

Trinitarische Prozessualität und Einheit Gottes – zur Gotteslehre H. U. v. Balthasars¹

Von Michael Sticklebroeck, St. Pölten

Die Theologie H. U. v. Balthasars ist schon in vielen Studien untersucht worden, die sich nicht auf das deutsche Sprachgebiet beschränken. Jedoch stand eine systematische Arbeit über das trinitätstheologische Grundkonzept des Baseler Theologen bislang noch aus. K. Wallner, Heiligenkreuzer Dozent für Dogmatik, hat sich mit einem jüngst veröffentlichten Buch um diese Aufgabe verdient gemacht.

Vf. gibt als Grundthese seiner Arbeit an, daß B. Gott als »Eschaton« versteht, wobei der Begriff mit seinen beiden Bedeutungsmomenten »Letztes«, »Äußerstes« oder »Endergebnis einer Bewegung«, bzw. »menschliche Vollendung« auf ein Eschaton überstiegen wird, in dem eine anfängliche Fülle impliziert ist (29; 31). Was hier aber als das eschatologisch Letzte erscheint, bildet immer schon die Voraussetzung des Endlichen und seiner Bewegung: Gott selbst. »Gott als Eschaton allem vorweg und alles begründend, das ist ein Kerngedanke bei B., dem er in einer trinitarischen Begründungsstruktur seine Ausgestaltung geben wird!« (30) Der thematische Formalaspekt, der auch im 2. Hauptteil (»Trinitarische Fülle zur Welt«) nicht verlassen werden soll, ist daher Gott selbst in seinem trinitarischen Leben. Es geht Vf. um den Aufweis, daß das Miteinander der unendlichen Freiheit Gottes und endlich-geschöpflicher Freiheit in jenem »Urdrama«, das in der immanenten Liebesbewegung Gottes spielt, seine letzte Ermöglichung findet.

Da sich die Studie wegen der Komplexität der vielfältig ineinander verwobenen Argumentationslinien einer globalen inhaltlichen Skizzierung entzieht, soll nur ein zentraler Frageaspekt aufgeworfen werden, der als Hinführung zum systematischen Kernpunkt balthasarscher Theologie gelten könnte: Die trinitarische Prozessualität. Daran anschließend sollen einige Fragen gestellt werden.

Im Rahmen der Reflexion über das innere Leben Gottes, das ein Leben der totalen gegenseitigen Hingabe der göttlichen Personen ist, muß dem Verhältnis von Wesenheit und Personen eo ipso besondere Aufmerksamkeit zukommen. Wenn Trinität wesenhaft als absolute Liebe bestimmt ist, stellt sich die Frage nach dem Ursprung dieser Liebe in Gott, die sogleich zu jener *fontalis plenitudo* (97) führt, die den Vater als den unvordenklichen Urgrund der Liebe (128) ausweist. Der Vater ist in seinem grundlosen Urspringen, hinter das sich nicht mehr zurückfragen läßt und deshalb als

¹ Der Beitrag greift einige Gedanken auf aus der Studie von K. J. Wallner, *Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar* (Heiligenkreuzer Studienreihe 7), Wien 1992, 425 S.

Die im Text verwendeten Abkürzungen beziehen sich auf Werke von H. U. v. Balthasar: TD = Theodramatik, TL = Theologik, SC = Spiritus Creator, HCE = Homo creatus est. *Skizzen zur Theologie*, Bd. 5, WEL = Du hast Worte ewigen Lebens. *Schriftbetrachtungen*.

»unvordenklich« bestimmt werden muß, der »Quellgrund der Gottheit« (127; 130). Im Zeugen des Sohnes liegt nämlich »eine unbedingte väterliche Freiheit, die in göttlich unergründlicher Weise über sich hinaus den anderen, den Sohn, will« (129). Worin gründet die Identität des Vaters als Person? Wie ist die Relation der Hypostase des Vaters zum göttlichen Wesen und zum Sohn zu denken? Wenn der Vater den Sohn nicht aus dem Vollbesitz seines eigenen Personseins heraus zeugen würde, sondern durch die Zeugung erst zu einer göttlichen Person würde, dann müßte er durch den Zeugungsvorgang eine anfängliche (im Sinne eines logischen »Prius«) leere Unbestimmtheit, einen Mangel an personalem Selbstbesitz kompensieren.

Das Bemerkenswerte der balthasarschen Konzeption besteht hier nun gerade darin, daß er eine schlechthinige Identität zwischen der Personeneigentümlichkeit des Vaters mit dem »Akt« der Zeugung annimmt, wobei die Wesenheit Gottes als eigene Entität entfällt: In Abhebung von der Position Augustins, die »für B (...) in einem Primat des einen Wesens über die Mehrheit der Hypostasen« (90; TL 2,120) endet, soll der Begriff der göttlichen Wesenheit durch die Prozessualität der absoluten Liebe selbst ersetzt werden, so daß es zu einem »unvordenklichen Prius der Hervorgänge« (101) in Gott kommt. »Nach der bisherigen Darstellung kann es für B. ein wie immer geartetes Voraus einer abstrakten göttlichen Wesenheit gegenüber dem Trinitarisch-Personalen nicht geben.« (101) Damit ist eine logische Vorgängigkeit der personkonstituierenden »Bewegung« der Hingabe an den anderen vor der Einheit des Wesenhaften ausgesprochen, die dazu führt, »daß erst der trinitarische Prozeß die Einheit des Wesens zu seiner Göttlichkeit bestimmt« (102).

Für die Relation von Vater und Sohn besagt dies: »Der Vater, von dem hier ausgegangen wird, ist im ›Besitz‹ der Gottheit, sofern er diese zeugend dem Sohn übergibt.« (104) Dieser Aussage wird jedoch ihre klassische Interpretierbarkeit genommen, wenn gleich darauf erklärend hinzugefügt wird, »das wesenhaft Göttliche (sei) demnach kein Etwas, das neben dem bewegten Prozeß der Hervorgänge ›besessen‹ würde« (164). Aufgrund dieser Voraussetzungen – totale Identität (96) von personaler Subsistenz und Wesenheit – erhält das Wesen Gottes selbst eine (nicht im zeitlichen Sinn zu verstehende) prozessualistische Bestimmung. Demnach kann B. klar sagen, Gottes Wesen sei »ewiges Geschehen« (TD 4,58; 106). So bleibt als grundlegende, die Statik des klassischen Wesensdenkens überwindende Bestimmung Gottes das »Jeh-Mehr der ewigen Liebe« (112; SC 39), oder man kann auch sagen: »Die Natur Gottes ist es, Trinität zu sein« (101; TL 3,49). Folgt daraus nun, daß der Vater erst durch die Zeugung des Sohnes zu seiner Identität nicht nur als Vater kommt (das ließe sich auch von der Lehre der *relationes subsistentes* her denken, sofern der Vater nur in Hinblick auf den Sohn und nicht »ad se« Vater ist), sondern auch als Gott? Ist der Vater in seiner Innaszibilität aufgrund des göttlichen Wesens, das in ihm subsistiert, in seinem Sein als Person konstituiert (absolute Proprietät) oder aufgrund der Zeugung des Sohnes?

Vf. nimmt an, daß der Vater – als »ursprungsloses Urspringen« – »seinen Ursprung zunächst *in sich selbst*« hat, um dies jedoch dahingehend zu präzisieren, daß er sagt, »insofern sein Akt der Zeugung ihn sowohl in seiner Personalität als *Vater* als auch in seiner wesenhaften Gottheit als *göttlichen Vater* konstituiert« (102). Man kann also sagen, daß die Zeugung als Hervorbringung des Sohnes des Vaters auch in seinem

göttlichen Sein – zumindest »im Resultat des Prozesses« durch und durch bestimmt (105). Eben darin, daß der Vater den Sohn zeugt, besteht »die Identität des Vaters mit dem absoluten Wesen der göttlichen Liebe« (125). »Der Vater ist folglich nie anders Gott und nie anders göttliche Person als in der Zeugung des Sohnes.« (127) Trotzdem entspringt der väterliche Wille zur Zeugung des Sohnes bei B. nicht einer ursprünglich-unmittelbaren, mithin zu überwindenden Unbestimmtheit als Prinzip eines Mangels (dies wäre hegelianisch), sondern erfolgt aus der grundlosen, »von allem erfüllte(n) Fülle« (131) des Vaters. Da das »Resultat« des innergöttlichen Hervorgehens-Prozesses immer schon ineins fällt mit seinem Ursprung, steht das »Eschaton« Gottes jeweils schon am Anfang, wo der Vater den Sohn zeugt.

Wie ist es möglich, von einer realen Wesenseinheit (Homousie) zwischen den Personen in Gott zu reden, wenn der Grund dafür nicht mehr in der einen Wesenheit gegeben ist? In der klassischen Trinitätslehre steht und fällt die Begründbarkeit von Gottes unauflösbarer Einheit mit der Unveränderlichkeit des einfachen göttlichen Seins, das im Wesen zusammengefaßt ist.

Tatsächlich wird die reale Einheit der göttlichen Personen – ihre Gleichwesentlichkeit – nicht nur relational, sondern dialektisch begründet, wobei die Negation formaliter sehr wichtig wird: »Die Homousie des Vaters und des Sohnes liegt (...) darin, daß Vater und Sohn in einer einzigen Bewegungslinie ihren jeweiligen Selbststand im gegenseitigen ›Auf-den-andern-zu‹ haben. Ihre Identität als göttliche Hypostase ist somit immer auch ›Resultat‹ ihrer (unmittelbaren) Bewegung in die Nichtidentität mit sich selbst« (163). B. gebraucht die Wendung vom »innergöttlichen Nicht« (TD 2/1,242), um die im Sohn herbeigeführte Distanz des Vaters zu sich selbst in »einem alleinigen Gottsein« (147) in einen Begriff zu fassen. Der Vater tritt also durch die restlose Selbsthingabe an den Sohn in eine »Abscheidung« (169; vgl. WEL 12) zu sich selbst und eröffnet dadurch einen unendlichen »Abstand« (TD 2/2 484; 4,83) oder eine »Distanz zwischen Gott und Gott« (169), Distanz, die vom Sohn vollkommen mitbejaht wird (169). Auf diese Weise greifen bei der Bestimmung innergöttlicher Verhältnisse (von Vater zu Sohn, von Person zu Wesenseinheit) dialogische (relationale) und dialektische Momente ineinander, so zwar, daß der Dialektik, in die der göttliche »Dialog« verschränkt ist, eine gewisse »Prävalenz« (178) eignet.

Ohne den Verdacht zu erheben, B. bewege sich mit seiner Trinitätstheologie nicht mehr im Bereich des katholisch noch Vertretbaren, möchte Rez., in aller Bewunderung für die synthetische Kraft balthasarscher Theologie, einige Marginalien der mittelalterlichen Theologie zur eben dargestellten These und deren Genese anbringen. Man muß sich vor Augen halten, daß B. seine eigene Theologie als eine »teilweise Destruktion der klassischen Trinitätslehre« begreift – ein Satz, über den man bei B. leicht hinweglied, auf den Vf. jedoch eigens aufmerksam macht (114). Dies wirft einige Fragen über die Gewichtung der Theologie eines Augustin, Bonaventura, Thomas, Scotus für den Argumentationsgang bei B. auf.

Durchaus zutreffend bemerkt B., daß die augustiniische Trinitätskonzeption ihren Ausgang bei der Einheit des einen göttlichen Wesens nimmt, um sich von hier aus zu den Personunterschieden vorzutasten (TL 2,120). Es ist aber zu fragen, ob für Augustinus, trotz eines gewissen »Primats des einen Wesens über die Mehrheit der

Hypostasen« (TL 2,120), die *essentia*, das göttliche Wesen und die Personen nur nominell verschieden sind, so daß Vaterschaft und göttliches Wesen »beinah« (TL 2,120) zusammenfallen. Trifft dies nicht eher die Position Luthers, der sich von Augustin gerade darin unterscheidet, daß er dessen Differenzierungen nicht mitvollzieht, indem er sagt, »Person« sei ein gemeinsamer Name, während »Wesenheit« eine gemeinsame Sache ist, und daraus folgert, »Person« bedeute nichts anderes als die »Substanz der Gottheit« (WA 9,48,23–27)? Ist es wirklich so, daß »das Wesen Gottes (und nicht der schon personal bestimmte Vater) aufgrund dieser geistigen Fruchtbarkeit« die Relationen von Erkenntnis und Liebe, die in Gott Ursprungsrelationen sind, aus sich entläßt (TL 2,120)? Gerade das augustinische Axiom »*essentia non generat essentiam*« (De trin. 1,1,1), dürfte eine Emanation aus dem göttlichen Wesen nicht zulassen (vgl. 101). Denkt Augustinus »das Gottwesen in seliger Geschlossenheit logisch schon vor den Hypostasen« als »in sich« subsistierend (101) oder handelt es sich hier vielleicht um eine Karikatur dessen, was Augustinus über die Trinität geschrieben hat?

Augustinus wirft in *De trinitate* 7,1,1² die Frage auf, »ob jede einzelne Person der Dreieinigkeit auch für sich, ohne die beiden anderen, Gott, groß, weise, wahr, allmächtig und gerecht genannt werden könne, und zwar nicht beziehentlich (*relative*), sondern für sich«. Sein und Weise-Sein sind bei Gott ein und dasselbe: Der Vater wird nicht aufgrund der von ihm gezeugten Weisheit weise (De trin. 8,1,2). Der Grund für das Wort-Sein ist nicht der Grund für das Weise-Sein. Hier tut sich eine subtile Differenz zwischen den Bestimmungen auf, die Gott ad se zukommen wie das Weise-Sein und solchen Attributen, die *relative*, d. h. in Hinblick auf den anderen (Vater-Sohn) von ihm ausgesagt werden, wie z. B. »*verbum*« (De trin. 8,2,3). Zusammengefaßt lassen sich die Überlegungen Augustins auf die Formel bringen, daß der Vater nicht formaliter durch dasselbe Vater ist, wodurch er Gott ist.

Nach Meinung von Rez. ist die Distinktion, die Augustinus hier einführt, grundlegend, entfernt sie doch den Widerspruch aus dem Begriff der Trinität. Die Negation (*non filius ad non patrem refertur*), die (relational) mit dem Sohn – als Nicht-Vater – gesetzt ist, erreicht damit nicht den substantialen Wesensbestand der Personen (De trin. 15,3,5). Eine Übermächtigkeit dieser (doppelten) Negation ist deswegen nicht gegeben, weil die Verneinung die Ebene des Relativen nicht überschreitet. Anders als bei Augustinus, bei dem die Negation eine relative bleibt, wird diese von Hegel, der der eigentliche Dialogpartner Balthasars in der Gotteslehre ist, bis zur dialektischen Identität verschärft. Der Sohn bleibt – bei Augustinus – seinem Sein nach mit dem Vater vollkommen eins und ist nur durch die Relation des gegenseitigen Hin-Bezugs von ihm geschieden, jedoch so, daß diese Relation in der Einheit der Wesenheit subsistiert. So ist denn die reflexive Bewegung der Trinität, die vom Vater zum Sohn hin ausgeht, um dann in der dritten göttlichen Person, dem Hl. Geist, zum Anfang zurückzukehren, in der einfachen unbewegten Einheit des göttlichen Seins, der Wesenheit, einbehalten (De trin. 15,17,29). Von der augustinischen Trinitätslehre entwirft B. ein Bild, das die nuancenreichen Differenzierungen und genuinen Intentionen von *De trinitate* kaum einholen dürfte.

² Zitiert nach Corpus Christianorum, Bd. 50 bzw. 50 A.

Im Gegensatz zu Augustinus löst Hegel, der das Relationsgefüge der Trinität absolut setzt, die trinitarischen Relationen von der Wesenseinheit ab, in der sie bei Augustin subsistieren. Deswegen erhält das im Begriff der »Relation« liegende negative Moment ein solches Übergewicht, daß das Negative zur eigentlichen Entwicklungskraft Gottes wird. Dadurch löst er die substantiale Einheit des göttlichen Wesensgrundes zu einem aktualistischen Geschehen auf, bei dem der subsistente Selbststand der Personen verlorengeht. In der Konsequenz dieses Gedankens liegt es, wenn die Einheit Gottes nicht in der Wesenheit vorgegeben, sondern als Resultat eines Prozesses erreicht wird.

Die von Augustinus eingeführte Unterscheidung zwischen dem einen Wesen und dem Proprium der göttlichen Personen findet sich sachlich in der Formaldistinktion wieder, die Duns Scotus konzeptuell in die Trinitätslehre einführt. Mit der *distinctio formalis* (Ord. I, d.5 q.2 480–517) zwischen der mitteilbaren Wesenheit Gottes und der Personeneigentümlichkeit jeder der drei Personen gelingt es, die Ebene des wesenhaften Seins von der suppositorischen Ebene der Personen, die nicht mitteilbar (*incommunicabilis*) ist, so voneinander zu unterscheiden, daß nicht zwei verschiedene dinghafte Entitäten in Gott gesetzt werden: Die Personen bleiben in der realen Identität mit der einen Wesenheit eingeborgen, besitzen jedoch einen anderen Formalgrund (*ratio formalis*) als die *essentia*. Zur Konstitution einer göttlichen Person ist eine Relation oder bloße Negation nicht hinreichend. Scotus setzt eine absolute persönliche Proprietät an, die zusammen mit dem göttlichen Wesen die Person konstituiert und die notwendig von diesem unterschieden ist (vgl. ebd.).

Da die jeweilige Eigentümlichkeit des Suppositum nicht im Formalgrund des göttlichen Wesens impliziert ist, wird das bereits gegen Augustinus erhobene Bedenken, Person und Wesenheit würden hier beinahe ineins zusammenfallen, hinfällig: Vorgängig zu jedem menschlichen Erkenntnisakt birgt jede göttliche Person die Realität des mitteilbaren Wesens und jene Realität, die das Suppositum als inkommunikabel bestimmt. Die Formaldistinktion hebt die Realidentität und damit die Einfachheit Gottes nicht auf, sondern ermöglicht es gerade, die Mitteilbarkeit des Wesens neben dem nicht mitteilbaren Suppositum festzuhalten.³

Mit der Unterscheidung der subsistierenden Person (Suppositum) von der (in sich) nicht suppositorischen, damit aber keinesfalls »abstrakten« (93, 97, 163) Wesenheit, die einen eigenen Formalgehalt besitzt, ist zugleich das Problem einer »vierten Realität in Gott berührt. B. kommt u. a. deswegen zu einer Ablehnung eines den Hervorgängen in Gott (logisch) vorgeordneten Wesens, weil er dadurch die »Gefahr einer Quaternität« (99–101) heraufbeschworen sieht. Zwar wahr nach B. die augustianische Prämisse eines der personalen Bewegtheit »vorgedachten« Wesens die Einfachheit in Gott, aber nur, indem sie »als ein unvermitteltes ›Viertes‹ erscheint« (100; vgl. HCE 247; TD 1,57; Epilog 72). »Daher steht für Balthasar am Ende eines Denkprozesses, der die Aporie des Gegenüber von Einheit und Vielheit in Gott zu überwinden trachtete, anstelle der göttlichen Identität die Präsumpion einer ›Quaternität‹« (100).

³ Vgl. F. Wetter, Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus, BGPhMA 41/5, Münster 1967, 63.

Aber ist die porretanistische Lehre (ob sie die des Porretaners war, ist ungewiß) von einer realen Differenz zwischen Gott als Suppositum und der Gottheit wirklich die Konsequenz aus dem augustinischen Ansatz, den das Mittelalter weiter entfaltet hat? Entgeht man einer »vierten Realität« in Gott nur, wenn man jede Distinktion zwischen den Hypostasen und dem Wesen Gottes aufgibt? Gilbert v. Porreta wurde auf dem Konzil von Reims (1148) vorgeworfen, eine Realdistinktion zwischen der *essentia* Gottes und Gott selbst anzunehmen (DS 745). In dem Moment, wo eine solche Realdistinktion im göttlichen Sein gesetzt ist, wird die Trinität zu einer Quaternität erweitert. Wäre die Wesenheit von den Hypostasen real verschieden, so wäre damit notwendig eine neue Realität in Gott gesetzt: die vierte Hypostase im Begriff der Gottheit.

Hier scheint nun aber nicht die einzige Gefahr für die Trinitätslehre zu liegen. Das andere, im Joachimitismus sich ausbildende Extrem wäre die »Auflösung alles essential gesonderten Seins« (Wölfel) in die subsistenten Hypostasen, die in diesem Fall die Wesenheit total in sich zurücknehmen würden. (Diese Position liegt in der verlängerten Linie des antigilbertschen Symbolums von Reims, das, überinterpretiert, zur unterschiedslosen Gleichsetzung von *deus* und *deitas* und damit zum Tritheismus eines Joachim v. Fiore führen würde.)

Nun formuliert ja das *Caput Firmiter* des vierten Lateranense (DS 803) – daran sei hier erinnert – das Verbot, zwischen der essentialen Ebene des Wesens und der suppositorischen der Personen wie zwischen »*duae res*« zu unterscheiden. Damit ist vonseiten der offiziellen Konzilstheologie – wie sollte sie sich nicht der von Augustin vorgezeichneten Denkmittel und Unterscheidungen bedient haben? – gerade dieses Extrem einer Quaternität abgewehrt worden, ohne aber zugleich damit eine totale Identität in Gott zu präsumieren. Das Konzil wollte mit seiner (gegen Joachim gerichteten) Definition nicht *jede* Differenz in Gott beseitigt wissen. Die Formaldistinktion vermeidet die Quaternität des Porretanismus und verhindert auch, daß man die Wesenheit Gottes mit den Hypostasen unterschiedslos vermischt.

Von da aus ist an die Darstellung der Trinität bei B. folgende Frage zu stellen: Wenn man das von den Hypostasen verschiedene Wesenselement im göttlichen Sein von den Hypostasen ontisch nicht mehr unterschieden wissen will, um eine quaternitäre Struktur Gottes zu vermeiden, mithin kein essentielles Formalelement mehr in Gott bewahrt, worin vermögen sich dann die Hypostasen noch (auf naturaler Basis) als gemeinsamem Band zu vereinen?

Es scheint, daß sich die substantiale Einheit Gottes dann nur noch dialektisch begründen läßt, was B. durchaus zugibt, wenn er etwa sagt, daß Gott in seiner Wesenheit »ewig bei sich ist, indem er zu sich kommt« (SC 97), oder in Hinblick auf die »Identität von trinitarisch sich konkretisierender Gestalt und absoluter Wesenheit« von der »Hervorbringung« Gottes spricht (SC 95). Innerhalb dieser gedanklichen Option muß die innergöttliche Zeugung die göttliche Wesenheit – als absolute Liebe verstanden – allererst begründen (131). Durch den Ausfall des Wesens Gottes kann die hypostatische Andersheit der göttlichen Personen und ihre wesensmäßige Einheit nur noch in Begründungsstrukturen eingefangen werden, die auf dem Boden einer analektischen Logik nicht mehr nachzuvollziehen sind. Obwohl B. Hegels Gotteslehre in ihren inhaltlichen Aussagen systematisch verwirft, scheint er doch dem Zwang der Dialektik nicht immer entgangen zu sein.