

nicht nur apologetisch zurückgewiesen (21), sondern produktiv aufgegriffen würden. Es kann kein Zweifel bestehen, daß der vorliegende Diskussionsband teils Prolegomena, teils Fußnoten, aber auch Teilstücke zu einer künftigen (nicht nur) theologischen Theorie kommunikativen und solidarischen Handelns beisteuert. Daß der mit diesem Band Geehrte, der von der Theologie herkommt und nun in der Pädagogik seinen Platz gefunden hat, die Ausarbeitung dieser Theorie, wenn auch mehr zwischen „Bildung und Vernunft“, vorantreibt, bleibt – auch im Interesse der Theologie – zu hoffen.

M. STEVERNICH S. J.

SALMANN, ELMAR OSB, *Neuzeit und Offenbarung. Studien zur trinitarischen Analogie des Christentums* (Studia Anselmiana 94). Rom: Pontificio Ateneo S. Anselmo 1986. 392 S.

Das Thema klingt anspruchsvoll; aber das Buch bietet noch mehr als versprochen. Der Autor erarbeitet seinen Beitrag zu einem zeitgemäßen Verständnis des christlichen Zentralgeheimnisses in neun Studien, wobei deren Folge sich nochmals in Gruppen gliedern läßt. – Vorbereitend die beiden ersten. I. Zur Logik des innertrinitarischen Lebens stellt die erste Abhandlung personal(istisch)e und essentielle Lösungsversuche vor, um nach dem Aufweis ihrer Interdependenz drei Vermittlungsvorschläge näher zu diskutieren: Pannenberg, Mühlen, Hemmerle. II. Hier wird die entsprechende Arbeit für die Zusammenschau von innerer und heilsökonomischer Trinität geleistet. S. behandelt die Entwürfe von Rahner, Mühlen, Pannenberg, Jüngel und v. Balthasar; er zeigt überraschende Übereinstimmungen und offene Probleme (Kernfrage natürlich: das Zusammendenken von Einheit und Andersheit, Reflexivität und Interrelationalität) und gibt schließlich eine Vorschau auf den folgenden eigenen Denkweg. Dessen formales Prinzip ist (statt Dialektik) das Paradox, jedoch nicht apriorisch, sondern phänomenologisch, erfahrungsgewonnen: „Das Mysterium der Unterschiedenheit ist (gegen die klassische Tradition) ebenso groß wie jenes der Einung – und doch sind beide eigentlich selbstverständlich. Noch größer ist freilich das Geheimnis ihres Einander, in welchem sie sich mit- und ineinander hervortreiben, anziehen und lassen“ (60). Daraus verbinden sich geschichtliche, subjektive und absolute Logik sowie Logik und Geschichte in „Einheit und Diskontinuität der verschiedenen (Offenbarungs-)Zeiten und Freiheiten“ (62).

Die nächsten vier Studien befassen sich nun ausdrücklich mit der Titelthematik. Sie haben auch eine im wesentlichen parallele Struktur: auf die phänomenologische Entfaltung in einem ersten Teil folgt unter dem Titel „Denkform“ die begriffliche Reflexion. (Der Titel signalisiert das methodische Interesse und das vermittelnde Aufnehmen von Ansätzen und Hilfen anderer Autoren; doch geht es faktisch mehr um das zu Denkende.) III. Zunächst ist die Offenbarungsgeschichte, „der Weg von Logos und Pneuma“, zu erwägen: Trinität und Offenbarung, universelles Pneuma und konkrete Historie, Selbstkundgabe in staurologischer Verfremdung. Eine Phänomenologie der Offenbarung als Geschichte, Aussetzung, Unterscheidung, Vernunft, Tat-Wort und Ganzheit führt auf den Gott-Menschen als Zeitmitte; der Begriff des Phänomens heißt dann „Ana-logie und Gestalt“. Abstieg der Doxa Gottes als doxologischer Aufstieg des Menschen (nicht klar wurde mir „Anabasis der Wahrheit“ statt „Kata-“ oder „der Freiheit“, angezielt ist jedenfalls die, mit Heraklit gesagt, „palintrope Harmonie“ des Geschehens), wobei wir gerade nicht im rein Strukturalen – sei's auch von „Geschichtlichkeit“ – verbleiben dürfen (das ist zu Rombach anzumerken wie ähnlich – siehe 169 und auch 273 – zu Hemmerle und Buber): „Es liegen Welten zwischen der Offenbarung Gottes in der Erschaffung von Kosmos und Mensch und deren antwortender – oder auch sich versagender – Freiheit, seiner Kundgabe in Israel oder den Propheten und seiner endgültigen Entäußerung in der geistergriffenen Fülle der Existenz Jesu ...“ (95). Besteht so der Verdichtungspunkt des Geschehens in der theandrischen Perichorese Christi, so ist dessen wie deren Offenbarkeit (als Offenbarkeit der Trinität selbst) das Pneuma, weniger „subjektive, gestalthafte Persönlichkeit“ als „Differenzierungs-, Einungs-, Überzeugungsmächtigkeit“, „reine Lauterkeit und Vermittlung und deshalb völlige Anonymität“ (99). – IV. Diese Geschichte sucht nun die Abhandlung „Aufklä-



rung und Glaube“ in der Neuzeit wiederzufinden. Der phänomenologische Teil geht hierfür die Grundworte zur Offenbarung (III A) erneut durch: z. B. Bund als Gesellschaft, Geschichte als Fortschritt, Aussetzung als Nichtung, Tat-Wort als Praxis, Ganzheit als Totalität. Die Reflexion des Befunds hebt auf die Gleichheit der Struktur bei gleichzeitiger Verkehrung ab; sie bedenkt die Hilflosigkeit der jeweiligen zeitgeistig geprägten Theologie, verweigert aber zugleich die Resignation der Frankfurter Schule bzw. des Rückzugs in Natur (Löwith) oder Ich-Du-Augenblick (Buber, Strolz). Denn zeitgeschichtlich scheint sich zu ereignen, was zuvor Johannes vom Kreuz für den einzelnen beschrieben hat. Ein Indiz dafür ist die Aktualisierung, Dramatisierung und ungeahnte Vertiefung des Analogiedenkens in unserem Jahrhundert von Przywara über Barth und Balthasar zu Söhngen, Jüngel . . . Das gilt für den Schmerz der Verkehrung, aber auch für positive Ansätze (Verf. sieht so auch das Bürgertum positiver als theologische „Spätkapitalismus“-Kritiker). Die Grundthese: „das christliche Unterscheidungsbewußtsein und der Beziehungsraum der Doxa, wie er sich in der Offenbarung entfaltet, rettet die besten Resultate der Aufklärung und richtet sie zugleich gegen ihre eigene Verfalltendenz wieder auf. Umgekehrt ist mit alldem das Niveau markiert, unterhalb dessen Offenbarung als Gott-Welt-Verhältnis in bewußter Freiheit nicht zu denken ist“ (141). Es wäre also ein Dialog zwischen Aufklärung und Offenbarung zu eröffnen, der seinerseits als Dialog Offenbarungsgeschehen wäre. Daraus die Aufgabestellung der beiden folgenden Arbeiten: Dialog vor und in Gott – sodann: als Weg in-zu-vor Gott (Gebet).

V. Weg des Gesprächs. Der Phänomenologie stellt S. hier Hinweise auf theologische Zugänge voran (Rahner, Balthasar, Buber, Dialektische Theologie). Dann ist Begegnung in der Verflochtenheit ihrer Bezugsrichtungen zu entfalten: Ich zu Du/Wir, Du zu Ich/Wir, Ich-Du zum Dritten, Wir zu Ich/Du – ehe wieder die Grundbestimmungen durchschritten werden, die für Offenbarung und Neuzeit begegneten. Die Reflexion nimmt entsprechend Ana-logie und Doxologie im Bedenken von Begegnung zusammen: als Aufgang der Liebe: Pneuma, der Wahrheit: Logos, konkret als Weg von Sohn-Vater, Symbol-Offenbarung, schließlich als Gegenwart: Gebet. Dem gilt dann die Studie VI. Ihr phänomenologischer Teil entspricht dem vorherigen Gang und damit dem der Studien III und IV. Ebenso kennzeichnen Ana-logie und Doxologie die Reflexion, in drei Schritten: 1. Andacht (Mystik und Aufklärung; Mystik: eine Form des Bewußtseins, „die im Innersten der Einsamkeit des Ich die Wirverbundenheit mit Gott und Mensch im Geist durchfahren und darin noch einmal die Gleichursprünglichkeit von Einheit und Differenz, von Abstand und Nähe erleiden muß“ – 247), 2. Nichtung (in innerer Verwandtschaft zur Aufklärung, über die bedenkenwerte Gleichzeitigkeit beider hinaus, und so als Angebot ihrer Verwindung), 3. Übersetzung. Damit überschreibt S. eine Reihe von Programmpunkten, die in hoher Verdichtung Entwürfe detaillierterer Ausführungen darstellen: Analogie als Bekehrung und Einkehr; als vierfacher Vollzug (*analogia gloriae* = aufsteigende Doxologie, *fidei* im Sich-Einlassen auf den Weg der Nichtung, *entis/lucis* in Gegenseitigkeit von Beter und Gott, *libertatis*: im Zwischen von Ich und Du, Mensch und Gott, in leidendem Durchvollzug der vieldimensionalen Differenz als Lebens- und Todesgeschichte, was in der Tat die Formalität der Analogiekonzepte von Przywara bis Puntel überwinden könnte); unschwer auch in den klassischen Schemata von *attributio*, *proportio*, *proportionalitas* zu fassen. Schließlich erscheint Analogie als Doxologie, im Kreislauf wechselseitiger Eulogie bzw. *benedictio* zwischen Gott und Mensch; dergestalt als Perichorese: Erscheinen des dreieinigen Gottes im heilsökonomischen Offenbarungskreislauf.

Auf dem Boden des hiermit Geleisteten und mit den gewonnenen Mitteln kann Verf. nun in den beiden folgenden Untersuchungen die Aufgaben angehen, die sich aus den Eingangsübersichten (I und II) ergeben haben. VII: innere Trinität als Weg analogen Liebesgeschehens. Die Natur in Gott bestimmt S. als seine Wirhaftigkeit. „Das Wirhaft-Lichte in Gott ist so konzentriert, daß es sich mono-logisch vollbringt, als Wesen Gottes weiß. Angesichts eines diffusen Personalismus in Trinitätslehre und kirchlicher Praxis muß an diese Umkehrung und Überhöhung aller menschlichen Verhältnisse in Gott erinnert werden“ (276). In der Tat ein gewichtiger Hinweis, der die fruchtlose Entgegensetzung von Natur und Person fruchtbar überwindet. S. denkt also einerseits



strikt dialogisch, er sieht die Personen in Gott als (282) „absolut einmalig-unmittelbare und ebenso absolut relative Vollzugsgestalten des göttlichen Wir-Wesens“ in „reflexiver Korreflexivität“ (Löwith), andererseits aber ohne den Klippen eines übersteigerten Dialogismus zu verfallen: „Ihr Dialog ist demnach so dicht, daß er als Monolog einer Wir-Struktur erscheint“ (ebd.). So denkt er vom Vater zu Sohn und Pneuma hin und zeichnet die Perichorese als Einheit von Monolog und Dialog. Wobei eigens angemerkt wird (301), daß man beim Geist meist zu rasch ins Heilsgeschichtliche springt, statt ihn erst als Dritten in Gott zu bedenken. (Vielleicht sollte darum – auf derselben Seite – nicht von der Ellipse in Gott die Rede sein, welche dann gleich die Parabel einschränkt; Greshake nennt Personbezüge einmal treffend „tripolar“: Pöltner [Hg.], Personale Freiheit und pluralistische Gesellschaft, Wien 1981, 84.) Rechtsens aber mündet die Studie in das Bedenken der Dreieinigkeit Gottes als Vor-Geschichte der Welt, wobei in gebotener Behutsamkeit auch von einer Vorform des Schmerzes die Rede ist: „Hiatus der völligen Verschiedenheit im Selben ... das ungeschiedene und unvermischte Miteinander des völlig Inkommensurablen“ (313). Daraus auch so etwas wie eine übererfüllende Form des Gebets, eine „Urform der analogia fidei als Konkretion der analogia gloriae ... in aller hochgemuten Demut“, welche sich dann in der fides Jesu geschichtlich darstellt (314). – Hier kann nun Thema VIII einsetzen: Schöpfung aus/in Gott als Übergang. S. will Schöpfung als „zerdehnte Gnade“ des trinitarischen Rhythmus verstehen, unter mehrfacher Rücksicht, woraus Versuchbarkeit und Sünde möglich werden. Er vermeidet sowohl die kabbalistische Zimzum-Theorie der Selbsteinschränkung Gottes (Moltmann) wie ein Hegelsches (oder Whiteheadsches) Gott-Werden durch Schöpfung wie die „groteske“ Verschärfung thomasischer Unbezüglichkeit bei Knauer (177, 318), indem er einleuchtend entfaltet, wie die innertrinitarische Differenz-Identität (Paradoxalität) jetzt auf-bricht (entfernte Autorität, erschlagende Nähe, Intensivierung eines jeden Moments auf Kosten der anderen ...). – Unverzüglich ist aber auch die Neuschöpfung im erstandenen Pneuma der Kirche einzubeziehen: Kirche in ihrer konkret menschlichen und mitmenschlichen Realität als In-Bild von Logos-Sohn und Pneuma.

Damit haben wir den Denkweg durchschritten. Studie IX schließt sich als Exkurs an: zu Wesen und Person bzw. Erkennen und Lieben bei Thomas. Gegenüber Rahners Reduktion auf eine Transzendentalphilosophie subjektiver Seinshabe skizziert Salmann eine integrale Interpretation von ScG IV 11 über die Thematik der *reditio* (die etwa auch bei Lotz im Zentrum steht) hinaus. Gerade im intensivsten Selbstvollzug macht Subjekt dem Anderen den Hof (364). Das Wort in Gott hat so, weil aus restloser Entäußerung heraus, nicht bloß intellektuellen, sondern personalen Charakter (366), der Vater teilt nicht seine Väterlichkeit mit, doch „aus der einen Natur und in sie hinein bezeugt er dieselbe im Sohn, der sie auf völlig andere Weite totiziert“ (370). Weil Thomas Mutterschaft nur passivisch denken kann, verdunkelt sich freilich der Gedanke (372), so wie der Geist schließlich doch nur als Frucht der Liebe von Vater und Sohn verstanden wird (380 – ob dies allerdings durch die Übernahme der Mühlenschen Formel von der „einen Person in zwei Personen“, der „zur Person gewordenen göttlichen Seiendheit“ verbessert wird? Balthasars Theologik ist übrigens kein neues Buch, wie es hier [bes. 53] scheint, sondern Nachdruck eines Werks von 1947). Begründete Vorbehalte dann auch zur Kontraposition von Erkennen und Lieben, ist in Gott doch Erkennen „nicht Assimilation, sondern Hervorgang des Anderen, Lieben nicht Wollen, sondern eher ein Nicht-Wollen, reine Indifferenz für jede Form von Differenz“ (383). Salmann bleibt (auch 176) beim Primat der Selbstliebe und der weisheitlichen Konzeption Piepers. Müßte aber nicht gerade die ontologisch-trinitarische Grundlegung zu jener – nicht „appetiven“! – Ekstase der Liebe führen, wie sie etwa R. Spaemann bei Fénelon (und Jean Paul) herausgearbeitet hat? (Letztlich wäre wohl doch nicht der Dialog oder das Drei-Gespräch monologisch, sondern der Wir-Monolog als Trilogie zu denken?)

Ein Reichtum von Anregungen, in schwingvollem Durchvollzug, mitunter geradezu spannend und sprachlich reizvoll; römisch im Einbezug der Wortmeldungen von verschiedensten Seiten, wengleich mit Schwerpunkt in der deutschen Diskussion (vielleicht freilich auch bzgl. der Kosten solchen Über-blicks: im Verzicht auf einläßlichere



Differenzierungen zu den Autoren im einzelnen [immer wieder jedoch durch Literaturhinweise balanciert]; so finde ich etwa nach 164 f den Hinweis zu Rahner 186 etwas unvermittelt; zu Rosenzweig [etwa 84] vermisste ich umgekehrt die – auch sonst oft fehlende – Kritik an der Mit-Verzeitlichung Gottes bzw. Ver-ewigung des Zeitlichen, die seinem Entwurf wohl doch nicht ganz äußerlich bleibt; ähnlich wäre die „Entsagung“ bei S. Weil [254] zu distinguieren, von Hergemöllers „Weder-Noch“ [ebd.] zu schweigen. Zu den „römischen Bedingungen“ (5) gehören schließlich die unvermeidlichen Fehler, von denen ich nur die folgenden sinnstörenden vermerke: 26 (Z. 14): Selbstliebe, 172 (5. Spiegelstrich): Urverbundenheit (auch 268, Z. 7 v. u.); 284 (4. Spiegelstr. Z. 6f): statt ‚sein‘ ‚ihr‘? Und da ich gerade bei Korrekturen bin, erlaube ich mir noch zwei weitere Hinweise, einen grammatischen zum, trotz seiner steten Zunahme falschen, Dativ nach ‚als‘: 53, 74, 86, 125, 161, 201, 255 und 269, und einen sprachlichen zu der verunglückten Willms-Assoziation vom „geerdeten Himmel“ (32, 93, 132, 157, 161, 222) – oder sollten wir uns wirklich, nach dem von Hegel zitierten Tacitus-Wort, wie unsere Vorfahren „*securi adversus deos*“ machen? Dies aus gemeinsamer „Liebe zum Wort“; wichtiger ist natürlich das inhaltliche Gespräch – wozu es hier freilich auch bei wenigen Andeutungen bleiben muß. Zentral und schon angeklungen die Frage nach dem Geist als Person: S. betont seine Selbstlosigkeit wie sein Person-Sein und macht daraus das „verkennde Erkennen“ seiner (300) deutlich; hat schließlich doch das „Zwischen“ den Primat (99)? Daß aber in Gott nicht univok von drei Personen (= Individuen) die Rede sein darf, muß für jeden Bezug gelten (statt daß einer beinahe univoken Vater-Sohn-Sicht ein fast äquivokes Pneuma-Verständnis korrespondiert), also auch und gerade für Vater und Sohn, nicht erst im Verhältnis beider zum Dritten als „geliebter Liebe“. (Hängen nicht auch Einseitigkeit und Scheitern von J. Heinrichs gerade an solch übersteigter Zwei-Einheit?) – Besonders zu diskutieren scheint mir die Sicht der Endlichkeit. 64: „Je ähnlicher das Geschaffene ihm ist, je mehr sich in diesem Logos und Sohnschaft er-eigen, um so mehr steht es ihm gegenüber, widersteht es ihm ins Angesicht“ (vgl. 71); 80: der „tragische Schatten von Schöpfung-Offenbarung“ (ähnlich 107, 124; 126 gar: „das schuldhaft Nichts aller Existenz“, 184: „geschickhafte Schuld des Einander“; 208: Reflexion zersetze die Unschuld des Anfangs, 210: „nur schmerzlich zu erfüllender ‚circolo virtuoso‘ von göttlichem und menschlichem Gespräch“?

Der Sachverhalt ist unstreitig komplex. Schon in reiner Schöpfungsperspektive gälte gegen „eine allzu harmlos operierende Anthropozentrik“ in einem bestimmten Sinne, „daß das Leiden zunimmt, wenn Gott als Gott naht“ (231); darum verlangt der Zirkel virtü! Und in der Tat entbirgt das „*ad nihilum reductus sum et nescivi*“ (Reg. Ben. 7, 50) sich als „*reductio in mysterium*“ (235). Erst recht gilt das in der infralapsarischen Faktizität. Und tatsächlich finden sich im Text immer wieder korrigierende Präzisierungen, etwa 240: daß Gott und Mensch, „bei aller Möglichkeit der Übereinstimmung, faktisch einander immer wieder zum Widerwort“ werden, oder 268, wo ausdrücklich von der „schuldhaften Verkehrung des Kosmos“ die Rede ist (ebenso 329 u. ö.). Aber genügt dies, um allen Anschein ontologischer Tragisierung der Endlichkeit zu tilgen? Das aber müßte gerade ein Denken wollen, das so entschieden gegen die metaphysische Abwertung der Vielheit auftritt (nicht ohne Zusammenhang damit: ist die Aura der Verbundenheit zwischen Mutter und Kind wirklich „präpersonal naturhaft“ [192]? Ich verweise nur auf Siewerths Metaphysik der Kindheit.).

Doch genug der Einreden, so viel im einzelnen noch zu Nachfrage, „Widerwort“, Zustimmung und dialogischer Fortführung reizt. Die Studienfolge als ganze ist eine mitreißende Einladung dazu, sich in das Zentralgeheimnis unseres Glaubens zu vertiefen, um es in seiner unmittelbaren Zeit- und Lebensbedeutung zu erfahren. Wirken die beiden ersten Studien noch recht global (transzendentaler „tour d’horizont“), so bieten schon III und IV eine originelle Vermittlung und Vertiefung der Diskussion um Neuzeit und Glaube (zwischen Abfall- und Durchbruchthese). Als Höhepunkt des Buchs sehe ich die dichten und tiefen Entfaltungen zu Dialog und Gebet. Hier treffen sich Theo- und Anthropologie sowie vor allem „Theorie“ und „Praxis“ (womit weniger Forschung und Lehre gemeint sind, als vielmehr, daß der Titel „Sprechender Glaube“ [O. H. Pesch] ebenso für die Theologie [als theologische Lehre von Gott wie vom



Menschen] zutrifft wie für das Gebet), und demgemäß können beide daraus gewinnen. Zusammenschau, Einsichten und Ausblicke dieser V. und VI. Untersuchung erlauben es dann dem Verf., in neu erhellender Weise vom innergöttlichen Leben und dessen Selbstoffenbarung in Schöpfung, Inkarnation und Kirche zu sprechen (auch und gerade in Aufnahme klassischer Sprachmittel wie etwa ‚quo‘ und ‚in quo‘). Sprachfreude, rhetorischer Schwung, geistlicher Einsatz, breite Belesenheit, ordnender Zugriff und spekulative Eindringlichkeit verbinden sich zu einem lebensvollen Gesamtentwurf des unterscheidend und entscheidend Christlichen, und dies nun bei aller Entschiedenheit nicht etwa seinerseits monologisch, sondern durchaus als ein Beitrag zur gemeinsamen, auch mit dem Ende der Neuzeit natürlich noch nicht erfüllten ‚sacra conversazione‘.

J. SPLETT

HILBERATH, BERND JOCHEN, *Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians „Adversus Praxean“* (Innsbrucker theologische Studien 17). Innsbruck-Wien: Tyrolia 1986. 365 S.

Noch nicht im allgemeinen Bewußtsein, doch in der Theologie scheint die Trinitätslehre wieder in das ihr gebührende Zentrum des christlich Entscheidenden einzurücken. Die Fruchtbarkeit dieses Bemühens (Theologie ist ja nicht Selbstzweck) hängt gewiß wesentlich daran, ob es gelingt, zwischen der „höheren Mathematik“ scholastischer Traktate und mehr minder frommer „Mythologie“, mystisch oder politisch, eine angemessene Denkweise und die entsprechende Sprache zu finden. Und hier kommt dem Personbegriff die Schlüsselrolle zu.

Rahner steht ihm bekanntlich, wie Karl Barth, recht kritisch gegenüber, weil er für das heutige Bewußtsein beinahe zwangsläufig zum Tritheismus führe. Seiner Initiative – unter dem Axiom „Die ‚ökonomische‘ Trinität ist die ‚immanente‘ Trinität und umgekehrt“ – geht H. im ersten Teil seiner Mainzer Habilitationsschrift nach. Er konzentriert sich dabei begründet auf den systematischen Entwurf in *Mysterium Salutis*, selbstverständlich unter Einbezug der früheren wie späteren „membra disiecta“ (17 – Rahner). Dabei ergibt sorgsame Lektüre, daß man Rahner „nicht im Ernst einer modalistischen Tendenz zeihen“ kann (36). Doch muß kritisch gefragt werden, ob er die Dreiheit genau so ernst nehme wie die Einheit. Weiter, ob der Personbegriff der theologiegeschichtlichen Tradition wie heutiger Reflexion differenziert genug aufgefaßt sei; wie weit der statt seiner vorgeschlagene „terminus formalissimus“ der darin angesprochenen Erfahrung genüge; ob also nicht doch Möglichkeiten gegenseitiger Befruchtung von philosophischem und theologischem Denken wahrzunehmen wären. – Ein abwägender Durchblick durch die bisherige Diskussion stellt als Aufgabe nähere Nachforschung bezüglich des traditionellen wie des heutigen Personbegriffs (Teil II).

Zu ersterem gilt ein Exkurs der Antithese von Lynch, der in den entscheidenden konziliaren Formulierungen zu Christologie und Trinitätslehre *hypostasis* bzw. *persona* im Sinn des heutigen selbständig-individuellen Verständnisses verwendet sieht. Eben die Wechselwirkung von Trinitätslehre und Christologie aber ist noch genauer zu untersuchen, um den Einfluß der unterschiedlichen Akzentuierung (Relationalität – Selbststand) zu ermitteln; ebenso die Wechselwirkung von griechischer und lateinischer Terminologie. So käme es zu einer Synthese. – Hinsichtlich des Personbegriffs schließt H. sich angesichts deutlich greifbarer Vorverständnisse bei den Forschern an Fuhrmann an, der die Entwicklung so skizziert: „Maske → Rolle, Figur, Charakter (zunächst im Theater, dann auch in der Literatur) → Rolle, Charakter im Leben“ (87). Also: Rolle bzw. Rollenträger. Der „Bedeutungskomplex ‚Individuum‘“ (90) kommt erst in der Geistesgeschichte hinzu. – Mit einer Fülle von Einzelerörterungen geht H. der Entfaltung des theologischen Begriffs nach. Augustinus kennt die Bedeutung „Rolle“; aber die prosopologische Exegese der ersten Bücher von *De Trinitate* hat keinen Einfluß auf die systematische Lehre. Bei Boethius kommt *persona* 90mal in christologischen, nur einmal im Trinitäts-traktat vor. Elsässer: „Trotz der offensichtlichen Übernahme theologischer Ansätze kann nicht von einer sachlichen Affinität des Boethianischen Philosophierens zur christlichen Theologie die Rede sein“ (109). Schließlich: „Boethius hat zwar als erster ‚Person‘ definiert, aber nicht den Begriff der