

Entzogenheit in Gott

Zur Verborgenheit der Trinität

MARKUS MÜHLING & MARTIN WENDTE
Universität Heidelberg & Universität Tübingen

1.1 ENTZOGENHEIT ALS BEDINGUNG VON BEZOGEN-SEIN

Der dreieinige Gott, der „Gott in Beziehung“¹ ist, ist ebenso durch Entzogenheit charakterisiert: durch Entzogenheit in Gott. Denn Beziehungen sind nur denkbar durch Entzogenheit und Entzogenheit ist nur denkbar in Beziehung.

Wirklichkeit kann sachgemäß im Modell einer relationalen Ontologie rekonstruiert werden. Denn auf diese Weise entspricht eine christliche Theologie dem ihr sachgemäßen Ausgangspunkt in der Offenbarung des dreieinigen Gottes in Jesus Christus und kann zugleich darauf abzielen, im Vergleich zu alternativen christlichen und außerchristlichen Positionen ein größeres Maß an denkerischer Konsistenz und Phänomennähe zu erreichen. Relationalität aber schließt zumindest die Rede von Relaten ein und damit dasjenige, was in Relationen steht, sowie die Rede von Relationen und damit dasjenige, was zwischen den Relaten besteht. Zudem stellt sich bereits in dieser sehr formalen Betrachtungsweise die Frage, was Relate als besondere zu diesen macht. Relationale Begriffsschemata müssen daher nicht nur das einfache Distinktionsniveau zwischen Relat und Relation erreichen, sondern zumindest auch die Frage nach der Besonderheit der Relate beantworten und damit die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit besonderen Seins. Relationalität, so die *inhaltliche* These, ist nur denkbar, wenn es neben der Distinktion zwischen Relat und Relation noch eine eigens zu bedenkende Größe gibt, die diese Besonderheit sichert und somit ineins identitäts- wie alteritätskonstituierend ist. Kann diese Größe Entzogenheit genannt werden oder Unverfügbarkeit, Nichtmittelbarkeit, Asymmetrie oder Verborgenheit, so besteht die Aufgabe dieses Bandes und seines einleitenden Aufsatzes darin, et- was genauer zu untersuchen, was darunter zu verstehen ist.

Damit verortet sich dieser Aufsatzband an einem wichtigen Diskussionspunkt der abendländischen Geistesgeschichte. Denn zentrale Stationen der abendländischen Geistesgeschichte lassen sich als ein beständiges Ringen um diejenige

¹ Siehe dazu grundlegend Chr. Schwöbel, *Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik*, Tübingen 2002.

Erkenntnis lesen, die besagt, dass es sich bei Relationalität um das wesentliche Element zur Erfassung der gesamten Wirklichkeit einschließlich ihres Ursprungs und Ziels handelt. Zugleich und oft in Verbindung damit wird die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit von Besonderheit gestellt. Trotz der Zentralität dieser Problemstellung für die abendländische Geistesgeschichte wurde die Bedeutung der Relationalität jedoch erst in der neueren Zeit vollständig erkannt und als eigenständige Fragestellung behandelt. Die *historische* These dieses Aufsatzes besagt, dass es zwar unter einem mühevollen geschichtlichen Ringen sowohl in der Philosophie wie in der Theologie zur Etablierung verschiedener relationaler Begriffsrahmen kam, die sich zumindest in der Theologie im Gefolge der „Renaissance trinitarischer Theologie“² in der Gegenwart breiter Akzeptanz erfreuen, dass es aber nach wie vor besonderer philosophischer und theologischer Aufmerksamkeit bedarf, um die Bedingung der Möglichkeit der Besonderheit der Relate und damit die Bedingung der Möglichkeit einer konsistenten relationalen Ontologie hinreichend zu explizieren.

Neben der historischen Grundthese und der inhaltlichen gehen die Herausgeber noch von einer weiteren, nun *systematischen* Grundthese aus, die diesen Band zugleich innerhalb der Renaissance trinitarischer Theologie verortet. Wenn es sich bei der Etablierung einer relationalen Ontologie tatsächlich um eine kategoriale Größe handeln soll, die die Bedingungen der Möglichkeit der phänomenalen Erfahrungswelt als ganzer beschreibt, so lautet die These, dass Gott nicht als Ausnahme des ontologischen Kategorienapparats verstanden werden darf.³ Dann aber ist ein paradigmatischer Gewinn bereits dadurch erzielt, dass im folgenden die Konzentration der Überlegungen der Einzelbeiträge auf die Gottesfrage gerichtet wird.

Bevor die einzelnen Beiträge des Bandes kurz vorgestellt und in ihrer systematischen Relevanz für den Problemhorizont dieses Bandes expliziert werden, sollen weitere Beobachtungen zu der in diesem Band bearbeiteten Fragestellung sowie zu wichtigen Problemlösungsmöglichkeiten erfolgen. Entsprechend werden zuerst in einer „kurzen Geschichte der Beziehung“ einige Etappen abendländischer Geistesgeschichte im Hinblick auf ihr Verständnis von Relationalität dargestellt und zugleich gefragt, wie das Problem der Bedingung der Möglichkeit von Besonderheit bearbeitet wurde (1.2). Sodann wird die Zentralität des Verhandelten dadurch in theologischer Hinsicht exemplarisch verdeutlicht, dass einige Stichworte zur Relevanz von Relationalität in verschiedenen theologischen

² Dieser Ausdruck bezeichnet eine international und ökumenisch weit verbreitete, in den Theologien von K. Barth, K. Rahner und V. Lossky wurzelnde und sich seit Mitte des 20. Jahrhunderts breit durchsetzende Bewegung, die nicht nur die Gotteslehre als konsequent trinitarische zu entwickeln sucht, sondern darüber hinaus die trinitarisch geprägte Gotteslehre als Integral des gesamten Theologietreibens versteht und sich dadurch erhofft, Lösungsmöglichkeiten für Problembestände innerhalb der Dogmatik, aber auch in ethischen Fragen und im Dialog mit außertheologischen Wissenschaften zu gewinnen. Siehe dazu grundlegend Chr. Schwöbel, Introduction. The Renaissance of Trinitarian Theology: Reasons, Problems and Tasks, in: Chr. Schwöbel (ed.), *Trinitarian Theology Today. Essays on Divine Being and Act*, Edinburgh 1995, 1–30.

³ Dies ist der explizite Anspruch von A.N. Whitehead, *Prozeß und Realität*, Frankfurt/M. 1979, dessen Gottesbegriff nach M. Welker, *Universalität Gottes und Relativität der Welt*, Neukirchen-Vluyn 1981, 109ff den universalen Prozess aus einer anderen Perspektive spiegelt und dennoch nicht redundant ist, da er das Prinzip der Konkretion darstellt.

loci und verschiedenen theologischen Schulen vorgelegt werden (1.3). Anschließend wird der von uns präferierte Lösungsansatz betreffs der Frage nach der Bedingung der Möglichkeit von Besonderheit vorgestellt mitsamt einiger der dafür zentralen Argumente (1.4). Abschließend können die anderen Beiträge des Bandes in dem soweit Entwickelten verortet werden (1.5).

1.2 EINE KURZE GESCHICHTE DER BEZIEHUNG

Soll zuerst die historische Grundthese veranschaulicht werden, so ist zu zeigen, dass sich trotz des beständigen Ringes um ein der Phänomenalität der Wirklichkeit angemessenes relationales Interpretationsinstrumentarium explizite relationale Verständnisse der Wirklichkeit erst spät durchgesetzt haben und zudem die postulierte identitäts- und alteritätskonstituierende Größe nur in Grundzügen entwickelt wurde.

Dass das Bewusstsein um die Bedeutung von Relationalität am Beginn der abendländischen Philosophie nur rudimentär entwickelt war, zeigt sich mit Gunton daran, dass die abendländische Philosophie in den herakliteischen und den parmenidischen Typus eingeteilt werden kann. Betont der erste die ontologische Priorität der Vielen und der zweite die des Einen, so sind Einheit und Vielheit nicht als wesentlich durch Relationalität vermittelt gesehen. Denn die Relationalität stellt eine bloß abgeleitete Kategorie dar, und diese Zuordnung zeitigt den Effekt, dass die ontologische Vorgängigkeit entweder des Einen oder der Vielen und mithin eine einseitige Erfassung der Wirklichkeit propagiert wird.⁴ Der Neuplatonismus – besonders in der Gestalt des Denkens Plotins – stellt auch deshalb einen Höhepunkt des antiken Denkens dar, weil er sich mit größter Konsequenz um eine kohärente Zuordnung von Einheit und Vielheit bemüht und dabei ein hochentwickeltes System parmenidischens Typs entwickelt. Wird in dem substanzmetaphysisch geprägten Denken Plotins die Relevanz der Relationalität nicht explizit genug behandelt, so ist Plotin doch insofern von großem Interesse, weil er die sachangemessene Zuordnung von Einheit und Vielheit zentral verbindet mit der Frage nach der identitäts- und alteritätskonstituierenden Größe, die gerade in ihrer wesentlichen Entzogenheit zu denken gesucht wird.⁵

Zu dieser gelangt er durch die henologische Reduktion, die als doppelte Transzendenz zu denken ist, als Überstieg von den Erscheinungen zu den Ideen und von diesen wiederum hin zu dem absoluten Einen absoluter Transzendenz. Der Grund für das Transzendieren liegt darin, dass die je vorhergehenden Ebenen verschiedene Formen der Mischung aus Einheit und Vielheit präsentierten. Verdankt die Vielheit ihr Wesen und ihre Existenz der Einheit in ihr und ist es Aufgabe der Philosophie, zu dem letzten Grund aufzusteigen, so vollzieht die Philosophie die henologische Reduktion und endet bei dem absoluten Einen, das gerade wegen seiner absoluten Einfachheit in ontologischer und gnoseologischer Hinsicht transzendent ist. So ist es jenseits des Seins, da jedes seiende Eine noch zusammengesetzt ist aus Sein und Einheit, und es ist jenseits der Bestimmbarkeit,

⁴ Zur Herkunft dieser These und ihrer Bedeutung für die Gegenwartskultur vgl. C.E. Gunton, *The One, the Three and the Many. God, Creation and Modernity*, Cambridge 1993.

⁵ Siehe dazu grundlegend J. Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus*, München 2004.

da jede Bestimmung prädikativen Charakters ist und somit eine duale Struktur voraussetzt. Ist es somit denkbar nur durch die Aufhebung aller Gedanken, so stellt Plotins absolutes Eine den nur noch ekstatisch zu schauenden Punkt absoluter Entzogenheit dar. Gerade als das nicht-denkbare Jenseits des Seins aber ist das absolute Eine Grund allen Denkens und Seins und der für beide konstitutiven Vielheit, oder es ist gerade wegen seiner absoluten und bleibenden Entzogenheit jene Überfülle, aus der durch Emanation alles das hervorgeht, worüber das absolute Eine erhaben ist und was ihm daher abzusprechen ist. Entspringt neben dem Sein auch das Denken allererst diesem absoluten Ursprung, so geht damit die prinzipielle Unmöglichkeit der denkerischen Durchdringung dieser Herkunft einher, wird doch das Denken erst im rückblickenden Hervorgang aus diesem Ursprung konstituiert und kann sich damit nicht vollständig selbst aufklären.

Der Neuplatonismus wirkt vor allem durch Plotins Schüler Porphyrius, und zwar besonders durch dessen „Isagoge“,⁶ die das ontologische Lehrbuch der christlichen Antike und des Mittelalters bis hin zur Hochscholastik darstellt. Porphyrius entwickelt eine substanzmetaphysische Kategorienlehre und versucht die Wirklichkeit mit Hilfe des logischen Subjekts und den diesem zugesprochenen wesentlichen sowie nicht-wesentlichen Eigenschaften zu beschreiben. Dabei wird das logische Subjekt mit dem Begriff der individuellen Substanz erfasst und die von ihm ausgesagten Prädikationen dann, wenn sie für das Subjekt notwendig sind, mit dem Begriff der allgemeinen Substanz, und dann, wenn sie für das Subjekt nicht notwendig sind, mit dem Begriff unterschiedlich kategorisierter Akzidenzien. Nach Porphyrius sind von den insgesamt zehn Kategorien außer der Substanz neun akzidenzhaft. Die Relation wird unter diese bloß akzidenzhaften Kategorien eingeordnet, obwohl es sich zeigen ließe, dass die anderen Kategorien wie etwa Zeit und Ort etc. faktisch auch Relationen darstellen. Gegen den phänomenalen Befund marginalisiert diese Kategorienlehre somit die Beziehungshaftigkeit in zweifacher Hinsicht, da sie ihr einerseits keinen wesentlichen oder notwendigen Charakter für das Seiende zuspricht und sie andererseits phänomenal relationale Kategorien nicht als solche benennt. Wird nun nicht nach den Relationen gefragt, sondern nach der identitäts- und alteritätskonstituierenden Größe, so wird diese vor allem im Mittelalter anhand der Fragestellung der Individuationsproblematik bedacht, d.h. anhand der Frage, was ein spezifisches Individuum zu gerade diesem spezifischen Individuum macht.⁷

Wie dargelegt, bedient sich das klassische porphyrianische Kategoriensystem einerseits der Unterscheidung zwischen einer ersten als der individuellen Substanz, die logische Subjektsposition erhält, und den Prädikabilien als dem, was von dieser Substanz ausgesagt werden kann. Unter den Prädikabilien werden zum einen die für das Sein der ersten Substanzen wesentlichen Eigenschaften als die zweite Substanz gefasst und zum anderen solche Eigenschaften, die den akzidentiellen Kategorien zuzuordnen sind. Wird die Frage gestellt, was eine erste Substanz zu einer solchen macht oder wodurch ein Individuum zu einem Individuum wird, so ist deutlich, dass der Versuch einer Antwort mit großen

⁶ Zum Folgenden vgl. die deutsche Fassung der Isagoge in H.-U. Wöhler (Hg.), *Texte zum Universalienstreit*, Bd. 1, Berlin 1992, 3–20.

⁷ Zum Folgenden vgl. J.J.E. Gracia, *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, München–Wien²1988.

Schwierigkeiten belastet ist. Denn werden von einem Individuum alle möglichen wesentlichen Eigenschaften oder zweite Substanzen prädiert, so wird dieses Individuum in einer Schnittmenge verschiedener Universalien eingeordnet, die prinzipiell von mehr als einem Individuum ausgefüllt werden kann. Daher genügt eine Konjunktion von Universalien auch und gerade dann nicht zur Bestimmung eines Individuums, wenn man diesen im Gefolge eines universalienrelevanten Platonismus Priorität in der Realität einräumen mag. Deshalb kann ein Individuum nicht definiert werden, mit der Tradition gesprochen: *individuum est ineffabile*. Es wurden nun verschiedene Möglichkeiten erkundet, um das soweit skizzierte Individuationsproblem einer Lösung zuzuführen. So besteht eine Möglichkeit darin, nicht nur einen universalienrelevanten Platonismus zu vertreten, der dem Allgemeinen Priorität über das Einzelne einräumt, sondern diesen derart zu radikalieren, dass allein dem Allgemeinen Realität eingeräumt wird, dem Einzelnen aber überhaupt nicht. Allerdings stellt dieser Ansatz nur eine Scheinlösung dar, da die Phänomenalität der Erfahrung missachtet wird, die Einzelnes sehr wohl wahrnimmt. Soll dem Einzelnen dennoch keine Realität zugeschrieben werden, so verschiebt sich das ontologische Individuationsproblem zu einem epistemischen, da nun erklärt werden muss, warum Einzelnes als dieses je konkrete Einzelne erfahrbar ist. Eine andere Lösungsmöglichkeit besteht darin anzunehmen, dass die Akzidenzien die allgemeine Substanz individuieren. Dieser Ansatz ist nicht von vornherein abzulehnen, da zu den Akzidenzien auch Kategorien wie Raum und Zeit gehören, die eine Ordnungsrelation bilden und somit Identifikation von Einzelnem erlauben. Freilich entsteht nun das Problem, dass Akzidenzien als das *per definitionem* nicht wesentliche für die Substanz als dem *per definitionem* wesentlichen wesentlich werden. Um diesen Selbstwiderspruch zu vermeiden, präsentiert die klassisch gewordene Tradition eine nochmals andere Antwort. Etwa mit Boethius oder Richard von St. Viktor wird neben allen allgemeinen Substanzen, die von einem Individuum ausgesagt werden, immer noch eine weitere allgemeine Substanz angesetzt, die nur von diesem je besonderen Individuum ausgesagt wird. Was macht Plato zu Plato? Die Platonitas!⁸ Zweifellos ist diese Antwort sehr elegant und entspricht zudem dem Rahmen des substanzontologischen Systems. Doch es erhellt sofort, dass diese Antwort mit dem ruinösen Problem belastet ist, zu einer Weltverdoppelung im Ideenkosmos zu führen. Zu sagen, dass das Individuationsproblem gelöst sei, wenn je allgemeine spezifische Substanzen eingeführt werden, die die Individuationsfrage lösen, heißt letztlich nichts anderes, als die Individuationsfrage zu beantworten, indem man sagt: „Wir wissen nicht, was ein Individuum zu einem Individuum macht“.

Trotz dieses scheinbar aporetischen Ergebnisses stellt die mittelalterliche Debatte um die Individuationsproblematik eine für die Fragestellung dieses Bandes zentrale Etappe dar. Denn die scheinbare Aporie ist nicht so zu lesen, als ob eine falsche Problemlösungsstrategie gewählt wurde, sondern so, dass ein wichtiges Phänomen entdeckt wurde: die Entzogenheit oder Verborgenheit als Bedingung der Möglichkeit von Besonderheit und damit von Identität und Alterität. Den Versuch unternommen zu haben, diese Entzogenheit im Rahmen des vorhandenen Kategorienschemas zu verorten, ist durchaus als hohe konzeptionelle Innovation

⁸ Vgl. A.M.S. Boethius, In Aristotelis II, hg. v. K. Meiser, Leipzig 1880, 137.

einzustufen, auch wenn der Versuch, die Individualität unter die Kategorie der allgemeinen Substanz zu subsumieren, als Fehllozierung zu bewerten ist. Vielmehr ist ihr ein eigener systematischer Ort *sui generis* zuzuschreiben. Fragt man dabei nach den Bedingungen der Möglichkeit dieses Individuationsproblems welthafte Seins, so stößt man unweigerlich auf die Verankerung des Problems im Rahmen Gottes als des transzendenten Grundes der Welt und damit auf die Frage, ob und in welcher Weise es einen solchen Individualität ermöglichenden Punkt bleibender Entzogenheit auch in Gott gibt.

Wurde mit dem Hinweis auf die mittelalterliche Diskussion um die Individuationsproblematik bereits weit vorgegriffen in der kleinen Geschichte der Beziehung, so sei nun zu demjenigen Punkt zurückgekehrt, an dem die Relationalität erstmals als grundlegende Kategorie der Wirklichkeitserfassung erkannt wurde. Es bedurfte wohl des christlichen Einflusses der Trinitätslehre durch die kappadozische Theologie, um die grundlegende Bedeutung der Beziehungshaftigkeit der Wirklichkeit zu erkennen. Die Kappadozier vertraten die folgenden beiden zentralen Neuerungen. So führten sie zum einen den Begriff der *schesis* ein, der am präzisesten als „wechselseitig konstitutive, reale Relation“ zu beschreiben ist. Zum anderen dissoziierten sie die Bedeutung der vorher bedeutungsgleichen Begriffe der *hypostasis* und der *ousia* und bestimmten so neu, dass die *hypostasis* als das konkrete und in Beziehung stehende Sein zu fassen ist und damit als dasjenige, was sich heute am präzisesten als reales Relat beschreiben lässt, und *ousia* als das den Hypostasen Gemeinsame. Wurden damit Kategorien eingeführt, die die phänomenale Erfahrung der Relationalität von Wirklichkeit angemessener ausdrücken, so kann diese Neuerung ganz sachgemessen als ontologische Revolution bezeichnet werden.⁹ Dennoch führte diese Innovation nicht zu einer umfassenden neuen begrifflichen Ontologie. Denn zum einen wurden die begrifflichen Neuerungen nur selten auf andere Bereiche der Erfahrung von Wirklichkeit appliziert, zum anderen wurde ihre Bedeutung vor allem im Westen nur partiell erkannt. So begriff etwa Augustin durchaus, dass es sich bei besagten Differenzierungen um eine Neuerung handelt, aber er versuchte einerseits, diese Relationalität nur Gott vorzubehalten, so dass die Entwicklung eines relationalen Verständnisses von Wirklichkeit nur für die Wirklichkeit Gottes, nicht aber für die der Welt gegolten hätte. Andererseits aber führt Augustin auch diese Neuerung der Gotteslehre nicht eigens durch, da Augustin letztlich nur die Unzulänglichkeit der klassischen Begriffe konstatierte, ohne aber die möglichen Neuerungen eigens zu entwickeln. Dieses Vorgehen Augustins zeigt sich besonders an dem fünften Buch seines „*De trinitate*“. Hier ordnet Augustin sowohl den Relationen als auch den Relaten den Personenbegriff zu, während er den Begriff des göttlichen Wesens dem Substanz- oder Essenzbegriff zuordnet, der immer noch im Modus des logischen Subjekts gedacht wird, von dem Eigenschaften auszusagen sind. Entsprechend erscheint Relationalität bei Augustin nur als geistig-selbstbezügliche Eigenschaft dieser individuellen Substanz.¹⁰ Es entspricht der Relevanz Augustins für die abendländische Geistesgeschichte, wenn dieser Band mit dem Aufsatz

⁹ Vgl. J.D. Zizioulas, *The Doctrine of the Holy Trinity, The Significance of the Cappadocian Contribution*, in Chr. Schwöbel (Hg.), *Trinitarian Theology Today*, Edinburgh 1995, 44–60.

¹⁰ Vgl. zu Augustin in diesem Punkt A. Schindler, *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*, Tübingen 1965, 154f.

von Wissen einen Beitrag enthält, der sich in systematischer Absicht eigens der Trinitätslehre Augustins widmet.

Johannes von Damaskus führt den Begriff der Perichorese in die trinitarische Diskussion ein und damit einen solchen Begriff, der in der Gegenwart von vielen Theologen in einem relationalen Sinne gedeutet wird. Bedeutet Perichorese in wörtlicher Übersetzung eine „gegenseitige Herumschwingung“ der trinitarischen Personen, so lässt dieser Hinweis eine Vielzahl von Möglichkeiten der Näherbestimmung seines begrifflichen Gehaltes offen. Die Frage, ob mit dem Begriff der Perichorese eine relationale Ontologie vorliegt und ob dieser Begriff die Forderung nach der Explikation der Bedingung der Möglichkeit von Identität und Alterität genügen kann, ist dabei genauso umstritten wie die Frage, was unter einer Perichorese in begrifflicher Hinsicht genauer zu fassen ist. So erklärt sich, dass das Bemühen um die Klärung des Begriffes der Perichorese besonders in den Aufsätzen von Lai und Mühling einen breiten Raum einnimmt.

Erst Richard v. St. Victor¹¹ ist es vorbehalten, sein Begriffsschema in ein tatsächlich relationales umzubauen. Dazu überschritt er die klassische Substanzontologie, indem er als ontologisch primitiven Begriff den ihm eigentümlichen der *existentia* benutzte. Der Begriff der *existentia* beschreibt nicht nur das Sein der trinitarischen Personen, sondern das jeglicher Personen, ja letztlich allen Seins, indem in dem Begriff der *existentia* sowohl die Relate (*-sistentia*) als auch die Relation (*ex-*) in einer einzigen Kategorie verbunden werden. Richard erkennt zudem, dass seine Ontologie nur dann denkerisch zu verteidigen ist, wenn es ein Differenzprinzip gibt, das Identität und Alterität und damit Bezogenheit möglich macht. Er verortet dieses in der Nichtmittelbarkeit (*incommunicabilitas*) oder bleibenden Entzogenheit der partikularen Existenzen füreinander. Damit entwirft Richard nicht nur eine relationale Ontologie, sondern bietet zudem eine Antwort auf die Frage nach dem „missing link“ an, das Besonderheit und Identität wie Alterität sichern soll. Gelingt es Richard, durch seinen Personenbegriff einige Wirkung zu erzielen, so wird die ontologische Bedeutung der identitäts- und alteritätskonstituierenden Größe kaum erkannt und wenig rezipiert, obwohl diese im Kontext des Personenbegriffes entworfen wird.

Spätestens seit den Studien von Joest¹² und Ebeling¹³ kann es als *opinio communis* der Forschung gelten, dass Luther in inhaltlicher Hinsicht Relationalität in das Zentrum seiner Theologie stellt. So wird zum einen Gott selbst als reale kommunikative Relation bestimmt, weil Gott in seiner Ewigkeit ein Kommunikationsgeschehen zwischen Vater, Sohn und Geist ist (WA 46, 60,4; WA 54, 185f) und sich als solcher rechtfertigend auf den sündigen Menschen bezieht. Zum anderen wird auch der Mensch nicht mehr durch ein substantialistisches Seelenverständnis begriffen, sondern als ein Wesen, das durch ein doppeltes, d.h. geschöpfliches (*coram mundo*) und göttliches (*coram deo*) Beziehungsgefüge bestimmt wird, innerhalb dessen er durch Rechtfertigung definiert wird (WA 39I, 175). Entsprechend wird auch der Theologiebegriff selbst relational entworfen, wenn es heißt, dass „eigentlicher Gegenstand der Theologie der Mensch als der in Sünde Verschuldete und Verlorene ist und Gott als der Gott, der den Sünder rechtfertigt und

¹¹ Vgl. Richard von St. Viktor, de trinitate, Buch IV (SC 63, hg. v. G. Salet, Paris 1959), 228ff.

¹² Vgl. W. Joest, Ontologie der Person bei Luther, Göttingen 1967.

¹³ Vgl. G. Ebeling, Lutherstudien, Bd. 3, Tübingen 1985.

rettet“ (WA 40 II, 327, 11ff.). Trotz dieser inhaltlichen Bestimmungen stößt Luther in formaler Hinsicht nicht zu einer neuen Ontologie vor, da er die traditionellen Begriffsmittel teils beibehält, teils biblisch relativiert. Zugleich hat Luther einen äußerst wirkmächtigen Beitrag zur Konzeptionalisierung der Verborgenheit Gottes und damit einen Beitrag zur Konzeptionalisierung von einer Hinsicht auf Gottes Entzogenheit geleistet. Da dieser Beitrag in dem Aufsatz von Volkmann rekonstruiert wird, sei hier nur auf ihn verwiesen.

Erst mit den unterschiedlichen idealistischen Konzeptionen der Neuzeit rückt die Relationalität explizit in den Mittelpunkt des Interesses, wenn auch noch wesentlich als interne Relationalität des Subjekts.

So geht Fichte über Kant hinaus, da er Kants System für intern inkonsistent erklärt. Denn während Kants Ding an sich einerseits als unerkennbar gesetzt wird, wird ihm andererseits Kausalität zugeschrieben, durch die es auf die Sinnlichkeit einwirkt.¹⁴ Damit aber wird dem Ding an sich ein reiner Verstandesbegriff zugeschrieben, der doch als solcher allein den Erscheinungen zugeordnet werden darf. Baut der frühe Fichte sein System entsprechend unter Verzicht eines Dinges an sich auf dem absoluten Ich nach dem Modell des Selbstbewusstseins auf, so bemerkt der frühe Schelling demgegenüber, dass das Absolute nur dann es selbst ist, wenn das Nicht-Ich, das Fichtes absolutem Ich gegenübersteht, in das Ich integriert wird. Präsentiert der frühe Schelling sein Absolutes entsprechend als die absolute Identität von Subjekt und Objekt, so kritisiert Hegel daran, dass aus einer solchen gleichsam abstrakten Identität nichts abgeleitet werden kann. Daher entwickelt Hegel ein Absolutes, das intern differenziert und somit wesentlich relational ist. Entscheidend ist dabei, dass Hegel seinem eigenen Maßstab immanenter Kritik dadurch zu entsprechen sucht, dass er sein relationales Absolutes nicht einfach setzt, sondern es eigens aus einem nicht-relationalen, substanzhaften Absoluten heraus entwickelt. Ist die „Wissenschaft der Logik“ der Entwicklungsgang der zunehmenden Relationalisierung des Absoluten, so vollzieht sich dies, indem je die Widersprüche aufgewiesen werden, die der jeweiligen Kategorie als einer Vollzugsform des Absoluten inhärent sind. Denn die jeweils verhandelten Kategorien behaupten in ihrer expliziten Selbstzuschreibung von sich relative Selbstständigkeit, sind in Wahrheit aber implizit immer schon durch solche Relationen konstituiert, die dann sukzessive explizit gemacht werden. Der Widerspruch zwischen dem explizit Behaupteten und dem immer schon Implizierten führt zu der Selbstaufhebung der jeweiligen Kategorie, und da der Widerspruch laut Hegel ein positives Resultat zeitigt, führt er zu je konkreteren Kategorien, die ihre Relationalität je stärker in ihre Selbstbeschreibung integrieren. Entwickeln sich die Kategorien so von den substanzhaften ersten Kategorien der Seinslogik über die in sich haltlose Relationalität der Wesenslogik bis in die Begriffslogik hinein, so resultieren sie in der „absoluten Idee“. Diese stellt die sich als das Absolute begreifende Vernunft dar, die darin absolut ist, dass sie gerade sie selbst ist in der und als die absolute Vermittlungsbewegung mit dem Anderen ihrer, das sie selbst ist. Bildet dieser Entwicklungsgang in der „Wissenschaft der Logik“ den logischen Hintergrund der Realphilosophie, so vollzieht sich in dieser eine ähnliche

¹⁴ Eine längere Rekonstruktion der Entwicklung des deutschen Idealismus findet sich in dem Aufsatz von M. Krüger in diesem Band.

Relationalisierung von den ersten, substanzhaften Kategorien der Naturphilosophie bis hin zu der dynamischen Relationalität des „absoluten Geistes“, der sich in dem sich-denkenden Denken der Philosophie vollendet. Wird das soweit skizzierte System Hegels vom späten Schelling kritisiert, so zeigt sich in dieser Kritik gerade der innere Nexus zwischen einer relationalen Ontologie und der Frage nach der identitäts- und alteritätskonstituierenden Größe oder der innere Nexus zwischen dem Bezogen-Sein und der Entzogenheit. Denn Schelling kritisiert an Hegel, dass die Vernunft im Gegensatz zu dem von Hegel Behaupteten die von ihr jeweils schon beanspruchte eigene Wirklichkeit nicht selbst zu erklären vermag. Laut Schelling zahlt Hegel für diese Selbstüberhebung der Vernunft zur absoluten Relationalität mit dem Preis ihrer inhaltlichen Bestimmung als absoluter Leere, in der sie in Wahrheit resultiert.¹⁵ Demgegenüber kann die Spätphilosophie Schellings als Vollendung des Deutschen Idealismus begriffen werden,¹⁶ weil sie mit größter Konsequenz die unvordenkliche, absolute Wirklichkeit des Absoluten in ihrer Entzogenheit zu sichern sucht, welche zugleich die identitätsgenerierende Entität aller anderen, relational verfassten Entitäten darstellt. So geht mit dem bisher Angedeuteten die Behauptung ineins, dass allererst durch diese Entzogenheit das Bezogen-Sein Gottes und der Welt als inhaltlich gefülltes denkbar wird. Diese Überlegungen mögen erklären, dass es wichtig für diesen Band ist, dass Schellings Theorie des Absoluten in einem eigenen Aufsatz rekonstruiert wird.

Nach den Idealisten bieten DeMorgan und Peirce einen neuen und originellen Zugriff auf die relationslogische und relationsontologische Fragestellung und rücken nun erstmals den Relationsbegriff auch terminologisch in den Mittelpunkt. So entdeckt Peirce, dass die Grundstrukturen aller Aussagen auf einstelligen, zweistelligen oder dreistelligen Prädikaten beruhen¹⁷ und kommt in Verbindung mit einer kategorial-semiotischen Anwendung zu der Unterscheidung von genuinen, d.h. nichtreduzierbaren und degenerierten, d.h. reduzierbaren zwei- und dreistelligen Relationen.¹⁸ Die weitere Forschung zeigt, dass zumindest Peirce erste Behauptung sowohl logisch als auch ontologisch bewiesen werden kann, denn Russel gelang der formale Beweis, dass sich zweistellige Relationen tatsächlich auch logisch nicht auf einstellige Prädikate reduzieren lassen.¹⁹ Hingegen bleibt diejenige Ansicht von Peirce, die besagt, dass auch dreistellige Relationen nicht weiter reduzierbar seien, weiterhin umstritten. Denn zwar zeigt Quine einerseits, dass dreistellige (und damit auch mehrstellige) Relationen logisch-formal durchaus auf zweistellige Relationen zu reduzieren sind.²⁰ Andererseits aber sagt dieses Ergebnis noch nichts über den ontologischen Status von dreistelligen Relationen aus, so dass auch in der Gegenwart gerade Peirce' Behauptung der Irreduzibilität von dreistelligen Relationen als wesentlicher Fortschritt in Ontologie, Theologie

¹⁵ Vgl. dazu K. Cramer, Zur formalen Struktur einer Philosophie nach Hegel, die als Kritik soll auftreten können, in *Hermeneutik und Dialektik: Hans-Georg Gadamer zum 70. Geburtstag*, hrsg. von R. Bubner / K. Cramer / R. Wiehl, Tübingen 1970, Bd. 2, 147–179.

¹⁶ Vgl. dazu W. Schulz, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Pfullingen, 2. Auflage 1975.

¹⁷ Ch.S. Peirce, *Collected Papers*, hg. v. Ch. Hartshorne/P. Weiss, Cambridge Mass. 1933ff., 3.465.

¹⁸ Vgl. M. Vetter, *Zeichen deuten auf Gott*, Marburg 1999, 60f.

¹⁹ Vgl. B. Russel, *The Principles of Mathematics*, 21937, 214.

²⁰ Vgl. J. Brunning, *Peirce' Unterscheidung zwischen genuinen und degenerierten Triaden*, in H. Pape (Hg.), *Kreativität und Logik*, 1994, 114–125.

und Semiotik verstanden wird.²¹ Zuweilen verbindet sich damit die Annahme, dass die phänomenale Welt nur dann korrekt ontologisch erfassbar ist, wenn sie mithilfe eines auf genuin-dreistelligen Relationen beruhenden semiotischen Universums wiedergegeben wird. Dabei steht (1) das Relat des Bezeichnenden derart in Relation zu (2) dem Relat des Bezeichneten, dass es (3) ein drittes Relat, den Interpretanten, so bestimmt, in derselben dreistelligen Relation auf das zweite Relat zu stehen, in der es selber steht.²² Somit erscheint das hier gesuchte Element bleibender Entzogenheit indirekt im Relat des Interpretanten, denn da dieser den Bezeichnungsprozess prinzipiell rekursiv ins Unendliche öffnet, bleibt hier ein Moment von Entzogenheit verankert. Damit ergibt sich freilich ein unendlicher Bezeichnungsprozess durch alle Wirklichkeit hindurch. Gibt es dann in dem gesamten Bereich des Bezeichnbaren und damit in allem, was überhaupt als erfahrbar behauptet wird, nichts, was nicht durch diese nichtreduzierbaren dreistelligen Relationen so miteinander verbunden ist, dass diese dreistellige Bezeichnungsrelation reduzibel wäre, so ergeben sich daraus zweierlei Konsequenzen. So wird nicht nur Bezeichnung zum Konstitutionsprinzip von Wirklichkeit überhaupt, sondern es kann dann auch die Welt als ein kontinuierliches Ganzes, ein Kontinuum, verstanden werden. Und an dieser Stelle erscheint wieder die Frage nach der „dritten Größe“, dem Alterität ermöglichenden „missing link“: Zwar setzt eine Welt, die als Kontinuum verstanden wird, das Element der Entzogenheit voraus, aber es bleibt die Frage offen, ob es in ihr sinnvoll gedacht werden kann. Diese Frage spielt u.a. in einem dritten Diskurszusammenhang die bedeutende Rolle, wenn auch in einer anderen, einfacheren Terminologie:

Einsicht in die grundlegende Bedeutung der Relationalität brachte anfangs des 20. Jh. der Streit Russells gegen Lotze und Bradley um die Externalität bzw. Internalität von Relationen.²³ Dieser Streit ist bedeutsam, weil in ihm das Verständnis von Relationalität, das im Idealismus entwickelt wurde, nun auf die analytische Tradition bezogen wird. Dabei zeigt die heutige Forschung, dass sich mit der Externalitäts-/Internalitätsdistinktion sachlich mindestens drei, wenn nicht vier Distinktionen verbinden, die gegen Russell *und* Bradley nicht aufeinander reduziert werden dürfen: 1. die Unterscheidung real/irreal (fiktiv, intentional), d.h. die Frage ob es Relationalität auch in der nichtsubjektiven Wirklichkeit oder nur innerhalb des erkennenden Subjekts gibt; 2. die Unterscheidung unreduzierbar/reduzierbar, d.h. die Frage, ob Relationalität ontologisch primitiv ist oder sich auf ein Subjekt-Prädikat-Schema reduzieren lässt; 3. die Unterscheidung wechselseitig konstitutiv/wechselseitig nicht konstitutiv, d.h. die Frage, ob alle in Beziehung stehenden Relate einander ontisch wesenhaft sind oder ob dies nicht gilt. 4. Einwände von Wittgenstein und Whitehead deuten darauf hin,²⁴ dass noch weitere Differenzierungen einzuführen sind, wenn die phänomenale Erfahrung von Wirklichkeit tatsächlich sachgemäß wiedergegeben werden soll. So sind nicht nur

²¹ Vgl. exemplarisch H. Deuser, Die phänomenologischen Grundlagen der Trinität, in MJTh VI, Marburg 1994, 45–68.

²² Vgl. Ch.S. Peirce, Collected Papers, a.a.O., Bd. II, 274.

²³ Vgl. R.-P. Horstmann, Ontologie und Relationen, 1984.

²⁴ Vgl. Whitehead, Prozeß und Realität, a.a.O., 121. 126. 556 und L. Wittgenstein, Tractatus Logico-philosophicus, in ders. Werkausgabe, Bd.1, Frankfurt/M. 1984, 4.122; 4.1221; 4.123; 4.124; 4.1241; 4.125; 4.1251.

im Falle von zwei-, sondern auch im Falle von mehrstelligen Relationen auch *teilweise* konstitutive Relationen zu bedenken, in denen ein oder mehrere Relate für andere wesentlich sind, diese aber nicht für jene. Das aber bedeutet die Einführung der doppelten Unterscheidung zwischen Symmetrie und Asymmetrie einerseits und zwischen Reziprozität und Nichtreziprozität andererseits. Dies wird in dem Beitrag von Mühling in diesem Band detailliert erläutert werden. Indem Bradley und Russell diese vierfache Distinktion aufeinander reduzieren, gehören sie jeweils auf ihre Weise zum eingangs genannten parmenidischen bzw. herakliteschen Typus: Bradley und mit ihm Teile der idealistischen Tradition gehen von der wechselseitigen Konstitutivität aller Relationen aus, die aber gleichzeitig ontisch unreal und daher reduzierbar ist, so dass monistische Wirklichkeitskonzeptionen entstehen. Russell und mit ihm große Teile der analytischen Tradition gehen von der Realität und Irreduzibilität von Relationen aus, die für ihre Relate aber gerade nicht wechselseitig konstitutiv sind, so dass pluralistische Wirklichkeitskonzeptionen entstehen. In beiden Fällen gelingt damit letztlich wieder keine wahrhaft relationale Ontologie, denn im ersten Falle reduzieren sich alle Relate in der Relation in Analogie zum spinozistischen Substanzbegriff oder zum Subjektsbegriff einer einzigen Identität, die keine Alterität mehr ermöglicht. Im zweiten Fall aber wird ein radikaler Pluralismus der Besonderheiten des Vielen erreicht. In beiden Fällen scheitert eine wirklich relationale Ontologie daran, dass die Frage nach der „dritten Größe“, dem Besonderheit ermöglichendem „missing link“, übergangen wird.

Als exemplarische Auswahl aus einem sehr viel reicheren Theorieangebot sollen daher noch kurz zwei äußerst wirkmächtige Theorien skizziert werden, die beide die identitäts- und alteritätskonstituierende Funktion von Entzogenheit bedenken. So zeigt sich hinsichtlich der logischen Forschung des 20. Jahrhunderts ein Ergebnis, das der Debatte am Ausgang des Deutschen Idealismus nicht unähnlich ist. So gilt es zu konstatieren, dass es zwar möglich ist, vollständige logische Systeme aufzustellen, dass deren Vollständigkeit aber mit dem Problem belastet ist, hinsichtlich ihrer Applikation für die Struktur menschlichen Denkens und die Erklärung der Welt so gut wie nichts austragen. Um eine Logik aufzustellen, die dies leistet, bedarf es mindestens der einstelligen Prädikatenlogik, ohne die die Wissenschaften wie etwa die Mathematik nicht denkbar sind. Denn der Gödelsche Unvollständigkeitssatz weist nach, dass es in der Prädikatenlogik Sätze gibt, die wahr sind, aber nicht ableitbar.²⁵ Wesentlich ist nun die Einsicht, dass diese Unvollständigkeit der Prädikatenlogik nicht auf einer fehlerhaften formalen Erfassung der Struktur der Logik beruht, sondern auf eine ihr unaufhebbar vorgegebene Bedingung verweist, die das Denken gerade als solche einzusehen vermag.

Auch die Erklärung der Konstitution des empirischen Selbst in der Sozialphilosophie von Meads nimmt eine ähnlich zu rekonstruierende Figur in Anspruch. Denn Mead unterscheidet zwischen dem „self“, dem „I“ und dem „me“. So ist es für die Konstitution des „self“ von entscheidender Bedingung, auf Andere bezogen zu sein. Denn das „self“ wird genau deshalb zu dem Selbst in seiner empirisch partikularen Identität, weil es die Fähigkeit besitzt, die Haltungen, die die Ande-

²⁵ I.M. Bochenski, *Formale Logik*, Freiburg/München 1956, 472–477.

ren dem Selbst gegenüber einnehmen, zu seinen eigenen Haltungen zu machen. Dieser Aspekt wird durch Meads Rede vom „me“ verdeutlicht. Im Interaktionsprozess geht dieses „me“ nun als „generalisierter Anderer“ in das „I“ ein, welches der Interaktion eine spontane Komponente der Neuheit hinzufügt. Zugleich wird es als neues „me“ von den anderen dem Selbst zurückgespiegelt, geht somit erneut in eine neues „I“ ein, das wiederum mit einem neuen spontanen Impuls in den Interaktionsprozess tritt etc.²⁶ Dabei geht es Mead um wesentlich mehr als eine Beschreibung des empirischen Selbst, denn mit diesem Prozess ist untrennbar die semantische Gestaltwerdung von Welt überhaupt verbunden, die Mead mithilfe der pragmatischen Semantik Dewes und James beschreibt.²⁷ Zwar wird der Impuls Meads in der Soziologie des 20. Jh. aufgenommen und vor allem im symbolischen Interaktionismus und in der Soziologie Goffmans in den konkreten Identitätsbildungsmechanismen detaillierter beschrieben,²⁸ aber ein entscheidendes transzendentes Problem blieb auch hier ungelöst: Wieso ist das Element des „I“ innerhalb des Selbst in der Lage, immer wieder neu und spontan zu reagieren? Um das zu erklären, ist festzuhalten, dass Mead im Prozess pragmatischer Identitätsbildung des Selbsts mit der Instanz des „I“ eine solche Instanz benennt, die sowohl für das Selbst als auch für den Interaktionsprozess und die daran beteiligten externen Relate transzendent und entzogen bleibt. Die Einführung der Instanz des „me“ zeigt auf, dass diese entzogene Instanz nicht hinreichend ist für die Konstitution des Selbst und für den sich vollziehenden Interaktionsprozess. Aber als notwendiges Element des Selbsts und des Interaktionsprozesses ist das „I“ gerade in seiner prinzipiellen Entzogenheit nicht reduzierbar.

Wurden Bradley und Russell als solche Denker präsentiert, die sich um das sachangemessene Erfassen von Relationalität bemühten, aber letztlich wiederum zu herakliteischen oder parmenidischen Ontologien tendierten, so betonen demgegenüber in unterschiedlicher Weise theologische und religionsphilosophische Konzeptionen seit Ende des 20. Jh., dass eine fruchtbare Erfassung der Wirklichkeit erst mit Hilfe des Begriffs wechselseitig konstitutiver, realer und nichtreduzierbarer Relationen gelingt. Geht man dabei etwa mit Dalferth in Rezeption von Waldenfels von einer solchen irreduziblen Mehrstelligkeit des Denkens aus, die gerade Identität und radikale Alterität ermöglicht, so können philosophische Grundlegungsversuche auf der Basis von Subjekt-Objekt-Relationen oder auch von Subjekt-Subjekt-Relationen als Übervereinfachung einer multirelational strukturierten Lebenswelt erwiesen werden.²⁹ Damit aber drängt die Frage nach dem identitäts- und alteritätskonstituierenden „missing link“, nur umso mehr nach einer Antwort. Kann in einer Interpretationsperspektive vorgeschlagen werden, dass in der gegenwärtigen Philosophie gerade das Werk von Lévinas um die Thematik von Identität und Alterität kreist, so erklärt sich, warum sich der Beitrag von Hristeas diesem Autor näherhin annimmt. Doch nicht nur in der Philosophie, sondern auch in der Theologie des 20. Jahrhunderts spielt die Frage

²⁶ Vgl. G.H. Mead, *Mind, Self and Society*, Chicago/London 1934, 173ff.

²⁷ Vgl. Mead, *Mind, Self and Society*, a.a.O., 75ff.

²⁸ Vgl. E. Goffman, *Interaktionsrituale*, Frankfurt/M. 1971; H.J. Helle, *Theorie der symbolischen Interaktion*, Wiesbaden 32001.

²⁹ Vgl. I.U. Dalferth, *Die Wirklichkeit des Möglichen*, Tübingen 2003, 479–515 im Anschluss an B. Waldenfels, *Topologie des Fremden*, Frankfurt/M. 1997.

nach der identitäts- und alteritätsgenerierenden Größe eine bedeutende Rolle:

Barth ist eine, wenn nicht die dominierende Gestalt der protestantische Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts. Dies gilt auch für das hier verhandelte Thema. Im Unterschied zu vielen anderen Ansätzen, beginnt der frühe Barth der zweiten Auflage des Römerbriefs mit dem Thema der Entzogenheit. Gott als der ganz Andere bleibt entzogen und entzieht sich immer wieder menschlichen Fassungsversuchen. Dennoch besteht gerade in dieser Entzogenheit Bezogensein, wenn auch nur eine noch unbestimmte, wie es im vielleicht berühmtesten Barth-Zitat zum Ausdruck kommt: „Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen beides, unser Sollen und unser Nicht-Können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben“.³⁰ Die damit gestellte Aufgabe, dieses Bezogensein zum entzogenen Gott zu explizieren, geschieht in seiner nichtaporetischen Form im reifen Barth der Kirchlichen Dogmatik. Denn hier wird in KD I,1 Gottes Selbstoffenbarung als Bedingung der Möglichkeit unserer Rede von Gott verstanden, indem Gott sich trinitarisch als Offenbarer, Offenbarung und Offenbarsein erschließt, und diese menschliche Sprachermächtigung durch Gottes Selbsterschließung entspricht zugleich Gottes trinitarischem Selbstvollzug. Freilich bleibt auch diese Deutung von Entzogenheit in Bezogensein nicht vollständig aporiefrei: Denn indem Barth Gott letztlich als sich ereignendes Ereignis, als sich offenbarende Offenbarung oder als sich liebende Liebe bestimmt, entsteht zwischen Relation und Relat eine Grauzone: Beide sind nicht mehr klar unterschieden. Damit bleibt zwar auch beim späten Barth das Entzogenheitsdenken im Bezogenheitsdenken enthalten, aber nur in einer nicht weiter bestimmbaren Art und Weise. Immerhin ist Barth mit dieser und anderen Denkfiguren zu einem der Väter der trinitarischen Renaissance geworden.³¹ Gerade am Anfang in einiger Nähe zu Barth, sodann aber in immer größerer Distanz zu ihm entwirft Tillich seine eigene, höchst einflussreiche Theologie mitsamt der ihr eigenen Behandlung der Zuordnung von Entzogenheit und Offenbarung. Zu dessen genauerer Analyse sei auf den Aufsatz von Gallus verwiesen, der diesem Thema gewidmet ist.

Wird die Problemgeschichte hier auch auf den Bereich der Geistesgeschichte des europäischen Kulturraums beschränkt, so ließe sich zugleich aufweisen, dass besagte Fragen zum einen nicht nur in der Philosophie und der Theologie, sondern auch in den Naturwissenschaften von zentraler Bedeutung sind.³² Zum

³⁰ K. Barth, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, in ders.: *Das Wort Gottes und die Theologie*, München 1924, 156–178, hier 156.

³¹ Einer der bedeutendsten Vertreter dieser Bewegung ist W. Pannenberg. Er nimmt sich dem Problem der Entzogenheit in unterschiedlicher Weise an, am vielleicht überraschendsten in der Lokalisierung der Entzogenheit: Denn ist Entzogenheit Bedingung der Möglichkeit von Besonderheit, dann ist die Besonderheit das Prinzip von Entzogenheit. Das in Gott verankerte und jegliche, also auch geschöpfliche, Besonderheit ermöglichende, generative Prinzip der Besonderheit ist bei W. Pannenberg aber nicht der Vater, sondern, aufgrund seiner Selbstunterscheidung vom Vater, der Sohn, sei es als ewiger Logos, sei es als Schöpfungslogos (Vgl. W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 2, Göttingen 1991, 34–49). Die übliche Beschränkung des Offenbarungsgedankens auf den Gedanken der Selbstoffenbarung Gottes im allgemeinen wie auch W. Pannenbergs Rede vom Sohn als Prinzip der Andersheit im Allgemeinen zeigen, wie sehr sich die Sprachwelt neuerer Theologie einerseits der idealistischen Philosophie, besonders der Hegels verdankt, ohne sachlich ein idealistisches System zu kolportieren.

³² So wäre nicht nur auf die im 20. Jahrhundert erreichte Dynamisierung und Relationalisierung

anderen ließe sich zeigen, dass auch andere Kulturräume mit denselben oder ähnlichen Problemen der begrifflichen Erfassung der phänomenalen Erfahrung von Wirklichkeit rangen und ringen. Daher erschien es unerlässlich, mit der Arbeit von Pan-chiu Lai einen solchen Beitrag in diesen Band aufzunehmen, der die Fragestellung dadurch einer Lösung zuzuführen sucht, dass er eine Brücke über verschiedene Kulturräume hinweg zu schlagen anstrebt.

1.3 BEISPIELE DER RELEVANZ DES DARGESTELLTEN FÜR DAS GANZE DER THEOLOGIE

Die angesprochenen philosophisch-theologischen Fragestellungen mögen zunächst als hochabstrakte und vielleicht auch als isolierte Problembestände innerhalb einer umfassenden Debattenlage erscheinen. Es lässt aber leicht zeigen, dass genau dies nicht der Fall ist. Vielmehr betrifft das Beziehungsdenken alle Themen der Theologie und wird gegenwärtig von ganz verschiedenen theologischen Strömungen rezipiert. Seit der Mitte des 20. Jh. wird dies auch explizit deutlich, denn nun ist das Beziehungsdenken gerade im Rahmen der trinitarischen Renaissance ein transkonfessionelles Paradigma, das eine Dimension jeglicher theologischer Arbeit darstellt. Dies soll im Folgenden kurz dadurch angedeutet werden, dass jeweils exemplarisch auf zentrale vom Beziehungsdenken geformte *loci* und theologische Strömungen verwiesen wird:

1. In der Lehre von der Trinität wurde in Rückgriff v.a. auf die kappadozische Theologie, aber auch durch Rückgriff auf das Mittelalter, die Reformation und das 19. Jh. in verschiedener Weise betont, dass es sich bei Gott um einen Gott in Beziehung handelt, in dem sowohl die drei göttlichen Personen Vater, Sohn und Heiliger Geist als einander wechselseitig konstitutiv betrachtet werden, als auch das Verhältnis dieser Relate zum göttlichen Wesen als Beziehungsgeschehen zu fassen ist.³³ Besonders hinsichtlich der Erkenntnisbedingungen Gottes blieb dieses relationale Verständnis des Wesens Gottes streng an ein relationales Verständnis von Gottes Handeln und dessen Effekte gebunden, wie es in den Diskussionen um die Verhältnisbestimmung zwischen immanenter und ökonomischer Trinität anschaulich wird.³⁴

2. Im Gefolge der Etablierung der Gotteslehre als Trinitätslehre und ihres Verständnisses als Integral allen Theologisierens wird auch die Schöpfungslehre anhand relationaler Kategorien zu etablieren versucht. Die betonte Relationalität wird dabei sowohl Gott dem Schöpfer zugeschrieben, schafft doch der Vater durch

der Grundbegriffe der Physik zu verweisen, sondern auch auf die Biologie, die sich zumindest in ihren führenden Vertretern als die neue Leitwissenschaft für das 21. Jahrhundert inszeniert und die von ihnen untersuchten Entitäten wesentlich als relationale zu erfassen sucht, siehe dazu etwa E. Mayr, *Toward a New Philosophy of Biology. Observations of an Evolutionist*, Harvard 1988.

³³ Vgl. die unterschiedlichen Konzeptionen von E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1980; J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, Gütersloh 1980; W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 1, Göttingen 1987; J.D. Zizioulas, *Being as Communion*, Crestwood 1985; R.W. Jenson, *Systematic Theology*, Bd.1f, Cambridge u.a. 1997ff; Chr. Schwöbel, *Gott in Beziehung*, Tübingen 2002, C.E. Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology*, Edinburgh 1985 u.a.

³⁴ Vgl. K. Rahner, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, in J. Feiner/M. Löhner (Hg.), *Mysterium Salutis*, Bd. 2, 1967, 317–401; E. Jüngel, *Das Verhältnis von „ökonomischer“ und „immanenter“ Trinität*, in ders., *Entsprechungen*, München 1980, 265–275.

seine beiden „Hände“, den Sohn und den Geist, als auch dem Geschaffenen, sind doch alle endlichen Entitäten durch ihre Relationalität zu dem dreieinigen Gott und zu ihren Mitgeschöpfen konstituiert.³⁵

3. So verwundert es nicht, dass sich Relationalität weitgehend als anthropologische Grundkategorie durchsetzt und entsprechend mit der menschlichen Zentralbestimmung der Gottesebenenbildlichkeit in Beziehung gebracht wird.³⁶ Dabei ist die Relationalität des Menschen durch die wichtige Differenzierungen zwischen dem dem Menschen vorgegebenen Bezogensein und dem ihm daraufhin aufgegebenen Beziehen innerhalb dieses Bezogenseins geprägt.³⁷

4. Innerhalb der Christologie werden Versuche einer Reformulierung der klassischen Zwei-Naturenlehre unter dem Paradigma der Relationalität unternommen. Besteht die soteriologische Basis der Zwei-Naturen-Lehre darin, dass nur Gott den Menschen retten kann und dass das soteriologische Geschehen den Menschen tatsächlich betreffen muss, so bezeichnet die Rede von der Gottheit Christi die Partizipation Jesu des Sohnes an dem trinitarischen Beziehungsgefüge und die Rede von der Menschheit die Partizipation Jesu am menschlich-geschöpflichen Beziehungsgefüge.³⁸

5. Eine Rückbesinnung auf die transzendentalen Erkenntnisbemühungen der Konstitution von erkennenden Subjekten führt zu einem Offenbarungsbegriff, in dem sich die Erkenntnis Gottes als Erfahrung des Menschen konstitutiv relational im Rahmen des dreifachen Beziehungsgeflechts von Selbst- Welt- und Gottesbeziehung vollzieht.³⁹

6. Auch die Ekklesiologie ist wesentlich als relationale zu fassen, ist die Kirche doch als Kommunikationsgemeinschaft zu entwerfen. So wird sie geschaffen, indem Menschen durch das glaubensschaffende Wort Gottes zu Christinnen und Christen werden, wobei das Wort Gottes den Menschen durch die Zeugnisgemeinschaft der Kirche erreicht und ihn sogleich in diese integriert.⁴⁰

7. Hinsichtlich des Todes setzte sich ein relationales Verständnis durch, innerhalb dessen der Tod als vollständige Beziehungslosigkeit (sog. Ganztodtheorie)⁴¹ oder als Abbruch der aktiven Beziehungsmöglichkeiten, nicht aber der Bezogenheit,⁴² gedeutet werden kann. Das Eschaton bringt dann die Neuschöpfung der aktiven menschlichen Gottes-, Selbst- und Weltbeziehung.

8. Unter den genannten Bedingungen erweist sich auch die materialetische Relevanz der Relationalität. Das zeigt sich etwa bei Überlegungen zu der Wohlordnung der Gesellschaft,⁴³ bei Überlegungen zu Entscheidungsfragen der

³⁵ Vgl. C.E. Gunton, *The Triune Creator. A Historical and Systematic Study*, Edinburgh 1998.

³⁶ Vgl. E. Jüngel/I.U. Dalferth, *Person und Gottebenenbildlichkeit*, in F. Böckle u.a. (Hg), *Christlicher Glaube in Moderner Gesellschaft* 24, Freiburg u.a. 1981, 57–99; W. Härle/E. Herms, *Rechtfertigung. Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens*, Göttingen 1979.

³⁷ Vgl. Härle/Herms, *Rechtfertigung*, a.a.O.

³⁸ Vgl. Chr. Schwöbel, *Gott in Beziehung*, Tübingen 2002, 257–292.

³⁹ Vgl. z.T. unter Rückgriff auf Schleiermacher E. Herms, *Offenbarung und Glaube*, Tübingen 1992; W. Härle, *Dogmatik*, Berlin/New York 1995, 81ff; Chr. Schwöbel, *God: Action and Revelation*, Kampen 1992.

⁴⁰ Vgl. Chr. Schwöbel, *Kirche als Communio*, in MJTh VIII, Marburg 1996, 11–46.

⁴¹ Vgl. E. Jüngel, *Tod*, Stuttgart 1971.

⁴² Vgl. W. Härle, *Dogmatik*, a.a.O, 632f.

⁴³ Vgl. J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, Gütersloh 1980, 207ff; L. Boff, *Kleine Trinitätslehre*, Düsseldorf 1990, 88ff.

Bioethik, die davon abhängen, ob der Mensch als Person wesentlich relational verstanden wird oder menschliche Personalität als eine Menge zu- bzw. abzusprechender Eigenschaften und intentionaler Vermögen aufgefasst wird,⁴⁴ oder bei Überlegungen zu der angemessenen Verhältnisbestimmung der Religionen untereinander in den pluralistischen Gesellschaften bzw. der Kirchen in der Ökumene.⁴⁵

Die soweit angedeuteten Inhalte werden in Gänze oder zumindest in Teilen nicht nur von solchen Theologien vertreten, die unter die umgreifende Klassifizierung trinitarischer Theologie zu fassen wären. Stellt bereits diese eine in sich hochplurale Entität dar, der, beginnend mit Barth, sowohl Protestanten als auch, beginnend mit Rahner, Katholiken und, beginnend mit Lossky, Orthodoxe zugerechnet werden können und die dementsprechend in Mittel- und Zentral-europa sowie in Nordamerika gegenwärtig einigen Einfluss besitzt, so denken auch solche Theologien, die sich anderen Programmen zurechnen, wesentlich in Relationen. Um nur drei von ihnen zu benennen, so sei auf die Prozesstheologie, die feministische Theologie und einige Strömungen kontextueller Theologie verwiesen:

1. Die Prozessphilosophie aufnehmend, betonen verschiedene Konzeptionen der Prozesstheologie besonders den rezeptiven Aspekt der Relationalität in der Beziehung Gottes zur Welt. Seit Ende des 20. Jh. verbinden sich diese Ansätze mit der kirchlich trinitarischen Tradition und mit feministischen Ansätzen.⁴⁶

2. In der feministischen Theologie wird z.T. unter Aufnahme befreiungstheologischer Ansätze besonders Gleichheit und Gegenseitigkeit der religiösen Erfahrung in der Relationalität des Daseins betont. Die Weite der Konzeptionen reicht hier von spezifisch konfessionell geprägten anglikanischen Konzeptionen, die die Inkarnation Gottes in der Relationalität gerechten menschlichen Handelns sehen, das nun mit der begrifflichen Neuschöpfung des Verbs „to god“ ausgedrückt wird,⁴⁷ bis hin zu konstruktivistischen Positionen, die Gott in der partikularen Erfahrung menschlicher Beziehungen zwischen Frauen je verschiedenes Sein anzusprechen.⁴⁸

3. Unterschiedliche Formen kontextueller Theologie betonen die Abhängigkeit theologischer Arbeit von der soziokulturellen Relationalität ihrer jeweiligen Lebenswelt.

Bei aller soeben angedeuteten Familienähnlichkeit zwischen den verschiedenen theologischen Strömungen darf selbstredend nicht das Missverständnis aufkommen, als ob es sich bei den genannten Theologien um die Vertreter eines uniformen theologischen Paradigmas handeln würde. So kann weder von einer einheitlichen relationalen Ontologie die Rede sein, noch davon, dass alle sich stellenden Probleme hinreichend bearbeitet seien. Strittig sind in der Tradition

⁴⁴ Vgl. exemplarisch „Im Geist der Liebe mit dem Leben umgehen“, EKD-Texte 71, 2002, online verfügbar am 20.12.2004 unter http://www.ekd.de/EKD-Texte/2059_30634.html.

⁴⁵ Vgl. Chr. Schwöbel, Particularity, Universality, and the Religions. Toward a Christian Theology of Religions, in: Christian Uniqueness reconsidered, hrsg. v. G. D'Costa, New York 1990, 30–45.

⁴⁶ Vgl. J.A. Bracken/M. H. Suchocki (Hg.), Trinity in Process, New York 1997; M. H. Suchocki, The Fall to Violence, New York 1994.

⁴⁷ Vgl. C. Heyward, The Redemption of God. A Theology of Mutual Relation, Lanham 1982.

⁴⁸ Vgl. A. Günter, Der Ort Gottes, in dies. (Hg.), Feministische Theologie und postmodernes Denken, Stuttgart 1996, 53–67.

wie in der Gegenwart etwa Fragen des Personbegriffs und hier besonders die Frage, ob der Personenbegriff univok auf göttliche und menschliche Personen angewendet werden kann oder nicht. Ebenso umstritten ist die Frage nach der sachangemessenen Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch und hier besonders die Frage, ob ein relationales Verständnis der Offenbarungserfahrung des Menschen als Bedingung ihrer Möglichkeit gerade ein immanent-trinitarisches In-Beziehung-Sein Gottes voraussetzt oder nicht. So erweist sich die Arbeit an einem angemessenen Verständnis von Relationalität als eines der wichtigsten Forschungsgebiete zeitgenössischer Theologie. Obwohl aber alle genannten Beispiele ganz unterschiedliche Arten theologischer Arbeit repräsentieren, teilen sie doch die gemeinsame Auffassung der Beziehungshaftigkeit des Daseins und damit den Umgang mit einer relational ontologischen Begriffen, geschehe dies nun implizit oder explizit. Dies bedeutet aber, dass nicht nur die Frage nach der Distinktion zwischen Relation und Relaten zu stellen und jeweils zu beantworten ist, sondern auch, dass die Frage nach der weiteren Größe, dem identitäts- und alteritätskonstituierendem „missing link“, an all diese Positionen herangetragen werden kann, da angenommen werden darf, dass diese Frage in je spezifischer Weise immer schon implizit beantwortet ist, so die jeweiligen Positionen intern kohärent sind. Und damit bekommt die Frage, die sich dieser Aufsatzband widmet, eine grundlegende fundamentaltheologische Relevanz. Freilich kann dieser Frage nur sehr exemplarisch nachgegangen werden. Dabei wird sich zeigen, dass die Beitragenden durchaus unterschiedlicher Auffassungen sind und Detailanalysen sich durchaus in jeweils spezifischen Diskurszusammenhängen mit ihren jeweiligen Sprachspielen bewegen. Um dennoch die programmatische Bedeutung der Fragestellung etwas in den Blickpunkt zu rücken, soll nun die inhaltliche Grundthese des Buches skizziert werden: Was bedeutet es, wenn behauptet wird, dass Entzogenheit die Bedingung der Möglichkeit von Bezogen-Sein ist? Um die transzendente Bedeutung dieser Frage herauszustrichen, konzentrieren sich die folgenden Ausführungen auf die Gottesfrage. Würde eine ausführliche Erörterung der zu bedenkenden Komplexität zumindest eine eigene Monographie erfordern, so mögen die folgenden Ausführungen doch Grundzüge der anvisierten Position skizzieren, die zum Teil in den dann folgenden Beiträgen des Bandes weiter ausgeführt werden.

1.4 ENTZOGENHEIT IN GOTT ALS BEDINGUNG JEDLICHER RELATIONALEN ONTOLOGIE

1. Die Rede von der Entzogenheit Gottes ist eine unaufhebbare Bedingung der Möglichkeit jeglicher Rede von Sein und Vernunft. Im Rahmen der Rede vom Sein ist zu unterscheiden das Sein Gottes, das Sein der Welt und die spezifische Beziehung zwischen beiden. Im Rahmen der Rede von Vernunft ist zu unterscheiden zwischen der Rede von der Vernunft Gottes, der Vernunft der Welt und ihrer spezifischen Beziehung zueinander. Für alle sechs Bereiche ist die Rede von der Entzogenheit Gottes konstitutiv.

Wird nach den Bedingungen der Möglichkeiten von weltlichem Sein oder weltlicher Vernunft gefragt, so wird unweigerlich etwas der Welt und Vernunft

Vorgängiges gedacht, das hinreichende Bedingung der Möglichkeit der Konstitution von Welt und Vernunft ist. Aufgrund der einfachen logischen Figur der Kontraposition gilt aber für jedes hinreichende Bedingungsverhältnis, dass, wenn q r impliziert, r für q notwendige Bedingung ist.⁴⁹ Unterkomplexe transzendente Begründungen von Welt und Vernunft denken Gott unqualifiziert als Bedingung der Möglichkeit der Konstitution von Welt und Vernunft und enden damit unweigerlich in pantheistischen Modellen. Sie widersprechen damit nicht nur dem christlichen Gottesgedanken, sondern vermögen zudem gerade das nicht zu leisten, wozu sie allererst gedacht werden, da sie darin nicht radikal transzendent sind, dass das Begründende nicht ohne das Begründete sein kann. Um diese Probleme zu vermeiden, hat die christliche Tradition stets an der Rede von der *creatio ex nihilo* und der Rechtfertigung *sola gratia* festgehalten, in denen sie behauptet, dass eine transzendente Begründung von Welt und Vernunft ein derartiges Prinzipierendes erfordert, dass auch ohne die Welt gedacht werden können muss (*etsi mundus non daretur*). In diesem Sinne ist es falsch, davon zu sprechen, dass das Sein Gottes hinreichende Bedingung für die Existenz der Welt ist. Aber auch eine Unterscheidung zwischen Sein und Handeln Gottes dergestalt, dass nur das Handeln Gottes als hinreichende Bedingung für das Sein der Welt behauptet wird, ist nicht ausreichend, da dann das Handeln Gottes nicht ohne die Welt zu denken wäre. Damit aber wäre zum einen gegen den christlichen Extensionalismus verstoßen, der Gott als *actus purus* zu denken fordert, und zum anderen eine dualistische Trennung zwischen Sein Gottes und Handeln Gottes als dem das die Welt Prinzipierende eingetragen. Der klassische Ausweg aus diesem Problem findet sich in einer Vielzahl verschiedener christlicher Trinitätslehren und insistiert darauf, Andersheit als notwendige Bedingung des Seins als Handeln oder des Selbstvollzuges der Vernunft in das Sein Gottes selbst einzutragen. Damit stellt sich aber die Aufgabe, die koextensiv vorliegenden Größen von Sein, Vernunft und Handeln Gottes selbst relational strukturiert zu denken, unabhängig von der Welt. Es ist das zentrale Anliegen der eingangs des Aufsatzes erwähnten Renaissance trinitarischer Theologie, Beiträge zu dieser Denkaufgabe zu leisten.

Die zu lösende Aufgabe besteht darin, die Art und Weise dieses Relationsgefüges so beschreiben zu können, dass in dem prinzipierenden Begriff Gottes Identität und Differenz tatsächlich als aufeinander bezogen gedacht werden können. Hier setzt die These an, dass dies nur möglich ist, wenn in diesem relationalen Geschehen ein Moment bleibender Entzogenheit gesichert ist. Oder, relationslogisch reformuliert: Das zu entwerfende Relationsgefüge ist nur dann konsistent denkbar, wenn ihm eine nicht-hintergehbare, für es selbst konstitutive Asymmetrie eingeschrieben wird.⁵⁰ Diese Aussage kann leicht apagogisch bewiesen werden: man stelle sich eine Welt vor, die aus nichts als einer Struktur oder Ordnung von

⁴⁹ Vgl. A. Menne, Einführung in die formale Logik, Darmstadt 1985, 108, 116.

⁵⁰ Die beiden vorgeschlagenen Redeformen als die Rede von dem entzogenen Element einer Struktur und die Rede von einer asymmetrisch geordneten Struktur sind inhaltlich äquivalent und unterscheidet sich nur durch ihren pragmatischen Fokus. Die erste Redeform als die Rede von der Entzogenheit bewegt sich in der Sprache der Eigenschaften und diagnostiziert entsprechend, dass es in einer entsprechenden Struktur intensional nicht bestimmbar Eigenschaften geben muss, wobei diese Nicht-Bestimmbarkeit selbsttendend als strikt ontologische, nicht allein als epistemologische zu begreifen ist. Die Rede von der Asymmetrie einer Struktur hingegen verortet dieses Element in den Relationen selbst, indem hier eine quasi-hierarchische Ordnung eingetragen wird.

Relaten besteht, die in *jeder* Hinsicht durch symmetrische Strukturen verbunden sind. In diesem Falle würde aus der Symmetrie mehrerer Relate Reflexivität eines einzigen Relates, so dass von einer Ordnung oder Struktur im eigentlichen Sinne nicht mehr gesprochen werden könnte.

2. Die grundlegende Entzogenheit Gottes kann in mindestens zwei Modellen gedacht werden. Die Herausgeber sind sich über die soweit beschriebenen prinzipiellen Entzogenheit Gottes einig, es bestehen aber Differenzen in ihrer konkreten Ausgestaltung, so dass sie in der Präferenz der nun folgenden Modelle divergieren. Diese Differenz bezieht sich auf die Beschreibungen des Wesens Gottes und der Lozierung seiner Entzogenheit, nicht aber auf dessen transzendente Funktion.

A. Das erste Modell meint, die Entzogenheit spezifisch lozieren zu sollen, und zwar in der Person des Vaters. In einer Hinsicht ist der Vater somit als *fons et origo* und *arche* zu bezeichnen, so dass aus ihm die Bestimmtheit seiner, der der anderen Personen und der Gottheit als ganzer fließt. Entstammen diese Bestimmtheiten der Entzogenheit im Vater, so sind sie dergestalt durch ihren Ursprung gekennzeichnet, dass ihnen auch selbst Freiheit und Ineffabilität zuzuschreiben ist.

B. Das andere Modell versucht den Gedanken einer reziproken Asymmetrie zu denken, dergestalt, dass eine trinitarische Person verborgener Ursprung und Identitätsgrund für die andere ist, und die andere verborgener Ursprung und Identitätsgrund für diese. Die Reziprozität kollabiert somit nicht in einer Symmetrie, weil von zwei unterschiedlichen und in unterschiedliche Richtungen verlaufenden Asymmetriehinsichten ausgegangen wird, die nicht aufeinander zu reduzieren sind. Die Bestimmung dieser Hinsichten darf jedoch nicht semantisch erfolgen, sondern nur durch ihre formale Feststellung, dass es sich eben um unterschiedliche Hinsichten zweier unterschiedlicher verlaufender Relationen handelt. Damit ist die Rede von der Entzogenheit Gottes primär in den unterschiedenen Hinsichten angesiedelt, die semantisch nicht auflösbar und damit ineffabile sind. Oder anders ausgedrückt: Der Entzogenheitsaspekt liegt hier primär nicht in den einzelnen Relaten, sondern in dem reziprok-asymmetrischen Relationsgefüge als Ganzen. Diese relationale Sprache kann innerhalb des zweiten Modells jedoch prädikatenlogisch auch so umformuliert werden, dass die Entzogenheit eines Relates für ein anderes im je ersten Relat angesiedelt ist. Idealistisch ausgedrückt wäre damit der Vater verborgener Urgrund des Sohnes und des Geistes, der Sohn verborgener Urgrund des Vaters und des Geistes, und der Geist verborgener Urgrund des Vaters und des Sohnes.

Beide Modelle stimmen somit überein in der Postulierung ihrer funktionalen Kategorien: diese sind Selbststand als Entzogenheit und Vermittlung bzw., relationslogisch reformuliert, Relat und reziprok-asymmetrische Relation. Einig sind sie des weiteren darin, dass Identität, funktional gesprochen, in Selbststand gründet, somit letztlich nicht aus einer rein symmetrischen Relation erwächst. Zudem muss der für die Identität konstitutive Selbststand semantisch leer bleiben, ist also ineffabile und überträgt diese Ineffabilität desgleichen auf die vom ihm konstituierten Identitäten. Daraus folgt auch eine Einmütigkeit hinsichtlich der Tatsache, dass Einheit und Vielheit nur dann tatsächlich reziprok aufeinander bezogen gedacht werden können, wenn dieser relationalen Struktur ein mit konstitutiver Funktion behaftetes asymmetrisches und damit prinzipiell verborgenes

Moment zugeordnet wird, da anders die Differenz von Einheit und Vielheit und damit die Bedingung der Möglichkeit von Sein und Denken zusammenbrächen. Dieser ineffabale Selbststand ist somit gleichermaßen Bedingung der Möglichkeit von Identität wie von Differenz. Traditionsgeschichtlich gesprochen verstehen sich somit beide Modelle als divergierende Varianten einer „östlichen“ Lesart der Trinitätslehre.

Die Differenz zwischen beiden Modellen taucht bei der Frage auf, wo und wie die ursprüngliche und identitäts- wie alteritätskonstituierende Ineffabilität zu lozieren ist. Modell A meint, dass es gerade im Hinblick auf die durch die Rede von der Ineffabilität geleistete Funktion nahe liegt, diese ursprüngliche Ineffabilität als genau Eine und damit als eine Relatahafte zu fassen und sie, im Anschluss an bestimmte Stränge der Tradition, im Vater zu verorten. Modell B hingegen loziert diese Verborgenheit primär in der dreistelligen reziprok-asymmetrischen Relationsgefüge und postuliert damit aus prädikatenlogischer Sichtweise drei verborgene, prinzipiierende Relate. Diese Sichtweise scheint einigen trinitätstheologischen Traditionen entgegengesetzt zu sein, die exakt den Vater als *fons et origo* sehen. Sie stimmt aber überein mit anderen traditionellen trinitarischen Theologumena, die etwa im Anschluss an Gregor von Nyssa die Entzogenheit Gottes nicht primär in den Personen, sondern in Gottes Wesen ansiedeln.

Modell A und Modell B stellen zwei alternative Lösungsmöglichkeiten der aufgezeigten Problembestände auf, die zugleich wechselseitig den Anspruch erheben, einander zu überbieten. So meint Modell B, dass Modell A eine bloß unvollständige Explikation seiner ist. Denn soll von derjenigen Sichtweise aus argumentiert werden, die die Entzogenheiten jeweils in den drei Personen loziert, so bewirkt die im Vater wurzelnde Ursprungsrelation, dass dem Sohn Gezeugtsein zukommt und dem Geist Hervorgegangensein. In dem Gezeugtsein und in dem Hervorgegangensein aber sind Sohn und Geist den jeweils anderen Personen entzogen. Stellt Modell B somit in seiner Sicht die vollständige Explikation von Modell A dar, so erlaubt auch erst Modell B eine Sicht, der im Modell A sich faktisch vollziehenden Repristinatio einer Substanzontologie zu entkommen.

Modell A hingegen meint gegen Modell B, dass Sohn und Geist zweifellos in besagter Hinsicht in ihrer Bestimmtheit entzogen sind, dass diese Entzogenheit aber eine bloß relative ist. Denn Modell B, so Modell A, müsste erklären, warum die pluralisierten Entzogenheiten jeweils Entzogenheit sind. Stellt sich somit laut Modell A beim Modell B erneut die Frage nach dem Einheitspunkt von Entzogenheit, so meint Modell A, die konsequentere Explikation von Modell B zu sein. Umgekehrt sieht Modell B gerade in der Denkfigur von Modell A als der Suche nach einem Einheitspunkt der pluralistischen Entzogenheiten eine Reduktion von Entzogenheit, so dass Modell B als das konsequentere erscheint. So präsentieren beide Modelle alternative Lösungsmöglichkeiten einer identisch analysierten Problemlage und beanspruchen zugleich jeweils, das Alternativmodell zu überbieten.

3. Sollte mit dem bisher Ausgeführten der Eindruck entstanden sein, dass die bleibende Entzogenheit Gottes die faktische Installation eines Gottes hinter Gott bedeuten würde, so ist dem entschieden zu widersprechen: Die obigen Modelle installieren keinen Gott hinter Gott, sondern sind notwendige Bedingungen der Möglichkeit der Explikation der Gottheit Gottes in ihrem Vollzug. Näherhin lässt

sich dies durch folgende Differenzierung begründen: Garantiert die Entzogenheit Gottes sowohl die Identität wie die Faktizität der Gottheit Gottes, so ist ihr doch nicht in beiden Hinsichten abstrakte Freiheit zuzuschreiben. Denn dass Gott, wenn er denn ist, so ist, wie er ist und somit trinitarisch strukturiert zu denken ist, ist alternativlos. Ist somit sein „Was“ in besagter Weise präzise zu bestimmen, so ist sein „Dass“, das genau dieses „Was“ als reale Möglichkeit enthält, durch das angezielte Moment von Entzogenheit zu konzeptionalisieren. Dass Gott, wenn er ist, als trinitarischer ist, ist alternativlos, dass er aber überhaupt ist, entspringt seiner unaufhebbaren Entzogenheit.

4. Das so bleibend Entzogenheit einschließende Sein Gottes ist nicht nur als Bedingung der Möglichkeit des Seins und des Sich-vollziehends der Welt zu denken in ontologischer und epistemologischer Hinsicht, sondern auch als in Sein und Vollziehen der Welt selbst liegenden Entzogenheiten oder Verborgenenheiten sowie der Rede von der Verborgenenheit Gottes für die Welt. Die transzendente Rede von der Entzogenheit oder Verborgenenheit in Gott bezieht sich damit auf die folgenden anderen Nutzungen des Verborgenenheitsbegriffs: So bezieht sie sich zum einen auf die konkrete Verborgenenheit Gottes *sub contrario*, am Kreuz. Ist die Entzogenheit Gottes *ad intra* identitätskonstituierend auch für Gott selbst, so garantiert allein dieses, dass in dem Heilshandeln Gottes in weltlicher Gestalt tatsächlich Heilshandeln Gottes sich vollzieht. Zugleich aber ermöglicht die Verborgenenheit *ad intra* ein Verständnis des Gegeneinanders von Heils- und Welthandeln Gottes und damit ein Verständnis von Gesetz und Evangelium als dem Ort, an dem die Rede von der Verborgenenheit Gottes in Tradition und Gegenwart meist loziert wird. Dies impliziert weiter, dass durch die Rede von der prinzipiellen Verborgenenheit Gottes nicht nur das Sein und Wohlgeordnetsein welthaftiger Entitäten, sondern auch deren Möglichkeit (nicht aber Aktualität!) zum Widerspruch und zur Sünde und zur Freiheit und Kontingenz der Welt gegeben ist.

Jeweils Teilaspekte dieser systematischen Skizze zu wichtigen Aspekten der Entzogenheit, die die Bedingung der Möglichkeit von Bezogensein darstellt, werden in den anderen Beiträgen des Bandes vertiefend erörtert. Zum besseren Verständnis von diesem Nexus und zugleich zur ersten Orientierung über die folgenden Beiträge sei dergestalt in sie eingeführt, dass sie zuerst in das eröffnete systematische Feld eingeordnet werden, ehe ihre wesentlichen Gedanken kurz zusammengefasst werden.

1.5 DIE BEITRÄGE DIESES BANDES

Eröffnet wird die Reihe der Beiträge durch den Aufsatz von Jenson, „Versöhnung in Gott“, und den Beitrag von Volkmann, „Luthers Lehre vom verborgenen Gott“, da die beiden Beiträge zentrale Hinsichten des Themas dieses Buches präsentieren. So knüpft Jenson an die von ihm selbst mitinitiierte Debatte an, die darauf abzielt, dass die Trinität durch ein sehr viel reicheres Beziehungsnetz charakterisiert ist, als es in der Rede von den Ursprungsrelationen zum Ausdruck kommt. Die Originalität seines Beitrags besteht nun darin, dass er das Beziehungsnetz durch Versöhnung gekennzeichnet sieht, werden doch jeweils zwei der drei trinitarischen Personen durch die dritte miteinander versöhnt. Gleichsam als Gegenpol

zu dieser Sicht auf die Trinität erinnert Volkmann an die verschiedenen Hinsichten der Verborgenheit Gottes, wie sie in dem wirkmächtigen Entwurf Luthers zur Sprache kommen.

Um die Aufsätze etwas genauer darzustellen, so beginnt Professor Robert Jensen mit der Feststellung, dass die Versöhnung in Gott Bedingung der Möglichkeit der Versöhnung zwischen Gott und Mensch und der Menschen untereinander ist. Die Idee einer Versöhnung in Gott wurzelt in der Beobachtung, dass die in der Tradition verwendeten Ursprungsrelationen nicht hinreichen, um den Beziehungsreichtum der Trinität zu beschreiben. Ist immer dann, wenn eine Person sich durch eine dritte in einer anderen Person findet, von Versöhnung zu reden, so findet die Versöhnung in Gott dreifach statt. Erstens zeigt die Gethsemane-Szene, dass der Geist Vater und Sohn miteinander versöhnt. Damit ist jedoch keineswegs impliziert, dass Vater und Sohn zuvor uneins waren, ist Versöhnung doch Ausdruck derjenigen Entscheidung, als die Gottes ewiges Sein ist. Zweitens sind auch Vater und Geist und damit das Woher und das Wohin Gottes im Sohn miteinander versöhnt. Ist somit die Geschichte Gottes als Drama zu verstehen, so ist die Geschichte Christi in Tod und Auferstehung der Erhalt der Einheit Gottes in diesem Drama. Drittens versöhnt der Vater Sohn und Geist und damit Bestimmtheit und Freiheit. Damit kann das Christentum einen Ausweg aus der Moderne mit ihrer in den Folgen katastrophalen Betonung einer unbestimmten, abstrakten Freiheit bieten. Unsere Versöhnung, so der zweite Teil des Aufsatzes, ist nun gerade dadurch erreicht, dass Gott in sich versöhnt ist und wir mit Gott und somit wir in Gott sind. Ist so die Einheit unseres Wohers als Sünders und unseres Wohins als gerechtfertigten Sünders garantiert, so vollzieht sich diese in der und als Kirche, in der uns der Geist mit dem Sohn verbindet, der gerade nur so – als Kirche und zugleich ihr gegenüber – ist.

Dagegen beschreibt Dr. Stefan Volkmann in seinem Beitrag „Luthers Lehre vom verborgenen Gott“, die ebenso kontrovers diskutiert wie wirkungsmächtig ist. Kontrovers ist bereits, ob, mit Prenter, Luthers Begriff der Verborgenheit Gottes nur einer billigen Gnade wehren will und insofern mit der Rede von dem *Deus revelatus* spannungslos überein stimmt, oder ob, mit Dantine, damit die bedrohlichen Grenzen des menschlichen Verstehens Gottes und der Welt bezeichnet werden. Zur näheren Klärung unterscheidet Volkmann vier Aspekte. Erstens betont er in entwicklungsgeschichtlicher Hinsicht, dass Luthers Verständnis der Verborgenheit spätestens seit 1520 nicht mehr im Gefolge einer areopagitischen Aufstiegsmythik zu verstehen ist, sondern das Handeln Gottes zu begreifen sucht. Dieses Handeln Gottes ist, zweitens, insofern als das Handeln in präziser Verborgenheit zu begreifen, als Gott *sub contrario* im Kreuz Jesu Christi Heil schafft. Doch die entsprechenden Stellen in „De servo arbitrio“ weisen, drittens, darauf hin, dass Luther zudem noch von der Verborgenheit des *Deus absconditus* weiß, der regellos und unerforschlich handelt. Die Beziehung beider Formen der Verborgenheit wird, viertens, durch die Lichter-Lehre Luthers näher bestimmt. Während das Licht der Vernunft das Handeln des verborgenen Gottes nicht erklären kann und im Licht der Gnade immerhin erkannt wird, dass Gott in präziser Verborgenheit handelt, wird erst eschatisch im Licht der Herrlichkeit die Vermittlung beider Formen der Verborgenheit offenbar.

Zwei ganz unterschiedliche Reaktionen auf die soweit beschriebene Situation

von Entzogenheit und Versöhnung in Gott und zugleich zwei einander entgegengesetzte Pole möglicher Positionen stellen die folgenden beiden Beiträge dar. So versucht Pan-chiu Lai im Anschluss an den Grundimpuls der Renaissance trinitarischer Theologie, die Denkbarkeit der trinitarischen Perichorese weiter zu explizieren. Er konzentriert sich dabei wesentlich auf das Bezogen-Sein Gottes und beweist seine Originalität darin, dass er zu ihrer näheren Auslegung erstmals auf solche Theoreme zurückgreift, die aus dem Hua-yen Buddhismus stammen. Wisse hingegen stellt in seiner Auslegung Augustins einen inhaltlichen Gegenpol zu Pan-Chiu Lai dar. So unterscheidet er im Anschluss an Augustins Trinitätslehre zwischen der Erkennbarkeit und der Denkbarkeit Gottes und konstatiert, dass Gott zwar erkennbar, aber nicht denkbar ist, und dass die von Augustin gebrauchten Ausdrücke wie „Person“, „Substanz“ und „Akzidenz“ gerade nur diese Nicht-Denkbarkeit auszudrücken bestreben. Ist damit auf eine prinzipielle Entzogenheit Gottes für die menschliche Ratio abgezielt, so liegt laut Wisse gerade in dieser Bestimmung die systematische Relevanz Augustins für die gegenwärtige Trinitätstheologie. Das sei kurz genauer ausgeführt.

Professor Pan-chiu Lai operiert in seinem Beitrag „Trinitarische Perichorese und Hua-yen Buddhismus“ vor allem mit zwei Theoremen: mit dem der Nicht-Behinderung und mit dem wechselseitiger Durchdringung. Beide stellen zentrale Konzepte zur Erfassung der Trinitätslehre und der Christologie dar. So ist für die Trinitätslehre derjenige Sachverhalt wesentlich, der in traditioneller Sprache mit dem Begriff der „Perichorese“ ausgedrückt wird, und der auf eben eine solche wechselseitige Durchdringung einander nicht-behindernder Entitäten abzielt. Um das aufzuzeigen, rekonstruiert Pan-chiu Lai wichtige Stationen der Begriffsgeschichte der Perichorese und präsentiert vor allem die Position von Johannes Damascenus. Im Anschluss daran wendet sich Pan-chiu Lai der christologischen Fragestellung zu und konstatiert, dass auch die Christologie in ihren zentralen Bestimmungen durch das Phänomen der wechselseitigen Durchdringung als der Durchdringung der zwei Naturen Jesu Christi bestimmt ist. Findet diese ihren traditionellen Ausdruck in der Lehre von der Idiomenkommunikation, so rekonstruiert Pan-chiu Lai wiederum die Begriffsgeschichte dieses Ausdruckes von der Alten Kirche bis hin zu den Differenzen in den verschiedenen Lagern der Reformation. Damit ist die Relevanz des Theorems wechselseitiger Durchdringung für die zentralen christlichen *Theologumena* dargelegt, und Pan-chiu Lai kann den nächsten Schritt unternehmen, der zugleich Ausweis seiner Originalität ist. Denn will er die wechselseitige Durchdringung einander nicht-behindernder Entitäten dadurch genauer explizieren, dass er rekonstruiert, wie diese Figur im Hua-yen Buddhismus gedacht wird, so betritt er mit diesem Vergleich Neuland, da die Trinitätslehre bisher allein mit dem Mahayana-Buddhismus und seinem Begriff der Leere in Verbindung gebracht wurde. Um zu explizieren, warum das Theorie-Angebot des Hua-yen Buddhismus für das Christentum von Interesse ist, erfolgt eine Auslegung der Hua-yen Sutra mit ihren Bildern des Juwelennetzes und der Spiegelmatrix. Sie präsentiert ein Bild von Wirklichkeit, das die Wirklichkeit als ein sich beständig veränderndes Ganzes sieht, welches nur in und durch seine Teile in ihren Relationen existiert. Sind diese somit wesentlich aufeinander bezogen, so wird dennoch die ihnen eigene Identität mitsamt der Differenz der Teile untereinander bewahrt. In dem letzten Teil seines Aufsatzes zeigt Pan-chiu Lai,

dass und wie eine so entworfene Sicht der Wirklichkeit es erlaubt, zentrale Bestimmungen der Trinitätslehre und der Christologie sachangemessen zu denken. Zugleich aber endet der Aufsatz mit einer doppelten Qualifizierung des soweit Entwickelten: So ist zum einen zu bedenken, dass es auch Differenzen zwischen der Wirklichkeitssicht des Hua-yen Buddhismus und der christlichen Trinitätslehre gibt, und zum anderen ist mit Augustin darauf zu verweisen, dass all unsere Analogien nur näherungsweise in der Lage sind, das beständig anzubetende Geheimnis der Trinität zu ergründen.

Damit ist zu dem nächsten Beitrag übergeleitet, zu dem Aufsatz von Dr. Maarten Wisse, „'Ego sum, qui sum.' Die trinitarische Essenz Gottes nach Augustins *De Trinitate*“, denn Wisse betont in seiner Augustin-Auslegung gerade die Unverstehbarkeit Gottes. So arbeitet Augustin mit einem zweifach gestuften Verständnis der *incomprehensibilitas Dei*, die zum einen den offenbaren Gott vom nicht-offenbaren unterscheidet und zum anderen im Bezug auf den offenbaren Gott mit der wesentlichen Unterscheidung zwischen der Erkennbarkeit und der Denkbarkeit Gottes operiert. So ist Gott zwar erkennbar, da er sich in seiner Offenbarung zu erkennen gegeben hat und in den Handlungen der Liebe weiterhin erkennbar ist, aber er ist auch als der Offenbare gerade nicht denkbar, da die Kategorien endlicher Rationalität Gott in seiner Gottheit verpassen – vielmehr ist es präziser Ausdruck von Sünde, den Anderen nach dem eigenen Bilde begreifen zu wollen. Diese zentrale These führt Wisse dadurch ein, dass er seine Überlegungen eingangs in die Renaissance trinitarischer Theologie verortet. So beobachtet er, dass die gegenwärtige Trinitätstheologie Augustin als Teil des Problems der Trinitätsvergessenheit abendländischer Theologie bewertet, nicht aber als Lösungsmöglichkeit für gegenwärtiges Theologisieren, denn Augustin hat zwar den gängigen Substanzbegriff kritisiert, aber durch seine eigenartige Bestimmung der Kategorie der Relationalität den kappadozischen Personenbegriff grundsätzlich verunklart. Wisses Originalität besteht darin, diese Beobachtung zu teilen, sie aber der eigenen Intention Augustins zuzuschreiben und diese gerade positiv zu bewerten: So begreift Augustin die orthodoxe Lehre über die Trinität als Ausdruck der Abwehr von Häresien, nicht aber als positive, rational rekonstruierbare Konzepte. Um seine Position material zu erhärten, untersucht Wisse zuerst die ontologische Struktur des augustininischen Gottesbegriffes anhand der Bücher V-VII und zeigt dabei auf, wie Augustin den Begriff der akzidenzlosen Substanz Gottes entwickelt, der zugleich Differenzen zwischen Vater, Sohn und Geist erlaubt. Diese Bestimmungen, so der nächste Abschnitt über die Rationalität von Augustins Trinitätslehre, sind nun gerade nicht konsistent zusammendenkbar, und die bewusste Etablierung der Unmöglichkeit rationaler Rekonstruktion ist präziser Ausdruck der Einsicht, dass Gott verpasst wird, wenn er anhand endlicher Rationalität begriffen wird. Gegen anderslautende Interpretationen ist Augustin aber dennoch kein Mystiker, da er Gott durchaus für erkennbar hält. Der Erkennbarkeit Gottes widmet sich der Schlussabschnitt, der konstatiert, dass, prälapsarisch, Gott unmittelbar gekannt wird und postlapsarisch in direkter Beziehung der Liebe, die dem gefallenem Menschen durch die Menschwerdung Jesu Christi ermöglicht wurde.

Die folgenden beiden Beiträge stellen insofern Vermittlungsversuche zwischen den vorherigen dar, als sie sich nicht entweder auf das Bezogensein oder

die Entzogenheit konzentrieren, sondern beides miteinander in Beziehung setzen. So rekonstruiert Hristea in seinem Beitrag mit Lévinas einen solchen Denker, der jede Beziehung in der bleibenden Andersheit des Anderen gegründet sieht; und Gallus untersucht, inwiefern in dem Tillichschen Offenbarungsbegriff die Immanenz des Geistes und die Transzendenz des Gottes über Gott einander sachangemessen zugeordnet sind.

Dem Untertitel entsprechend, vergleicht Dr. Vasile Hristea in seinem Beitrag „Rettende Intersubjektivität. Das Intersubjektivitätskonzept Lévinas' aus orthodoxer Sicht“ das von Lévinas vorgelegte Konzept der Intersubjektivität mit dem orthodoxer Theologie. Rekonstruiert er dafür in einem ersten Teil das Verhältnis von Selbst und Anderem bei Lévinas, so beginnt er mit Lévinas' Betonung der Andersheit des Anderen, die als bleibende Trennung zwischen dem Anderen und dem Selbst zu denken ist. Dass es dennoch das Bemühen um eine Beziehung mit dem Anderen gibt, ist zu verstehen, wenn das Unglück des Alleinseins vor Augen geführt wird. Die Beziehungsaufnahme erfolgt durch die gesprochene Sprache, im Dialog, in dem sich das Ich transzendiert und dadurch zu sich wird, ohne dass dabei die Andersheit des Anderen aufgehoben werden würde. Die Bedingung der Möglichkeit des Dialogs nun und damit die Sprache vor der Sprache liegt in dem Sehen des Antlitzes des Anderen begründet, das schon eine mich verändernde Begegnung ist und in dem ich unmittelbar in die Verantwortung gerufen werde. Somit ist die Ethik als *prima philosophia* anzusetzen und der Ontologie vorgeordnet. In dieser Verantwortung, die sogleich eine gesellschaftliche, also auch politisch-soziale Dimension hat, ist der Mensch zugleich frei und allererst er selbst. Als Hintergrund für den im dritten Teil erfolgenden Vergleich beider Konzepte rekonstruiert Hristea in dem zweiten Teil des Aufsatzes das von der orthodoxen Theologie entwickelte Verständnis von Intersubjektivität. Der dabei verwendete Zentralbegriff ist der der Perichorese, der sowohl das innergöttliche Beziehungsgeschehen wie auch die gottmenschliche Einheit und die Beziehung zwischen den Menschen bezeichnen kann. Da die zwischenmenschliche Beziehung von der gottmenschlichen abhängt, wird zuerst die gottmenschliche Beziehung dargelegt. Ist diese als Schau Gottes zu begreifen, so ist damit auf das Sehen des unsichtbaren Gottes abgezielt, das, ermöglicht durch das Sich-Geben Gottes, als sehendes Nicht-Sehen die Teilnahme des Menschen und einen neuen Blick des Menschen auf sich ermöglicht. Dies führt dazu, dass auch der Andere in neuem Lichte gesehen wird, wird doch im Fremden Christus gesehen. Daraus folgt das Zusammenleben mit dem Fremden, in dem der Mensch seine theandrische Beziehung verwirklicht und in dem Gott je mit dabei ist. Der Vergleich beider Konzepte fördert in einer Hinsicht eine Vielzahl von Gemeinsamkeiten hervor, betonen doch beide den Anderen als eigene Wirklichkeit, die nie voll begreifbar ist, zu der man aber in je sich steigernder Beziehung und Verantwortung steht. Die bleibende Differenz aber besteht darin, dass für Lévinas der transzendente Gott allein im Antlitz des Anderen da ist, so dass die Gesellschaft samt der zu verwirklichenden Gerechtigkeit der exklusive Ort der Schau Gottes ist und somit ein metaphysischer Atheismus propagiert wird. Demgegenüber sieht die Orthodoxie die Inkarnation als Bedingung der Möglichkeit menschlicher Intersubjektivität: Sie zielt nicht vom Anderen her auf Gott, sondern von Gott her auf den Anderen.

Stand in dem Aufsatz von Hristea die zwischenmenschliche Intersubjektivität

tät im Mittelpunkt des Interesses, so konzentriert sich der Aufsatz von Petr Gallus, „Entzogenheit Gottes bei Tillich?“ auf die Begegnung Gottes mit dem Menschen. Gallus geht von der Beobachtung aus, dass die Entzogenheit Gottes dergestalt im Zusammenspiel mit seiner Offenbarung entworfen werden muss, dass zu sichern ist, dass Gott in seiner Offenbarung einerseits immer noch der souveräne Gott und damit entzogen oder transzendent bleibt und zugleich andererseits völlig offenbar und somit wahrhaft immanent ist. Stellt sich Gallus die Frage, ob Tillich diese Doppelbestimmung sachgerecht entwirft, so rekonstruiert er dafür in den ersten beiden der drei Teile des Aufsatzes Tillichs Verständnis der Offenbarung, und zwar zuerst, gleichsam „von oben“ her denkend, die Identität Gottes mit dem Menschen, und zweitens, gleichsam „von unten“ her, den Zugriff des Menschen darauf. Da in der Literatur oftmals behauptet wird, dass Tillich von einem idealistischen Indifferenzpunkt Gottes mit dem Menschen ausgeht, wird zuerst kurz die Identitätsphilosophie Schellings und dessen von Tillich übernommenes Identitätsprinzip einer konkreten Einheit rekonstruiert, ehe betont wird, dass der Ausgangspunkt Tillichscher Theologie die Entfremdung des Menschen ist, nicht seine Einheit mit Gott. Da aber auch in der Entfremdung Identität oder Partizipation vorhanden ist, wird diese in ihrer dreifachen Differenzierung als schöpferische, rettende und vollendende Partizipation rekonstruiert. In ontologischer Perspektive ist festzuhalten, dass Gott als der Schöpfer und die Struktur allen Seienden an allem Seienden partizipiert, das nur dadurch ist. In dieser Partizipation ist allein Gott aktiv, und der nur passive Mensch, so ist in noetischer Perspektive zu betonen, ahnt diese schöpferische Partizipation bloß unthematisch, besitzt er doch die bloße Potentialität, Gott bewusst zu erkennen. Die ontologische und die noetische Dimension wird dem Menschen aber gleichermaßen erst rückblickend durch die rettende Partizipation der Offenbarung bewusst, in der der Geist Gottes im Menschen Gott und damit sich selbst erkennt. In dem zweiten Teil des Aufsatzes wird diese Partizipation aus der Perspektive gleichsam „von unten“ beschrieben, indem der Symbolbegriff eingeführt wird. Ist er dadurch charakterisiert, dass die symbolisierte Wirklichkeit am Symbol partizipiert, so ist Gott zugleich von jeder Symbolisierung nochmals zu unterscheiden, so dass Gott nicht dann hinfällig wird, wenn die Kraft einer seiner Symbole erlischt. Dies wird durch die Rede von dem „Gott über Gott“ ausgedrückt, die selbst wiederum nicht als positive Aussage zu verstehen ist, sondern als Negation, die den Weg zwischen den Identifizierungen des Begriffes und der stummen Mystik zu gehen sucht. Wird in dem dritten Teil zur Bewertung von Tillichs Entwurf fortgeschritten, so konstatiert Gallus zuerst, dass in diesem Entwurf Gott einerseits als Geist ganz immanent ist, er aber andererseits ganz transzendent bleibt, über allen Symbolen. Hier fehlt nicht nur eine beide Aspekte vermittelnde Trinitätslehre, so dass zu fragen ist, ob überhaupt von der Offenbarung Gottes geredet werden kann, sondern es fehlt vor allem eine die unerlöste Dialektik aufbrechende Christologie, die wüsste, dass Gott aus seiner abstrakten Entzogenheit die Nähe zu den Menschen gesucht hat. Deshalb ist bei Tillich eine fehllozierte Entzogenheit Gottes festzustellen: „Tillichs Gott ist transzendent, wo er immanent sein sollte, und immanent, wo er transzendent sein sollte“, so dass fraglich ist, ob seine Offenbarung überhaupt eine solche ist. Gallus schließt mit dem Hinweis, dass eine konsequent gedachte Entzogenheit Gottes wenn schon nicht bei Tillich selbst, so doch bei Tillichs großem Lehrer,

dem späten Schelling, zu finden ist.

Bei aller Differenz in der verhandelten Materie stehen sich die folgenden beiden Beiträge von Krüger und Wendte in ihrer systematischen Grundposition recht nahe und versuchen darin zugleich eine aufhebende Vermittlung wesentlicher Aspekte der Ausführungen von Pan-chiu Lai und Wisse sowie von Hristea und Gallus. So meinen sie anders als Wisse und mit Lai, dass der offenbare Gott sehr wohl durch endliche Rationalität denkerisch zu rekonstruieren ist. Stärker als Pan-chiu Lai und mit Wisse betonen sie allerdings, dass das denkbare Bezogen-Sein Gottes von einem Moment von denkerisch uneinholbarer Entzogenheit oder absoluter Freiheit dependiert, das im Vater zu verorten ist und zugleich als Bedingung der Möglichkeit des Bezogen-Seins fungiert. Mit Hristea stellen sie die Relevanz dieser Grundstruktur gerade auch in ihrer Bedeutung für endliche Entitäten dar, entwerfen das aber gerade von der Trinitätslehre her und versuchen so, ein Desiderat des Aufsatzes von Gallus zu erfüllen. Auch das sei kurz genauer dargelegt.

Lautet der Titel des Aufsatzes von Malte Krüger „Verborgene Verborgenheit. Zur trinitarischen Theorie des Absoluten beim späten Schelling“, so deutet der Untertitel das anspruchsvolle Programm dieses Beitrages an: Krüger will Grundzüge der Funktion, der Grundverfasstheit und der trinitätstheologischen Durchführung derjenigen Theorie des Absoluten rekonstruieren, die der späte Schelling vorlegte. Diese Theorie des Absoluten ist insofern für die Renaissance trinitarischer Theologie von Interesse, weil Schelling auf der Höhe des Problem-bewusstseins des Deutschen Idealismus der christlichen Theologie zu denken aufgegebenen Fragestellung nachdenkt, wie die Klarheit des Schon-jetzt der Offenbarung und die Verborgenheit ihres Noch-nicht im Gottesbegriff selbst zu verorten ist. Dazu legt Schelling in seiner „Urfassung der Philosophie der Offenbarung“ ein Theorieangebot vor, das sowohl die absolute Freiheit Gottes als auch die relative Freiheit der Welt zu sichern vermag. Denn wie der erste Abschnitt genauer ausführt, liegt die Funktion einer Theorie des Absoluten gerade darin, die Welt in ihrer Endlichkeit zu erklären. Wird sich nämlich die Welt im Menschen selbst fraglich, wenn dieser in der Philosophie zu ergründen sucht, warum etwas ist und nicht vielmehr nichts, so ist damit auf einen freien Ursprung abgezielt, der die Welt zu erklären hilft. Der zweite Abschnitt expliziert die gesuchte spekulative Grundstruktur, indem er zuerst den geforderten transzendentalen Rückgang vornimmt und dabei von dem Sein der Welt auf den trinitarisch strukturierten absoluten Geist zurückgeht, zugleich aber betont, dass der absolute Geist von diesem Prozess seiner Selbstaussdifferenzierung nochmals zu unterscheiden ist. Denn erst in dieser Entzogenheit ist die Identität seiner eigenen Absolutheit garantiert, die zugleich damit garantiert, dass das Absolute nicht konstitutiv mit dem Anderen seiner verbunden ist und somit in Wahrheit eine letztlich überflüssige Funktion des Endlichen darstellt. Vielmehr beinhaltet das Absolute die Möglichkeit seines Anderen, ohne aber gezwungen zu sein, dieses zu realisieren. Der dritte Abschnitt präsentiert die trinitätstheologische Ausführung der spekulativen Grundstruktur anhand der bisher noch kaum ausgelegten trinitätstheologischen Passagen der „Urfassung der Philosophie der Offenbarung“ mit dem Ziel, Gottes unaufhebbare Freiheit in der Welt zu explizieren. Spezifisches Kennzeichen dieser Trinitätslehre ist dabei, dass Gott der Vater als die absolu-

te Persönlichkeit von Anfang an ganz er selbst ist und somit gegenüber dem sich entfaltenden Selbstwertungsprozess bleibend verwahrt zu denken ist, dass der als wirkliche Möglichkeit ewig vorhandene Sohn sowie der ebenso qualifizierte Geist aber erst in und durch die Entwicklung der Welt ganz sie selbst werden. Eine abschließende Thesenreihe fasst den bisherigen Verlauf nicht nur prägnant zusammen, sondern expliziert zudem, dass wegen der asymmetrischen Ursprungsrelation der Vater nicht nur den Menschen, sondern auch dem Sohn und dem Geist gegenüber in seiner unaufhebbaren Herrlichkeit entzogen und so verborgen ist, während die Verborgenheit des Sohnes und des Geistes gegenüber den Menschen mit der Vollendung im Eschaton zu vollendeter Klarheit gelangt.

Auch Martin Wendte bedenkt am Ende seines Aufsatzes „Legitimität des Nominalismus? Überlegungen zu Colin Guntons trinitätstheologischer Neuzeitdeutung“ die bleibende Entzogenheit des Vaters, allerdings im Zusammenhang einer ganz anderen Fragestellung. Rekurriert Wendte im ersten Teil auf den Selbstanspruch der trinitarischen Renaissance, Lösungsmöglichkeiten für bisher aporetisch erscheinende Problembestände zu präsentieren, so stellt der von Wendte bedachte Problembestand der der Verhältnisbestimmung von einer trinitarisch geprägten Theologie zur Neuzeit dar. Als Lösungsmöglichkeit diskutiert er denjenigen Zuordnungsversuch beider, den der in Deutschland zu wenig rezipierte, große englische Theologe Colin Gunton vorlegt. Gunton, so wird im zweiten Teil deutlich, sieht Neuzeit und Antike durch dieselben grundlegenden Denkformen geprägt, die als Tiefenstrukturen die Oberflächenphänomene organisieren und wesentlich in dem Denken des Einen und der Vielen besteht. Zentral ist, dass es der Antike versagt bleibt, das Eine und die Vielen dergestalt einander zuzuordnen, dass beide zu ihrem Recht kommen, so dass faktisch das Eine die Vielen dominiert. Vermittelt über den ebenso geprägten Augustin kommt es zu der nominalistischen Theologie mit ihrer bedrohlichen Dominanz des transzendenten Einen über die immanenten Vielen. Besteht die Legitimität der Neuzeit in dem Protest der Vielen gegen den abstrakten transzendenten Einen, so liegt das Problem der Neuzeit darin, dass sie die grundlegenden Denkformen der Antike und damit ihre Probleme übernimmt. Diese Probleme verschärfen sich in der Neuzeit sogar, da die Neuzeit zwar Gott als transzendente Größe verabschiedet, dessen Funktionen aber auf immanente Größen überträgt, so dass die Vielen dem Terror des immanenten Einen nur umso hilfloser ausgeliefert sind. In dem dritten Teil wird dargestellt, wie Gunton den Problemen der antik/neuzeitlichen Ontologie dadurch zu entkommen sucht, dass er in methodischer Hinsicht zuerst die Rede von Transzendentalien einführt und damit solche Bestimmungen, die Gott und Welt gleichermaßen zukommen, und dass er sodann material definiert, dass neben dem Einen und den Vielen auch die Relationalität als Transzendental zu bestimmen ist. So entwickelt Gunton seine relationale, trinitarisch geprägte Ontologie, die die *particula veri* der Neuzeit aufzuheben vermag und zugleich ihre Defizite vermeidet. Dieser Entwurf Guntons, so die weiterführende Kritik Wendtes in dem abschließenden Teil, ist allerdings nur dann rational ausweisbar, wenn das angedeutete Relationsgefüge durch eine streng asymmetrische Ursprungsrelation konstituiert ist, die entsprechend in dem ursprungslosen Ursprung unaufhebbarer Entzogenheit des Vaters wurzelt, welcher als das den Transzendentalien Transzendente fungiert. Auch wenn damit ein nominalistischer Punkt in den

dreieinigen Gott integriert wird, so ist dieser nicht der Anlass zu erneutem Protest der Neuzeit, sondern vielmehr die einzige Art, um die Legitimität eines möglichen neuen Protestes der Neuzeit zu delegitimieren.

Gegenüber den Ansätzen, die das Prinzip der Besonderheit allen Seins in der Entzogenheit des Vaters verorten, vertritt PD Dr. Markus Mühling eine alternative Lösungsmöglichkeit zu dem Problemfeld dieses Bandes. Auch er bestimmt Gott als das denkbarste und denkwürdigste, was gedacht werden kann, und stimmt der These zu, dass das Denken Gottes ebenso wie sein Sein Entzogenheit einschließen muss. Aber er betont die Irreduzibilität dieser Entzogenheit, indem er nicht allein dem Vater Entzogenheit zuschreibt, sondern die Entzogenheit in das Beziehungsgefüge selbst integriert und damit in dem nicht mehr hintergehbaren trinitarischen Relationsgefüge selbst verortet, oder, aus traditioneller Betrachtungsweise des Denkens von Subjekten und ihren Prädikaten, als etwas, das allen drei Personen irreduzibel zuzusprechen ist. Diese Pluralisierung wird gegenüber der Rückführung der Denkfigur der Rückführung der Entzogenheit auf den Vater als dreifach vorteilhaft gesehen: Erstens wehrt sie die Gefahr einer faktischen Repristinatio der Substanzontologie ab. Zweitens sieht sie den Vater nicht als Ausnahme des ontologischen Denkens. Drittens macht sie dasjenige explizit, was in dem alternativen Modell implizit angelegt ist. Während damit die Ansicht ausgesprochen ist, dass die Entzogenheiten, um Entzogenheit sein zu können, gerade nicht generalisiert werden dürfen, meint das vorhergehende Modell, dass die drei Entzogenheiten ihre Einheit als Entzogenheit erklären müssen. So präsentieren beide Modelle alternative Lösungsmöglichkeiten einer identisch analysierten Problemlage, beanspruchen aber, jeweils die kohärentere Explikation zu liefern.

Allerdings ist damit bereits auf den Schlussabschnitt dieses Aufsatzes rekurriert. Laut dessen Titel „Abschied von der Perichorese und bleibende Entzogenheit im Wesen Gottes?“, untersucht der Aufsatz in historischer und systematischer Perspektive die bemerkenswerte Karriere, die der Begriff der Perichorese gerade in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts machte. In dem ersten Teil werden die historischen Perspektiven des Perichorese-Begriffs rekonstruiert und aufgezeigt, wie der Begriff zuerst in den altkirchlichen Auseinandersetzungen um die Christologie gebraucht wurde und von dort in die Trinitätslehre einwanderte. Der zweite Teil präsentiert wichtige Stationen der Verwendung dieses Begriffs von Johannes Damaskenus über Scheeben und Barth bis in die jüngste Gegenwart hinein, in der der Begriff bei Pannenberg, Moltmann und Greshake jeweils an zentraler Stelle verwandt wird. Der dritte Teil führt die relationslogischen Begriffe der Extension und Intension, der Symmetrie, Asymmetrie und Partim-symmetrie sowie der Reflexivität, Nicht-Reflexivität und Partimreflexivität ein und setzt sie mit dem Begriff der Perichorese in Verbindung. Damit ist der begriffslogische Hintergrund des vierten Teils eingeführt. Werden in diesem die systematisch interessanten Perichorese-Begriffe von Johannes Damaskenus, Pannenberg, Moltmann und Greshake anhand der eingeführten relationslogischen Begriffe analysiert, so führt diese Untersuchung zu der ersten These des Aufsatzes. Sie besagt, dass die Rede von der Perichorese trotz ihrer gegenwärtigen Popularität verzichtbar ist, denn sie wird faktisch entweder widersprüchlich verwandt oder nur als ein nebengeordnetes Konzept, so dass sie nicht zu erklären

vermag, wie sich die Konstitution von Einheit und Besonderheit in einem einheitlichen Konzept denken lässt. Im letzten Teil des Aufsatzes wird diese Aufgabe nun dergestalt konstruktiv angegangen, dass das trinitarische Beziehungsgefüge als extensional reziprokes bestimmt wird und in der Reziprozität zwischen symmetrischen und asymmetrischen Anteilen unterschieden wird. Sind die asymmetrischen Anteile gerade für die trinitarische Kommunikation unabdingbar und sind die Personen der Trinität damit gerade in ihrer Offenbarkeit einander auch verborgen, so kann das in drei Modellen gedacht werden. Das erste, westliche Modell sieht den Vater als Ursprung und nimmt das *filioque* hinzu, das zweite, östliche, sieht wiederum den Vater als Ursprung, differenziert aber wegen des Wegfalls des *filioque* zwischen Zeugung und Hauchung, während das dritte das besonderheitengenerierende Prinzip der Entzogenheit in die Relationen oder, da Eigenschaften Relationen sind, in alle drei Personen verlagert. Zugleich wird für das dritte Modell plädiert, da sich, so die Schlussthese, aufweisen lässt, dass die anderen Modelle unvollständige begriffliche Beschreibungen des dritten sind.