

## Dialektik des Tuns – Dialogik – Person-Sein in trinitarischer Analogie

L'Action (Blondel) als con-dilectio (Richard v. St. Victor)?

VON JÖRG SPLETT

„Die klassische Vernunft, auf dem Prinzip des Nichtwiderspruchs begründet, ist wie eine Geometrie der Flächen. Die christliche Philosophie, der echte Mystizismus, auch er in der Vernunft begründet, ist nicht dualistisch; es gibt Dreieinigkeit.“

M. Blondel, 1. 3. 1886<sup>1</sup>

Hier soll nicht die kaum überschätzbare Leistung Maurice Blondels beschrieben und gewürdigt werden<sup>2</sup>. Sondern für ein Grundthema seiner transzendentalen Phänomenologie: das von Vielheit und Einheit, möchte ich auf eine Perspektive hinweisen, die sich erst später Bahn gebrochen hat, in welcher jedoch Blondels faszinierende Lösungen weniger umwegig und vertrackt, fast möchte ich sagen: selbst-verständlich erscheinen. Ich meine die Sicht des Dialogismus unseres Jahrhunderts und die – in Auseinandersetzung nun wieder mit ihm ermöglichte – (Neu-)Entdeckung des Dritten<sup>3</sup>.

### I. Transzendental-Dialektik des Strebens

1. Als Ausgangspunkt wähle ich Sätze Blondels zum ontologischen Gottesbeweis, über das Geheimnis der Vollkommenheit des Absoluten: „Da das Personale nicht einsam sein kann, da es nur eins ist, indem es nicht allein ist, ... ist [seine Vollkommenheit] ohne die Trinität unbegreiflicher, als die Trinität selbst für den Menschen unbegreiflich ist. Die Trinität ist der ins Absolute übertragene ontologische Beweis, wo dieser Beweis kein Beweis mehr ist, sondern die Wahrheit selbst und das Leben des Seins.“<sup>4</sup>

Tatsächlich stellt sich die Logik von Tat und Vollzug für Blondel nicht als ein monologisches Selbstverwirklichen dar, im Einbezug der anzuverwandelnden Objekte, sondern sie führt auf Dialogik: Intersubjektivität hin. Und dies bis zu einer eindrucksvollen Umkehrung der monologi-

<sup>1</sup> M. Blondel, Tagebuch vor Gott 1883–1894, Einsiedeln 1964, 97.

<sup>2</sup> Ich nenne dafür nur zwei, einander ergänzende, jüngere deutsche Arbeiten, die die frühere Literatur gebührend einbeziehen: A. Raffelt, Spiritualität und Philosophie. Zur Vermittlung geistig-religiöser Erfahrung in Maurice Blondels „L'Action“ (1893), Freiburg/Br. 1978; A. E. van Hooff, Die Vollendung des Menschen. Die Idee des Glaubensaktes und ihre philosophische Begründung im Frühwerk Maurice Blondels, Freiburg/Br. 1983.

<sup>3</sup> In der Hauptsache gebe ich dabei wieder, was ich im Mai 1985 bei einem Kolloquium über den Nihilismus an der Lateran-Universität vortragen konnte: Nihilismus – Analogie – Dialogik. Person-Denken als trinitarische Ontologie, mit weiteren Klärungen aufgrund der anschließenden Diskussion.

<sup>4</sup> L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique, Paris 1893 (Paris [Presses Universitaires] 1950) 349/ Die Aktion (1893). Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praktik, Freiburg i. Br. 1965 (R. Scherer), 375.

schen „Tathandlungs“-Sicht: auf jenen „unvergeßlichen Seiten der *Action*, die das Leiden als Wirken eines Anderen in uns ausdeuten“<sup>5</sup>.

Aber Blondel denkt dieses Geschehen offenbar doch in der Zwei-Einheits-Dialektik einer übergreifenden Struktur-Dynamik. (Jedenfalls sehe ich nicht, daß v. Hooffs Rückgriff auf H. Rombachs Strukturanalyse<sup>6</sup> die Gedanken Blondels in seiner Vermittlung verzeichnet.) Das Einheitsband, Leibnizens *vinculum substantiale*, gewährleistet für ihn Zweiheit wie Einheit: „individua divisibilium unitas, vera et una multitudinis innumeræ σύνθεσις, et solutorum indissolubilis Unio.“<sup>7</sup> Diese Gegensatz-Zwei-Einheit führt Blondel bis in Gott hinein fort. Dort bewirkt ein „Kuß“ die Einheit (ebd.). Dem entspricht in den Geschöpfen das *vinculum*; und dies jedenfalls ist einerseits als „tertium admissum“ zu sehen, andererseits fällt es mit einer der Gegensatz-Reihen (der des Willens) zusammen<sup>8</sup>. Dementsprechend schreibt v. Hooff (131): „Die Dialektik von Einheit und Zweiheit ist die eigene Gangart des Denkens; sie ist die einzige Weise, der Synthese der ‚action‘ asymptotisch näherzukommen.“

Das gilt zwar von der Weise des Denkens; doch ist offenbar das spezifisch „Denkhafte“ daran nur das Nacheinander der Schritte. Auch vom Leben der *action* gilt, daß „die Einigung nur im Modus der Zweiheit existiert, die Zweiheit ihrerseits stets die Einigung voraussetzt“ (ebd.).

2. Blondel hat so zwar, zum ersten, „die kopernikanische Wende vom Bedenken des Objekts zum Bedenken des Subjekts“ vollzogen<sup>9</sup>. Aber im Horizont der damaligen Möglichkeiten bleibt seine Perspektive wohl doch subjekt-zentriert transzendental.

Er hat, zum zweiten, die Blickrichtung dieser Perspektive – aufgrund „durchlebter Erfahrung“ (Anm. 5) – gleichsam in sich selber umgekehrt. Weil Liebe das Organ der Erkenntnis sei, nur sie uns für das *Sein* des Begegnenden öffne: „In dem Maß als die Dinge sind, werden sie wirksam und lassen ihre Wirkung über uns ergehen. Die aktive Annahme, alles über uns ergehen zu lassen, läßt in uns sein, was die Dinge in sich sind.“<sup>10</sup> Und das gilt selbstverständlich nicht bloß für Dinge, sondern erst recht und eigentlich für die personale Begegnung. Gleichwohl vollzieht auch diese Umkehr sich im Horizont des Wesenswollens des Subjektes, also im „Interesse des Lebens“ (492/517).

Darum – so jedenfalls als Anfrage bzw. Hypothese – erscheint in Blon-

<sup>5</sup> P. Henrici, in: M. Blondel, Tagebuch 13. Siehe dort (302): „Das Leiden, das ist der Andere in uns.“

<sup>6</sup> Anm. 2, 19.

<sup>7</sup> De vinculo substantiali et de substantia composita apud Leibnitium, in: C. Troifontaines (Hrsg.), *M. Blondel, Le lien substantiel et la substance composée d'après Leibniz*, Löwen 1972, 143–293, 270.

<sup>8</sup> v. Hooff 117.

<sup>9</sup> P. Henrici, Glaubensleben und kritische Vernunft als Grundkräfte der Metaphysik des jungen Blondel, in: Gr. 45 (1945) 689–738, 702.

<sup>10</sup> L'Action 443/469.

dels Phänomenologie der strukturalen Logik unseres Tuns das Zugleich von „notwendig“ und „unmöglich“ (bezüglich des „Übernatürlichen“) zunächst als auswegloses Dilemma<sup>11</sup>, während dieser Sachverhalt in einer Phänomenologie des Ich-Du-Bezugs so selbstverständlich wäre wie kaum etwas sonst: daß nämlich dem Ich *lebensnotwendig* die *unmachbare* freie Zukehr eines Du ist.

Anders als Descartes, der das Ich als *res cogitans* ohne Du konzipiert hat, sagt Blondel zwar, daß ich alle anderen brauche – „um eins mit mir zu sein, um überhaupt zu sein, darf ich nicht allein bleiben“ –, doch gebe es streng genommen nur Gott und mich: „Allein mit ihm allein; die anderen haben nichts damit zu tun“ (442/468).

Damit soll hier nicht der Vorwurf Y. Labbés unterstützt werden, Blondel sperre den Gedanken in eine „*métaphysique du Mème*“ ein und bekomme den Anderen nicht in den Blick<sup>12</sup>; doch wenn in solcher „Indifferenz“ die anderen „nicht zählen“, alles andere nichts oder – was auf dasselbe hinausläuft – eines (einerlei, egal) ist, wie kommt man dann zu jenem „vollständigen Begreifen“, das bedeutet, „die absoluten Unterschiede im Relativen aufzuweisen“?<sup>13</sup> Wie zu der entsprechenden Christologie<sup>14</sup> und letztlich-erstlich zu einem gemäßen Denken der Trinität<sup>15</sup>?

Befragen wir daraufhin die Dialogik unseres Jahrhunderts, wobei ich mich auf den bekanntesten ihrer Vertreter beschränke: Martin Buber.

## II. Dialogik als Denken des Du

1. Wieder sei darauf verzichtet, seinen Beitrag darzustellen: die Zwielfalt der beiden Grund-Worte Ich-Du, Ich-Es. Das von ihm Eingebraachte und dessen vielfach befreiende Wirkung dokumentieren Bücher und Aufsätze weltweit. Vielmehr sei auch hier gleich auf die „*Probleme* der Dialogik Martin Bubers“ eingegangen<sup>16</sup>.

Die Einstiegs-Schwierigkeit liegt bekanntlich in der überschärften Alternativik zwischen den Grundworten. Darauf hat schon die früheste Stellungnahme zum Dialogischen Prinzip hingewiesen, die von F. Rosen-

<sup>11</sup> Vgl. v. Hooff 331 ff.

<sup>12</sup> V. Hooff 53 u. 86; vgl. Raffelt (Anm. 2) 156 ff.; ausführlich auch U. Hommes, *Transzendenz und Personalität*. Zum Begriff der Action bei Maurice Blondel, Frankfurt/M. 1972, 174–193.

<sup>13</sup> M. Blondel, *Une des sources de la pensée moderne. L'évolution du spinozisme*, nach v. Hooff 210. Vgl. Tagebuch: *Liebendes Verstehen* (568) meine gerade das Verschiedene als solches (211).

<sup>14</sup> Tagebuch 378: „Dank Christus haben wir eine absolute Erkenntnis des Relativen.“

<sup>15</sup> Umstandslos wird ihm Vermählung, die „wahrhafte Einigung zweier Wesen“, zum „Abbild der Einheit der göttlichen Personen“. Tagebuch 124. Was wir im folgenden zu denken versuchen, ist die spätere Notiz (198) zum „Mysterium . . . der Seelen, die einander nahekommen, damit Christus lebendiger zwischen ihnen sei, als ihr (Hervorhebung J. Sp.) *lebendes Bindeglied*“.

<sup>16</sup> J. Bloch, *Die Aporie des Du. Probleme der Dialogik Martin Bubers*, Heidelberg 1977, zitiert als: *Aporie*.

zweig (nach der Lektüre eines Teils der Druckfahnen) in einem Brief vom September 1922<sup>17</sup>.

Rosenzweig bemängelt, daß Buber „dem Ich-Du im Ich-Es einen Krüppel zum Gegner“ gegeben habe. Nicht das Ich gehöre zum Es, sondern Er bzw. Wir. „Was soll denn aus Ich und Du werden, wenn sie die ganze Welt und den Schöpfer dazu verschlingen müssen?“ Und wenn es, sei hinzugefügt, nur als „erhabene Schwermut unseres Loses“<sup>18</sup> erscheint, daß dies Verschlingen faktisch doch (noch?) nicht gelingt?

Gewiß füllt im In-einander-Blick das Du „nachbarnlos und fugenlos ... den Himmelskreis“ (I 83). Mit Hanna Arendt gesagt: „In der Leidenschaft, mit der die Liebe nur das Wer des anderen ergreift, geht der weltliche Zwischenraum, durch den wir mit anderen verbunden und zugleich von ihnen getrennt sind, gleichsam in Flammen auf. Was die Liebenden von der Mitwelt trennt, ist, daß sie weltlos sind ...“<sup>19</sup> Doch „das Kind, der Liebe ureigenstes Erzeugnis“, bringt ihnen die verbrannte Welt wieder, führt sie in die Welt zurück (ebd.).

Ähnlich im Verhältnis zu Gott. Auch hier gibt es den Ausruf des Psalmisten: „Was habe ich im Himmel außer dir? Neben dir freut mich nichts auf der Erde“ (73, 25 – vgl. das „Dios solo basta“ der großen Teresa). Dessen Echo war ja Blondels „Seul avec lui seul“. Und doch heißt dann „amare Deum: amare mundum in Deo“ (Max Scheler)<sup>20</sup>. Und dies nicht als schmerzlicher Abfall, sondern vielmehr als Ernst der Realisierung.

Doch ist hierauf später einzugehen. Erst einmal stellt sich nicht bloß die Frage nach dem Verlust der Welt zwischen Ich und Du, sondern betreffender die nach dem Verlust ihrer, des Ich wie seines Du, selbst. Auf diese Problematik zielt Jochanan Bloch ab.

Er wendet sich vor allem gegen M. Theunissens Buber-Deutung<sup>21</sup> einer negativen Ontologie des Zwischen, in der er „ein spezifisch christliches Vorverständnis des Welt-Gott-Verhältnisses“ erblickt (Aporie 86). Gegen das „Weltüberschwingen des Du“ besteht er auf der Welteinwohnung Gottes bei Buber: „Mein Gesicht ist das der Kreatur“ (Aporie 93 – Zitat aus „Gog und Magog“). Darin bewege sich die Rede zu dir „wie ein

<sup>17</sup> G. Schaefer (Hrsg.), Martin Buber, Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten, Heidelberg 1973, II 124–128; siehe B. Casper, Franz Rosenzweigs Kritik an Bubers ‚Ich und Du‘, in: J. Bloch / H. Gordon (Hrsg.), Martin Buber. Bilanz seines Denkens, Freiburg/Br. 1983 (Veröffentlichung der Ben-Gurion-Universität des Negev über ihren Kongreß zur 100. Wiederkehr des Geburtstages von M. Buber im Januar 1978; im weiteren zitiert als *Bilanz*) 159–179 (173–175: Briefauszug nach der Neuausgabe: *F. Rosenzweig*, Ges. Schriften. 1. Abt. Briefe und Tagebücher, Den Haag 1978, 824–827).

<sup>18</sup> Buber, Schriften I (im weiteren einfach mit der röm. Ziffer I zitiert) 89.

<sup>19</sup> *Vita activa oder vom tätigen Leben*, Stuttgart 1960, 237.

<sup>20</sup> Z. B. WW 6, Bern 1963, 90 (Liebe und Erkenntnis). Und so auch bei *Blondel* (443/469): „Wenn man zu Gott nur über das Opfer dessen gelangt, was nicht Er ist, so findet man in ihm die wahre Wirklichkeit von allem wieder, was nicht Gott ist.“

<sup>21</sup> Bubers negative Ontologie des Zwischen, in: PhJ 71 (1963/64) 319–330; *ders.*, *Der Andere*. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin 1965, 243–373: Die ursprüngliche Verwirklichung der Philosophie des Dialogs in der Dialogik Bubers.

Fisch im Wasser; der Fisch kann selbst nie das Wasser sein“ (218). „Die Gegenwart des Du ist also nicht die des Du als objektiv abgerücktes Gegenüber; und nicht der Zielpunkt meines Besprechens, sondern die meinem Sprechen innestehende, es ermöglichende und es umgreifende Gegenwart“ (220). So legt Bloch sie in der Weise der Zen-Denker aus: als „Nichts der Gegenwart“ (283). Er kann darum bei Buber ein Sich-Ver-ran-nthaben „schon im ersten Satz von ‚Ich und Du‘“ konstatieren und ihn doch in Schutz nehmen, mit einem Wort aus dem Bi-Yän-Lu: „Setzt man das Bewußtsein in Bewegung, so erscheinen Formen. Nimmt man sie wahr, so bildet sich Eis. Hütet man sich aber etwa vor Bewegung und vor Wahrnehmung, entgeht man doch nicht der Gefahr, ins Fuchsloch zu geraten“ (285)<sup>22</sup>.

Auf das Fisch-Bild zurückkommend: man blickt ins Aquarium und sieht die Fische im grünen „Umgreifenden“ schwimmen, das Wasser trocken wahrnehmend. Wenn man aber plötzlich als Fisch im Becken schwämme: „er schwimmt und ‚weiß‘ es nicht“ (286).

Natürlich hat sich gegen diese Deutung Widerspruch erhoben. War statt solchen Eins-Denkens nicht Dualität das Lebens-Thema Bubers? Aber vollzieht Bloch nicht dennoch dessen innerste Konsequenz? Bubers wiederholte Erklärung, weder durch Weltverlassen noch durch Verbleiben in ihr finde man Gott, beides gehöre „in Gott“ zusammen, bezeichnet er ungescheut als „überglättete Fassung“ der Paradoxie (78 f.).

Im Tagungs-Vortrag von 1978 stellt er nochmals heraus: Ich kann über dich zu dir reden – und auch nochmals über das Zu-dir-Reden (zu dir reden); aber dabei bleibt dieses letzte „zu dir“ unberedet: es geschieht (Bilanz 70). Doch macht er nunmehr auf eine Grenze dieser Unterscheidung aufmerksam. Was hier nämlich rein sprachlich getrennt und entgegengesetzt wird, wird dies vielleicht nur aufgrund grammatischer Prägung, während die Einheit des Sprechakts es eint (Bilanz 72). Und er weist hier – ein wichtiger Punkt – auf Bubers Vernachlässigung des Symbol-Begriffs hin (74)<sup>23</sup>.

In erneuter Auseinandersetzung mit Theunissen heißt es: „Gegenwart ist nicht Gegenstand. Aber Gegenwart ist immer noch Gegenwart von diesem und jenem“ (78)<sup>24</sup>. Zu „erfassen“ ist das wiederum nur aus „der Situation des zen-buddhistischen ‚Koan‘, von dem aus Wirklichkeit nur in totaler Unbegreiflichkeit offen werden kann“ (79). Oder – denn jetzt nennt Bloch auch einen „zweiten Weg“ – man entwickelt aus der konkreten Du-Erfahrung erst die Begrifflichkeit, „die dieser Wirklichkeit an-

<sup>22</sup> Bi-Yän-Lu. Meister Yüan-wu's Niederschrift von der smaragdnen Felswand ... verdeutsch und erläutert v. *Wilhelm Gundert*, München 1964 ff, I 497.

<sup>23</sup> Siehe *J. Splett*, Konturen der Freiheit. Zum christlichen Sprechen vom Menschen, Frankfurt/M. 1981, Kap. 2: Leibhaftige Freiheit: Be-dencklichkeit des Symbols.

<sup>24</sup> Bloch verweist auf entsprechende Sätze Heideggers über das Nichts als die Ermöglichung der Offenbarkeit des Seienden (Was ist Metaphysik?).

gemessen ist“. Wie aber hätte man sich die entsprechende Begrifflichkeit zu denken? Worauf der hier gebotene Vorschlag hinausläuft, dürfte deutlicher durch die Absetzung von jenem Vortrag werden, der auf den von J. Bloch folgt: Yehoshua Amir tritt hier dessen Theunissen-Kritik an die Seite, indem er ausdrücklich *Das Endliche und Das Ewige Du bei Buber* bedenken will (Bilanz 87–106).

2. Zentraler Satz ist hierbei: „Die verlängerten Linien der Beziehungen schneiden sich im ewigen Du“ (I 123). Dabei sei jetzt nicht erörtert, mit wieviel Recht Amir für ein genuin religiöses Interesse Bubers eintritt (vor allem, wenn ‚religiös‘ hier ‚theistisch‘ bedeuten soll), statt daß hier „eine Sozialontologie nachträglich theologisch oder quasi-theologisch überhöht“ würde (89); ob bei ihm also wirklich eine religiöse Begegnungserfahrung die dialogische Anthropologie aus sich entlassen habe. Darum sei auch nicht der Übergang Bubers von der monistischen Mystik seiner Frühzeit zum dialogischen Denken erörtert. Wir beschränken uns darauf, mit Amir den zitierten Kern-Satz zu bedenken, im gemeinsamen Wissen natürlich, daß das geometrische Gleichnis für den Du-Bezug der Es-Sprache zugehört.

Amir benennt klar die Alternativen einer rationalen Bereinigung des geometrischen Absurdums: Bei der überdeterminierten Linie A-B-C entfällt entweder das (irdische) B als gleichgültige Variante oder die Linie A-B ist sich selbst genug (92). Die erste Lösung kommt für den Kritiker des Kierkegaardschen Entweder-Oder zwischen Gott und Regine nicht in Frage<sup>25</sup>. Die zweite sieht Amir von Theunissen vertreten (auch hier wollen wir nicht diese Kontroverse ihrerseits diskutieren). Sie ist im Blick auf den Lebens- und Arbeits-Impuls Martin Bubers abzuweisen. Also bleibt es bei A-B-C, und zwar als „einer und derselben Geraden ... Das ist das Bubersche Paradox der dreipunktigen Linie“ (103).

Wie aber, fragen wir, hat man das zu verstehen? Amir zieht zwei Buber-Sätze heran. Einmal spricht er vom „Saum des ewigen Du“, das wir in jedem Du anreden (I 81), sodann von Pforten, die sich zum „Einen Tor des Wirklichen Lebens“ vereinigen (I 147). Das eine Mal sei das irdische Du näher, das ewige erahnt, das andere Mal „verschwimmt“ das irdische. Ich kann nicht sehen, inwiefern hier „das wechselseitige Verhältnis zwischen der Beziehung mit dem Mitmenschen und der Begegnung mit Gott ... vorzüglich dargestellt“ sei (B. Casper in der Diskussion: Bilanz 106). Es sei denn, ‚Darstellung‘ meine die Wiedergabe von Bubers Sicht – für die es hingegen, auf der einen Linie A-B-C, gerade kein „wechselseitiges Verhältnis“ von A-B und A-C geben kann.

<sup>25</sup> Zur wirkungsreichen Verzeichnung Kierkegaards durch Buber vgl. übrigens im gleichen Band die dankenswerte Korrektur R. R. Perkins': 289–314 (enttäuschend die Repliken).

## III. Getroffen von „Jenem“ (Illeität)

Dabei hätte Casper auf einen Denker hinweisen können, zu dessen Dolmetschern nach Deutschland hinein er gehört und der auch in Beer-Sheva zu Wort kam; freilich mit einem Beitrag über Gabriel Marcel und Buber; doch klingt darin selbstverständlich die eigene Sichtweise durch: Emmanuel Levinas<sup>26</sup>.

Er weist auf die Grenzen von Dialog und Beziehung hin, die Marcel, stärker metaphysisch, auf ein (Mit-)Sein und das „Ereignis des *Ens manifestum sui*“ (327) zurückführt. Erscheint so nicht „der Dialog selbst als eine Modalität des Ich-Es“ (331)?

Damit denkt Levinas – im Sinne seines eigenen Zugangs – mit Buber über Buber (und Marcel) hinaus, indem er beider Akzentuierung von Verantwortung und Verantwortlichkeit in seiner Weise auslegt. „Die radikale Unterscheidung [beider] zwischen dem Ich-Es des Wissens und dem Ich-Du des Dialogs“ (333) versteht er als das Einfallstor für eine neue Auffassung der Ethik als Basis philosophischen Denkens.

Dies aber besagt: Ich bin getroffen (intendiert statt intentional), gemeint statt (sei's das Du, sei's dieses oder jenes Es) meinend. Und damit verwandelt sich das Ich in einer Tiefe, die der Zwiefalt des Ichs in den Buber'schen Grundworten noch zugrundeliegt.

Levinas bezeichnet, worum ihm zu tun ist, als das Sich, und macht es als Akkusativ im wörtlichen Sinn deutlich<sup>27</sup>, insofern das Ich hier sich als angeklagt erfährt. Angeklagt aber nicht von einem souveränen Richter oder von einem anderen Ich, das diese Souveränität ihm gegenüber erringen will (wie bei Sartre), sondern von einem Hilfesuchenden, der „Witwe und Waise“. (Man ist im Deutschen zu einem weiteren Wortspiel versucht: von an-geklagt – im Sinn von ‚angejammert‘ – zu sprechen.)

Dieses Verhältnis nun ist nicht mehr das eines bloßen, gar innigen Ich-Du. Der Hilferuf fordert mich ja derart, daß er *etwas* von mir fordert. Und im flehenden Antlitz begegnet mir nicht bloß ein Du, sondern die Gemeinschaft. Das Antlitz ist die „Spur des Anderen“.

Was meint Levinas damit? „Das Antlitz stellt sich dar in seiner Nacktheit, es ist ... nicht eine Erscheinung, die ein Ding an sich verhüllt und eben dadurch verrät. Wäre dem so, hätten wir im Antlitz eine Maske ...“ (227). Es geht um ein „Jenseits des Seins“ (229), insofern Levinas das Sein als „bipolare[s] Spiel von Immanenz und Transzendenz“ auffaßt (wir können mit Amirs Alternativen sagen: als Spiel zwischen A-B und A-C, in der Sprache Rahners: zwischen Kategorialem und Transzendentelem<sup>28</sup>).

<sup>26</sup> Martin Buber, Gabriel Marcel und die Philosophie: Bilanz 319–337.

<sup>27</sup> Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie (W. N. Krewani – hier wird der Name des Autors mit Akzent geschrieben: *Lévinas*), Freiburg-München 1983, bes. der Titelaufsatz (von 1963): 209–235; zum Akkusativ: 312f.

<sup>28</sup> Vgl. in: H. Vorgrimler (Hrsg.), Wagnis Theologie (FS Karl Rahner), Freiburg/Br. 1979, L. B. Puntel, Zu den Begriffen „transzendental“ und „kategorial“ bei Karl Rahner (189–198); J. Splett, Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe – laienhaft (299–310).

In diesem „Jenseits“ begegnet mir *Il*: „ille‘ – Jener. Das Jenseits, aus dem das Antlitz kommt, ist die dritte Person“ (229). Derart drückt Levinas die Richtungsumkehr aus, auf die es ihm ankommt. Das Antlitz als *Zeichen* wäre Weiterverweis für die eigene Suche (bzw. Intentionalität), als Spur besagt es die Betroffenheit meiner durch „Jenen“.

„Die Spur ist die Gegenwart dessen, was eigentlich niemals da war, dessen, was immer vergangen ist“ (233). Natürlich erinnert der jüdische Denker dabei (235 – siehe gleich) an Ex 33, 18 ff., zuvor aber (233), bemerkenswerterweise, an Plotin: „Die Spur [ἵχνος] des Einen läßt das Wesen entstehen, und das Sein ist nur die Spur des Einen.“<sup>29</sup>

Ebenso ausdrücklich bezieht sich Levinas auf die zuvor genannten Autoren: „Die Illeität jenes ille ist nicht das *Es* der Sache, die zu unserer Verfügung steht und dem Martin Buber und Gabriel Marcel zu Recht bei der Beschreibung der menschlichen Begegnung das Du vorgezogen haben“ (235). Und er schließt seinen Aufsatz mit dem schon angesprochenen Hinweis auf die Mose-Erfahrung: „Der Gott, der vorübergegangen ist, ist nicht das Urbild, von dem das Antlitz das Abbild wäre ... Der geoffenbarte Gott unserer jüdisch-christlichen Spiritualität bewahrt die ganze Unendlichkeit seiner Abwesenheit, die in der personalen Ordnung selbst ist. Er zeigt sich nur in seiner Spur, wie in Kapitel 33 des Exodus. Zu ihm hingehen heißt nicht, dieser Spur, die kein Zeichen ist, folgen, sondern auf die Andern zugehen, die sich in der Spur halten“ (235).

Damit ist ein entscheidender Schritt zur Auflösung des „Buber-Paradoxes“ der Linie A-B-C getan. Hier gibt es keine Linie in der Verlängerung über A-B hinaus, in der B konsequent verschwände (wenn man es nicht selbst zum C vergötzt – eins wie das andere nihilistisch). Auf der anderen Seite steht auch nicht bloß die Gegenwart als solche von B zur Rede, wobei wiederum B wie A gleichgültig würden angesichts des Ereignisses „Gegenwart“ selbst (versinnbildet im reinen, leeren Kreis)<sup>30</sup>. B ist nicht Abbild eines Urbilds, auch nicht bloß (Cusanisch) Versichtbarung eines Unsichtbaren (Erscheinung). Es waltet also nicht bloß eine solche Differenz, die „mystisch“ aufgehoben würde, sondern bleibende Entsprechung. Also die Folgeleistung gegenüber einem Anruf, der Nähe als Weggang entwirft.

#### IV. Analogie: Gemeinsames Entsprechen

1. Erich Przywara, der große Denker der Analogie in unserem Jahrhundert, durch den „die *analogia entis*‘ aus einer kleinen scholastischen Spitzfindigkeit zur Grundstruktur des ‚Katholischen‘“ wurde<sup>31</sup>, hat die-

<sup>29</sup> V 5, 5, 12 f. Bei Harder/Beutler/Theiler (Ausgabe Meiner): „Die Teilnahme schafft den Dingen das Sein, so daß das Sein Schimmer des Einen ist.“

<sup>30</sup> Bloch, *Aporie* 308; *Der Ochs und sein Hirte*, Pfullingen 1958, VIII.

<sup>31</sup> K. Rahner, *Gnade als Freiheit*, Kleine theologische Beiträge, Freiburg/Br. 1968, 270 (Laudatio auf Erich Przywara).



sen Gedanken ganz besonders geliebt. Neutestamentlich gefaßt: zum Herrn gehören heiße, Apostel sein, und Apostel-sein heißt Weggeschickt-werden. Wie im Gespräch zu Levinas hinüber schreibt er in der Einleitung zum Kommentar der „Vierten Woche“ der Ignatianischen Exerzition: „Da das bestimmende Wort der Vierten Woche die Sendung ist, so erscheint ‚Einigung‘ offenbar hier in der umgekehrten Richtung: mit Gott und in Gott von Gott weg (als Seine *Tröstung* in *Strahlen* und *Wassern* zur Welt). Denn Vierte Woche ist auch und gerade ‚Absprung‘ aus der intimen Sakralität des Leidens in die Profanität der Sendung, so sehr, daß auch und gerade der ‚Augenblick‘ des Aufleuchtens und Aufströmens *der in der Passion verborgenen Gottheit* eben ist das Weggeleuchtet-werden und Weggeströmtwerden als Ihre *Strahlen* und *Wasser*. Einigung ist Sendung.“<sup>32</sup>

Aber Przywara war es auch, der bei einem Gespräch im Frankfurter Freien Jüdischen Lehrhaus auf der Differenz innerhalb dessen insistierte, was Levinas überraschend genug als „jüdisch-christliche Spiritualität“ be-ruft. (Wir beanspruchen, auch mit diesen Reflexionen auf philosophischem Boden zu bleiben und nicht fachtheologisch zu werden, so wie Buber und Levinas oder zuvor Plotin als philosophische Gesprächspartner anerkannt sind.) Von „einem Nachtgespräch in Frankfurt mit den geistigen Führern des Weltjudentums, vor allem mit Buber“, schreibt Gustav Wilhelmy in seiner *Vita Erich Przywara*: „In den frühen Morgenstunden endete es mit Przywaras Nachweis, daß sich das Judentum Gott im letzten nicht ohne den Menschen vorstellen könne.“<sup>33</sup>

Tatsächlich scheint Buber die in der Frühzeit recht deutlich geäußerte These vom Erwirken und Verwirklichen Gottes (ähnlich wie in R. M. Rilkes *Stundenbuch*, das sein Lehrer Georg Simmel als große pantheistische Dichtung begrüßt hat) auch später nicht aufgegeben zu haben. Und auch bei Rosenzweig (auf den wir weniger eingegangen sind) klingt es so: „Der Glaube der Seele bezeugt in seiner Treue die Liebe Gottes und gibt ihr dauerndes Sein. Wenn *ihr* mich bezeugt, so bin ich Gott und sonst nicht – so läßt der Meister der Kabbalah den Gott der Liebe sprechen.“<sup>34</sup> Das Volk als der Sohn? Im Bezug einer Zwei-Einheit, deren Konsequenz die Hegelsche Herr-Knecht-Dialektik bedeutet?<sup>35</sup>

<sup>32</sup> Deus semper maior. Theologie der Exerziten, Freiburg i. Br. 1938–40, III 170 (die hergehobenen Wörter stammen aus dem Exerzitenbuch).

<sup>33</sup> Erich Przywara 1889–1969. Eine Festgabe. Düsseldorf o. J. (1969), 19 f. Herrn Rudolf Voderholzer (siehe übrigens seine Magisterarbeit vom WS 1984/85 an der Hochschule für Philosophie in München: „Heiligkeit der Vernunft.“ Zur philosophischen Denkbareit des geistlichen Lebens nach Maurice Blondels „L'Action“ [1893]) verdanke ich den Hinweis auf eine Darstellung Przywara selbst: Begegnungen jüdischen und christlichen Geistes, in: H. J. Schultz (Hrsg.), Juden. Christen. Deutsche, Stuttgart 1961, 239–248, 241 f.

<sup>34</sup> Der Stern der Erlösung, Den Haag 1976, 191 (nach Pesikta XII 6 zu Jes. 43, 10 [476]).

<sup>35</sup> J. Splett, Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels, Freiburg-München 1965 (1984), 145–148. – Wobei nur die Frage besteht, ob am Ziel dieser Entwicklung die Menschengeschichte die

Anders stellt es sich offensichtlich bei Levinas dar; doch um den Preis, daß bei ihm anscheinend überhaupt nicht von einem Gegenüber zu Gott gesprochen werden kann. (So wie er Sein und Wesen als sinnlos ansieht und sich ganz auf das Sollen der Ethik konzentriert.) Zum Schluß von *Autrement qu'être* lesen wir: „Nach dem Tode eines gewissen Gottes, der Hinterwelten bewohnte, entdeckt [der dem Anruf zum Selbst-Einsatz Folgende] die Spur – die unaussprechliche Inschrift – dessen, der immer bereits vorbeigegangen ist, der immer ‚Er‘ bleibt, der in keine Gegenwart eintritt, dem weder Namen, die Seiende bezeichnen, gemäß sind, noch Verben, in denen das ‚Wesen‘ der Seienden widerhallt ...“<sup>36</sup>

Entsprechung gäbe es hier also nicht als Antwort, sondern nur in gehorsamer Zuwendung zum hilflosen Nächsten. Legt sich angesichts dieses Sachverhalts nicht der Gedanke nahe, Personalität und Dialogik: gelebte Analogie sei letztlich nur trinitarisch zu denken? So hat es Richard von St. Victor entworfen – und so soll es hier abschließend wenigstens skizziert sein, mit Berufung und dem Hinweis auf bereits zur Diskussion Gestelltes<sup>37</sup>.

Die genannten Dialogiker eint ja ihr Mißtrauen gegen die („hinterweltlerische“) Metaphysik, die Absage an Analogie, weil sie darin nur Bemächtigungsversuche sehen können. Man darf diesen Verdacht tatsächlich nicht rasch von sich weisen; denn im „natürlichen“ Menschen steht auch das Denken unter dem Gesetz der Selbstsucht: Doch (abgesehen davon, daß dies ebenso für die Metaphysik-Kritik gilt) liegen andererseits wohl auch Mißverständnisse vor. Denn nach ihrem Wesen – nicht nach ihrem „Unwesen“ beurteilt<sup>38</sup> – ist auch und gerade die metaphysische Gott-Rede *Antwort*, also als Entsprechung zu sehen statt als eigenmächtiger Aus- oder Zugriff. Antwort aber, als Entsprechung auf den evozierenden Anruf, steht in einem *Gespräch*. Und Gespräch besagt *Mit-Sein*<sup>39</sup>.

2. Darum haben wir das *Wir* zu denken, und zwar nicht bloß als ein

---

„Erinnerung und die Schädelstätte“ des zu sich gekommenen Absoluten sein wird (Schlußseite der *Phänomenologie*) oder umgekehrt die Erinnerung an die Geschichte der Religionen die Schutthalde abgestreifter Illusionen des zu sich gekommenen Menschen. Ob es am Ende also mit uns oder mit Gott nichts sei.

<sup>36</sup> *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag 1974, 233; Übers. nach S. Strasser, *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie*, Den Haag 1978, 369.

<sup>37</sup> Siehe Anm. 28 u. 46 (vgl. meinen Artikel *Gott/Trinität*, A. Philosophisch, in: P. Eicher [Hrsg.], *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, München 1984 II 122–133); Richard von Sankt-Victor, *Die Dreieinigkeit*, Einsiedeln 1980; P. Hofmann, *Analogie und Person*, in: *ThPh* 59 (1984) 191–234 (221–227 gegen Tritheismus-Verdacht).

<sup>38</sup> Um hier ein Begriffspaar aufzugreifen, das der zunehmend metaphysik-kritische Theologe und Philosoph Bernhard Welte verwendet hat: *Wesen und Unwesen der Religion*, in: *ders.*, *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg/Br. 1965, 279–296.

<sup>39</sup> Es wäre Aufgabe einer dialogischen Anthropologie, denkerisch zu entfalten, was Hölderlin im dritten Entwurf des Gesangs „Versöhnender, der du nimmer-geglaubt“ dichterisch sagt: daß wir nicht etwa bloß – als Sprechende – ein Gespräch führen und in diesem Sinn „im Gespräch stehen“, sondern daß dieser Stand uns derart zukommt, daß „ein Gespräch wir sind“ (Kl. Stuttg. Ausgabe II 143).

solches Zweier, sondern von Dreien. Dessen „Struktur-Formel“ könnte lauten: *Jedes Wir ist die höhere Einheit von Ich-Du-Gegenüber, Wir-Er-Miteinander* (als Öffnung des Gegenübers) und *Wir-Du-Bezug* (als Erfüllung des Miteinanders, darin sich zugleich – auch aus dem antwortenden Ich-Ihr – das Ich-Du neu bestätigt). Der Kernsatz bei Richard, der dahinter steht, lautet: „Wenn zwei sich gegenseitig lieben und einander sich in hohem Sehnen schenken und der Liebesstrom von diesem zu jenem, von jenem zu diesem fließt und gegenläufig je auf Verschiedenes zielt, dann ist zwar auf beiden Seiten Liebe da, aber die Mitliebe (condilectio) fehlt. Von Mitliebe kann erst gesprochen werden, wo von zweien ein dritter einträchtig geliebt und in Gemeinsamkeit liebend umfassen wird, wo die Neigung der beiden im Brand der Liebe zum dritten zusammenschlägt in eins“ (104: III 19).

Hier schließt das Paar den Dritten nicht aus und sich ab ihm gegenüber, sondern gibt ihm Raum in seinem Zueinander. Ich und Du erfahren ihr Eins in diesem Da-sein für ihn und freuen sich dessen – wie ihrer Zweiheit als doppelter Liebe für ihn. Ihm aber wird nicht bloß das Geschenk dieser Doppel-Zukehr zuteil, sondern er freut sich zugleich, in dessen Empfang ihrem Einssein zu dienen.

Und vollendetes Spiel wird dieses Geschehen, insofern jeder mit jedem sich zum Paar-Wir gegenüber dem jeweils Dritten verbindet und zugleich jeder als Dritter das Eins-Sein der anderen vermittelt. Jeder wirkt hier als der „Freund des Bräutigams“ (Joh 3, 29), und jeder begeht eben so – hier versagen die Bilder – seine eigene Hochzeit<sup>40</sup>.

*Nicht die Zwei-Einheit des Ich-Du ist also das Grundelement (das „Atom“ sozusagen) von Interpersonalität, sondern die Dreieinigkeit eines solchen Wir. Darum haben wir es auch für die „Einheit in Mannigfaltigkeit“ des Absoluten, Gottes, der die Liebe ist, anzusetzen<sup>41</sup>.*

<sup>40</sup> Das ist offenbar Simone Weil verschlossen geblieben. Einung vollzieht sich für sie als „dé-création“; entsprechend sieht sie sich selbst: „Ich bin nicht das junge Mädchen, das den Bräutigam erwartet, sondern der lästige Dritte, der mit zwei Brautleuten zusammen ist und fortgehen muß, auf daß sie wirklich zusammenseien.“ Cahiers III Paris <sup>2</sup>1974, 16 (vgl. Schwerkraft und Gnade, München 1952, 109–112). Dazu jetzt die Aufsätze von G. Kahn und M. Wicki-Vogt in: H. R. Schlette / A. Devaux (Hrsg.), Simone Weil: Philosophie Religion Politik, Frankfurt/M. 1985.

<sup>41</sup> Siehe W. Kern, Einheit in Mannigfaltigkeit. Fragmentarische Überlegungen zur Metaphysik des Geistes, in: J. B. Metz u. a. (Hrsg.), Gott in Welt (FS – K. Rahner), Freiburg/Br. 1964, I 297–239. – Um ein naheliegendes Mißverständnis auszuräumen – vgl. auch unsere Ausgangs-Sätze von M. Blondel (Anm. 4) –, erlaube ich mir ein Selbst-Zitat: „Wie steht es um den Geheimnis-Charakter des trinitarischen Dogmas? – Man könnte so argumentieren wie Walter Simonis, der für sein Unternehmen eines rationalen Beweises der Trinität auf dem Unterschied zwischen der ‚immanenten Trinität‘ . . . , die dem Denken zugänglich sei, und der ‚ökonomischen Trinität‘ . . . insistiert (Trinität und Vernunft, Frankfurt/M. 1972, 183–185, 190 f.) . . . Ich gehe davon aus, daß *Wahrheit und Ernst der Personwirklichkeit erst im Christusgeschehen offenbar* geworden sind. ‚Geschichtlichkeit‘ als menschliches Existenzial besagt nämlich vor allem, daß der Mensch zur Wahrheit über sich nicht je schon aus sich selbst gefunden hat, daß sie ihm vielmehr gesagt werden muß. – In diesem Geschehen aber hat er nicht so sehr neue ‚Informationen‘ erhalten, als daß er (im ursprünglichen Sinn dieses Wortes) in eine neue Form des Selbst- und Welt- und Gottesverhältnisses gebracht worden ist.“

Solche Erfüllung im Wechsel-Spiel von Hingabe und Empfängnis kann Gott nicht erst von der Schöpfung erfahren. Er ist dies vollkommen in sich selbst. Dann aber läßt sich Schöpfung als Frei-gabe<sup>42</sup> nur in Entsprechung zu diesem Geschehen denken. Strikt als Entsprechung, nicht etwa als Vollendung. (Nur so gilt ja – und ist auch gemeint – das schöne Wort des Duns Scotus über die Beweggründe Gottes zur Schöpfung, er wolle Mitliebende<sup>43</sup>.)

Nun hindert nichts, daß er in prinzipieller Reflexion auf die Erfahrungen seiner konkreten Existenz fortschreitend thematisiert und ausdrücklich klarer versteht, was darin unthematisch impliziert ist. Impliziert aber ist, wie bedacht, im Personsein des Menschen die Personalität seines Schöpfers und in unserer Existenz als ‚gerufener Freiheit‘ die souveräne Freiheit des allmächtigen Rufers.“ Zum Person-Begriff Romano Guardinis, in: ThPh 54 (1979) 80–93, 92. Diese Klärung ist nun ihrerseits vor einem Mißverständnis zu schützen. Sie richtet sich nämlich an Theologen und steht damit im theologischen Feld. Das gilt aber nicht für den im Haupttext vorgetragenen Gedankengang (obwohl er abschließend nochmals in den Disput mit Theologen mündet). Die geistesgeschichtliche Situiertheit konkreter Philosophie beinträchtigt mitnichten ihren Status und Anspruch als Philosophie. Schon gar nicht läßt sich darum Philosophie etwa dadurch als solche bestimmen, daß man sie (fast schon zwanghaft) von jeglicher christlichen Implikation zu reinigen versucht. (Was wäre – nicht abstrakt prinzipiell, sondern faktisch – „Natur“ ohne „Gnade“?)

Philosophisch stünde hier die Diskussion mit Heideggers Philosophie-Theologie-Sicht an (zu deren vollem Verständnis gewiß auch ihr „Sitz im Leben“ gehört). Näherhin beziehe ich mich auf P. Knauer, *Der Glaube kommt vom Hören*, Bamberg 1984, 332: „Gegenüber einer sogenannten ‚christlichen Philosophie‘, die mit Prämissen zumindest anonymen Glaubens arbeitet, müßte explizitem christlichen Glauben daran gelegen sein, Wissen und Glauben, Philosophie und Theologie deutlich zu unterscheiden, anstatt sie vermischend ineinander übergehen zu lassen.“ Dazu in aller Kürze nur dies: 1. Vermischung ist in der Tat ungut. (Philosophie und Theologie sollte man freilich nicht als Wissen und Glauben kontraponieren, da auch der Glaubende weiß [2 Tim 2, 52] und es andererseits kein Wissen, schon gar kein Gesamtwissen, gibt, das nicht Gesamtinterpretation, also „philosophischen Glauben“ [Jaspers] impliziert.) 2. Knauer sagt nicht, wen er meint. Hier jedenfalls wird eine christliche Philosophie vertreten (vgl. ausführlicher: Gotteserfahrung im Denken, Freiburg-München 1985, Kap. 1, bes. 13–22), doch selbstverständlich ohne theologische Prämissen; bewußt bin ich mir freilich christlicher Präsuppositionen, eben meiner – akzeptierten – Situation. 3. Unverständlich bleibt mit die Rede von „Prämissen... anonymen Glaubens“. Dieser Begriff K. Rahners zielt nicht auf Theorie-Prämissen, sondern sagt etwas über Menschen aus, die ihrem Gewissen folgen: daß sie dies nämlich nur aus der Gnade und Kraft des Gottes und Vaters Jesu Christi können. So wenig Philosophie atheistisch sein muß, um Philosophie zu bleiben (Heidegger), so wenig muß ein Philosoph gewissenlos (= nicht ein anonymer Christ, also z. B. undankbar, „die Wahrheit niederhaltend“ o. ä.) sein, um als wahrer Philosoph zu gelten; ich plädiere sogar für das Gegenteil. 4. Wenn Glaube und Theologie daran liegt, mit gültiger Philosophie zu tun zu haben statt mit Kryptotheologie, dann wäre nicht zu vergessen, daß es auch eine Kryptotheologie negativen Vorzeichens gibt. (War nicht der Teufel stets eher ein – obzwar theologisch gebildeter – Philosoph? Doch ohne Scherz:) Ich finde es weder nötig noch tunlich, als Schibboleth philosophischer Echtheit Immanentismus, antimetaphysischen Affekt oder eine sich selbst mit Occams razor bescheidende Rationalität zu verlangen. „Es ziemt sich, ohne falschen Respekt und ohne Unbesonnenheit die Philosophie so weit zu führen, als sie gehen kann, so weit, als sie gehen muß“ (*Blondel* 406/432).

<sup>42</sup> „Damit, daß die Schöpfung Tat Gottes in Freiheit ist, ist im Grunde schon gesagt, daß sie Mitteilung der Liebesherrlichkeit Gottes ist. Die freieste Freiheit ist die liebendste Liebe, das tätigste Schenken... sie ist Freigebigkeit: libertas – liberalitas. Sie gibt frei (im Doppelsinn des Wortes).“ *W. Kern*, in: *MySal* II 497.

<sup>43</sup> *Op. Ox.* III d 32 q 1, nr. 6; mit Rückverweis auf d 28 q 1, nr. 2, wo eigens Richard genannt wird. Die Formel „libertas – liberalitas“ gilt nämlich nicht einfachhin auch in der Umkehrung (vgl. – mit Bezug auf Avicenna – *Op. Ox.* I d 2 q 7 nr. 4 und d 8 q 5 nr. 13); die „libera liberalitas“ aber, als die Hochgestalt beider Momente, zeigt sich dann vor allem im selbstlosen Einbezug des Dritten.

In der Bezugs-Struktur der *condilectio* ist niemand Mittel, jeder Ziel; doch zugleich ist jeder Mittler. An die Stelle einer Dialektik von Differenz und Identität, die zwischen Entfremdung und Einsamkeit taumelt, ist hier in wechselseitiger Freigabe Raum für lebendige Vielfalt. (Auch bezüglich der „Partner“, also besonders im Blick auf den unendlichen Unterschied zwischen Geschöpf und Schöpfer – eingebettet in den Unterschied der göttlichen Personen selber, die ja gerade nicht drei „Individuen“ einer Art sind, so auch einander nicht ähnlich [geschweige denn gleich], sondern eben: entsprechend<sup>44</sup>.)

Darum ist hier mitnichten „alles eins“; sondern die Übereinkunft sammelt derart ins eine Selbe, daß eben darin jeder zu sich kommt und der Logos des Gesprächs alle Dimensionen entfaltet: vom Angerufensein zur Antwort, zum Reden-mit und Reden-über bis zum gemeinsamen Du und sammelnden Ihr, ganz im Geist der angebotenen Formel: das Mich des Angerufenseins, das (Ich-)Du, das Wir-Er im liebenden Sprechen vom Dritten, das (Wir-)Du in Hören und Antwort wie das Hören und Sprechen des (Ich-)Ihr, und all dies im unableitbaren Wechsel<sup>45</sup> des „Dreispiels“ von Ich, endlichem und unendlichem Du.

Es ist also keineswegs damit getan, zu Zweien einen Dritten zu zählen. Wird er nur scheinbar als er selbst gemeint, dient er also in Wahrheit doch nur gleichsam als Umweg, dann bleibt es bei der Heillosigkeit des bloßen Ich-Du: in der sich beide entweder auflösen oder wechselseitig zerstören oder nach rauschhaftem Treffen wieder zur alten Fremdheit erwecken. Wird er dagegen ernstlich selber gewollt, aber je für sich: dann stehen wir in der zerstörenden Konkurrenz, die René Girard untersucht hat. Worum es geht, ist vielmehr, daß ein jeder mit dem anderen dem Dritten gut ist, jeder sich sein Du von ihm zuführen läßt und gleichermaßen ihn (als Du) vom anderen – um schließlich derart selbst vom einen dem anderen zugeführt zu werden: als in solchem Aus- und Zugang ihr gemeinsames Du. Und dies meint hier „Dreispiel“<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> Zu dieser theologischen Frage hier nur ein Wink. Der Vater wäre als ursprunglos sich gebend zu denken; der Sohn: ihn und das Seine, das Geben, empfangend und darum mitgebend; der Geist: Person des reinen Empfangs, dies sein Empfangen gebend; je anders als Dritter zu Vater und Sohn wie mit dem Sohn vor dem Vater und mit dem Vater für jenen. (Entsprechend sein Wirken „ad extra“, bzgl. allen Empfangens, zuhöchst in Maria.) „Für Maximilian Kolbe ist der Heilige Geist die ‚ungeschaffene Unbefleckte Empfängnis‘“, L. Boff, *Das mütterliche Antlitz Gottes*, Düsseldorf 1985, 110.

<sup>45</sup> Wobei zu diesem Wechsel auch gehört, was unsere *strukturelle* Skizze nicht ausdrückt: die *qualitative* Färbung des Bezugs, insbesondere seine Prägung durch Schuld und Vergeltung. Das ist zu beachten, damit man die Formel nicht unberechtigtweise als „harmlos“ oder „zu heil“ liest. – Theologisch gesagt: realistisch und geschichtlich konkret denkt man erst, wenn man die Kreuzesgestalt der Trinitätsoffenbarung bewußt hält. Vgl. H. U. v. Balthasar, *Theodramatik IV: Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, bes. 191–222; vorher (gleichsam struktural) F. Ulrich, *Leben in der Einheit von Leben und Tod*, Frankfurt/M. 1973, 132 ff.

<sup>46</sup> Zu Girard siehe nach dem Referat von R. Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock?* München 1978, bes. 20–29 (*La violence et le sacré*, Paris 1972); *Das Ende der Gewalt*, Freiburg 1983, 18 ff. u. 37 f. – Zum Dreispiel: J. u. I. Splett, *Meditation der Gemeinsamkeit. Aspekte einer ehelichen Anthropologie*, München 1970 (2<sup>a</sup>-St. Michael 1981), Kap. I 3.

3. So sei, glaube ich, gemäßer und deutlicher gedacht, was Blondel auf dem Grund unserer *action* freigelegt hat: das lautere Wollen des Herzens, „das Sein und Tun Gottes in uns zu setzen“ (491/516). Ich darf mit ein paar abgrenzenden Verdeutlichungen schließen.

Dieser Ansatz unterscheidet sich nicht unwesentlich von K. Hemmerles *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*. Zwar wird dort nicht mehr „ich-psychologisch“ gedacht, sondern dialogisch, aber nach wie vor im Raum des Ich-Du<sup>47</sup>. Hier dagegen bildet Sprache nicht das dritte (zu Ich und Du), sondern den „Raum“ („Gespräch“) der personalen Dreiheit, somit auch einer personalen Vielheit von endlichen Du's.

Auch H. Mühlens Vorschlag, die Rede vom „Ich-Du“ um das „Wir“ zu ergänzen<sup>48</sup>, kann ich nicht für glücklich halten. Denn zwar ist ein Ich (so sehr es kein Ich ohne Du gibt) nicht eo ipso schon ein Ich-Du, sondern erst einmal: Ich; ein Ich-Du aber ist immer auch, und zwar einfach als solches, ein Wir. Das Wir an sich ist kein drittes; darum kann und muß man weiter fragen: ein Wir wem gegenüber? Eben dem Dritten, einer dritten Person, hier: dem Geist, der keineswegs bloß das Wir dieser Zukehr zu ihm ist, sondern gerade deren Empfänger.

So ist in der Tat Gottes Natur „pneumatisch-fruchtbarer, liebend-geliebter Wir-Grund ... in der Form des personalen Geschehens“<sup>49</sup>; aber dieses Wir lebt dreieinig statt bloß in Zwei-Einheit (wobei der Geist, als „Eine Person in zwei Personen“, nur „gleichsam die ‚Quersumme‘ des göttlichen Lebens“ ergäbe – ebd.). In diesem Voll-Sinn also sollte man auch den Geist „als integralen Teil des Wir-Ganzen in Empfang und Weitergabe“ (260) sehen, auch und gerade ihn als „erkennend-wollende Konkretion des Wesens-Wir in [jeweils] einmaliger Reflexion und Proflexion“ (ebd.).

Darum meint diese Dreiheit – schließlich – auch nicht einfach „die Teilhabe [zweier] an einem dritten Bezugspunkt, sei es an einer Person, an einer Wahrheit, an einem Werk, an einem Beruf“ (E. Levinas)<sup>50</sup>, sondern durchaus das gemeinsame „Transzendieren einer Gegenwart“ des „Von-Angesicht-zu-Angesicht ohne Vermittelndes“ (ebd.). Darin gehen

<sup>47</sup> Einsiedeln 1976, z. B. 44: „Mein Wort hat zumindest die drei Ursprünge: ich, die Sprache, du.“ Zwar ist (69) auch vom Hinausgewiesensein „zum Wir, zur Gesellschaft“ die Rede, doch ohne Thematisierung von dessen und deren prinzipieller Struktur. – Eine ähnliche Zwei-Einheit auch bei P. Knauer, *Geist, Hl./Pneumatologie, B. Systematisch*, in Eichers Handbuch, Anm. 37, 44–52, wo der Geist nur als die Liebe zwischen Vater und Sohn erscheint. – Im übrigen läßt sich mit solchen Modellen der Tritheismus-Verdacht gegen unseren Vorschlag nochmals distanzieren; denn auch das gewohnte Reden vom Vater-Sohn-Gegenüber und -Gespräch in Gott muß ja ein „monotheistisches“ Verständnis sicherstellen. (Was K. Rahner bekanntlich zu seiner reduzierenden Sprechweise veranlaßt hat, die ihrerseits zumindest ähnlich mißverständlich ist.)

<sup>48</sup> Der Heilige Geist als Person, Münster 1980.

<sup>49</sup> E. Salmann, *Wer ist Gott? Zur Frage nach dem Verhältnis von Person und Natur in der Trinitätslehre*, in: MThZ 35 (1984) 245–261, 259.

<sup>50</sup> Die Zeit und der Andere (L. Wenzler), Hamburg 1984, 64.

wir mit Levinas gegen ein Denken von Platon bis Heidegger einig. Aber dieser Überstieg vollzieht sich so, daß beide *mit* einander sind wie jeder *mit* dem Dritten, und dies jeweils im Aufbruch wie als Ziel. Dies „Mit“ ist nicht das „Mitsein“ Heideggers „um etwas Gemeinsames herum“ (ebd.); doch zugleich begegnet hier die „Anwesenheit [des Du] als des anderen“ nicht bloß in seiner „Abwesenheit“ (65) und im Todes-„Geheimnis der Zukunft“ (64), sondern in Geistes-Gegenwart. In der Gegenwart des Geistes, der die für einander da (und empfänglich) sein läßt, die sich ihm auftun<sup>51</sup>.

Nur so aber sehe ich letztlich das nicht bloß vorläufige, sondern ontologisch gültige „*bleiben* der drei“ gewährleistet, gegen jenen auflösenden Sog des Unum, der seit je besonders im Denken obwaltet (und der heute neu als fernöstliches Angebot fasziniert<sup>52</sup>). Nicht als sollte sich ihm gegenüber das Ich selbsterhaltend behaupten<sup>53</sup>. Wofür es einzutreten gilt, ist vielmehr die Selbst-Unterscheidung des Dienstes – im Dienst der Gemeinsamkeit (des Ich-bin-Dein bzw. -Euer oder Wir-sind-Dein statt eines „in-diskreten“ *Tat tvam asi*): damit, was bleibt (1 Kor 13, 13), die Liebe sei.

<sup>51</sup> Dies auf *unsere* „trinitarische“ Situation hin gesprochen. Im Blick auf Gott gilt selbstverständlich: „Das Augustin ergänzende Gegenbild bleibt ebenso unfähig wie das augustini-sche Bild, die der Einheit innewohnende dreieinige Liebesfülle mehr als ahnungshaft zu verdeutlichen.“ *H. U. v. Baltasar*, Theologik II: Wahrheit Gottes, Einsiedeln 1985, 39. Er zitiert (ebd.) Richard (III 9): „So blicken einander die menschliche Natur und die göttliche gegenseitig, aber gleichsam aus ihrem Gegensatz (ex opposito) an: jede antwortet der andern in einer umgekehrten Symmetrie (per contrarium).“

<sup>52</sup> Wie auch in der noch breiter faszinierenden fleischlichen Exstase; vgl. *D. Wjss*, Lieben als Lernprozeß, Göttingen 1975, 27–34 (75 ff.).

<sup>53</sup> Siehe Blondels zentralen Gedanken des Opfers, bei *Raffelt* 162–182, v. *Hooff* 353–359. Thema eines eigenen Beitrags wären die zerstörerischen Konsequenzen des Neuzeitprogramms der Selbsterhaltung – auch dort, wo man es, antibürgerlich, „kollektiviert“ (vgl. etwa *H. Ebeling* [Hrsg.], Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne Frankfurt/M. 1976). Zeigt sich der Mensch doch als ein Wesen, dem sein Leben (in jedem Sinn) nichts mehr wert ist, sobald ihm nichts mehr wert sein sollte als sein Leben.