

MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

35. Jahrgang

1984

Heft 4

Wer ist Gott?

Zur Frage nach dem Verhältnis von Person und Natur in der Trinitätslehre

Von Elmar Salmann OSB, Rom-Gerleve

Auf die Frage, wer Gott sei, weiß die christliche Theologie keine schlichte Antwort. Sie findet sich hier vor eine grundlegende Alternative gestellt: Ist er nun wesenhaft eine Subjektivität (und verdichtet sich dieses Wesen im Vater?) oder muß man ihn als interpersonales Geschehen dreier Subjekte zu beschreiben suchen? Beide Lösungsansätze werden seit den Tagen der Väter vertreten und halten sich gegenseitig mitunter für unvereinbar. Der vorliegende Aufsatz geht von der Hypothese aus, daß beide Wege unverzichtbar sind, um das Mysterium der Dreifaltigkeit beschreiben zu können. Es wird deswegen versucht, sie in ihrer Eigenart kurz und scharf zu zeichnen und nach einer versöhnenden Perspektive Ausschau zu halten.

I. Zugänge

1. Person und Perichorese (personaler Weg)

Gott ist konkret nur als Trinität, d.h. als interpersonaler Vollzug der drei Personen zu verstehen, deren Einheit aus ihrer gegenseitigen Hingabe und in ihrer absoluten Korrelativität, also als Perichorese besteht und lebt. Man denkt hier von der Selbstgabe des Vaters aus und vermag in plastischer Weise die Doppelbewegung der Offenbarung zu beschreiben, wie sie sich in Logos und Geist als Selbsteröffnung des dreifaltigen Lebens und in »von unten« antwortender Hingabe vollzieht. Das ganze Drama der Offenbarung in ihren Inversionen (zwischen Sohn und Geist), der Geschichte der wechselseitigen Preisgabe und Verherrlichung der Personen, endlich die Einbeziehung der Schöpfung in den darin eröffneten Raum trinitarischer Liebe, kurzum die Zuordnung von ökonomischer und innerer Trinität läßt sich mit diesem Modell ohne allzu großen Zwang sichtbar machen. Es ist dies

die vorherrschende Betrachtungsweise der griechischen Väter, wenn auch nicht immer die ihrer systematischen Ausgestaltung. Im Westen findet sie sich etwa bei Richard von St. Viktor, Bonaventura und in neuerer Zeit u.a. bei H. U. von Balthasar, D. Wiederkehr, J. Moltmann, E. Jüngel und W. Pannenberg.¹ Der geistesgeschichtliche und theologische Gewinn dieser Art zu denken liegt auf der Hand. Gott wird hier nicht in metaphysischer Abstraktheit oder Substantialität als Vernunft oder Autarkie gedacht, vielmehr eröffnet sich der ganze Reichtum des christlichen Spielraumes mit seiner Freude an Personalität und liebender Hingabe, an unverrechenbarer Vielheit und geschichtlicher Differenz und Bewegung. Selbststand erweist sich hier nur in der Hingabe; neuzeitlicher Subjektbegriff und christlicher Relationsgedanke können sich unter dem Stern der Trinitätslehre gegenseitig bereichern und aneinander zu einem geläuterten Verstehen liebender Freiheit verwandeln und steigern. Das dialogische Muster vermag zudem ein Grundmodell für das Ethos des Christen bereitzustellen, das die Subtilität des Taktes, den Wert des Leidens, das Ineinander von Liebe und Tod kennt und sie als Formen der Teilnahme des dreifaltigen Gottes am Geschick des Menschen zu deuten weiß.

Doch sind auch die Grenzen dieses Anweges nicht zu übersehen. Wer ist nun der Gott, der von sich selbst her zu sich kommt?² Wie ist die Einheit in Gott zu begründen, die eben in keiner Weise nachträgliche Vereinigung sein darf (DS 803)? Wo bleibt der natural-selbsthafte Vollzug des Einen Gottes? Gibt es überhaupt ein solches Selbst-Zentrum und damit die Möglichkeit eines Gespräches mit der Subjekt- und Geistphilosophie? Wie steht es mit dem Logos-Charakter der zweiten Hypostase? Kann man einfachhin von drei Bewußtseinszentren sprechen, ohne in tritheistische Positionen zu verfallen? Gibt es nicht auch Selbsterkenntnis und Selbstliebe in Gott? Kann man den Gedanken an die »Natur« Gottes ohne Schaden einfach ausblenden? Ist also die personalistische Vorstellung nicht doch eher die Projektion einer Idylle und deshalb zu einfach, um das Mysterium ausschreiten zu können?³ Neben der Schwierigkeit der Bestimmung des Verhältnisses von Einheit und Vielheit wird dies besonders am Personbegriff deutlich. Die jeweilige Person ist ja nicht der Hingebende, sondern als reine Relation »Akt der Hingabe«, in welchem sie gerade nicht *sich* weitergibt (in sich ist sie als einmalige Relation unmittelbar), sondern die allen gemeinsame göttliche Natur⁴. Diese ist das Hingebende und Hingegebene, das sich in den personalen Akten auf je einmalige Weise realisiert. Und – dies sei hier nur nebenbei gefragt – müßte man nicht in Theologie

¹ Es sei ausdrücklich vermerkt, daß diese Zuordnung äußerst schematisch ist. Jede große Theologie be- greift auch noch das ihr vom eigenen Ansatz her zunächst Fremde und wird sich ihm zugestalten. Es geht hier lediglich um die tragende Grundperspektive, weshalb an dieser Stelle auf Einzelverweise verzichtet wird.

² E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977, § 25.

³ Vgl. Y. Congar, *Der Heilige Geist*, Freiburg 1982, 48f, 408.

⁴ Vgl. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, München 1968, 144; H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person*, Münster, ²1966, §§ 5, 36; 5, 60; 5, 63; 5, 88f; 5, 92; 5, 99; Congar, aaO. 421 (»Substanzmitteilung«); DS 1331: im ganzen Prozeß geschieht Selbstdarstellung des einen Wesensprinzips (»unum principium« in Hauchung und Schöpfung).

und Frömmigkeit behutsamer und differenzierter mit dem Begriff »Selbst-hin-gabe« umzugehen lernen? Hat nicht auch Jesus eher das ihm Innerste und Äußerste, den Geist, in dem er lebte und der ihn trieb, an den Vater und die Kirche überliefert? Ist sein »Selbst« (insofern es überlieferbar ist) nicht eben dieses Wirhaft-Innerste der Geisteinheit, die sich auch in der entsetzlichsten Trennung des Dahingebenseins noch bewahrheitet? Jedenfalls wird deutlich geworden sein, daß die mangelnde Reflexion über die apriorische Einheit Gottes und den Charakter seines Wesens die schwache Stelle dieser Lösung bleibt.

2. Natur und Relation (essentielle Lösung)

Angesichts dieser Schwierigkeiten verwundert es nicht, daß der größere Teil der »westlichen« Theologie seit Augustinus (besonders pointiert Anselm, Thomas, später Hegel, K. Barth und K. Rahner) Gott »monotheistisch« von der naturhaften Einheit und ihrem gelichteten Geist- und Selbstvollzug aus verstehen wollen. Diese Natur wird als *actus purus* geistiger Reflexivität gefaßt, als ewig sich differenzierender und einbehaltender Anfang des schöpferischen Selbstgrundes, als sich denkende und liebende Unvordenklichkeit. Die trinitarischen Relationen erscheinen hier als notwendig-freier Selbstvollzug des einen göttlichen Anwesens und Andenkens, sind immer zugleich notionale und essentielle Vollzüge. Die entsprechende Analogie findet sich im menschlichen Geist, insofern er sich in sich auf sich selbst bezieht, in jedem seiner Vollzüge ganz und doch in nur je verschiedener Relativität gegenwärtig ist.

Man erahnt sofort den unschätzbaren Gewinn dieser Anschauung, ohne die die Neuzeit gar nicht zu denken wäre⁵. Wird hier nicht zum ersten Mal Subjektivität als Geistvollzug begriffen, als jener Geist, der Ursprünglichkeit und Selbstgewißheit und als Andenken des eigenen Geheimnisses reflexiv-schöpferische Selbstkonstitution ist? Einheit ist nie starr zu denken, sondern lebt nur in ständiger Selbstther-vorbringung und -steigerung, sie hält sich nur, indem sie sich stets neu als solche schafft und auffängt.

Jeder Außenbezug dieser Geist-Einheit ist zugleich Selbstreflexion, Einkehr in sich selbst. Und auch die Liebe enthüllt sich bei aller Außenstrebigkeit als selbstbezogen. Der Wille will sein Wollen, die Liebe liebt sich selbst. Es bahnt sich hier die kühne Verstrebung von Fremd- und Selbstliebe an, die das christliche Ethos kennzeichnen wird. Weiter: gegenüber dem aristotelischen Primat der Substanz wird hier die Relation als gleichwertige Urkategorie gedacht und erfahren. Man kann nun Einheit und Vielheit als transzendente Größen denken, die sich gegenseitig hervorrufen und einander einschließen und differenzieren. Ein letztes: Die Tiefe des Subjekts und seiner Selbstgegenwart lebt gerade in und aus seiner Gotteröffnetheit – und diese erbildet sich nirgends sonst denn in der Innerlichkeit des Menschen. Präzises Sprechen von Gott setzt präzise Selbsterfassung des Menschen voraus, beide wachsen an- und miteinander. Wissenschafts-, Person-

⁵ Zum Folgenden bes. anregend K. Flasch. Augustin, Einführung in sein Denken, Stuttgart 1980 (Reclam-Universalbibl. 9962), 326–367; 411 ff.

und Geistbegriff finden sich hier auf eine die abendländische Kultur tragende Weise vermittelt. Die lehramtlichen Entscheidungen, namentlich die der Synoden von Toledo (etwa DS 526–532), sind von hier aus zu lesen. Die geistige Einheit Gottes und die relationale Verschränkung der Personen gegen alle pantheistischen, polytheistischen und sonstigen Auflösungserscheinungen zu wahren, ist ihre äußere Aufgabe. In eins damit haben sie den Rahmen für eine subtile Relations- und Geistmetaphysik geschaffen, die Identität nur in der äußersten Spannung und Person nur als Selbstvollzug solcher Geistidentität in reiner Bezogenheit zu verstehen vermag.

Ebenso unerbittlich lassen sich freilich auch die Grenzen dieser Lösung benennen. Die Bestimmung des Menschen als eines nach innen gewandten kontemplativen Selbstvollzugs und die Vorstellung Gottes als eines abstrakten Wesens, das sich in seliger Schau und Selbigkeit nach innen vollzieht, entsprechen sich und blenden die heilsgesichtlichen und interpersonalen Implikationen weitgehend ab. Es entsteht der Traktat »De Deo uno« mit seinem von aller Offenbarung abstrahierenden Zuschnitt und der Folge, daß die Wirklichkeit des dreifaltigen Gottes für das Selbstbewußtsein des Christen wie den Zusammenhang der Dogmatik unerheblich wird. Es gibt aber auch genug innere Schwierigkeiten dieser Theorie. Wie sind in ihr Natur und Person zu bestimmen? Ist Gott nun Wesen oder/als (unbestimmtes) Subjekt oder Reflexionsgefüge, anonymen Geisthintergrund⁶? Und eignet den Personen ein Selbstbewußtsein oder sind sie nur relationale Ausformungen der einen göttlichen Reflexionsgestalt? Man muß nur die entsprechenden Seiten bei Moltmann oder Pannenberg⁷, Rahner⁸ oder L. Oeing-Hanhoff⁹ lesen, um sich ein Bild von der Verwirrung, dem Spiel der Definitionen zu machen. Weiter: Wie bestimmt sich das Verhältnis zwischen Vater und Natur? Weiß der Vater um sein Vater- und Anderssein (im Gegenüber zur Natur? zum Sohn?) oder nicht? Wenn er die Quelle der Gottheit ist (woran man festzuhalten versucht), wie ist dann die Einheit der Natur und ihre »Rolle« zu verstehen? Und: wie kann man die Vollzüge des Erkennens und Wollens auf die Personen verteilen, da doch jede erkennt und will? Und wie ist endlich das Verhältnis von Wesen und Pneuma zu denken? Dessen Ursprung aus der Wesens- und/oder Personenliebe ist Anlaß dauernden Streites. Also auch hier wohl eine zu einfache Projektion: Gott wird im Grunde als Ich-Subjekt vorgestellt, das dann (mit dem Vater identifiziert?) in den Grundwei-

⁶ Zu der Unsicherheit bei Thomas und dem Ungenügen seiner Lösung: Mühlen, aaO. § 10, 23–30; bei Thomas: S. Th. III 3,3; I13,8; 39,4 ad 3; 39,7; ders., *Comp. Theol.* cap. 62,66.

⁷ J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, München 1980, 189; W. Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie II*, Göttingen 1980, 80–128, bes. 85, 93, 124f.

⁸ K. Rahner, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, MySal II, Einsiedeln 1967; 317–401, bes. 385ff. Ein Gipfelpunkt scholastischer Subtilität, der aber vielleicht doch das Mysterium im Kern verfehlt, dürfte sich bei B. Lonergan, *De Deo Trino I–II*, Roma 1964, finden.

⁹ L. Oeing-Hanhoff, *Hegels Trinitätslehre*, ThPh 52 (1977) 378–407, der im ersten Teil seines geistreichen Artikels die psychologische Theorie Augustins, dann aber das interpersonale Modell dreier Subjekte zu befürworten scheint, vgl. bes. 401, Anm. 95; dag. die nicht weniger komplizierte Polemik von W. Kern, *Dialektik und Trinität in der Religionsphilosophie Hegels*, ZKTh 102 (1980) 129–155, bes. 147–151.

sen von Logos und Geistliebe an sich selbst und für uns offenbar wird. Als solches gegenübergestelltes Subjekt ist er aber, wie Pannenberg betont, nach Fichte und Feuerbach undenkbar geworden oder droht im Prozeß seiner Selbstmitteilung aufzugehen. So sieht er diese Form des Theismus als eine verhängnisvolle Vorform des A-theismus an.¹⁰

3. Interdependenz der Wege?

Man sieht sofort, wie beide Anwege voneinander abhängen, einander brauchen und korrigieren. Auf diese ihre differenzierte Ineinanderschau sei im Folgenden zugeachtet. Zunächst ist von dem partiellen Scheitern beider Versuche zu lernen. Offenbar darf »in divinis« kein Anweg konsequent zu Ende gegangen werden. Jede die andere Lösung zu eindeutig ausschließende oder vereinnahmende Synthese muß scheitern. Es wird vielmehr das Gesetz der Komplementarität, ja der gegenseitigen Durchkreuzung der Anwege gelten, wie es H. Mühlen für das von Anselm aufgestellte Grundgesetz »In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio« (DS 1330) gezeigt hat, dem im originären Sinn auch die Umkehrung beigelegt werden müßte. Man darf demnach weder die naturale Einheit noch die Verschiedenheit der Personen so konsequent denken, daß der jeweils andere Pol an der Entfaltung seiner Eigendynamik gehindert wird¹¹.

So ist denn auch kaum einer der genannten Autoren konsequent. Barth kennt sehr wohl die Interpersonalität als Abbild der Trinität; Hegel versucht, vom Phänomen der Selbstbewegung des Begriffs wie der Analyse der Liebe einen gemäßen Zugang¹². Augustinus kennt das Bild der Freunde für die Trinität, Richard kommt ohne Rekurs auf die Wesenseinheit Gottes nicht weiter. Die einen müssen irgendwie doch auf die Einheit der Natur, die anderen auf die schneidende Differenz der Personen zudenken, so schwer das auch sein mag.

Es ist außerdem nicht zu übersehen, wieviel beiden Anliegen gemeinsam ist. Einig ist man sich im Grunde über den Primat der Relation, den perichoretischen Charakter der Wesenseinheit und ihres lebendigen Vollzuges, in welchem diese als fragile und doch mächtige Einheit von Reflexivität, Gemeinschaftlichkeit, Liebe und Subjektivität vorgestellt wird, in der sie ein »mystisches« Vor- und Inbild in der geschöpflichen Wirklichkeit suchen. Freilich benutzen beide dabei ein zu einliniges Modell. Sie können so Natur und Person, Einheit und Vielheit nicht zueinander vermitteln und erst recht nicht die Interdependenz ihrer Denkbewegungen ausdrücken. Genau dies sei hier versucht. Dabei kann uns helfen, daß heute eine Vielzahl denkerischer Ansätze auf den perichoretischen Charakter des Seins zu stoßen scheint, ob man nun an die spekulative Personologie, die Phänomenologie oder die Strukturontologie denkt. Auf einige trinitätstheologische Vermittlungsversuche, die sich im Umfeld solcher Theorien bewegen, sei hier hingewiesen.

¹⁰ Pannenberg, aaO. 84–87.

¹¹ Mühlen, aaO. § 10, 17–22; Ratzinger, aaO. 131–139.

¹² Pannenberg, aaO. 108f.

II. Vermittlungsgestalten

1. W. Pannenberg

Pannenberg unterzieht den seit Augustinus herrschenden und in Hegel und Barth seine letzte Zuspitzung findenden Theismus einer scharfen Kritik, denn Gott könne nicht sich entwerfendes Subjekt sein, da er damit sich selbst oder den zu seiner Selbstwerdung mißbrauchten Anderen entfremde. Um nun den Subjektbegriff der Neuzeit und den klassischen Personbegriff zu versöhnen, schlägt er vor, beide genau zu unterscheiden und Person als Spannungseinheit von Selbst (Geheimnis-Aura, natura, Lebenshintergrund) und Ich-Form (Bewußtsein) zu definieren. Person ist also Selbst-Ich-Spannung, ist als Ich diaphanes Antlitz des Geheimnisses¹³. Was beim Menschen eine geschichtlich gespannte und nie versöhnte Differenz umschließt, verwirklichen die göttlichen Personen in reiner Gelichtheit und Transparenz. Eine jede realisiert das wesenhafte Selbst je anders, indem sie es sich im Prozeß gegenseitiger Selbstunterscheidung je anders zusprechen bzw. vor sich haben. Sie vermitteln sich also wechselseitig ihr Wesen, ihre Gottheit, die ihrerseits nur als von ihnen vermittelte erscheint¹⁴. Es wird hier also von innen eine Überwindung des Subjektivitätsgedankens geleistet, indem dessen innere Relativität und Tiefe aufscheint, welche zugleich auch die Gegenwart des Zwischen in der Identität der einzelnen Person erschließt. Ich-Bewußtsein, »mystische« Tiefe und Interpersonalität steigern sich in einem trinitarisch konzipierten Personbegriff miteinander.

Leider verunklart Pannenberg seine eigene Intuition, indem er ihr gleichsam selber ständig ins Wort fällt. Der von uns erarbeitete Übertrag vom menschlichen zum göttlichen Personbegriff (einschl. des Selbstgrundes als Wesen) wird nun teilweise wieder in Frage gestellt¹⁵. Gott selbst erscheint als »Person«¹⁶, und die einzelnen Personen sollen sich gar vom Wesen (der Wesens-Person?) unterscheiden, um sich zu gewinnen¹⁷. Damit bleibt nun völlig unklar, was mit Gottheit, Wesen etc. gemeint ist und wer nun wie als Prinzip der Einheit und Selbstunterscheidung (Gottes?, der Personen?) in Gott fungiert. Unterscheiden sich die Personen nur im Wechselbezug (was nicht sein kann, da dies dem Gedanken des »Wesens-Selbst« zuwiderliefe) oder vom Wesen selbst (was dem Gedanken der Person und ihrer Tiefe widerspräche) oder in letzterem? Und wie ist bei der letzten Annahme, die die naheliegende ist, die Rolle des Geistes zu verstehen, von dem einerseits gesagt wird, nur durch seine Vermittlung hätten Vater und Sohn ihre Gottheit, er sei die Wirklichkeit, die Gegenwart Gottes selbst¹⁸, andererseits dürfe

¹³ Pannenberg, aaO. 91–94.

¹⁴ Ein Grundgedanke, der sich trotz vieler Ungereimtheiten gerade an den Knotenpunkten der Argumentation durchhält: bes. 93–95, 108–110, 124f.

¹⁵ aaO. 95.

¹⁶ aaO. 110.

¹⁷ »...ist die Selbstunterscheidung von Gott konstitutiv für die trinitarischen Personen und für ihre eigene Gottheit.« So S. 124 und ähnlich S. 125 unten.

¹⁸ So schon andeutungsweise S. 93 wo die »Gemeinschaft des Geistes« konstitutiv für die »Einheit des göttlichen Wesens« zu sein scheint, bes. deutlich S. 124 Mitte.

man ihn nicht »als das göttliche Subjekt in Person« verstehen¹⁹. Man sieht, wie Pannenberg entgegen seiner Absicht Person- und Subjektbegriff wie auch die Wirklichkeiten von Wesen, Geist und Selbst ineinander vermengt und falsch voneinander trennt. Letztlich kann er, nachdem er sich gegen die gesamte »westliche« Tradition ausgesprochen hat, das Wesen und seinen Selbstvollzug nicht mehr zureichend denken und findet so kein schlüssiges Prinzip der Einheit und Unterscheidung in Gott. Und eben dadurch wird die Stellung der Personen unbestimmbar und gerät in eine Schwebelage diffuser Interpersonalität, was man von der ersten Definition des Personbegriffs her am allerwenigsten erwartet hätte. Wir können von Pannenberg aber die Umschreibung der Person und die Bestimmung des Wesens-Selbst als deren eigene Tiefe übernehmen und fruchtbar weiter interpretieren.

Den Schwachpunkten seines Versuchs, namentlich dem Verstehen des Verhältnisses von Natur und Geist, Wesens-Selbst und Selbstunterscheidung der Personen, hat H. Mühlen seine besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Ihm wollen wir uns nun zuwenden.

2. H. Mühlen

In zunehmender Tiefe und Präzision hat H. Mühlen auf eine innere Verbindung von thomasisch-essentialem und personalelem Ansatz (Richard von St. Viktor) hinzudenken versucht. Der Ausgangspunkt dafür ist die ambivalentete Stellung des Pneuma, genauer der spiratio activa als der Synthese von Personal- und Wesensvollzug in Gott. Von diesem delikatsten Kreuzpunkt aus erscheint die göttliche Natur als Selbst in der Form des apriorischen Wir, als Selbstliebe in der Weise der Weg-gabe des Eigensten, welche essentielle Liebe das treibende principium quo der göttlichen Hervorgänge ist und sich dabei – und dies ist ein weiterer originaler Beitrag Mühlers – in eine Ich-Du-Relation (Vater-Sohn) und eine personale Wir-Relation auslegt²⁰. Der Vater vollzieht dabei das göttliche Wesen in der Weise, daß er es als Ich-Ursprung reflektiert (Innascibilitas) und sich zugleich nur als Ich-Relation auf den Sohn zu auszuzeugen und zu erkennen vermag. Der Sohn seinerseits lebt als Du-Relation dasselbe göttliche Wesens-Selbst in reiner Empfänglichkeit vom Vater her und auf ihn zu²¹. Man darf also Wesens- und Personalvollzug, Relationalität und Reflexivität, Wir- und Ichcharakter in der Trinitätslehre nicht gegeneinander ausspielen, sie sind vielmehr zwei sauber zu unterscheidende, jedoch nie zu trennende Aspekte des einen göttlichen Lebens. Deshalb kann man den Personen, unbeschadet ihrer Relationalität, durchaus ein Selbst- und Unterscheidungsbewußtsein, also Reflexivität, zusprechen, sind sie doch absolut verschiedene und einmalige Vollzugsformen der göttlichen Selbst-Natur, an deren

¹⁹ aaO. 124.

²⁰ Der Heilige Geist als Person §§ 5,41.1; 5,46.1; 5,60f. Vgl. a. ders., *Una Mystica Persona*, Paderborn, ³1968 §§ 12, 45; 13, 19; ders., *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie*, Münster 1969, 23f, 31–34. Von der letzten Schrift her, in der Mühlen m. E. seinen Gedanken erst konsequent denkt, sind die größeren Arbeiten zu interpretieren.

²¹ Der Heilige Geist als Person §§ 5, 39–5, 45; 5, 63.

Wir- und Reflexionscharakter sie teilhaben²². Deshalb schlägt Mühlen die Ersetzung des allzu mißverständlichen und generischen Personbegriffs durch die Pronomina Ich-Du-Wir vor, die zugleich die Einmaligkeit und Relativität der Personen wie den Gefügecharakter des Ganzen auszudrücken vermögen. Es geht also bei ihm im Unterschied zu Thomas nicht primär um die Differenz von Erkennen und Wollen im innergöttlichen Leben, sondern eher um den Vollzug zweier Formen der göttlichen Selbstliebe, die sich im Hl. Geist personal darstellt. Sein Hervorgang ist einerseits Selbstvollzug des göttlichen Wesens (*unus spirator*), der (sich) aber zugleich die Wechselliebe von Vater und Sohn voraussetzt (*duo spirantes*), um sich in der Wir-Relation, die das Pneuma ist, zu vollenden. Dieses ist also keineswegs primär Ausdruck der Freundschaftsliebe zwischen Vater und Sohn, sondern zunächst »*der actus purus in seinem personalen Aspekt*. Die Lehre vom *Deus unus* und *Deus trinus* ist hier in einzigartiger Weise zusammengefaßt: Die göttliche *Natur* erscheint hier als *Relation*, nämlich als die dem Vater und dem Sohne gemeinsame Relation zum Hl. Geiste«²³, die sie in strenger Gemeinsamkeit (also ohne personbildenden Unterschied- und deswegen als Wesensvollzug) vollbringen. Der Hervorgang des Geistes ist Klammer, Inhalt und Dynamik des göttlichen Lebensaktes, das treibende Einheitsprinzip und Einigende aller trinitarischen Vollzüge^{23a}. Die göttliche *Natur* erscheint hier als wirhafte Identität, die sich in den notionalen Aspekten auslegt und erst im Pneuma in ihr Wesen gelangt. So kann man sagen, daß der Geist die innergöttliche Perichorese in Person ist. Als »Eine Person in mehreren Personen« ist er »gleichsam die göttliche Seiendheit selbst in Person«, die Homouosie von Vater und Sohn in personaler Existenzweise²⁴.

Die hier nur sehr gerafft vorgetragene Synthese Mühlens führt eigentlich nur deshalb nicht ganz bis an ihr Ziel, insofern sie zwischen naturalem und personalem Pol ständig oszilliert und damit das Verhältnis zwischen der Dominanz des Vaters und der der Geistnatur nicht geklärt wird, wobei auch letztere keine zureichende Definition erfährt. Man weiß nie, ob sie nun »Selbst« oder »Wir«, »Grund« oder »Seiendheit« etc. ist. So fügt sich auch die neue Benennung der Personen nur schlecht in den essential bestimmten Rahmen und umgekehrt²⁵. Eine Synthese konnte Mühlen vor allem deshalb nicht gelingen, weil er nur zu einer sehr phänomenal-äußerlichen Sicht der Begegnungswirklichkeit vorgedrungen ist (er stützt sich fast nur auf D. von Hildebrand) und die tiefer reichenden Ergebnisse spekulativer Personologie und Strukturontologie nicht ausschöpfen konnte. Diese hätten es ihm nämlich erlaubt, die Gleichursprünglichkeit des apriorischen Wir-

²² So mit Oeing-Hanhoff, aaO. 401 und W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 341, 352f gegen Rahner, *MySal II* 366 (mit Anm. 29), 385ff. Vgl. bei Thomas, *S. Th.* I 34, 1 ad 3; 37, 2; 38,1 ad 3; I 30, 4 ad 2/3.

²³ *Der Heilige Geist als Person*, § 5, 86.

^{23a} *Der Heilige Geist als Person* §§ 5, 63; 5, 84–6; 5, 92–100.

²⁴ *Die Veränderlichkeit Gottes* 24, 33.

²⁵ Beide Ansätze stehen nebeneinander, behindern sich bisweilen gegenseitig oder werden streckenweise einfach vergessen. So fällt etwa der essentielle Aspekt bei der Beschreibung der Perichorese § 5, 53–55 völlig aus, was im Kontrast zu der angeführten Thomas-Stelle *S. Th.* I 42, 5 bes. auffällig ist. Vgl. a. §§ 5, 41ff; 5, 61.2 u. ö.

Geistes (Natur) und des Ich-Du (Vater-Sohn) in strenger Vollzugsidentität²⁶, das Wesen Gottes also als Perichorese zu denken, wie es Kl. Hemmerle im Anschluß an die genannten philosophischen Strömungen tut.

3. Kl. Hemmerle

Hemmerle sucht alles Wesen als Geschehen in Interdependenz, als Leben, das lebt, als Gang, der geht, kurzum als Perichorese zu beschreiben. Jeder schöpferische Vorgang, jedes Gespräch zwischen Personen geschieht nur als gleichzeitiger Aufgang aller beteiligten Pole wie des Ganzen²⁷. Im Sprechen sind das Ich, der Andere und die Sprache je Ausgang, Mitte und Ziel der Bewegung. Der Prozeß vollzieht sich stets nur in Einheit von Anfängen, Empfangen und Verbinden, jeder Pol ist totaler Anfang und doch vermittelt durch jeden anderen. Es ist gleich, wo man beginnt, ob man mit dem Dasein des »Ich bin«, dem Du oder Wir anhebt. Das Ich ist eben nur, indem es sich als gegeben empfängt, sich als actus immer neu vollzieht, sich anheimgibt, sich interessierend ins Spiel bringt, mit anderen und von ihnen her ist. Es ist Macht und Ohnmacht in einem, Weg-Sein von sich selbst auf sich zu. Es ist, indem es sich gibt. In solchem Weg-Sein hat »Sich-Geben gerade seine Identität, darin bleibt es. Sein Verschenken ist sein Wahren²⁸«. Derselbe Kreislauf kann auch im Ausgang vom Zwischen, vom Inter-esse der Liebe her ausgelotet werden, in welchem »wir« erst zueinander und zu uns selbst kommen und beide noch einmal von der gemeinsamen Liebe umfassen, ausgetragen und eingefordert werden. Solches »pro-cedere« ist nicht beliebige Spielerei, sondern bringt seine eigene Logik mit. Jedes schöpferische Sprach- und Liebesspiel erwirkt sich seinen ordo, seine inneren Proportionen, erweist sich als Selbsthervorbringung und -steigerung des Ganzen, dies freilich nur in und mit der Hervorbringung und Profilierung seiner einzelnen reflexiven Momente.

Es ist leicht zu sehen, wie Hemmerle von hier aus Zugänge zur Deutung des dreifaltigen Lebens gewinnt, zum Spiel in Gott, in welchem sich die Personen einander so zuspielden, daß sie als unverwechselbare und zugleich das Ganze umgreifende Perspektive des einen Sprach- und Liebesspiels, das Gott ist, erscheinen. Und das Wesen erbildet sich seinerseits in solchem Zu- und Ineinanderspiel, als Sich-Fügen von ordo und proportio, das sich in den Personen je neu auslegt.

²⁶ Deshalb trifft die Kritik von J. B. Banawiratma, *Der Heilige Geist in der Theologie von Heribert Mühlen* (EHS 23/159), Frankfurt/M 1981, 210ff nur die Ausführung, nicht den eigentlichen Ansatz Mühlens selbst, wenn er herausstellt, daß man Gott nicht als »Wir« beschreiben könne, da hier die Gefahr eines Tritheismus lauere und man im Gebet schließlich auch nicht zu einer Ihr-Trinitas bete. Daß er damit das bei Mühlen Angezielte verfehlt, dürfte sich auch daraus ergeben, daß man mit Th. Freyer, *Pneumatologie als Strukturprinzip der Dogmatik*, Paderborn 1982, die Positionen von K. Rahner und K. Barth durchaus mit denen von Mühlen für vereinbar halten kann, wenn man nur den Primat des Geistes als »Band« recht versteht (304–314, 330ff), was genau die leitende Perspektive unserer Interpretation war.

²⁷ Zum Folgenden: *Vorspiel zur Theologie*, Freiburg 1976, 24ff; 37ff; 47f; 53ff; ders., *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln 1976, 38–48, 62f; ders., *Theologie als Nachfolge*, Bonaventura – ein Weg für heute, Freiburg 1975, 63–85, 152–166.

²⁸ Thesen 62.

Ohne Zweifel ein faszinierender Entwurf, den Hemmerle in verschiedenen Angängen herausgebildet hat. Fast alle Fragen werden hier nahezu spielerisch einbehalten und (auf-) gelöst. Himmlisches und Irdisches schwingt mühe- und schwerelos ineinander, die Strukturen des Humanen werden als Anschwung und Transparent ihres trinitarischen Urbildes entziffert und zum Leuchten gebracht. Dennoch bleibt die Frage, was nun Gott in seinem Wesen ist: Person, Gefüge, Sprachspiel, Prozeß, Liebe? Er ist alles dies, das ewig neue Wunder des Aufgangs, wird unser Autor antworten. Und doch läßt sich eine solche Auskunft nicht so leicht mit der Tradition vermitteln, wie er zu meinen scheint. Die Frage bleibt im Zwielficht²⁹. Und dies, obwohl der Wesensnatur doch offenbar eine bedeutende Rolle im trinitarischen Spiel von Freiheit und Notwendigkeit, von Gabe- und Geber-Sein zukommt. Ist das »Nur-Liebe-sein-Können« Gottes nicht seine Natur, die die Personen aneinander schenkt und den Vater »notwendig« (genauer: in gewollter Notwendigkeit, also mehr als notwendig) einen (zweiten) Ursprung setzen läßt, in dem sich diese Liebe schöpferisch bekundet? Vielleicht hätte Hemmerle diese bei ihm nur berührte Einsicht weiter entwickeln sollen³⁰. Unsere Frage präzisiert sich also: Wie geht Gottes »Nur-Liebe-sein-Können«? Wie kann man, Hemmerles Sicht mit der Tradition verbindend, die Gott-Natur zugleich als Selbstvollzug und als Perichorese, als Wir-Interesse denken? Um dieses Zusammenspiel tiefer klären zu können, sei noch ein Seitenblick auf einen entscheidenden (und allzu anonym bleibenden) philosophischen Gesprächspartner Hemmerles, nämlich auf H. Rombach und die von ihm entwickelte Strukturontologie, geworfen³¹.

4. H. Rombach

Die Funktions- oder Strukturontologie verdankt ihre weithin anonyme Genese in erstaunlichem Maße den spekulativen Fragen der Trinitäts- und Schöpfungsmetaphysik bei Thomas von Aquin, Meister Eckhart und Cusanus³². Wir ziehen sie hier deshalb bei, weil sie als einzige das perichoretische Geschehen präzisiert und weit genug zugleich zu denken vermag, ohne eines der Elemente zu vernachlässigen. Sie ist Ganzheits-, Vollzugs- und Freiheitsphilosophie, die sich deshalb als solche auch nicht definieren und »verschulen«, sondern nur in ständig neuen Einzelanalysen verifizieren und konturieren läßt³³. Sie beobachtet und präzisiert das ewige Wechselspiel der Selbsterwirkung eines Wirklichkeitsfeldes in allen seinen Teilen

²⁹ Bes. deutlich: Vorspiel 149–152.

³⁰ Theologie der Nachfolge 161.

³¹ Dies geschieht hier auch mit der Nebenabsicht, die Theologie auf dieses m. E. noch gar nicht genug ausgeschöpfte Denken aufmerksam zu machen.

³² Substanz System Struktur, 2 Bde., Freiburg-München ¹1981, I 22–27; 150–228, 271 ff; II 230–292 (Pascal); ders., Die Religionsphänomenologie. Ansatz und Wirkung von M. Scheler bis H. Kessler, ThPh 48 (1973) 477–493; ders., Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit, Freiburg-München 1972, 53f, 281; dazu die Rez. von Kl. Hemmerle, PhJ 79 (1972) 212–219. Zur Methode Rombachs sein letztes Werk: Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins, Freiburg-München 1980, 269–273, 310–323.

³³ Allerdings »übernimmt« sich dieses Denken dabei zuweilen und hält sich für »die« Philosophie der Gegenwart, vgl. die Kritik G. Haeffners, ThPh 47 (1972) 438–442.

und Momenten in ihrer wechselseitigen Immanenz. »Wenn ein Gegebenes als die Präsenz des Ganzen erscheint, liegt ein Struktur vor³⁴«. Oder etwas genauer (und eigentlich gegen den Geist dieses Nachdenkens) umschrieben: Struktur ist jene tendentiell unendliche, nach innen (zu weiterer Differenzierung) und nach außen (für jede Form der Assoziierung) restlos offene, ständig bewegende und bewegte Ganzheit, die sich in jedem ihrer Glieder ganz und doch unendlich variabel ausdrückt und deren Glieder sich ihrerseits in stetig wechselnden Spannungs- und Lösungsverhältnissen in Bezug auf jedes andere Glied neu bestimmen und definieren müssen. Ein solches Verstehen der Wirklichkeit, das schon den Darlegungen Hemmerles zugrundelag, ist für die Trinitätslehre äußerst fruchtbar, zumal hier nicht deduziert oder demonstriert, sondern nur phänomenologisch einsichtig gemacht werden kann, also der freie Geheimnischarakter von vornherein gewahrt ist. Wir ziehen zur Vertiefung des Gesagten ein besonders charakteristisches und für unseren Zusammenhang zentrales Beispiel heran, nämlich die Selbsterwirkung des Ich-Du-Raumes, also das zwischenmenschliche Geschehen als Struktur produktiver Liebe. Da wir in unserem Rahmen auf eigene Interpretationen verzichten müssen und für den Anfang das Denken Rombachs sich am besten selbst erzählt, sei das Wort weitgehend dem Autor überlassen.

»'Ich' bin dies, daß ich nur ich bin, und nicht die anderen. Ich bin das 'nicht die anderen' und dies, daß die anderen nicht 'ich' sind... Die Bestimmtheit anderer ist die Bestimmtheit meiner. Wir haben eine gemeinsame Bestimmtheit. Wir sind 'dieselben', indem wir uns unterscheiden.« – Menschen sind also einander notwendig präsent, mehr noch: »Alle sind alles. Unterschiede bestehen nur, insofern sie es in verschiedener Weise sind und insofern sie ihre jeweilige Weise als die Verschiedenheit aller verschiedenen Weisen sind.« Gegenseitige Implikation und Auseinandersetzung gehören in solchem Geschehen ineinander, sind wesentliche Realisierungen jeder Sozialstruktur. »Sozialverhalten ist *Innenartikulation*«, ist zugleich und als dasselbe auch Ichverhalten³⁵.«

Je tiefer und reicher also jemand sich selbst er-fährt, umso differenzierter wird er der Anderen inne. »Das Erlebnis der 'anderen' setzt eine intrapersonale Demokratie voraus; nur ein vielstimmiges Ich ist in der Lage, mit vielen und verschiedenen Personen zu sprechen³⁶.« Ich-Einsamkeit, Wir-Verbundenheit und die Andersheit des Anderen gehen miteinander auf, steigern sich aneinander. »Die Erschließung von 'Ich' ist immer zugleich auch schon die Erschließung einer 'Intersubjektivität von Ichen', einer Kommunikation zwischen ihnen und einer grundsätzlichen, lebensmäßig ununterbrochenen Gemeinsamkeit. Jedes Ich ist immer schon Teil eines Wir,... ist eine lebensmäßige Realisierung des 'Ich' in einer bestimmten Aspektivität... Darin liegt der Grund dafür, daß in jedem 'das Ich' zugleich sein Individuellstes und das Allgemeinste ist... Meine Meinheit, meine Unverwechselbarkeit... ist ein 'Sozialprodukt', ein inneres Explikat 'des' Subjektes, als welches

³⁴ Phänomenologie 304; vgl. Substanz System Struktur I 14f; II 505–514.

³⁵ Strukturontologie 337f.

³⁶ Phänomenologie 241.

alle Subjekte in mir als Gebungshintergrund meines eigenen Seins lebendig sind. Ich bin ebenso ursprünglich 'Wir' wie ich 'Ich' bin³⁷.«

Dynamisch sind wir einander durch das gegenseitige und uns treibende Interesse verbunden, in welchem wir die Dinge »derart 'betreiben', daß wir sie in Möglichkeiten ihrer selbst hervorführen«, einander also so wahrnehmen, daß wir uns gegenseitig in die je eigene Wahrheit einführen, ja sie allererst miteinander hervorbringen. »Wahrnehmen ist also nicht primär ein subjektiver Akt, der etwas von außen nach innen nimmt, sondern ein objektiver Her-Vorgang, durch den etwas aus dem Inneren (der verborgenen Möglichkeiten) ins Offene einer schon wartenden Steigerungsmöglichkeit herausgebracht wird³⁸.« So gibt es kein isoliertes Individualbewußtsein, vielmehr sind Ich und Du und ihr Zwischenspiel Momente des einen gemeinsamen Erwirkungsgefüges. Die »Wirklichkeit reicht durch uns hindurch und spielt in uns mit.« Selbstfindung gibt es nur in »konkreativer Form³⁹« – und umgekehrt: »Die Konkreativität des personalen 'Selbst' gründet in der Verlebendigung aller Tiefenschichten der Selbstheit⁴⁰.«

Die beigezogenen Zitate dürften gezeigt haben, daß die Strukturontologie zur Klärung theologischer Probleme höchst geeignet ist. Sie kann nicht nur von innen heraus die Komplementarität zweier gegenläufiger Denkbewegungen im Beschreiben von Wirklichkeit einsichtig machen⁴¹, es wird hier auch inhaltlich ein Denkschlüssel zur Versöhnung von monologischem Selbstvollzug des Wesens und dialogischer Interpersonalität geboten. Jede Ganzheit erscheint relational als Identität einer Bewegung, deren Elemente ihrerseits ganzheitlich, als exklusive Präzisierung einer inhaltlich inklusiven Ganzheit zu denken sind. Transzendente Einheit und Vielheit, auf deren Vereinbarkeit schon Thomas zudachte, werden hier vielleicht zum ersten Mal in überzeugender Form als gegenseitig-konkreatives Steigerungsgeschehen erfaßt. Rombach schreitet die freie Gesetzmäßigkeit und innere Vollzugsdynamik der Struktur des »Nur-schöpferische-Liebe-sein-Könnens« (cusanisch ausgedrückt: des »Possest«) aus, wie sie sich im Wechselspiel von Natur und Person in Gott als deren Höchstfall und Inbegriff vollzieht.

III. Lösungsversuch

1. Definitionsvorschläge

Wir sind nun in der Lage, einige Grundeinsichten der Trinitätslehre ein wenig genauer zu fassen und zu formulieren.

a. Die apriorische göttliche Wesenseinheit erschien uns als »Nur-schöpferische-Liebe-sein-Können«. Sie ist also kein Subjekt, nicht eine von den Personen

³⁷ ebd. 244–247.

³⁸ ebd. 209.

³⁹ ebd. 268.

⁴⁰ ebd. 299.

⁴¹ Substanz System Struktur II 272–284: »Nirgendwo ist die Einheit unmittelbar gegeben, sondern überall ist die Wahrheit nur vermittelt durch die wechselseitige Aufhebung des Entgegengesetzten da« (280).

getrennte Monade, kein unbestimmtes Etwas, aber auch nicht nur perichoretisches Zwischen-Sein, sondern ließe sich am ehesten als abgründige Geist-Natur bestimmen, die ihr Sein als Selbsterkenntnis und -liebe vollbringt, als wirhafter Selbstgrund, dessen innerer Monolog allerdings so weit gespannt ist, daß er die personale Interdependenz entbindet und einbehält.

b. Die Personen ihrerseits sind als Ich-, Du- und Wir-Relation absolut einmalig und unmitteilbare und ebenso absolut relative Vollzugsgestalten des göttlichen Wir-Wesens, die sich in wechselseitiger »reflexiver Korreflexivität« (K. Löwith) wahrnehmen und hervorbringen. Die ihnen gemeinsame Geist-Natur ist ihr Wesens-Selbst, ihre Tiefe und Dynamik, die sie in verschiedener Konkretion präzisieren und ausformen. Ihr Dialog ist demnach so dicht, daß er als Monolog einer Wir-Struktur erscheint.

c. Natur und Personen sind in strenger Korrelativität, Gleichzeitigkeit und Gleichursprünglichkeit zu denken. Sie sind Perspektiven einer gegenläufig-einigen Doppelbewegung, der Perichorese, der Einheit von monologischem und dialogischem Vollzug.

In diesen Umschreibungen scheinen mir die wichtigsten Anliegen der beiden Grundrichtungen der spekulativen Trinitätslehre wie der angeführten Vermittlungsversuche innerlich verbunden zu sein. Dies sei abschließend noch etwas verdeutlicht.

2. *Der Grund: wirhafte Geist-Natur*

In einer ersten Perspektive haben wir (ganz in westlicher Tradition stehend) Gott als »Liebe-sein«, als Geist-Natur, als selbsthaften Wir-Grund gezeichnet (principium quo, in quo und – vermitteltes – principium quod des göttlichen Lebens). Solche gesammelte Wir-Geistigkeit ist einerseits in ihrem monologischen Vollzug konzentrierter, selbstgegenwärtiger und mit sich identischer als jeder Vollzug menschlicher Subjektivität, andererseits jedoch weiter gedehnt, differenzierter und umfassender als jeder Raum menschlicher Interpersonalität.

In der ersten Hinsicht, die uns zunächst interessiert, wird man sagen müssen, daß der genannte Grund nur als Ein-satz, als lauterer actus, der von sich her zu sich kommt, wirklich ist. Er ist jene Einheit von intellectus, intellegere und intellectum, von appetitus und volitum, die sich in den trinitarischen »processiones« und nur in ihnen vollzieht⁴². (Mühlen) Er ist jene monologische Einheit, die nicht einen Augenblick für sich besteht, sondern nur ist, indem sie sich ins Spiel bringt, entfaltet, steigert und so in den dialogischen Vollzug der Personen hinein entbindet (Hemmerle, Rombach). Nur von einer so gedachten apriorischen Einheit aus kann man die Vorstellung einer nachträglich-zufälligen oder kollektiven Vereinigung der Personen vermeiden. Angesichts eines diffusen Personalismus in Trinitätslehre und kirchlicher Praxis drängt sich die Bedeutung der Wiedergewinnung eines

⁴² Es wird hier auf eine innere Verschränkung der thomasischen Darlegungen zu »De Deo uno« und »De Deo trino« hingedacht, also die gegenseitige Interpretation von S. Th. I 11–20 und I 27–29; vgl. a. Comp. Theol. 31–34; 45–48; 62; 66 sowie ScG IV 11. Dazu Congar, aaO. 405.

theologisch fundierten und schon im göttlichen Leben wurzelnden Naturbegriffs von selbst auf, von seiner Wichtigkeit im Blick auf die Schöpfungslehre ganz zu schweigen. Vom bisher Gesagten aus erscheint »Natur« weniger als subtraktiv-abstrakter Gegenbegriff zur Gnade oder gar als Prinzip des Widerständigen gegen die geistige Selbstbestimmung des Menschen, sondern eher als fruchtbar-schöpferisches Prinzip, als jene tragende Mächtigkeit, die allem Geschehen Inhalt und Raum, Kraft und Grund gibt und freilich ihrerseits als Unmittelbarkeit form- und vermittlungsbedürftig ist. In trinitarischem Zusammenhang vergegenwärtigt sie sich als mütterlich-pneumatischer Schoß (uterus Patris, DS 526), als Vonwoher und Woraufhin der Einheit, als tragend-anonymer Geistgrund, Wir-Raum und Wir-Vollzug, als unmittelbare Innerlichkeit und All-einigkeit, mit einem Wort: als Inbegriff und Höchstform der Struktur des »Nur-unmittelbar-schöpferische-Liebe-sein-Könnens«, die sich als Tiefengrund der einzelnen Personen und als Matrix des perichoretischen Geschehens erweisen wird. Die so theologisch positiv bestimmte Natur wird (im Unterschied zum Vermittelnd-Distanzierenden des Väterlichen) pneumatisch-mütterliche Züge tragen, während wir das Pneuma »naturhaft« zu interpretieren suchen⁴³. Es ist der weisheitliche Urgrund, die umfangend-treibende Kraft nicht nur des Hervorgangs der göttlichen Personen, nicht nur der Schöpfung, nicht nur der Gemeinschaft der Kirche oder des Gebetes der Einzelnen, sondern auch und vorab des Lebens Jesu, wie sie sich in seiner Geburt, seiner Lebenshingabe und seiner Auferstehung freisetzen und bekunden.

3. *Der Grund: Tiefe der Person*

Der so umschriebene Wesengrund ist die den Personen gemeinsame Substanz, ihre abgründig-lautere Tiefe, aus der sie sich empfangen (Pannenberg). Man könnte diesen Gedanken von der Mystik her verdeutlichen, in deren Sicht jede Person aus der ihr eingesenkten, ja sie allererst konstituierenden Spannung zwischen Ich-Bewußtsein und Seelengrund lebt, welch letzterer nichts anderes ist als der anthropologische Ort der Präsenz des göttlichen Geistes im Menschen. Memoria und Seelenvermögen (Verstehen, Wollen), Selbst und Ich, Seelengrund und Ich-Form leben aus- und ineinander; keiner kann ohne den anderen sein, wenn es nicht zu Verformungen der Person kommen soll. Nur im Grund und aus seiner Kraft ist das Ich sich selbst gegenwärtig, seiner selbst eingedenk, in ihm lebt es in Urverbundenheit mit Gott und Mensch. In ihm erfährt es sich – ungeachtet aller sozialen und charakterlichen Schranken – als zutiefst mit den anderen verwandt und geeint. Der Grund ist die all-einige Heimat, in der wir einander (und in Gott) anheimgegeben sind. Ohne die reflexive Form des Ich und die konkrete Einbindung in die Vermögen würde sich allerdings der Grund seinerseits in seiner Abgründigkeit verlieren, er wäre nicht existenz. So drängt er von sich aus in die Konkretion der personalen

⁴³ DS 526 werden der »uterus Patris« und seine »substantia« identifiziert, aus denen der Sohn gezeugt bzw. geboren (»genitus vel natus«) wird. Vgl. Joh 1, 18; Kol 1, 13 und J. Moltmann, aaO. 181; J. K. Mayr, Patriarchalisches Gottesverständnis? Historische Erwägungen zur Trinitätslehre, ThQ 152 (1972) 224–255, bes. 245–252; Congar, aaO. 424–433; P. Tillich, Systematische Theologie III, Stuttgart, ¹1981, 335–337.

Vollzüge, beide sind einander gleichursprünglich und begründen sich gegenseitig. Ist nicht schon in diesem innerseelischen Vorgang ein tiefes Abbild der Trinität zu sehen, das sich denn auch in der mystischen Theologie allenthalben beschrieben findet?⁴⁴ Für die Trinitätstheologie bedeutet dies: Natur als Pneumatisch-fruchtbare, liebend-geliebter Wir-Grund (monologischer Vollzug) gibt sich nur in der Form des personalen Geschehens; und jede Person ist in sich das Spannungsverhältnis zwischen dem ihr gegebenen Grund und ihrer reflex-relativen Eigenform.

4. Grund und Person: Ursprungsordnung und Perichorese

Es ist nun noch der »dialogische« Aspekt des göttlichen Lebens genauer zu betrachten. Denn der Wesensgrund ist als wirhafter nicht nur die Tiefe der einzelnen Personen, sondern die ihnen gemeinsame Wirklichkeit, in der sie leben, aus der heraus sie existieren und die sie einander mitteilen. Er ist Matrix und Raum der Interdependenz, das »Ein« im »Ander« der Personen. Der innergöttliche Monolog erweist sich somit als gespannter und differenzierter denn jeder zwischenmenschliche Dialog, er lebt nur in der absoluten Differenz, die zwischen der Ich-, Du- und Wir-Relation waltet. Gott reflektiert sich, so könnte man sagen, im reflexen Vollzug seiner personalen Pole. Die göttliche Wir-Einheit ist nicht uniform, erdrückend, sie *ist* vielmehr nur als Zwischen, indem sie sich in eine geordnete personale Beziehungswelt hinein erschließt, ja deren »Welt« ist (Rom-bach). Sie steht keinen Augenblick in sich, sondern gibt sich nur im Sich-Geben der Personen. So macht sie der »primitas« des Vaters keine Konkurrenz, vielmehr reflektiert sie sich als Ursprung allererst im Ursprung-Sein des Vater-Ich, das aber sich und seine Substanz, d.h. – so gegen allen Paternalismus – seine wirhafte Identität, nur im schöpferisch-zeugenden Hinsein auf den Sohn zu verwirklicht. Es ist hier wichtig zu sehen, daß sich schon in der Zeugung die zweieinige Ursprungs- und Zielgestalt des dreifaltigen Lebens bezeugt, das unlösbare Ineinander von naturhaftem und personalem Selbstvollzug. Der Logos entsteht aus der Kraft und als Selbstaussage der göttlichen Wesensliebe und auf diese hin – und doch zugleich wiederum nur als Sohn (Du-Relation) in und aus der schöpferischen Hinneigung des Vaters (Ich-Relation), indem sich die erstere notwendig konkretisiert. Und beide Aspekte dieses einigen Geschehens vollenden sich in der Hauchung des Geistes (Mühlen). Als »Eine Person in zwei Personen« ist er gleichsam die »Quersumme« des göttlichen Lebens, geheimer Motor und Abschluß der Bewegung, das Integral aller Differenzierung, so daß man ihn als den wirhaften Selbstgrund Gottes in Person, als sein »Nur-Liebe-sein-Können« bezeichnen könnte. Als Liebe (so sein traditioneller, aber selten gedachter Name) ist er schöpferische Unmittelbarkeit, reine Gegenwart und Ein-faltung, aus der und auf

⁴⁴ Man denke etwa an Augustinus, Tauler, Ruusbroec und viele andere. Zur Dialektik Selbst-Ich vgl. H. Mühlen, *Una Mystica Persona* § 9, 48–62: Die Dialektik apriorisches-aposteriorisches Ich wird leider von ihm nicht für die Trinitätslehre fruchtbar gemacht. I. Weilner, *Johannes Taulers Bekehrungsweg*, Regensburg 1961, 133–135; 159–164. J. B. Lotz, *Das Gedächtnis oder der Seelengrund in seiner Bedeutung für die Betrachtung*, *GuL* 23 (1950) 121–130, 214–225, 435–447, hier bes. 128f. C. G. Jung, *Zur Psychologie östlicher und westlicher Religion*, Werke XI, Olten 1971, 282f (Selbst-Ich).

die hin sich alles entfaltet, die gelebte Einheit von Personal- und Wesensvollzug⁴⁵. Er trägt, befeuert und garantiert das aus der Verbundenheit erwachsende Eigensein der Personen, ist ihr freigebender Grund, jene Gabe, die sie aneinander gibt und die sie einander geben. Und als solche Gabe ist der Geist Angeld, Raum und Kraft des schöpferischen Selbstüberschrittes Gottes, in dem dieser sich der Schöpfung so gibt, daß sie in ihm und doch als eigene, in sich lebende Wirklichkeit ersteht⁴⁶.

5. Die Personen: Partezipation, Reflexion, Relation

Nach allem Gesagten könnte man Person als einmalig physiognomiertes Teilnahme- und Teilgabegeschehen beschreiben, als integralen Teil des Wir-Ganzen in Empfang und Weitergabe. Präziser und technischer ausgedrückt: sie ist reflektierte Relation und relative Inkommunikabilität, die nur um sich weiß, in dem sie das Ganze, also die Natur als »Nur-unmittelbar-schöpferische-Liebe-sein-Können« (das ihr empfangenes Innerstes ist, ihr »Wesen«) auf die anderen hin reflektiert. Jede Person ist erkennend-wollende Konkretion des Wesens-Wir in einmaliger Reflexion und Pro-flexion. Person wird hier also nicht einseitig als »rationalis naturae individua substantia« oder als »incommunicabilis existentia« noch gar als auf sich reflektierendes Subjekt oder als Kommunikationszentrum verstanden. Ein an der Mystik und der Trinitätslehre zugleich orientierter Personbegriff wird in Gott die höchste Synthese und Harmonie aller vorgelegten Facetten erblicken können. Sie ist, von hier aus gesehen, die differenzierte Einheit von Partezipation, Reflexion und teilgebender Relativität, die sich genau in diesem Zwischenspiel als einmalige, unwiederholbare und unmitteilbare konstellierte. Person ist die Geschichte dieser Mehrbezüglichkeit, der gemeinsame Ausgang aller genannten Pole, sie ist die ganze Welt, »das »Nur-unmittelbar-schöpferische-Liebe-sein-Können« Gottes, von und in *einer* Perspektive erschaut, gesammelt und vermittelt, empfangen und gegeben.

6. Die Perichorese: Monolog und Dialog als Vollzüge des »Liebe-Seins«

Göttliches Leben als Prozeß verläuft sich nicht irgendwohin, sondern ist Selbstausgang, Hervorgang des Eigensten, »Zuwachs bzw. freie Zugabe ins Selbe«⁴⁷. Und dies als Perichorese, als gegenläufige Einheit von Selbst- und Interdependenzvoll-

⁴⁵ Mühlen, Der Heilige Geist als Person § 5, 80–89; H. U. von Balthasar, Theodramatik III, Einsiedeln 1980, 303f, 382; ders., Spiritus Creator, Einsiedeln 1967, 95ff.; dazu: K. J. Tossou, Streben nach Vollendung. Zur Pneumatologie im Werk Hans Urs von Balthasars (Freib. Theol. Stud. 151), Freiburg 1983, 307–330.

⁴⁶ Zum scholastischen Streit, ob der Geist Ausdruck der Wesens- oder der Personalliebe Gottes sei: Mühlen, Der Heilige Geist als Person §§ 5, 74–80. Klassisch: A. Malet, Personne et amour dans la theologie trinitaire de S. Thomas d'Aquin, Paris 1956, 124–149. Einseitig ist die Betonung des Gabe-Charakters des Pneuma bei Oeing-Hanhoff, wodurch er sich den Zugang zu Thomas und Barth zugleich verstellt (aaO. 392 ff).

⁴⁷ So in christologischem Zusammenhang bei P. Hünemann, Gottes Sohn in der Zeit. Entwurf eines Begriffs, in B. Casper u. a. (Hrsg.), Jesus-Ort der Erfahrung Gottes Freiburg 1976, 210–236, hier 211; ebd. 216ff Erhellendes zum Begriff der Perichorese.

zug, die sich ineinander und wechselseitig reflektieren. Gott unterscheidet sich in sich selber in der gegenläufigen Selbstunterscheidung der Personen (so könnte man die Terminologie Pannenberg's vereindeutigen). Er »steht über Singular und Plural. Er sprengt beides... Die Vieleinheit, die in der Liebe wächst, ist radikalere, wahrere Einheit als die Einheit des 'Atoms'«⁴⁸.

Je dichter der Monolog in sich selber abläuft, um so weiter gespannt werden die darin einbehaltenen Pole des Innen sein, um so mehr wird der Andere im Innen des Monologes wohnen, umso ausgreifender wird die Einfühlungskraft des Ich sein. Das Ich lebt als Gespräch, als Wir. Und umgekehrt: je dichter und weiter der Dialog, umso mehr wird er als Monolog im Ein-ander, als Binnengespräch einer Urverbundenheit, eines Wir erscheinen, als Selbststeigerung einer gemeinsamen Welt, der *con-scientia*, der Einheit im Geist, die das Individuellste und darin das Gemeinsamste ist, in dem »wir« leben. In Gott ist dieses inner-zwischenmenschliche Verhältnis zur Gegensatz-Identität gesteigert, zur zweieinigen Perspektive seines Lebens. Der göttliche Monolog geht nur in der Form des Dialogs, und der Dialog ist nichts anderes als der Vollzug des einen gemeinsamen Denkens und Wollens, der einen Natur, ist gespanntes Selbstgespräch, in dem sich erweist, das Gott »eines Geistes« mit sich selbst ist.

Es ist uns verwehrt, noch einmal hinter die Kulissen dieses offenbaren Doppelgeschens zu schauen, sozusagen Monolog und Dialog auf ihre einheitliche Logik zu bringen. Wir können als komplizierte, zerrissene, auf Vermittlung angewiesene und auf Abstand bedachte Menschen die dreifaltige Einfalt Gottes, sein »Nur-unmittelbar-schöpferische-Liebe-sein-Können« nicht positiv verstehen, sondern nur die extremen Pole und Weisen seines Erscheinens und Lebens zu bejahen und mit unseren arm-seligen Begriffen zu benennen suchen. Er ist Identität als Gespräch- und Gespräch als Selbstaufgang. Und ist solches Gespräch nicht in Geist und Wort auch unserer menschlichen Geschichte als Inbegriff und Vorahnung einstiger Versöhnung eingestiftet?

⁴⁸ Ratzinger, aaO. 140.