weltkonstitution möchte Scotus durch seine Univokationslehre als „einendes Band“ entgegenwirken, das den „Grund [...] der Gegebenheit von ‚Welt im Ganzen‘ [...]“¹² formalbegrifflich zu gewährleisten vermag. Scotus wendet sich dabei gegen die Behauptung, in der Seinserkenntnis bleibe ein in hyletischer Opakheit begründeter „Restbestand“: Alles sei als *ens inquantum ens* selbst intelligibel und insofern „gelichtet“.¹³ Blumenberg versteht die über Porphyrios und Boethius geschehende „A u s w e i t u n g der Univokation“¹⁴ als Überwindung der in eine Äquivokation kollabierenden Analogie – womit Duns Scotus’ „übersubstanziale Seinsphilosophie“¹⁵ schließlich „zur Begründung der echten Möglichkeit des S e i n s - b e g r i f f e s“¹⁶ ansetze und das aristotelische Kategorienschema sprengt.¹⁷ Mit der Abweisung „eine[r] [choristischen] Z e r t e i l u n g in Sphären unterschiedlicher Seinsgeltung“¹⁸ könne „die Wirklichkeitsgegebenheit in ihrer ganzen Vielschichtigkeit von der Ontologie ‚angenommen‘ [werden] [...]“¹⁹. Indem „das Seiende als Seiendes [zum] mögliche[n] Erkenntnisgegenstand [...]“²⁰ avanciere, schließe sich in der Überwindung einer am kosmologischen Schema orientierten Epistemologie²¹ die Lücke zwischen Sein und Erkennen zugunsten einer neu gewonnenen Intelligibilität des Seins im Ganzen.²² Blumenberg versteht die Univokationslehre also auch im Sinne einer „Unmittelbarkeit und Evidenz der

⁸ Blumenberg, Ursprünglichkeit (wie Anm. 1), 27.

⁹ Vgl. die diesbezüglichen Überlegungen bei Heidegger, Sein und Zeit (wie Anm. 5), 1–4.

¹⁰ Ludger Honnefelder, *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus* (BGPhMA 16), Münster 21989, 94.

¹¹ Ebd., 94.

¹² Ebd., 94.

¹³ Vgl. ebd., 94f.

¹⁴ Blumenberg, Ursprünglichkeit (wie Anm. 1), 92.

¹⁵ Ebd., 92.

¹⁶ Ebd., 92.

¹⁷ Vgl. ebd., 92.

¹⁸ Ebd., 89.

¹⁹ Ebd., 89.

²⁰ Ebd., 106.

²¹ Vgl. ebd., 103–105.

²² Vgl. ebd., 105f.

Seinserschlossenheit²³ als „Nahstellung“ von Sein und Bewußtsein [...]“²⁴. Wenn „das Seiende [...] seiner Totalität nach noetisch darstellbar [...] [ist]“²⁵ und „Existenz“ [...] mit ihrer intuitiven Zugänglichkeit ein *n o e t i s c h e s* Phänomen [...]“²⁶ wird, so könne die Univozität des Seienden als „Durchbruchleistung“²⁷ gelten. Mit anderen Worten: In der Optik Blumenbergs ist der mit Scotus vollzogene „*transcendental turn*“²⁸ des Überstiegs der Kategorialität gerade als Rückstieg zum transzendentalen Sein²⁹ unter Absehung von kategorial Seiendem *die* Ursprünglichkeitsgestalt scholastischer Ontologie.

Das Begreifen der Existenz als „radikale[r] Enthobenheit aus dem Nichts [...]“³⁰ müsse mit der durch eine hylemorphistische Kosmologie und deren Kompositionsdenken induzierten *distinctio realis* endgültig brechen. Jenes maßgeblich mit Thomas von Aquin verbundene Paradigma sei noch zu stark dem Herstellungsschema im Schöpfungsdenken verhaftet.³¹ Dabei dürfe die radikale Fragetiefe des Christlichen nicht durch ein Festhalten an den überkommenen Schablonen der Substanzmetaphysik verfehlt werden.³² Genauso wenig gehe es an, sich auf die Gegenständlichkeit des bloß Vorhandenen einzuschränken; vielmehr bewege sich jede begriffliche Operationalisierung bereits im Horizont einer schon erschlossenen Offenbarkeit, die wir schlichtweg „die Welt“ nennen würden. Jedes Zugehen auf ein Konkretes geschehe nur im „Lichtungsraum“ einer vorab eröffnet-eröffnenden Welt, die jedem einzelnen Akt vorausliege.³³ Im Anschluss an die platonisch-augustinische Tradition koppelt Blumenberg „die Erschlossenheit des Seienden in seinem Sein [...]“³⁴ mit der Lichtmetaphysik, die als „ontische Illumination“ [...] eine einzigartige Nahstellung von Sein und Vernunft [...] [ermöglicht]“³⁵. Die Ge-Lichtetheit des Seins versteht Blumenberg

²³ Ebd., 108.

²⁴ Ebd., 108.

²⁵ Ebd., 109.

²⁶ Ebd., 109.

²⁷ Ebd., 111.

²⁸ Diese Begriffsbildung sei analog verstanden zum „*linguistic turn*“ in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, der maßgeblich mit dem Namen Ludwig Wittgensteins verbunden ist.

²⁹ Hier allerdings deutet sich bereits eine Grenze der blumenbergschen Interpretation an: Wenn Heidegger von der ontisch-ontologischen Differenz spricht und die Seinsvergessenheit der Metaphysik beklagt, dann versteht er sein eigenes Seins-Andenken als ein solches, das dem Verbalcharakter des „Seyns“ entspricht; vgl. hierzu *Lorenz Bruno Puntel*, *Analogie und Geschichtlichkeit I. Philosophiegeschichtlich-kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik* (PhE 4), Freiburg – Basel – Wien 1969, 462, 474f., 477–480, 517. Das scotische *ens* hingegen ist – wie Honnfelder betont – stets nominal als „Seiendes“ zu übersetzen, nicht aber als „Sein“; vgl. hierzu *Honnfelder*, *Ens in quantum ens* (wie Anm. 10), 341. Gerade um dieses verbale Ereignis des Seins aber geht es Heidegger doch im Kern. Es wird im Rahmen der vorliegenden Arbeit auch darum gehen, zu fragen, ob eine relationalontologische Reformulierung der Analogielehre eher geeignet ist, dem „Seyn“ Heideggers nachzudenken; vgl. Kapitel 3.3 vorliegender Arbeit.

³⁰ *Blumenberg*, *Ursprünglichkeit* (wie Anm. 1), 135.

³¹ Vgl. ebd., 135–138.

³² Vgl. ebd., 140–142.

³³ Vgl. ebd., 148–150.

³⁴ Ebd., 154.

³⁵ Ebd., 154.

dabei im Sinne einer Entfestigung der herkömmlichen Substanzontologie.³⁶ Das Motiv des illuminierenden „Bei-Stand[s]“³⁷ wird im Anschluss an Bonaventura als überkategoriales Anwesen des Seinsgrundes in der Erkenntnis der Seienden verstanden³⁸ und in der Univokationslehre des Scotus als vollendet gesehen³⁹. Mit dieser Entwicklung sei zugleich die in der Einschränkung auf die bloße „Was“-Frage kulminierende Gegenstands-Interpretation der Seinsfrage überholt und die „ursprüngliche Vertrautheit des Seins in seiner un-,vergegenständlichten‘ Ganzheit [...]“⁴⁰ als „ontologische[s], Urphänomen [...]“⁴¹ im Horizont der „Wie“-Frage neu eröffnet.⁴² Auch hier gilt Blumenberg die transzendentallogische Überholung der reinen Kategorialität als Ausweis echter Ursprünglichkeit im Denken des Mittelalters.

2.2 Probleme der blumenbergschen Position

Obwohl Blumenberg offensichtlich mit der scotischen Position „liebäugelt“, streut er immer wieder kritische Bemerkungen ein, die auf eine mögliche Inkonsistenz⁴³ der ange-dachten Lösung hinweisen. Auffallend ist nämlich, dass Blumenberg sich von jener Scotus-Deutung⁴⁴ absetzt, die den Begriff des Seienden als Seienden als leeres Abstraktionsprodukt letzter Bestimmbarkeit versteht.⁴⁵ Wohl auch, um die Transzendentalität des Seinsbegriffs mit der Illuminationslehre in Verbindung bringen und diese als „An-Wesen“ einer vorgängigen „Fülle“ im Rahmen der Ursprünglichkeitsthese verwerten zu können, versteht Blumenberg das *ens inquantum ens* – im Gegensatz zu Barth – eben „als bestimmteste Bestimmtheit“⁴⁶. Damit widerspricht Blumenberg der später maßgeblich von Honnefelder vorgebrachten Interpretation, welche in Orientierung an Barth ebenfalls für die erstliche „Leere“ und Defizienz des nur über Abstraktion gewonnenen Seinsbegriffes eintritt. Erst

³⁶ Vgl. ebd., 156: „Der göttliche Seinsgrund ist in der ‚ontischen Illumination‘ gerade deshalb angemessen charakterisiert, weil das illuminative Sein keinen in sich festen und abgelösten Selbststand hat, sondern in der Lichtprojektion selbst besteht. Man muß sehen, wie weitgehend in dieser ‚funktionalen‘ Auffassung des Seins des Seienden der peripatetische S u b s t a n z begriff entfestigt ist.“

³⁷ Ebd., 163.

³⁸ Vgl. ebd., 159–165.

³⁹ Vgl. ebd., 168–171.

⁴⁰ Ebd., 171.

⁴¹ Ebd., 171.

⁴² Vgl. ebd., 171f.

⁴³ Ebenfalls kritisch äußert sich Honnefelder, *Ens inquantum ens* (wie Anm. 10), 431f., dort Anm. 60, wenn er meint, dass Scotus’ transzendente Denkfigur zwar prinzipiell weit über das 13. Jahrhundert hinausweise, aber letztlich doch einem „Vernunftoptimismus [...] jener Isomorphie von Denken und Sein“ verhaftet bleibe, welche die im „noetisch-noematischen Parallelismus“ begründete Erschließbarkeit von Sein im Ganzen selbst noch nicht in jener – vor allem mit Kant in Verbindung stehenden – Weise problematisiert, die dann für die weitere Entwicklung der Metaphysik als kritisch gewendeter Transzendentalphilosophie maßgeblich geworden ist.

⁴⁴ Exemplarisch distanziert sich Blumenberg von der Deutung bei *Timotheus Barth*, *Zum Problem der Eindeutigkeit. Ein Beitrag zum Verständnis ihrer Entwicklung von Aristoteles über Porphyrius, Boethius, Thomas von Aquin nach Duns Scotus*, in: *PhJ* 55 (1942) 300–321.

⁴⁵ Vgl. *Blumenberg*, *Ursprünglichkeit* (wie Anm. 1), 94f.

⁴⁶ Ebd., 95.

die modale Explikation anhand der transzendentalen Disjunkta füllt den ursprünglich leeren Seinsbegriff im Sinne einer Kontraktion zum konkreten Seienden.⁴⁷

Zu dieser Widersprüchlichkeit⁴⁸ in der Scotus-Exegese gesellt sich der schwerwiegende Umstand, dass die Univokationstheorie *prima facie* auch und gerade unter Absehung von jeder Illuminationstheorie entworfen worden ist. Scotus selbst hat bekanntlich den argumentativen Rekurs auf Illumination abgelehnt.⁴⁹ Blumenberg vermerkt, dass der *doctor subtilis* die Univokation unter Ausklammerung ihres ontologischen Wurzelgrundes als bloßen Minimalbegriff logisch-syllogistischer Operationalisierbarkeit verstehe – um eben den pantheistischen Gefahren einer Konzeption auszuweichen, die Gott und Welt unter denselben Seinsbegriff⁵⁰ subsumiert. Daran schließt sich die Beobachtung an, die scheinbare Widersprüchlichkeit eines realbegrifflich von zwei erstlich verschiedenen Größen prädierten Begriffes rühre von der *imperfectio* jener *res* her, die „als das radikal dem Nichts entrissene Überhaupt-Sein des Seienden [...]“⁵¹ durch die Brille der Vorhandenheitsinterpretation als „Restbestand“ eines kategorial nicht Eingeholten begriffen werde – was Blumenberg ablehnt. Vermutlich besteht die Pointe seiner Wertschätzung des Konnexes von Illumination und Univokation eben gerade darin, jene mit einem kosmologischen Abstraktionsschema in Verbindung gebrachten „hyletischen Restbestände“ zugunsten eines „Total-Anwesens“ des sich selbst erschließenden Seins als Gabe zu eliminieren. Blumenberg betont im Gegenzug die Transzendentalität jenes Seinsverständnisses, das die aristotelisch-kategoriale Vorndraußenheit überwunden habe.⁵² Hier bricht gleichwohl ein Grundproblem der Univokationsthese auf: Einerseits soll die natürliche Erkennbarkeit Gottes (vgl. Röm 1,19f.) durch einen einsinnigen Seinsbegriff gewährleistet und damit eine nachträgliche „Offenbarungswissenschaft“ allererst ermöglicht werden;⁵³ andererseits ist aber auch die absolute Transzendenz und „über-begriffliche“ Unbegreifbarkeit⁵⁴ dessen zu wahren, der selbst in unzugänglichem Licht wohnt (vgl. 1 Tim 6,16). Man möchte Gott noch unter den Begriff der Seiendheit fallen lassen, um valide Aussagen machen zu können; gleichzeitig aber wird mit der Unendlichkeit dieses Seienden, das Gott ist, eine scharfe

⁴⁷ Vgl. hierzu Honnefelder, *Ens in quantum ens* (wie Anm. 10), 9, 30f., 50. Gleichwohl beruft sich Honnefelder auf die Deutung Blumenbergs; vgl. ebd., 431, dort Anm. 57.

⁴⁸ Honnefelder meint, der Seinsbegriff sei zugleich äußerste Bestimmtheit und Unbestimmtheit; das eine aufgrund seiner Distinktheit als „*resolutio*-Stopper“, das andere aufgrund seiner Potentialität zur modalen Kontraktion; vgl. ebd., 153–160. Interessant ist dieser Befund deshalb, weil er darauf hindeutet, dass das Seiende in seiner *formalitas* der Seiendheit als zugleich von Bestimmbarkeit und Unbestimmbarkeit womöglich eine Widerspruchseinheit darstellt, die nach einer begrifflichen Klärung verlangt. Dem wird in Kapitel 3.2 nachgegangen werden.

⁴⁹ Vgl. Tobias Hoffmann, Einleitung, in: ders. (Hg.), *Johannes Duns Scotus. Die Univozität des Seienden. Texte zur Metaphysik*, Göttingen 2002, IX–XXXIV, hier XXXI–XXXIV. Wenn Scotus die Intelligibilität an die von Gott her erkannten ewigen Wesensgründe rückbindet, ist seine Argumentation bereits eine theologische, weil mit der realen Relation Gottes auf das von ihm Verschiedene argumentiert wird. Im Raum rein philosophischer Überlegungen steht er der Illuminationslehre kritisch gegenüber.

⁵⁰ Scotus selbst versteht die Einheit des Seinsbegriffs *nicht* als Gattungseinheit; vgl. ebd., XXV–XXVI.

⁵¹ Blumenberg, *Ursprünglichkeit* (wie Anm. 1), 97.

⁵² Vgl. ebd., 95–98.

⁵³ Vgl. Hoffmann, Einleitung (wie Anm. 49), XXII–XXIII.

⁵⁴ Man denke in diesem Zusammenhang auch an die apophatische Theologie der Ostkirche, wie sie beispielsweise ausgearbeitet worden ist bei *Vladimir Lossky*, *Die Mystische Theologie der Morgenländischen Kirche* (GLOK 1), Graz – Wien – Köln 1961.

Trennlinie eingezogen, welche die Transzendenz und unvergleichliche Andersheit Gottes schützen soll. Um das gewährleisten zu können, wird die *formalitas* bzw. *realitas* der Seiendheit transzendental so „ausgedünnt“, d. h. von Kategorialität „befreit“,⁵⁵ dass sie auch Gott „umgreift“⁵⁶, der dann gleichsam im Modus intensiver Unendlichkeit⁵⁷ als von geschöpflichem Seienden Abgesetztes und dennoch Seiendes benennbar bleibt. Durch die Wahl einer ganzheitstheoretisch-transzendentalen⁵⁸ Konzeption erscheint „Gott“⁵⁹ als aufgrund seiner intensiven Unendlichkeit ausgezeichnetes Seiendes im „Sinnfeld“⁶⁰ des Seins als der Totalität des dem Nichts Enthobenen. Genau hier stellen sich aber einige Fragen: Es besteht die grundlegende Schwierigkeit, dass im Rahmen der Univokation Gott und Welt in einem gemeinsamen Seins-Horizont erscheinen,⁶¹ der selbst nochmals als methektischer Illuminationsraum⁶² begriffen wird. Dadurch scheint es nämlich insofern zu einem seltsamen Selbsteinschluss⁶³ von Gott als unendlichem Seienden und dem in methektischer Teilhabe eröffneten Horizont zu kommen, als das univoke „Seinstableau“ gleichsam dasjenige – nämlich Gott – miteinbegrift, von dem her es als „illuminiertes“ allererst schöpferisch freigesetzt worden ist. Dann erschien Gott innerhalb dessen, was doch erst durch ihn ist. Wie kann „Welt als Ganze“ illuminativ durch etwas erschlossen sein, was selbst erst im „Medium“ dieses „Dem-Nichts-Enthobenseins“ die Möglichkeitsbedingung

⁵⁵ Vgl. *Hoffmann*, Einleitung (wie Anm. 49), XXIV.

⁵⁶ Dieses „Umgriffensein“ ist aber nicht nach dem Gattung-Art-Schema zu konzipieren, das selbst ja ein kategoriales ist.

⁵⁷ Zur Rede von einer intensiven Unendlichkeit vgl. *Honnefelder*, *Ens in quantum ens* (wie Anm. 10), 384–390.

⁵⁸ Für einen Überblick bezüglich der transzendentalen Metaphysikkonzeption vgl. *Ludger Honnefelder*, „Einheit der Realität“ oder „Realität als Einheit“ – Metaphysik als Frage nach der Welt im Ganzen, in: *ders.*, *Was ist Wirklichkeit? Zur Grundfrage der Metaphysik*, herausgegeben von Isabelle Mandrella und Hannes Möhle, Paderborn 2016, 21–33.

⁵⁹ Die Anführungszeichen sollen hier im Sinne Jean-Luc Marions verstanden werden, der bekanntlich versucht hat, „Gott ohne Sein“ zu denken und der alle Belegungen für „Gott“ *innerhalb* des Seins unter Idolverdacht zu stellen gewagt hat; vgl. *Jean-Luc Marion*, *Gott ohne Sein*, Aus dem Französischen übersetzt von Alwin Letzkus, herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Karlheinz Ruhstorfer, Paderborn 2014, 54–61. Insgesamt kritisch zu Marion äußert sich *Lorenz Bruno Puntel*, Eine fundamentale und umfassende Kritik der Denkrichtung Jean-Luc Marions, in: *Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz* (Hg.), *Jean-Luc Marion. Studien zum Werk*, Dresden 2012, 47–101. Im Rahmen vorliegender Arbeit ist eine ausführliche Würdigung dieser Kritik nicht möglich. Indirekt werden die Defizienzen des marionschen Ansatzes – versuchsweise – über die Relationalontologie Knauers kompensiert, die ebenfalls „Gott ohne Sein“ als Undenkbares „denken“ möchte – dafür aber ganz anders argumentiert als Marion.

⁶⁰ Man denke diesbezüglich an die zeitgenössische „Sinnfeldtheorie“ Markus Gabriels, welche „Existenz“ als Erscheinen in einem „Sinnfeld“ versteht; vgl. weiterführend *Markus Gabriel*, *Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie* (Stw 2116), Berlin 2016; *ders.*, *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin 2013.

⁶¹ Vgl. *Honnefelder*, *Ens in quantum ens* (wie Anm. 10), 399: „Nur wenn auch in diesem Zustand ein Horizont von ‚Welt im Ganzen‘ erschlossen ist, in der die Rede von einem ‚göttlichen Seienden‘ verstehbar ist, ist Offenbarung in ihrer Möglichkeit legitimiert und eine in gewissem Sinn neue Einheit von Welt- und Gotteserfahrung gegeben.“

⁶² Vgl. *Blumenberg*, *Ursprünglichkeit* (wie Anm. 1), 194: „Die Lehre von der Illumination scheint – trotz all ihrer metaphorischen Belastung und Gefährdung – die prägnanteste und geschlossenste Formulierung der umrissenen metaphysischen Position zu sein. In ihr ist die Einheit und Weltlichkeit des Seins, sein Entwurfcharakter und die Zentrierung seines Sinnbezuges, aber auch die Möglichkeit einer methektischen Erleuchtung zu unvergleichlicher Darstellung gebracht.“

⁶³ Zur Logik paradoxer Selbsteinschlüsse vgl. ferner *Dominik Finkelde*, *Logiken der Inexistenz. Figurationen des Realen im Zeitalter der Immanenz*, Wien 2019.

seiner *ratitudo* erhält? Der Verweis auf die der Abstraktion geschuldete Defizienz der Metaphysik *in nos* wäre wohl nur eine Ausflucht vor dem Problem. Eine – versuchsweiße vollzogene – Formulierung aus der Perspektive einer Metaphysik *in se* würde das Problem wohl nur verschärfen. Es müsste dann nämlich gesagt werden, dass Gott dasjenige illuminativ-schöpferisch als Möglichkeitsraum projiziert, was selbst erst sein Sein-Können als notwendiges fundiert. Es ergäbe sich ein Selbsteinschluss als Selbstausschluss. Dieses Problem erinnert an die Russellsche Mengenparadoxie, die jede Letztbegründung mithilfe einer sich nicht selbst enthaltenden Menge aller Mengen letztlich der Inkonsistenz überwiesen hat.⁶⁴

Diese rhapsodischen Überlegungen sollten genügen, um deutlich zu machen, wie wichtig die Modellierung des Verhältnisses zwischen dem Seinshorizont, der selbst auch als unendlich bezeichnet werden könnte, und dem Göttlichen selbst ist. Kein geringerer als Karl Rahner⁶⁵ tendierte bekanntlich dazu, die anwesend-entzogene Unendlichkeit des Seinshorizonts als „anonymes Wovonher und Woraufhin“ letztlich mit Gott zu identifizieren.⁶⁶ Neben grundlegenden Bedenken⁶⁷ könnte gegen Rahner geltend gemacht werden, dass ihm in der Folge die Unterscheidung von Natur und Gnade nicht mehr stringent gelingen mag; seine Transzendentaltheologie läuft Gefahr, in eine „Naturalisierung“ der Gnade zu kippen, die als transzendente Eröffnung ohnehin jedem Menschen bereits immer schon mitgeteilt sei. Solche Bedenken sind *nicht* notwendigerweise von der Warte der Neuscholastik aus vorgebracht worden. So äußert Knauer die Befürchtung, das übernatürliche Existenzial gehe bei Rahner schließlich seiner Übernatürlichkeit verlustig, weil es „unthematisch“ erfahrbar sei. Gegen diese manchmal etwas mystifizierende Redeweise wendet sich Knauer mit der Feststellung, dass das übernatürliche Existenzial identisch sei mit dem „In-Christus“ (vgl. Joh 1,3) unseres Geschaffenseins, das an der Welt selbst aber nicht ablesbar ist, sondern nur durch das den Glauben vermittelnde Wort – die christliche Botschaft – für den Glauben offenbar werde. Dabei geht es nicht um ein „Zwei-Stockwerke-Denken“, sondern

⁶⁴ Vgl. hierzu *Joseph Maria Bocheński*, Grundriß der Logistik, Aus dem Französischen übersetzt, neu bearbeitet und erweitert von Albert Menne, Paderborn ⁴1973, 89.

⁶⁵ Der Vergleich mit Rahner mag an dieser Stelle dadurch gerechtfertigt sein, dass dessen transzendentaler Ansatz ebenfalls eine unthematische Voreröffnung kennt, durch die hindurch sich alle Gegenstandserkenntnis ereignet; vgl. parallel dazu *Blumenberg*, Ursprünglichkeit (wie Anm. 1), 164f. Die beiden Anwege des Denkens unterscheiden sich freilich insofern, als Rahner die Transzendentalität anhand der prädikativen Urteilssynthese entwickelt und sich damit einem thomanisch-verbalen Seinsverständnis öffnet, wohingegen Blumenberg in der Nachfolge des Scotus eher einem nominalen „Essentialismus“ distinkter Erstbegriffe anhängt; zu diesen beiden Grundoptionen vgl. *Honnefelder*, *Ens in quantum ens* (wie Anm. 10), 405–410.

⁶⁶ Gleichwohl changiert Rahners Ansatz in dieser Frage zwischen den Alternativen; vgl. hierzu *Karl Rahner*, Grundkurs des Glaubens, Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg – Basel – Wien ²1976, 61–79. Auch Knauer moniert diese die gesamte rahnersche Theologie auszeichnende Unklarheit im Verhältnis von Gott und „dem unendlichen Horizont des Seins, der doch wohl in Wirklichkeit noch immer geschaffen ist [...]“ – so *Peter Knauer*, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Norderstedt ⁷2015, 65, dort Anm. 2. Für Knauer „scheint die Nichtidentität Gottes mit dem Ganzen der Wirklichkeit [in Rahners Denken] nicht deutlich gewahrt zu werden. Unseres Erachtens ist auch der umfassendste ‚Horizont‘ aller geistigen Vollzüge noch immer geschöpflisch, und es gibt keinen ‚Vorgriff‘ (welch verräterisches Wort!) auf Gott [...]“ (ebd., 74, dort Anm. 1).

⁶⁷ Methodische Probleme der auf Maréchal zurückgehenden Auswertung der Urteilssynthese werden besprochen bei *Richard Schaeffler*, Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und Katholischer Theologie, Darmstadt 1980, 196–199.

um ein unterscheidendes In-Beziehung-Setzen von Natur und Gnade mithilfe einer relationalen Ontologie.⁶⁸

Ähnliche Bedenken ließen sich auch gegenüber Blumenberg äußern: So könnte man fragen, ob jene in eidetischer Vorerschlossenheit geschehende „Ur-Illumination“, die Blumenberg als Ausweis der Ursprünglichkeit gilt, nun eigentlich ein Vernunft- oder Glaubensgegenstand ist. Handelt es sich bei der „primordialen Durch-Lichtung“ allen Seins um einen Glaubensgegenstand, so ist zu fragen, warum er dann so stark an die rein philosophisch operierende Univokationslehre gekoppelt wird. Handelt es sich hingegen um eine reine Vernunftwahrheit, dann bleibt zu klären, auf welche Weise sich die Rede von jener ontischen Illumination von einem „hölzernen Eisen“ unterscheidet. Die Rede von einer *illuminatio* setzt für gewöhnlich doch wohl eine reale Bezogenheit Gottes auf die kreatürliche Sphäre voraus – andernfalls müsste man sich fragen, *was* denn *wovonher* „leuchtet“. Zudem ist mit einer Illuminationskonzeption meist die Vorstellung verbunden, ein ausgezeichneter Weltpunkt werde in Absetzung von anderen „gelichtet“; wird nun aber alles Seiende in die Illuminationsfläche projiziert, so verliert die übliche Rede von Erleuchtung als Herausstellung einer Partikularität aus einem „unerleuchteten“ Zusammenhang vermutlich ihren Sinn – wenn alles erleuchtet ist, erscheint es mindestens als herausfordernd, diese „besondere“ Qualität überhaupt als ausgezeichnete zu erkennen.

Wenn man zudem, wie Blumenberg,⁶⁹ die Schöpfung bereits als personale Ausortung göttlicher Liebe versteht, dann wird es schwierig, die klassische Rede von „allgemeiner“ und vor allem „spezieller“ Offenbarung noch sinnvoll von der Schöpfung als bereits geschehener Affirmation abzusetzen. Wie könnte eine bereits in der *creatio* geschehene Bejahung der Welt vonseiten Gottes noch gesteigert werden? Wenn die Liebe Gottes mit Gott identisch ist, so ist sie nicht der Steigerung fähig.⁷⁰

Wird eine klare Distinktion zwischen dem transzendentalen Allgemeinbegriff der Seiendheit und dem *in concreto* durch seinen Modus kontrahierten *ens infinitum* eingezo- gen,⁷¹ so ist diese Klarheit durch einen hohen Preis erkaufte: Wird „Gott“ als Seiendes, d. h. als ein solches, das innerhalb des Horizonts des *ens inquantum ens* erscheint, in die sich als Ontologie verstehende Metaphysik eingeschrieben, so verfällt das Denken Gottes möglicherweise, gerade weil es das Undenkbare als Seiendes denkt, der – von Heidegger stets

⁶⁸ Vgl. Knauer, Glaube (wie Anm. 66), 23, dort Anm. 1, 168f., dort Anm. 3, 176f., dort Anm. 3.

⁶⁹ Vgl. Blumenberg, Ursprünglichkeit (wie Anm. 1), 74.

⁷⁰ Eine sinnvollere Verhältnisbestimmung von Schöpfung, allgemeiner und spezieller Offenbarung liegt vor bei Gerhard Gäde, Viele Religionen – welche Wahrheit? Ein neuer Blick auf die nichtchristlichen Religionen, Freiburg – Basel – Wien 2021. Dass die Verhältnisbestimmung dieser drei Größen enorm wichtig ist, illustriert Blumenbergs Spätwerk zur Matthäuspassion; vgl. Hans Blumenberg, Matthäuspassion, Frankfurt am Main 2018. Dort verfällt er der populären Fehldeutung der kreuzestheologischen Sühnethematik. Jenes gerne – fälschlicherweise – mit Anselm von Canterbury in Verbindung gebrachte Missverständnis des Kreuzesopfers als der Besänftigung eines rachsüchtigen Gottes wird in aller wünschenswerten Klarheit ausgeräumt und hermeneutisch reflektiert bei Gerhard Gäde, Eine andere Barmherzigkeit, Zum Verständnis der Erlösungslehre Anselms von Canterbury, Berlin 2018.

⁷¹ Dafür sei exemplarisch die Weiterentwicklung des scotischen Ansatzes bei Franciscus de Mayronis genannt; vgl. Hannes Möhle, Formalitas und modus intrinsecus. Die Entwicklung der scotischen Metaphysik bei Franciscus de Mayronis (BGPhMA 70), Münster 2007.

abgelehnten – Onto-Theologie als einer Verdinglichung⁷² Gottes.⁷³ Gerade bei den Denkern in der Generation nach Thomas besteht die Tendenz, Gott wieder – wenn auch in guter Absicht – in den Bereich der Metaphysik hineinzuziehen. Die gute Absicht mag darin bestehen, durch ontologische Gottesbegriffe jenen göttlichen Selbststand absichern zu wollen, der freies Handeln allererst ermöglicht. In diesem Sinne steht die Ontologie im Dienst der positiv verstandenen Freiheit Gottes zur Offenbarung in einer Abwehrhaltung gegenüber „metaphysizierenden“ Nezeismen. In der Optik Heideggers könnte demgegenüber gefragt werden, ob mit der ontologischen Thematisierung der göttlichen Freiheit eventuell nicht bereits „zu viel“ gesagt ist. Heidegger selbst spricht nicht positiv von Freiheit, sondern negativ von Unverfügbarkeit.⁷⁴ Wenngleich Scotus sich des inneren Modus der Unendlichkeit als „Wasserscheide“ zur transzendenzwährenden Absetzung Gottes bedient, erfährt diese Entwicklung durch Suárez schließlich eine Fortführung – sodass die Transzendentalphilosophie alter Prägung immer auch um eine „Einschließung Gottes in die Metaphysik [...]“⁷⁵ erkaufte ist.⁷⁶

Worin aber besteht nun das Problem? Die Problematik besteht darin, sowohl das Sein selbst, als auch die Göttlichkeit Gottes systemisch zu nivellieren: Die Seiendheit wird als erste, nicht weiter definitorisch explizierbare Distinktheit⁷⁷, als nicht mehr Fragwürdiges, weil nicht mehr Befragbares, wahrgenommen. Das *esse* der *entia* degeneriert zur Selbstverständlichkeit und verfällt damit jener „Seinsvergessenheit“, die nicht mehr nach dem Sein selbst fragt.⁷⁸ In einer eigentümlichen Dialektik wendet sich damit die Thematisierung des Seinshorizontes gegen ihre vor allem bei Scotus ausgebildete Reflexionsgestalt: Der heideggerische Impetus der Dringlichkeit bezüglich der Seinsfrage muss für ein Denken schwer nachvollziehbar sein, dem das *ens inquantum ens* selbst gar nicht mehr „befragungswürdig“ erscheint, weil es als unhintergebarer Regress-Stopper⁷⁹ fungiert. Wenn das eigentliche „Wunder“ aber nicht in Gottes Existenz, sondern im Sein selbst besteht,

⁷² Vgl. hierzu auch *Thomas Schärfl*, Art. Verdinglichung, in: Albert Franz; Wolfgang Baum; Karsten Kreutzer (Hg.), *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie*, Freiburg – Basel – Wien 2007, 425–427.

⁷³ Vgl. *Marion*, Gott ohne Sein (wie Anm. 59), 311. Wenngleich Scotus zugute zu halten ist, dass er das *ens infinitum* primär nicht unter dem Begriff der *causa sui* „verdinglicht“, so tritt bei ihm umso mehr die methodische Einschreibung Gottes in den – wenn auch transzendental entkategorialisierten – Seinsbegriff in den Vordergrund.

⁷⁴ Vgl. hierzu *Schaeffler*, Wechselbeziehungen (wie Anm. 67), 245–250, 369–371.

⁷⁵ *Marion*, Gott ohne Sein (wie Anm. 59), 317.

⁷⁶ Vgl. ebd., 314–317. Genau gegenläufig fällt die Einschätzung aus bei *Ludger Honnefelder*, „Gott“ denken? Überlegungen im Anschluss an den Gottesbegriff des Johannes Duns Scotus, in: ders., Was ist Wirklichkeit? (wie Anm. 58), 143–164, hier 159–164. Honnefelder betont, dass es gerade eines ontologisch reflektierten Gottesbegriffes bedürfe, um im Rahmen des Offenbarungsglaubens überhaupt verständlich von „Gott“ sprechen zu können. Vermutlich geht es im Kern der Debatte nicht so sehr um Begriffe – auch Heidegger spricht ja bekanntlich von „dem Gott“ und „den Göttern“ –, sondern um die Art und Weise, wie diese – univoken oder analogen – Begriffe schließlich gewonnen werden. Weniger das Ergebnis, sondern die Methode der Begriffsfindung ist umstritten.

⁷⁷ Vgl. *Honnefelder*, *Ens inquantum ens* (wie Anm. 10), 426.

⁷⁸ Diese prominente Kritik äußert *Heidegger*, *Sein und Zeit* (wie Anm. 5), 1–4. Explizit vermerkt Heidegger, auch der scotische Ansatz habe die Seinsfrage nicht wirklich geklärt; vgl. ebd., 3. Zu diesem Befund mag auch der Umstand passen, dass das scotische *ens* stets nominal als „Seiendes“ zu übersetzen ist – nicht aber verbal als „Sein“; vgl. hierzu *Honnefelder*, *Ens inquantum ens* (wie Anm. 10), 341.

⁷⁹ Vgl. *Honnefelder*, *Ens inquantum ens* (wie Anm. 10), 422.

dann wiegt dieses Problem schwer.⁸⁰ Von daher ist die Herausforderung formulierbar, die Seinsfrage im Sinne Heideggers auch und gerade im Interesse der Göttlichkeit Gottes neu zu stellen.⁸¹ Vielleicht kann von der Fraglichkeit des Seins her auch eine neue Perspektive auf jene „Wirklichkeit“ gewonnen werden, die für gewöhnlich „Gott“ genannt wird.

Besteht der Anspruch echter Ursprünglichkeit darin, „Gott zu denken ohne jede Bedingung, nicht einmal die des Seins, also Gott denken, ohne ihn wie ein Seiendes einschreiben oder beschreiben zu wollen [...]“⁸², dann ist in gewisser Weise in der Nachfolge Anselms von Canterbury im „An-Denken“ Gottes das operationalisierende Denken „Gottes“ aufzuheben. Im Sinne einer „*negative[n]* Propädeutik“⁸³ soll die Undenkbarkeit Gottes im Bedenken der Differenz innerhalb des Denkbaren „bedacht“ werden.⁸⁴

3. Eine Alternative: Analogie und Illumination

3.1 Das herkömmliche Analogieverständnis

Zumal die Univokationslehre in bewusster Abgrenzung zur Analogielehre formuliert worden ist, stellt sich die Aufgabe einer Erhellung des im Neuentwurf Zurückgewiesenen. Die Klärung dieser Gemengelage gestaltet sich dabei insofern schwierig, als gerade der Analogiegedanke eine ebenso verwinkelte wie weitverzweigte Geschichte hinter sich hat und teilweise inkompatible Systementwürfe umfasst, die nur durch große begriffliche Schärfe voneinander abgehoben werden können.⁸⁵ Ohne auf weitere Details einzugehen, können mit der Attributions- und der Proportionalitätsanalogie die beiden „Hauptvarianten“ besagter Vorstellung benannt werden: Erstere leitet von einer Voll- und Grundbedeutung, wie „Gesundheit“ als dem Zustand eines Organismus, die nachträgliche Präzisierung von „gesund“ bezüglich verschiedener – mehr oder weniger – mit der Grundbedeutung in hinweisendem Zusammenhang stehender Sachverhalte ab. Letztere hingegen erläutert die strukturelle Korrespondenz zwischen zwei Verhältnissen hinsichtlich ihres Übereinkommens in einem Gemeinsamen. So wird beispielsweise sowohl in der biologischen Zeugungsfolge, als auch bei der mathematischen Genese einer Linie aus einem Punkt von einer „prinzipiengeleiteten Ursprungsbeziehung“ gesprochen – obwohl die bereichsspezifischen

⁸⁰ Vgl. Marion, Gott ohne Sein (wie Anm. 59), 75: „Das Entscheidende bei der Frage nach der ‚Existenz Gottes‘ ist nicht so sehr ‚Gott‘, sondern die Existenz selbst, also das Sein.“

⁸¹ Vgl. ebd., 75: „Die Wahrheit über ‚Gott‘ kann sich nie anders als von dort her zeigen, von wo die Wahrheit selbst herrührt, also aus dem Sein, seiner Konstellation und Unverborgenheit. Die Frage nach Gott muss eine Vorbedingung einräumen, und sei es in Form einer vorgängigen Frage.“

⁸² Ebd., 80.

⁸³ Ebd., 81.

⁸⁴ Vgl. ebd., 80–82.

⁸⁵ Für einen Überblick zur Analogie-Thematik vgl. Béla Weissmahr, Art. Analogie, in: Walter Brugger; Harald Schöndorf (Hgg.), Philosophisches Wörterbuch, Freiburg – München 2010, 23–25; Gerhard Ludwig Müller, Art. Analogie. II. Theologisch, in: LThK³ 1 (1993) 579–582; Joachim Tract, Art. Analogie, in: TRE 2 (1978) 625–650; Rudolf Teuwsen, Art. Analogie. I. Philosophisch, in: LThK³ 1 (1993) 577–579; Wolfgang Kluxen, Art. Analogie, in: ders., Aspekte und Stationen der mittelalterlichen Philosophie, herausgegeben von Ludger Honnefelder und Hannes Möhle, Paderborn 2012, 355–370.

Entfaltungen deutlich voneinander differieren.⁸⁶ Die Kritik des Scotus ließe sich auf beide Analogieformen etwa folgendermaßen applizieren: Problematisch an der Attributionsanalogie ist ihre implizite Voraussetzung des epistemischen Vorgriffs auf jenen „Grundsachverhalt“, in Hinordnung auf den und in Abhängigkeit von dem alles weitere Präzisieren erfolgen kann. Eine solch intuitive Vorab-Erkenntnis des „ersten Analogates“ als eines ausgezeichneten Seienden überstrapazierte das endliche Vermögen des menschlichen Verstandes und sei von daher „überschwänglich“⁸⁷.⁸⁸ Demgegenüber kranke die Proportionalitätsanalogie an zwei Denkfehlern: Um überhaupt eine analogiebegründende Relation zwischen in ein Verhältnis zu setzenden Größen auszeichnen zu können, müssten vorab zunächst diejenigen Relata bekannt sein, die jene Relation einer Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit konstituieren; ohne Erkenntnis der Relata, keine Erkenntnis der Relation.⁸⁹ Selbst wenn nun jene Relation durch Erfassen der Relata erkannt sein sollte, kollabiere die Analogie bei genauem Hinsehen in eine Äquivokation und sei damit für das Vorhaben natürlicher Gotteserkenntnis unbrauchbar. Um die Validität unserer Aussagen über Gott in einem Minimalsinn zu gewährleisten, bedürfe es daher einer univoken Rede.⁹⁰

Kann angesichts dieser Problemlage überhaupt noch eine „Rettung“ der Analogielehre gelingen – oder ist diese eine „Fehlkonstruktion“⁹¹, welche nicht für ihr Vorhaben hinreicht? Ist damit die Univokationslehre als alleiniger Kandidat für „ursprüngliches“ Denken ausgewiesen? Lässt sich eine Form analoger Rede finden, die nicht ins „Gerede“⁹² abgeleitet und darüber hinaus als Reflex echter Ursprünglichkeit im gedanklichen Mühen um die Erfassung der Sache gelten kann?

3.2 Die Entwicklung der Analogie aus der Widerspruchseinheit der Welt

Wichtig für das Verständnis der bei Peter Knauer formulierten Analogielehre ist der Umstand, dass es primär *nicht* darum geht, die – in ihrer Vielgestalt auch kaum zu überblickende – Denkform der Analogie gleichsam „aus der Schusslinie“ der scotischen Kritik zu nehmen. Der Frankfurter Fundamentaltheologe verhilft im Rahmen relational-ontologischen Denkens der überkommenen Reflexionsgestalt der Analogie zu einer neuen Stringenz, indem er Theoriemomente der *analogia entis* grundlegend neu formuliert und deren Sinngehalt so in einer synthetischen Gesamtschau erschließt. Hauptmovers für den Ansatz Knauers ist die Sorge um die sachgerechte Wahrung der absoluten Unbegreiflichkeit jener „Wirklichkeit“, die wir gemeinhin „Gott“ zu nennen gewohnt sind.⁹³ Die gerade auch von

⁸⁶ Vgl. *Weissmahr*, Art. Analogie (wie Anm. 85), 25.

⁸⁷ Vgl. *Hans Wagner*, Existenz, Analogie und Dialektik, religio pura seu transcendentalis, München – Basel 1953, 211.

⁸⁸ Vgl. *Honnefelder*, Ens in quantum ens (wie Anm. 10), 306f.

⁸⁹ Vgl. *Hoffmann*, Einleitung (wie Anm. 49), XXIII, dort Anmerkung 54 mit Hinweis auf Lect. I d. 8 p. 1 q. 3 nn. 64–65, ed. Vat. XVII.

⁹⁰ Vgl. *Track*, Art. Analogie (wie Anm. 85), 363.

⁹¹ Zu dieser Einschätzung vgl. ebd., 647f.

⁹² Vgl. *Heidegger*, Sein und Zeit (wie Anm. 5), 167–170.

⁹³ Strenggenommen fällt Gott auch nicht unter den Wirklichkeitsbegriff; vgl. *Knauer*, Glaube (wie Anm. 66), 65. Von daher ist es auch als äußerst prekär einzustufen, wenn Thomas von Aquin in den *conclusiones* seiner *quinque viae* mit alltagssprachlichen Selbstverständlichkeiten argumentiert.

der Neuscholastik vorgebrachten Modelle philosophischer Gotteslehre werden als unzureichend „verobjektivierende“ Verdinglichungen abgelehnt, welche in ihren Vorstellungen von „Schöpfung“ einem poetischen Herstellungsschema verhaftet seien.⁹⁴ Diesem Problem „aufseiten der Welt“ korrespondiert in innerem Zusammenhang ein solches „aufseiten Gottes“: Wie kann der unfassbare Gott überhaupt in menschlichen Begriffen erfasst werden (vgl. 1 Kön 8,27)? Entzieht er sich nicht notwendig als derjenige, der in unzugänglichem Licht wohnt (vgl. 1 Tim 6,16)? Gerade eine sich vom biblischen An-Spruch her verstehende philosophische Propädeutik der Theologie hat auf diese Probleme einzugehen.

Wie aber können all diese Anliegen angemessen adressiert werden? Es lohnt sich, einen „Schritt zurück zu gehen“ und im unbefangenen Blick jene Fraglichkeit der Welt⁹⁵ wahrzunehmen, die allzu sehr zur alltäglichen Selbstverständlichkeit geronnen ist. Darin kann die Bewegung jener *Epoché* wiedererkannt werden, die bekanntlich die Grundmethode der von Husserl ausgehenden Phänomenologie ist. Warum gibt es überhaupt Philosophie? Vermutlich deshalb, weil uns die Welt als Gesamtheit des uns Zugänglichen⁹⁶ in eben ihrer Zugänglichkeit viele Rätsel aufgibt, die uns auf ein tieferliegendes Problem stoßen lassen.⁹⁷

Dieses „Problem“ dürfte darin bestehen, dass uns die Welt als eine widerspruchsbemerkung Einheits einander ausschließender Gegensätze erscheint⁹⁸. So impliziert die Rede von Veränderung ein Zugleich von Identität und Nicht-Identität. Die Verbegrifflichung der Endlichkeit aller welthaften Wirklichkeit stößt auf eine Durchdringung von Sein und Nicht-Sein in allen Seienden⁹⁹ und unsere Erkenntnis kommt nicht umhin, festzustellen, dass ein Erkenntnisgegenstand in Abhängigkeit vom Erkennenden dennoch in seiner Unabhängigkeit von diesem erkannt ist. Sogar das Nichtwiderspruchsprinzip selbst stellt dieses Problem, weil es in seiner Formulierung zugleich Notwendigkeit und Nicht-Notwendigkeit von derselben Sache aussagt. Wie aber ist diese widerspruchsbemerkung Beschreibung der Wirklichkeit von einem tatsächlichen Widerspruch zu unterscheiden? Ist die Welt einfach ein fragwürdiges Zugleich von einander Ausschließendem und daher ein

⁹⁴ Vgl. ebd., 29, dort Anm. 4. In diesem Anliegen trifft sich Knauer sehr gut mit Blumenbergs an Heidegger geschulter Skepsis hinsichtlich jenes Herstellungsschemas, das in Übernahme demiurgischer oder rein kosmologisch-wirkursächlicher Vorstellungen die genuin jüdisch-christliche Weltdeutung als Schöpfung nicht würdigen könne; vgl. Blumenberg, Ursprünglichkeit (wie Anm. 1), 70f.

⁹⁵ Vgl. hierzu den Titel bei Robert Deinhammer, Fragliche Wirklichkeit – Fragliches Leben. Philosophische Theologie und Ethik bei Wilhelm Weischedel und Peter Knauer, Würzburg 2008.

⁹⁶ Die Realismus-Idealismus-Debatte soll an dieser Stelle nicht eigens geführt werden; entsprechende Überlegungen finden sich bei Kraschl, Relationale Ontologie (wie Anm. 7), 159–210.

⁹⁷ Vgl. Gäde, Wahrheit (wie Anm. 70), 39.

⁹⁸ Auch die gängigen Anfragen einer transzendentalphilosophischen Position kantischer Prägung sollen hier ausgeklammert werden. Eine Integration von relationaler Ontologie und transzendentalem Idealismus könnte insofern geschehen, als die Ergebnisse der Kritik der reinen Vernunft selbst ein Widerspruchsbemerkung stellen – behaupten sie doch eine kritische Objektivierung der Möglichkeitsbedingungen von Erkenntnis überhaupt. In dieser Eigenschaft können sie aber selbst nicht direkter Erkenntnisgegenstand sein – es kommt zu einem paradoxen Selbsteinschluss unserer transzendentalen Strukturen, der zugleich ein Selbstausschluss ist; vgl. zu dieser Kritik auch Béla Weissmahr, Ontologie (UTb 347), Stuttgart – Berlin – Köln 1991, 24f.; Finkelde, Inexistenz (wie Anm. 63), 13–23. Sofern diese Einschätzung zutrifft, ist die Transzendentalität unserer Erkenntnisstrukturen selbst nur widerspruchsbemerkung beschreibbar. Durch die Angabe der beiden Hinsichten der Geschöpflichkeitsrelation könnte diese Beschreibung von einem tatsächlichen Widerspruch unterschieden und so über sich hinaus eröffnet werden kann.

⁹⁹ Nach diesem Verständnis ist Gott kein „Seiendes“.

nicht mehr weiter befragbares Paradox? Dieser Umstand wäre durch die sehr unangenehme Konsequenz erkauft, dass mit der Aufhebung der universalen Geltung des Nichtwiderspruchsprinzips jede beliebige Aussage valide würde – was offenkundig absurd ist und vermieden werden muss. Die Aufklärung dieser Rätselhaftigkeit ist also nicht einfach eine Option unter anderen, die man auch unterlassen könnte; vielmehr zwingt uns die Welt dazu, nach einer Lösung des Widerspruchsproblems zu suchen.¹⁰⁰

In einem zweiten Schritt muss geklärt werden, inwiefern diese widerspruchsprblematische Beschreibung der Welt von einem tatsächlichen Widerspruch unterscheidbar ist. Müssen also zugleich einander ausschließende Gegensätze ausgesagt werden, so sind – und das ist die Bedingung für die tatsächliche Nicht-Widersprüchlichkeit der Wirklichkeit – „zwei verschiedene Hinsichten anzugeben, die sich aber nicht wiederum ausschließen dürfen.“¹⁰¹ Eine dynamische¹⁰² Applizierung des Nichtwiderspruchsprinzips fordert dabei die *Verschiedenheit* zweier Hinsichten, die schließlich *Gegensätze* explizieren sollen. Gleichwohl dürfen sich die verschiedenen Hinsichten *nicht* selbst so widersprechen, dass keine *Einheit im Zugleich* der Gegensätze mehr aussagbar wäre. Wie aber gelingt nun die Angabe besagter Hinsichten, unter denen eine widerspruchslose Beschreibung der Welt möglich sein soll? Innerhalb der Widerspruchsproblematik der Welt sind diese nicht aufweisbar – schlichtweg alles hat an der Gegensatz-Logik teil. Es ist wie mit einem Magneten: Teilt man diesen, so bilden die neuen Stücke ebenfalls entgegengesetzte Pole aus. Das Problem verschiebt sich nur. Aber auch außerhalb können besagte Hinsichten nicht gefunden werden; was nämlich rein extern wäre, könnte das gerade intern bestehende Problem gar nicht lösen. Von daher bleibt nur ein Ausweg:

„Es bleibt also nur übrig, die Hinsichten doch innerhalb des widerspruchsprblematischen Sachverhalts selbst zu suchen, aber nicht in ihm für sich allein genommen, sondern insofern er in sich selbst als ein restloses Bezogensein auf ein von ihm restlos Verschiedenes zu verstehen wäre. Der widerspruchsprblematische Sachverhalt müsste restlos in diesem seinen Bezogensein auf das restlos von ihm Verschiedene aufgehen. Denn wäre er nicht schlechthin mit diesem seinem Bezogensein identisch, dann entstünde nur von Neuem das Problem eines Zugleich von Identität und Nichtidentität, von dem wir ausgegangen sind.“¹⁰³

Damit sind jene beiden „[...] Hinsichten [gefunden], die sich nicht ausschließen, sondern problemlos eine Einheit bilden und damit das Zugleich der Gegensätze erklären können, ohne selbst erneut einer Erklärung zu bedürfen.“¹⁰⁴ Was ist damit aber letztlich für die

¹⁰⁰ Vgl. Knauer, Glaube (wie Anm. 66), 45–48. Diese Überlegung ist der „erste Schritt“ im Aufweis der Geschöpflichkeit der Welt. Dieser ist nach Knauers eigenen Worten als Beweis im strengen Wortsinn zu verstehen; vgl. ebd., 43f. Hierin dürfte auch die Andersartigkeit des blumenbergschen Ansatzes deutlich zu Tage treten – für diesen scheint Geschöpflichkeit nämlich im Anschluss an Duns Scotus eine der Vernunft nicht zugängliche Glaubenswahrheit zu sein; vgl. Blumenberg, Ursprünglichkeit (wie Anm. 1), 71, 78f.

¹⁰¹ Knauer, Glaube (wie Anm. 66), 49.

¹⁰² Vgl. ebd., 49f., für das Verständnis des Unterschieds zwischen einer statischen und einer dynamischen Anwendung des Nichtwiderspruchsprinzips.

¹⁰³ Ebd., 50.

¹⁰⁴ Ebd., 50. So betrachtet, handelt es sich bei der Angabe dieser Hinsichten gleichzeitig um eine „logische Endstation“, die nicht nochmals überstiegen oder transzendental hinterfragt werden kann – es kommt ihnen ein deskriptiver Letztheitscharakter zu; vgl. ebd., 70f.

Ausgangsfrage nach der Univokation bzw. Analogie in der Prädikation gewonnen? Wenn die Welt dadurch allererst in ihrem Sein konstituiert wird, dass sie darin aufgeht, in restloser Verschiedenheit restlos bezogen zu sein auf „etwas“, das nur hinweisend durch die Restlosigkeit dieses Bezogenseins bestimmt werden kann,¹⁰⁵ dann ist die Welt bzw. die mit dieser identische „Geschöpflichkeitsrelation“ als eine *relatio subsistens* anzusehen¹⁰⁶: Die Welt ist mit ihrem „restlosen Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“ restlos identisch. Erläutern lässt sich diese ungewohnte Schreibweise folgendermaßen:

„Restloses Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...‘: Mit den Pünktchen soll ausgedrückt werden, dass wir nicht zuerst wissen, wer Gott ist, um dann sagen zu können, dass die Welt ohne ihn nicht wäre. Vielmehr besteht die einzige Möglichkeit, überhaupt von Gott sprechen zu können, darin, das Geschaffensein der Welt anzuerkennen, was aber – das ist die Pointe – nichts anderes bedeutet, als dass sie ein ‚restloses Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...‘ sei. Gott wird erst dadurch und allein dadurch ‚definiert‘, dass wir von allem in der Welt und davon auch in jeder Hinsicht sagen müssen, dass es ohne ihn nicht wäre.“¹⁰⁷

Würde man demzufolge von der Welt deren Geschöpflichkeit subtrahieren, so bliebe nichts übrig.¹⁰⁸ Demgemäß gibt es tatsächlich – ganz im Sinne Blumenbergs – keinen „hyletischen Rest“.¹⁰⁹ Alles geht restlos darin auf, auf einen *terminus ad quem* zu verweisen und in diesem Verwiesensein zugleich restlos von diesem „Fluchtpunkt“ verschieden zu sein, der selbst nicht unter Begriffe fällt und hinweisend „Gott“ genannt wird. Das ist die exakte Bedeutung von „aus dem Nichts geschaffen sein“ (vgl. 2 Makk 7,28). Relationale Ontologie im erläuterten Sinne ist dann nichts anderes, als eine begriffliche Reformulierung der biblischen Rede von „Schöpfung“.¹¹⁰ Dabei soll nicht verschwiegen werden, dass dadurch ein übliches Vor-Verständnis überwunden wird: Man weiß nicht erst um Gott, um dann nachträglich zu sagen, dass er die Welt geschaffen habe; eine solche Begründung unserer Geschöpflichkeit wäre mit der Unbegreiflichkeit Gottes unvereinbar.¹¹¹ Vielmehr wird von der Welt auf ihre Geschöpflichkeit geschlossen, die mit ihr selbst identisch ist. Gegenstand des Schlusses ist also nicht Gott, sondern die Geschöpflichkeit der Welt¹¹² – wodurch die absolute Unbegreifbarkeit Gottes gewahrt wird, der selbst nicht „Gegenstand“

¹⁰⁵ Vgl. ebd., 40.

¹⁰⁶ Vgl. ebd., 34, dort Anm. 1.

¹⁰⁷ Peter Knauer, Anselms Geschöpflichkeitsbeweis, in: ZKTh 132 (2010) 165–181, hier 168f.

¹⁰⁸ Vgl. Knauer, Glaube (wie Anm. 66), 29, 40.

¹⁰⁹ Vgl. Blumenberg, Ursprünglichkeit (wie Anm. 1), 82f., 101.

¹¹⁰ Vgl. Knauer, Glaube (wie Anm. 66), 28f. Damit dürfte auch die Einlassung Blumenbergs sachgerecht adressiert sein, dass sich Philosophie oftmals schwer damit tue, für das biblische Weltverständnis als Schöpfung die angemessene Begrifflichkeit zu finden; vgl. Blumenberg, Ursprünglichkeit (wie Anm. 1), 71: „[D]ie Philosophie vermag nicht die zur Deutung der Glaubensgehalte angemessenen Kategorien herzugeben; damit werden gefährliche Spannungen in die Einheit der Wirklichkeitserfahrung hineingetragen.“ Gegen Blumenberg lässt sich freilich feststellen, dass Geschöpflichkeit nach Knauer kein Glaubensgegenstand ist, sondern an der Welt allein mit der Vernunft abgelesen werden kann. Rühren jene „Spannungen“ in der Welterfahrung vielleicht nicht von der dieselbe durchziehenden Widerspruchsproblematik her, die eben nach einer Klärung verlangt?

¹¹¹ Vgl. Knauer, Glaube (wie Anm. 66), 40.

¹¹² Vgl. ebd., 56.

eines Beweisverfahrens sein kann. Es wird nur mit der Welt argumentiert.¹¹³ Brisanz hat dieser Befund auch deshalb, weil er notwendig zur Einsicht in die *Einseitigkeit* der Relation des Geschaffenen auf Gott führt:

„Denn wenn eine Wirklichkeit in ihrem Bezogensein auf ein von ihr verschiedenes Woraufhin vollkommen aufgeht, kann sie nicht darüber hinaus das bestimmende Woraufhin einer Beziehung jenes anderen auf sie sein. Dies stünde im Widerspruch zur Restlosigkeit des Bezogenseins und damit zu der Aussage, dass die Welt aus dem Nichts geschaffen sei.“¹¹⁴

Würde nämlich durch eine reale Beziehung Gottes auf die Welt ein bestimmter Welt-punkt eben durch diese Beziehung als in besonderer Abhängigkeit von Gott ausgezeichnet, so würde das der steigerungsunfähigen Restlosigkeit widersprechen, mit der sich ohnehin alles auf Gott bezieht. Strenggenommen wird dabei nicht mit Gott, sondern nur mit der Welt argumentiert: In der Restlosigkeit der Geschöpflichkeitsrelation liegt begründet, dass diese nicht konstitutiver *terminus ad quem* einer realen Relation Gottes auf sie sein kann. Aus diesem Grund muss jede Form von Illumination fragwürdig erscheinen, welche die lichthafte Auszeichnung eines bestimmten Weltpunktes in Absetzung von anderen impliziert. Eine so verstandene „Erleuchtung“ würde der Einseitigkeit im Welt-Gott-Verhältnis widersprechen.

Dieses Geschöpflichkeitsverständnis impliziert also die Analogizität jeder im Ausgang von der Welt gemachten Aussage „über“ Gott. Strenggenommen sind solche Aussagen nicht dergestalt, dass sie in ihrer Begrifflichkeit nochmals „über“ Gott stünden – so als ob wir Gott und Welt überspannende Erkenntnisprinzipien hätten. Es sollte also nicht von einem Sprechen „über“ Gott die Rede sein, sondern lediglich von einem solchen „in Bezug auf“ Gott. Nur so kann dessen Unbegreifbarkeit im Hinweisen des aber nicht Einholenden gewahrt werden. In sich ist unsere Rede univok. Der univoke Kern aller menschlichen Sprache hat aber an der Widerspruchseinheit aller Wirklichkeit teil. Wenn Aussagen bezüglich des Terminus der Geschöpflichkeitsrelation gemacht werden, dann sind diese nur analog, d. h. hinweisend: Ausgeschlossen wird jeder Gott und Welt überwölbende Begriffshorizont. Dadurch, dass alles restlos in der Bezogenheit auf Gott aufgeht, der selbst nicht unter unsere Begriffe fällt, lässt sich der adäquateste „Gottesbegriff“ überhaupt bilden: Gott ist „ohne wen nichts ist“. Dieser „Gottesbegriff“ ist zugleich der gefüllteste, weil schlichtweg alles in Abhängigkeit von Gott begriffen wird, und der leerste, weil er Gott nicht begrifflich einschließt, sondern immer nur das von ihm Verschiedene zur Sprache bringt. Gott selbst fällt also gar nicht unter diesen „Gottesbegriff“, der in Wahrheit keine Aussage über ein „höchstes Seiendes“ ist, sondern nur über die Welt. Strenggenommen handelt es sich nicht um einen *Gottesbegriff*, sondern um ein adäquates *Gottesverständnis*, das die Unbegreifbarkeit Gottes vollkommen anerkennt – ohne aber selbst mit dieser Unbegreifbarkeit argumentieren zu müssen; das würde ja derselben *in actu* widersprechen. Ein begründungslogischer Rekurs auf die *ineffabilitas* Gottes wäre ein performativer Selbstwiderspruch. Deshalb ist die Widerspruchseinheit aller welthaften Wirklichkeit die alleinige Argumentationsbasis. Die Legitimität „eine[s] Gott und Welt diffus übergreifenden

¹¹³ Vgl. ebd., 59–61.

¹¹⁴ Ebd., 37.

Seinsbegriff[s]¹¹⁵ wird kategorisch in Frage gestellt. Von daher sind nur analoge¹¹⁶ Aussagen möglich – wobei „[d]em ‚analogen‘ Sprechen über Gott [...] das ‚direkte‘ Sprechen über unsere eigene Geschöpflichkeit zugrunde[liegt].“¹¹⁷ Im Ausgang von der „Wirklichkeit, Identität, Notwendigkeit und Vollkommenheit des Geschaffenen“, die im restlosen Bezogensein der Welt auf Gott wurzeln, ist es möglich, „hinweisend von Gott Über-Wirklichkeit, Über-Identität, Über-Notwendigkeit und Über-Vollkommenheit aus[zu]sagen.“¹¹⁸ Diese bloß hinweisende Prädikation der *via affirmativa* wahrt die Grundeinsicht der relationalen Ontologie – dass nämlich jene „Unterscheidung zwischen Gott und Welt [...] letztlich fundamentaler [ist] als sogar der Seinsbegriff: sie ist ihm ontisch vor- und nicht nachgeordnet.“¹¹⁹ Zugleich ist aber auch im Sinne der *via negativa* jene Unähnlichkeit der Welt mit dem Terminus ihres Bezogenseins festzuhalten, die verhindert, „Gott mit einem ins Unendliche vergrößerten Stück Welt [zu] verwechseln.“¹²⁰ Die Welt ist zugleich Gott ähnlich und unähnlich. Nur in diesem relationalen Verständnis lässt sich die Einseitigkeit der Analogie im Bezogensein der Welt als konsistenter Ausdruck der *via eminentiae* verstehen: Von Gott ist – wie überhaupt immer nur hinweisend – gegenüber der Welt nur Unähnlichkeit auszusagen; dergestalt freilich, dass letztlich nur über die Welt gesprochen wird. Jedes übergreifende Begriffssystem, das Gott zu einem „Systembestandteil“¹²¹ degradieren würde, wird konsequent abgewiesen. Im Rahmen dieses ungewohnten Denkens ist es somit möglich, die in ihrer Analogizität unübertreffbar genaue Gottesrede von einer bloßen Projektion im Sinne Feuerbachs zu unterscheiden. Zudem erlangt die üblicherweise inkonsistente Analogielehre eine letzte Geschlossenheit: Die herkömmlichen Gottesbeweise krankten eben daran, zunächst unanalog die Existenz Gottes beweisen zu wollen und dann nachträglich erst die Analogielehre einzuführen. Das aber widerspricht der Unbegreifbarkeit Gottes. Ein relationalontologischer Geschöpflichkeitsbegriff hingegen impliziert notwendig die als einseitig bestimmte Analogie und führt das Konzept der *via eminentiae* zu seiner eigentlichen Sinnspitze: der Rettung der Göttlichkeit Gottes.¹²²

¹¹⁵ Knauer, Glaube (wie Anm. 66), 65.

¹¹⁶ Das so entwickelte Analogieverständnis unterscheidet sich eklatant von den üblichen Entwürfen der Philosophie- und Theologiegeschichte; vgl. hierzu ebd., 64, dort Anm. 1. Es darf also gesagt werden, dass dieses Analogieverständnis nicht ohne weiteres von den üblichen Einwänden vor allem epistemologischer Natur getroffen wird.

¹¹⁷ Ebd., 64.

¹¹⁸ Ebd., 64.

¹¹⁹ Ebd., 65.

¹²⁰ Ebd., 66.

¹²¹ Ebd., 69.

¹²² Für den gesamten Gedankengang vgl. ebd., 62–72. Diesem Anliegen weiß sich ebenso verpflichtet Marion, Gott ohne Sein (wie Anm. 59), 344f.: „Nun, dieses Sein geht schnell von dem *esse*, auf das Thomas von Aquin es hinaufheben wollte, über zu einem *conceptus univocus entis*, der die unendliche Göttlichkeit Gottes ungedacht lässt (Duns Scotus, Ockham, Descartes) und sie dann wieder als *ens supremum* oder *perfectissimum* (Spinoza, Malebranche, Leibniz, Kant) in sein gängiges Ordnungsgefüge hineinzwängt; und es kann auf diese Weise auch, entsprechend eben dieser Bestimmung, zum ‚Tod Gottes‘ führen, und zwar im Zug derselben Bewegung, in der sich auch die *ontologia* schließlich im Nihilismus erschöpft (Nietzsche). Wenn sich das Schicksal des Seins, seit Thomas von Aquin, unauflöslich mit dem Gottes verknüpft, dann besteht diese Verknüpfung auf Gedeih (der Thomismus) und Verderb (die *metaphysica*).“

3.3 Ein Ausblick – Geschöpflichkeit als Illumination

Insofern „Ursprünglichkeit [...] die fundamentale Offenheit für das Sein in seinen Totalstrukturen [...] [meint] [...]“¹²³, stellt sich selbstredend die Frage nach dem „Ursprünglichkeitspotential“ der von Knauer im Rahmen einer relationalen Ontologie reformulierten Analogielehre. Blumenberg selbst bemängelt die durch die Aristotelesrezeption induzierte Unfragwürdigkeit jenes Existenzproblems, das gleichsam unter der Prävalenz des an der Kategorientafel ablesbaren Substanzdenkens „verschüttet“ worden sei. So würden die „Trümmer“ des ausgelassenen Existenzmoments¹²⁴ in den „nicht-substantialen“ Kategorien als Keimgründe einer ursprünglichen Ontologie wiederkehren.¹²⁵ Von daher verwundert es nicht, wenn an späterer Stelle mit großem Nachdruck die Überwindung der Substanzmetaphysik angemahnt wird.¹²⁶

Wie ist nun Knauers Relationalontologie in diesem Zusammenhang näherhin zu bewerten? Klar ersichtlich ist deren Sprengung substanzontologischen Denkens. Nunmehr wird die Substanz nicht mehr der bloß akzidentellen Relation vorgeordnet, sondern das Bezogensein selbst ist substanzkonstituierend. Mit anderen Worten: Die Welt hat keine Relation auf Gott hin, sondern sie *ist* eine – eben subsistente – Relation und als solche erst überhaupt in ihrer „Ex-Sistenz“ konstituiert: Durch diese Wortschreibung soll deutlich werden, dass in diesem neuen Weltverständnis die Totalität des Seins des Seienden als „Hinaus-Stehen“ charakterisiert werden kann. Ganz bewusst ist hier nicht von „Heraus-Stehen“ die Rede. Der Gebrauch des Wortes „heraus“ würde nämlich voraussetzen, dass wir die Gottesperspektive einnehmen könnten, aus deren „Blickfeld“ die Welt gleichsam ein „Heraus-Stehendes“ wäre. „Her“ meint „zu mir hin“; „hin“ hingegen „von mir weg“. Als Geschöpfe können wir nur ein „Hin-Weis“, aber kein „Her-Weis“ sein. Das „In-sich-Stehen“ des Welthaften ist nur zugleich ein „Hinaus“ als eine Verweisung ins Abgründige, das nicht unter unsere Begriffe fällt. Die Identität von „Hinaus“ und „Stehen“ ist als verweisende also zugleich der Aufweis dessen, was wir Geschöpflichkeit nennen. Dabei entsprechen der „Hinaus-Künftigkeit“ die beiden Hinsichten der Geschöpflichkeitsrelation: Wohingegen das „Hinaus“ des „Stehenden“ dessen „restloses Bezogensein auf ...“ ist, meint das „Stehen“ im „Hinaus“ das „restlose Verschiedensein von ...“. Durch die Leerstelle „...“ wird zugleich jede Form von verdinglichender Ontotheologie als begrifflicher Einschließung „Gottes“ systematisch ausgeschlossen. Damit ist auch der platonische Chorismos im Weltbild überwunden, weil auf die konzeptionelle Auszeichnung einer „Ober-Welt“ verzichtet wird. Der Chorismos besteht vielmehr *in* den Weltdingen selbst, die nicht widerspruchsfrei beschreibbar sind – außer durch die Angabe der beiden Hinsichten der Geschöpflichkeitsrelation. Im mit der Welt identischen „Hinaus-Stehen“ wird die innere Choristik des Seins intelligibel, d. h. durch die Absetzung vom in sich Widersprüchlichen verstehbar. Dieses Zugleich von „Hinaus“ und „Stehen“ lässt die „Ex-Sistenz“ als „Enthobenheit aus dem

¹²³ Blumenberg, Ursprünglichkeit (wie Anm. 1), 27.

¹²⁴ Ebd., 118.

¹²⁵ Vgl. ebd., 118.

¹²⁶ Vgl. ebd., 141f.

Nichts [...]“¹²⁷ und Ineins von „Seinsgehalt und Welt,stelle“¹²⁸ verstehbar werden. Macht „[d]ie Integration der Konkretion [...] die Individualität schon aus [...]“¹²⁹, so sind „Wesenheit und Konkretion [...] identisch [...]“¹³⁰ – und Individuationsproblem, sowie *materia prima* entfallen.¹³¹

In dieser Optik scheint sich auch der alte Streit um den Nominal- bzw. Verbalcharakter der „Seiendheit“ zu klären; eine relationale Ontologie kann beiden Anliegen Rechnung tragen: Vom „Seyn“ oder „Sein“ kann verbal insofern gesprochen werden, als alles, was ist, ganz darin aufgeht, als akthafte „Hinaus“ im Verweis anzuweisen; die Substantialität der Welt ist eben als ein Bezogensein konstituiert. Gleichzeitig aber gerinnt jenes so verbal verstandene „Sein“ des relationalen „Hinaus“ zu einem substanzhaften „Stehen“ als nominal „Seiendes“. Das „Hinaus-Stehen“ ist verbal-akthafte und nominal-essentiell zugleich – ein „geronnenes Ereignis“. Auch die von Blumenberg gebrauchte Licht-Metapher widersetzt sich nicht einer Applikation dieser zweipoligen Semantik: Wenn „das illuminative Sein keinen in sich festen und abgelösten Selbststand hat, sondern in der Lichtprojektion selbst besteht [...]“¹³², dann wird „in dieser ‚funktionalen‘ Auffassung des Seins des Seienden der peripatetische S u b s t a n z begriff entfestigt [...]“¹³³. Gleichwohl ist Blumenberg aber gezwungen, zuzugestehen, dass „[d]ie Wesensontologie [...] niemals ‚endgültig‘ überwunden, die Existenzialontologie nicht vollends ‚erreicht‘ werden [können].“¹³⁴ Ihre Berechtigung hat diese Aussage im „seins k o n s t i t u t i v e [n]“¹³⁵ Charakter der Illumination: das verbale „Lichten“ ist zugleich die nominale „Lichtung“. Die Wesensontologie kann also nur insoweit entfestigt werden, als diese Entfestigung den substanzkonstituierenden Charakter – das „Stehen“ – im „Hinaus“ des Bezogenseins aufzuweisen vermag.¹³⁶ Sein ist Gelichtetsein; blickt man aber der vermuteten Lichtquelle entgegen, so

¹²⁷ Blumenberg, Ursprünglichkeit (wie Anm. 1), 135. Richtigerweise wird jene „ex-sistenz“-bedrohende „Schwebe über dem Nichts“ von Blumenberg als Impetus für die christliche Heilssorge gewertet. Nicht von ungefähr hat man die Anthropologie von „Sein und Zeit“ mit ihrer in düsteren Farben gemalten Betonung der Todesverfallenheit des menschlichen Daseins als eine Illustration des lutherisch-reformatrischen Blicks auf den Menschen *sine gratia* und *statu isto* gewertet. Insofern erschien Heideggers Werk als Phänomenologie der reinen Kreatürlichkeit; vgl. Schaeffler, Wechselbeziehungen (wie Anm. 67), 236–240. Es dürfte zu den ideengeschichtlichen Ironien zählen, dass gerade Heideggers Verzicht auf eine *theologia naturalis* im katholisch-neuscholastischen Sinne dazu geführt hat, eine Existenzialontologie der Geschöpflichkeit zu entwerfen.

¹²⁸ Blumenberg, Ursprünglichkeit (wie Anm. 1), 133.

¹²⁹ Ebd., 133.

¹³⁰ Ebd., 134.

¹³¹ Vgl. ebd., 128–134. Damit wäre kurioserweise der bereits bei Scotus vertretene Ansatz einer „Individualmetaphysik“ der Identität von Sein und Kreatürlichkeit schlussendlich durch eine relationalontologische Analogielehre konsistent formulierbar; vgl. hierzu auch Knauers singuläre Berufung auf Scotus in *ders.*, Glaube (wie Anm. 66), 35.

¹³² Blumenberg, Ursprünglichkeit (wie Anm. 1), 156.

¹³³ Ebd., 156.

¹³⁴ Ebd., 146. In dieser Spannung zeigt sich wohl die alle Wirklichkeit durchwaltende Gegensatzseinheit. Keine Hinsicht kann auf Dauer unterdrückt, keine auf Dauer für sich allein betrachtet werden. Hierzu passt auch die Bemerkung zur „erbärmlichen Glorie“ des auf sich selbst zurückgeworfenen Menschen, der gleichsam „zer-spannt“ wird zwischen illuminativer Methexis und projektiver Selbstmächtigkeit; vgl. ebd., 195, 200–202. Diese „selbstständige Defizienz“ ist Signatur der Geschöpflichkeit.

¹³⁵ Ebd., 156.

¹³⁶ Von diesen Überlegungen her müsste sich auch ein neuer Blick auf die enigmatische Rede des späten Heidegger von der „Lichtung des Seins“ eröffnen: Das Anwesen des Geschicks geschieht demgemäß nur geschichtlich in wechselnden Ver- und Entdeckungszusammenhängen. Die ungeschuldete Verfügung des sich je anders zutragenden

entzieht sie sich in gnädiger Dunkelheit. Zu vergleichen ist diese radikale epistemische Beschränkung mit der durch die Konstanz der Lichtgeschwindigkeit festgelegten Blickweite in allen Inertialsystemen. Es gibt keine überlichtschnelle Informationsübertragung. Unsere Erkenntnis beschränkt sich auf den Lichtkegel der Welt. Dieser ist aber überhaupt nur als „Lichtungsraum“ zu verstehen, wenn er in seiner Beschreibung als Verweis auf „etwas“ verstanden wird, was nicht unter unsere Begriffe fällt – und ohne das auch nichts „gelichtet“ wäre. Somit muss der von Blumenberg stark gemachte Illuminationsgedanke nicht vollends abgewiesen werden. Knauer illustriert den anselmianischen Gedankengang der „Nichtdenkbarkeit“ und Unüberbietbarkeit Gottes, der darin kulminiert, dass die Aussage, auch Gott und Welt zusammen seien nicht mehr als Gott allein, eine solche über die Welt allein ist, anhand eines Beispiels: Das von einer Flamme in einem dunklen Raum ausgehende und an Spiegeln zurückgeworfene Licht „vermehrt“ nicht die ursprüngliche Helligkeit. Vielmehr geht das reflektierte Licht ganz darin auf, Relation zu sein.¹³⁷ So könnte im Anschluss an Blumenberg wohl der Illuminationsgedanke gerettet werden: Die Welt geht seinsmäßig vollständig darin auf, „gelichtet“ zu sein auf dasjenige hin, was überhaupt nur durch die Restlosigkeit dieser „Lichtung“ hinweisend bestimmt werden kann.

4. Schluss – Analogie und Ursprünglichkeit im Horizont der „Wort-Gottes“-Theologie Peter Knauers

Die vorangegangenen Untersuchungen hatten es sich zur Aufgabe gesetzt, Blumenbergs Hochschätzung des Zusammenhangs von *univocatio* und *illuminatio* kritisch mit der Analogielehre Knauers zu konfrontieren. Ausgangspunkt war dabei die für die Dissertationschrift charakteristische Kopplung einer vornehmlich scotischen Transzendentalontologie an den Illuminationsgedanken. In diesem Paradigma erscheint jenes Denken als ursprünglich und damit nicht „seinsvergessen“, das die illuminative Vorerschlossenheit eines irreduziblen Horizonts als „Anwesen“ des Seins selbst begreift. Eine kritische Relektüre hat Schwachstellen der „Favouritenoption“ Blumenbergs deutlich zu Tage treten lassen: So besteht keine Klarheit bezüglich des Charakters der „Fülle“ oder „Leere“ jenes *ens in quantum ens*. Zudem war Scotus selbst dem Illuminationsgedanken kritisch gegenübergestanden. Als weitere unerwünschte Folgen lassen sich die onto-theologische „Verdinglichung“ Gottes im alles – auch Gott und Welt – überspannenden Seinshorizont sowie die in der Irreduzibilität begründete Unfragwürdigkeit des Seinsbegriffs benennen. Entsprechende Schwierigkeiten stellen sich bei der genuin theologischen Applikation in der nicht mehr gelingenden Unterscheidung von Natur und Gnade ein – wie ein Vergleich mit dem Ansatz Karl Rahners hat deutlich werden lassen. Um diesen Problemen zu begegnen, ist in kritischer Absetzung von üblichen Fassungen der Analogielehre der relationalontologische Ansatz Peter Knauers vorgestellt worden. Dieser verzichtet auf eine überschwängliche „Vorweg-Erkenntnis“ Gottes als Analogat und entwickelt die Einsicht einer durch die beiden

Seinsgeschicks kann durch Knauers Denken in seiner Nicht-Deduzierbarkeit gewahrt werden – die Geschichtlichkeit der Wahrheit wird in ihr Eigenrecht freigegeben; vgl. Knauer, Glaube (wie Anm. 66), 64, dort Anm. 1.

¹³⁷ Vgl. Knauer, Anselms Geschöpflichkeitsbeweis (wie Anm. 107), 175; ders., Glaube (wie Anm. 66), 60.

Hinsichten des „restlos Bezogenseins auf ...“ und „restlos Verschiedenseins von ...“ als *relatio subsistens* allererst konstituierten „Geschöpflichkeitsrelation“; demgemäß geht die Welt ganz darin auf, geschaffen zu sein. Geschöpflichkeit wäre dann kein zur Welt hinzutretendes Moment, sondern mit dieser restlos identisch. Damit werden zwei Grundanliegen „ursprünglichen Denkens“ adressiert: Zum einen kann deutlich werden, warum uns alle welthafte Wirklichkeit – seit den Anfängen der Philosophie – stets als so fragwürdig erschienen war: Als zugleich von Gegensätzen ist tatsächlich alles paradox; verständlich und von einem tatsächlichen Widerspruch unterscheidbar wird jede Weltbeschreibung nur in einer relationalen Ontologie. Dieses das dialektische Denken immerfort stimulierende Moment der Widerspruchsproblematik wird endgültig intelligibel. Was könnte „ursprünglicher“ sein, als eine Aufklärung des Ursprungs aller Philosophie? Zum anderen wird im Paradigma Knauers die Rede von der *via eminentiae* in einer Weise konsistent, welche jeden Gott und Welt übergreifenden Begriffshorizont und damit auch jede unzulässige „Bereifbarkeit“ des absolut Unbegreifbaren ausschließt. Abschließende Überlegungen haben das „Ursprünglichkeitspotential“ dieser neuartigen Konzeption klar illustriert: Die „Ex-Sistenz“ der Welt ist ein „Hinaus-Stehen“ ins Abgründige. Dergestalt hat die Welt keinen nur im Herstellungsdenken aussagbaren Ursprung – vielmehr ist sie selbst ein „Ur-Sprung“: sie „entspringt“ dem Nichts als Gelichtetheit und Licht, dessen „Quelle“¹³⁸ *ineffabile* bleibt. So kann Blumenbergs Illuminationsgedanke aus dem Konnex mit der *univocatio* herausgelöst, relationalontologisch transformiert und mit der Analogielehre verbunden werden.

Insgesamt wird damit gesagt werden können, dass den von Blumenberg formulierten Kriterien¹³⁹ entsprochen wird: Es geht gerade *nicht* darum, „offenbarungsfremde“ Überzeugungen zum Filter der biblischen Botschaft zu stilisieren, sondern einen philosophischen Rahmen für das *sachgerechte Verständnis* der Offenbarung¹⁴⁰ allererst zu erarbeiten. Es geht um eine fundamentale „Problem[atisierung] des Vorverständnisses von Wirklichkeit.“¹⁴¹ Die christliche Wortverkündigung drängt geradezu zur philosophischen Theologie, wenn sie sich gegenüber Nicht-Glaubenden verständlich machen möchte (vgl. 1 Petr 3,15). Bei Knauer ist die *theologia naturalis* eigentlich eine philosophische „Kreaturologie“, die eine Hermeneutik dafür anbietet, wie dem *θεός* überhaupt ein *λέγειν* zugeschrieben werden kann. Wer immerfort von einem „Wort Gottes“ spricht, sollte auch die Bedeutung des Wortes „Gott“ angeben können. Andernfalls riskiert er, schlichtweg unverständlich zu reden. Eine solche Selbstaufklärung destruiert aber alte Denkschablonen, wenn sie die allein an der Welt gewonnene Auskunft gibt, Gott sei „ohne wenn nichts ist“ (vgl. 2 Makk 7,28). Unter dieser Voraussetzung wird nämlich eine jede Rede von einem „Wort Gottes“ angesichts jener Einseitigkeitsproblematik schleierhaft bleiben (vgl.

¹³⁸ Selbst von einer „Quelle“ kann eben nur hinweisend die Rede sein. Alles andere würde ins „Gerede“ abgleiten. Gott *kann nicht* gedacht werden.

¹³⁹ Vgl. entsprechende Hinweise in der Einleitung vorliegender Arbeit.

¹⁴⁰ Die gesamte Theologie Knauers lässt sich als Fruchtbarmachung erstphilosophischer Einsichten für ein adäquates Verständnis der biblischen Offenbarung verstehen. Dass sich diese Deutung – wie Gerhard Gäde gezeigt hat – auch in überzeugender Weise für das Verhältnis zu den nicht-christlichen Religionen fruchtbar machen lässt, spricht mindestens nicht gegen diesen Ansatz; vgl. hierzu *Gerhard Gäde*, *Viele Religionen – ein Wort Gottes*. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie, Gütersloh 1998.

¹⁴¹ *Deinhammer*, *Fraglichkeit* (wie Anm. 95), 115.

2 Kor 3,12–16), die Ausdruck unserer Geschöpflichkeit ist. Wie soll denn „dem, ohne den nichts ist“ ein Wort zugesprochen werden?¹⁴² In dieser Frage kulminiert die Grundproblematik der „allgemeinen Offenbarung“ *ante Christum*. Die christliche Botschaft antwortet darauf durch ihre Berufung allein auf ein mitmenschliches Wort: das Wort Jesu. Deshalb rekurriert das Christentum auf eine Fleischwerdung des Wortes. Die an der Welt selbst nicht ablesbare Liebe Gottes zu dieser wird allein im Wort allein für den Glauben offenbar.¹⁴³ So macht die „spezielle Offenbarung“ schlussendlich die „allgemeine Offenbarung“ verständlich. Die den Illuminations- mit dem Analogiegedanken verbindende Einseitigkeitslehre wäre so hermeneutischer Schlüssel für die Verhältnisbestimmung von Schöpfung, allgemeiner und spezieller Offenbarung.

Eine Philosophie, die dabei hilft, diesen Kern des Christlichen überhaupt erst hermeneutisch zu reflektieren und transparent zu machen, darf mit gutem Recht als „ursprünglich“ gelten. Das „Neue“¹⁴⁴ des christlichen Kerygmas bedarf einer „*revisionäre[n]*“ Ontologie¹⁴⁵; neuer Wein muss eben auch in neue Schläuche (vgl. Mt 9,17).¹⁴⁶ Knauers Ansatz darf als *ein Versuch* gelten, genau dieser „Neuheit“ zu entsprechen.¹⁴⁷

Heidegger's criticism of Scholasticism is well known under the term of „Seinsvergessenheit“. Hans Blumenberg's doctoral thesis aims at refuting this accusation by illustrating the „Ursprünglichkeit“ of scholastic innovation. Blumenberg interprets the univocality of Duns Scotus against the background of a theory of illumination. This very connexion of univocality and illumination is regarded as „ursprünglich“. Insofar as „Ursprünglichkeit“ also means a struggle for the theoretical frame within which Christian faith can be adequately articulated, the question can be raised, whether Blumenbergs connexion of univocality and illumination is in this regard persuasive. By referring to the relational ontology of Peter Knauer, this article tries to figure out, whether the concept of illumination can also be linked to Knauer's understanding of analogy. Is it thereby possible to find a criterion for the adequate understanding of Christian faith?

¹⁴² Vgl. Knauer, Glaube (wie Anm. 66), 22–28.

¹⁴³ Vgl. ebd., 128–158.

¹⁴⁴ Strenggenommen bietet auch die Christusbotschaft nichts „Neues“. Durch sie wird nur das „Alte“ vollends verständlich gemacht. Die Relevanz des Christlichen besteht in seiner „Re-Velanz“ (vgl. Lk 2,32; 2 Kor 3,12–16), die eigentlich im Dienst aller echten Religionen steht.

¹⁴⁵ Deinhammer, Fragliche Wirklichkeit (wie Anm. 95), 109.

¹⁴⁶ Vgl. Knauer, Glaube (wie Anm. 66), 9.

¹⁴⁷ Damit soll nicht der Eindruck erweckt werden, Knauers Position sei über jede Kritik erhaben. Ganz im Gegenteil möchte dieser Beitrag zur kritischen Auseinandersetzung ermutigen. Eine intellektuell redliche Prüfung korrespondiert nämlich genau jenem Ideal des kritischen Rationalismus, dem sich auch Knauer verpflichtet weiß; vgl. hierzu Peter Knauer, Christlicher Glaube und kritischer Rationalismus, in: Giuseppe Franco (Hg.), Der Kritische Rationalismus als Denkmethode und Lebensweise. Festschrift zum 90. Geburtstag von Hans Albert, Klagenfurt – Wien 2012, 325–350.