

Ulrich Manz

# VOM WESEN DER GESTALT

Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre



München 1990

Inhaltsverzeichnis	2
Einführung	5

## ERSTER HAUPTTEIL

### GEISTESGESCHICHTLICHE UNTERSUCHUNG: EIKON – LOGOS – GESTALT

<b>I. Die expliziten Gestalt-Entwürfe gegenwärtiger Theologie</b>	<b>14</b>
1. Die lebendig-konkrete Gestalt bei Romano Guardini	15
2. Die Gegenwart der Gestalt bei Hans Urs von Balthasar	20
3. Der Begriff der Gestalt bei Karl Rahner	26
4. Die Konvergenz zur Analogie der dialogischen Inexistenz	32
<b>II. Der Aufweis der Gestalt-Denkweise in der Geistesgeschichte</b>	<b>36</b>
1. Die Gegensatz-Gestalt bei den Vorsokratikern	37
2. Die Gestaltungskraft der Seele bei Plato	38
3. Die Eikon-Gestalt bei Philo und Plotin	40
4. Die dialogische Gestalt bei Augustinus	43
5. Die perichoretische Gestalt bei Johannes von Damaskus	57
6. Die Relations-Gestalt bei Thomas von Aquin	59
7. Die komplikative Gestalt bei Nikolaus von Kues	68

8. Die Apperzeptions-Gestalt bei Immanuel Kant	70
9. Die Gestalt des Geistes im Deutschen Idealismus	73
10. Die Erfahrung der Gestalt bei Schiller und Goethe	79
11. Die Paradoxie der Gestalt bei Sören Kierkegaard	81
12. Transzendenz, Zeit und Offenbarung der Gestalt	84

## ZWEITER HAUPTTEIL

### SYSTEMATISCHE ENTFALTUNG: DIE BEZIEHUNG DER ZEIT ZUM SEIN

<b>I. Distentio: Die Realität der Materie</b>	<b>87</b>
1. Gestaltqualitäten	88
2. Die Gegensätzlichkeit	92
3. Die reale Gewissheit	96
4. Das zeitliche Sein der Gestalt	100
5. Der Grund des Seins	104
<b>II. Attentio: Die Aufmerksamkeit des Geistes</b>	<b>108</b>
1. Die Leibseele	108
2. Das Relationsvermögen der Seele	112
3. Bewusst-Sein und Wahr-Haben	116

4. Die zeitliche Existenz	120
5. Die personale Verantwortung	124
<b>III. Intentio: Der Ausgriff ins Jenseits</b>	128
1. Die dialogische Inexistenz	128
2. Die Liebe	132
3. Die Begegnung mit der offenbarenden Gestalt	136
4. Die hypostatische Personalität	139
5. Die Mittlerschaft Christi	143
<b>IV. Relatio: Sein durch Beziehung und Hingabe</b>	147
1. Die pleromatische Einheit	147
2. Die Trinität	151
3. Die Gegenwart Gottes in der Seele	154
Zusammenfassung	158
Abkürzungen	162
Anmerkungen	163
Literaturverzeichnis	180
Lebenslauf	189

## *Einführung*

Als ich mich im Rahmen meines Theologiestudiums mit dem *Wesen der Gestalt* beschäftigt hatte, stieß ich auf ein Phänomen, das es bis heute wert ist, zur Geltung gebracht zu werden. Es erscheint mir wie der berühmte *Schatz im Acker* (vgl. Mt 13, 44), der damals jedoch noch unter dem Erdreich philosophischer und theologischer Fachbegriffe vergraben war. Ich beschrieb dieses Phänomen mit der *Freiheit der Seele zur Hingabe* und sah es als Wesensmerkmal der Persönlichkeitsentwicklung wie auch als Charakteristikum der Person Jesu Christi an. Heute habe ich sogar einen Begriff dafür. Man nennt es *Altruismus (1)* und meint damit Werte wie Hingabe, Opferbereitschaft, Selbstlosigkeit, Mitgefühl und Hilfsbereitschaft.

Diese Wesensmerkmale werden Jesus Christus nach dem Zeugnis des Neuen Testaments in außerordentlicher Weise zugeschrieben. Das Leid der Welt erfährt durch sein Wirken Mitleid, Heilung und Erlösung: „Blinde sehen wieder, Lahme gehen, und Aussätzige werden rein; Taube hören, Tote stehen auf, und den Armen wird das Evangelium verkündet.“ (Lk 7, 22) *Johannes der Täufer* hat dafür das eindruckliche Bild vom *Lamm Gottes (2)* geprägt. Als er Jesus am Jordan auf sich zukommen sah, sagte er: „Seht, das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt.“ (Joh 1, 29) Dahinter steht die prophetische Verheißung des *Messias* als des leidenden Gottesknechtes: „Er wurde misshandelt und niedergedrückt, aber er tat seinen Mund nicht auf. Wie ein Lamm, das man zum Schlachten führt, und wie ein Schaf angesichts seiner Scherer, so tat auch er seinen Mund nicht auf.“ (Jes 53, 7) Jesus von Nazaret hat sich zu dieser messianischen Sendung bekannt, als er zu seinen Jüngern sagte: „Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt.“ (Joh 15, 13) Dazu bedarf es allerdings der Bereitschaft, seine egoistischen Wünsche loszulassen: „Wer an seinem Leben hängt, verliert es; wer aber sein Leben in dieser Welt gering achtet, wird es bewahren bis ins ewige Leben.“ (Joh 12, 25)

Jesus Christus hat seine *Opferbereitschaft* durch den Tod am Kreuz erfüllt. Noch beim letzten Abendmahl setzte er das Opfer der *Eucharistie* ein, damit alle, die an ihn glauben, sich dieses Opfer seines Lebens vergegenwärtigen und zugleich selbst zu solcher Hingabe fähig werden. „Jesus, der Herr, nahm in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde, Brot, sprach das Dankgebet, brach das Brot und sagte: Das ist mein Leib für euch. Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ (1 Kor 11, 23 – 24) Damit ist jeder christlichen Nachfolge der Weg gewiesen, nicht nur an sich selbst,

sondern auch an andere zu denken. Dieses Vermächtnis des Herrn hat der Apostel Paulus in die unüberbietbaren Worte gekleidet: „Einer trage des anderen Last; so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen.“ (*Gal 6, 2*) Wenn in unserer so gewalttätigen Zeit irgendetwas die Kraft hat, „die Sünde der Welt hinwegzunehmen“ (*vgl. Joh 1, 29*), so ist es genau jene altruistische Gesinnung, die nach dem Vorbild Jesu Christi auf Gewalt verzichtet und ganz für den Dienst am Mitmenschen da ist. Nur so kann das Reich Gottes mitten unter uns Gestalt gewinnen.

Während das *Ziel* meiner Überlegungen zum *Wesen der Gestalt* also die *Freiheit der Seele zur Hingabe* im Sinne des christlichen Altruismus war, sollte der *Weg* dorthin in einem eher wissenschaftlichen Diskurs dessen bestehen, was der Begriff *Gestalt* in der Heiligen Schrift und in der Tradition der Kirche beinhaltet. Das Feld, das dieser Begriff eröffnet, ist weit und von zeitgenössischen Theologen, Philosophen, Psychologen und Naturwissenschaftlern in gleicher Weise beackert worden. *Gestalttheorie, Gestaltpsychologie, Gestalttherapie* und *Gestaltpädagogik* sind die Schlagworte einer relativ jungen Forschungsrichtung, die seit etwa 100 Jahren für sich in Anspruch nimmt, ganzheitlich, kreativ und prozessorientiert zu denken. Bahnbrechend war dafür der Aufsatz *Über Gestaltqualitäten* (3) des österreichischen Philosophen *Christian von Ehrenfels* (1859 – 1932).

Ehrenfels ging von der Beobachtung aus, „dass die Melodie oder Tongestalt etwas anderes ist, als die Summe der einzelnen Töne, auf welchen sie sich aufbaut... Analoge Beispiele könnten selbstverständlich auch auf dem Gebiete der Raumvorstellung erbracht werden.“ (4) Damit meinte Ehrenfels, dass beispielsweise die Melodie des Liedes „Stille Nacht“ Weihnachtsstimmung erzeugen kann, obwohl das an den einzelnen Tönen gar nicht erkennbar ist, oder dass jedes Kind aus dem bekannten „Punkt, Punkt, Komma, Strich, fertig ist das Mondgesicht“ tatsächlich ein Gesicht herauslesen kann. Ein künstliches Puppengesicht, das nach dem so genannten *Kindchenschema* (5) gestaltet ist, vermag sogar spontane Bemutterungsgefühle zu wecken. Auch Worte und Namen besitzen Gestaltqualität, die aus der Buchstabenfolge allein nicht erklärbar ist. Der so genannte *Wiedererkennungswert* ist eine Gestaltqualität, die in der Produktwerbung genutzt wird.

Ehrenfels fragte sich, „was denn jene Vorstellungsgebilde *Raumgestalt* und *Melodie* in sich seien – eine bloße Zusammenfassung von Elementen, oder etwas

diesem gegenüber Neues, welches zwar mit jener Zusammenfassung, aber doch unterscheidbar von ihr vorliegt?“ (6) Er vermutete, dass es „die schöpferische Tätigkeit der Fantasie“ (7) sei, die diese besondere Gestaltqualität hervorbringt. Heute wissen wir aus der vergleichenden Verhaltensforschung, dass der so genannte *angeborene gestaltbildende Mechanismus*, der aus Sinneseindrücken bestimmte Reize herausfiltert und aus ihnen eine Gestalt bildet, zu den großen Leistungen des Gehirns gehört. (8)

Aber was hat das alles mit Theologie zu tun? Nun, die Grundlagen der menschlichen Wahrnehmung und der Vernunftkenntnis sind von Natur aus ein interessantes Forschungsgebiet, auf dem die übernatürliche Offenbarung Gottes aufbaut. Zumindest hat das der mittelalterliche Theologe *Thomas von Aquin* (1225 – 1274) so gesehen, als er sagte: „Die Gnade setzt die Natur voraus und vervollständigt sie.“ (9) Wenn es also in der Natur des Menschen liegt, eine außerordentliche Fähigkeit zur Gestaltwahrnehmung zu besitzen, kann das nicht ohne Folgen für die Wahrnehmung dessen bleiben, was man biblisch als *Gestalt Gottes* (vgl. Num 12, 8), als *Gestalt Jesu Christi* (vgl. Röm 8, 29) oder als *Gestalt der Schöpfung* (vgl. Röm 1, 20) bezeichnet. Der Verfasser der Psalmen sagt mit Blick auf Gott: „Ich aber will in Gerechtigkeit dein Angesicht schauen, mich satt sehen an deiner Gestalt, wenn ich erwache.“ (Ps 17, 15)

Daran schließen sich wichtige Fragen an: Wie verträgt sich die Rede von der *Gestalt Gottes* mit dem Gebot „Du sollst dir kein Gottesbild machen“ (Ex 20, 4) und der Aussage „Niemand hat Gott je gesehen“ (Joh 1, 18) ? Wie kann ich die *Gestalt Jesu Christi* in ihrer historischen und übernatürlichen Bedeutung erfassen? Was bedeutet die *Gestalt der Schöpfung* für die Erkenntnis Gottes? Der Apostel Paulus hat nämlich gesagt: „Seit Erschaffung der Welt wird seine unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit.“ (Röm 1, 20) Dass vor allem die zeitgenössische Theologie den Gestaltbegriff für sich entdeckt und in ihr Denken integriert hat, ist spätestens seit der Veröffentlichung des theologischen Werkes *Herrlichkeit* von *Hans Urs von Balthasar* (1905 – 1988) erwiesen. Sein erster Band aus dem Jahr 1961 trägt bezeichnenderweise den Untertitel *Schau der Gestalt*. (10) Aber auch das weite Feld der *Ikontheologie* (11) spielt hier herein. Jeder Meister der Ikonenmalerei weiß, dass er bei der Darstellung des Christus oder der Muttergottes einem traditionell festgelegten Gesichts- und Körperschema zu folgen hat, das über Jahrhunderte von Ikone zu Ikone getreu weitergegeben wird. Ikonenmalerei verdeutlicht, was Ehrenfels mit der Gestaltqualität der

*Transponierbarkeit* gemeint hat. Orthodoxe Christen glauben daran, dass durch das Ansehen der Ikone das wahre Antlitz Christi aufscheint. Auch das ist *Wesen der Gestalt* – die Anwesenheit des Göttlichen im Anblick der Ikone.

Die folgenden Überlegungen über das *Wesen der Gestalt* wollen einen philosophisch-theologischen Beitrag zum Gestaltdenken leisten. Sie sind jener dogmatischen Einleitungswissenschaft zuzuordnen, die man im Fächerkanon als *theologische Erkenntnislehre* bezeichnet. Es ist der Versuch, mit dem Wort Gottes in einen inneren Dialog zu treten, und zwar auf dem Wege der *Empathie*, also jenes seelisch-geistigen Einfühlungsvermögens, das man theologisch als *sensus fidei* oder *Glaubenssinn* (12) bezeichnet. Nimmt man die Aussage des Apostels Paulus „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (*Gal 2, 20*) hinzu, so ist theologische Erkenntnis sogar ein Akt der *dialogischen Inexistenz*, wo einer den anderen versteht, weil einer ganz im anderen lebt und in ihm aufgeht. Möglich ist das nur, weil „das Wort Fleisch geworden“ ist (*Joh 1, 14*). In Christus hat Gott Gestalt angenommen: „Was von Anfang an war, was wir gehört haben, was wir mit unseren Augen gesehen, was wir geschaut und was unsere Hände angefasst haben, das verkünden wir: das Wort des Lebens“ (*1 Joh 1, 1*). Was aber heißt das: „Gestalt annehmen“? Was bedeutet es für die Offenbarung des Gottessohnes? Was bedeutet es für uns Menschen, die wir nach Gottes Bild und Gleichnis (*vgl. Gen 1, 26*) geschaffen sind? Was hat es mit jener inneren Gestalt des neuen Menschen auf sich, von der es heißt: „Wenn also jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung“ (*2 Kor 5, 17*)?

Um diese Fragen beantworten zu können, sind meines Erachtens Größe und Grenze des Begriffs *Gestalt* auszuloten, dem in der Bibel das griechische Wort *eikon* entspricht und der dort unter anderem an zwei Schlüsselstellen vorkommt. Die erste Stelle findet sich in der Septuaginta-Übersetzung des Schöpfungsberichtes: „Gott schuf also den Menschen als sein Abbild (*kat' eikona*); als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie.“ (*Gen 1, 27*) Die zweite Stelle ist Teil des Kolosserhymnus, wo es von Jesus Christus heißt: „Er ist das Ebenbild (*eikon*) des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung.“ (*Kol 1, 15*) Der griechische Sprachgebrauch, wie er in den Schriften des Plato und des Aristoteles entwickelt wurde, hat sich dem Phänomen *Gestalt* unter verschiedenen Gesichtspunkten zugewendet. Kennzeichnend ist dafür vor allem die im Deutschen enthaltene Mehrdeutigkeit dieses Begriffes. Gestalt kann im Gegensatz zu Gehalt stehen, was im Griechischen der Verwendung von *morphe* und *eidos* entspricht. Gestalt kann eine Person mit charakteristischen



Eigentümlichkeiten sein, was das griechische *schema* ursprünglich meint. Wo von Gestalten als bedeutenden Vorbildern in der Geschichte die Rede ist, steht der griechische *typos* im Hintergrund. Der gegenwärtige Sprachgebrauch verbindet mit Gestalt und Gestalten stets eine schöpferische Komponente und ein eigenständiges Realisieren, was im Griechischen ursprünglich mit *hypostasis* ausgedrückt wird. (13) Die umfassendste und für unseren Zusammenhang bedeutsame Zusammenfassung dieser verschiedenen Charakteristika liegt allerdings im Begriff der *eikon* vor, die bei *Plato* (427 – 347 v. Chr.) das mit Leben Beseelte und damit das *irdische Abbild des Urbildlichen im Himmel* meint. (14) Der Begriff *Gestalt* ist also in sich schon eine Analogie, ein Ausdruck für die *logos* - Eigenart des Daseins oder für die Wesentlichkeit der Dinge. (15)

Ich stufe die Aufarbeitung der Begriffsgeschichte zum Thema *Gestalt* in ihrer Bedeutung ähnlich hoch ein wie die Begriffe *Sein* und *Realität*, wobei sich beide je auf ihre Weise als Synonyme für *Gestalt* anbieten. Wer das für übertrieben hält, möge sich nur vergegenwärtigen, welche Begriffsgeschichte sich allein hinter dem Stichwort *Hylemorphismus* (16) verbirgt. Schon *Aristoteles* (384 – 322 v. Chr.) beschäftigte sich mit der Frage nach Materie (*hyle*) und Form (*morphe*), also danach, was allem materiellen Sein seine spezifische Gestalt verleiht. Elementar ist diese Fragestellung auch in der Sprache des *Thomas von Aquin* (1225 – 1274) und seiner berühmten Formulierung: „Die Seele ist die einzigartige Gestalt des Leibes.“ (17)

Ein Meilenstein auf dem Weg zum Verständnis des Begriffs *Gestalt* ist die Aussage des Religionsphilosophen *Romano Guardini* (1885 – 1968), wonach sich jede lebendig-konkrete Gestalt in *Gegensätzen* aufbaut (18). Es ist die Erkenntnis, dass ich dem *Wesen der Gestalt*, der Realität und allem Sein nur dann gerecht werde, wenn ich fähig bin, in Gegensätzen zu denken. Nur so gewinne ich ein differenziertes und mehrdimensionales Bild der Wirklichkeit. Der Vater jedes Gegensatzes jedoch ist der *Zweifel*. Wer in Gegensätzen denkt, hat sozusagen den methodischen Zweifel in sein Denken fest eingebaut. Solange ich beispielsweise das Leben genieße, gibt es für mich nichts anderes. Wenn ich jedoch mit seinem Gegensatz, dem Tod, konfrontiert werde, begreife ich erst, was Leben eigentlich ist. Ähnliches gilt von Liebe und Hass, von Gut und Böse, von Groß und Klein, von Sein und Schein, ja von allen existentiellen Gegensätzen des Lebens.

Im biblischen Sinn könnte man dieses Gegensatzdenken auch als *Magnificat-Prinzip* bezeichnen. Im Lobgesang Mariens heißt es nämlich von Gott: „Er stürzt

die Mächtigen vom Thron und erhöht die Niedrigen. Die Hungernden beschenkt er mit seinen Gaben und lässt die Reichen leer ausgehen“ (*Lk 1, 52 – 53*). Wer fähig ist, am Mächtigen das Ungerechte und Zerstörerische zu erkennen, am Niedrigen jedoch den inneren Reichtum und das Bewundernswerte, hat viel für ein differenziertes Urteil und Weltbild gewonnen. Insbesondere die Seligpreisungen der Bergpredigt entfalten da ihre provozierende Kraft, wo sie den trügerischen Glanz dieser Welt anzweifeln und ihr den radikalen Gegensatz der Hinfälligkeit allen Menschseins als Königsweg zu Gott entgegenstellen: „Selig, die arm sind vor Gott; denn ihnen gehört das Himmelreich. Selig die Trauernden; denn sie werden getröstet werden“ (*Mt 5, 3 – 12*). Das ist die göttliche Schule des Gegensatzdenkens, mit dem sich das *Wesen der Gestalt* aufbauen lässt.

Aber nicht nur das Phänomen des Gegensätzlichen ist für das Gestaltdenken von Bedeutung. Auch die Dynamik der *Zeit* prägt jede Gestaltentwicklung. Bereits der Philosoph *Martin Heidegger (1889 – 1976)* hatte in seinem Werk *Sein und Zeit* die Frage nach Sinn und Sorge der menschlichen Existenz innerhalb der Dimensionen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aufgeworfen. (19) Er ist damit jener biblischen Tradition gefolgt, die im Buch der Psalmen festgehalten wird. Dort heißt es: „Unsere Tage zu zählen, lehre uns! Dann gewinnen wir ein weises Herz.“ (*Ps 90, 12*) Insbesondere die Vergänglichkeit allen Seins wird in der biblischen Zeitbetrachtung thematisiert: „Des Menschen Tage sind wie Gras, er blüht wie die Blume des Feldes. Fährt der Wind darüber, ist sie dahin; der Ort, wo sie stand, weiß von ihr nichts mehr. Doch die Huld des Herrn währt immer und ewig für alle, die ihn fürchten und ehren.“ (*Ps 103, 15 – 17*)

Auf dieser geistigen Grundlage findet die Theologie in der Betrachtung des Phänomens der *Zeit* ein nahezu unerschöpfliches Lernfeld. Gerade der existentielle Umgang mit der eigenen Lebenszeit innerhalb der Grenzen von Geburt und Tod, Zeitverständnis, Zeitgefühl und die Dynamik des Zeitverlaufs im Gegensatz zur Statik des Raumes erschließen ein lebensnahes und differenziertes Bild der Wirklichkeit. Nur durch das Werden, Sein und Vergehen endlicher Gestalten hindurch kann das *Wesen der Gestalt* aufscheinen. Außerdem brauchen endliche Gestalten *Zeit*, um wachsen und reifen zu können – ein Phänomen, das durch den Begriff *Entelechie* als dem Streben nach der jeder Gestalt innewohnenden Tendenz zur Selbstverwirklichung zum Ausdruck kommt. Folgerichtig beschäftigt sich der systematische Teil dieser Ausführungen mit der *Beziehung der Zeit zum Sein*. Hier sammelt sich das Bewusstsein zur Begegnung

mit Jesus Christus, der sagt: „Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um und glaubt an das Evangelium.“ (Mk 1, 15)

Die vorliegende Arbeit wurde von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München im Wintersemester 1990/91 als Promotionsschrift angenommen. Sie verdankt ihr Entstehen der umsichtigen Begleitung von Herrn Prof. Dr. Gerhard Ludwig Müller, in dessen Schülerkreis ich mich mit den Grundfragen Katholischer Dogmatik wie auch mit der denkerischen Durchdringung existentieller Sinngehalte - beides ist untrennbar miteinander verbunden - auseinandersetzen konnte. Darüber hinaus verdankt diese Arbeit dem theologischen Werk von Romano Guardini und der Trinitätstheologie des Thomas von Aquin die wertvollsten Anregungen. *Das Wesen der Gestalt* ist für mich zugleich ein geistiges Resümee meiner philosophisch-theologischen Studien, das eine Antwort auf die Frage nach jenem Ganzen zu geben versucht, das sich im Lauf der Jahre von verschiedenen Seiten hinter allen Teilbereichen des Forschens und Erwägens gezeigt hat. Es ist im Grunde die Suche nach jenem Ort, der vom fundamentalsten Geheimnis des Glaubens erfüllt ist – der Begegnung von Gott und Mensch. Diese Begegnung gewinnt schon im zeitlichen Sein des Menschen ihre Gestalt, sie ist ein Offenbarwerden des Reiches Gottes, das durch, mit und in Jesus Christus schon in dieser Welt angebrochen ist.

Um dem Kern dieser Begegnung im denkerisch-existentiellen Vollzug Raum zu verschaffen, scheint das Phänomen der Gestalt als der Beziehung der Zeit zum Sein wie kaum etwas anderes eignet, den Horizont der Begegnung von Gott und Mensch freizulegen, ihn glaubwürdig verstehbar und erfahrbar zu machen. Worin besteht das Besondere am Phänomen der Gestalt, das es rechtfertigt, sich ernsthaft darüber Gedanken zu machen? Dass die Besonderheit diese Begriffs gerade darin besteht, Gegenständlichkeit und Geistigkeit, Materie und Form, Gehalt und Gestalt nicht getrennt voneinander zu betrachten, sondern die Eigenart ihrer Verbundenheit besonders zu berücksichtigen, soll in den folgenden Ausführungen zum Ausdruck kommen. Hinter diesem Verständnis steckt die Kernfrage nach dem Verhältnis von *species sensibilis* und *species intelligibilis*, viel weitreichender noch das *Universalienproblem*, das sich zwischen *Nominalismus* und *Begriffsrealismus* auftut. (20) Es stellt sich die Frage nach der Reichweite begrifflicher Erfassung: Sind die Begriffe, die die menschliche Vernunft bildet, eher Wirklichkeit als die reale Gegenständlichkeit, oder sind sie bloße Denkprodukte, die mit dieser Gegenständlichkeit letztlich nichts zu tun haben? Reichen Gedanken in die Wirklichkeit hinein?

Eine Antwort auf diese Fragen kann vernünftigerweise wohl nur unter Beachtung der konstitutiven Elemente des menschlichen Denkens gewonnen werden, also unter Beachtung des Menschen in der ihn umgebenden raumzeitlichen Wirklichkeit. Daraus wird sich im Folgenden zeigen, dass Gestalt nicht nur ein Gedankending *oder* nur reale Gegenständlichkeit allein ist, sondern dass ihr Wesen darin besteht, sich in *dialogischer Inexistenz* zu entfalten, kraft der sich der Mensch in sein Gegenüber und - in der Annahme seiner selbst - in sich selbst hineinversetzt. Das bedeutet: Gestalt *wird* sie selbst im Gegenüber zu anderem und im Gegenüber für anderes. Gestalt ist ebenso reale Vorfindbarkeit wie Trägerin einer Prinzipialität, die ihr Sein ermöglicht und aus diesem Sein heraus verstehbar wird. Dieser Zusammenhang soll nun aufgezeigt werden.

ERSTER HAUPTTEIL

GEISTESGESCHICHTLICHE UNTERSUCHUNG:  
EIKON – LOGOS – GESTALT

## I. Die expliziten Gestalt-Entwürfe gegenwärtiger Theologie

Um einen Überblick über die Bedeutung und den Umfang der Fragestellung zu gewinnen, gilt es, zunächst diejenigen Theologen der Gegenwart auf das Wesen der Gestalt hin zu untersuchen, die diesen Begriff entweder eindeutig in den Mittelpunkt ihres theologischen Denkens gestellt haben oder ihn systematisch erörtert haben. Dazu gehört zunächst die Phänomenologie des Gestalt-Begriffs bei *Romano Guardini*, der in der Gestalt geradezu den Inbegriff jener offenbarenden und erleuchtenden Kraft sieht, die der Wahrheit zu eigen ist. Ihm folgt *Hans Urs von Balthasar* mit seiner Erweiterung des Gestalt-Begriffs um die ontologische und trinitarische Komponente. *Karl Rahner* entwickelt schließlich mit seinem *Realsymbol* den Form und Inhalt umgreifenden Ganzheits- und Werde-Charakter der Gestalt. In einem vierten Schritt wird dann die Konvergenz dieser Ansätze zur Analogie der *dialogischen Inexistenz* aufgezeigt werden, die sich mit ihrer wechselseitigen Verbundenheit von Fülle und Entäußerung, Geben und Empfangen, Ausdruck und Prägung der Sache nach jener Kernaussage widmet, die das Neue Testament mit dem Gestalt-Begriff verbindet. Dies ist die *eikon theou*, Jesus Christus, "das Ebenbild des unsichtbaren Gottes" (*Kol 1, 15*), in seinem Verhältnis zu denen, die an ihn glauben, zu denen, die Gott im voraus dazu bestimmt hat, "an Wesen und Gestalt seines Sohnes teilzuhaben" (*Röm 8, 29*). Die Komponente der personalen Begegnung, auf deren Grund die genannte Gestalt- Teilhabe aufrucht und deren wirklichkeitsschaffende Kraft in jeder echten menschlichen Liebe gleichnishaft erfahrbar wird, verdeutlicht Paulus im zweiten Korintherbrief, indem er die "Botschaft von der Herrlichkeit Christi, der Gottes Ebenbild ist" (*2 Kor 4, 4*) als Begegnung mit der offenbarenden Gestalt kennzeichnet: "Er ist in unseren Herzen aufgeleuchtet, damit wir erleuchtet werden zur Erkenntnis des göttlichen Glanzes auf dem Antlitz Christi." (*2 Kor 4, 6*)

## 1. Die lebendig-konkrete Gestalt bei Romano Guardini

*Romano Guardini (1885 – 1968)* steht mit den kerygmatischen und existentiellen Anliegen seiner Theologie im zeitgeschichtlichen Zusammenhang mit jener phänomenologischen Darstellungsweise, die nach *Edmund Husserl* "zu den Sachen selbst" geht. Guardinis Beschreibung und existentielle Erhellung der infragekommenden Sachverhalte verfährt dabei jedoch nicht nach der Weise von Sprachneuschöpfungen, wie dies bei *Martin Heidegger* geschehen ist. Vielmehr klärt Guardini die für seine Aussagen über den Glauben der Kirche notwendigen Begriffe durch die Anschaulichkeit der Lebenserfahrung, was ihn folglich auch für breite Kreise zu einem geschätzten Prediger und Buchautor hat werden lassen. Was Guardini zum *Wesen der Gestalt* zu sagen hat, lässt sich zunächst in der posthum veröffentlichten Summe seiner Theologie, der "Existenz des Christen" (21) nachlesen: "Gestalt ist eine Einheit verschiedener Elemente, die mehr ist als deren Summe; daher kann sie auch aus solchen nicht zusammengesetzt werden... Die lebendige Gestalt entsteht aus Begegnung und Zeugung; sie geht aus der Innerlichkeit des beteiligten Lebens hervor... Die lebendige Gestalt baut sich in Spannungen auf. Eine solche Spannung ist vor allem der Gegensatz - nicht mit 'Widerspruch' zu verwechseln -, der zwischen den Tendenzen zur Behauptung und Durchsetzung des Ganzen und den zur Behauptung und Entwicklung der Sonderelemente besteht... Der innere Zusammenhang der Gestalt und die Beziehungen der verschiedenen Gestalten zueinander bilden einen Leitfaden für das Verständnis der konkreten Wirklichkeit. 'Verstehen' heißt, das Wesen eines Dinges, den Sinn eines Vorgangs erfassen." (22) Hier sind vor allem zwei Einsichten festzuhalten: Zum einen ist Gestalt eine *dialogische Größe*, die sich aus dem Verstehen des Wesentlichen und Sinnvollen heraus entwickelt; zum anderen ist das *Lebendig-Konkrete* die bevorzugte Instanz zur Verwirklichung der dialogisch sich aufbauenden Gestalt. Beides hat Guardini ausdrücklich in seiner Gegensatz-Philosophie verfolgt, die mit ihrem Untertitel "Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten" (23) verdeutlichen möchte, dass der Akt der Begegnung mit der lebendigen Gestalt in ganz besonderer Weise im Mittelpunkt des Interesses steht.

Was versteht Guardini nun unter dem *Gegensatz*? "Der Gegensatz ist die Tatsache wechselseitiger Ausschließung und Einschließung zugleich... Beide Seiten sind immer zugleich gegeben; eine nur möglich und denkbar an der anderen." (24) Intraempirisch formuliert Guardini die Gegensatzpaare Akt und Bau, Fülle und Form, Einzelheit und Ganzheit, transempirisch nennt er die Gegensätze von

Produktion und Disposition, Ursprünglichkeit und Regel, Immanenz und Transzendenz, transzendental sind seiner Ansicht nach die Gegensätze von Ähnlichkeit und Besonderung, Zusammenhang und Gliederung. Der Zusammenhang der jeweiligen Gegensatzpaare besteht für Guardini in jener maßvollen Einheit, die er mit erstaunlicher Ähnlichkeit zur *unio hypostatica* (25) des *Konzils von Chalzedon* formuliert: "Das ist Gegensatz: Dass zwei Momente, deren jedes unableitbar, unüberführbar, unvermischbar in sich steht, doch unablässig miteinander verbunden sind; ja gedacht nur werden können an und durch einander." (26)

Fragt man danach, wer denn nun der Träger solcher Gegensätzlichkeit ist, ob es der Mensch in sich, das Ding an sich oder der Mensch im Gegenüber zur Welt ist, so stellt sich zunächst heraus: "Alles menschliche Leben, Gesamtes wie Einzelheit, mag seinem näheren qualitativen Inhalt und seiner besonderen Funktion nach sein, was es will; damit, dass es lebendig ist, ist es gegensätzlich gebaut. Die Gegensätzlichkeit gehört zu den Grundzügen des menschlichen Lebens." (27) Somit ist eine Art von Universalbegriff anvisiert, der jedoch stets an die Gegenständlichkeit als solche zurückgebunden bleibt, was den dialogischen Bezug des Menschen zur Welt meint: "Kann man doch den Menschen geradezu jenes Wesen nennen, das fähig ist, mit seinem inneren Sein auf die Dinge der Welt zu antworten und ebendarin sich selbst zu verwirklichen." (28) Hinter dieser Sichtweise steht das begrifflich-intuitive Modell der Erkenntnistheorie, das Guardini ebenfalls gegensätzlich formuliert: "Reine Formal-Erkenntnis wie reine Intuition sind unmöglich, können nicht einmal gedacht werden. Sie stellen als solche Grenzwerte dar. Möglich sind nur Maxima der einen, lebendig gehalten durch Minima der anderen Haltung. Lebendige Erkenntnis, Erkenntnis als konkreter Akt des lebendigen Subjekts, steht in beiden Haltungen, in beiden Sinnsphären." (29)

Aus einer solchen Haltung folgt für Guardini eine Art von gleichzeitiger Inexistenz des Subjekts im Objekt und umgekehrt: "Der zuerst beschriebene Typus (der Formal-Erkenntnis) wird als Widerspiegelung dastehender Dinge erfahren; er endet in einer Bestandsaufnahme des gegebenen Wirklichen, und in dessen Umsetzung in seine logischen Äquivalente. Dieser als Hervorbringung einer inneren Welt, die aber ebenfalls den Anspruch macht, Äquivalent einer äußeren zu sein, und bei welcher ein Problem gerade darin liegt, wie sie zu jener stehe. - Oder aber der Vorgang wird so erlebt, als sei der Erkennende 'im' Erkannten, und vollziehe dessen Akt, Lebensvorgang, Seinsgestalt,



Beziehungsform mit. Scheinbar ein Widerspruch zum Gesagten, in Wahrheit doch der gleiche Sachverhalt: Es ist ebenfalls ein Inne-Sein, nur aber 'drüben', im 'Innen' des Gegenstandes, der eben damit nicht als Gegenstand erfahren wird, sondern als selbst gelebtes Leben." (30) Damit ist nun in etwa klar, wie Guardini die Art und Weise verstanden wissen will, nach der er zu erfassen sucht, was die ihn umgebende Welt dem Menschen zeigt: "Gefasst könnte das Lebendig-Konkrete nur werden, wenn Begriff und Intuition zugleich auf es gewendet werden; und, von dieser Spannung getragen, in ihr verwirklicht, sich ein spezifisch konkreter Erkenntnisakt auf das Konkrete als solches richtete... Ein Höchstmaß also von Intuition, durch ein Höchstmaß von Begriffskraft geformt." (31)

Die Darstellung eines solchen Erkenntnis-Aktes, der Intuition zugleich begrifflich fasst, also Inhalt formend durchdringt und in der Spannung des Höchstmaßes von Entgegensetzung besteht, gelingt Guardini in der Phänomenologie des "klassischen Geistes", der seiner Meinung nach Geistesgrößen wie *Goethe* und *Thomas von Aquin* zu eigen war: "Das Gemeinsame aber bildete ein Etwas, ein Ton, eine Haltung, die im Wesen Beider liegt. Dazu gehört vor allem die Weise, wie sie in die Welt schauen... Für sie liegt in den Dingen eine tiefe Vernunft vom Schöpfer her, und Bildung bedeutet für sie, diese Vernunft zu vernehmen und ihr handelnd Raum zu geben... Vielleicht kann man sagen, es sei im Letzten eine Haltung, die vom Sein ausgeht; den Primat des Logos vor dem Ethos und vorher noch den des Seins vor dem Tun behauptet... So kommt man schließlich an ein Letztes: Was in dieser Wesensart die Tiefe sei... Alles steht hell in deutlicher Gegenwart... Ja wirklich, verklärte Selbstverständlichkeit ist in dieser Tiefe. Und wenn diese Kraft schöpferisch wird, dann baut sie eine Welt, in welcher dem Leben wohl wird... Sobald diese Selbstverständlichkeit gerät, macht sie die Dinge leicht. Das Schwere leicht zu machen, aber ohne dass ihm sein Ernst und seine Herrlichkeit genommen werde; das Lastende zu freiem Stehen, das Stockende zu leichtem Schweben zu bringen - das ist klassisch." (32)

Guardini beschreibt hier jene *Logoshaftigkeit* und faszinierende Leichtigkeit des Seins, die er an anderer Stelle als *Tiefe* der Gestalt bezeichnet: "Wie geheimnisvoll standen doch all die Gewächse in diesem Licht! Jede Form gewann eine eindringliche Macht. Die Farben leuchteten stärker, und in ihrer Kraft war Tiefe. Es war, als werde die innere Gestalt gerufen, und hebe sich aus dem Gebundensein dunkler Unvollkommenheit hervor; als werde ihr Wesen frei und rede... Die innigste Verborgenheit liegt in der ganz hellen Form; in der Gestalt,

die keinen versteckten Winkel mehr hat. Sie liegt im Lichte selbst. Aber freilich: In diesem Licht, welches die Klarheit des Geistes und die innige Schönheit des Herzens und die sehnsüchtige verwandelnde Gewalt der Liebe hat. Ich glaube, niemand begreift, was für Platon und wieder für Augustin die Idee war, der das Geheimnis dieses Lichtes nicht spürt. Und ebenso nicht, was Johannes mit dem Logos meint, von dem er sagt, dass er 'Licht' sei. Der Logos, welcher verheißt, dass er im Geiste aufstrahlen und das Herz berühren, und geben will, dass man ihn lieben könne, in dessen Licht einst der neue Himmel und die neue Erde sein wird, die keine Leuchte mehr brauchen, sondern von Ihm selbst durchstrahlt sind." (33)

Mit den zuletzt zitierten Sätzen über den *logos* nähert sich Guardini dem Dreh- und Angelpunkt seiner Theologie, nämlich der Verdichtung des Prinzips oder der Idee *Gestalt* zu einer personalen Größe. Darin besteht für ihn die Radikalisierung und Realisierung aller daseinsimmanenten Gestalthaftigkeit: "Zugleich aber geht einem auf, was eigentlich 'der Mensch' ist; gerade dieser Mensch, mit aller Begrenzung und in der Nüchternheit seines erwachten Daseins. Viel mehr, als alle Lebensunendlichkeit! Wenn da ein Mensch zum anderen kommt, und sie verstehen sich, und eine Gemeinschaft des Schicksals und der Ehre entsteht, so ist das etwas unvergleichbar Höheres, als das 'Naturgesetz' in seiner fühllosen Gleichgültigkeit. Und wenn Einer sich um den Anderen sorgt und dessen Anliegen an sich nimmt, als wären es die eigenen, dann ist das tiefer, als ein im Irgendwo hängendes abstraktes 'Sittengesetz'. Charakter wird für größer erkannt als Begabung; Person für tiefer als Naturweite." (34) Das gilt in letztgültiger Weise vom Dialog mit dem absoluten *Du* Gottes, der sich in der Gestalt Jesu Christi offenbart: "Man wagt es gleichsam mit der 'Menschartigkeit', das heißt aber, mit der Geschichtlichkeit Gottes, wie sie überall in der Heiligen Schrift hervortritt... Die Wandellosigkeit und Unendlichkeit bleiben, aber etwas Neues taucht darin auf. Es ist, als hätte man erst nur die Sterne in der kühlen Strenge ihrer Verhältnisse vor sich gehabt, oder das Meer im Fluten seiner nie zu fassenden Wellen - und nun tauchte daraus ein lebendiges und klares Angesicht hervor. Alles Frühere bleibt; aber es wird dadurch bestimmt, dass Gott Person ist... Es ist die Geschichte davon, wie der Gedanke vom Lebendigen Gott und das Verhältnis zu ihm aus den Stoffen unseres Daseins ihre Gestalt gewinnen." (35)

Damit ist nun eine gewisse Analogie zwischen der lebendig-konkreten Welt und dem lebendigen Gott hergestellt, in die sich der Mensch in seinem Existenzvollzug hineinbegibt. Diese Analogie nennt Guardini "Oben und Innen", die "Pole des Daseinsraumes": "Hier ist ein Ort Gottes... Für den Einzelnen ist es

jene Region, welche die Begriffe 'Schneide des Geistes', 'Grat des Geistes', 'feine Spitze des Geistes' meinen. Die Bewegung nach innen vollzieht sich, sobald sie religiös wird, als Überschritt in die Immanenz; die nach oben als Überschritt in die Transzendenz... Das sind die beiden Pole, nach denen das christliche Dasein ausgerichtet ist. An beiden Stellen steht Gott; richtiger gesagt, Gott in Christus. Im Letzten sind beide Orte eins. Das Drinnen sowohl wie das Droben sind die eine und gleiche Entrücktheit Gottes, von der aus Er als der Herr an die Welt herantritt. Nur werden sie verschieden erfahren, weil das Dasein noch nach Innen und Oben auseinanderliegt." (36)

Guardini deutet dieses christliche Gestalt-Bewusstsein an anderer Stelle als die Gnade der Begegnung mit dem auferstandenen Herrn. Der Glaubende "sieht die offenbarende Gestalt von der Auferstehung her durchleuchtet. Er sieht das erlösende Leben vollendet... Immer bedeutet Glauben, die Wirklichkeit auf den göttlichen Sinn hin zu durchdringen; die ewige Gestalt aus dem zeitlichen Vorgang herauszuschauen." (37) In der eschatologischen Erfüllung wird dann die dialogische Spannung der nach innen und oben sich vollziehenden Daseinsgestalt zur reinen Gegenwärtigkeit in Gott aufgehoben: "Von beiden Polen her kommt Christus, für den Einzelnen wie für das Ganze. Ja für das Ganze schon in jedem Einzelnen - wie andererseits das Schicksal des Einzelnen erst in dem des Ganzen erfüllt wird. Das Vollendete, der neue Mensch und die neue Schöpfung, sind nicht mehr so gebaut. Da gibt es kein Innen mehr, wie kein Außen; und kein Oben, wie es kein Unten gibt. Darum gibt es keine Spannung zwischen Innen und Oben, sondern nur einfache Gegenwärtigkeit. Alles Innere ist in den Ausdruck gelangt; alle Verborgenheit ist offenbar; alles Sein ist wahrhaft. Das Äußere ist voll Tiefe; sie lebt in ihm... In ihm gibt es auch keine Grenze mehr. Sie ist in die Liebe aufgenommen. Die bloße Endlichkeit ist aufgehoben, denn alle Dinge sind in Gott." (38)

In dieser existentiellen Gesamtschau vereinigt sich eine Fülle von Anregungen der verschiedensten theologischen Denker, allen voran der Gedanke des *Augustinus* im dritten Buch seiner *Confessiones*, wo es von Gott heißt: „Du aber warst innerlicher als mein Innerstes und höher als mein Höchstes (*tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*).“ (39) Auch *Nikolaus von Kues* kommt einem in den Sinn, dessen Gegensatzphilosophie, wie noch historisch zu belegen sein wird, von der *universalis contractio* des Gottmenschen oder der *coincidentia oppositorum* in Gott handelt. Für die Fragestellung nach dem Wesen der Gestalt

kann zunächst der lebendig-konkrete Charakter einer Analogie der *dialogischen Inexistenz* als erste Eingrenzung festgehalten werden.

## 2. Die Gegenwart der Gestalt bei Hans Urs von Balthasar

Kein Wort könnte das theologische Werk *Hans Urs von Balthasars* (1905 – 1988), insbesondere seine Trilogie der Ästhetik, Theologik und Theodramatik wohl besser zusammenfassen als die paulinische Rede von der Herrlichkeit Christi, der Gottes Ebenbild ist: "Denn Gott, der sprach: Aus Finsternis soll Licht aufleuchten!, er ist in unseren Herzen aufgeleuchtet, damit wir erleuchtet werden zur Erkenntnis des göttlichen Glanzes auf dem Antlitz Christi." (2 Kor 4, 6) Damit sind drei entscheidende Charakteristika gegeben, die Balthasars Theologie bestimmen: Zum einen das Staunen angesichts des Wunders des ersten Schöpfungsaktes, das der Mensch in der Nichtselbstverständlichkeit seiner Existenz erfährt; zum anderen die Liebe des menschlichen Herzens zu Gott, der uns zuerst geliebt hat und dessen Liebe in allen Gestalten des Seins und der Schönheit zum Durchbruch kommt; zum dritten die personale Kundgabe Gottes in Christus, dessen Gestalt in seiner faszinierenden Herrlichkeit und Gegenwärtigkeit den Glaubenden zur ganzheitlichen Hingabe an die Liebe Gottes bewegt.

Für Balthasar hat die Geschichte Gottes mit dem Menschen ihr Urbild in der Begegnung zweier Liebender. Gott selbst ist dabei wesenhaft jene Liebe, die bewirkt, dass innerhalb der genannten Liebes-Begegnung das Gesicht des Geliebten in seiner anmutigen Schönheit erstrahlt. Um das zu verdeutlichen, zitiert Balthasar ein Wort des *Angelus Silesius*: "Die Schönheit kommt von Lieb, auch Gottes Angesicht / hat seine Lieblichkeit von ihr, sonst glänzt es nicht." (40) Die Antwort des Menschen auf die ursprüngliche Liebe Gottes besteht im Vertrauen auf diese Liebe, im Einlassen auf diese Liebe, die sich gerade in der Entäußerung der leidvollen Endlichkeit als glaubwürdig, ja als das einzig Glaubhafte erweist. Nach Balthasar vollzieht sich die Liebe zu Gott als existentieller Dialog, "als Sprache eines Liebenden, der gewillt ist, in allen Gestalten des Seins, auch in den ärmsten, widerlichsten, den Abglanz des ersten Wunders wahr zu nehmen, oder vielleicht nur zu glauben... Vor allem sind die Christen angehalten zu dieser Schau. Sie sind es durch das besondere Wort Gottes in Jesus Christus, das gerade jene Dunkelheiten, die aus jeder ästhetischen

Betrachtung herauszufallen scheinen, als bevorzugten Ort für das Erscheinen der Liebe Gottes, somit als seine ausbrechende Herrlichkeit zu verstehen vorschreibt. Dunkelheiten, die sonst entweder in einer ästhetischen Weltanschauung ausgeklammert werden, ... oder den Betrachter zu einem versteinerten Blick auf die steinerne Härte der Natur und des Seins verleiten, gerade sie werden zu den entscheidenden Prüfsteinen der Liebe und Herrlichkeit: sowohl der Liebe Gottes, die sich darin verherrlicht, auch und gerade in den Finsternissen ihr Licht zu erweisen, wie auch der Liebe des Menschen, die dieser Ästhetik der Herrlichkeit Gottes folgend entspricht, indem sie Gottes Liebe dort in ihrer höchsten Herrlichkeit anerkennt und anbetet." (41)

Die Vergegenwärtigung der Liebe, die Gott und Mensch verbindet, vermittelt Balthasar durch den Begriff *Gestalt*. Ausgangspunkt für die Klärung dieses Begriffs ist die konkrete sinnhafte Erfahrung: "Wahrheit-überhaupt und Erschlossenheit des Seins im ganzen wird nur ansichtig, wo über bestimmtes Wahres geurteilt wird, Gutheit des Seins nur, wo ein Gutes begegnet, das das Gut-überhaupt zugleich nahebringt und - durch seine Endlichkeit, Gebrechlichkeit, Ungutheit - entzieht. Und dass es Schönes gibt, wissen wir aus der sinnhaften Erfahrung, die es vorstellt und wieder entrückt, in verschiedenen Tiefenschichten schwebend-ungreifbar entbirgt und verbirgt." (42) Die transzendentalen Grundbestimmungen des Seins, seine Wahrheit, Gutheit und Schönheit, sind nach Balthasar im Totalakt der Begegnung mit der Gestalt des Seins gleichsam zugleich gegenwärtig, insofern das Sein des Seienden die gestalthafte Ganzheit des Seins aufzeigt: "Hier, wo in verschiedenen Graden der Deutlichkeit je das Ganze des Seins am einzelnen Seienden aufleuchtet, bietet sich der Begriff der Gestalt an. Er meint eine als solche erfasste, in sich stehende begrenzte Ganzheit von Teilen und Elementen, die doch zu ihrem Bestand nicht nur einer 'Umwelt', sondern schließlich des Seins im ganzen bedarf und in diesem Bedürfnis eine (wie Cusanus sagt) 'kontrakte' Darstellung des 'Absoluten' ist, sofern auch sie auf ihrem eingeschränkten Feld seine Teile als Glieder übersteigt und beherrscht." (43)

Dass *Gestalt* für Balthasar wirklich eine analoge Größe ist, die auf das vollkommene Sein verweist, wird aus folgender Äußerung ersichtlich: "Alles begegnende Wirkliche ist in analogischen Abstufungen gestalthaft, wobei die 'Höhe der Gestalt' beurteilt wird nach der größeren Macht der Einheit, gleiche Mannigfaltigkeiten zu versammeln (*Ehrenfels*), aber alle geistig erblickbaren Gestalten über sich auf das vollständige und vollkommene Sein verweisen... Das Licht, das aus der Gestalt bricht und sie dem Verstehen öffnet, ist somit

untrennbar Licht der Form selbst (die Scholastik spricht deshalb vom *splendor formae*) und Licht des Seins im Ganzen." (44) Besonders hervorzuheben ist dabei der Ereignischarakter des Universalen an der immanenten Versammlung des Konkreten: "Mit der Immanenz steigt die Transzendenz. Ästhetisch gesprochen: Je höher und reiner eine Gestalt, desto mehr bricht das Licht aus der Tiefe hervor und desto mehr verweist sie auf das Lichtgeheimnis des Seins im Ganzen. Religiös gesprochen: Je geistiger und selbständiger ein Wesen ist, umso mehr weiß es in sich um Gott und umso klarer verweist es auf Gott." (45)

Mit dem Hinweis auf die universale Bedeutung des Gestalt-Begriffs sieht Balthasar dessen Bedeutung auch für die Offenbarung des Alten und Neuen Testaments, wobei er sich bewusst ist, dass die biblische Botschaft kein Interesse an Seinsspekulationen, sehr wohl aber eine Interesse an der Gestalt des Bundes Gottes mit den Menschen hat, innerhalb dessen der Gestalt-Begriff in Form der Gottebenbildlichkeit des Menschen, der Gottgestaltigkeit Christi und des Gleichgestaltetwerdens nach dem Bild Christi eine eindeutige Rückführung auf einen zentralen biblischen Ausdruck zulässt, nämlich *eikon* bzw. *imago* im Neuen Testament. "Es ist unmöglich, dass die biblische Offenbarung sich solchem Grundgesetz der Metaphysik entzieht, denn Gott handelt in menschlicher Geschichte, nimmt Menschengestalt an und gliedert sich durch seine Menschengestalt in der Kirche die Menschheit an. Somit bedient sich das absolute Sein, um sich in seiner unergründlichen personalen Tiefe kundzutun, der Weltgestalt in ihrer Doppelsprache: Unaufhebbarer Endlichkeit der Einzelgestalt und unbedingtem, transzendierendem Verweis dieser Einzelgestalt auf das Sein im Ganzen." (46)

Die metaphysische Reduktion des Gestalt-Begriffs, die Balthasar nicht ohne ständigen Hinblick auf die Offenbarung vornimmt, gelingt ihm in der "vierfachen Differenz" des Seinswunders: "Ich finde mich vor in der Welt, in deren gegenstehende Notwendigkeit mein zufälliges Dasein sich nicht als *pars integralis* einfügt. Aber alle Seienden sind im analogen Fall, da sie sich - als Teile wie als Weltganzes - nicht als *partes integrales* in das Sein einfügen. Hieran bricht das Dritte auf: Dass das Sein im ganzen oder das Wirklichsein alles Wirklichen die wirklichen Wesenheiten nicht aus sich selber entlässt, weil verantwortendes Auszeugen von Formen selbstbewussten freien Geist voraussetzen würde... Die Differenz zwischen Seiendem und Sein... weist gebieterisch über sich hinaus auf die vierte und letzte Differenz... zwischen Gott und Welt, worin Gott der einzig zureichende Grund sowohl für das Sein wie für das Seiende in seiner Gestalthaftigkeit ist." (47)

Balthasar beschreibt die ursprunglose Gründigkeit Gottes, die allem Sein zugrunde liegt, als vollkommenes *Zugleich* von Fülle und Freiheit, das seinen existentiellen Ansatz in der Erfahrung der Verbundenheit von Seinsidentität und sich wegschenkender Entäußerung hat: "Es waltet also im Wirklichen ein Geheimnis jenseits von Fülle und Armut, das sich durch jedes der beiden zwar richtig und doch nur unzureichend ausdrückt. Nichts ist reicher und füllehafter als das Sein in seinem unfasslich herrlichen absoluten Sieg über das Nichts, ... aber diese Fülle kann sich nur einmal absolut ausbreiten: In Gott; aber weil sie sich nicht gegen etwas zu behaupten hat, braucht sie sich auch nicht, an sich haltend, in ein Wesensgehäuse zu verschließen, um vielleicht, daraus ausbrechend, jenseits ihrer Grenzen (die sie nicht hat) sich mitzuteilen. Vielmehr ist die Fülle als solche reine Mächtigkeit (*Cusanus: Possesit*), aus deren Mögen alles Mögbare als das Vermögliche hervorgeht, deshalb reine Freiheit, und als nicht an sich haltende (oder sich in ein 'Wesen' zusammenraffende) Freiheit reine Schenkung und Liebe." (48) Diese Beschreibung des zureichenden Grundes lässt sich am besten aus dem Erfahrungshorizont einer aristotelischen *noesis noeseos* verstehen, insofern das sich selbst denkende Denken im Moment seines Erwachens Wahr-Haben und Bewusst-Sein zugleich ist, ein Abbild des vollkommenen göttlichen Uraktes jenes vorhin beschriebenen Fülle-Vermögens. Wie sich ein erwachtes Bewusstsein frei an alles zu Erkennende anzuhaften und wegzuschenken vermag, so ist in Gott vollendetes Wirklichsein und Wegschenken in erfüllendem und schöpferischem Höchstmaß zugegen: "Gottes geschenktes Sein ist Fülle und Armut zugleich: Fülle als Sein ohne Grenze, Armut in Gott selber urbildlich, weil er kein An-sich-halten kennt, Armut im hingeschenkten Seinsakt, der als Geschenker wehrlos (weil auch hier nicht an sich haltend) den endlichen Wesen sich ausliefert." (49)

Aus allem Werden der Gestalt und allem Willen zur Gestalt löst Balthasar schließlich den Primat des Seins der Gestalt heraus, indem er die oben erwähnte Simultaneität von *an sich (quoad se)* und *für uns (quoad nos)* als Analogie zum nicht an sich haltenden Gott versteht: "Hier erscheint, durch die größere Unähnlichkeit des endlichen und unendlichen Seienden hindurch, das positive Gesicht der *analogia entis*, das das Endliche zu Schatte, Spur, Gleichnis, Bild des Unendlichen macht. Gerade nicht so, dass das Endliche 'zuerst' als 'geschlossenes' Wesen oder Subjekt sich konstituierte, ... um 'sodann' ... das Überfließende weiterzugeben. Vielmehr so, dass das Endliche, sofern es Subjekt ist, sich bereits durch Seinlassen des Seins zu einem solchen konstituiert, kraft einer *Ekstasis* aus

dem geschlossenen Eigenen, durch Enteignung und Armut also dazu befähigt, die unendliche Armut der Seinsfülle und darin des nicht an sich haltenden Gottes erkennend und bejahend zu bergen." (50) Es braucht wohl nicht eigens betont zu werden, wie tief diese Seinsauffassung vom soteriologischen Verständnis des Philipper-Hymnus durchdrungen ist: "Seid untereinander so gesinnt, wie es dem Leben in Christus entspricht: Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich." (*Phil 2, 5-7*)

Nachdem Balthasar in der "vierten Differenz" das Sein in Gottes ewiger Fülle gegründet hat, ohne diese Fülle unangemessen mit dem allem zukommenden allgemeinen Sein zu identifizieren, kann er sich an die Offenbarung Gottes als des absoluten Geheimnisses herantasten, deren Dynamik als "freie Zuwendung" zu verstehen ist: "Die wirkliche 'Identität' Gottes, die dann in sich auf seine unfassbare Art in seiner Dreipersonalität die Lebendigkeit der Transzendentalien entfaltet, liegt... oberhalb und jenseits dessen, was wir noch als 'Seiendsein' absehen können. Nur aus diesem Oberhalb, das auf Gottes durch nichts einholbare Freiheit von aller innerweltlichen Seinsgesetzlichkeit verweist, kann er sich souverän des Umfassendsten, was wir kennen, des Seins, bedienen, nicht um sich zu definieren ('ich bin das Sein'), sondern zur Bezeichnung seiner unfassbar freien Zuwendung ('ich werde je der sein, der ich sein werde')." (51)

Diese Kundgabe geschieht in der Menschwerdung des Gottessohnes in radikaler und unüberbietbarer Gegenwart der dreieinigen Liebe Gottes: "Wenn die Hypostase des Sohnes Menschgestalt annimmt, um als 'Wort' diese absolute Liebe zu offenbaren (zeigend, sagend und gebend), dann spricht dieses 'Wort' von nichts anderem als der dreieinigen absoluten Liebe... Wenn Jesus sich als Wahrheit bezeichnet, so weil er in seinem ganzen Dasein die dreieinige Liebe offenbart und im Heiligen Geist vermittelt." (52) Hier zeichnet sich in der Gestalt Jesu die Gegenwart des "Wortes des Vaters im Geist" (53) ab: "In der Gestalt Jesu wird sowohl aufgrund ihrer Beschaffenheit wie aufgrund des auf sie fallenden und von ihr ausstrahlenden Gnadenlichts das 'überwesentliche' (*hyperousion*) Mysterium der dreieinigen Liebe kund." (54) Damit werden johanneische Aussagen wie "Ich und der Vater sind eins" (*Joh 10, 30*) und "Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen" (*Joh 14, 9*), und schließlich auch "In ihm allein wohnt wirklich die ganze Fülle Gottes" (*Kol 2, 9*) vor dem "synoptischen" Blick des "Glaubens der Einfältigen" (55) versammelt: "Denn nur das einfältige Auge vermag die



scheinbaren Gegensätze in der Gestalt Jesu in ihrer Einheit zusammenzusehen." (56)

Der Gegenstand jenes einfaltenden Glaubensbewusstseins, das sich dem Geheimnis der Offenbarung nähert, ist die in der *christologischen Perichorese* anbrechende *trinitarische Perichorese*: Der Gottmensch Jesus Christus ist die Gegenwart der dreieinigen Liebe Gottes zu den Menschen. "Das gilt vor allem vom Geheimnis seines göttlichen, trinitarischen Ursprungs. Die Theophanie der Jordanstaufe, wie diejenige des Tabor sind das Kundwerden an seiner leibhaftigen Sichtbarkeit seiner Würde als ewigen Gottessohnes, seiner Beziehung zum Vater, dessen Stimme erschallt und auf ihn verweist, zum Geist, der auf ihn herabsteigt oder ihn als Doxa Gottes strahlend umhüllt." (57) Christologisch gewendet, besagt dies: "Was hier für Auge und Ohr in einer Eigengestalt hervortritt, wird aber für den, der Augen hat, ebenso deutlich an der Alltagsgestalt Jesu: Sein Lebens- und Wortzeugnis kann nicht in der rechten Weise gelesen werden, wenn nicht die Beziehung zu Vater und Geist als das darin Erscheinende angesetzt wird. Ausdrücklich fordert er für die Wahrnehmung dieser Beziehung nicht nur den Glauben, sondern auch die Sehkraft der Augen des Geistes. Die *ratio theologica* könnte diesen Sachverhalt sogar aus der hypostatischen Union erschließen: Ist der, der hier als Mensch unter Menschen lebt, eine göttliche Person, und sind die göttlichen Personen im Wesen identisch, dann ist es unmöglich, dass bei der Menschwerdung der einen (nur der einen!) die anderen nicht *concomitanter* irgendwie in die Sichtbarkeit treten." (58)

Letztlich hängt für Balthasar ebenso wie für Guardini alles von der lebendig erfahrenen Begegnung mit der offenbarenden Gestalt ab: "Der erste Glaube ist der, der alles Nachfolgende trägt; es ist jenes Ansichtigwerden der Gestalt Jesu, die im gleichen Augenblick einsieht und überwältigt wird vom unfassbar Größeren... Die Kraft des Aktes liegt in der Einheit der Momente, in der das Licht der Erkenntnis: 'Du bist es!' sogleich das Licht der liebenden Hingabe: 'Rabboni!' auslöst, in welchem mit der Anerkennung seiner schlechthinigen Überlegenheit im Bereich der Wahrheit, Güte und Schönheit schon jener geistige Kredit liegt, den man Glaube im engeren Sinne zu nennen pflegt. Die Mysterien glauben wir ihm, weil er eben ER ist. Weil das, was wir sehen müssen, um glauben zu können, an seiner Gestalt und Figur hinreichend versichtbart wird." (59)

Mit der Anspielung auf den johanneischen Osterbericht von der Erscheinung Jesu vor Maria aus Magdala (*Joh 20, 11 – 18*) weist Balthasar die recht verstandene

Auferstehungsfrömmigkeit und den gelebten Glauben an den Auferstandenen als Weg für die Begegnung mit der offenbarenden Gestalt. Auch hier geht es wie bei Guardini letztlich um die *dialogische Inexistenz* nach Gal 2, 20, die Balthasar an anderer Stelle als "Sakrament des Ich-Du" bezeichnet hat: "Die Christen von heute... erhalten die Aufgabe zugewiesen, den einen Akt des Jasagens zum Sein stellvertretend und repräsentativ für die Menschheit zu vollziehen, ... Gott in allen Dingen zu finden und zu verherrlichen, ... den verfinsterten Seinsraum zu lichten, damit sein ursprüngliches Licht nicht nur ihnen, sondern der Welt im Ganzen neu erstrahle... Der Weg zur Erfüllung dieser Aufgabe ist dem Christen aus seinem eigensten Gut her gewiesen... Sein Amt ist, in der Nächstenliebe die Gegenwart der absoluten Liebe sowohl zu erfahren wie selbst zu verwirklichen und sichtbar zu machen; ... Sein Glaube weist ihn an, im unscheinbarsten Ich-Du die Vergegenwärtigung und das 'Sakrament' des ewigen Ich-Du zu verstehen, das der Grund der freien Schöpfung ist und nochmals der Grund, warum Gott der Vater seinen Sohn für das Heil jedes Du in den Tod der Finsternis dahingibt." (60) Aus den letzten Zitaten wird klar, inwiefern bei Balthasars Theologie insbesondere von der Gegenwart der Gestalt zu sprechen ist: Christliche Existenz ist ein Gegenwärtigsein in der Gegenwart der dreieinigen Liebe Gottes.

### 3. Der Begriff der Gestalt bei Karl Rahner

Das Verständnis des *Realsymbols* bei Karl Rahner (1904 – 1984) beruht auf der Einsicht in das Vermögen eines Seienden, sich aus seiner Sinnmitte bzw. seinem Aktzentrum heraus selbst zu setzen und sich darin auch zu verwirklichen. Dies ist eine Denkweise, die an die *Tat des Ich* bei Johann Gottlieb Fichte erinnern mag. Die gestalthafte Selbstsetzung bei Rahner geht jedoch von der bewusstseinsimmanenten Setzung zu einem Allgemeinbegriff über, der sich auf alle entscheidenden Bereiche theologischen Denkens anwenden lässt.

Was nun Rahner grundsätzlich unter *Gestalt* versteht, ist die Einsicht, dass "erscheinende, anblickbare 'Gestalt' (*eidos* und *morphe* zusammengenommen) einerseits und gestaltbildendes 'Wesen' andererseits, echt die Sinnfülle eines Begriffes zusammenschließen, weil eben der gestaltbildende Wesensgrund eines (zunächst materiellen) Seienden wirklich, um sich selbst zu setzen (!) und zu vollziehen, die anblickbare Gestalt als sein - Symbol, seine (ihn selbst da-sein lassende, in die Eksistenz bringende) Erscheinung aus sich heraussetzt und gerade

so ('Im-Andern-Beisich') behält. Dieser Wesensgrund ist gerade durch seine Erscheinung für sich selbst und für andere da." (61) Den Erfahrungshorizont für dieses Gestalt-Verständnis bildet die leibseelische Einheit des Menschen. Nach Rahner kommt diese Einheit "von dem ursprunggebenden Prinzip des Leibes und seiner Teile in ihrer Einheit und Ausgliederung, von der Seele. Und diese 'Seele' darf dabei wieder nicht... gesehen werden als ein Teil stückhafter Art des ganzen Menschen, der sich auslegt in dem, was wir als 'Kräfte', Vermögen und Akte der Seele (diese jetzt empirisch konkret genommen) erfahren, und sich ausdrückt in dem, was wir den Leib (als schon beseelten!) des Menschen nennen." (62) Diese Einsicht formuliert Rahner zu einem entscheidenden Satz der "Theorie des Symbolischen": "Der Leib ist das Symbol der Seele, insofern er als der Selbstvollzug der Seele (wenn auch nicht als deren adäquater) gebildet wird, und sich die Seele in dem von ihr verschiedenen Leib selbst anwesend sein und in 'Erscheinung' treten lässt." (63)

Aus der leib-seelischen Einheit heraus lässt sich für Rahner nun eine allgemeine *Ontologie* entfalten: "Das Seiende ist von sich selbst her notwendig symbolisch, weil es sich notwendig 'ausdrückt', um sein eigenes Wesen zu finden... Das Seiende als solches und somit als eines (das *ens* als *unum*) geht zur Vollendung seines Seins und seiner Einheit in eine Pluralität aus... Jedes Seiende bildet 'zu' seiner eigenen Vollendung das von ihm Unterschiedene und doch mit ihm Eine, und dieses Unterschiedene und doch ursprünglich Eine ist als Herkünftiges ein Übereinkommendes und als herkünftig Übereinkommendes ein Ausdrückendes." (64) Damit hat Rahner im Prinzip eine Antwort auf die Grundfrage des Plato gegeben, wie sich das Eine (*hen*) und die unbestimmte Zweiheit (*aoristos dyas*) zueinander als Prinzipien verhalten: Eines wird als Anderes gedacht, als ein Prinzip und gleichsam eine Gleichzeitigkeit, die allem Seienden ermöglichend zugrunde liegt.

Diese Ansicht geht wie vieles bei Rahner natürlich auf *Thomas von Aquin* zurück, der denselben Sachverhalt anhand des Lichtgleichnisses erläutert; denn wie Feuer zugleich und ohne ein Nacheinander warm und leuchtend ist, so ist Wirklichsein als Tätigsein zu begreifen: „Tätigsein bestimmt den Akt des Seins. Dennoch ist es zeitlich nicht früher, sondern es beginnt im gleichen Augenblick tätig zu sein, als es vollkommenes Sein besitzt, außer es wird daran gehindert, wie auch das Feuer in dem Augenblick, in dem es erzeugt wird, schon anfängt zu wärmen und zu leuchten (*agere sequitur ad esse in actu. Non tamen est prius tempore, sed simul, cum agens habet esse perfectum, incipit agere, nisi sit aliquid impediens, sicut*

*ignis simul, dum generatur, incipit calefacere et illuminare).*" (65) Demnach sind Selbstbesitz und Selbstvollzug im Einen als Anderem der Grundsatz alles Seienden: "Der Pluralität setzende Selbstvollzug eines Seienden, der zu seiner Vollkommenheit führt oder eine mit der Vollkommenheit dieses Seienden gegebene Wirklichkeit ist, ist aber das, was die Bedingung der Möglichkeit des wissenden und liebenden Selbstbesitzes ist... Indem ein Seiendes sich in seine eigene innere (wesenskonstitutive) Andersheit, in seine innere und (im Selbstvollzug entschlossen) behaltende Pluralität als in seinen herkünftigen und so übereinstimmenden Ausdruck vollzieht, macht es sich kund." (66) Dass damit in gewisser Weise eine Phänomenologie des Bewusstseins formuliert ist, bestätigt sich in den Worten: "Das Seiende ist vielmehr in sich selbst auch darum 'symbolisch', als der übereinkommende Ausdruck, den es behaltend als das andere setzt, die Weise ist, in der es sich selbst zu sich in Erkenntnis und Liebe vermittelt ist... Der Ausdruck, also das 'Symbol'... ist die Weise der Selbsterkenntnis, der Selbstfindung überhaupt." (67)

Das mit dem *Realsymbol* ontologisch formulierte allgemeine Prinzip lässt sich in der Theologie Rahners verschiedentlich nachweisen. Zunächst ist hier die *trinitätstheologische Anwendung* zu nennen: "Die ökonomische Trinität ist die immanente Trinität... Gott verhält sich zu uns dreifaltig, und eben dieses dreifaltige (freie und ungeschuldete) Verhalten zu uns ist nicht nur ein Abbild oder eine Analogie zur inneren Trinität, sondern ist diese selbst, wenn auch als frei und gnadenhaft mitgeteilte. Denn eben das Mitgeteilte ist gerade der dreifaltige persönliche Gott, und ebenso kann die (an die Kreatur in freier Gnade geschehende) Mitteilung, wenn sie frei geschieht, nur in der innergöttlichen Weise der zwei Mitteilungen des göttlichen Wesens vom Vater an den Sohn und Geist geschehen, weil eine andere Mitteilung gar nicht das mitteilen könnte, was hier mitgeteilt wird, nämlich die göttlichen Personen, da diese gar nichts von ihrer Mitteilungsweise Verschiedenes sind." (68) Nochmals darf hier auf eine Entsprechung bei *Thomas von Aquin* hingewiesen werden, die im Aufzeigen der Simultaneität von An-Sich-Sein und Für-Sein besteht. Thomas wählt erstaunlicherweise für seine innertrinitarische Aussage dasselbe Gleichnis, das er beim Tätigsein (*actu esse*) angeführt hat, nun aber im Hinblick auf den *actus purus*: „Denn Gott Vater hat, indem er sich selbst begriffen hat, schon das Wort empfangen... Ein gewisses Gleichnis dafür erscheint im Feuer und im Glanz, der vom Feuer ausgeht; der Glanz geht nämlich auf natürliche Weise und ohne Verzögerung aus ihm hervor (*Deus enim Pater seipsum intelligendo Verbum*

*concepit... Huius aliqualis similitudo apparet in igne, et in splendore procedente ab igne: procedit enim splendor naturaliter et sine successione).*" (69)

Rahner drückt denselben Sachverhalt unter Anspielung auf *Kol 2, 9, Kol 1, 15* und *Joh 1, 18* so aus: "Der menschengewordene Logos ist das absolute Symbol Gottes in der Welt, das unüberbietbar mit dem Symbolisierten erfüllt ist, also nicht nur die Anwesenheit und Offenbarung dessen in der Welt, was Gott in sich selber ist, sondern auch das ausdrückende Da-sein dessen, was (oder besser: wer) Gott in freier Gnade der Welt gegenüber sein wollte... Dass der Logos Bild, Ebenbild, Abbild, Repräsentanz, Gegenwart (und zwar mit der ganzen Fülle der Gottheit erfüllte) ist, das braucht hier nicht lange dargelegt zu werden." (70) Hier trifft sich Rahner eindeutig mit der *offenbarenden Gestalt* bei Guardini und Balthasar, insofern im Gottmenschen Jesus Christus Gottes dreieiniges Wesen in Fülle gegenwärtig ist. Diese Gegenwart versucht Rahner wiederum realsymbolisch zu durchdringen: "Das, was Jesus als Mensch ist und tut, ist das den Logos selbst offenbarende Dasein des Logos als unseres Heils bei uns. Dann aber kann wirklich ohne Abschwächung gesagt werden: Hier ist der Logos bei Gott und der Logos bei uns, der immanente und der ökonomische Logos streng derselbe, ... weil nicht ein Fremdes (der menschlichen Natur) ihm nur additiv angefügt würde, sondern der Logos das andere als anderes setzt, weil er so sich selbst setzt und ausdrückt, die Differenz also als innere Modalität der Einheit selbst zu denken ist, und so innertrinitarisch wie 'nach außen' eine unmittelbare - nicht durch das wirklich andere vermittelte - Selbigkeit als Leugnung, nicht als höchste Weise wahrer Selbigkeit zu begreifen ist." (71)

Der letzte Satz ist - wie Balthasars Seinsentwurf - auf dem Hintergrund der Entäußerung Christi (*Phil 2, 5 - 7*) zu verstehen. Dass Christus den Menschen gleich wurde, lenkt das Interesse natürlich auf das mit der *unio hypostatica* gegebene Verhältnis von göttlicher und menschlicher Natur in der Gestalt Jesu Christi. Rahner nähert sich diesem Mysterium mit dem "Versuch, das allgemeine Gott-Geschöpf-Verhältnis und das Logos-Menschheit-Verhältnis in eine Beziehung zu setzen." (72) Ergebnis dieses Versuchs ist eine begriffliche Ergänzung des Symbolgedankens. Stand zunächst die Selbstsetzung im Vordergrund des Interesses, so wird nun die Intensität der dieser Selbstsetzung immanenten Identitäts-Differenz genauer betrachtet, die in der *unio hypostatica*, was gleichsam die *Prägnanz* der Gestalt betrifft, ihren unüberbietbaren Höhepunkt erreicht: "Darin liegt ja schon das Mysterium der aktiven Schöpfung, die nur Gott zukommen kann: Die radikale Abhängigkeit von ihm wächst nicht in

umgekehrter, sondern in gleicher Proportion mit einem wahrhaftigen Selbststand vor ihm... Und zugleich ergibt sich aufs Neue, dass das bloß formale (abstrakte) Schema Natur-Person nicht ausreicht. Das Verhältnis der Logos-Person zu ihrer menschlichen Natur ist gerade so zu denken, dass hier Eigenstand und radikale Nähe in gleicher Weise auf ihren einmaligen, qualitativ mit anderen Fällen inkommensurablen Höhepunkt kommen, der aber doch eben der einmalige Höhepunkt eines Schöpfer-Geschöpf-Verhältnisses ist." (73)

Die Verbindung von Selbstsetzung und Identitäts-Differenz dem schöpferischen Ursprung Gottes gegenüber sieht Rahner im Anschluss an die Christologie des *Konzils von Chalzedon* (74) gegeben: "Der Grund der Konstitution des Verschiedenen und der Grund der Konstitution der Einheit mit dem Verschiedenen müssen als solche streng derselbe sein. Wenn aber das, was die menschliche Natur als das von Gott Verschiedene ek-sistent macht, und das, was diese mit dem Logos eint, streng dasselbe sind, dann haben wir eine Einheit, die... das *asynchytos* nicht als gleichsam von außen kommende Gegenaussage zur Einheit erscheinen lässt, die diese wieder aufzuheben in Gefahr ist, sondern gerade als inneres Moment an der Konstitution des Geeinten, wodurch Einheit und Unterschiedenheit sich bedingende und steigernde, nicht sich Konkurrenz machende Merkmale werden." (75) Hier ist ein Gestalt-Denken vorgestellt, das die Zunahme der Identitäts-Differenz als Zunahme der *Prägnanz der Gestalt* begreift, die in der je höheren Spannung des Entgegengesetzten ihre desto höhere Klarheit erreicht: Das Entgegengesetzte durchdringt sich in unvermischter Einigung.

Von diesem Gestalt-Verständnis her erscheint auch die konkret erfahrene leibseelische Einheit des Menschen in einem neuen Licht: Sie ist als solche Gegenwart der transzendentalen Verwiesenheit, immanentes Strukturprinzip, das dem absoluten Sein dialogisch verbunden ist: "Das Wesen der geistigen Person samt ihrer Freiheit und damit ihrer Geschichte, also ihre 'Immanenz', ist gerade die Transzendenz: Die Transzendenz bezieht sich nämlich auf das absolute Sein, also auf das Nichtmachbare, ... zielt auf den Anfang... und auf die 'absolute Zukunft' ... Schon von hier aus wird der Gegensatz zwischen 'immanenter' und 'transzendenter' Vollendung fragwürdig. Man könnte ebenso gut formulieren: Die immanente Vollendung einer geistigen Freiheitsgeschichte ist ihre transzendente Vollendung, weil die Immanenz die Transzendentalität ist." (76)

Auch bei Rahner bleibt die augustinische Sichtweise vom absoluten Du, das dem Menschen innerlicher als sein Innerstes und höher als sein Höchstes ist, eine Letztaussage (77): „Der Gott *superior summo meo* ist in seiner gnadenhaften Selbstmitteilung deshalb *interior intimo meo*, weil das Geschenk der Wesens-Immanenz die Gottebenbildlichkeit und Einheit mit Gott dadurch begründet, dass sie den Selbststand des Geschöpfes verwirklicht. Je ähnlicher das Geschöpf dem Schöpfer darin ist, umso inniger übersteigt es seine Geschöpflichkeit in die Richtung auf das absolute Du Gottes hin. Anders gesagt: Nähe der Selbstmitteilung Gottes und Eigensein der Kreatur wachsen im gleichen, nicht im umgekehrten Maße. Diese Selbstmitteilung Gottes, in der Gott gerade als der absolut Transzendente sich mitteilt, ist das Immanenteste an der Kreatur. Das Übereignetsein ihres Wesens an sie selbst, die Wesensimmanenz in diesem Sinne ist die Voraussetzung und Folge zugleich der noch radikaleren Immanenz der Transzendenz Gottes im geistigen Geschöpf als des durch die ungeschaffene Gnade Gottes begnadigten. Die Vorstellungsmodelle, die auf den Unterschied 'innen-außen' gebaut sind, versagen hier: Die Verwiesenheit auf die Selbstmitteilung des radikal verschiedenen Gottes ist das Innerste, und eben dieses ist die Möglichkeit der Immanenz des Äußersten." (78)

Zuletzt lässt sich auch das *Theorie-Praxis-Problem* nach der Mitte der Identitäts-Differenz oder Handlungs-Gestalt hin lösen: "Diese Mitte, in der die vorausgehende Reflexion auf die Legitimität einer Entscheidung ernst genommen wird, ... und die trotzdem nicht den Mut einer ruhigen und tapferen Entscheidung verhindert, ... ist die Tugend des tätigen Respekts vor der gegenseitigen Bezogenheit und gleichzeitigen Unzurückführbarkeit von Theorie und Praxis, von Erkenntnis und Freiheit. Sie ist die Tugend der Einheit und Verschiedenheit der beiden Größen, ohne die eine oder die andere zugunsten der anderen zu opfern." (79) Insgesamt stellt Rahners Gestalt-Denken den schlüssigsten und weitest greifenden Ansatz gestalttheoretischer Identitäts-Differenz dar. Er besitzt vielleicht nicht die Anschaulichkeit eines Guardini oder die dialogische Stringenz eines Balthasar, aber dafür eine ungebrochen folgerichtige Begriffskraft.

Rahner wendet das Gestalt-Denken auf alle Bereiche innerhalb der Trias Gott, Welt und Mensch an, nicht nur ohne die Analogizität dieser Bereiche der endlichen Übereinkunft bei unendlichem Unterschied unberücksichtigt zu lassen, sondern gerade um diese Identitäts-Differenz zur Mitte des Schöpfer-Geschöpf-Verhältnisses zu machen. Von einem *Begriff der Gestalt* kann schließlich bei Rahner aus dem Grund gesprochen werden, weil Gestalt-Sein in erster Linie ein

setzendes Begreifen seiner selbst ist, ein Begreifen des eigenen Selbststandes ebenso wie ein gleichzeitiges Begreifen der eigenen Endlichkeit, die in sich ein Abbild des ewigen Begriffes darstellt, in dem Gott sich als *logos* dem Menschen zwar nicht fassbar und durchschaubar, aber doch als das absolute Geheimnis begreifbar gemacht hat. Zugleich ist für die Frage nach dem Wesen der Wahrheit, die ja die Tragfähigkeit und Glaubwürdigkeit allen Gestalt Denkens ausmacht, Entscheidendes gewonnen. Denn nach Rahner ist das Wesen im Ausdruck zu finden, was ja nichts anderes heißt, als dass Möglichkeit und Wirklichkeit im sinnvollen menschlichen Lebensvollzug viel enger zusammenrücken, als gemeinhin zugestanden wird. Wer den Vorgriff in das Reich des Möglichen wagt, hat in ebendiesem Vorgriff schon teil an jener universalen Schöpferkraft, deren Grund die Wirklichkeit schlechthin ist: Der im *logos* des Gottmenschen offenbare Schöpfer und Herr der Welt.

#### *4. Die Konvergenz zur Analogie der dialogischen Inexistenz*

Im Wesentlichen sind die drei genannten Entwürfe von dem abhängig, was man als Struktur oder Eigenart des Bewusstseins im Gegenüber zu seinem Erkenntnisgegenstand bezeichnen könnte. Mehr oder weniger deutlich kommt es bei allem, was über die theologischen Sachverhalte systematisch zu erwägen ist, auf das Organ des Geistes bzw. auf die Bedingung der Möglichkeit an, die sich aus der Reflexion über die menschliche Existenz heraus als Schlüssel für die Gesamtwirklichkeit nahelegt. Nun wäre es in theologischer Hinsicht grundsätzlich unangemessen, aus der Phänomenologie des Bewusstseins heraus gleichsam eine Idee zu entwickeln, die dann nachträglich auf Gott und Welt projiziert wird und in die sich Gott und Welt zu fügen hätten. Davor bewahrt einzig der Ansatz einer dialogischen Analogie, der sich vom ersten Augenblick seines Vorgehens an der Verwiesenheit auf sein Gegenüber bewusst ist, wie dies gleichnishaft bei der gegenseitigen Erkenntnis und Liebe zweier Menschen der Fall ist. Wo zwei Menschen in ständiger gegenseitiger Offenheit und Bezogenheit das ihnen Gemeinsame ihrer Bindung und ihres Existenzvollzuges bedenken, hindert nichts daran, dieser Gemeinsamkeit in glaubwürdiger Art und Weise auch eine sprachliche Form zu geben und ihre Beziehung für sich und andere unter dem Ideal der Liebe zu sehen.



Analog dazu bleibt alle Gotteserkenntnis radikal an den Vollzug des Dialogs mit Gott rückgebunden, deren sprachliche Manifestation in der Theologie nur dann glaubwürdig sein kann, wenn die Rede von Gott mehr als ein bloßes Selbstgespräch des Geistes ist. Dies gilt natürlich in höchstem Maße, insofern Gott im Gegensatz zur Welt für das Bewusstsein kein Gegenstand unter anderen ist, sondern Schöpfer, Grund und Ursprung allen Seins. Wo der Dialog zwischen Gott und Mensch jedoch gelingt und als tragfähig erfahren wird, hindert nichts daran, diesem Dialog einen Namen zu geben und mit ihm das Ganze der menschlichen Existenz nach Möglichkeit zu durchdringen. Noch mehr als bei der Liebe zweier Menschen ist beim Gespräch von Gott und Mensch das Geschenk der Offenbarung des Gegenüber von Bedeutung: Gottes Gnade muss allem Suchen und Fragen offenbarend, helfend und begleitend zuvorkommen.

Diesen Sachverhalt hat *Klaus Hemmerle (1929 – 1994)* im Anschluss an Schellings Spätphilosophie (80) mit beeindruckender Klarheit gesehen: "Gott ist 'gegenüber', Partner einer wirklichen Beziehung, die zugleich doch ganz in seiner eigenen, reinen Anfangsmacht verwahrt und gewährt ist; so koinzidieren in ihm umfassende Alleinigkeit und entrückte Andersheit, Entzogenheit und Beziehung, entgehendes Geheimnis und angehende, offenbarende Gestaltigkeit, Unsäglichsein und Saged-*Sein*, Unfassbarkeit und waltend-wirkende Bestimmtheit." (81) In diese Gottesbeziehung fügt sich die Schau der offenbarenden Gestalt wie die lebendige Begegnung mit dem gestalthaften *Du* ein: "Wenn Gott Gott ist, ist er wie der Andere, ... um Gestalt zu sein, welche die Freiheit wahrt, das reine Ereignis im gleichen Gegensatz zu endlicher Gestalt und zu zerfließender Allgemeinheit. Wenn ich dich sehe, bist du mir Gestalt, und wenn ich in deiner Gestalt dich suche, schmilzt mir diese Gestalt, du bist nirgends in ihr und so gerade durch sie und als sie, als ihr vorenthalten und so in ihr enthalten du selbst." (82) Darin zeigt sich schließlich der reine Ereignischarakter, wie er jeder personalen Begegnung zugrunde liegt, innerhalb der Beziehung von Gott und Mensch: "Der Andere, so sahen wir zuletzt, ist nicht, er begegnet, denn er ist: Du bist. 'Von außen' lässt sich also nicht mehr ausmachen, ob unsere These 'stimmt'; wo Gott als Gott begegnet, wo er sich offenbart, entscheidet sie sich... In dir, dich gewährend, dich unbedingt zuweisend, dich zur Stätte seiner Offenbarung wählend, gewählt habend und so doch je neu sich offenbarend, geht mich an, der also ist wie du, nein, dessen 'Wie', dessen Bild du bist. Du bist der gerade nicht verschwindende, sondern sich selbst offenbarende, ja selbst offenbarte Ort Seiner Gegenwart, die nicht wir aus uns einander zeitigen, die wir in dieser Zeitigung aneinander vielmehr beantworten." (83) Das *Du* als Bild

Gottes weist auf die biblischen Aussagen der *eikon theou* zurück und damit auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen, die in der Gestalt Jesu Christi (vgl. Kol 1, 15), des *Letzten Adam* (1 Kor 15, 45), zur Fülle der Gottheit (vgl. Kol 2, 9) erlöst wurde. Hier ist demnach auch nach dem Wesen der Gestalt zu fragen.

Für eine historische Fragestellung kann der oben beschriebene Sachverhalt insofern die sprachlich zusammenfassende Form einer *Analogie der dialogischen Inexistenz* erhalten, als sich die christliche Existenz im Gegenüber zu Gott und Welt dann in entscheidender Weise versteht, wenn sie sich in eucharistischer *commemoratio* und *repräsentatio* in die Beziehung Jesu zum Vater hineinbegibt, um "an Wesen und Gestalt seines Sohnes teilzuhaben" (Röm 8, 29) und fähig zu werden, "jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt." (1 Petr 3, 15) Die Sichtweise eines *Gestaltgewinns* im Gegenüber und in der Beziehung zur *Fülle der Gestalt* ist denkgeschichtlich immer wieder entfaltet worden, wie nachfolgend zu zeigen sein wird. Die Bestimmung gebende Rücksicht, unter der die dialogische Inexistenz ihrem analogen Bedeutungsumfang nach verfolgt werden soll, ist die *Logik* als solche, verstanden als das Vermögen des Bewusstseins, gegensätzliche Teilbestimmungen zu verbinden.

Sowohl Guardinis Gegensatz-Denken als auch Balthasars Hingabe-Sein und Rahners Ausdruck-Setzung können auf jenes Prinzip zurückgeführt werden, das *Felix Grayeff* als *Wurzel des Denkens* bezeichnet hat (84), nämlich das Prinzip der Verbindung von ursprünglichen Vorstellungen: "Ich erzeuge einen Gedanken, indem ich zwei Vorstellungen verbinde, und ich begreife einen Gedanken, indem ich die Verbindung eben dieser Vorstellungen nachvollziehe... Zwischen zwei ursprünglichen Vorstellungen gleichsam aufgespannt, besitzt er eine nur ihm selbst eigene Art der Genauigkeit und Festigkeit." (85) Zur Veranschaulichung des bezeichneten Sachverhalts dient ihm ein Beispiel aus der gegenständlichen Wahrnehmung: "Ich sehe Fallen als Zur-Erde-Streben; ein schwer zu hebendes Ding als ein zu Boden drückendes... Ich will damit nicht ausdrücken, dass Schwersein dasselbe ist wie Zur-Erde-Streben. Auch ersetze ich nicht die eine Vorstellung durch die andere, als gäbe es Schwersein nicht, sondern nur Zur-Erde-Streben. Ich lasse auch nicht die eine Vorstellung in der anderen aufgehen... Vielmehr bleiben in jedem dieser Fälle meine beiden Vorstellungen unbeeinträchtigt stehen. Zwar habe ich sie durch einen Akt des Bewusstseins vereinigt, und ich kann sie auch durch einen gleichbleibenden Akt des Bewusstseins vereinigt erhalten, dennoch bleiben sie weiter, was sie waren,

ursprüngliche Vorstellungen." (86) Indem das Bewusstsein durch das Begreifen (*com-prehendere*) des sich Ereignenden (*con-tingens*) das innere Prinzip der realen Gestaltwerdung, nämlich die *Form-Materie-Relation* denkend nachvollzieht, nimmt es in lebendiger und sinnvoller Bezugsetzung letztlich die Bedingung der Möglichkeit für alle Seinserkenntnis in den Blick, insofern ja jeder zu erkennende Sachverhalt, sei es ein realer Gegenstand, ein bewusster Gegenstand oder das seiner selbst bewusste Sein in Gegen-Ständigkeit zumindest *Etwas* ist und sich damit zugleich unter der allgemeinen Rücksicht der *Relationalität* oder Beziehungs-Gestalt bedenken lässt.

Damit wird der Begriff *Gestalt* immer auch die Funktion einer prinzipiellen Idee im Sinne eines Universalbegriffs haben, der stets so weit vordringt und so lange bestehen kann, als sich das Bewusstsein seiner bedient, um durch diesen Begriff und als selbsttätiges Begreifen im Verstehenshorizont des allgemeinen Seins anwesend zu sein. Anwesend sein heißt hier aber nichts anderes, als das Bewusstsein der eigenen Immanenz mit der universalen Weite des Seins zu vergleichen, und gleichsam im Dialog mit dem Sein jenen Horizont zu eröffnen, in dem das aristotelische *Denken des Denkens* (*noesis noeseos*) den Dialog mit dem absoluten *Du* wagt. Diese Sichtweise bleibt im letzten jener Offenbarungswahrheit verbunden, die auf die Frage "Was ist Wahrheit?" (*Joh 18, 38*) gerade nicht mit Hinweisen auf die Übereinstimmung des Denkens mit dem Sein antwortet, sondern die unabsehbare Tiefgründigkeit des Dialogs von Gott und Mensch eröffnet: "Jeder, der aus der Wahrheit ist, hört auf meine Stimme" (*Joh 18, 37*). Das Erkennen dieser Stimme (*vgl. Joh 10, 16*) wird dann auch zur Erkenntnis des wahren Hirten und Wächters des Seins führen, der im Bewusstsein der Sendung vom Vater zum Heil der Welt von sich selbst sagt: "Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben." (*Joh 14, 6*) Ihm zu folgen, bedeutet aber nichts anderes als in ihm zu leben (*vgl. Apg 17, 28*), die Wahrheit, die er ist, selbst zu sein und zu tun, um mit ihm zum Ziel aller Erkenntnis zu gelangen: "Wer aber die Wahrheit tut, kommt zum Licht." (*Joh 3, 21*)

## II. Der Aufweis der Gestalt-Denkweise in der Geistesgeschichte

Ganzheitliches Denken ist keine Erfindung der Neuzeit. Gerade die griechische Philosophie war groß in ihrem Bemühen, die gesamte erfahrbare und denkbare Wirklichkeit im wahrsten Sinne des Wortes auf den Begriff zu bringen, sie denkerisch zu erforschen und zu durchdringen. Aus dem Ringen um die Erkenntnis des Weltganzen konkretisierten sich Schlüsselbegriffe heraus, die wie Kristallisationspunkte das Wissen von Generationen bewahrten. Dazu gehört beispielsweise die *Idee des Guten* bei *Plato*, aber auch die Spekulationen über das Wort an und für sich, den göttlichen *logos*, bei den *Vorsokratikern*. In die Reihe der hochbedeutsamen Begriffe gehört schließlich auch *eikon* als äußere und innere *Gestalt*. Genauer gesagt versuchte die Philosophie schon immer, jenem inneren Wirkprinzip auf die Spur zu kommen, das für die Ausbildung jeder lebendig-konkreten Gestalt verantwortlich ist.

Bleibt man bei einer geistesgeschichtlichen Untersuchung nicht am Buchstaben hängen, sondern versucht man, die damit gemeinte und dahinter verborgene Sache ans Licht zu bringen, so eröffnet sich mit der *Gestalt* ein weites Feld, auf dem nichts weniger gesucht wird als ein Schlüssel zum Verständnis der Wirklichkeit. Interessant scheint die Beobachtung, dass das Wort *Gestalt* zu den wenigen deutschen Worten gehört, die in anderen Fremdsprachen unübersetzt stehen bleiben. Zum anderen folgt die romanische Sprachfamilie fast ausnahmslos der lateinischen Übersetzung *imago* und schränkt damit natürlich den geistesgeschichtlichen Hintergrund ein.

Von der Sache her weist *Gestalt* große Schnittmengen mit *Realität*, *Sein* und *Entelechie* auf. Letztere kommt mit dem jedem Lebewesen innewohnenden Potential zum Wachsen und Reifen, zur Vervollkommnung und Verwirklichung seiner Naturanlagen dem Gestaltdenken besonders nahe. Wo die Philosophie den Aufstieg zur Theologie wagt, findet sie in der Gottebenbildlichkeit des Menschen, in Christus als dem Ebenbild des unsichtbaren Gottes und in der Christusebenbildlichkeit des Menschen gute Ansatzpunkte für den biblischen Sprachgebrauch, der sich mit dem griechischen *eikon* verbindet. Was die philosophisch-theologische Tradition in diesem Zusammenhang bedacht hat, soll nun aufgezeigt werden.

## 1. Die Gegensatz-Gestalt bei den Vorsokratikern

Der im Lauf der Geistesgeschichte vielfach aufgegriffene *Polaritäts-Gedanke* vom Sein, das sich in Gegensätzen zusammenfügt, findet sich bereits bei *Heraklit* (\*500 v. Chr.), dessen kosmische Gesamtschau vom ausgleichstiftenden Zueinander und Gegeneinander antipodischer Elemente geprägt ist: "Das widereinander Strebende zusammenehend; aus dem auseinander Gehenden die schönste Fügung (*harmonian*)."<sup>(87)</sup> Die Einigung der Gegensätze gründet jedoch nicht auf dem Zufall, sondern auf der ordnenden Größe des "Logos": "Alles geschieht nach diesem Sinn (*kata ton logon tonde*)."<sup>(88)</sup> Der *logos* ist das unvergängliche Prinzip der kosmischen Entfaltung: "Ewig-Logos allgesamt des Gewordenen gemäß eben dem Logos."<sup>(89)</sup> Was nun der *logos* seinem Wesen nach ist, lässt sich nach Heraklit aus der Seele heraus ergründen, die aber in sich so tiefen Sinn trägt, dass dieser *logos* letztlich etwas Unbegreifliches ist: "Der Seele ist der Sinn eigen, der sich selbst mehrt."<sup>(90)</sup> "Der Seele Grenzen kannst du im Gehen nicht ausfindig machen, und ob du jegliche Straße abschnittest; so tiefen Sinn (*logon*) hat sie."<sup>(91)</sup>

Geht man mit der Fragestellung nach dem *logos* in der Seele zu weiteren Kernaussagen über, so findet sich bei *Anaxagoras* (499 – 427 v. Chr.) ein Erklärungsmodell für das seelisch motivierte Werden: Der Seele (hier als allgemeines Lebensprinzip verstanden, noch vor der Unterscheidung von *anima vegetativa*, *anima sensitiva* und *anima intellectiva*) steht die ordnende Wirkkraft des *nous*, des Geistes gegenüber: "Und was nur Seele (*psyche*) hat, die größeren wie die kleineren Wesen, über alle hat der Geist (*nous*) die Herrschaft. Auch über die gesamte Umdrehung (*perichoresios*) hat der Geist die Herrschaft angetreten, so dass er dieser Umdrehung den Anstoß gab (*perichoresai ten archen*). Und zuerst fing diese Umdrehung von einem gewissen kleinen Punkte an, die Umdrehung greift aber weiter und wird noch weiter greifen. Und was sich da mischte und abschied und voneinander schied, alles erkannte der Geist. Und wie es werden sollte und wie es war, was jetzt nicht mehr ist, und alles was jetzt ist, und wie es sein wird, alles ordnete der Geist an (*panta diekosmese nous*)."<sup>(92)</sup> Anaxagoras vermochte mit diesem Gedankengang ein Beschreibungsmodell für das Verhältnis von endlicher Werdewelt und absolut schaffendem Geist anzudeuten, das sich im Grunde mit der genannten Analogie der *dialogischen Inexistenz* trifft. Was hier als *Perichorese* vom Ursprung her dargelegt wird, ist ja nichts anderes als die identifizierende und differenzierende Konkretisierung zur Gestalt im Gegenüber des erkennenden Geistes. Das Wirken des Geistes setzt sich

nach Anaxagoras vom Mikrokosmos bis in die kosmischen Dimensionen der WerdeWelt hinein fort. Mag *Werner Heisenbergs* Hinweis auf die Parallelität der obengenannten Ursprungsbewegung zur Simultaneität von Partikelbild und Wellenbild in der Quantentheorie (93) anachronistisch anmuten, so beeindruckt doch die bleibend gültige Beschreibung des Geistesaktes bei Anaxagoras, die sachlich bei Plato weiterentwickelt wurde.

## 2. Die Gestaltungskraft der Seele bei Plato

Dass *Plato* (428 – 348 v. Chr.) neben der Logoshaftigkeit der Seele auch ihr Gestaltungsvermögen kennt, zeigt der Dialog des Sokrates mit Protarchos, genannt "Philebos": "Das mit den Wahrnehmungen zusammentreffende Gedächtnis und was sonst zu diesen Zuständen gehört, scheinen mir dann in unsere Seelen gleichsam Reden (*logous*) einzuschreiben... So nimm dann auch an, dass noch ein anderer Meister (*demiourgon*) sich zu derselben Zeit in unseren Seelen befindet... Ein Maler, der nächst dem Schreiber des Gesprochenen die Bilder (*eikonas*) davon in der Seele zeichnet." (94) Dies geschieht immer dann, wenn "einer von dem Gesicht, oder welcher Sinn es sonst sei, das damals Vorgestellte (*doxazomena*) und Ausgesprochene (*legomena*) losmachend, die Bilder des Vorgestellten und Gesprochenen irgendwie in sich selbst sieht." (95) *Hans Willms* sagt zu dieser Stelle (96) sehr treffend: "Das wichtige Ergebnis ist die Immanenz von *eikon* als *phantasma* in der Seele: Bildgestaltung der selbsttätigen Seele, nicht Eindruck der Sinne. Damit ist mit *eikon* der Weg für die Bedeutung 'Vorstellung' überhaupt eröffnet, ein Weg, auf dem es sich in der nachplatonischen Entwicklung mit *idea* und *eidōs*, sobald sie die Bedeutung 'inneres Bild', in platonisierenden Betrachtungen vor allem den Sinn 'innergeistiges Musterbild' (*paradeigma*) annehmen, treffen kann." (97)

Für unseren Zusammenhang gilt es, vor allem die Beziehung der Seele zu ihrem Verwirklichungsprinzip zu beachten, das bei Plato die *Idee des Guten* ist. Das *Sonnengleichnis* schreibt der Idee des Guten im Gegenüber zum Sein die Gewähr jener Verwirklichungskraft zu, die die Sonne den Lebewesen schenkt: "Betrachte sein (des Guten) Ebenbild (*eikona*) noch weiter so. Wie? Die Sonne, denke ich, wirst du sagen, verleihe dem Sichtbaren nicht nur das Vermögen, gesehen zu werden, sondern auch das Werden und Wachstum und Nahrung, unerachtet sie selbst nicht das Werden ist... Ebenso nun sage auch, dass dem Erkennbaren nicht

nur das Erkenntwerden von dem Guten komme, sondern auch das Sein und Wesen habe es von ihm, da doch das Gute selbst nicht das Sein ist, sondern noch über das Sein an Würde und Kraft hinausragt." (98) Wie der Lichtglanz der Sonne die Dinge für das Auge leuchten lässt und erkennbar macht, so vermag die Idee des Guten die Wahrheit des Erkennbaren für die vernünftige Einsicht der Seele zu öffnen: "Ebenso nun betrachte dasselbe auch an der Seele. Wenn sie sich auf das heftet, woran Wahrheit und das Seiende glänzt, so bemerkt und erkennt sie es, und es zeigt sich, dass sie Vernunft hat... Dieses also, was dem Erkennbaren Wahrheit mitteilt und dem Erkennenden das Vermögen hergibt, sage, sei die Idee des Guten; aber wie sie der Erkenntnis und der Wahrheit, soweit diese erkannt wird, Ursache zwar ist, so wirst du doch, so schön auch diese beiden sind, Erkenntnis und Wahrheit, doch nur, wenn du dir jenes als ein anderes und noch Schöneres als beide denkst, richtig denken." (99)

Der Weg der Vernunft zum Ideenreich besteht nun bei Plato im ureigensten und spontanen Vermögen der Vernunft, selbst die Ursprungstätigkeit der Schöpferkraft zu ergreifen, und, gleichsam selbst zur Idee geworden, an dem An- und-für-sich der Ideen teilzuhaben. Plato spricht dabei von jenem Teil des Denkbaren, den "die Vernunft unmittelbar ergreift, indem sie mittels des dialektischen Vermögens (*tou dialegesthai dynamei*) Voraussetzungen macht, nicht als Anfänge, sondern wahrhaft Voraussetzungen als Einschnitt und Anlauf (*epibaseis te kai hormas*), damit sie, bis zum Aufhören aller Voraussetzungen an den Anfang von allem gelangend, diesen ergreife und so wiederum, sich an alles haltend, was mit jenem zusammenhängt, zum Ende hinabsteige, ohne sich überhaupt irgendeines sinnlich Wahrnehmbaren, sondern nur der Ideen selbst an und für sich (*di' auton eis auta*) dazu zu bedienen, und so am Ende eben zu ihnen, den Ideen gelange." (100) *Einschnitt und Anlauf* der Vernunft gehen nun aber auf die Grundfrage des Plato zurück, wie das Eine (*hen*) und die unbestimmte Zweiheit (*aoristos dyas*) sich zueinander verhalten. Woran die Vernunft dabei letztlich teilhat, ist das Vermögen, das Eine als Transzendentes zu erkennen und selbst Eines zu sein; denn "jedem einzelnen Teile des Seins (*ousias*) wohnt also das das Eins bei und lässt weder von dem kleinsten noch von dem größten noch von sonst einem." (101) Die Gestalthaftigkeit dieses Einen nennt Plato das *schema*: "Das seiende Eins ist also eins und vieles, ein Ganzes und Teile... Also wird das Eins auch irgendeine Gestalt (*schematos de tinos*), wie es scheint, haben." (102) Das Gestaltungsvermögen des Einen durchdringt alles: "Es sind aber sowohl alle Teile das Eins als auch das Ganze selbst das Eins, und alle werden von dem Ganzen umfasst." (103)

Die Analogie der *dialogischen Inexistenz*, die nach den vorstehenden Zitaten die Beziehung der Seele zur Idee des Guten bedeutet, bewahrt vor einer unangemessenen Überschätzung einer *Subsistenz* von Ideen. Es muss durchaus klar bleiben, dass die Eigenständigkeit der Ideenwelt bei Plato nicht aus dem Bedürfnis entspringt, eine zweite, bessere Welt entwerfen zu müssen, sondern aus dem Versuch, der Universalität eines Seinsprinzips gegenüber seinen kategorialen Konkretionen in der Schlüssigkeit des platonischen Denkgebäudes einen angemessenen - und das heißt in diesem Fall: einen die Wirklichkeitsdichte des sinnlich Wahrnehmbaren für die Vernunft überschreitenden - Ausdruck zu geben. Der seit Aristoteles nicht mehr verstummte Vorwurf, die Ideen Platos entledigten sich der Realität, kann dann als hinfällig betrachtet werden, wenn der Sinn des sokratisch-platonischen Dialogs gegenwärtig bleibt, und der besteht nun einmal darin, dass sich ein Mensch im suchenden und fragenden Gespräch mit der ihn umgebenden Welt darum bemüht, sich die Bedingung der Möglichkeit des *eidos* einer *morphe* denkend als *eideia* oder Idee anzueignen. Die Idee wird aus realer Wirklichkeit erhoben, in gedanklicher Wirklichkeit durchdrungen und auf die ihr eigene, eben nur ihr selbst zukommende, ideelle Wirklichkeit hin zurückgeführt. Ihr relativer Träger, die Vernunft, hat die Idee ständig im Blick, um nach ihren Hochforderung die Wirklichkeit zu gestalten und in ihr Stand zu gewinnen. Wo dieses umfassende Träger- und Immanenz-Verhältnis, das die sokratisch-platonischen Dialoge aufweisen, berücksichtigt wird, ist die Idee nichts Fremdes oder Realitätsfernes, sondern Wirklichkeit, die aus der Mitte des Seins kommt und nur deshalb über das Sein hinausweist, weil eben der menschliche Geist mit seiner Universalität über das Sein hinausweist und stets nicht nur mit diesem oder jenem Guten, sondern erst im Hinblick auf dessen Ideal zufrieden ist. Platos Anregung, die Idee des Guten schöner zu denken als das Gute und Wahre, wurde von christlichen Platonikern mit dem *Du* Gottes erfüllt.

### 3. Die Eikon-Gestalt bei Philo und Plotin

Bei *Philo von Alexandrien* (13 v. Chr. - 45/50 n. Chr.) hängt die Gestaltwerdung des Menschen vom Zielpunkt des *logos* ab, dem sich der Mensch angleichen kann, um der göttlichen Vernunft ähnlich zu werden, die kosmische Ordnung in sich selbst abzubilden und schließlich zur Anschauung Gottes zu gelangen. Philo geht davon aus, dass "die Menschen teils der Erde, teils des Himmels, teils Gottes



sind. Der Erde die, welche den Lüsten des Körpers nachjagen, ... des Himmels alle Künstler, Verständigen und Lernbegierigen... Menschen Gottes aber die Heiligen und Propheten, die es nicht für gut hielten, an diesem weltlichen Staatswesen Anteil zu haben und Weltbürger zu werden, sondern alles Wahrnehmbare übersprangen, in die geistige Welt auswanderten und dort Wohnung nahmen, eingetragen als Bürger in dem Staate der unvergänglichen und unkörperlichen Ideen." (104) Nach *Friedrich-Wilhelm Eltester* (105) trägt der *logos* bei Philo den Namen "Mensch Gottes" (106), ausgezeichnet mit dem Prädikat "der Schauende, Israel." (107) *Logos* und Mensch können dann auf eine Stufe rücken, wenn der *logos* dem Menschen "durch göttlichen Anhauch die Ohren in Augen verwandelt und ihn den ungeprägten neuen Charakter, Israel, nennt." (108) Eltester sagt dazu: "Wer Gott selbst noch nicht direkt erfassen kann, erkennt Gott indirekt durch seine Eikon, den Logos. Wer aber als 'Schauender' Gott direkt erkennt, bedarf der Vermittlung durch den Logos, die Eikon Gottes, nicht mehr; denn er ist selbst zur Eikon Gottes geworden... Eine bestimmte Schicht des bei Philo vorliegenden Gedankengutes kennt die Vorstellung, dass der Mensch vom Abbilde des Logos zum Logos selbst und damit vom indirekten Abbilde Gottes zum direkten Abbilde Gottes werden kann." (109)

Sachlich legt sich damit natürlich nahe, den paulinischen Gedanken von der Mittlerschaft Christi als der *eikon theou* (2 Kor 4, 4; Kol 1, 15) mit der philonischen *eikon*-Vorstellung zu vergleichen und auf den gemeinsamen Ursprung des hellenistischen Judentums des ersten nachchristlichen Jahrhunderts zurückzuschließen, was Eltester mit detaillierten Vergleichen (110) belegt hat. Die "Vereinigung von Sophia- und Anthropospekulation" (111), wie sie im Kolosser-Hymnus (*Kol 1, 12-20*) vorliegt und faktisch dasselbe meint wie die Aussagen über den *logos* im Johannes-Prolog (112), kann im Kern jedoch nur dann richtig verstanden werden, wenn sie als dialogische Größe gilt, als Gestalt Gottes, die - bei Philos Verwandlung durch göttlichen Anhauch ebenso wie bei der paulinischen Gleichgestaltung durch den Geist des Herrn (*vgl. 2 Kor 3, 18; Röm 8, 29*) - mit der Neuschöpfung des Menschen nach seiner ursprünglichen Gottebenbildlichkeit (*vgl. Gen 1, 27*) untrennbar verbunden ist.

*Plotin* (203 – 269) sieht das schon bei Plato angesprochene Verhältnis des Einen zur unbestimmten Zweiheit, das ja die Bedingung der Möglichkeit für die Anwesenheit von Gestalt im allgemeinsten Sinn ist, so, dass dem absoluten, differenzlosen Einen das seiende oder vielheitliche Eine als die erste Andersheit entspringt, die sich aus ihrer anfänglichen Unbestimmtheit durch Reflexion

(*epistrophe*) zum in sich differenten, aber doch eine Einheit darstellenden Geist (*nous*) als denkende Substanz hypostasiert: "Dies Eine (*hen*) ist Vermögen und Möglichkeit aller Dinge; die Dinge also, deren Vermögen es ist, erblickt das Denken (*noesis*), das sich gleichsam abspaltet von diesem Vermögen; denn sonst wäre es nicht Geist. Hat doch das Eine schon von sich selbst aus eine Art Selbstgewahren (*synaisthesin*) von seinem Vermögen, davon, dass es die Substanz (*ousian*) hervorzubringen vermag." (113)

Im Blick des Einen gewinnt nun alles seine bestimmte Gestalt, sein *Hingestelltsein*, seine reale Stabilität: "Mit sich selbst nun als einem, das gleichsam abgeteilt ist aus sich, dem dabei doch Ungeteilten, sieht Es das Leben, das Denken und alle Dinge, weil Jenes nichts von allen Dingen ist; denn deshalb können ja alle Dinge von Jenem stammen, weil Jenes durch keinerlei Form eingenommen ist. Denn Jenes ist nur Eines; wäre es alles, so gehörte es zu den seienden Dingen; deshalb ist es nichts von den Dingen, die im Geiste sind, sondern diese stammen aus ihm. Sie sind daher auch Wesenheiten; denn sie sind bereits bestimmt und ein jedes hat sozusagen seine Form (*morphen*). Denn dem Seienden kommt es nicht zu, im Unbestimmten gleichsam hin- und herzuschweben, sondern durch Bestimmung und Begrenzung befestigt zu sein, durch Ständigkeit; Ständigkeit aber (*stasi*) ist für die geistigen Dinge Begrenzung (*horismos*) und Form (*morphe*), und durch sie kommen sie überhaupt zur Existenz (*hypostasin lambanei*)." (114)

Für Plotin erfüllt sich demnach das Sein darin, wie das höchste Eine selbst in sich differenzierte Denkgestalt zu werden: "Erfüllt aber ist das Sein, wenn es die Gestalt (*eidos*) des Denkens und des Lebens erhält. Mithin ist im Seienden zugleich das Denken, das Leben und das Sein." (115) Diese Erfüllung ist dem Menschen gewährt, indem er selbst Geist (*nous*) wird: "So ist also dieser Mensch selber ein Geistwesen geworden, wenn er alles andere, das er hat, dahinten lässt und nur vermöge des Geistes den Geist schaut und das heißt sich selber vermöge seiner selbst." (116) Plotin zeichnet den Weg des Menschen zu sich als Geist nach der Abstufung *Gleichnis-Abbild-Urbild*: "Wenn jemand sich selbst dieses (das Eine) werden sieht, so hat er an sich selbst ein Gleichnis von Jenem, und geht er von sich als einem Abbild (*eikon*) zum Urbild (*archetypon*) hinüber, so ist er am Ziel der Reise." (117)

Bedenkt man diesen Weg genauer, so zeigt sich, dass die Gestaltung des Menschen nach dem Geist bei Plotin durchaus als *Ekstase* seiner selbst und

Nachbildung seiner selbst vollzogen wird. Diese Haltung müsste mit *Ludwig Feuerbach* als ichzentrierte Projektion abgetan werden, wenn sich nicht der Sinn der Geistgestaltung bei Plotin im Akt der darin vollzogenen Gestaltwerdung als solchem als reale Veränderung vom Anderen her und auf das Andere hin zeigen würde: "Ist aber einer von uns noch unvermögend, sich selber zu schauen, und überträgt er, wenn er von jenem Gotte ergriffen wird, dies Schaubild (*theama*), um es sehen zu können, nach draußen, so überträgt er sich selber nach draußen und erblickt nur ein verschönertes Nachbild (*eikon*) seiner selbst; lässt er aber dieses Bild (*eikon*), ob es auch schön ist, fahren und kommt zum Einssein mit sich selber, ohne sich noch zu zerspalten, so ist er Eines und Alles zumal, vereint mit jenem Gotte, welcher stille zugegen ist, und dann weilt er bei ihm, soviel er mag und will. Wendet er sich dann zurück in die Zweiheit, so ist er, sofern er lauter bleibt, dem Gotte zunächst und kann ihm somit wiederum auf jene Weise beiwohnen, wenn er sich wieder zu ihm wendet." (118)

Bei Philo lässt sich wie bei Plotin sehr gut die *dialogische Inexistenz* des Menschen in seinem logoshaften Verwirklichungsvermögen nachweisen. Dass die Bildgestalt, die *eikon* des Menschen mit dem einigenden, anordnenden und durchformenden Sinn der geistigen Realität des Absoluten, mag dies als *logos* Gottes oder als Geist des Einen und zuhöchst Guten bezeichnet werden, erfüllt und durchgängig durchseelt wird, und zwar so, dass genau diese Bildgestalt selbst sich des Anspruchs des Absoluten bemächtigt, bewahrt die denkerische Durchdringung der Gestalt-Wirklichkeit vor unangemessener Endlichkeitsüberschätzung genauso wie vor der Angst eines dualistischen Abhängigkeitsverhältnisses des Seienden in seinem Sein gegenüber dem absoluten Ursprung. Was der Mensch mit seiner Gestalthaftigkeit ergreift und dem Absoluten entgegnet, das konstituiert ihn gerade höchst eigenschöpferisch in jener Identität, deren Zusammenhalt die schöpferische Vollendung des Absoluten einfordert und an ihm sich zur Originalität des Ursprungs emporhebt.

#### 4. Die dialogische Gestalt bei Augustinus

*Augustinus* (354 – 430) hat die bisher aufgezeigten Gegensatz- und Gestalt-Denkweisen in einer einmaligen Synthese der christlichen Existenz zusammengefügt und besonders in seinen *Confessiones* zum Ausdruck einer

Analogie der dialogischen Inexistenz von Gott und Mensch werden lassen. Den Grundsatz der *Confessiones* verdeutlichen die Worte aus den *Soliloquia*: "Gott und die Seele will ich erkennen. Weiter nichts? Gar nichts (*Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino*)."<sup>(119)</sup> Gegenstand dieses Erkenntniswillens wird für Augustinus zunächst Gottes Schöpfung, von der er sich über die verschiedenen Arten des Wirklichseins belehren lässt: "Du bist nicht die Körper da, ... sie sind nur deine Schöpfungen... Wie weit erst bist du von den Phantasien, wie ich sie hegte, phantasierten Körperwesen (*phantasmatis corporum*), die ganz und gar nicht sind! Gewisser als auf ihnen gründet die Erkenntnis auf den Vorstellungsbildern, welche sind, und gewisser wiederum als diese sind die Körperwesen selbst; - aber du bist nicht sie. Und auch die Seele bist du nicht, die bei Körpern das Leben ausmacht - daher das Leben der Körper höher steht und gewisser ist als die Körper an und für sich -, sondern du bist das Leben der Seelen, das Leben der Leben, als welches du lebst durch dich selbst und nicht dich wandelst, du Leben meiner Seele."<sup>(120)</sup>

Augustinus gibt damit entscheidende Unterschiede zu bedenken, die als Voraussetzung jeder Wahrheitserkenntnis gelten: Gedankliche Wirklichkeit ist grundsätzlich nicht reale Wirklichkeit; das Bedenken des Realen begründet nicht seine real-materielle Existenz; auch die höchste Wirklichkeit beseelten Lebens unterscheidet sich nochmals vom Leben Gottes. Den letzten Gedanken hat Augustinus in den *Soliloquia* erläutert, wo ihm selbst das Kennen seines besten Freundes nur ein schwaches Abbild der Erkenntnis Gottes ist: "Dann sieh dich vor, dass nicht Vermessenheit dich treibt, wenn du Gott bis zur Genüge kennen willst, während du doch den Alypius nicht einmal genügend kennst."<sup>(121)</sup> Zweifellos gilt dem Augustinus die dialogische Wirklichkeit des gegenseitigen Erkennens und Liebens als höchste erreichbare Form endlicher Gotteserkenntnis, welcher Einsicht die ganze Anlage der *Confessiones* als eines Gespräches mit Gott Rechnung trägt. Die damit gemeinte Wirklichkeit hat später *Johannes Duns Scotus* (1265 – 1308) mit dem Begriff der *haecceitas* in das Zentrum seines Seinsverständnisses und seiner Trinitätstheologie<sup>(122)</sup> gestellt. Da dieser Begriff für das Verständnis der Rede des Augustinus zu Gott eine Schlüsselfunktion einnimmt, soll er einleitend kurz erläutert werden.

Duns Scotus nennt die *haecceitas* die höchste Verwirklichung oder *ultima actualitas* des Seienden: "Wenn sie eine Sache wäre (*si esset res alia*), wäre sie im eigentlichen Sinn der Akt der Washeit (*actus quidditatis*)."<sup>(123)</sup> *Haecceitas* ist der konkret existierenden Gestalt als der Summe der ihrer Wirklichkeit konstitutiv

zukommenden Elemente zu eigen: "Das Einzelne (*individuum*), die Substanz und das Ganze zugleich (*simul totum*) wird genau verstanden, je nachdem es Dasein (*existentiam*) und Zeit (*tempus*) einschließt, wie dieser existierende Mensch und dieser existierende Stein." (124) Die scharfe Unterscheidung von Natur und Singularität bei Duns Scotus bildet den begrifflichen Verstehenshorizont für das, was exegetisch als *Rekognitionsformel* bekannt ist und besonders in johanneischer Theologie das Verständnis des "Ich bin es" Jesu in seiner unverwechselbaren Prädikation nahebringt. Gleichnishaft kann diese Wirklichkeitsdichte wiederum nur in der personalen Begegnung erfahren werden, innerhalb der einer den anderen an den vertrautesten Eigentümlichkeiten erkennt bzw. wiedererkennt. Duns Scotus unterscheidet begrifflich folgendermaßen: "Diese Seiendheit (*ista entitas*) ist also nicht Materie oder Form oder Zusammengesetztes, insofern jedes beliebige von diesen die Natur ist - sondern sie ist die höchste Wirklichkeit des Seienden (*ultima realitas entis*), das nun Materie oder Form oder Zusammengesetztes ist, so dass jegliches Allgemeine (*commune*) und dennoch Abgrenzbare (*determinabile*) dazu noch unterschieden werden kann - insofern es überhaupt eine Sache (*res*) ist - nach mehreren formell unterschiedenen Wirklichkeiten (*realitates*), von denen diese formell nicht jene ist: Und diese ist formell die Seiendheit der Eigentümlichkeit (*singularitatis*), und jene ist formell die Seiendheit der Natur... sie sind Wirklichkeiten derselben Sache (*realitates eiusdem rei*), formell unterschieden (*formaliter distinctae*).“ (125) Zusammenfassend kann darauf hingewiesen werden, dass der dialogische Gesamtentwurf der *Confessiones* zwei entscheidende Möglichkeitsbedingungen der *haecceitas* entfaltet, die wechselweise auseinander hervorgehen, und zwar zum einen jene Seiendheit, die der Unterscheidung von Materie und Form vorausliegt, zum anderen die Prinzipialität der Zeit.

Für Augustinus ist selbst die eben beschriebene höchste Wirklichkeit nur ein Gleichnis der absoluten Wirklichkeitsdichte Gottes, dessen Wille alles geschaffen hat und so anordnet, daß es fähig ist, "in der Ähnlichung (*per similitudinem*) mit dir geformt zu werden, so in dich, den Einen, zurückstrebend nach festgesetzter Fassenskraft, soviel hieran jedwedem unter den Dingen innerhalb seiner Art gegeben ist; dass demzufolge 'alles in seiner Gesamtheit sehr gut' (*Gen 1, 31*) werden sollte, ob nun das Geschaffene immer um dich her verharre, ob es in stufenweise größerem Abstand von dir in Zeit und Raum den schönen Unbestand des Vielen (*pulchras variationes*) bewirke oder auch erleide." (126) Unter dieser Rücksicht der Hinordnung der Schöpfung auf den Schöpfer entfaltet Augustinus in seinen *Confessiones* eine Analogie der *dialogischen Inexistenz*, die von der

Sammlung einer bekennenden Seele auf Gott hin ebenso durchdrungen ist wie von der Prinzipialität der Zeit, was nachfolgend näher erläutert werden muss.

Für Augustinus ist zunächst sein Bekennen ein Akt eucharistischer Hingabe: "So lass mich diesen Dienst des Gedankens und des Wortes dir als Opfer weihen, und gib es auch, was ich 'dir darbringen möchte' (*offeram; Ps 66, 15*)."<sup>(127)</sup> Das bedeutet für ihn den Vollzug jener *Inexistenz* in Christus (*vgl. Gal 2, 20*), die letztlich den Sohn mit dem Vater eins sein lässt (*vgl. Joh 17, 21*): "Nicht also wäre ich, mein Gott, ja gar nicht wäre ich, wenn du nicht wärest in mir. Oder vielmehr, wär ich nicht, wenn ich nicht wär in dir, 'aus dem alles, durch den alles, in dem alles' (*Röm 11, 36*)."<sup>(128)</sup> Schon der Seinsbestand als solcher ist ja Zeichen der Gegenwart göttlicher Schöpfermacht: "Nun aber bin auch ich (*ego sum*), was bitte ich also noch, dass du kommest in mich, der ich nicht wäre, wenn du nicht wärest in mir?"<sup>(129)</sup> Trotzdem lebt dieses Inexistenz-Verhältnis eindeutig aus dem Überschritt der Existenz aus sich heraus: "Wo also habe ich dich gefunden, dass ich dich kennen lernte? Wo anders als in dir, über mir?"<sup>(130)</sup> Dieser Überschritt gewährt die Sammlung zum wahren Wirklichsein: "Ich sammle mich zur Einheit aus der Zerfahrenheit, in der ich Stück um Stück zerfiel, da ich, abgekehrt von dem Einigen, von dir, mich vernichtigte (*evanui*) an das Viele."<sup>(131)</sup>

Wo das Dasein sich jedoch dem Einssein in Gott zuwendet, wird es gleichsam von Gott *umarmt*, ein Bild, das Augustinus mehrfach verwendet: "Glücklicheren Herzens deiner Umarmungen gewärtig sein dürfen"<sup>(132)</sup>, "mit deinen Händen, mit denen du mich erschufst."<sup>(133)</sup> "Gib dich mir, mein Gott, und gib dich mir zurück, ... dass mein Leben sich in deine Arme wirft und nimmer sich lösen lässt, bis es 'geborgen ist' (*Kol 3, 3*) 'in der Heimlichkeit deines Angesichts' (*Ps 31, 21*)."<sup>(134)</sup> Wie "gestalthaft" sich Augustinus das vorstellt, sagen die folgenden Worte: "Was aber liebe ich, da ich dich liebe? Nicht die Schönheit eines Körpers noch den Rhythmus der bewegten Zeit; nicht den Glanz des Lichts... Und dennoch liebe ich ein Licht und einen Klang und einen Duft und eine Speise und eine Umarmung, wenn ich liebe meinen Gott: Licht und Klang und Duft und Speise und Umarmung meinem inneren Menschen. Dort erstrahlt meiner Seele, was kein Raum erfasst; dort erklingt, was keine Zeit entführt; dort duftet, was kein Wind verweht; dort mundet, was keine Satttheit vergällt; dort schmiegt sich an, was kein Überdross auseinander löst. Das ist es, was ich liebe, wenn ich liebe meinen Gott."<sup>(135)</sup>

Die trinitarische Entfaltung dieses Inexistenz-Verständnisses bietet fast 200 Jahre zuvor *Irenäus von Lyon* (+202): "Verherrlichen aber wird sich Gott in seinem Gebilde, gleichförmig es machend (*conforme*) und nachbildlich seinem Sohne: Durch die Hände nämlich des Vaters, das heißt durch den Sohn und den Geist, wird der Mensch zum Gleichnis Gottes, aber nicht ein Teil des Menschen. Seele aber und Geist können ein Teil des Menschen sein, ein Mensch aber keineswegs; der vollkommene Mensch aber ist eine Verbindung (*commistio*) und Vereinigung (*adunitio*) der Seele, die den Geist des Vaters aufnimmt, mit dem Fleisch, welches gebildet ist nach dem Bilde Gottes (*secundum imaginem Dei*)." (136) Hier wird deutlich, was bei der Trinitätslehre des Augustinus weiter unten noch belegt werden wird, dass nämlich der Glaube an den dreieinigen Gott auch in seiner denkerischen Entfaltung ein dialogisches Geschehen ist, was Augustinus in dem Fundamentalprinzip zusammenfasst: "Du aber warst noch innerer als mein Innerstes und höher noch als mein Höchstes (*tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*)." (137)

Die bedrängende Nähe Gottes ist für Augustinus Chance und Erschütterung zugleich: "Ich erschrecke, ich entbrenne; erschrecke darüber, weil ich dem so ungleich bin, entbrenne danach, weil ich so sehr ihm gleiche. Die Weisheit ist es, die Weisheit selber, die mir da aufblitzt." (138) Auf der Suche nach jener Wirklichkeit der menschlichen Existenz, die Gott im Menschen anwesend sein lässt, stößt Augustinus auf das Gedächtnis: "Denn finde ich dich draußen und nicht bei mir, im Gedächtnis (*praeter memoriam*), so bin ich ja deiner nicht gedenk. Und wie sollte ich dich finden können, bin ich deiner nicht gedenk (*memor*)?" (139) Die Gegenwart Gottes ist also ein Geschenk an das Gedächtnis: "Du beharrst über allem wandellos, und hast dich doch gewürdigt, in meinem Gedächtnis zu wohnen seit dem Tage, da ich dich kennen lernte." (140) Wie nun Gott im Menschen anwesend sein kann, ohne seine Unwandelbarkeit zu verlieren, erläutert Augustinus durch das Gleichnis der geliebten Stimme: "Sieh doch, deine Stimme ist meine Freude, dein Wort mir köstlicher als strömende Fülle der Lüste. Gib mir, was ich liebe, denn ich liebe; und auch das hast du gegeben." (141) Diese Stimme ist aber nach johanneischem Verständnis gar nichts anderes als die Stimme der offenbarenden Gestalt Jesu Christi, des *Seelen-Bräutigams*: "Denn auch wenn wir durch ein wandelbares Schöpfungswesen die Anregung empfangen, werden wir zur unwandelbaren Wahrheit nur erst hingeleitet, und dort erst lernen wir wirklich, indem wir 'stehen und ihn hören, den Bräutigam, und aufs innigste uns freuen seiner Stimme' (*Joh 3, 29*), da er uns dorthin zurückleitet,

woher wir sind... Damit wir aber erkennen, belehrt er uns, weil er der 'Anfang ist und zu uns spricht' (*Joh 8, 25*). " (142)

Christi Mittlerschaft ist die wahrhafte Gegenwart Gottes im Menschen: "Und mit Donnerstimme rief er, wir sollen von hier zu ihm heimkehren in jenes Stillgeheime (*secretum*), daraus er hervorkam zu uns, ... wo ihm die menschliche Kreatur vermählt wurde... Und er schwand aus den Augen, damit wir zurück uns wendeten 'zum Herzen' (*Jes 46, 8*) und ihn dort fänden... Wollt ihr nun, auch nachdem das Leben herniedergestiegen, nicht emporsteigen und leben? ... Steigt herab, um emporzusteigen, emporzusteigen zu Gott." (143) In diese Mittlerschaft Christi begibt sich Augustinus inexistentiell hinein; sein Suchen und Fragen steht damit "bei unserm Herrn Jesus Christus, Deinem Sohn, ... den du dir gestellt hast zum Mittler zwischen dir und uns, durch den du uns schon gesucht hast, als wir dich 'nicht suchten' (*Röm 10, 20*), ... bei deinem Wort, 'durch das du alles gemacht hast' (*Joh 1, 3*), und mit dem Allen auch mich." (144) Jesus Christus ist jene Gegenwart der Ewigkeit, die das Geheimnis Gottes offenbart: "Denn nur sofern er Mensch ist, ist er Mittler; sofern er aber das Wort ist, steht er nicht inmitten, weil er da 'Gott gleich' (*Phil 2, 6*) ist und 'Gott bei Gott', und ein einiger Gott mit ihm." (145) Um sich in das Wort Gottes und seine allesdurchdringende Weisheit (*vgl. Weish 7, 26*) hineinzuvvertiefen, wendet sich Augustinus der menschlich-zeitlichen Rede zu, "bei der das Wort Anfang und Ende hat; was auch wäre ähnlich deinem Wort, unserm Herrn, dem Wort, das in sich verbleibt, ohne zu altern, und doch alles erneut." (146)

Die augustiniische Betrachtung des Prinzips Zeit als einer existentiellen Vermittlungsweise, die sich an der Offenbarung vom *logos* Gottes als der Heraufführung der "Fülle der Zeiten" (*Eph 1, 10*) orientiert und die Beziehung der Zeit zum eigenen Sein thematisiert, führt nun mitten in den Kernpunkt dessen, was mit dem Wesen der Gestalt zu untersuchen ist. Denn der Begründer der psychologischen Gestalttheorie, *Christian von Ehrenfels*, hat seine Gestaltqualitäten der *Übersummativität* und der *Transponierbarkeit* genau an dem Phänomen erhoben, das bei Augustinus dem *Dicturus sum canticum* (147) und dem *Distentio est vita mea* (148) entspricht. Die Aussage von Ehrenfels "Jedes Wort der Sprache ist eine Gestaltqualität" (149) wird zunächst bei der Gestalterfassung einer transponierbaren Melodie veranschaulicht. "Wenn die Erinnerungsbilder der aufeinanderfolgenden Töne als ein gleichzeitiger Bewusstseinskomplex vorliegen, so kann im Bewusstsein eine Vorstellung neuer Kategorie auftauchen, und zwar eine einheitliche Vorstellung, welche auf eine



eigentümliche Weise mit den Vorstellungen des betreffenden Tonkomplexes verbunden ist." (150) Die Gleichzeitigkeit des erwähnten Bewusstseinskomplexes als einer übersummativen Größe definiert Ehrenfels nun näherhin als Produkt von Einheitlichkeit und Mannigfaltigkeit: "Es ist notwendig, um diese Anschauungsweise zu verstehen, dass man niedere und höhere Gestalten voneinander unterscheidet. (151) Höhere Gestalten sind diejenigen, in denen das Produkt von Einheitlichkeit des Ganzen und Mannigfaltigkeit der Teile eine größere ist." (152) Diese Definition wurde von *Edwin Rausch* (1906 – 1994) in sieben Aspekten der *Prägnanz der Gestalt* erläutert: "1. Gesetzmäßigkeit im Gegensatz zur Zufälligkeit und Regellosigkeit. 2. Eigenständigkeit gegenüber dem Abgeleiteten und Unselbständigen. 3. Integrität im Gegensatz zum Privativen, Gestörten und Zerstörten. 4. Einfachheit gegenüber Kompliziertheit. 5. Komplexität oder 'Gefügefülle' in Absetzung von Kargheit oder Ärmlichkeit. 6. Ausdrucksfülle gegenüber Ausdrucksleere. 7. Bedeutungsreichtum im Gegensatz zur Bedeutungsleere." (153)

Die prinzipielle Grundlage der genannten psychologischen Gestalttheorie hat nun aber Augustinus in unvergleichlich tiefgreifender Weise im elften Buch seiner *Confessiones* zum Ausdruck gebracht. Für ihn sind Zeiten kein leeres Dahinfließen: "Sie feiern nicht, die Zeiten, und nicht müßig rollen sie hinweg über unser empfindendes Leben: Sie wirken im Geiste seltsame Dinge." (154) Um diesen Sachverhalt näher zu durchdringen, wird zunächst das Werden und Vergehen aller Dinge betrachtet, das ein geordnetes Nacheinander aufweist: "Sie werden und sie vergehen, und im Werden heben sie gleichsam an zu sein, und sie wachsen, um sich zu vollenden, und vollendet altern sie und gehen zugrunde... Sie sind jedes nur Part in dieser Welt der Dinge, die nicht alle im Zugleich (*simul*) bestehen, sondern in Gehen und Kommen (*decedendo ac succedendo*) als Insgesamt das All agieren, an dem sie Teile sind. Sieh, so vollwirklich auch unser Reden sich in tönenden Zeichen. Denn nie ergäbe sich ein Ganzes von Rede, wenn nicht das eine Wort, sobald es seine Rolle verlauten ließ, entschwände, damit ihm ein anderes folge." (155)

Hier besteht ein erster Anknüpfungspunkt für das Fundamentalprinzip des Gestalt-Denkens, nämlich für die bei allem Endlichen analog nachweisbare Beziehung des *Sukzessiven* zum *Simultanen*, also der Beziehung von *Zeitfluss* und *Augenblick*, was Augustinus letztlich auf die reine Simultaneität oder Gegenwart Gottes zurückführt: "Die Zeit selber hast ja du geschaffen. Und es gibt keine Zeit, die mit dir mit-ewig wäre, denn du verharrst als der du bist; aber verharren so die

Zeiten, es wären gar nicht Zeiten." (156) Bei den körperhaften Dingen ist die Simultaneität im Gegensatz dazu als gestalthafter Gesamtzusammenhang fassbar, dessen Ergebnis das Schöne ist: "Schönheit, ... die auf einer Art von Geschlossenheit des Ganzen beruht." (157) Diese Ganzheit der Dinge ist jedoch keine bloße äußere Form oder Kontur, sondern ein der Unterscheidung von Materie und Form nochmals vorausliegendes, inneres Wirkprinzip, das von Gottes Schöpferkraft zeugt: "Denn was an Schönerem auf dem Weg durch die Seele überwirkt auf die kunstvermögenden Hände, stammt von jener Schönheit, der erhabenen über den Seelen (158)... Du vollbringst ja nicht wie der Bildner Mensch: Der formt aus etwas, was schon Körper ist, einen Körper nach dem Gutdünken der Seele, kraft ihrer Fähigkeit, ihm beliebig eine Gestalt (*speciem*) zu geben, die sie mit dem inneren Auge in sich schaut... Du aber, welcherweise erschaffst du es alles? ... Also: Nur 'gesprochen' hast du, 'und es ward' (*Ps 33, 9. 6*) und in deinem 'Wort' (*Joh 1, 10*) hast du es erschaffen." (159)

Um das der Materie-Form-Distinktion vorausliegende Prinzip zu erläutern, greift Augustinus wiederum auf den Sprechgesang zurück: "Denn Gesang wird nicht geformt, nur damit Ton sei, sondern Ton wird geformt, damit Gesang sei. An diesem Beispiel mag jedem, wenn er fähig ist, das Folgende deutlich werden: ... Der Urstoff war ungeformt, und erst in den Zeiten wird er zugleich mit den geformten Dingen wahrgenommen ... Allein des Schöpfers Ewigkeit ist vorauszusetzen, auf dass, woraus die Dinge werden sollten, der Urstoff, selber aus dem Nichts käme." (160) Diese allegorische Aussage, die sich auf die Schöpfung von Himmel und Erde bezieht, ist im Grunde eine Rückführung auf den im Gegenüber Gottes aus dem Nichts (*creatio ex nihilo*) augenblicklich ins Sein getretenen zureichenden Grund (*principium rationis sufficientis*) aller realen Gegenständlichkeit, das Sein an sich, die aller werdenden Sukzessivität zugrundeliegende Simultaneität: "Der wandeligen Dinge Wandelwesen selber ist es, das hinfähig (*capax*) aller der Formen ist, worein wandelige Dinge sich wandeln." (161) Dieses Wesen lässt sich aus der Simultaneität des Schöpfungsaktes erheben: "Denn obwohl ein anderes ist der Stoff für Himmel und Erde, ein anderes die Wohlgestalt (*species*) von Himmel und Erde, hast du beides geschaffen, den Stoff aus dem reinen Nichts, die Wohlgestalt aber aus dem ungeformten Stoffe, gleichwohl Stoff und Wohlgestalt zumal (*simul*), so dass dem Stoff die Form ohne jede Zwischenzeit folgte (*ut materiam forma nulla morae intercapedine sequeretur*)." (162)

Der Simultanakt der Schöpfung ist nun aber durch die *Inkarnation* des ewigen Wortes Gottes offenbar: "Du rufst uns also auf, hier das 'Gott-Wort bei Gott' (*Joh 1, 1f.*) zu verstehen, das immerwährend gesprochen wird. Da ist kein Nacheinander, dass endigte, was gesprochen ward, und anderes gesprochen würde, damit alles könne gesprochen werden, sondern zugleich und immerwährend wird alles gesprochen." (163) Dem ewigen Wort gegenüber hat der Mensch den "verstehenden Geist, dessen inneres Ohr gesetzt ist, dein ewiges Wort zu vernehmen ... Durch welcherart Wort also sprachst du das Körperwesen ins Dasein?" (164) Um diese Frage zu beantworten, öffnet Augustinus das "innere Ohr", "damit... man es innen in sich suche und es finde in der ewig feststehenden Wahrheit, dort, wo jeglichen Schüler der gute und 'einzige Meister' (*Mt 23, 8*) belehrt." (165)

Vermittlung des Wortverständnisses ist für Augustinus nun, wie gesagt, die Simultanerfassung der sukzessiven Zeitlichkeit durch den menschlichen Geist. Trotz aller Flüchtigkeit der dauernd schon vergangenen und dauernd erst ankommenden Zeit, die den Augenblick ins Nichts verschwinden zu lassen scheint, steht doch fest: "Wenn sie denn 'sind', Zukunft und Vergangenheit, so will ich wissen, wo sie sind. Wenn ich das vorerst auch nicht vermag, so weiß ich doch so viel, dass sie dort, wo sie 'sind', sei das wo immer, nicht Zukunft und Vergangenheit sind, sondern Gegenwart." (166) Das veranlasst Augustinus zu der Konkretisierung: "Vielmehr sollte man, genau genommen, etwa sagen: Zeiten 'sind' drei: eine Gegenwart von Vergangenem, eine Gegenwart von Gegenwärtigem, eine Gegenwart von Künftigem. Denn es sind diese Zeiten als ein Art Dreiheit in der Seele, und anderswo sehe ich sie nicht." (167) Die Gegenwart der Zeit erstreckt sich aber in analoger Weise auch auf die Gegenwart körperlicher Bewegung: "Wenn ein Körper in Bewegung ist, so ist die Zeit nur das Mittel, die Dauer der Bewegung zu messen von dem Augenblick, da sie anfang, bis zu dem, da sie aufhört." (168) Zeit ist aber - gegen die aristotelische Definition *tempus numerus motus* - auch Maß der Ruhe: "Auch wenn ein Körper im Wechsel bald sich bewegt, bald stillsteht, messen wir nicht nur die Dauer seiner Bewegung, auch die Dauer seines Stillstands mittels der Zeit." (169) Also muss die Zeit irgend ein *Etwas* sein: "Ich sehe also, dass die Zeit eine Art Ausdehnung (*distentionem*) ist." (170) Dieses Etwas kann der Zeit aber nur in ihrer Beziehung auf den Geist zukommen. Der Geist begründet zwar nicht geschöpfliches Werden, aber er ergründet dessen prinzipielle Zeitlichkeit: "In dir, mein Geist, messe ich die Zeiten (*in te, anime meus, tempora metior*)." (171)

Schließlich sieht Augustinus in jedem zeitlichen Daseinsvollzug die Immanenz des Geistes als eines Bewusstseins, das die Erstreckung (*distentio*) der realen Gegenständlichkeit mit Bedacht (*attentio*) vergegenwärtigt und in sich selbst sammelt (*intentio*), um sich der unwandelbaren Ewigkeit Gottes und seiner höchsten Gestalthaftigkeit (*forma formarum*) zuzuwenden. Der Geist steht gleichsam mitten zwischen Endlichkeit und Ewigkeit, er steht mit der Welt ebenso in einer Art des *inexistentiellen Dialogs* wie mit Gott. Diese Analogie findet sich später bei *Thomas von Aquin*, für den die *res* zwischen dem göttlichen und menschlichen Verstandesvermögen steht und gemäß der Angleichung an jedes der beiden Verstandesvermögen wahr genannt wird (172), was eine unabdingbare Möglichkeitsbedingung für Wahrheitserkenntnis wie für Gotteserkenntnis bedeutet. Augustinus erläutert den großen Analogie-Zusammenhang am Ertönen eines Liedes: "Ich will ein Lied singen... zerstreckt (*distenditur*) ist das Leben meines Tuns: Es ist Erinnerung, soweit ich schon gesungen habe, es ist Erwartung, soweit ich erst noch singen will; was dennoch in Gegenwärtigkeit dableibt, ist eben mein Bedacht im Vollzug (*attentio*), durch den, was erst noch künftig war, hinüberfährt, so dass es nun zu Vergangenen wird." (173) Darauf folgt der Analogie-Schluss: "Und so geht es mit dem ganzen Menschenleben, dessen Teile die Handlungen alle des Menschen sind; geht es mit der ganzen Geschichte des Menschengeschlechts, von der die Einzelleben alle doch nur Teilchen sind." (174)

Diese zeitliche Erstreckung wird auf Gottes Ewigkeit hin gesammelt: "So sieh denn: Zerfahrenheit (*distentio*) ist mein Leben. 'Und deine Machthand hat mich ergriffen' (*Ps 63, 9*) in meinem Herrn, dem Menschensohn, dem Mittler zwischen dir dem Einen und uns den Vielen - Mittler in Vielem durch Vieles damit durch ihn 'ich den ergreife, in dem ich auch ergriffen worden bin' (*Phil 3, 12*), und weg von den alten Tagen mich zusammenraffe im Streben nur nach dem einen... Nicht zerspannt (*distentus*) in das Viele, was da kommt und geht, ... sondern in der Weise der gespannten Sammlung (*intentionem*)... werden meine Gedanken, wird das tiefste Leben meiner Seele... in der Glut deiner Liebe zu lauterem Fluss geschmolzen, bis ich in dir ein ungeteilt Eines werde... Dann wird mir Stand und Festigkeit sein in dir, meiner Form, der Wahrheit, die du bist." (175) Was sich damit ereignet, ist eine Ahnung von Gottes ewiger Gegenwart: "Wer hält das Herz des Menschen auf, dass es Stand habe und sehe, wie die stehende Ewigkeit, in der es kein Künftig, kein Gewesen gibt, das Künftig und Gewesen der Zeiten verfügt? ... Wer hält es auf, dass es... für ein Weilchen sich erhasche vom Glanz der immer

stehenden Ewigkeit, wo... das Ganze gegenwärtig ist (*totum esse praesens*)."  
(176)

Das genannte Ewigkeitsverständnis hat *Boethius* (480 – 524) in der Definition zusammengefasst: "Ewigkeit ist der unendlich gesamte und vollkommene Zugleichbesitz des Lebens (*aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*)." (177) An anderer Stelle erläutert Boethius dieses Verständnis von der Ewigkeit Gottes so: "Immer nämlich ist er, weil in ihm das Immer der gegenwärtigen Zeit (*praesentis temporis*) ist; und ein Unterschied zwischen der Gegenwart unserer und der göttlichen Sachverhalte, das heißt im Jetzt (*nunc*) besteht nur, weil unser Jetzt gleichsam laufend (*currens*) die Zeit und das Immer-Sein bewirkt, das göttliche Jetzt aber beharrend, sich nicht bewegend und feststehend die Ewigkeit bewirkt. Wenn du dieser Benennung (*nunc*) das Immer hinzufügst, wirst du seinen, das heißt des Jetzt ununterbrochenen sowie unermüdlichen und dadurch immerseienden Lauf, das heißt das Immer-Sein (*sempiternitas*) bewirken." (178) Ähnlich formuliert schon Augustinus: "Du gehst allen vergangenen Zeiten voraus durch die zeitlose Erhabenheit stets gegenwärtiger Ewigkeit... Deine Jahre stehen ein für allemal zugleich (*simul stant*)... Dein Heute ist Ewigkeit (*hodiernus tuus aeternitas*). Darum hast du einen Gleichewigen gezeugt... Die Zeiten alle hast du gewirkt, und vor den Zeiten allen 'bist' du, und niemals gab es eine Zeit, wo Zeit nicht war. Also gab es nie die Zeit, da du müßig noch nichts geschaffen hattest, denn die Zeit selber hast ja du geschaffen. Und es gibt keine Zeit, die mit dir mit-ewig wäre, denn du verharrst als der du bist; aber verharrten so die Zeiten, es wären gar nicht Zeiten." (179) Hier schließt sich wiederum der Kreis zum Anfang der Zeitbetrachtung, von der aus der menschliche Geist sich zur Ewigkeit Gottes erhebt.

Nach der Untersuchung des Vermittlungsprinzips Zeit bleibt nur noch der Träger der *dialogischen Inexistenz* in seinem Gegenüber zum dreieinigen Gott näher zu betrachten, die menschliche *Seele*. Sie ist für Augustinus das im Überschritt der zeitlichen Erstreckung sich manifestierende "Nachbild der tiefgeheimen Einheit, der ich entstammte." (180) Die Seele ist die Mitte der menschlichen Unergründlichkeit: "Ein abgrundtiefes Geheimnis ist sich der Mensch (*grande profundum est ipse homo*)." (181) Die Gestaltungskraft der Seele geht über die erfahrbare und einbildbare Gegenständlichkeit weit hinaus: "Denn wie die sinnenfälligen Gestalten (*formas*) waren, über die mein Auge hinglitt, so sah ich die Vorstellungsbilder, in denen mein Geist sich erging, und ich bemerkte nicht, dass gerade diese Geistestätigkeit (*intentionem*), mit der ich die Vorstellungsbilder

gestaltete (*imagines formabam*), nicht etwas von dieser Art ist: Und sie hätte sie doch nicht gestalten können, wenn sie nicht etwas Wirkliches wäre, sogar etwas Großes." (182) Diese Größe wird als lebendiges Selbstbewusstsein und Selbstgewissheit erfahren: "Es hob mich deinem Lichte näher, dass ich Willen zu haben so gewiss war, wie dass ich lebe. Wenn ich also etwas wollte oder nicht wollte, so war ich es, dessen war ich vollkommen sicher, und nicht ein anderer, der wollte und nicht wollte." (183)

An anderer Stelle nennt Augustinus diese Selbstgewissheit sein *Herz*: "Mein Herz, wo ich wirklich bin, wie ich bin (*cor meum, ubi ego sum quicumque sum*)." (184) Näher greifbar wird das Sein der Seele im selbstständigen Denkkakt des *cogere animi*: "Das heißt aus der Zerstreung sammeln (*ex quadam dispersione colligenda*), was ja unter Denken eigentlich zu verstehen ist, ... so dass, was nicht draußen etwa, sondern im Geiste gesammelt (*colligitur*), will sagen zusammengebracht wird (*cogitur*), nun die besondere Bedeutung von 'denken' (*cogitari*) hat." (185) Diesem Denkvermögen liegt nun das grundsätzliche Relations-Vermögen der Seele zugrunde, die die Einheit in der Dreiheit von Sein, Wissen und Wollen des Geistes begründet: "Ich bin und ich weiß und ich will: Und zwar bin ich, indem ich weiß und will, und das weiß ich, dass ich bin und will, und das will ich, dass ich bin und weiß. Wie nun in dieser Dreiheit das Leben schlechterdings unteilbar ist - ein Leben, ein Geist, eine Wesenheit -, kurz, wie völlig unscheidbar dieses Dreischiedliche ist (*inseparabilis distinctio*), und gleichwohl doch dreischiedlich, das fasse, wer es kann." (186)

Den Akt dieser Dreiheit nennt Augustinus an anderer Stelle ein Bild der Dreieinigkeit: "Und so ist es ein Bild der Dreiheit (*imago Trinitatis*): Der Geist selbst und seine Kenntnis mit ihrem Wort über sich selbst, und die Liebe als Drittes - und diese Drei sind Eins und ein Bestand in sich (*et haec tria unum atque una substantia*)." (187) Es ist wichtig zu beachten, dass für Augustinus das wahre Ebenbild der Trinität nicht in der Dreiheit von Sein, Wissen und Wollen als solcher liegt, sondern dass die Einheit der Aktualität seelischen Vollzugs im Gegenüber zur einheitlich sich vollziehenden Offenbarung des dreieinigen Gottes, dessen Werke nicht getrennt werden können (*inseparabilia enim sunt opera trinitatis*), zu verstehen ist. Dieses dialogische Verständnis legt folgender Text des Augustinus nahe: "Glaube, dass der Vater und der Sohn und der Heilige Geist durch manches einzeln Sichtbare und durch manche Annahme geschöpflicher Gestalten (*per species quasdam assumptae creaturae*) sowohl getrennt gezeigt werden als auch ungetrennt wirken können. Das reicht. Ich sage nicht, dass der

Vater Gedächtnis ist, der Sohn Vernunft, der Heilige Geist Wille... Sondern was sage ich? Sieh an, in dir finde dreierlei, was getrennt aufgezeigt ist und ungetrennt tätig ist (*separabiliter demonstrata, inseparabiliter operata*); und jedes von diesen dreien ist von dreien gemacht, das sich dennoch nicht auf die drei, sondern auf etwas Eines dieser drei bezieht. Glaube schon dort, was du nicht sehen kannst, wenn du es hier gewagt und gesehen und gehalten hast. Denn was in dir ist, kannst du wissen: Wie kannst du aber wissen, was immer in dem ist, der dich gemacht hat? Und wenn du es einmal kannst, so doch jetzt noch nicht. Und wenn du es dennoch einmal kannst, wirst du dann etwa Gott so kennen können, wie Gott sich selbst kennt?" (188)

Hinter dieser Trinitätsauffassung steht der Erfahrungswert personaler Begegnung ebenso wie die *pleromatische Gottesgegenwart* im Gegenüber zur Lebensfülle der Seele bei *Marius Victorinus* (281 – 363), der vor Augustinus die Anwesenheit Gottes in der Seele beschrieben hat (189): "Gott lebt, und immer lebt Gott... Gott, du hast mir eine Seele gegeben. Die Seele aber ist Bild des Lebens (*imago vitae*), weil die Seele lebt." (190) Dieses Leben wird in seiner Fülle durch die Gleichwesentlichkeit des eingeborenen Sohnes mit dem Vater vermittelt: "Denn das ist 'gleichwesentlich': Zugleich (*simul*) das Wesen zu haben, dieselbe Kraft und Fähigkeit zu existieren und die gleiche Wesensart ohne zeitlichen Unterschied (191)... Da dem, was das Leben (*vita*) ist, auch Lebendigsein (*vivere*) innewohnt, deshalb ist der eingeborene Sohn, dem Vater gleichwesentlich, als einer und er selbst der Sohn, wie der Vater als einer. Daher ist er ein und dasselbe Wesen, zugleich und immer (*simul ac semper*)." (192)

Augustinus beginnt die Fülle des Lebens Gottes zunächst durch die Unwandelbarkeit seiner reinen Aktualität darzustellen: "Denn welcherweise du ganz und gar nur bist, weißt du allein: Denn unwandelbar bist du seiend, unwandelbar bist du wissend, unwandelbar bist du wollend, und dein Sein weiß und will unwandelbar, und dein Wissen ist unwandelbar seiend und wollend, und dein Wollen unwandelbar seiend und wissend, und nicht in der Ordnung erscheint es in deinen Augen, dass das unwandelbare Licht in der gleichen Weise, wie es selbst sich weiß, so auch von dem nur erleuchteten, wandelbaren Licht gewusst werde... Denn gleichso, wie wir nur 'in deinem Lichte das Licht schauen' (*Ps 36, 10*) werden, ist auch allein 'bei dir der Quell des Lebens'." (193) Was die Seele letztlich bei Gott Ruhe finden lässt, ist die völlig sich selbst genügende Gestaltkraft Gottes, die Augustinus wie einen Ineinsfall der endlichen Gegensätze beschreibt: "Auf Erden ist ein anderes der Quell, ein anderes das Licht... Jener

Quell ist selber das Licht... Das Ganze wird dir Gott, weil er von dem, was du liebend erwählst, das Ganze dir ist (*totum tibi fit Deus, quia horum quae diligis, totum tibi est*).“ (194)

Wollte man das dialogische Inexistenzverhältnis der Seele gegenüber Gott unter der Hinsicht des Gestalt-Denkens zusammenfassen, so könnte das nicht besser geschehen als durch folgende Worte: "Hast du es nicht nötig, dass irgend du von anderem enthalten wirst, der du alles enthältst, da du ja alles, was du erfüllst, dadurch erfüllst, dass du es in dir enthältst... Und wenn du dich auf uns ergießest, so lässt nicht du dich nieder, sondern uns erhebst du, und du verströmt dich nicht, nein, uns sammelst du (*An non opus habes, ut quoquam continearis, qui contines omnia, quoniam quae implet continendo implet... Et cum effunderis super nos, nec tu dissiparis, sed colligis nos*).“ (195) - "Du Form der Formen, der du alles formest und alles ordnest nach deinem Gesetz (*formosissime, qui formas omnia et lege tua ordinas omnia*).“ (196) Mehrfach gibt Augustinus Letztbeschreibungen Gottes durch gegensätzliche Vorstellungen Ausdruck: "Du, Erhabenster und doch Allernächster, Tiefstverborgener und doch Allergegenwärtigster (*altissime et proxime, secretissime et praesentissime*).“ (197) - "Und das bist du allein, denn schlechthin seiend bist du allein, für den da Leben und Seligleben nicht je ein anderes ist, weil dein Seligsein du selber bist." (198) - "Durch Ihn sehen wir, dass gut ist, was nur auf irgendwelche Weise das Sein hat: Denn dass es ist, das hat es von Ihm, der nicht auf irgendwelche Weise ist, sondern - was er ist - ist (*quod est, est*).“ (199) - "Die Dinge, die du gemacht hast, sehen wir, weil sie sind; sie sind aber, weil du sie siehst. Und wir - wir sehen außen, dass sie sind, und sehen innen, dass sie gut sind: Du aber hast ebengleich mit ihrem Werdensollen ihr Gewordensein gesehen (*tu autem ibi vidisti facta, ubi vidisti facienda*).“ (200) Die einfachste Formel für diese gegensätzliche Denkweise bietet der Satz: "Im Vater ist Einheit (*unitas*), im Sohn Gleichheit (*aequalitas*), im Heiligen Geist Eintracht von Gleichheit und Einheit (*aequalitatis unitatisque concordia*).“ (201)

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass innerhalb der Analogie der dialogischen Inexistenz des Menschen im Gegenüber zu Gott und Welt mehr und mehr das Prinzip Zeit als Verbindung von *Simultanem* und *Sukzessivem* und die Vollendung dieses Prinzips in der Transzendenz auf die unwandelbare Ewigkeit Gottes hin an Bedeutung gewinnt. Die genannte Verbindung wird als *Perichorese* und *Relation* nachfolgend weiter entwickelt.



## 5. Die perichoretische Gestalt bei Johannes von Damaskus

*Johannes von Damaskus* (675 – 749) fasst die begriffliche Entfaltung der *Perichorese*, die mit den Namen *Gregor von Nazianz*, *Maximus Confessor* und *Pseudo-Cyrrill* (202) verbunden ist, zusammen. Dass es naheliegt, mit der Frage nach dem Wesen der Gestalt unausweichlich auch nach einer *Perichorese* zu fragen, in der sich die Gestalt selbst und einander begegnende Gestalten durchdringen, legt sich dem Sprachgebrauch nach eindeutig bei *Maximus Confessor* (580 – 662) nahe. Er weist nämlich auf den bei *Christian von Ehrenfels* schon erwähnten Gestaltcharakter jedes Wortes der Sprache folgendermaßen hin: "Auf dieselbe Weise sehen wir in der gesprochenen Rede sowohl das sinnfällig wahrnehmbare Wort (*ten enkeimenen to logo ennoian*), als auch seine geistig erfassbare Bedeutung (*ton hypokeimenon te ennoia logon*), als auch ihr gänzlich gegenseitiges Durchdringen (*ten auton di' holou eis allela perichoresin*)." (203)

Neben diesem Sprachgebrauch hat *Johannes von Damaskus* für seine christologisch-trinitarische *Perichorese* auf jene Formulierung des *Konzils von Chalzedon* (451) zurückgegriffen, die die hypostatische Einigung von göttlicher und menschlicher Natur in der offenbarenden Gestalt Jesu Christi zugunsten einer echten Inkarnationschristologie sowohl gegen modalistische als auch gegen subordinatianistische Fehlinterpretationen abgrenzen wollte und damit die wahrhafte Gegenwart Gottes in Jesus von Nazareth der gläubigen Annahme offengehalten hat: "Wir bekennen einen und denselben Christus, den Sohn, den Herrn, den Einziggeborenen, der in zwei Naturen unvermischt (*asynchytos*), unverwandelt (*atreptos*), ungetrennt (*adiairetos*) und ungesondert (*achoristos*) besteht. Niemals wird der Unterschied der Naturen wegen der Einigung (*henosin*) aufgehoben, es wird vielmehr die Eigentümlichkeit (*idiotetos*) einer jeden Natur bewahrt, indem beide in eine Person und Hypostase zusammenkommen." (204)

Was die Gestaltpsychologie als *Prägnanz* der Gestalt bezeichnet, hat hier schon sehr früh seinen gültigen sprachlichen und sachlichen Ausdruck gefunden: Es ist die Sinnfülle, die Klarheit und die Aktualität der Gestalt, die die Einmaligkeit und einheitliche Eigenart der Person Jesu Christi auszeichnen, ohne zu verbieten, dass die christologische *Perichorese* auch als besondere Verstehenshilfe aller in der Schöpfung und besonders in der personalen Begegnung erfahrbaren Gestalt-*Perichorese* gelten kann. Für *Johannes von Damaskus* ist dabei die Rede vom göttlichen Lichtglanz nichts anderes als eine andere Art und Weise, von der

Prägnanz zu sprechen: "Denn die Gottheit ist ungeteilt im Geteilten... wie in drei gegenseitig zusammengehörigen Sonnen, die durch keinen Abstand getrennt sind, eine Verbindung und Einheit des Lichtes ist." (205) Entscheidenderweise bildet gerade der Begriff *Perichorese* den sprachlichen Ausdruck für die in der gegenwärtigen Gestalt-Theologie erhebbarer Anwesenheit des dreieinigen Gottes in Christus: "Wie wir aber bei der Gottheit eine Natur bekennen, aber drei wirkliche Hypostasen unterscheiden und alles Natürliche und Wesenhafte für einfach erklären, den Unterschied der Hypostasen aber nur in den drei Eigentümlichkeiten (*idiotesi*) erkennen, ... dieselben aber als voneinander unzertrennlich und geschieden und als vereint und ohne Vermischung ineinander wohnend (*asynchytos perichorousas*) wissen und als unvermischt vereint (*henomenas asynchytos*): Auf dieselbe Weise (*ton auton tropon*) bekennen wir auch bei der Menschwerdung Eines der heiligen Dreieheit, Gottes des Wortes, unseres Herrn Jesus Christus, zwar zwei Naturen, die göttliche und menschliche, ... aber nur eine ... Hypostase, sagen aber, dass die zwei Naturen... in dem einen Christus bewahrt bleiben, und dass sie und ihre natürlichen Eigenschaften wahrhaftig existieren, geeint jedoch ohne Vermischung und ohne Trennung verschieden und gezählt. Die Naturen Christi... lassen, wenn sie auch ineinander sind (*en allelais perichorousin*), doch keine Verwandlung und keinen Übergang ineinander zu." (206) Der Zusammenhang von christologischer und trinitarischer Perichorese verdeutlicht, dass der christliche Glaube und das Bekenntnis zur Person Jesu Christi den einzigartigen Zugang zum dreieinigen Leben Gottes darstellen. Dadurch wird das Gestaltwerden Christi im Gläubigen zur Eröffnung der Teilhabe am dreieinigen Leben Gottes, und die Gestalt selbst zur alles durchdringenden Sinnmitte des Daseins.

Blickt man auf die weitere Verwendung des Begriffs *Perichorese*, so lässt sich über *Johannes von Damaskus* hinaus noch auf eine begriffliche Verfeinerung bei *Bonaventura* (1217 – 1274) hinweisen, welche die Prägnanz der Perichorese, lateinisch mit *circuminessio* übertragen, als *perfecta distinctio* bezeichnet: "Im Göttlichen ist höchste und vollkommene Durchdringung (*summa et perfecta circuminessio*). Und diese wird Durchdringung genannt, womit gesagt wird, dass einer im anderen ist und umgekehrt, und das ist in eigentlicher und vollkommener Weise einzig bei Gott der Fall, weil die Durchdringung im Seien zugleich Unterscheidung und Einheit setzt (*distinctionem simul et unitatem*). Und da einzig in Gott höchste Einheit mit Unterscheidung ist, so dass die Unterscheidung unvermischt und die Einheit ununterschieden ist (*distinctio est inconfusa et unitas indistincta*), deshalb ist einzig in Gott vollkommene Durchdringung." (207)

Darüber hinaus ist besonders der Bedeutungswandel des Begriffs *Perichorese* zu einem allgemeinen Prinzip erwähnenswert, wie dies in dem 1615 erschienenen philosophischen Lexikon von *Rudolf Goclenius* nachweisbar ist: "Die Durchdringung zweier Sachen ist deren inwendige Immanenz (*duorum 'perichoresis' est earum intra se immanentia*)."<sup>(208)</sup> Schließlich ist noch für *G. W. Leibniz* (1646 – 1716) die Perichorese der Form-Materie, wie sie bis ins kleinste hinein angetroffen wird, etwas so faszinierend Unbegreifliches, dass mit ihrer Erkenntnis das Universalprinzip des Weltganzen verbunden ist: "O dass doch das Attribut der Unbegreiflichkeit (*incomprehensibilitatis*) einzig Gott zu eigen wäre, so hätten wir größere Hoffnung, die Natur kennenzulernen; aber es ist allzu wahr, dass es keinen Teil der Natur gibt, der von uns vollkommen erfasst werden kann, und das beweist diese Durchdringung der Dinge (*ipsa rerum perichoresis*). Kein Geschöpf, wie vornehm es auch sei, kann das Unendliche zugleich deutlich erfassen oder begreifen (*distincte percipere seu comprehendere*), ohne dass nicht vielmehr der, der auch nur einen Teil der Materie begreifen würde, auch das ganze Universum angesichts ebendieser Durchdringung (*perichoresis*), die ich genannt habe, begreifen würde."<sup>(209)</sup> In der Tat ist der perichoretische Charakter der Gestalt etwas Faszinierendes, das zu Recht auch im Zentrum der theologischen Interpretation steht. Begrifflich wurde dieses Phänomen unter dem Namen *relatio* bei Thomas von Aquin aufgenommen.

## 6. Die Relations-Gestalt bei Thomas von Aquin

*Thomas von Aquin* (1225 – 1274) hat mit seiner Relationenlehre ein Wesenskonstitutivum in das Zentrum seiner Trinitätstheologie gestellt, das den bisher beschriebenen Sachverhalt einer dialogischen Inexistenz seiner Möglichkeitsbedingung nach auf den Begriff bringt.<sup>(210)</sup> Dieser Begriff findet sich schon bei *Boethius*, der damit die gleichewige Einheit der drei Personen in Gott ausdrücken will: "Die Substanz enthält die Einheit, die Beziehung entfaltet die Dreieinigkeit (*substantia continet unitatem, relatio multiplicat Trinitatem*)."<sup>(211)</sup> Dass dieses Relationsverständnis auf die Gleichewigkeit der Beziehung des Vaters zum Sohn abzielt, sagt der Satz: "Beziehungen entstehen und vergehen zugleich (*relationes simul oriuntur et pereunt*)."<sup>(212)</sup> Thomas verdeutlicht diese Simultaneität mit der Gestalt des Lichts: "Denn Gott der Vater hat, indem er sich einsieht, schon das Wort empfangen... Ein gewisses Gleichnis dafür zeigt sich

beim Feuer und beim Glanz, der vom Feuer ausgeht: Denn er geht von Natur aus und ohne Aufeinanderfolge (*sine successione*) hervor." (213) Denselben Sachverhalt hat 1442 das Konzil von Florenz in die lehramtliche Verkündigung aufgenommen, als es über die Trinität sagte: "Diese drei Personen sind ein Gott, nicht drei Götter. Denn diese drei besitzen eine Substanz, eine Wesenheit, eine Natur, eine Gottheit, eine Unermesslichkeit, eine Ewigkeit, und alles ist (in ihnen) eins, außer wo die Beziehungen in Gegenrichtung zueinander stehen (*omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio*)." (214) Das heißt aber, dass die Einheit Gottes als jene Fülle zu denken ist, die sich da in reiner Wirklichkeit ausfaltet, wo Relationalität rein, das heißt ohne die Differenz entgegengesetzter Pole gedacht wird, aber doch als Relationalität gedacht wird, also sozusagen als Bezogensein an und für sich. Dadurch wird jedoch klar, dass jene Aussage des Thomas, wonach in Gott die Beziehungen die Personen selbst sind - "*Relationes in divinis sunt realiter ipsae personae, et in personis*" (215) -, die Personen aber eine Substanz und Wesenheit sind, genau jene letzte, alle Endlichkeit entfernende, aber in allem gleichnishaft und gebrochen enthaltene Annäherung an das Dreieinigsein Gottes nach Art der Proto-Relation der Gestalthaftigkeit nahelegt. Um diesen Ansatz einer gleichsam trinitarischen Ontologie zu begreifen, gilt es, zunächst das transzendente *res*-Verständnis bei Thomas zu verfolgen, um dann sein Relationsverständnis näherhin betrachten zu können.

Thomas geht bei der Frage nach der aktuellen Erkenntnis zunächst vom Sinnenbild aus: "Es ist unmöglich, dass unser Intellekt in der Verfassung dieses Lebens, in der er mit hinnehmender Leiblichkeit geeint ist, etwas aktuell erkennen könne ohne Hinkehr zu den Bildgestalten (*phantasmata*)... Der Intellekt muss sich zur aktuellen Erkenntnis seines ihm eigentümlich zukommenden Gegenstandes (*obiectum*) den Bildgestalten zukehren, um so das allgemeine Wesen (*naturam universalem*) als im Einzelding existierend (*in particulari existentem*) anzuschauen (*speculetur*)." (216) Grundlage dieser Hinwendung ist die verbindende und trennende Vernunft als Entsprechung zur verbundenen und abgegrenzten Gestalt: "Die Aussage (*praedicatio*) wird nämlich durch die Tätigkeit (*actionem*) der verbindenden und trennenden Vernunft erfüllt (*completur*) und hat als Fundament im Ding (*fundamentum in re*) die Einheit der Gegebenheiten selbst, deren eine von der anderen ausgesagt wird." (217)

Die Vernunftfassung kann nun - wie bei *Augustinus* - als *comprehendere* oder als Zugleich-Erfassung der Teile eines Ganzen bezeichnet werden: "Man sagt, dass das im eigentlichen Sinn von jemanden erfasst wird (*comprehendi*), was von

ihm eingefügt wird (*includitur*); denn man sagt, dass jemand dann etwas erfasst, wenn er es zugleich (*simul*) aus allen Teilen ergreifen (*apprehendere*) kann, das heißt, in jeder Hinsicht erfasst haben kann (218). 'Erfassen' nennt man gleichsam zugleich nehmen (*simul prendere*), das heißt fassen (*capere*), und so wird das eigentlich begriffen (*comprehenditur*), was zugleich gefasst wird (*simul capitur*), das heißt mit allem, was ihm eigen ist." (219) Das, was die Vernunft dabei erfasst, ist die der *species sensibilis* immanente *species intelligibilis* oder das Transzendente an der Realität der Gestalt: "Die Definition aber oder die Art (*species*) umfasst (*comprehendit*) beides, das heißt die bestimmte Materie, die das Wort der Gattung (*generis*) bezeichnet, und die bestimmte Form, die das Wort des Artunterschieds (*differentiae*) bezeichnet. Hieraus erhellt nun der Grund (*ratio*), warum sich die Gattung, die Art und der Artunterschied analog (*proportionaliter*) zu Materie, Form und Zusammengesetztem in der Natur verhalten, wiewohl sie nicht mit ihnen identisch sind; denn weder ist die Gattung die Materie, sondern von der Materie her gewonnen, wobei sie das Ganze bezeichnet; noch ist der Artunterschied die Form, sondern von der Form her gewonnen, wobei er das Ganze bezeichnet (*significans totum*)." (220)

Insofern die *species* ein Ereignis von *Geist in Welt* (Karl Rahner) ist, das *genus* und *differentia* einend auseinanderhält, enthält dieses Ereignen (*sym-bainei, contingit* = es ereignet sich) in sich einen unbedingten Hinweis auf die konstitutiven Ursachen des Seienden, die letztlich nicht aus diesem selbst begründet werden können, denn: "Jedes kontingente Seiende (*ens per participationem*) hat eine wirkende Ursache." (221) Um diese Ursache zu ergründen, reflektiert die Vernunft die *ens rationis* der *ens realis*: „Das Urteil des Verstandes (*iudicium intellectus*) betrifft ein Ding (*res*), insofern dieses ist (*secundum quod est*). Sie (*veritas*) wird aber vom Verstand erkannt (*cognoscitur*), insofern der Verstand sich über seinen Akt zurückbeugt (*reflectitur*), und zwar nicht nur, insofern er seinen Akt erkennt, sondern auch, insofern er dessen Verhältnis zum Ding erkennt. Dies allerdings kann nur erkannt werden, wenn die Natur des Aktes selbst erkannt wird, welche wiederum nur erkannt werden kann, wenn die Natur des tätigen Prinzips (*principii activi*), welches der Verstand (*intellectus*) selbst ist, erkannt wird. In dessen Natur liegt es, den Dingen gleichförmig zu werden (*ut rebus conformetur*). Der Verstand erkennt demnach Wahrheit insofern, als er sich über sich selbst zurückbeugt... Die geistigen Substanzen kehren zu ihrer Wesenheit (*essentiam*) in einer vollständigen Rückkehr (*reditioe completa*) zurück." (222) Hier wird deutlich, dass die Dialogizität des Geistes im Gegenüber

zur Gegenständlichkeit durch ein verstandesmäßiges Prinzip getragen ist, dessen Erkenntnis sich die Reflexion der Gestalthaftigkeit als solcher zuwendet.

Auf die Frage nach dem Wesen der Gestalt angewendet, bedeutet dies, dass die Transzendenz der Gestalthaftigkeit alles Seienden, die auf den Intellekt bezogen ist, zum Gegenstand der Reflexion werden muss. Dies hat Thomas mit seinem Transzendentalien-Geviert *ens-res-unum-aliquid* getan: "Der Name 'Seiendes' (*ens*) wird vom Akt des Seiens (*ab actu essendi*) gewonnen; der Name Ding (*res*) aber drückt die Washeit (*quidditatem*) oder Wesenheit (*essentiam*) des Seienden aus. (223) Einfachhin wird Ding (*res*) genannt, was bestimmtes (*ratum*) und starkes (*firmum*) Sein (*esse*) in der Natur hat. (224) Das Sein jeglicher Sache (*res*) besteht in der Ungeteiltheit (*in indivisione*). Und daher kommt es, dass jegliches Seiende, wie es sein Sein hütet (*custodit*), so auch seine Einheit (*unitatem*) hütet. (225) 'Etwas' (*aliquid*) wird gleichsam 'etwas anderes' (*aliud quid*) genannt... Wie das Seiende Eines (*unum*) genannt wird, insofern es in sich ungeteilt ist (*indivisum*), so wird es 'etwas' (*aliquid*) genannt, insofern es von anderem abgeteilt (*divisum*) ist." (226)

Gestalt besteht demnach im *ens-res-unum-aliquid*, und das ist seine Transzendenz. Woraufhin transzendiert aber nun die Gestalt? Was ereignet sich in ihrer bestimmten Eigenart? Es ereignet sich Wahrheit, die der Gestalt vom göttlichen Intellekt her kommt und vom menschlichen Intellekt erkannt werden kann: "Also wird ein Ding der Natur, das zwischen den beiden Verstandesvermögen steht (*inter duos intellectus constituta*), gemäß der Angleichung an jedes der beiden wahr genannt: Gemäß der Angleichung (*adaequationem*) an den göttlichen Verstand (*ad intellectum divinum*) heißt es nämlich 'wahr', insofern es das erfüllt, wozu es durch den göttlichen Verstand bestimmt ist. (227) Gemäß der Angleichung an den menschlichen Verstand (*ad intellectum humanum*), insofern es geeignet ist, eine wahre Einschätzung (*veram aestimationem*) seiner zu bewirken." (228)

So besteht der Eigenstand des Seienden also im Erdachtsein von Gott; Gottes Erkenntnis schafft ihr Wesen, Gottes Wille schafft ihr Dasein: "Alle geschaffenen Dinge beziehen sich (*comparantur*) auf Gott wie das Kunstwerk (*artificiata*) auf den Künstler (*ad artificem*). Aber der Künstler bringt durch die Ordnung seiner Weisheit und seiner Erkenntnis das Kunstwerk zum Sein (*in esse producit*). Also schafft auch Gott alle Geschöpfe durch die Ordnung seiner Erkenntnis. (229) Aber die Hinneigung dessen, was der Erkenntnis nach begriffen (*conceptum*) ist, zur

Ausführung hin (*ad agendum*), bezieht sich auf den Willen. Also ist der Wille Gottes (*voluntas Dei*) die Ursache der Dinge (*causa rerum*).“ (230)

Das bedeutet jedoch nicht, dass die Schöpfung Gottes ihre Eigenständigkeit verlieren würde. Im Gegenteil: Je vollkommener sie die Gottebenbildlichkeit erfüllt, umso mehr wird sie eben auch der göttlichen Selbständigkeit als ihrer eigenen Würde ähnlich: "Tätigkeit (*operatio*) ist das Ziel der geschaffenen Wirklichkeit (*finis rei creatae*). Also ist einzusehen, dass Gott so in den Dingen wirkt, dass dennoch diese Dinge ihr eigenes Tätigsein haben... Gott bewegt die Dinge nicht nur zum Wirken, ... sondern gibt den tätigen Geschöpfen (*creaturis agentibus*) auch die Gestalten (*formas*) und erhält sie am Sein (*tenet eas in esse*), ... so, wie die Sonne auch als Ursache für die Sichtbarkeit der Farben bezeichnet wird... Und weil die Gestalt (*forma*) des Dinges in das Ding hinein geht (*intra rem*), und umso mehr, für je ursprünglicher und allgemeiner (*prior et universalior*) sie angesehen wird, und weil Gott selbst letztlich die Ursache (*proprie causa*) dieses allgemeinen Seins in allen Dingen ist, das von allem den Dingen am meisten innerlich ist (*magis intimum rebus*), folgt daraus, dass Gott in allem zuinnerlichst (*intime*) tätig ist." (231) Wo sich das Sein selbst in allen Dingen kundtut, ist es "die Wirklichkeit aller Akte (*actualitas omnium actuum*) (232), die Vollendung aller Vollkommenheiten (*perfectio omnium perfectionum*) (233), das Einfachste (234), das Innerlichste (235), das zuhöchst Gestalthafte (*maxime formale*).“ (236) So kann mit Fug und Recht die Gestalt als *das aus der Namenlosigkeit herausgetretene Sein* bezeichnet werden, Sein, das sich im Dasein der werdenden Welt als Anwesen herauskristallisiert. Auch wenn das Innerste der Wesenheiten uns letztlich unbekannt ist - *rerum essentiae sunt nobis ignotae* (237) -, und die letzte Geheimnishaftigkeit von Mensch und Ding gewahrt bleibt, so kündigt doch deren Offenbarsein, sooft es Gestalt wird, von der absoluten Vollkommenheit des Schöpfers.

Vor dem Hintergrund dieses Gesamtzusammenhangs kann nun die Bedingung der Möglichkeit von Gestalt verstanden werden, die Thomas *relatio* nennt. Dem Begriff nach nahm auch *Johannes Duns Scotus* (1266 – 1308) solch eine Bedingung in der Form der transzendentalen Beziehung an, wie das "Insein" (*inhaerentia*), das jedem Akzidens in Bezug auf die Substanz zukommt (238), und das auch als die Immanenz oder Perichorese des Seienden bezeichnet werden kann, welche seine Transzendenz ausmachen. Auch das geistige Bezogensein in sich selbst ist unter dieser Rücksicht zu thematisieren, wie *Josef de Vries* (1898 –

1989) klar erkannt hat: "Ist nicht sogar das Selbstbewusstsein als 'Rückkehr des Geistes zu sich selbst' eine Beziehung?" (239)

Die Rückführung der Relationalität auf das dreieinige Leben Gottes und die Beziehung des Vaters zum Sohn im Heiligen Geist gehören zur Grundbegrifflichkeit der Scholastik: "Zu einer Erweiterung des aristotelischen Beziehungsbegriffs führte die Scholastiker... der Versuch, die christliche Dreifaltigkeitslehre zwar nicht zu begreifen, aber doch irgendwie zu denken. Wenn es in Gott ein Vater-Sohn-Verhältnis gibt, so ist 'Verhältnis' doch nur ein anderes Wort für Beziehung; das heißt, zwischen den göttlichen Personen gibt es Ursprungs-Beziehungen (*relationes originis*)." (240) Und in dieser Proto-Relationalität Gottes, anders gesagt, in Gottes Gestalt reiner Wirklichkeit (241) müsste, auch wenn nur geheimnishaft und erahnbar, so doch als eindeutiges Ziel der Transzendenz aller endlichen Gestalt, der Grund dafür liegen, dass Gott von ihm selbst Unterschiedenes will. "Dadurch aber, dass ich sage 'Gott will', wird ein Verhältnis (*habitus*) zu etwas anderem mit sich gebracht (*importatur*)." (242) Thomas von Aquin denkt in diesem Sinn die analoge Gestalthaftigkeit Gottes als reine Relationalität, und zwar als Substantialität *in sich* oder *Subsistenz*; denn im eigentlichen Wortsinn ist Beziehung das reine *Füreinandersein*, wie es in der Offenbarung Jesu Christi als des Sohnes, der ganz im Willen des Vaters lebt, aufscheint. So versucht Thomas, unter der Rücksicht der *relatio* den absoluten Anfang aller Gestalt, in dem das Wort bei Gott war und Gott war (*Joh 1, 1*), zu durchdringen.

Wenn Thomas den dreifachen Unterschied des göttlichen *logos*, durch den alles geschaffen ist, zu menschlicher Rede unmissverständlich herausstellt, so geschieht das durch den Unterschied im Wesen der absoluten Gleichzeitigkeit der göttlichen Vollkommenheit, welches Wesen vom Menschen nur andeutungsweise mithilfe der bei Augustinus schon beschriebenen *intentio* auf Gottes Wirklichkeit hin angezielt werden kann: "Das Wort Gottes (*Verbum Dei*)... unterscheidet sich in dreifacher Hinsicht von unserem Wort. Nach Augustinus besteht der erste Unterschied darin, dass unser Wort eher bildsam (*formabile*) ist als gebildet (*formatus*)... Solange in der Überlegung des Geistes dieses und jenes bewegt wird (*ratiocinando intellectus iactatur hac atque illac*), solange ist die Bildung (*formatio*) nicht vollendet - bis der Geist den Begriff eines Gegenstands vollständig erkennt... Demzufolge lebt in unserer Seele ein Nachdenken (*cogitatio*) - dieser Ausdruck bezeichnet die Bewegung des Suchens - und das Wort, das bereits entsprechend der vollkommenen Betrachtung der Wahrheit



(*secundum perfectam contemplationem veritatis*) gebildet ist. Also existiert unser Wort früher in der Möglichkeit (*potentia*) als in der Wirklichkeit (*actu*). Aber das Wort Gottes ist immer in der Wirklichkeit; deshalb ist es eigentlich nicht angemessen, das Wort Gottes als Überlegung (*cogitatio*) zu bezeichnen." (243) Dies ist der Unterschied zwischen der endlichen Gestalt-Verwirklichung als Übergang von der Potenz zum Akt im Gegensatz zur *pura actualitas* der ewigen Gestalt der reinen Wirklichkeit Gottes.

"Der zweite Unterschied... besteht darin, dass unser Wort unvollkommen ist, das göttliche Wort aber ist das vollkommenste. Weil wir nicht alle unsere Gedanken (*conceptiones*) in einem Wort ausdrücken können, müssen wir viele unvollkommene Worte bilden, durch die wir teilweise zum Ausdruck bringen, was alles in unserem Wissen ist. In Gott aber verhält es sich nicht so: Weil er sowohl sich selbst als auch alles andere, was er denkt (*intelligit*), durch sein Wesen in einem Augenblick denkt (*per essentiam suam uno actu*), ist das einzige göttliche Wort ein Ausdruck all dessen, was in Gott ist - nicht allein der göttlichen Personen, sondern auch der Geschöpfe; andernfalls wäre es unvollkommen." (244) Dies ist der Unterschied zwischen unserer unvollkommenen *Diskursivität* und der vollkommenen göttlichen *Simultaneität*.

"Der dritte Unterschied besteht darin, dass unser Wort nicht von derselben Natur ist wie wir; aber das göttliche Wort besitzt dieselbe Natur wie Gott: Deshalb gehört es der göttlichen Natur wesenhaft an (*subsistens in natura divina*). Denn der gedachte Begriff (*ratio intellecta*), den der Geist, von irgendeinem Gegenstand (*re*) ausgehend, zu bilden (*formare*) scheint, hat ein geistiges Sein nur in unserer Seele; das Denken ist aber in unserer Seele nicht dasselbe wie die Natur der Seele, weil die Seele keine Wirkung des Denkens ist. Deshalb ist das Wort, das unser Geist bildet, nicht vom Wesen der Seele, sondern es ist etwas, das zu ihr hinzutritt (*accidens ei*). In Gott dagegen sind Denken und Sein identisch (*idem est intelligere et esse*): Darum ist das Wort des göttlichen Geistes nicht etwas zu seiner Natur Hinzutretendes, sondern es gehört zu ihm. Daher muss es wesenhaft (*subsistens*) sein, denn alles, was in der Natur Gottes ist, ist Gott." (245) Dies ist der Unterschied zwischen dem Geschöpf, das Gestalt hat, und dem Schöpfer, der in sich Gestalt ist.

Der Zugang zum Grund allen Gestalt-Seins besteht für Thomas in der Hinordnung auf Christus, den präexistenten und inkarnierten *logos*, die Gegenwart der Ewigkeit: "Der Natur entsprechend ist... Christus der Beginn (*initium*) und der

Anfang (*principium*) unserer Weisheit, insofern er die Weisheit und das Wort Gottes ist, das heißt gemäß seiner Göttlichkeit. Für uns (*quoad nos*) ist der Anfang ebenfalls Christus, aber insofern das Wort Fleisch geworden ist, das heißt gemäß seiner Inkarnation." (246) Damit wird die hypostatische Einigung der *relatio Christi* (247) zum Zugang der trinitarischen Relationalität, deren Gleichwesentlichkeit und Gleichewigkeit Thomas folgendermaßen beschreibt: "Indem Gott Vater sich selbst denkt (*seipsum intelligendo*), hat er (schon) das Wort empfangen: Deshalb war Gott Vater nicht früher als der Sohn. Ein gewisses Abbild (*similitudo*) dafür erscheint im Feuer und in dem Leuchten (*splendore*), das vom Feuer ausgeht: Das Leuchten geht nämlich natürlicherweise und ohne ein Nacheinander (*sine successione*) hervor. Außerdem: Wenn das Feuer ewig wäre, wäre sein Leuchten gleichewig (*coaeternus*), weshalb der Sohn als das Leuchten (*splendor*) des Vaters bezeichnet wird... Aber in diesem Bildnis fehlt die Wesensgleichheit (*connaturalitas*), und deshalb sprechen wir von dem Sohn (*filius*), obwohl der menschlichen Sohnschaft die Gleichewigkeit ermangelt. Man muss eben mithilfe vieler Gleichnisse aus der Sinnenwelt (*sensibilium*) zur Erkenntnis (*cognitionem*) des Göttlichen gelangen, weil eines allein nicht ausreicht." (248)

Hier ist ein Kernanliegen des Gestalt-Denkens angesprochen, insofern das Glaubensbewusstsein über alle Einzelbeschreibungen hinaus seinen Glauben an den in Christus offenbaren Gott in der Gleichzeitigkeit des verschieden Beschriebenen Gestalt werden lassen soll. Dies hieße, den Abglanz der Herrlichkeit in der Wesensgleichheit als Gleichewigkeit zu denken, um sich darin der Größe und Allmacht Gottes wirklich bewusst zu werden. Der sprachliche Ausdruck wird diesem Glaubensbewusstsein jedoch stets nur im Nacheinander der Worte aufhelfen können: "Wir bezeichnen also den Sohn mit verschiedenen Namen, um seine Vollkommenheit zum Ausdruck zu bringen, die mit einem Namen nicht ausgedrückt werden kann. Um nämlich zu zeigen, dass er mit dem Vater gleichen Wesens ist (*connaturalis Patri*), sagt man Sohn (*Filius*); um zu zeigen, dass er ihm in keiner Hinsicht unähnlich ist, spricht man vom Ebenbild (*imago*); um ihn als gleichewig zu bezeichnen, spricht man vom Leuchten (*splendor*); um zu zeigen, dass er nicht stofflich gezeugt ist (*immaterialiter genitus*), spricht man vom Wort (*Verbum*)." (249)

Die Gestalt der reinen Wirklichkeit Gottes ist grundsätzlich nichts anderes als das eine Wesen in den drei Personen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Diese Dreieinigkeit als Gestalt zu bezeichnen, ist insofern naheliegend,

als das Gottesereignis in menschlichen Dimensionen unter Wahrung des personalen Begegnungscharakters innerhalb der Differenz von Schöpfer und Geschöpf kaum einleuchtender und grundlegender bedacht werden kann. Die theologische Darstellung des Thomas von Aquin kennt zudem Formulierungen, die in die Richtung einer solchen Gestalt-Denkweise zielen. So wird beispielsweise *Hilarius von Poitiers* (315 – 367) zitiert: "Vater und Sohn und Heiliger Geist sind zwar durch die Personalität (*per substantiam* = *hier: hypostasim*) drei; durch den Zusammenklang (*per consonantiam*) aber eins (*unum*)." (250) Diese Formulierung erinnert an das Gleichnis einer Dreiklang-Harmonie, deren einheitliche Eigenart tatsächlich in der prägnanten Verwirklichung der einzelnen Töne besteht.

Thomas bevorzugt demgegenüber die Durchdringung des trinitarischen Gottesverständnisses auf dem Weg der drei Betrachtungsweisen *essentia*, *relatio* und *origo*. (251) Folglich drückt er den als Zusammenklang beschriebenen Sachverhalt so aus: "Dadurch, dass wir von drei Personen eines Wesens (*tres personas unius essentiae*) sprechen und damit das Wesen in der Befindlichkeit der Gestalt (*essentiam in habitudine formae*) verdeutlichen, ist nicht dargelegt, dass das Wesen etwas anderes ist als die Person." (252) Überdies wird auch der in aller Gestalt abbildlich erfahrbare perichoretische Charakter des Entgegengesetzt-Bezogenen trinitarisch ausgesagt, allerdings mit einer für die trinitarische Theologie des Thomas äußerst bemerkenswerten Zurückhaltung; ihm scheint die Prägnanz und Klarheit der distinktiven Relationalität das eigentliche Charakteristikum der Gestalt-Perichorese zu sein: "Der Vater und der Sohn sind gemäß der Beziehungen (*secundum relationes*) entgegengesetzt (*opponuntur*), nicht aber gemäß des Wesens (*secundum essentiam*); und dennoch (*et tamen*) ist Eines (*unum*) der Entgegengesetzten (*oppositorum*) als Bezogenes (*relative*) im Anderen (*in altero*)." (253)

Dieser Sachverhalt drückt das innerste und vollkommenste Zugleich (*et tamen!*) aus, das sich über die Unterscheidung des Ursprungs (*origo*) des Sohnes aus dem Vater und des Heiligen Geistes aus dem Vater und dem Sohn (*filioque*) hinaus noch formulieren lässt. Denn für Thomas ist der Hervorgang aus einem Ursprung an sich kein solches Wesensmerkmal, durch das das Hervorgegangene im Wesen bestimmt wäre. Erst die genauere Aussage der *relatio* ist wesentlich mit der Entgegensetzung als Einheit von Vater und Sohn gegeben, insofern eben genau die Vaterschaft des Vaters diesen als jene Person konstituiert, die zum Sohn in Beziehung steht, und insofern eben genau die Sohnschaft des Sohnes diesen als

jene Person konstituiert, die zum Vater in Beziehung steht. Genau durch dieses Bezogensein sind die Personen in ihrer Besonderheit bestimmt; nicht der Akt der Zeugung (*generatio*) steht hier im Mittelpunkt, sondern das die Personen konstituierende Sein der Bezogenheit (*relationes originis*). "Es gibt aber bei den göttlichen Personen zweierlei, wonach sie sich unterscheiden, nämlich den Ursprung (*origo*) und die Beziehung (*relatio*) ... Der Ursprung wird auf die Weise des Aktes (*actus*) verdeutlicht, wie die Zeugung (*generatio*); die Beziehung aber (*relatio*) wird verdeutlicht auf die Weise der Form (*formae*), wie die Vaterschaft (*paternitas*)... Die Zeugung wird als ein gewisser Weg (*via*) zur gezeugten Sache bezeichnet und als etwas aus dem Zeugenden Hervorgehendes (*progrediens*). Daher kann es nicht sein, dass die gezeugte Sache (*res genita*) und der Zeugende (*generans*) sich einzig durch die Zeugung unterscheiden sollen (*distinguantur*); sondern es ist nötig, dass man im Zeugenden wie im Gezeugten das sieht, wodurch sie sich voneinander unterscheiden... Daher sagt man besser, dass sich die Personen oder Hypostasen in ihren Beziehungen (*relationibus*) unterscheiden als durch den Ursprung, ... weil der Name 'Vater' eine Beziehung verdeutlicht, die für diese seine Person unterscheidend (*distinctiva*) und grundlegend (*constitutiva*) ist; der Name 'Zeugender' oder 'Gezeugter' bezeichnet den Ursprung, der für diese seine Person (*hypostasis*) nicht unterscheidend und grundlegend ist." (254)

Mit dieser feinsinnigen Unterscheidung ist Thomas von Aquin tief in das Wesen der *Inexistenz* eingedrungen, was auch eine neues Licht auf das *Bild der Trinität in der Seele* wirft: Letztlich bleibt alle Aktualität des leibseelischen Vollzugs von der Anwesenheit jenes grundsätzlichen Seinsbestandes umfassen, der sich als *Relationalität in sich* der distinktiven Klarheit göttlicher Relationalität verdankt.

## 7. Die komplikative Gestalt bei Nikolaus von Kues

Nikolaus von Kues (1401 – 1464) hat das Gestalt-Vermögen des Geistes als Koinzidenz der Gegensätze von sinnlicher *Sukzessivität* und intellektueller *Simultaneität* verstanden: "In der Vernunft (*ratione*) ist also eine einfaltende Kraft (*vis complicativa*), weil sie die Einheit der Andersheit der Sinne (*unitas sensibillum alteritatum*) ist, und zugleich eine ausfaltende Kraft (*vis explicativa*), weil sie zugleich Andersheit der Einheit des Verstandes und Einheit der Sinnendinge ist (*alteritas intellectualis unitatis pariter et unitas sensibillum*). Der Bereich der Vernunft (*rationale caelum*) umfasst also das Zusammenfallen

(*coincidentiam*) der Einfaltung und der Ausfaltung (*complicationis et explicationis*). Daher sind vernunftgemäße Einfaltung und Ausfaltung keine Gegensätze von der Art (*non sunt de his oppositis*), die nur in der Einheit des Verstandes zusammenfallen." (255)

Daraus entwickelt Nikolaus von Kues eine Stufenfolge der Gegensatz-Verdichtung: "In der göttlichen Einfaltung (*in divina complicatione*) fällt alles ohne Unterschied zusammen (*omnia absque differentia coincidunt*), im Verstand vertragen sich kontradiktorische Gegensätze (*in intellectuali contradictoria se compatiuntur*), in der Vernunft nur konträre (*in rationali contraria*), wie die Artgegensätze in der Gattung (*ut oppositae differentiae in genere*)." (256) Diese Denkhaltung erinnert an die augustinische Gegensatz-Denkweise, wonach in Gott das erfüllende Enthalten, das verströmende Sammeln oder das Zugleich von Licht und Quelle bestehen. Deshalb nimmt es nicht Wunder, dass dieses Gegensatz-Denken bei Nikolaus von Kues wie auch bei Augustinus und Boethius auf die Zeitbetrachtung angewandt wird: "Das Jetzt (*nunc*), das heißt die Gegenwart (*praesentia*), ist die Einfaltung der Zeit (*complicat tempus*). Die Vergangenheit war ja Gegenwart, die Zukunft wird Gegenwart sein... Ebenso ist die Identität die Einfaltung der Verschiedenheit, die Gleichheit die der Ungleichheit und die Einfachheit die der Teilungen oder Unterscheidungen. Die Einfaltung von allem ist also eine einzige (*una est omnium complicatio*), ... und das gilt von allem, was mit der Einheit, welche die Ewigkeit selbst ist, gleichgesetzt werden kann (*quae cum unitate convertuntur, quae est ipsa aeternitas*). Es kann ja nicht mehrere Ewige geben. Gott ist die Einfaltung von allem insofern, als alles in ihm ist; er ist die Ausfaltung von allem insofern, als er in allem ist (*Deus ergo est omnia complicans in hoc, quod omnia in eo. Est omnia explicans in hoc, quod ipse in omnibus*)." (257)

Seinen Höhepunkt erreicht dieses Verständnis, das in der gleichsam hypostatisch sich verdichtenden Kontraktion der verschiedenen Seinsebenen einen Universalbegriff annimmt, in der *universalis contractio* des Christus-Ereignisses. Nikolaus von Kues wendet seine Denkweise auf Christus an, "um über das zugleich absolut und eingeschränkt Größte (*de maximo absoluto pariter et contracto*), den stets ebenedeuten Jesus Christus, etwas... zu erfahren... Das aber ist das vollkommenste Werk der größten, unendlichen und unbegrenzbaren (*interminabilis*) göttlichen Potenz, in dem kein Mangel sein kann, sonst wäre es nicht Schöpfer und nicht Geschöpf." (258) Jede seinshafte Gestalt-Kontraktion wird dabei auf Christus zurückgeführt, mit dem diese Kontraktion in höchster

Weise vereint ist: "Wie sollte nämlich das Geschöpf eingeschränkt (*contracte*) vom absolut göttlichen Sein herrühren, wenn die Einschränkung (*ipsa contractio*) sich mit ihm nicht vereinen ließe? Durch sie hätte alles sein Sein, insofern es von dem sein Sein besitzt, der absolut existiert, und als Eingeschränktes (*contracta*) hätte es sein Sein von dem, mit dem die Einschränkung in höchster Weise vereint ist (*cui contractio est summe unita*), so dass zunächst Gott Schöpfer ist (*deus creator*), sodann nach Aufnahme des geschaffenen Menschseins in die Einheit mit ihm in größtmöglichem Maße Gott und Mensch, gleichsam als die allgemeine Einschränkung aller Dinge, die mit der Seinsgleichheit von allem in hypostatischer und personaler Weise vereint ist." (259)

Dem liegt die Mittlerschaft Christi zugrunde, des *logos*, durch den alles geschaffen wurde, "so dass durch den schlechthin absoluten Gott mittels der allgemeinen Einschränkung, die das Menschsein bedeutet (*per deum absolutissimum mediante contractione universali, quae humanitas est*), drittens alles ins eingeschränkte Sein hervorginge, damit es das, was es ist, in bestmöglicher Ordnung und Weise sein kann." (260) Für die Analogie der *dialogischen Inexistenz* bedeutet dies, dass Gestalt für das universale Kontraktionsvermögen des Geistes jener Begriff vom eingeschränkten Sein ist, durch den der Mensch sich selbst, die gegenständlichen Konkretionen und die in der einmaligen hypostatischen Kontraktion Christi geoffenbarte Subsistenz Gottes und seines absoluten Ineinsfalls versteht.

#### 8. Die Apperzeptions-Gestalt bei Immanuel Kant

Seit René Descartes (1596 – 1650) mit folgenreicher historischer Wirksamkeit die Wirklichkeit des Selbstbewusstseins ins Zentrum philosophischer Erkenntnis gerückt hat und damit zum Vater der Neuzeit im Sinne der philosophischen Wende zum Subjekt geworden ist, konzentrierte sich das Interesse an einer kosmologisch-theologischen Gesamtschau mehr und mehr auf deren Möglichkeitsbedingungen, wie sie aus der menschlichen Vernunft erhoben werden können. Was sich dabei jedoch durchgehalten hat, ist die in unserer Fragestellung zum Wesen der Gestalt besonders bedeutsame Realität als solche, deren prägnante, konturenreiche und klare Gestalt über Descartes hinaus ungebrochenes Interesse findet, allerdings in einer Verlagerung der Dialogizität von Gott, Mensch und Welt (261) auf die Gestalt der *res cogitans* im Gegenüber

zur *res extensa*, wie dies Descartes zum Ausdruck bringt: "Ich bin also denkend Tatsache (*ego sum res cogitans*), das heißt zweifelnd, bejahend, verneinend... Ich bin gewiss (*certus*), dass ich denkend Tatsache bin (*me esse rem cogitantem*)... Offenbar ist in dieser ersten Erkenntnis (*prima cognitione*) nichts anderes, als eine bestimmte klare (*clara*) und deutliche (*distincta*) Erfassung (*perceptio*) dessen, was ich bekräftige (*affirmo*)." (262) Diese Interessenverlagerung führt folgerichtig auch zu einer vielfach differenzierten Behandlung des geistigen Gestalt-Vermögens.

Das Gesagte gilt besonders für *Immanuel Kant* (1724 – 1804), der jedoch die bisher besonders beachtete Schlüsselfunktion der menschlichen Seele für die Erkenntnis der Möglichkeitsbedingung des Weltganzen zumindest hypothetisch beibehält: "Es ist eine notwendige Hypothese des theoretischen und praktischen Gebrauchs der Vernunft im Ganzen unserer Erkenntnis, folglich in Beziehung auf alle Zwecke und eine intelligible Welt, anzunehmen, dass eine intelligible Welt der sensiblen zugrunde liege, wovon die Seele als Intelligenz das subjektive Urbild, eine ursprüngliche Intelligenz aber die Ursache sei; d. i. so wie das *Noumenon* in uns zu den Erscheinungen, so verhalte sich die oberste Intelligenz in Ansehung des *mundus intelligibilis*. Denn die Seele enthält wirklich die Bedingung aller möglichen Erscheinungen in sich, und in ihr könnten alle, wenn nur zu Anfang die Data gegeben wären, *a priori* bestimmt werden." (263)

Die Urbildlichkeit der Seele verwirklicht sich nun bei Kant in der synthetischen Einheit der *Apperzeption des Bewusstseins*: "Synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Anschauungen, als *a priori* gegeben, ist also der Grund der Identität der Apperzeption selbst, die *a priori* allem meinem bestimmten Denken vorhergeht. Verbindung liegt aber nicht in den Gegenständen und kann von ihnen nicht etwa durch Wahrnehmung entlehnt und in den Verstand dadurch allererst aufgenommen werden, sondern ist allein eine Verrichtung des Verstandes, der selbst nichts weiter ist als das Vermögen, *a priori* zu verbinden und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter Einheit der *Apperzeption* zu bringen, welcher Grundsatz der oberste im Ganzen der menschlichen Erkenntnis ist... Ich bin mir also des identischen Selbst bewusst in Ansehung des Mannigfaltigen der mir in einer Anschauung gegebenen Vorstellungen, weil ich sie insgesamt meine Vorstellungen nenne, die eine ausmachen. Das ist aber so viel, als dass ich mir einer notwendigen *Synthesis* derselben *a priori* bewusst bin, welche die ursprüngliche *synthetische Einheit der Apperzeption* heißt, unter der

alle mir gegebenen Vorstellungen stehen, aber unter die sie auch durch eine *Synthesis* gebracht werden müssen." (264)

Das besagt, dass alle gegenständlich gegebene Synthese, also gerade nach Art der Einheitlichkeit der Gestalt, nicht einfach durch Wahrnehmung aufgenommen wird, sondern dadurch, dass die synthetische Verbundenheit der Gegenständlichkeit im Verstand nachgedacht wird und dessen Mehrdimensionalität im geistigen Sinn gleichsam als Bewusstsein durch *Apperzeption* nachgestaltet wird. Für das Subjekt ist diese Nachgestaltung jedoch ein der Gegenständlichkeit, in der es sich schon immer vorfindet, vorgeordnetes, apriorisches Vermögen. Dies vollzieht sich im Urteil, das etwas als etwas begreift oder reflexiv tätig ist: "Wenn wir uns die innere Handlung (Spontaneität), wodurch ein Begriff (ein Gedanke) möglich wird, die Reflexion, die Empfänglichkeit (Rezeptivität), wodurch eine Wahrnehmung (*perceptio*), d. i. empirische Anschauung, möglich wird, die Apprehension, beide Akte aber mit Bewusstsein vorstellen, so kann das Bewusstsein seiner selbst (*apperceptio*) in das der Reflexion und das der Apprehension eingeteilt werden. Das erstere ist ein Bewusstsein des Verstandes, das zweite der innere Sinn; jenes die reine, dieses die empirische Apperzeption, da dann jene fälschlich der innere Sinn genannt wird." (265)

Das Bewusstsein der Reflexion als reiner Apperzeption ist gleichsam die Aneignung seiner selbst, während die empirische Apperzeption die Aneignung der Möglichkeitsbedingung des Gegenständlichen im allgemeinsten Sinn ist. Und zwischen beiden besteht die Entsprechung jener Prinzipialität, die aller geistigen und gegenständlichen Gestalt ermöglichend zugrunde liegt, nämlich die *Synthesis a priori*, als *synthetisches Urteil a priori* vollzogen: "Vom Satz des Widerspruchs als dem Prinzipium aller analytischen Erkenntnis... können wir in Ansehung der Wahrheit von der synthetischen Art der Erkenntnis niemals einigen Aufschluss gewärtigen... Im analytischen Urteil bleibe ich bei dem gegebenen Begriff, um etwas von ihm auszumachen. Im synthetischen Urteilen aber soll ich aus dem gegebenen Begriff... z. B. Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung... hinausgehen, um etwas ganz anderes, als in ihm gedacht war, ... z. B. der Möglichkeit der Erfahrung, ... mit demselben im Verhältnis zu betrachten (266)... Ein Drittes ist nötig, worin allein die Synthesis zweier Begriffe entstehen kann. Was ist nun aber dieses Dritte als das Medium aller synthetischen Urteile? ... Synthetische Urteile a priori sind möglich, wenn wir sagen: Die Bedingungen der



Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung." (267)

Diese Möglichkeitsbedingung läuft bei Kant auf die *Idee* hinaus. Während bei Thomas von Aquin darauf hingewiesen wurde, dass die *res* ihrem Wesen nach zwischen göttlichen und menschlichen Intellekt eingespannt ist und ihre Unerkennbarkeit in der Transzendenz ihres Wesens auf das Erdachtsein von Gott hinzielt, zeigt sich bei Kant derselbe Sachverhalt so, dass die Richtungslinien des gegenständlich Begriffenen auf einen Einheitspunkt hinzielen, der dem Betrachter sozusagen im Rücken liegt, dass also die Transzendenz des schon vorgängig synthetisch Gegebenen nach einem Ziel verlangt, das die eigene Existenz überschreitet. An der synthetischen Gegebenheit liegt es demnach auch, dass das *Ding an sich* nicht erkannt werden kann; es kann analytisch untersucht oder als Gegebenes bewusst werden, aber es kann nie so ursprünglich begriffen werden, dass es gleichsam als *causa sui* erdacht werden könnte. So bleibt für Kant das Prinzip der einheitsstiftenden Idee als Mittel zum Zweck des Vernunftgebrauchs: "Die Idee: Das ist ein Punkt, aus welchem die Verstandesbegriffe nicht wirklich ausgehen, indem er ganz außerhalb der Grenzen möglicher Erfahrung liegt, dennoch dazu dient, ihnen neben Erscheinung und Idee getrennt und zugleich aufeinander bezogen der größten Ausbreitung die größte Einheit zu verschaffen. Nun entspringt uns zwar hieraus die Täuschung, als wenn diese Richtungslinien von einem Gegenstande selbst, der außer dem Felde empirisch möglicher Erkenntnis läge, ausgeschossen wären, allein diese Illusion ist gleichwohl unentbehrlich notwendig, wenn wir außer den Gegenständen, die uns vor Augen sind, auch diejenigen zugleich sehen wollen, die weit davon uns im Rücken liegen." (268) Nach Kant vermag ein Gestalt-Denken die einheitsstiftende Idee aller Ausbreitung im An-und-für-sich der Gestalt zu sehen, die als Gestalt des Geistes im durchdringend-aneignenden Reflexionsbewusstsein seiner selbst auch die Anwesenheit der Möglichkeitsbedingung aller gegenständlichen Gestalt erfährt. Demnach sind synthetisches Urteil a priori und synthetische Einheit des Gegensätzlichen zuinnerst aufeinander bezogen. Das Bewusstsein der Synthese eröffnet auch einen Zugang zum Wesen der Gestalt, unter deren Einheit alle gegebenen Vorstellungen als solche stehen.

## 9. Die Gestalt des Geistes im Deutschen Idealismus

*Johann Gottlieb Fichte (1762 – 1814)* hat Kants Apperzeption unter der besonderen Rücksicht der *Tat des Ich* gesehen: "Deine innere Tätigkeit, die auf etwas außer ihr (auf das Objekt des Denkens) geht, geht zugleich in sich selbst, und auf sich selbst. Aber durch in sich zurückgehende Tätigkeit entsteht uns, nach obigem, das Ich. Du warst sonach in deinem Denken deiner selbst dir bewusst, und dieses Selbst-Bewusstsein eben war jenes unmittelbare Bewusstsein deines Denkens; sei es, dass ein Objekt, oder dass du selbst gedacht wurdest. - Also das Selbst-Bewusstsein ist unmittelbar; in ihm ist Subjektives und Objektives unzertrennlich vereinigt und absolut Eins." (269)

Die Einheit der Bewusstseins-Gestalt verwirklicht sich in der das Sinnliche und das Intelligible vereinigenden Handlung, jenem Tätigsein, durch das der Mensch in der Welt selbstschöpferisch Stand gewinnt: "Ich soll in meinem Denken vom reinen Ich ausgehen, und dasselbe absolut selbsttätig denken, nicht als bestimmt durch die Dinge, sondern als die Dinge bestimmend. Der Begriff des Handelns, der nur durch diese intellektuelle Anschauung des selbsttätigen Ich möglich wird, ist der einzige, der beide Welten, die für uns da sind, vereinigt, die sinnliche und die intelligible. Was meinem Handeln entgegensteht - etwas entgegengesetzt muss ich ihm, denn ich bin endlich -, ist die sinnliche, was durch mein Handeln entstehen soll, ist die intelligible Welt." (270) Fichte hat damit die Subjekthaftigkeit und den Willen der personalen Gestalt im Gegenüber zur Welt des *Nicht-Ich* aufgezeigt, dessen Subjekt-Objekt-Inexistenz bei Hegel als *Identität von Identität und Nichtidentität* entfaltet wurde.

*Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 – 1831)* stellt die Gestalthaftigkeit alles Seienden als Identität dar, die sich durch die Nichtidentität hindurch bewährt und erhält, als das An-und-für-sich oder die im Gegensatz sich verhaltende Bestimmtheit, die im Geistigen zur vollen Wirklichkeit gelangt: "Das Geistige allein ist das Wirkliche; es ist das Wesen oder Ansichseiende, - das sich Verhaltende und Bestimmte, das Anderssein und Fürsichsein - und (das) in dieser Bestimmtheit oder seinem Außersichsein in sich selbst Bleibende; - oder es ist an und für sich." (271) Die Identität, die sich in der Nichtidentität als Gestalt erhält, hat ihren existentiellen Ansatz im Leben, das die Nichtigkeit des Todes erträgt und in ihm sich erhält: "Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der

absoluten Zerrissenheit sich selbst findet... Er ist diese Macht nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt. Dieses Verweilen ist die Zauberkraft, die es in das Sein umkehrt" (272). Hegel sieht diese Zauberkraft im Vermögen des Geistes, zwischen absoluten Gegensätzen vereinigend zu vermitteln (*These – Antithese – Synthese*), welche Vermittlung der eigentliche Gegenstand der geistigen Durchdringung ist: "Als ob irgend ein Mensch, der seine Bildung nicht völlig vernachlässigt hat, das nicht wüsste, dass Endliches nicht Unendliches, Subjekt vom Objekt, Unmittelbarkeit von Vermittlung verschieden sei... Dass diese Formen verschieden sind, weiß jeder; etwas anderes aber ist es, dass diese Bestimmungen doch zugleich untrennbar sind. Dem Begriff will man nicht diese Macht zuschreiben, welche man schon in den physikalischen Erscheinungen antreffen kann... Das unmittelbare Wissen ist wie das vermittelte für sich vollkommen einseitig; das Wahre ist ihre Einheit, ein unmittelbares Wissen, das ebenso vermittelt - ein vermitteltes, das ebenso einfach in sich, unmittelbare Beziehung auf sich ist... Da ist eine Vereinigung, worin die Verschiedenheit nicht ausgelöscht, sondern ebenso aufgehoben ist." (273)

Die oben genannte, in der Vereinigung aufgehobene Verschiedenheit wird in der Gestalt angetroffen: "Die absolute Gestalt hat den Zusammenhang von Inhalt und Form, Seele und Leib als konkrete Beseelung, als an-und-für-sich in der Seele wie in dem Leibe, in dem Inhalt wie in der Form begründete Vereinigung beider." (274) Ein Gleichnis dieses Gestalt-Begriffs findet sich für Hegel beim Organischen: "Es ist jetzt auch noch dasjenige für sich allein zu betrachten übrig, was das Äußere des Organischen ist und wie an ihm der Gegensatz seines Inneren und Äußeren sich bestimmt... Das wirkliche organische Wesen ist die Mitte, welche das Fürsichsein des Lebens mit dem Äußeren überhaupt oder dem Ansichsein zusammenschließt. Das Extrem des Fürsichseins ist aber das Innere als unendliches Eins, welches die Momente der Gestalt selbst aus ihrem Bestehen und dem Zusammenhänge mit dem Äußeren in sich zurücknimmt, das Inhaltslose, das an der Gestalt sich seinen Inhalt gibt und an ihr als ihr Prozess erscheint." (275)

Wie sich in der Natur alles aus seiner *anima vegetativa* oder seinem inneren Lebensprinzip entfaltet und darstellt, so ist auch die Gestalt des Geistes eine sich aus sich selbst heraus entfaltende Darstellung: "Der Keim der Natur, nachdem er sich zu einem Anderen gemacht, nimmt sich wieder in die Einheit zusammen. Ebenso im Geiste; was an sich ist, wird für den Geist, und so wird er für sich selbst... Die Entwicklung des Geistes ist Herausgehen, Sichauseinanderlegen, und

zugleich Zusichkommen. Dies Beisichsein des Geistes, dies Zusichselbstkommen desselben kann als sein höchstes, absolutes Ziel ausgesprochen werden. Nur dies will er, und nichts anderes. Alles was im Himmel und auf Erden geschieht - ewig geschieht -, das Leben Gottes und alles was zeitlich getan wird, strebt nur danach hin, dass der Geist sich erkenne, sich sich selber gegenständlich mache, sich finde, für sich selber werde, sich mit sich zusammenschließe." (276)

Mit dem zuletzt Gesagten wird Hegels Anspruch deutlich, mit der Gestalt des Geistes die universal gültige Idee der Wirklichkeit zu entwickeln, in ihrer Gestalt gleichsam die substantielle Dynamik als Ganzes zu begreifen. Und das geschieht für ihn mit dem bei Plato und Plotin behandelten Verhältnis von *hen* und *aoristos dyas*, das im Absoluten urbildlich und ursprünglich gesetzt ist und sich bis in den Mikrokosmos hinein fortsetzt: "Das Absolute selbst aber ist darum die Identität der Identität und der Nichtidentität; Entgegensetzen und Einssein ist zugleich in ihm... Und weil nunmehr (da eine Zweiheit gesetzt ist) jedes der Entgegengesetzten ein sich selbst Entgegengesetztes ist, und die Teilung ins Unendliche geht: So ist jeder Teil des Subjekts, und jeder Teil des Objekts selbst im Absoluten, eine Identität des Subjekts und Objekts - jedes Erkennen eine Wahrheit, so wie jeder Staub eine Organisation." (277)

Alles, was überhaupt ist und erkannt werden kann, trägt demnach das Stigma des Etwas-Seins, das durch die Setzung des Absoluten begründet ist. Dieses Etwas der Gestalt findet Hegel auch in der Simultaneität der Zeit, die vom Vernünftigen als das identische Zugleich des Nebeneinander oder des Sukzessiven synthetisiert wird, ein Akt, der die Zeit zur Gegenwart der Ewigkeit macht: "Das Vernünftige muss seinem bestimmten Inhalte nach, nämlich aus dem Widerspruch bestimmter Entgegengesetzter, deren Synthese das Vernünftige ist, deduziert werden; nur die dies Antinomische ausfüllende und haltende Anschauung ist das Postulable. Eine solche sonst postulierte Idee ist der unendliche Progress, eine Vermischung von Empirischem und Vernünftigem; jenes ist die Anschauung der Zeit, dies die Aufhebung aller Zeit, die Verunendlichung derselben. Im empirischen Progress ist sie aber nicht rein verunendlicht; denn sie soll in ihm als Endliches (als beschränkte Momente) bestehen, er ist eine empirische Unendlichkeit. Die wahre Antinomie, die beides, das Beschränkte und Unbeschränkte, nicht nebeneinander, sondern zugleich als identisch setzt, muss damit zugleich die Entgegensetzung aufheben. Indem die Antinomie die bestimmte Anschauung der Zeit postuliert, muss diese - beschränkter Moment der Gegenwart und Unbeschränktheit seines Außersichgesetztheits - beides zugleich, also Ewigkeit sein." (278)

Das Zugleich als Wesen des Nacheinander in der Temporalität des Seins bewährt sich schließlich in der Verdichtung des Jetzt: "Die Gegenwart ist nur dadurch, dass die Vergangenheit nicht ist: Umgekehrt hat das Sein des Jetzt die Bestimmung, nicht zu sein, und das Nichtsein seines Seins ist die Zukunft; die Gegenwart ist diese negative Einheit. Das Nichtsein des Seins, an dessen Stelle das Jetzt getreten ist, ist die Vergangenheit; das Sein des Nichtseins, was in der Gegenwart enthalten ist, ist die Zukunft. Im positiven Sinne der Zeit kann man daher sagen: Nur die Gegenwart ist, das Vor und Nach ist nicht; aber die konkrete Gegenwart ist das Resultat der Vergangenheit, und sie ist trüchtig von der Zukunft. Die wahre Gegenwart ist somit die Ewigkeit." (279) Somit wird das Dasein in Raum und Zeit transzendiert, indem das Wesen in jener Gegenwart der Ewigkeit und jener Tiefe der Heiligkeit verwirklicht wird, deren Ergebnis das Aufgehobensein oder die Geborgenheit im Unendlichen beinhaltet: "Das Wesen ist die Unendlichkeit als das Aufgehobensein aller Unterschiede, die reine achsendrehende Bewegung, die Ruhe ihrer selbst als absolut unruhiger Unendlichkeit, die Selbstständigkeit selbst, in welcher die Unterschiede der Bewegung aufgelöst sind; das einfache Wesen der Zeit, das in dieser Sichselbstgleichheit die gediegene Gestalt des Raumes hat." (280) In dieser Aufhebung der Gegensätze liegt letztlich auch das Ziel des trinitarischen Prozesses in der Religionsphilosophie Hegels, die in der obenstehend beschriebenen Denkweise entfaltet wird. Das Etwas-Sein allen Seins aufgrund der Setzung des Absoluten wurde bei *F. W. J. Schelling* in die Gottes-Idee eingebracht.

*Friedrich Wilhelm Joseph Schelling* (1775 – 1854) hat in seiner Abhandlung *über die Quelle der ewigen Wahrheiten* den klassischen Gedanken der Einheit von Denken und Sein in Gott so gefasst, dass die Idee, die Gott selbst ist, dadurch Ursache allen Seins ist, dass sie die Einheit des Gegensatzes von Allgemeinem und Einzelnem ist: Der absolute Gott ist im Verhältnis zu sich als Idee das vollkommen gegenwärtige Etwas und eben darin zugleich Grund aller greifbaren und begreifbaren Realität. Zunächst gilt Gott als Bedingung der Möglichkeit für das prinzipielle Sein nach der Idee: "Gott ist die Idee heißt nicht: Er ist selbst nur Idee, sondern: Er ist der Idee (der Idee in jenem hohen Sinn, wo sie der Möglichkeit nach alles ist), er ist der Idee Ursache des Seins, Ursache, dass sie ist." (281)

Das Wesen dieser Ursächlichkeit besteht nun in der Intelligibilität des Seins, das in seinem Begriffsein als endlichem Gestaltzusammenhang ein Verhältnis zu

dem das Allgemeine begründenden absoluten Begriff hat: "Was nun das Wie betrifft, so versteht sich außer dem schon Gesagten, dass Gott das All der Möglichkeit ewiger Weise, also vor allem Tun, daher auch vor allem Wollen ist. Und doch ist nicht er selbst dieses All. In ihm selbst ist kein Was, er ist das reine Dass - *actus purus*. Aber um so mehr, wenn in ihm selbst kein Was und nichts Allgemeines ist, durch welche Notwendigkeit geschieht es, dass was selbst oder in sich ohne alles Was ist, dass dieses das allgemeine Wesen, das alles begreifende Was ist? ... Versuchen wir es auf diese Weise: Sagen wir, diese Notwendigkeit sei die des Eins-Seins von Denken und Sein - diese sei das höchste Gesetz, und dessen Sinn dieser, dass was immer ist, auch ein Verhältnis zum Begriff haben muss, was Nichts ist, das heißt was kein Verhältnis zum Denken hat, auch nicht wahrhaft ist." (282)

Im dritten der zitierten Argumentationsschritte stellt Schelling die prinzipielle Idee des *Etwas*, das alles ist, als analoge Verwirklichung des *reinen Dass* Gottes vor, einen Begriff, der letztlich mit der *relatio* des *Thomas von Aquin* identisch ist: "Gott enthält in sich nichts als das reine Dass des eigenen Seins; aber dieses, dass er ist, wäre keine Wahrheit, wenn er nicht Etwas wäre – Etwas freilich nicht im Sinn eines Seienden, aber des alles Seienden -, wenn er nicht ein Verhältnis zum Denken hätte, ein Verhältnis nicht zu einem Begriff, aber zum Begriff aller Begriffe, zur Idee. Hier ist die wahre Stelle für jene Einheit des Seins und des Denkens... Die Einheit, die hier gemeint ist, reicht bis zum höchsten Gegensatz... Es ist dieser Gegensatz zugleich der des Allgemeinen und des schlechthin Einzelnen." (283)

Die Aussage, dass Gott seinem ureigenen Sein nach allem *Etwas* zugrunde liegt und dass dieses *Etwas* im unendlichen Verhältnis oder in der Relation seiner selbst liegt, und zwar als eindeutig absolute Subsistenz alles Seiend-Begriffenen, trifft sich mit dem trinitarischen Fundamentalprinzip des *Konzils von Florenz (1442)*, wonach in der Dreieinigkeit Gottes alles eins ist, "außer wo die Beziehungen in Gegenrichtung zueinander stehen." (284) Auf diesem Hintergrund kann Schellings Verständnis des *actus purus* als reiner Relationalität in der Einheit von Denken und Sein, die theologisch ja die Einheit der Macht des Vaters (*principium sine principio*) mit der Weisheit des Sohnes (*principium de principio*) in der vollkommenen Güte des Heiligen Geistes ist, nicht treffender zusammengefasst werden als mit der Rede von der Gestalt der reinen Wirklichkeit: Gottes Dreieinigsein ist seinem ureigenen Sein nach der Grund für das Wesen der Gestalt alles Seienden. Insgesamt bekommt das analogische

Moment an der in Frage stehenden *dialogischen Inexistenz* mit den Denkbemühungen des Deutschen Idealismus den Rang und die Verfügbarkeit der *Idee* als geistiger Einheit des Entgegengesetzten; ihre lebendige Verinnerlichung kann bei Schiller und Goethe aufgezeigt werden.

#### *10. Die Erfahrung der Gestalt bei Schiller und Goethe*

*Friedrich Schiller (1759 – 1805)* sieht in der lebenden Gestalt eine Vermittlung von Form und Gehalt: "Solange wir über seine (eines Menschen) Gestalt bloß denken, ist sie leblos, bloße Abstraktion; solange wir sein Leben bloß fühlen, ist es gestaltlos, bloße Impression. Nur indem seine Form in unserer Empfindung lebt und sein Leben in unserem Verstande sich formt, ist er lebende Gestalt, und dies wird überall der Fall sein, wo wir ihn als schön beurteilen." (285) Damit ist auch jener Akt der personalen Begegnung und des gegenseitigen Erkennens ins Auge gefasst, den *Ernst Jünger (1895 – 1998)* mit der Gestalt verbindet: "Was als Gestalt begriffen wird, ist bereits Gestaltetes. Durch die Benennung zweigt der Mensch es aus dem Namenlosen ab. Dazu verfügt er freilich nicht über jene Souveränität, mit der er Typen sondert und benennt. Die Erscheinung des Einen ist gewaltiger als die des Mannigfaltigen; sie überwältigt den erkennenden Geist. Wahrnehmende und seherische Kräfte vereinen sich bei der Begegnung, und mit dem Erkennen verschmilzt Wiedererkennen: *Du bist es? – Das bist Du!* Der Mensch ist zur Erfassung und damit zur Fassung von Gestalten nur imstande, weil Verwandtes, ja Gleiches in ihm lebt. Indem er jedoch den Namen ausspricht, begrenzt er es aus dem Namenlosen." (286)

Schiller hat dieses Gestalt-Verständnis auf die lebendig erfahrene Verbindung von Materie und Geist, von Dasein und Freiheit ausgedehnt und damit zu einem entscheidenden Kriterium für den Lebensvollzug der Schönheit werden lassen: "Die Schönheit ist zwar Gegenstand für uns, weil die Reflexion die Bedingung ist, unter der wir eine Empfindung von ihr haben; zugleich aber ist sie ein Zustand unseres Subjekts, weil das Gefühl die Bedingung ist, unter der wir eine Vorstellung von ihr haben. Sie ist also zwar Form, weil wir sie betrachten; zugleich aber ist sie Leben, weil wir sie fühlen. Mit einem Wort: Zugleich unser Zustand und unsere Tat. Und eben weil sie dieses beides zugleich ist, so dient sie zu einem siegenden Beweis, dass die Materie die Form keineswegs ausschließt (da eine wirkliche Vereinigung und Auswechslung der Materie mit der Form vor sich

geht) - dass mithin durch die notwendige physische Abhängigkeit des Menschen seine moralische Freiheit keineswegs aufgehoben werde... Gäbe es aber Fälle, wo er diese doppelte Erfahrung zugleich machte, wo er sich zugleich seiner Freiheit bewusst würde und sein Dasein empfände, zugleich als Materie fühlte und als Geist kennenlernte, so hätte er in diesen Fällen, und schlechterdings nur in diesen, eine vollständige Anschauung seiner Menschheit." (287)

Das heißt für das Gestalt-Denken, dass die Verwirklichung der Gestalt stets an das ihr eigene Vermögen, ihre Zuständlichkeit und ihren Seinsbestand zurückgebunden bleibt, und zwar im zweifach positiven Sinn, insofern sie aus ihrem Seinsbestand als werdende Gestalt grundsätzlich nicht herausfällt, und insofern sie als daseiende Gestalt schon immer im Sein engagiert und vom Sein betroffen ist. So verdankt sich alle Gestalt im Vollzug ihrer Freiheit einem Grundbestand, der alles Werden und Vergehen mit jener Hoffnungskunde begleitet, dass mit dem Ursprung des Seins ja auch ein Ziel gesetzt ist, weil überhaupt etwas ist und dieses *Etwas* als höchst sinnvoll erfahren werden kann. Die begriffliche Durchdringung der Gestalt-Erfahrung hat *J. W. v. Goethe* geleistet.

*Johann Wolfgang von Goethe (1749 – 1832)* bezeichnet die Gestalt, in der Form und Gehalt Zusammenkommen, als das *Urphänomen*, denn: "Der Schein, was ist er, dem das Wesen fehlt? / das Wesen, wär' es, wenn es nicht erschiene?". Das Prinzip, nach dem sich Gestalt zusammenfügt, bewegt Goethes Faust, der danach strebt, "dass ich erkenne, was die Welt / im Innersten zusammenhält". "Das Entzweite zu einigen, zu entzweien das Geeinte, ist das Leben der Natur, dies ist die ewige *Systole* und *Diastole*, die ewige *Synkrisis* und *Diakrisis*, das Ein- und Ausatmen der Welt, in der wir leben, weben und sind." (288)

Diesem Lebensprinzip hat sich Goethe mit der Idee, in der "*Simultanes* und *Sukzessives* innigst verbunden" (289) sind, zugewendet, was an den großen Zusammenhang der Erfassung der Zeitgestalt und ihrer Prinzipialität im elften Buch der *Confessiones* des *Augustinus* erinnert. Mit verblüffender Ähnlichkeit zu Kants "oberster Intelligenz" (290) spricht Goethe in "Bedenken und Ergebung" (291) von der Grundlage der Idee: "Wir können bei Betrachtung des Weltgebäudes, in seiner weitesten Ausdehnung, in seiner letzten Teilbarkeit, uns der Vorstellung nicht erwehren, dass dem Ganzen eine Idee zum Grunde liege, wonach Gott in der Natur, die Natur in Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit, schaffen und wirken möge. Anschauung, Betrachtung, Nachdenken führen uns näher an



jene Geheimnisse. Wir erdreisten uns und wagen auch Ideen, wir bescheiden uns und bilden Begriffe, die analog jenen Uranfängen sein möchten." (292)

Dieser Analogie setzt sich aber die *Kluft* zwischen Idee und Erfahrung entgegen, deren Überwindung alle Kraft zu verbrauchen scheint: "Endlich finden wir, bei redlich fortgesetzten Bemühungen, dass der Philosoph wohl möchte recht haben, welcher behauptet, dass keine Idee der Erfahrung völlig kongruiere, aber wohl zugibt, dass Idee und Erfahrung analog sein können, ja müssen. Die Schwierigkeit, Idee und Erfahrung miteinander zu verbinden, erscheint sehr hinderlich bei aller Naturforschung: Die Idee ist unabhängig von Raum und Zeit, die Naturforschung ist in Raum und Zeit beschränkt, daher ist in der Idee *Simultanes* und *Sukzessives* innigst verbunden, auf dem Standpunkt der Erfahrung hingegen immer getrennt, und eine Naturwirkung, die wir der Idee gemäß als simultan und sukzessiv zugleich denken sollen, scheint uns in eine Art Wahnsinn zu versetzen." (293)

Dass diese Gleichzeitigkeit paradoxe Züge hat, wird bei *Sören Kierkegaard* noch erwähnt werden; das Entscheidende ist aber die sachlich von Goethe völlig realistisch gesehene, wenn auch nicht weiter verfolgte Beziehung des *Sukzessiven* zum *Simultanen* oder der Zeit zum Sein, die aller Gestaltwahrnehmung zugrunde liegt. Goethe hat das Prinzip *Gestalt* dort beschreibend erfasst, wo sein *Faust* über den absoluten Ursprung in Anlehnung an den Johannes-Prolog nachsinnt: "Geschrieben steht: 'Im Anfang war das Wort!' / Hier stock' ich schon! Wer hilft mir weiter fort? / Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen, / Ich muss es anders übersetzen, / Wenn ich vom Geiste recht erleuchtet bin. / Geschrieben steht: Im Anfang war der Sinn. / Bedenke wohl die erste Zeile, / Dass deine Feder sich nicht übereile! / Ist es der Sinn, der alles wirkt und schafft? / Es sollte stehn: Im Anfang war die Kraft! / Doch, auch indem ich dieses niederschreibe, / Schon warnt mich was, dass ich dabei nicht bleibe. / Mir hilft der Geist! Auf einmal seh' ich Rat / Und schreib' getrost: Im Anfang war die Tat!" (294)

### *11. Die Paradoxie der Gestalt bei Sören Kierkegaard*

In den bisherigen Ausführungen schien es sachgerecht zu sein, in der Wirklichkeitsstruktur eine auf den verschiedenen Seinsebenen jeweils unterschiedliche Dichte der Gegensätzlichkeit zu konstatieren, diese als im

geistigen Subjekt personal verdichtet zu erfahren und in der Transzendenz auf Gott hin in verschiedener Weise vereint, aufgehoben oder vollendet zu betrachten, sei es als *coincidentia oppositorum*, unwandelbare Ewigkeit oder als *actus purus*. Dass solch ein Überschritt das Opfer einer an sich nicht mehr denkbaren Analogie auf Gott hin fordert, wusste schon das IV. Laterankonzil (1215), das von der Beziehung des Geschöpfes zum Schöpfer sagte: "Von Schöpfer und Geschöpf kann keine Ähnlichkeit ausgesagt werden (*non potest similitudo notari*), ohne dass sie eine größere Unähnlichkeit zwischen beiden einschliesse (*quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*)." (295) Sören Kierkegaard (1813 – 1855) hat diese Problematik insbesondere im Zusammenfall des Gegensatzes von Zeitlichem und Ewigem - mit Goethe gesprochen: Von *Sukzessivem* und *Simultanem* - gesehen, ohne ihr jedoch einen hohen Wert für das Denken abzusprechen. Im Gegenteil bezeichnet er die Gegensatz-Vereinigung als ein Paradox, das lebensnotwendig ist: "Das Paradox vereint... den Gegensatz, es macht das Historische ewig und das Ewige historisch. (296) Doch soll man nicht gering denken vom Paradox; denn das Paradox ist die Leidenschaft des Gedankens, und der Denker ohne Paradox ist wie der Liebende ohne Leidenschaft: Ein mittelmäßiger Patron. Aber jeder Leidenschaft höchste Potenz ist immer, ihren eigenen Untergang zu wollen, und so ist es auch des Verstandes höchste Leidenschaft, den Anstoß zu wollen, wenn auch der Anstoß auf eine oder andere Weise sein Untergang werden muss. Dieses ist denn des Denkens höchste Leidenschaft, etwas entdecken zu wollen, was es selbst nicht mehr denken kann... So lasst uns denn dieses Unbekannte Gott nennen." (297)

Was mit dem *Anstoß* gemeint ist, verdeutlicht die Paradoxie der personalen Begegnung, in der nach Bernhard Welte (1906 – 1983) die Gestalt der Mitperson so klar, bestimmt und zum Greifen nahe ist, aber sich gerade darin der letzten Fassungskraft entzieht: "Das menschliche Selbstsein tritt ständig aus seinem inneren Kreis heraus in das Offene der anderen... Was erscheint des näheren in diesem Geschehen? Eine Mannigfaltigkeit von Gesten, Worten und Handlungen. Aber in und mit dieser Mannigfaltigkeit erscheint zuerst deren Einheit, in der Form zunächst eines einheitlichen Grundzuges und Charakters, einer einheitlichen Bestimmtheit... In dieser einheitlich gestimmten Mannigfaltigkeit ihrer Offenbarung wird die Person für ihre Mitperson zur Gestalt: Sie wird deutlich in ihrer Kontur, sie bekommt ihr Profil... In dieser Gestalt meldet sich zugleich immer mit an, was auch ganz entzogen bleibt: Das Selbst, das nur dem sich offenbarenden Selbst gehört. Es ist der entscheidendste und äußerste Punkt der

Einheit des Mannigfaltigen. Und es ist das Paradox, dass dieses innerste Selbst berührt wird gerade in seiner Entzogenheit." (298)

Für Kierkegaard hat vor allem die Begegnung von Gott und Mensch im Christus-Ereignis etwas von dieser Paradoxie: Wie kann der historische Augenblick der Menschwerdung des Gottessohnes Gegenwart der Ewigkeit und Entscheidung für die Ewigkeit sein? "Das Auftreten Gottes ist nun die Tagesneuigkeit... Des Tages Neuigkeit ist der Ewigkeit Anfang! Hätte der Gott sich in einer Herberge gebären lassen, in Lumpen sich wickeln, in eine Krippe sich legen lassen, ist dann der Widerspruch größer als wenn des Tages Neuigkeit des Ewigen Windel ist, ja so wie in dem angenommenen Falle dessen wirkliche Gestalt, in der Art dass der Augenblick wirklich die Entscheidung der Ewigkeit ist!" (299) Diese Äußerung läuft auf die bekannte Kritik an göttlicher Offenbarung in der Geschichte hinaus, deren Unvereinbarkeit *Gotthold Ephraim Lessing (1729 – 1781)* auf die Kluft zwischen Geschichtswahrheit und Vernunftwahrheit, verstanden als das Zufällige gegenüber dem Notwendigen, zurückgeführt hat: "Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden." (300)

Letztlich ist hier das Verhältnis des Menschseins zur Zeit von entscheidender Bedeutung: Wenn der Mensch als *Werdender* ein zwar durchgängig zeitlich bestimmtes Wesen ist, das aber in sich selbst das Vermögen des unbedingten, geistig-seelischen Übereignetseins und der substantiellen Stetigung besitzt, das ihm ein bewusstes Gegenwärtigsein über den Fluss der Zeit und die Begrenzung des Raumes hinaus ermöglicht, so hängt die Frage danach, ob die Inkarnation und das Heilswerk des Gottmenschen für mich überzeitliche Bedeutung haben können, nicht mehr an der im Menschsein je schon transzendierte Zeit-Kluft zwischen dem historischen Jesus und der eigenen Existenz, sondern - was Kierkegaard unübertroffen mit seiner *Einübung in die Gleichzeitigkeit* formuliert hat - an der Möglichkeit und den Grenzen der dialogischen Inexistenz. Denn in ihr kann die unbedingte Gleichzeitigkeit erfahren werden, die den Menschen so bei Christus sein lassen kann, wie Christus selbst in jedoch einmaliger und unerreichbar vollkommener Weise im Vater war: "Es ist nämlich ein unendlich klaffender Unterschied zwischen Gott und Mensch, und daher erwies es sich in der Lage der Gleichzeitigkeit, dass das Christ-Werden (das Umgebildetwerden zur Gleichheit mit Gott) noch größere Marter, Qual und Pein ist als die größte menschliche... Und das Gleiche wird stets sich erweisen, wenn das Christ-Werden in Wahrheit die Bedeutung gewinnt: Gleichzeitig werden mit Christus... Denn im Verhältnis zum Unbedingten ist nur eine Zeit: Die Gegenwart; wer nicht gleichzeitig ist mit

dem Unbedingten, für den es nicht da. Und da Christus das Unbedingte ist, sieht man leicht, dass es im Verhältnis zu ihm nur eine Lage gibt: Die der Gleichzeitigkeit." (301)

Kierkegaard hat mit dem eben Zitierten durch die Vermittlung der Gleichzeitigkeit die Identität der Inexistenz gewahrt, ohne jene Differenz außer Acht zu lassen, die die Dialogizität zuallererst ermöglicht, und das ist die Differenz der Begegnung von Gestalten. Gestaltwerdung bedeutet nämlich stets ein Selbstsein im Gegenüber zum anderen. Genau da wird der goldene Käfig der eigenen Existenz nicht als Fessel, sondern als Möglichkeitsbedingung dialogisch-inexistentieller Hingabe erfahren. Kierkegaards Haltung bleibt jener Gestalt-Grenze verbunden, die ihre wahre Größe ist: Der Leidenschaft des Paradox, dem Ansporn des Gestaltens an den Grenzen der Vernunft.

## *12. Transzendenz, Zeit und Offenbarung der Gestalt*

Insgesamt kommen mit den bisherigen Untersuchungen vor allem drei Fundamente des Gestalt-Denkens in den Blick, die wechselseitig aufeinander bezogen sind und die Analogie der *dialogischen Inexistenz* an die Gegebenheiten von Mensch, Welt und Gott in existentieller Weise rückbinden. Zum ersten ist dies die Transzendenz der Gestalt, in der der Mensch sich selbst als Gestalt des *Durchbruchs* erfährt, wie es *Karl Jaspers (1883 – 1969)* ausgedrückt hat: "Die Grunderfahrung des Seins ist überall die Grenzerfahrung. Es kommt an auf das Verschwinden alles verabsolutierenden Allgemeinen, auf das Sichoffenhalten für den immer möglichen Durchbruch, auf das Spüren des Einen im wirklich vollzogenen Durchbruch. Die Gestalten des Einen, wie sie in der Immanenz zur Erscheinung kommen, müssen Gestalten des Durchbruchs sein. In ihnen als der Sprache des Einen, die doch nie es selbst ist, zeigt sich die Einheit alles Umgreifenden im Grunde." (302)

Zum zweiten ist dies die *Zeitlichkeit* der Gestalt, deren bewusste Aneignung nach *Gerhard Ebeling (1912 – 2001)* die Fragwürdigkeit der Existenz ebenso bedeutet wie das Gewinnen einer eigenen profilierten Charakteristik: "Erst die aus dem Nacheinander ins Ineinander geratene Zeit wird problematisch. Deshalb wird Zeit erfahren überhaupt nur als problematisch. Und zwar als die Problematik des Menschen in seiner Welt, als die Frage nach der rechten Unterscheidung der

Zeiten und nach der Gewinnung der wahren Gleichzeitigkeit mit sich selbst." (303)

Zum dritten ist dies die *Offenbarung* der Gestalt, die Gott selbst als ursprunglose Wirklichkeit aller endlichen Gestalt-Verwirklichung trinitarisch gegenwärtig sein lässt. *Karl Barth (1886 – 1968)* hat das einmal so ausgedrückt: "Es gibt ein Woher, eine Urheberschaft, einen Grund der Offenbarung, einen Offenbarer seiner selbst (Vater), von der Offenbarung (Sohn) als solcher so gewiss unterschieden, als Offenbarung ein schlechthin Neues bedeutet. Und es gibt als das gemeinsame Ergebnis dieser zwei Momente als drittes ein Offenbarsein (Heiliger Geist), die Wirklichkeit, die die Absicht des Offenbarers und darum zugleich der Sinn, das Wohin der Offenbarung ist." (304)

In eins sind diese drei Fundamente als von der *Beziehung der Zeit zum Sein* bestimmt zu betrachten: Menschsein im Gegenüber zur Raum-Zeitlichkeit, Menschsein im Vollzug der Existenz-Zeit zwischen Leben und Tod, Fülle der Zeit Gottes in Christus in gnadenhafter und heilswirksamer Zuwendung zum Menschsein. Darin verwirklicht sich Gestalt, die, wo immer sie *Sein im Werden* (305) manifestiert, eine Analogie darstellt, deren Glaubwürdigkeit nur ihr existentieller Vollzug selbst aufweisen kann. Nachfolgend muss *die Beziehung der Zeit zum Sein* als *das Wesen der Gestalt* systematisch entfaltet werden.

## ZWEITER HAUPTTEIL

### SYSTEMATISCHE ENTFALTUNG: DIE BEZIEHUNG DER ZEIT ZUM SEIN

Das Viergespann der folgenden Systematik ergibt sich im Anschluss an die Zeitbetrachtung des *Augustinus (Confessiones XI 29, 39; 30, 40)* aus dem Hintergrund des Fragenkreises von Gott, Mensch und Welt im Hinblick darauf, was im ursprünglichen, existentiellen Sinn als Wahrheit bezeichnet werden kann. Auf der Suche nach realer Wahrheit betrachtet die *distentio* oder Erstreckung zunächst die reale Gestalthaftigkeit von Welt im Gegenüber zur Gestaltwahrnehmung des menschlichen Geistes. Die *attentio* oder Aufmerksamkeit wendet sich dem Reflexionsvermögen des Geistes zu, wo dieser sich selbst Gestalt wird. Die *intentio* oder Absicht bzw. Hinwendung wird mit dem Anspruch des absoluten Du Gottes zugleich auf die Wirklichkeit der offenbarenden Gestalt Gottes in Christus gerichtet sein, um in ihr wahrhaft Gestalt zu gewinnen. Die *relatio* schließlich oder das Bezogensein als solches nimmt den absoluten Grund und die Bedingung der Möglichkeit aller Gestalt zum Gegenstand ihrer Aussage.

Auf diesen Grund verweist durchgängig das Prinzip Zeit, deren Beziehung zum Sein der realen Gestalt, zum Sein des Geistes und zu Gottes Ewigkeit, in der sie sich erfüllen und vollenden wird, den Grundtenor der systematischen Entfaltung darstellt. Damit wird versucht, die allgemeinen Vorgaben der aus der Gotteslehre bekannten *Relationalität* und *Perichorese* in ontologischen Gegebenheiten aufzuweisen, in existentieller Erfahrung zu vergewissern und auf das absolute Du Gottes zurückzuführen, dessen eines Wesen in drei Hypostasen Ursprung, Mitte und Ziel des Menschen und der Welt ist. Wie der Titel und die genannten Vorgaben der Fragestellung zeigen, geht es im Folgenden um einen Weg der Suche nach der Unverborgenheit der Anwesenheit jener letzten Grundstrukturen des Seins, den zuletzt *Martin Heidegger* eingeschlagen hat. Mit ihm zusammen kann der Sinn des Daseins nur in der dem Einzelnen überantworteten Endlichkeit und dem Vermögen zum Entwurf aus sich selbst heraus in die Weite der Grundstruktur zwischen Ursprung und Ziel sein. Über ihn hinaus bleibt jedoch wahr, dass der Grund des Menschen nur aus der Quelle des Du lebt.

## I. Distentio: Die Realität der Materie

Die reale Gegenständlichkeit der Gestalt, die in einem ersten Schritt untersucht werden soll, weist verschiedene Charakteristika auf, deren Gesamtheit unter der ersten und allgemeinen Rücksicht des *Etwas* zu sehen ist. Denn alles in Frage Kommende und zur Debatte Stehende muss mindestens ein Etwas sein - sei es als realer Gegenstand oder als Gedankending -, um bedacht werden zu können. Auch ein Mangel oder eine Verneinung müssen sich dieser allgemeinen Bestimmung fügen - anders könnte von ihnen weder gesprochen noch gedacht werden. Etwas oder *aliquid* ist nun aber grundsätzlich eine relative Größe im gedoppelten Sinn der *relatio* in sich selbst, als *distentio* in sich selbst erfahren, und der *relatio* auf anderes hin, als *distentio* neben anderem, zu anderem oder auf anderes hin erfahren.

Die *distentio* als solche ist dabei jene allgemeine Gestalthaftigkeit, die der *Sukzessivität*, Unumkehrbarkeit und kontradiktorischen Unversöhnlichkeit der Zeit - hier noch nicht im Sinn der Existenz-Zeit, sondern der objektiven Werde-Zeit verstanden - durchgängig gehorcht. Denn wo räumliche Erstreckung und zeitliches Nacheinander vorherrschen, lässt der *ordo* des Seins von Natur aus kein Zerfließen elementarer Gestalthaftigkeit zu. Sehr wohl kann es aber innerhalb dieses *ordo* ein Ineinander von eine Gestalt konstituierenden Gegensätzen geben, aus deren Phänomenologie heraus nach und nach die Prinzipialität der Gestalt erhoben werden kann. Im folgenden ersten Durchgang wird diese Prinzipialität innerhalb des Werdecharakters der Gestalt aufgezeigt, um ihre Zeitlichkeit als von der *Sukzessivität* im Vergleich zum Bewusstsein relativ grob ausgestreckt und gedehnt zu erweisen, deren Gestalt-Zusammenhang jedoch in mehr oder weniger immanenter Weise die Formkraft des Seins in sich trägt. Ziel dieses Durchgangs wird der Allgemeinbegriff des Seins als des Konstitutivums der Gestalt sein.

### 1. Gestaltqualitäten

Wo Gestalt erfasst oder erlebt wird, stellt sie eine die verschiedenen Teile oder konstitutiven Elemente einer Sache umfassende, von diesen eindeutig unterscheidbare und diese eindeutig bestimmende Größe dar. Es ist dabei nicht die Form oder der Umriss, die Farbe oder die Oberfläche allein, die an einer Sache als Gestalt bezeichnet werden. Vielmehr ist mit der Gestalt vom



Gesamtzusammenhang, vom Arrangement oder vom Gesamteindruck einer Sache die Rede. Wer beim Betrachten einer Sache von ihrer Gestalt spricht, hat das große Ganze im Blick, das er in der einkreisenden und schweifenden Überschau erfasst.

Diese Anschauung ist von zwei Charakteristika geprägt, nämlich der *Zuordnungs-Qualität* innerhalb der Gestalt und der *Sinnhaftigkeit* der Gestalt-Struktur, Charakteristika, die sich gegenseitig bedingen. Die Zuordnungs-Qualität nimmt für einen Betrachter zu, je mehr aufeinander bezogene oder sich voneinander absetzende Zusammenhänge an einer Gestalt erkennbar sind. Von diesen Zusammenhängen erkennt der Betrachter umso mehr, je größer das Vermögen einer Gestalt ist, Sinnbezüge in sich aufzuweisen und auch zu zeigen, und je größer das Vermögen des Betrachters ist, solche Sinnbezüge zu sehen und zu verstehen. So macht beispielsweise das Erkennen vielfacher Sinnbezüge und Maßverhältnisse, wohldurchdachter Raumaufteilungen und Linien-Bezüge eines Gemäldes oder einer Fassade einen ungleich tieferen Gestalt-Eindruck als das flüchtig wahrnehmende Messen der Erstreckung einer Mauer. Auch steigen im Betrachter mit der differenzierten und intensiven Betrachtung einer Gestalt der Gesamteindruck ebenso wie das Erinnerungsvermögen und die Fähigkeit zum spontanen Wiedererkennen einer Gestalt.

Der beschriebene Sachverhalt weist mehrere Gestaltqualitäten auf, die zusammenfassend als die *Prägnanz* einer Gestalt bezeichnet werden können. Zunächst wäre hier die *Distinktion* zu nennen. Dies ist die Eindeutigkeit, Feinsinnigkeit und Bestimmtheit, mit der sich gestaltimmanente Konstitutiva voneinander abheben. Die *Klarheit* der Gestalt ist eine Qualität, die sich aus der Intensität ihrer Gliederung ergibt. *Kontur*, *Profil* und *Charakter* hat eine Gestalt, wenn sich ihre Konstitutiva in fester, ausgeprägter und eigentümlicher Art und Weise durchdringen. Die *Aktualität* einer Gestalt nimmt zu, wenn ihre Wirklichkeit und Lebendigkeit eine je größere Ausstrahlung besitzt. Insgesamt hängt die Prägnanz einer Gestalt von den drei Fundamenten der grundsätzlichen *Konstitution*, der spezifischen *Disposition* und der tatsächlichen *Offenbarkeit* ab. Ihr Ergebnis besteht in *Schönheit* und *Brillanz* der Gestalt, wobei der Brillanz Qualitäten wie spontane Deutlichkeit, Anschaulichkeit, Bildhaftigkeit, Lichthelligkeit und Glanz zukommen, der Schönheit hingegen Würde, Majestät, Erhabenheit, Herrlichkeit, Kostbarkeit und Pracht.

Alle oben genannten Qualitäten sind nun von dem bestimmt, was überhaupt die Qualität der Gestalt ermöglicht, was alle ihr zukommenden Eigenschaften oder Akzidentien trägt, und das ist ihre *Substanz*. Die Substanz einer Gestalt gibt darüber Auskunft, in welchem Maß sie durchdacht ist, inwieweit sie originell und selbständig ist, ob und inwiefern sie Träger einer Bestimmung gebenden Größe ist. Während die *Akzidentien* einer Gestalt variieren oder auch ausfallen können und eher Ereignis- und Ergebnischarakter haben, ist die Substanz das der Gestalt dauerhaft Zugrundliegende, das Beständige und Bestimmende. Wenn von der Substanz einer im weitesten Sinne lebendigen Gestalt die Rede ist, so steht diese für das innere Vermögen, die Bewegung und das Werden der Gestalt zu prägen und umgekehrt auch die akzidentellen Äußerungen als unabdingbare Teile auf die Ganzheit der Gestalt zurückzubeziehen. Die Substanz der Gestalt ist eigentlich keiner ihrer Teile und doch zugleich jeder von ihnen, obwohl kein Teil als solcher den Anspruch machen kann, schon Substanz zu sein. Substanz ist auch nicht die Ganzheit als solche, denn diese fällt ja schon unter die Reihe der allgemeinen Gestalt-Qualitäten. Vielmehr durchbricht die Substanz den Kreis der reinen Vorfindbarkeit von Qualitäten in Richtung auf den Sinn und noch weiter auf den Wert der Gestalt, unter welchen Charakteristika die Gestalt-Qualitäten stehen.

*Sinn* und *Wert* der Gestalt sind transzendente Größen, weil sie das Dasein der Gestalt sowohl auf ihr Wesen und ihren Grund als auch auf die Allgemeinheit des Seinszusammenhanges der Erkennbarkeit und Durchdachtheit hin überschreiten. Das kann zunächst am *Sinn* der Gestalt aufgezeigt werden. Die *Tiefsinnigkeit* hat im Gegensatz zum *Leichtsinn* eine Art der substantiellen gestalterischen Anwesenheit zur Bedingung, die alle Akzidentien kraftvoll und formstark zu versammeln vermag. In diesem Fall ist alles Anwesen und alle Gegenwart von Gestalt von der Offenbarkeit der Begründungszusammenhänge bestimmt. Das Ergebnis dieser Wesentlichkeit ist die harmonische Ordnung des in sich abgestimmten und für anderes gegenwärtigen Ganzen. Wo diese Gestalt-Konkretisierung mit der Allgemeinheit des Seinszusammenhanges verglichen wird, erscheint sie sinnvoll, weil sie im Akt ihrer Konkretisierung einen Beitrag zum Aufbau des Seins im Ganzen leistet.

Ihre *Offenbarkeit*, die nicht Grenzenlosigkeit, sondern begrenzendes Entbergen ist, hat in ihrer erscheinenden Fülle über die Tiefsinnigkeit hinaus dadurch *Wert*, dass die Immanenz ihrer Gestalt ja zunimmt, um zugleich gegenüber anderem für anderes da zu sein. Das Werden und Vergehen des Akzidentellen an der Substanz ist für diese ebenso sinnvoll wie wertvoll, insofern beispielsweise die lebendige

Gestalt gar nicht sein könnte, wenn sie nicht eine wohldurchdachte Priorität des relativ Dauernden gegenüber dem relativ Vergänglichen und sich immer wieder Erneuernden in sich tragen würde. Dieser Sachverhalt macht ihren Sinn genauso aus wie ihren Wert; denn dadurch wird die lebendige Gestalt zu einer Substanz, deren Anwesen ein ständig zu betrachtendes Offenbarsein ihrer Konstitution und ihrer Disposition darstellt, eine Erkennbarkeit dessen, wonach und woraufhin sie lebt.

Hier ist nun genauer nachzufragen, welche Bedeutung der *Anwesenheit des Grundes* einer Gestalt schon im phänomenologischen Zusammenhang der Gestaltqualitäten zukommt. Vordergründig muss diese Bedeutung schon deswegen gesehen werden, weil für das Urteil über die Höhe, Differenziertheit oder Prägnanz der Gestalt ja ein Kriterium bezüglich der zu unterscheidenden Teile notwendig ist, genauso wie für sinnvolle Sätze das Kontradiktionsprinzip von entscheidender Bedeutung ist. Ohne in dieser Bedeutung eine Entscheidung über Sein oder Nichtsein der Gestalt sehen zu müssen, kann dennoch darauf hingewiesen werden, wie wichtig der erste allgemeine Begründungszusammenhang für die Betrachtung von Gestaltqualitäten ist, soll nicht ein Urteil über die Höhe einer Gestalt auf einen fatalen Fehlschluss hinaus laufen.

Wie kann nun gezeigt werden, dass in der Frage nach Sinn und Wert der Gestalt die Offenbarkeit des Grundes eine Schlüsselposition einnimmt? Am anschaulichsten erweist sich dieser Sachverhalt an der die Gestaltwahrnehmung bestimmenden *Figur-Grund-Beziehung*. Man konzentriere sich beispielsweise bei dem als *Rubinscher Becher (306)* bekannten Schwarz-Weiß-Bild auf einen schwarzen Hintergrund und wird zweifelsfrei überzeugt sein, einen kunstvoll geformten Pokal wahrzunehmen. Geht man jedoch von einem weißen Hintergrund aus, so wird man verblüffenderweise zwei einander zugewandte Gesichtsprofile erkennen können - das Phänomen der *Kipp-Figur*. Man muss auch nicht die eigene Lebenserfahrung bemühen, die lehrt, dass Handlungen erst aus ihrer Motivation und ihren Umständen heraus wirklich verstehbar werden, oder Persönlichkeiten von ihrer Lebensgeschichte geprägt sind - schon die jederzeit erfahrbare und von anderen mitgeteilte Gestaltwahrnehmung zeigt ständig, dass einer stets nur so viel sieht, als er sehen will, und dass Sinn und Wert einer Gestalt sehr wohl von dem ihr zugeordneten Wertbewusstsein abhängen.

Soll diesbezüglich nun kein unorientiertes Chaos ausbrechen, so muss in erster und allgemeiner Weise eine Beziehung von Wesen und Grund innerhalb der Gestalt ausgesagt werden können, die es - in später noch näher zu erläuternden und tiefer zu begründenden Zusammenhängen gesehen - rechtfertigt, sinnvollerweise von Gestalt zu sprechen. Dass Gestalt ein sinnvolles und wertvolles Ziel des Werdens ist, zeigt die Entwicklung jeder lebendigen Gestalt vom winzigen Keim und von der kleinsten Zelle bis zum detailliert durchgeformten und selbständigen Organismus, der nicht vergeht, ohne den Sinn neuer Gestaltentwicklung in sich getragen zu haben. Allgemein kann diese Gestalt-Entwicklung als *Prozess vom diffusen Anfangszustand zu profilierten, prägnanten Endgestalten* (307) bezeichnet werden. Wenn Gestalt also nur diesen einen Sinn hätte, einfach zu leben, zu sein, so könnte Gestalt diesem ihrem Sinn und ihrer Identität nicht besser gerecht werden, als eben gestalthaft und prägnant im oben beschriebenen Sinn zu leben. Mag dieser erste Ansatz auch für die geistbegabte, personale Gestalt zunächst noch recht undifferenziert und bedingt zutreffen, so bleibt er doch ein grundsätzlicher Verstehenshorizont gegenüber Tendenzen zur nihilistischen Gestaltauflösung: Lebendige Gestalt ist wesentlich darauf ausgerichtet, den in ihr angelegten Werde-Grund, der ihren Wert ausmacht, zu entfalten.

## 2. Die Gegensätzlichkeit

Wenn Sinn und Wert der Gestalt, wie gesagt, von der Offenbarkeit und Bestimmtheit des ihr immanenten Grundes abhängen, so muss dieser Grund für eine allgemeine Gestalttheorie unter der Rücksicht eines Prinzips erschlossen werden können, das die Gestalt als solche und den Zusammenhang von Gestalten untereinander verstehbar macht. Hier bietet sich zunächst die klassische Zwei-Einheit von *Materie* und *Form*, die in der Werdewelt als vom Übergang der *Potenz* zum *Akt* bestimmte Prinzipialität erhoben werden kann, als Ausgangspunkt für die Anwendung auf das Gestalt-Denken an.

Gestalt meint jedoch mehr und anderes als das sich in solchen Teilprinzipien aufbauende Ganze einer Wesenheit. Gestalt ist sozusagen der *Konvergenz-Begriff*, der die Anwesenheit *schon geformter Materie* und damit *schon ermöglichter Aktualität* als *übersummativer Eigenart* erfassen möchte. So wichtig die Unterscheidung eines materialen und eines formalen Elementes beim Seienden für die

Erkenntnis seiner Konstitution ist, so unabdingbar ist die begriffliche Erfassung dessen, was ein Seiendes im eigentlichen Sinn zur Gestalt macht, nämlich der Zusammenhalt und die gegenseitige Durchdringung dieser Teilprinzipien zu der als Materie geformten Gestalt. Von besonderem Interesse ist dabei zum einen die Tiefenwirkung, zum anderen der Zusammenhalt der Gestalt nach dem fundamentalen Prinzip der Gegensätzlichkeit als solcher.

Beginnen wir mit der *Tiefenwirkung* der Gestalt, die im räumlichen Vorstellungsvermögen des Menschen Länge als Breite anwesend sein lässt. Dass Tiefe überhaupt wirken kann, verdankt sie der Irreduzibilität auf die Summanden des Nacheinander und Miteinander realer Gegenständlichkeit. Als Beispiel dafür diene ein dreidimensionaler Körper. Wird von seiner Tiefenwirkung zunächst einmal abgesehen, so ist er aus leicht messbaren Flächenqualitäten des Umrisses und der Erstreckung in Länge und Breite bzw. Länge und Höhe zusammengesetzt. Die Umriss-Formen können mannigfach variieren, bleiben aber ohne die Tiefe im Bereich des Zweidimensionalen. Die eben abstrahierte dritte Dimension des Körpers besteht nun in einer besonderen Konkretisierung von Länge und Breite, die eigentlich - wie die Tiefenwirkung eines rein zweidimensionalen Gemäldes zeigt - zu Länge und Breite keine fremde dritte Größe hinzufügt, sondern die *distentio* oder Erstreckung von Länge und Breite zusammenrafft, um ihre Tiefe zu bewirken. Die Länge des Körpers bleibt dabei als solche bestehen, auch die Breite verliert nicht ihre Identität - beides bleibt für den Körper weiterhin konstitutiv. Nur die Dichte des Verbundenseins von Länge und Breite nimmt so zu, dass damit Tiefe vorliegt, die wie ein gegenständliches Etwas wahrgenommen bzw. begriffen werden kann. Die Zunahme der Dichte des Verbundenseins drückt beim Gemälde die dunklere Farbgebung an der Grenze des jeweiligen Umrisses aus. Das räumliche Vorstellungsvermögen verfolgt diese Tiefenwirkung in der Verbindung von Länge und Breite, indem sie Länge als Breite zusammenrafft und so deren gemeinsames Ergebnis, die Tiefenwirkung, nachvollzieht. Die durch den Zusammenhalt von Länge und Breite sich ergebende Tiefenwirkung kann nun auf die Prinzipialität des Zusammenhalts als solchen zurückgeführt werden, der uns zum Kern der Gegensätzlichkeit führen wird.

Zusammenhalt liegt bei dreidimensionalen Körpern nicht nur zwischen Länge und Breite, sondern auch zwischen Inhalt und Form, Außen und Innen, Substanz und Akzidentien vor. Dass dieser Zusammenhalt als ordentliche Konkretisierung beschrieben werden kann und kein ununterscheidbares Einerlei darstellt, verdankt er der Existenz und dem *Wirkvermögen des Gegensätzlichen im menschlichen*

*Bewusstsein.* Reale Erstreckung kann nur erkannt werden, wo relationale Entgegensetzung und Entsprechung das Dasein des Realen ermöglichen. Das damit gemeinte Zuordnungsverhältnis gründet auf dem Zusammenhalt des *Etwas*. Etwas ist und kann nur sein als *Identität* im Gegenüber zu allem anderen, von dem es sich unterscheidet. Die Sprache kennt beispielsweise etwas Großes, das eindeutig groß und nicht zugleich und unter derselben Rücksicht etwas Kleines ist. Ähnlich geht es mit etwas Dünnem, etwas Engem und etwas Feinem im Gegenüber zu etwas Dickem, etwas Weitem und etwas Grobem. All diesen Bestimmungen ist jedoch gemeinsam, dass sie zum einen relative Größen sind und zum anderen etwas sind. Dass sie relative Größen sind, zeigt, dass ihre Qualitäten nur im Vergleich zu relativ anderen Größen sinnvoll ausgesagt werden können. Dass sie dabei aber doch etwas sind, zeigt, dass sie im Gegenüber zu anderem die Erstreckung der *relatio* in sich selbst, eben als *Etwas*, zur Möglichkeitsbedingung haben. *Etwas-Sein* ist aber für reale Gegenständlichkeit immer in Gegensätzlichkeit vorhandene Gestalthaftigkeit.

Gestalt ist demnach nie bloße Form oder bloße Materie, auch nicht aus bloßer Form oder bloßer Materie allein erklärbar, sondern immer das form-materielle Etwas, die gegensätzliche Ganzheit. Soll der Gedankengang dabei nun nicht in eine Sackgasse führen, weil das *Etwas-Sein* oder die *Identität* weder aus der gegensätzlichen Struktur des Seienden noch aus seinem Dasein gegenüber anderem zureichend erklärt werden kann, so ist für die Rückführung der Gestalthaftigkeit auf den Zusammenhalt des Gegensätzlichen nun jene bisher stillschweigend mitvollzogene Voraussetzung zu thematisieren, die einzig und allein Aufschluss über den Grund des Zusammenhalts von Entgegengesetztem und des Vorhandenseins von form-materieller *distentio* geben kann, und das ist das Bewusstsein gegensätzlichen Zusammenhalts im *Erkenntnisvermögen* des Menschen. Rein materiell gesehen ist ja auch der Mensch ein Etwas, eine *res*, eine gegenständliche *distentio*, auch wenn seine Geistbegabung ihn weit darüber hinaus führen kann. Dass die reale *distentio* mit dem *Etwas-Sein* oder der Identität des Menschen verglichen werden kann und in gewisser Weise übereinstimmt, verdeutlicht schon der klassische Gebrauch des Wortes *Seele* (*psyche, anima*) sowohl für den *vegetativen* als auch für den *sensitiven* und *intellektiven* Bereich.

Im Folgenden ist danach zu fragen, ob und inwieweit es sinnvoll ist, die reale Erstreckung der Gestalt auf die Anwesenheit einer Art von seelischem Prinzip in der Gestalt zu gründen, das dem Erkenntnisvermögen der Vernunft zugänglich ist, ohne dem Irrtum des *Animismus* oder des *Artifizialismus* zu verfallen. Mit der

*Seele der Gestalt* ist zugleich die Offenbarkeit des Grundes gegeben, von dem her und auf den hin sich Gestalt bezieht bzw. entwickelt. Ist doch das Wesen der Gestalt nichts anderes als jene Anwesenheit, die sich vom ersten Moment der Möglichkeitsbedingung, *Etwas* genannt, bis zu ihrer letzten Verwirklichung hin erstreckt und in diesem Werden und Vergehen ein in form-inhaltlicher Gegensätzlichkeit sich vollziehendes Ganzes darstellt.

Die Einsicht in den Grund dieser Anwesenheit wird nun, wie gesagt, durch den Grund eröffnet, auf dem die menschliche Gestalt selbst aufruhet und der alle gegenständliche Gestalt-Gründigkeit in sich widerspiegelnd abbildet. Entscheidend für den Zusammenhalt der Gestalt ist jener substantielle Grund oder jene Eigenständigkeit, welche die grundsätzliche Unversöhnbarkeit, Nichtrückführbarkeit oder Gleichursprünglichkeit der Gegensätze wie Form und Inhalt, allgemeiner gesagt: wie *Simultaneität* und *Sukzessivität*, gleichsam in einer Tathandlung durchbricht, indem die Gestalt die *Zeitlichkeit* betritt. Zeitlichkeit ist nämlich für alles, was ist, die stets gegenwärtige Verbindung von Simultanem und Sukzessivem. Dass die Gestalt eine Seele hat, bedeutet vor diesem Hintergrund zuallererst, dass sie sich die Zeitlichkeit im eben definierten Sinn als Bedingung ihrer Möglichkeit aneignet. Aus der Vielfalt des Möglichen und Unmöglichen, des Denkbaren und Undenkbaren tritt Gestalt ins Dasein, indem sie sich der Ordnung der Zeit unterwirft und bis in die letzte Ausformung ihrer Teile den Gesetzen der Verbindung von *Simultaneität* und *Sukzessivität* folgt.

In diesem Sinn ist Seele Tat oder Energie, die ihr Sein auf die Zeit bezieht und sich darin verwirklichen kann. Besonders deutlich wird dies bei organischen Gestalten, die den Fluss der Zeit gleichsam stauen und bündeln, um dessen Lebendigkeit in sich selbst tragen und zugleich da sein zu können. Wenn die Seele der Gestalt als Beziehung der Zeit zum eigenen Sein richtig gedeutet ist, so muss sie auch den Grund in sich tragen können, nach dem sie kein bloßes Gedankending, sondern reale, gegenständliche Verwirklichung ermöglichen kann. Das ist in der Tat der Fall, insofern die Vorfindbarkeit der Materie ja bis ins kleinste Detail (etwa der Darstellung eines *Lichtquantums* als *Korpuskel* und *Welle*) dem Prinzip der Gegensatz-Einigung von Simultanem und Sukzessivem folgt, deren Materialisation einzig eine Frage des Konkretisierungsvermögens der einzelnen Gestalt ist.

Demnach lässt sich das *Konkretisierungsvermögen* der Seele einer Gestalt auch als das Charakteristikum bezeichnen, das ihre zeitliche Existenz begründet. Einer

Pflanze kommt deshalb ein grundsätzlich anderes Konkretisierungsvermögen zu als anorganischen Konkretionen, Tieren oder Menschen. Tat und Energie der Seele einer Gestalt gehen jedoch in der Selbständigkeit ihrer Gegensatzbeziehung nicht auf - sie weisen demgegenüber vielmehr eine *Abhängigkeit* in ihrer Herkunft auf, die die Seele der Gestalt bei aller Einmaligkeit auf das *Entstehen aus anderem* und das *Vergehen in anderes* zurückverweist. Dadurch wird Gestalt zur Einigung jener letzten Gegensätzlichkeit, die in dem Tragen des Grundes in sich selbst auf der einen Seite und dem Tragen des Grundes der Erzeugung und des Durchdachtseins von anderem her besteht. Diese letzte Gegensätzlichkeit zeigt sich, wenn von der realen Gewissheit der Gestalt die Rede ist: Gestalt ist dann ganz sie selbst, wenn sie im Gegenüber sowohl ihres begründenden Ursprungs als auch des Ziels der geistigen Wahrnehmung und denkerischen Durchdringung steht.

### 3. Die reale Gewissheit

Die zuletzt genannte Gegensätzlichkeit gewinnt mit der realen Gewissheit der Gestalt eine besondere Deutlichkeit; ist mit ihr doch die bisher formulierte Prinzipialität der Verbindung von *Simultanem* und *Sukzessivem* geradezu handgreiflich erfahrbar - nämlich in der tatsächlich wahrnehmenden Begegnung des Geistes mit der realen Gestalt. Hier muss sich die genannte Prinzipialität, die den Anspruch universaler Geltung macht, im Konkreten bewähren und verifizieren. Dass die wahrnehmende Begegnung mit der realen Gestalt ein dialogisches Geschehen ist, besagt der Grundsatz der realen Gewissheit: Diese beruht auf der bewussten Bezugsetzung der gegenständlich geeinten Polaritäten.

Anders gesagt: Gestalt als Form-Materie lebt aus dem *Mitvollzug*, der Form als Materie, Substanz als hier und jetzt akzidentell so bestimmte wahrnimmt. Nur so kann die reale Gestalt ihrer lebendigen Ganzheit nach möglichst vollkommen wahrgenommen werden, kann sie im Geist lebendig da sein. Nur so können auch die Grenzen der Gestalt-Wahrnehmung erkannt werden, die nicht in der vollkommenen Durchdachtheit und Durchdenkbarkeit des realen Gegenstandes liegen, sondern in dem Unvermögen, als endlicher Geist mit der Prinzipialität der Gestalt auch ihre reale materielle Anwesenheit zu erdenken. Denn kein menschlicher Gedanke kann auch nur einen Grashalm wachsen lassen; dass gedankliche Anwesenheit im Gegenüber der Gestalt auch reales Sein erzeugt, ist



nur von einem absoluten Geist her denkbar, dessen Wesen Sein ist und nicht nur Sein hat, im Gegenüber zu dem sich Gestalt wie gestaltgewordenes Erdachtsein ausnimmt.

Die Dialogizität, die sich zwischen endlichem Geist und realer Gestalt jedoch bis zum relativen Höchstmaß der realen Gewissheit verdichten kann, bildet ein Kriterium für die Möglichkeiten und Grenzen der Vernunft. Denn die seit *Kant* virulente Frage nach der Erkenntnis des *Dinges an sich* ist im letzten keine Frage der Denkbarkeit realer Gegenständlichkeit - diese kann weithin nach der Prinzipialität der Verbindung von Simultaneum und Sukzessivem geleistet werden, die schließlich zum Allgemeinbegriff des Seins führen wird -, sondern eine Frage des Realvermögens der Erkenntnis. Denn setze ich die eigene Existenz, mich selbst als *Ding an sich*, wie dies *Descartes* mit der *res cogitans* getan hat, so ergibt sich daraus eine höchst gewisse, klare und differenzierte Erkenntnis des Dinges, das ich selbst bin.

Bei der *res extensa*, deren *distentio*-Eigenart bisher ausführlich geschildert wurde, nimmt diese Bestimmtheit der Erkenntnis erfahrungsgemäß ab, insofern das mir äußere *Ding an sich* letztlich ein *Nicht-Ich* und damit ein nicht besteigbares und nicht einverleibbares Grenzgebiet insofern darstellt, als eben der „garstige Graben“ (*G. E. Lessing*) zwischen meiner Erkenntnis der Prinzipialität des *Dinges an sich* und dessen realer Hervorbringung, sagen wir: der Materie-Setzung, nicht übersprungen werden kann. Allgemein zeigt sich diese Tatsache in der Erfahrung, dass aus nichts eben nichts wird, dass endlicher Geist nur aus schon Vorfindbarem schafft, und dass die Spontaneität des Neu-Schöpferischen vom *Anstoß* des Grabens zwischen *ens realis* und *ens rationis* reguliert wird. Einzig dem Schöpfer wird eine *creatio ex nihilo* zu eigen sein, an dessen Ursprungskraft der Mensch jedoch mit der Spontaneität des Geistes und dem Vermögen, seinen eigenen Leib geistig aufzubauen, im positiv-asymptotischen Sinn anstößt.

Fassen wir die Verdichtung der Dialogizität zwischen endlichem Geist und realer Gestalt zur realen Gewissheit näher ins Auge, so steht sie dem Rang nach zwischen einer für den Geist äußerlichen, fremden Wahrnehmung, und einem dem Geist immanenten Selbstbewusstsein. Aus dem ästhetischen Bereich ist dafür jenes Kriterium bekannt, wonach ein Kunstwerk dann besonders ansprechend ist, wenn es Leben darzustellen vermag - Leben mit seinen Bedingungen und Möglichkeiten, in seinem Werden und Vergehen, in seiner Spontaneität und seiner dauerhaften Würde. Hier ist es wiederum die Zeitlichkeit, die dieses Kriterium

trägt: Etwa der sukzessive Fluss der Musik, dessen klangverbindende Simultan-Kraft das Verbindungsvermögen der Seele anspricht, weil Ähnliches, ja Gleiches in ihr lebt; oder die Simultansetzung eines sukzessiven Werdegesehens bei einem Gemälde oder einer Stein-Skulptur, ein Phänomen, dessen schöne Lebendigkeit als gefrorener Klang beschrieben wird. Stets wird dabei über das spezielle Assoziations- oder Zuordnungsvermögen des Menschen hinaus sein ureigenes und ursprüngliches Relationsvermögen angesprochen, kraft dessen er in sich selbst besteht, wirkt und denkt.

Das mit diesem Beispiel angesprochene dialogische Geschehen zwischen dem Geist und der Gestalt, die er nicht selbst ist - die er aber selbst sein kann, wenn er sich in reflektierender *attentio* zu sich selbst verhält -, bringt größere Klarheit in der im vorigen Abschnitt über die Gegensätzlichkeit zuletzt aufgeworfenen Frage nach dem Grund der Gestalt, der dort zunächst als gegensätzliche Einheit von *relativer Subsistenz* und *absoluter Dependenz* bzw. *Kontingenz* beschrieben wurde. Dort wurde die Gegensätzlichkeit des Gegenstandes als Gestalt beschrieben, die zeitlich ist, indem sie die *Sukzessivität des Werdezusammenhangs* in der *Simultaneität der eigenen Identität* konkretisiert. Nun wird diese Geschlossenheit der Gestalt aufgebrochen durch die Durchdringung der im Verhältnis von Gestalt und Geist erfahrbaren *realen Gewissheit der Beziehungs-Gestalt*. Damit erfolgt ein Fortschritt von der realen Gegenständlichkeit zur realen Gewissheit, also eine Anwendung der an der realen Gestalt erhobenen Prinzipialität des Zeitlichen auf die Beziehungs-Gestalt, auf den Dialog von Geist und Welt, was eine Bewährung des erhobenen Prinzips im Akt der begegnenden Erkenntnis darstellt.

In diesem Akt bleibt das *Rationale* mit dem *Realen* eng verbunden; der Geist bleibt gleichsam im Fühlen der ihm gegenüber verdichteten materiellen Wirklichkeit, die für ihn das unerreichbare Mehr an Materie-Form hat, aufs engste mit deren richtungweisender, weil in sich geordneter und schon verbundener Gestalt, in Beziehung. Dieser Akt kann auch als Anschauung oder *Kontemplation der realen Gewissheit* bezeichnet werden, deren Ruhe und Glück für den Geist daher kommen, dass realer Gestalt mit ihrem Ordnungsgefüge schon gelungen ist, was dem Geist zur Gestaltwerdung je neu aufgetragen bleibt, nämlich die Verwirklichung der Beziehung in sich selbst und zu sich selbst, was dem Vollzug des eigenen Seins gleichkommt.

Beziehen wir das Prinzip *Zeit* auf die oben dargestellte Beziehungs-Gestalt der realen Gewissheit, so lässt sich der Grund, auf dem diese Gestalt aufruht, in der *Simultaneität von Geist und Gestalt* ausmachen, die die reale *Sukzessivität* oder das Nebeneinander und Nacheinander von Gestalt und Geist vor einem chaotischen Ineinsfall bewahrt. Bedingung der Möglichkeit realer Gewissheit ist nämlich, dass sich der Geist in echter Gestalt-Schau im wahrsten Sinne des Wortes selbst zu vergessen vermag, ohne doch aufzuhören, Träger realer Gewissheit zu sein, was er nur als er selbst im Gegenüber zur realen Gestalt kann.

Simultaneität bedeutet für die reale Gewissheit eine Art von *Inexistenz der Gestalt im Geist*. Ihre Formen werden geistig nachgeformt, ihre Materie wird gleichsam einverleibt - als Duft der Blume oder als Klang der Musik -, die Materie-Form der Gestalt wird schließlich im Geist ebenso lebendig verbunden gehalten, wie sie die reale Gestalt in sich selbst verbindet: In gegenseitiger Durchdringung, einheitlicher Ausstrahlung und durchdachter Ordnung. Aus der in dieser Simultaneität wahrgenommenen Sukzessivität des *Etwas-Seins*, wonach die Identität der Gestalt ja in gewisser Weise räumlich da ist, geht dem Geist nun auch die eigene Sukzessivität im Gegenüber zur realen Gestalt auf, zum einen als Differenz seiner eigenen Identität, die im Anstoß an jedes *Nicht-Ich* ihre Grenzen und damit im positiven Sinn ja auch das umgrenzte Sein der eigenen Gestalt erfährt, zum anderen als Identität seiner eigenen Differenziertheit, die mit der Einbildung mannigfacher Sukzessivitäten selbst an Eigenstand und Prägnanz gewinnt.

In dieser wechselseitigen Zusammenfügung von *Simultaneität* und *Sukzessivität* geht dem Geist in ursprünglicher und noch näher zu erörternder Art und Weise auf, was überhaupt Sein bedeutet. *Sein* ist *dialogische Inexistenz von Geist und Welt*, von Geist und Gestalt nach der Prinzipialität der Zeit. Jedoch ist dieses Sein auf den bisher beschriebenen Wirklichkeitsebenen noch keine absolute Größe, was der bisher durchgängig und wohlbedacht verfolgte Sprachgebrauch zeigt: Stets war und ist bei realer Gestalt und ihrem Bezug zum Geist von Werden, von Begegnen, von Erfahren und von Ereignen die Rede, was die klassische Ontologie mit dem Wort *das Seiende* ausdrückt. Ein Seiendes ist anwesend, zeigt sich in seiner Prinzipialität, verweist auf jeweils umfassendere Seins- und Begründungszusammenhänge. Dem ontologischen Sprachgebrauch folgend, kann die reale Gestalt demnach als ein real Seiendes, als ein sein Sein Vollziehendes und zugleich das Sein im Ganzen konkret Zeigendes bezeichnet werden. Die reale Gewissheit weitet den Horizont des *realen Seienden* für den erkennenden Geist

zum *rationalen Seienden*, das sein Fundament im realen Seienden selbst hat, aber dessen Prinzipialität und damit dessen Hinweisscharakter auf das Sein im Ganzen in die universale Anwendungsweite des Geistes hineinträgt und die lebendige Aktualität des für sich real Seienden zum lebendigen Vollzug der an-sich-seienden Gestalt für den Geist, also zur Lebendigkeit der *dialogischen Inexistenz* verdichtet.

#### 4. Das zeitliche Sein der Gestalt

Die vorhin beschriebene *dialogische Inexistenz* von Geist und Gestalt ist ein zeitliches Geschehen, dessen Erstreckung oder *distentio* nun näher betrachtet werden soll. Seine Simultaneität erfährt dieses Geschehen im Gegenwärtig-Sein, das die Sukzessivität von *Nicht-mehr*, *Jetzt* und *Noch-nicht* konkretisiert. Dies ist eine Art jener existentiellen Dreiheit, die der Mensch mit *Vergangenheit*, *Gegenwart* und *Zukunft* vor sich hat, welche mit der zuerst genannten Dreiheit genauso wenig gleichgesetzt werden kann wie das Sein mit dem Seienden: Denn wie etwas Seiendes aufhören kann zu sein, ohne dass deswegen das Sein aufhört zu sein, so kann auch ein *Nicht-mehr* in einem *Jetzt* aufgehen (ein Mann ist nicht mehr, und zwar unwiederbringlich nicht mehr Kind), ohne dass deswegen die Vergangenheit sich in Nichts auflösen würde.

Beginnen wir bei der Betrachtung des zeitlichen Seins der Gestalt mit einem anschaulichen Beispiel aus dem Bereich der darstellenden Kunst. Wann immer in der Malerei das für jeden Betrachter als solches wiedererkennbare Augenblicks-Geschehen einer im Werden befindlichen Handlung festgehalten werden soll, muss etwas Wesentliches zur Darstellung gelangen, das die Identifizierung des Geschehens mit lebendiger Handlung ermöglicht. Dies geschieht durch die sinnvolle Bezugsetzung des jetzt feststehenden Bildes von einem *Nicht-mehr* (Erhebung des Fußes von der Bodenhaftung) auf ein *Noch-nicht* (Ausrichtung der Körperhaltung auf das erwartete, erneute Fußfassen). Abstrahiert man von der sinnvollen Bezugsetzung, so kann das Wesen des darzustellenden *Jetzt*, dessen Lebendigkeit nach Möglichkeit einzufangen ist, nicht zum Ausdruck kommen. Organisches Werden zeigt diese Struktur in dauerhafterer Durchdringung an als die flüchtige Bewegung: Während das *Jetzt* der Bewegung schnell vergeht, weil das *Noch-nicht* im Moment schon *Nicht-mehr* ist, wirkt die Lebendigkeit einer Pflanze in einem *Jetzt*, das das vielfache *Nicht-mehr* ihrer Entwicklung noch ganz

in sich trägt und aus ihm ein viel bedrängenderes und gegenwärtigeres *Noch-nicht* entstehen lassen kann.

Wo hier vom Wirken, Tragen und Gegenwärtigsein die Rede war, ist dies ein Ereignen, in das die Wahrnehmung des Geistes verwickelt ist. *Der Geist sympathisiert sozusagen in seinem Gegenwärtigsein mit dem Gegenwärtigsein des Jetzt der Gestalt.* Er versetzt sich im Augenblick sozusagen in sie hinein, indem er sein Mitgefühl (*sympatheia*) und sein Einfühlungsvermögen (*empathia*) auf die Gestalt konzentriert. Der Geist wird mit der Gestalt gleichzeitig, indem er sich an ihr *Nicht-mehr* erinnert, ihr *Jetzt* bewusst vergegenwärtigt und ihr *Noch-nicht* erwartet. Dadurch wird er zum Mit-Seienden, der am zeitlichen Sein teilnimmt, ohne in dessen Fluss unterzugehen. Diese Teilnahme erlaubt ihm auch, die allgemeinen, übergreifenden Bestimmungen zu erkennen, die das zeitliche Sein der *dialogischen Inexistenz* von Geist und Gestalt prägen. Diese Bestimmungen, und zwar die *Seiendheit*, die *Realität*, die *Einheit* und das *Etwas-Sein* (Thomas von Aquin spricht von *ens, res, unum* und *aliquid*) müssen nun in ihrem zeitlichen Sein betrachtet werden. Sie werden vom zeitlichen Sein der Gestalt zu den Grundbestimmungen des Seins führen.

Beginnen wir mit der *Seiendheit*, der Grundlage des zeitlichen Seins. Die Seiendheit drückt, wie aus den bisherigen Überlegungen heraus klar ist, den Ereignis- und Verwirklichungscharakter der Gestalt aus, welche auch als seine *Kontingenz* bezeichnet werden können. Das heißt, dass das *Jetzt* der Gestalt nur ist als zugleich der Anwesenheit des die Gestalt begründenden *Nicht-mehr* und des von der Gestalt erwarteten *Noch-nicht*. Die *Realität* drückt den tatsächlichen Wirklichkeitscharakter der Gestalt aus, insofern das *Jetzt* der Gestalt alles *Nicht-mehr* als sein Eigenes und alles *Noch-nicht* als sein ihm genuin Zukommendes zusammennimmt, um lebendig da sein zu können. Die *Einheit* drückt die Bezugsetzung der Gestalt als solche aus, die in der einheitstiftenden Ordnung des *Jetzt*, das *Noch-nicht* und *Nicht-mehr* sich maßvoll durchdringen lässt, besteht. Das *Etwas-Sein* drückt das Sein der Gestalt gegenüber anderem aus, dessen *Jetzt* um des Gegenwärtig-Seins willen alles *Nicht-mehr* und alles *Noch-nicht* grundsätzlich außer sich lässt.

Die Spannung, die sich dabei zwischen der das *Nicht-mehr* und das *Noch-nicht* konkretisierenden *Realität* und dem das *Nicht-mehr* und das *Noch-nicht* außer sich lassenden *Etwas-Sein* der Gestalt anzubahnen scheint, ist in Wirklichkeit die Möglichkeitsbedingung der dialogischen Inexistenz von Geist und Gestalt, die ja

in diesem Abschnitt vom ersten Satz an in Frage kam. Denn das sich in der Begegnung von Geist und Gestalt durchhaltende *Jetzt* oder das Gegenwärtig-Sein muss *Realität* ebenso konkret wahrnehmen, wie es den Selbststand des *Etwas-Seins* der Gestalt außer allem anderen, des Geistes außer allem anderen und des zu befragenden Gegenwärtig-Seins außer allem anderen wahren muss.

Schließlich ist das zeitliche Sein der Gestalt im Geschehen des Gegenwärtig-Seins, das die Sukzessivität der Dreiheit von *Nicht-mehr*, *Jetzt* und *Noch-nicht* konkretisiert, allseits vom *Nichts* begrenzt, dessen Verhältnis zum zeitlichen Sein der Gestalt genauer hinterfragt werden muss. Zunächst gilt: Nichts ist nicht im Sinne eines Seienden. Aber Sein ist ja auch nicht im Sinne eines Seienden; wodurch unterscheidet sich das Sein vom Nichts? Die Unterscheidung kann nicht auf den Unterschied im Werturteil zwischen der absoluten Positivität des Seins und der absoluten Negativität des Nichts hinauslaufen - dazu spielt das Nicht-Andere, das Nicht-Gleiche, letztlich das Nicht-Sein des einen als Bedingung der Möglichkeit des Seins des anderen nach dem *Kontradiktionsprinzip* im bisher dargelegten Gedankenzusammenhang eine zu gewichtige Rolle.

Das Nichts kann aber auch kein konstitutiver Teil der Wirklichkeit im absolut positiven Sinn sein, weil diese Auffassung den Sinn des Wortes *Nichts* nicht ernst nehmen würde. Ohne auf diese schwierige Frage eine endgültige Antwort geben zu wollen, kann im Zusammenhang der bisher entwickelten Gestalt-Theorie das Nichts als das grundsätzliche *Fehlen der Bezogenheit* bezeichnet werden. Versenkung ins Nichts bedeutet demnach, die Bezogenheit zur Gestalthaftigkeit aufzugeben. Tatsächlich ergibt rückblickend die Abstraktion von der Bezugsetzung das absolute Nichts der jeweiligen Vorfindbarkeit: Ohne Bezug des Geistes zur Gestalt ist die dialogische Inexistenz nichts. Ohne den Bezug des *Nicht-mehr* zum *Noch-nicht* im *Jetzt* verliert dieses an Bedeutung. Denn wäre der Augenblick kein positiver Bezug zum Zeitbewusstsein, so würde er so beziehungslos in Vergangenheit vernichtet und als ständig noch nicht anwesende Zukunft abgetan, dass er als gegenwärtiger Augenblick und mit ihm die Summe der Augenblicke, mithin die Zeit in Nichts aufginge.

Das absolute Nichts ist in diesem Sinn das völlige *Ausfallen der Relationalität*. Dieses Ausfallens bedient sich jedoch das Sein wie einer undurchdringlichen und unsichtbaren Scheidewand, um Relationalität zu ermöglichen. Das wird aus der alltäglichen Erfahrung heraus klar, die stets ein relatives, nie ein absolutes Nichts zeigt und damit die Priorität des Seins vor dem Nichts nahelegt. Denn ein Mangel

ist stets ein Mangel von Etwas und bezüglich eines Etwas. Selbst eine absolute Verneinung wird stets bezüglich eines Etwas getroffen. Das *Etwas-Sein* als solches wurde aber schon als Sein gegenüber anderem und als Nicht-anderes, mithin als Beziehung in sich selbst gegenüber anderem aufgezeigt. Also ergibt sich, dass der gefragte Unterschied zwischen Sein und Nichts an jedem Etwas einer Gestalt gefunden werden kann, deren Gestalthaftigkeit als solche die Anwesenheit des Seins bedeutet, welches sich des Nichts bedient, um die Relationalität der Gestalt in sich gegenüber allem anderen zu ermöglichen.

Von dieser Anwesenheit ist auch das Grundprinzip der Verbindung von *Simultanem* und *Sukzessivem* bestimmt. Während der Simultaneität die Fassungskraft des Seins zuzuordnen ist, ist die Sukzessivität dem Nicht-Ständigen, Nicht-Dauernden und Nicht-Vereinigenden, also dem Lauf, der Bewegung und dem Auseinanderfallen zuzuordnen. Zwar ist das Nichts dabei keine selbständig-konstitutive Größe, wohl aber das Nicht-Sein, das für das Werden und die Anwesenheit lebendiger Gestalt unabdingbar ist. So geht es beim Nichts in letzter Konsequenz wie mit der Gestalt: Hat der Geist keine Beziehung zu ihr, so bleibt sie unverstehbar; hat der Geist keine Beziehung zum Nichts, so geht es ihn nichts an. Nur zu einem kann sich der Geist nicht einfallen lassen, keine Beziehung zu haben, nämlich zum Sein, denn Geist ist, Bewusstsein nimmt wahr, Vernunft denkt.

Die *distentio* des zeitlichen Seins, das sich in der *dialogischen Inexistenz* von Geist und Gestalt ereignet, kann insgesamt als *Gleichzeitigkeit des gegenwärtigen Jetzt* bezeichnet werden, das nicht nur ein der Realität entsprechendes Sein, sondern im Leben des Geistes sogar umfassenderes, durchdringenderes und dichterem Sein besitzt als die reale Gestalt allein, wenn es auch um seiner Universalität willen die Anschaulichkeit des Realen preisgibt. Diese kann jedoch wiedergewonnen werden, indem sich der Geist darüber Rechenschaft abgibt, was er in seinem Verhältnis zur Gestalt gewinnt. Er bildet sich mit der Wahrnehmung der Gestalt nicht nur deren zeitliche Ordnung und Unumkehrbarkeit, deren Identitäts- und Differenz-Strukturen und deren prägnante Distinktion ein, sondern gewinnt im Verhältnis zur Gestalt einen Hinweis darauf, was er als Geist wesentlich selbst ist und worauf er transzendiert; er trägt in dieser Inexistenz die Kunde des Seins, indem er sich des Wahren, Guten, Schönen, Tiefgreifend-Heiligen und Dauernd-Ewigen bemächtigt.

## 5. Der Grund des Seins

Die Gleichzeitigkeit von Geist und Gestalt im vorhin genannten Sinn der Inexistenz ermöglicht es dem Geist, von jenen Bestimmungen der Gestalt geprägt zu werden, die er im wahrsten Sinne des Wortes wahrnimmt. Das *Wahre*, das es in diesem Verhältnis nun am Ende des Kapitels über die *distentio* darzustellen gilt, wird klassisch als Angleichung von Ding und Vernunft, als *adaequatio rei et intellectus* definiert. In unserem Zusammenhang war demgegenüber stets nicht von Angleichung, sondern bewusst von *dialogischer Inexistenz* die Rede, also von einem *Ereignis* des Wahren. Nicht Wahrheit als solche steht auf dieser Ebene in Frage, sondern die Erfahrung des Sich-Offenbarens der Gestalthaftigkeit im Gegenüber von Geist und Gestalt. Und dies ist ein *dia-logos*, ein gegenseitiges Durchwirken von Existentialen, die auf ihre je eigene Weise Logoshaftigkeit zeigen. Das bedeutet aber nichts anderes, als dass sie den Grund ihrer selbst sehen lassen.

Dieser Ansatz verdeutlicht, dass mit der Frage nach dem Grund des Seins keine Warum-Frage gegeben ist; diese müsste ja vorschnell jedem Werden über Sekundärursachen hinaus jene Letztbegründung abringen, die jedes Werden ja nur nach den ihm eigenen Möglichkeiten haben kann. Wenn ich also mit der Frage danach, warum ein Seiendes ist, bei diesem Seienden schon gleich die Fülle des Seins-Grundes gleichsam abholen will, wird sich das Seiende diesem Vorhaben entziehen. Die Warum-Frage ist stets auf das Sein im Ganzen gerichtet und kann deshalb in einem einzelnen Seienden nicht aufgehen; es wäre beispielsweise fatal, nach dem Warum des Werdens und Vergehens organischen Lebens zu fragen und sich daraus einen Grund für das Sein im Ganzen zu erhoffen. Gerade die Endlichkeit entzieht sich, eben weil sie Endlichkeit ist, der Trägerschaft absoluter Gründigkeit. Sie trägt aber dennoch Grund in sich, sonst wäre sie nicht.

Um also eine Antwort auf die Frage nach dem Grund des Seins zu bekommen, die sicher im letzten die absolute Warum-Frage der geistigen Existenz sein wird, hat sich der Geist auf der Ebene der *distentio* mit der sachgerechten und sachgemäßen Frage des *Wie* einen Zugang zum Sein des Seienden zu eröffnen. Die Wie-Frage passt zur realen Gestalt wie die eine Bruchhälfte zur anderen Bruchhälfte beim *sym-ballein* oder Zusammenfügen des Erkennungs- und Wiedererkennungs-Zeichens. Die Wie-Frage lässt in der *dialogischen Inexistenz* das Wahre sehen, ohne seine differenzierte Lebendigkeit mit dem Hammer des Warum zu beenden.



Der Geist, der nach dem Wie fragt, passt sich der Gestalt so an, dass er sie zu verstehen imstande ist.

Demnach ist dialogische Inexistenz eine Hinordnung von Geist und Gestalt in der Ordnung und nach dem Schlüssel des *logos*. *Logos* ist nun aber nichts anderes als die *Simultaneität* der *Sukzession*, die sich an jeder Geist-Gestalt-Vermählung des Nacheinanders der Buchstaben zum Zugleich der Sinnträgerschaft eines gesprochenen oder geschriebenen Wortes gleichnishaft ablesen lässt. Aus diesem Verständnis des Wahren, das ganz vom Abschied von der Verslossenheit der Gestalten und vom Aufbruch zum Suchen und Finden äußerer Logoshaftigkeit, schließlich vom Gelingen und Offenbaren der entsprechenden Beziehung von Geist und Gestalt geprägt ist, entsteht allmählich die Festigkeit jenes Grundes, den der Geist in sich selbst trägt, und auf dem sein Bewusstsein entstehen kann. Bewusstsein bedeutet aber, dass der Geist mit der allmählichen *Offenbarkeit des Wahren* selbst zur *Erkenntnis des Wahren* reif geworden ist, und sozusagen jenen Nährboden der Erkenntnis gewonnen hat, der es ihm ermöglicht, an dem Wahren festzuhalten, es weiter zu klären, es im Vergleich mit anderem zu hegen und Gestalt werden zu lassen.

Dies bedeutet aber nichts anderes, als dass er das Wahre mit seinem Handeln umgibt und den *Willen zum Wahren* zeigt. Mit diesem Akt ist aus der *Erkenntnis* des Wahren das *Streben* zum Wahren und die *Hinwendung* zum Wahren erwachsen, die es gut findet und als Gutes betrachtet, sich des Wahren anzunehmen. Die Erfahrung zeigt, dass das Wahre zunimmt und wirklicher wird, je mehr es gewollt wird, genauso wie die Prägnanz einer Gestalt zunimmt, je mehr sinnvolle Verbindungen und Distinktionen an ihr vom Geist wahrgenommen werden. Ja selbst das Wahr-Nehmen als solches ist ein Wechselspiel von *Erkenntnis und Willen*, von Ereignis und Tat. Wo sich das *Wahre* des Ereignisses der dialogischen Inexistenz von Geist und Gestalt verwirklicht, ist es also ein *Gutes*. Das Ergebnis dieses Ereignisses, das, was sich dem Geist darin schenkt, ist die Harmonie des *Schönen*. Das *Schöne* ist ein Verweilen bei jener dialogischen Wirklichkeit, die das *Wahre* ermöglichend eröffnet und das *Gute* verwirklichend aufrechterhält. Mit diesen drei Grundbestimmungen, die sich gegenseitig so durchdringen, dass das Schöne zugleich die Kraft zum Guten und die Einsicht in das Wahre schenkt, dass das Gute das Schöne strahlen und das Wahre stark sein lässt, dass das Wahre zugleich das Gute sammelt und das Schöne ordnet, ist nun die *Einheit des dialogischen Seins* Gestalt geworden. Sie ist der Grund, auf dem nun das zeitliche Sein der Gestalt sich erhebt, um das ihm eigene Prinzip der

*Verbindung von Simultanem und Sukzessivem* mit den Bestimmungen zu erfüllen, die es in das Reich des Seins führen und die Fähigkeit zur Transzendenz im eigentlichen Sinn gewähren: Das *Heilige* und das *Ewige*.

Der Zusammenhalt oder die *Perichorese* von *Materie* und *Form* bei der realen Gestalt wurde schon zu Beginn dieses Abschnittes auf die allgemeine *Verbindung von Simultanem und Sukzessivem* zurückgeführt, ohne dass dabei der Anspruch erhoben wurde, zu definieren und damit endgültig zu machen, *warum* diese Verbindung besteht. *Dass* sie besteht, zeigt jede Gestalt-Erfahrung. *Dass* nach ihr in sachgerechter Weise eher mit der Frage des *Wie* gesucht werden sollte, wurde obenstehend erläutert. Jetzt kann dafür die dialogische Inexistenz als solche erschließend angeführt werden, um aufzuzeigen, dass die *Verbindung von Simultanem und Sukzessivem* als grundsätzliche Vorfindbarkeit bei der Gestalt zugleich ihre Größe und Grenze ist.

*Grenze* kann diese Verbindung im positiven Sinn sein, als sie Gestalt eingrenzend und versammelnd ermöglicht; im negativen Sinn, von dem abzusehen ist, würde diese Verbindung, wenn sie restlos in ihrer eigenen Kausalität aufginge, jede Gestalt in sich verschließen und den Geist vor nichts mehr stellen. *Größe* kann diese Verbindung im positiven Sinn sein, als sie stets über sich hinaus auf das verweist, was in ihr anwesend ist, ohne dass sie allein es wäre; im negativen Sinn würde ihre Größe die Gestalthaftigkeit gänzlich verlassen und stets nur anderes sein als sie selbst. Der eigentliche Sinn, der in dieser ganzen Identitäts-Differenz waltet, besteht in der gleichzeitigen Nichtrückführbarkeit der Verbindung auf anderes, weil ja nur die Gestalt selbst diese Verbindung ist, und der Rückführungs-Notwendigkeit dieser Verbindung als nicht sich selbst genügender und ereignishafter Größe.

Beide Aspekte verbindet ein eindeutiges Gefälle, und zwar von der faktischen *Vorfindbarkeit* zu ihrem *Verweischarakter* hin. Vorfindbarkeit ist aber stets sukzessiv: Eines steht neben anderem, eines wird nach dem anderen gezählt, betrachtet, geordnet. Verweischarakter hat Simultaneität: Eines wird mit anderem verglichen, eines in anderem gesehen oder wiedererkannt, eines wird durch anderes erklärt. Diese Struktur eignet sich der Geist im Gegenüber zur Gestalt nach dem Prinzip der Zeitlichkeit an, wie beim zeitlichen Sein der Gestalt dargelegt wurde. Das oben genannte Gefälle ist jedoch keine bloße Verbindung von Vorfindbarkeit und Verweischarakter, sondern eine *stufenweise Verdichtung von Simultanem und Sukzessivem*, die von der Gestalt her in Richtung auf den

Geist hin zunimmt. Dies gilt besonders von der universalen Anwendbarkeit des genannten Verbindungs- Prinzips, das die relativ weit gespannte reale *distentio* verlässt, um als rationelle *distentio* der Mannigfaltigkeit der Gestalten verglichen werden zu können und somit auf neue, geistige Weise seine Realkraft wiederzugewinnen.

Wo dieses Gefälle seiner Richtung nach an Deutlichkeit gewinnt, zeigt sich nun auch jene Wirklichkeit, zu der sich die Verbindung von Simultaneität und Sukzession für den Geist verdichtet, indem er im Werden der Gestalt ein letztlich nicht verfügbares, in seiner Vollkommenheit erstaunliches, unantastbares und unbegreifliches *Geheimnis* sieht, das die Mitte oder die Tiefe der Gestalt ausmacht. Das Geheimnis, dass *Nacheinander* in sich selbst und selbstständig *Zugleich* sein kann, eröffnet dem Geist die letzte Unerkennbarkeit des Wesens der Gestalt und damit die Tiefe des *Heiligen*. Heiliges ist für den Geist in der Gestalt anwesend, insofern es grundsätzlich unantastbar und unbegreifbar ist: Das Wesen der Gestalt ist dem Geist heilig.

Entsprechendes gilt von der Zunahme der *Zeitdichte*. Wo sich Zeitfluss und Zeitgegenwart für den Geist so sehr annähern, dass deren Dauer etwas unerhört Bedrängendes bekommt, dass Zeit zum Vollbewusstsein der *Gegenwart* wird, die alles *Geworden* und *Seinwerden* umgreifend versammelt, da ist für den Geist in der Gestalt der Zeit *Ewiges* anwesend. Sind aber Heiliges und Ewiges bloße Daseinsverdichtungen, logische Schlussfolgerungen aus dem Verdichtungsgefälle der Wirklichkeit heraus? Sie sind sicher viel mehr, nämlich *Boten einer Immanenz*, die dem Geist bewusst wird, wenn er sich in Aufmerksamkeit oder *attentio* auf sich selbst richtet. Das Heilige und das Ewige sind für den Geist Brücken zu seiner Seele, dem Grund, kraft dessen er *Gestalt in sich selbst* ist. Mit dem Heiligen und dem Ewigen bleiben das Wahre, Gute und Schöne der Gestalt dauerhaft offen für die Tiefe, aus der sie leben. Damit wären wir bei jener dialogischen Inexistenz von Geist und Gestalt angelangt, die das Bewusstsein in sich wesentlich selbst ist, indem der Geist sich selbst zur Gestalt wird.

## II. **Attentio: Die Aufmerksamkeit des Geistes**

Die *distentio* der Gestalt findet in der bewussten Aufmerksamkeit der *attentio* jenes Organ und jenen Träger, die den Menschen als vernunftbegabtes und seinsbewusstes Lebewesen selbst zur Gestalt machen. In diesem Abschnitt sind die bekannten anthropologischen Daten der *leibseelischen Existenz* und der *Subjekthaftigkeit* auf dem Hintergrund der bisher erörterten Gestalt-Denkweise neu zu durchdringen. Hier wird vor allem der gegenüber dem *Hylemorphismus* besonders hervorgehobene Ereignis- und Ganzheitscharakter der Gestalt seine ihm eigenen Vorzüge erweisen. Auch das durchgängige Prinzip der Zeitlichkeit ist für diesen Abschnitt von besonderer Bedeutung, wobei die *Ereignis-Zeit*, in der sich reale Gestalt vollzieht, zur *Erlebnis-Zeit* wird, in der der Mensch selbst Gestalt ist.

Während im vorigen Abschnitt die Darstellung der realen Gestalt nach und nach in ihrem Gegenüber zum Geist in den Blickpunkt des Interesses rückte und sozusagen ein Brückenschlag zur bewussten *attentio* gegeben war, wird sich auch in diesem Abschnitt die Betrachtung der personalen Gestalt nach und nach als dialogisches Geschehen mit dem absolut anderen der *mitmenschlichen Gestalt* eröffnen. Dies ist kein äußeres formales Aufbau-Schema, sondern ein Dienst an der Glaubwürdigkeit der Gedankenentwicklung, insofern das Denken sich am dialogischen Geschehen selbst orientiert, korrigiert und zugleich in seiner Mitvollziehbarkeit einzusehen bleibt. Denn in einen Dialog eintreten heißt nichts anderes, als die Wahrheit in wechselseitigem Geben und Nehmen, Handeln und Prägenlassen, Zeigen und Wahrnehmen zugleich entstehen zu lassen, und damit Gleichnis jener logoshaften Simultaneität zu sein, die alles, was zeitlich ist, durchwaltet.

### *1. Die Leibseele*

Die Gestalt, die der Geist des Menschen durchdringt, wenn er sich selbst durchdringt, ist zunächst und in materieller Besonderheit sein *Leib*. Während im Zusammenhang mit der realen Gestalt die Ganzheit von Interesse war, die sich aus dem Ereignis von Form-Materie und die Akzidentien versammelnder Substanz ergibt, also die Überwertigkeit der Gestalt, so rückt jetzt jene Ganzheit in den Mittelpunkt des Interesses, in der der Mensch sich als leiblichen Geist, als geistigen Leib und vernunftbegabtes Lebewesen (*animal rationale*) erlebt. Alle

Rückkehr des Geistes zu seiner eigenen Gestalthaftigkeit ist von diesem Erleben her zu verstehen. Und wie das Wesen der realen Gestalt in ihrem Zusammenhalt auf die Nachvollziehbarkeit durch den erkennenden Geist verwiesen hat, so verweist nun das Wesen der Geist-Gestalt auf den ihr zugrundeliegenden Bestand und das sie umfängende Individuations-Vermögen, was man als Seele bezeichnet. Von einer *Seele* im weiteren Sinn des Wortes war schon bei der realen Gestalt die Rede, insofern diese als die Offenbarkeit des Grundes bezeichnet wurde, von dem her und auf den hin Gestalt besteht. Dieser Grund war im letzten die Offenbarkeit des Wahren, Guten, Schönen, Heiligen und Ewigen, welche Grundbestimmungen zuletzt als Brücke zur Seele des Geistes bezeichnet wurden. Sehen wir nun zu, wie sich in der leib-geistigen Existenz der personalen Gestalt auf verschiedene Weise das Vermögen der Leibseele zeigt, selbstbewusste und individuierte Gestalt zu sein, die sich die Bedingungen der Zeitlichkeit aneignet, um in ihr selbst personale Tiefe und Dauer zu gewinnen.

Wie erfährt sich Geist als Leib? In allgemeiner Weise wohl zuerst als Leben und Bewegung. Die Verbindung des *als*, die hier bewusst gesetzt ist, lenkt die Aufmerksamkeit dabei sofort auf jenes Phänomen, das im Zusammenspiel von *vegetativem*, *sensitivem* und *intellektivem* Bereich deutlich wird und *Herz* genannt wird. Das Herz des Menschen verbindet schon im allgemeinen Sprachgebrauch sein leibliches und geistiges Dasein. Denn die dem Herzen zugeschriebenen Regungen des Gefühls, des Gemüts, der bewegenden Kraft, des Schmerzes oder der Sehnsucht verbinden den Bereich des Tastsinns, der allgemeinen sensitiven Wahrnehmung, der Motorik und Motivation, des Erleidens oder des Begehrens mit der geistigen Komponente zur Ganzheit der lebendigen Aktualität. Im Herzen des Menschen bildet sich darin ein besonderer unmittelbarer Feinsinn aus, dessen Spontaneität und Unverblümtheit nach und nach die Besonderheit der einzelnen personalen Gestalt zeigt.

Die sich in einer Gefühls- oder Bedürfnis-Äußerung darstellende Besonderheit wird gelegentlich als besondere Verbundenheit von *sanguinischer Lebhaftigkeit* und *melancholischem Schwermut*, *cholericem Aufbrausen* und *phlegmatischer Gleichgültigkeit* bezeichnet. Die genannten Befindlichkeiten können in ihrer Gesamtheit das Wesen des Menschen bestimmen; wo eine von ihnen vorherrscht, spricht man von einem besonderen *Typen* oder einem besonderen *Charakter*, wobei für diesen Sprachgebrauch wiederum die Gestaltqualitäten des griechischen *typos* und *charakter* grundlegend sind. Solche Charaktereigenschaften können in die Wiege gelegt und doch zugleich der bewussten geistigen Führung unterworfen

sein, worin sich die den Menschen bestimmende Grundspannung von Sein und Werden ausdrückt. Dass alles Werden vom *Etwas-Sein* des Menschen grundsätzlich getragen ist, muss für die einzelne Existenz sowohl ihrer Möglichkeitsbedingung nach als auch ihrem Sinn und ihrer Würde nach festgehalten und je neu vergegenwärtigt werden.

Diese grundsätzliche Relationalität von *Schon-erreicht-haben* und *Noch-erstrebt-werden* im gegenwärtigen Bewusstsein wird in ihrer Bedeutung dann besonders klar, wenn sie an den Rand der Gefährdung gelangt, was bei jenen Neurosenstrukturen der Fall ist, die das grundsätzliche Vertrauen in diese Relationalität, die sicher auch ein Wagnis und eine je neu auszulotende Realität darstellt, mit der Angst vor dieser Relationalität vertauschen. In solchen Fällen wird die gesunde Gestaltwerdung der Relationalität von Sein und Werden im Komplex erstickt: Das *Zwanghafte* will die eigene Gestalthaftigkeit in äußerer Regel absichern, die *Hysterie* vollzieht die Extrapolation von der eigenen Gestalt weg auf den reinen Fluss des Äußeren, die *Schizoidie* hat jedes Relationsvermögen in sich selbst verloren, die *Depression* nimmt dem Relationsvermögen seine kraftvolle Eigendynamik. Dass sich diese Gefährdungen auch psychosomatisch in den Gesichtszügen, der Körperhaltung und den Verhaltensweisen der personalen Gestalt äußern können, verdeutlicht von neuem die dialogische Inexistenz von Geist und Gestalt, jetzt als leibliches Sein des Geistes verstanden.

Obwohl alle bisher genannten Phänomene gemeinhin als seelische Zustände bezeichnet werden, kann doch von *Seele* im eigentlichen Sinn erst die Rede sein, wo über die leibgeistige Relationalität und ihr Erleben hinaus, besser gesagt, in dieses Erleben hinein, jene Realität erfahren wird, die das ganze existentielle Geschehen grundlegend trägt, ordnet und bestimmt, und zwar da, wo es sich äußert und zugleich auf Nicht-Geäußertes verweist, wo es bewusst wird und zugleich doch unbewusst und unterbewusst bleibt, wo es schließlich anwesend ist, ohne aus diesem Anwesen restlos erklärt werden zu können oder darin aufzugehen. Die *Seele* des Menschen ist daher er selbst als leib-geistige Existenz, aber nicht nur er im Vollzug wiederholbarer und vergleichbarer leib-geistiger Akte, sondern er in seiner *unverwechselbaren Besonderheit*, der das Organ in sich trägt, selbst Besonderung des Allgemeinen, Verursprünghung der Regel, Individuation des Menschseins zu sein. Wiederum verweist also das Wesen der Gestalt oder das Anwesen der besonders bestimmten Form-Inhaltlichkeit auf den Grund, auf dem die personale Gestalt aufruhet, und zwar nicht nur, wie bei der

realen Gestalt angedeutet, als Antwort auf die Frage nach dem Zusammenhalt von Gestalt im allgemeinen, sondern als Möglichkeitsbedingung existentiellen Gestaltvollzugs im speziellen. Die gleichzeitige Entzogenheit der Seele vom mehr oder weniger Bewussten in die Unverfügbarkeit des Unbewussten hinein, dessen Grund es stets neu nachzuspüren gilt, bewahrt den Menschen davor, Seele mit Herz, Geist oder Existenz zu verwechseln, Größen, in denen und als die sich Seele ereignet und erlebt wird, ohne dass sie in diesen Größen aufginge.

Befragen wir die Erfahrung und das Erleben nach der Seele, so tut sie sich, wie zuletzt gesagt, in der *Besonderheit* kund, die sich im Allgemeinen durchhält. Existentiell wird das dadurch deutlich, dass *ich* im Lauf der Zeit nicht nur derselbe bleibe oder mich im Lauf der Zeit nicht nur verändere, sondern dass *ich* meine Identität im Bezug der damit gegebenen Größen des Seins und Werdens behalte und bewahre. Ich habe meine besondere Beziehung zur Zeit, deren Fluss ich als schnell oder langsam empfinde, deren Eindruck stark oder schwach in mir haftet, deren Qualität in meinen Augen unterschieden werden kann in gute oder schlechte Zeiten, schöne oder grässliche Zeiten, harte oder gemütliche Zeiten, strenge oder lockere Zeiten. Die Sprache verrät dabei, dass in meiner Beziehung zur Zeit von etwas Schönerem, Gutem, Hartem und Lockerem die Rede ist, also von Gestaltqualitäten, die aus dem Abschnitt über die reale Gestalt schon bekannt sind.

Die Gemeinsamkeit dieser Gestaltqualitäten bestand darin - wie im Abschnitt über die Gegensätzlichkeit klar wurde -, dass sie zum einen *relative* Größen sind und zum anderen *etwas* sind: Dass sie *relative* Größen sind, zeigt, dass ihre Qualitäten nur im Vergleich zu relativ anderen Größen sinnvoll ausgesagt werden können. Dass sie dabei aber doch *etwas* sind, zeigt, dass sie im Gegenüber zu anderem die Erstreckung der Relation in sich selbst, eben als *Etwas*, zur Möglichkeitsbedingung haben. Dieser *Etwas-Relation* ist nun nachzugehen, denn auf ihr gründet alle gegenständliche und gegenwärtige Gestalthaftigkeit. Jeder Gegenstand ist nämlich etwas, und auch sein Fehlen: Denn es fehlt ja doch etwas. Begriffe und Worte sind etwas, ebenso wie Verneinungen und Abstraktionen. Hier zeigt sich die tiefe Weisheit des *Parmenides* (\*515 v. Chr.), der als Wegkunde zur Wahrheit die Einsicht aufwies: "Nötig ist zu sagen und zu denken, dass nur das Seiende ist, denn Sein ist, ein Nichts dagegen ist nicht; das heiße ich dich wohl beherzigen." (308)

Wer setzt nun aber das Urteil des *Etwas-Seins* im Gegenüber zum Nichts? Nach welchen Regeln wird dieses Urteil vollzogen? Welche Gesetzmäßigkeiten walten in ihm? Wer trägt dieses Urteil und seine Folgen? Wer verantwortet es? Eine gewisse Klärung in dieser Frage hat die reale Gegenständlichkeit geboten. Auch das Gefälle von der faktischen Vorfindbarkeit zu ihrem Verweischarakter hin half hier weiter, insofern es von einer stufenweisen *Verdichtung von Simultanem und Sukzessivem* zeugte, die von der Gestalt her in Richtung auf den Geist hin zunimmt. Nun gilt es, dieses Gefälle auf das *Relationsvermögen der Seele* zurückzuführen. Ihre Phänomenologie drückt die darstellende Kunst aus, indem sie die *psyche* als Gestalt mit Schmetterlingsflügeln darstellt, in der einen Hand eine Öllampe, die sie mit der anderen Hand vor dem Windzug schützt, zu ihren Füßen einen Dolch. Dies ist eine Allegorie auf die Transzendenz und den Entpuppungs-Charakter der Seele, die das Lebenslicht hütet und einen Scharfsinn besitzt, der selbst Gegensätze, die auf des Messers Schneide stehen, noch zu verbinden und dadurch zu entscheiden vermag.

## 2. Das Relationsvermögen der Seele

Das Vermögen zum Verbinden, welches Seiendes aus dem Nichts heraus entscheidet, also ursprünglich zusammenfügt und verwirklicht und als *Etwas* gegenüber allem anderen da sein lässt, ist eigentlich eine Art der *creatio ex nihilo*, die nur der absoluten Subsistenz und Unabhängigkeit des Schöpfers zukommt, der das Geschöpf ins Dasein ruft. Aber auch die relative Subsistenz des vernunftbegabten Geschöpfes trägt Spiegel und Gleichnis dieser Schöpferkraft in sich, die sich im Entscheiden der Seele zeigt und die Grund-Unterscheidung von Gut und Böse, Wahr und Falsch trägt. Diese Entscheidung (*diakrisis, discretio*), die auch als der schöpferisch-trefferichere Scharfsinn bezeichnet werden kann, hat *Walter Dürig (1913 – 1992)* in der Darstellung von Cassians *discretio*-Verständnis als "die Fähigkeit der Unterscheidung und Entscheidung aus dem Wissen um die letzten Seins- und Sinneszusammenhänge heraus" beschrieben, "eine Fähigkeit, die selbst in außergewöhnlichen, nicht aus Norm und Erfahrung zu entscheidenden Fällen das Richtige trifft." (309) Sie wird erfahren in jener Aufmerksamkeit des Gewissens, das die Brücke schlägt "von den generellen Erkenntnissen sittlichen Sachverhalts zur klugen, alle Umstände, Ursachen, Folgen, Ziele und Mittel ins Auge fassenden Anwendung dieses Wissens auf die Einzelhandlungen in ihrer verschiedenartigen Möglichkeit." (310)



*Gewissen*, das demnach eine Umfassung und Versammlung der Vielfalt möglicher Kriterien zur *Prägnanz* klar geordneter und aufmerksamer Entscheidungsfähigkeit ist, bildet die letzte und ihrer Immanenz nach tiefgreifendste Gestaltwerdung, die im Menschen auf den Grund hin befragt werden kann, auf dem das Wesen seiner personalen Gestalt aufruhet. Gewissen ist die nur noch auf den eigenen Seinsbestand zurückbezogene Offenbarkeit des Grundes, aus dem heraus die personale Gestalt alle ihre Gestaltwerdungen, ihr Tun und Lassen, ihre Aktualität und Passibilität, ihr Verändern und Belassen, ja letztlich die Annahme oder Verweigerung ihrer selbst im Großen und Ganzen wie in den Einzeltaten vollzieht. Solcher Vollzug wird existentiell ausgedrückt in der eigenen Endlichkeit als dem Prototyp oder der für den Geist ersten und eigentlichen Instanz der Gestalt. Diese hat den Entscheidungscharakter des endlichen Ich mit der aller Gestalt eigenen Relationalität von Größe und Grenze, die in dem Bekenntnis vollzogen wird: *Ich bin endlich*. Meine Endlichkeit ist meine Grenze, die aber doch zugleich ein Sein ist; ich vermag meine Endlichkeit auf mich zu beziehen, alle mir eigene sukzessive *distentio* in der Simultaneität des Etwas-Seins zu erleben. Ich habe einen Bezug zur Zeit, weil und indem ich zeitlich bin, ohne in der Zeit aufzugehen. Zeitliches Werden und Vergehen ist mein Leben, das ich lebe. In den Grenzen meines Lebens, die für mich gezogen sind, bin ich zur Größe vernunftbegabten Seins erwacht.

Aber meine Sprache verrät das *Mehr*: Ich bin, bin erwacht, bin begabt; wo ich *bin*, tue und handle ich selbst; aber wo das Erwacht-Sein, das Begabt-Sein meinem *bin* einverleibt ist, fügt es meiner Existenz etwas nicht mehr nur Immanentes hinzu. *Erwacht-Sein* tönt von der Stimme eines *Rufers*, der mich geweckt hat; *Begabt-Sein* kündigt vom Willen eines *Gebers*, der mich mir gegeben hat, damit ich selbst sei. Diese Struktur weist durchgängig die ganze personale Gestalt auf, wenn sich das Gewissen seiner selbst vergewissert und versichert, wenn es zum wachen Organ und zur Stimme der Seele wird, kraft der die die ganze in ihrer Besonderheit bestimmte, einen Namen tragende, individuierte Existenz prägende Gestaltkraft der Seele sich zu Wort meldet. Die Seele kommt zu Wort, wo die Autonomie des Gewissens demütig bekennt, dass all ihr Sein und Haben ein *Bezogensein in sich auf anderes* darstellt, und zwar über diesen allgemeinen Bezugscharakter hinaus die Bezogenheit der personalen Gestalt in sich auf ein anderes, das nicht nur ein leeres, ausgegrenztes Gegenüber von Nicht-Ich ist. Wie schon zur realen Gestalt die Gestalt des Geistes dialogisch-inexistentiell passte und stimmte, indem die Beziehung von Geist und Gestalt sich im vorigen Kapitel

als stimmige Zuordnung erwiesen hatte, so muss jetzt die Bezogenheit der personalen Gestalt auf etwas gerichtet sein und zu etwas stimmen können, das ihrem eigenschöpferischen Charakter entspricht. Diese Entsprechung gilt es darzustellen, indem die Rückführung auf den Grund der Seele in ihrem Ergebnis rekapituliert wird.

Bisher wurde folgender Weg abgeschritten: Die *reale Gestalt* ist in ihrer Beziehung auf den Geist verstehbar als das Vermögen, die Sukzessivität des Zeitlichen in der ihr eigenen Simultankraft, die sie als Seiendes qualifiziert, zu realisieren. Die reale Gestalt wird für den Geist nachvollziehbar, indem er dieses allgemeine Prinzip in der *konkreten Beziehungsgestalt* verwirklicht. Damit hat der Geist sozusagen die Allgemeinheit im Sinn und die Konkretetheit im Auge. Die *Gestalt des Geistes* ist in ihrer Beziehung auf sich selbst verstehbar als das Vermögen des Geistes, die Sukzessivität seines Wahrnehmungsvermögens in der ihm eigenen Simultankraft, die ihn als vernunftbegabtes und seinsbewusstes Seiendes qualifiziert, zu realisieren. Der Geist wird für sich selbst erfahrbar, indem er dieses allgemeine Prinzip im konkreten Bewusstseinsakt verwirklicht. Damit hat der Geist das Allgemeine als seine Eigenschaft und das Konkrete als sich originell und selbstbewusst vorfindende Gestalt.

Die *leibgeistige Gestalt* ist in der Beziehung auf ihre Seele erlebbar als das Vermögen ihrer selbst, die Sukzessivität des eigenen Erlebens und Lebensverlaufs in der Simultaneität der Seele, die die personale Gestalt als selbständiges und eigenschöpferisches Individuum charakterisiert, zu identifizieren. Die personale Gestalt erlebt sich als Seele, indem sie dieses allgemeine Prinzip in sich selbst vergewissert und als *Begabtsein* und *Gerufensein* konkretisiert. Damit hat die Seele, die die Gestalt selbst ist, alle Allgemeinheit als in Gestalthaftigkeit grundsätzliche Beseeltheit in solch konkreter Subsistenz in sich, dass sie im Innersten um die Offenbarkeit des einzigen und letzten Grundes aller Gestalt-Gründe, die sie in sich versammelt, weiß, dass sie im Innersten um die wahre Bedingung der Möglichkeit aller *Kausalität* und *Kontingenz* weiß, die sie in dem nur der Seele eigenen Relationsvermögen von *Grund-Sein* und *Relation-Sein* hat.

Diese Rekapitulation gipfelt in der Aussage: *Grund ist Beziehung. Reale Gestalt hat in sich Beziehung; Geist-Gestalt ist in sich Beziehung, Seele gibt Beziehung.* Diese Aussage ist näher zu erläutern. Der allgemeine Grund, auf dem das Sein aufruhet, muss Beziehung sein, jenes *Etwas*, das die Bedingung der Möglichkeit alles Realen und alles Denkbaren darstellt. Dieser allgemeine Grund ist aber bei

allem, was Gestalt hat und Gestalt ist, ein sich in seiner Offenbarkeit entziehender, weil *unverfügbarer Grund*. Verfügbar wird dieser Grund erst in der Aufgipfelung allgemeiner Gründigkeit, wie sie die *Seele* darstellt. Sie ist *Offenbarkeit verfügbaren Grundes*, weil sie eigenschöpferisch Lebendigkeit und Vernunft schenkt, was nichts anderes als die Freiheit des Menschen bedeutet. Sicher sind alle Gestalten in ihrer Eigenständigkeit mehr oder minder frei; aber das Wesen der Freiheit in der Überantwortetheit seiner selbst und in der Schöpferkraft seiner Akte ist und bleibt der Mensch, die einzelne personale Gestalt.

Wo also eine Antwort auf die Frage nach dem *Wo* gesucht wird, das den Grund Beziehung sein lässt, also die Offenbarkeit des innersten Wesens des Grundes von Gestalt darstellt, so wird diese Antwort nur in dem ureigensten *Relationsvermögen der Seele* zu finden sein, *in sich frei zur Gabe von anderem und an anderes* zu sein. Wenn gesagt wurde: Seele gibt Beziehung, so sollte damit zum Ausdruck kommen, dass die personale Gestalt ganz Seele ist, indem sie weiß, dass sie zur Gabe, genauer: zur Hingabe aus sich heraus frei ist. Die *Freiheit zur Hingabe* gibt eine letztgültige Antwort auf den Grund der Gestalt. Gestalt ist, weil die Seele die vernünftige Freiheit und somit ein Frei-Sein von undurchdringlichen Grenzen ist, um Gestalt bis in die feinsten und äußersten Zergliederungen hinein erwirken zu können. Gestalt ist, weil die Seele dazu frei ist, alles nur Denkbare aus Raum und Zeit in sich aufzunehmen, um die *Prägnanz* der Gestalt zu verdichten. Gestalt ist, weil die Seele dazu frei ist, in allem, worauf die Person sich bezieht, die *Beziehung* zu geben, und damit sich selbst zu geben. Das weiß der Volksmund, wenn er jemand, der der vorbehaltlosen Hingabe fähig ist, als eine Seele von Mensch bezeichnet.

Damit wäre nun das Relationsvermögen der Seele als *Freiheit zur Hingabe* im Ganzen und als *Freiheit zum Aufbau der Gestalt* ausgewiesen, was den Grund von Beziehung schlechthin ausmacht. Damit sind wir in das Innerste des Menschseins vorgedrungen, das zugleich etwas universal Umgreifendes darstellt. Denn mit der Annäherung an den Grund von Gestalt ist immer jenes Prinzip gegeben, das als Bedingung der Möglichkeit aller Gestaltwerdung zugrunde liegt. Der oben dargestellte Ansatz der Freiheit der Seele zur Hingabe ist nun aber eine immanente Letzaussage, die in sich nicht abgeschlossen sein kann, sondern nach wie vor weiterer Klärung bedarf; wurde doch weiter oben von der Freiheit zur Gabe von anderem und an anderes gesprochen. Dass die Seele sich an ihre personale Gestalt gibt und sich in ihr ausdrückt, muss ebenso weiter verfolgt

werden wie die Frage, wie das schlechthin Andere aussehen kann, an das sich die Seele der Gestalt darüber hinaus weggibt.

### 3. *Bewusst-Sein und Wahr-Haben*

In der *Freiheit der Seele zur Hingabe* liegt ein Zweifaches beschlossen: Das Vermögen, selbstschöpferisch zu geben, als Gabe zu etwas hin verstanden, und das Vermögen, ganz von anderem empfangen zu werden, als Aufgehen in anderem zu verstehen. Dieses zweifache Vermögen begründet die *Relationalität von Tun und Leiden*, Akt und Potenz, Geben und Nehmen, deren dialogische Inexistenz sich in der beseelten Gestalt entfaltet. Nicht nur die Seele als solche trägt dieses Zweifache in sich, sondern auch das Offenbarwerden der Seele in der Gestalt, wo diese beseelt wird und auf den Seelengrund zurückweist. Wie dieses Zweifache Tun und Erleiden zugleich ist, so ist es auch Gabe und Aufgabe. Denn wo die Seele zu Wort kommt, weckt sie Antwort, die von der Gestaltkraft des Geistes gegeben wird.

Insbesondere wird dies im Verhältnis des Geistes zur Dreiheit von *Unterbewusstem*, *Bewusstem* und *Vorgestelltem* deutlich, welche Dreiheit jenes Grundvermögen der Seele darstellt, entzogene Innerlichkeit zu sein, derer sich der Geist nach und nach erinnert, bewusste Gegenwart zu sein, auf die der Geist seine Aufmerksamkeit richtet, schließlich Entwurf aus den eigenen Möglichkeiten heraus ins Neue und Schöpferische zu sein, das der Geist ordnend und tatkräftig verwirklicht. Wo all das von der Freiheit zur Hingabe getragen ist, weist es auch deren oben beschriebene Grundstruktur von *Tun* und *Leiden* auf, die sich geistig als *Sein* und *Haben* zeigt, welches von der Simultankraft des *Etwas-Seins* in der Seele zusammengehalten wird. Bevor das Erinnern, Aufmerken und Entwerfen des Geistes betrachtet wird, muss zuvor die Grundstruktur des Seins und Habens, die den Geist wesentlich Gestalt sein lässt, aufgezeigt werden. Diese Grundstruktur ist jene erste und eigentliche geistige Anwesenheit, in der die Seele in geistiger Unmittelbarkeit und Anschaulichkeit zu Wort kommt. Zu Wort kommen ist aber nichts anderes als Ereignis und Träger jener logoshaften Wirklichkeit zu sein, die alles Sein begründet und einsichtig, verstehbar und durchdringbar macht.

Beginnen wir mit dem *Bewusst-Sein*. Diesem eignet dem Sprachgebrauch nach stets der Charakter des Selbstbewussten, des sicheren Auftretens und des festen

Standes. Was bewusst getan wird, ist wohlüberlegt, hat ein bestimmtes Ziel im Auge und will Begründungszusammenhänge aufzeigen. In diesem Sinn ist das Bewusste Handlung und Tat. Aber seine Aktualität kann das Bewusste als solches nur haben, weil es eben bewusst im anderen Sinn des Wortes ist, nämlich ein Tragen erworbenen Wissens. Bewusst kann nur sein, was bedacht, begriffen, von allen Seiten umfassen, umrissen und innerlich durchdrungen ist. Denn wer sich der Tragweite einer Sache nicht bewusst ist, hat ihr Wesen nicht begriffen und die Sache selbst, wie der Volksmund sagt, nicht umrissen, also ihren Umriss, ihre Konturen und damit ihre Gestaltqualitäten nicht erfasst, ganz zu schweigen von ihrer weiteren inhaltlichen Durchdringung. Was das Bewusste nun zum *Bewusst-Sein* macht, ist die Einbeziehung aller eben genannten Aspekte zu einem Akt der Anwesenheit des Geistes, der, nachdem er bedacht, begriffen und umrissen hat, nachdem er begründet, überlegt und erstrebt hat, nun im Akt des *Bewusst-Seins* Gestalt geworden ist. Der Geist ist dabei Sein und Wissen in eigenständiger Vermählung. Denn er weiß nicht mehr nur dieses oder jenes, sondern er weiß etwas, hat Wissen; und dieses Wissen ist nun kein Suchen im Äußeren mehr, sondern Besitz und einverleibter Charakter, Ergebnis des Gesucht-Habens, Ereignis des Geworden-Seins. *Bewusst-Sein* ist in diesem Sinn der geübte und erfahrene, nicht mehr nur der als Erlebnis erfahrene, sondern durch gemachte Erfahrungen ausgebildete Blick des Geistes oder die Aufmerksamkeit (*attentio*) des Geistes.

Das *Wahr-Haben* weist eine ähnliche Struktur auf, die das eben Gesagte wie eine passende Ergänzung sowohl ermöglicht als auch aus ihm hervorgeht. Im Verwenden des allgemeinen Sprachgebrauchs ist nämlich das Wahrhaben sowohl ein Wissen des schon Gewussten als auch ein augenblickliches Erwerben dieses Wissens, das mehr den Sinn des Wahrnehmens trägt. Im ersten Sinn trifft die Bedeutung des *Wahr-Habens* zu, wenn einer beispielsweise etwas weiß, es aber nicht wahrhaben will, was bedeutet, dass er sich weigert, es als ihn Betreffendes und zu seiner Existenz Gehörendes hinzunehmen. Im zweiten Sinn trifft die Bedeutung des *Wahr-Habens* zu, wenn der Weitblick und der Scharfsinn eines Menschen diesen dazu befähigen, aus weiten Entfernungen oder großen Zusammenhängen heraus etwas ahnend wahrzuhaben, was gewöhnlich noch nicht wahrgenommen wird. Es ist aber dennoch ein Wahrnehmen, das schon erste deutliche Konturen vor sich sieht. Beide Bedeutungs-Sinne kommen im *Wahr-Haben* überein, indem Wahres gehabt wird, also das schon im Kapitel über die *distentio* als Offenbarsein des Grundes ausgewiesene Wahre bei sich selbst gehalten und getragen wird. *Wahr-Haben* ist ein dauerndes Eröffnen der

Beziehung des Wahren zum Grund seiner selbst, den der Geist hat, indem er selbstbewusst ist. Hier richtet sich die Aufmerksamkeit des Geistes auf die Einheit in der Gestalt von Sein und Haben, die fremdes Sein auf eigenes Haben, fremdes Haben auf eigenes Sein bezieht und darin schlechthin zur *existentiellen Aufmerksamkeit* wird. Die Aufmerksamkeit des Geistes, die eine Gestaltwerdung der im Abschnitt über das Relationsvermögen der Seele beschriebenen *discretio* darstellt, ist nun tätig, indem sie sich das Erinnern, Aufmerken und Entwerfen einverleibt.

Das *Erinnern* des Geistes ist zunächst frei (und auch weithin bleibend frei) von der Wertung, die den Gegenstand des Unterbewussten vorschnell als etwas Fremdes, von außen wie einen Seelenfunken Eingesenktes ansieht und damit das Erinnern des Unbewussten als Wiedererinnerung (*anamnesis*) an eine von außen kommende, in grauer Vorzeit schon einmal vorhanden gewesene Existenz qualifiziert. Demgegenüber weist ja gerade der Ansatz von der *Freiheit der Seele zur Hingabe* ein radikales, also seine Wurzeln zunächst weithin in sich selbst tragendes Übereignetsein der Existenz an ihre ureigene Verfügbarkeit, ein Verständnis vom Erinnern des Unbewussten aus, das dieses als keine fremde, bedrohende Größe ansieht, sondern es als zu seiner Existenz genuin dazugehörend annimmt und es sich dadurch selbst unterstellt. Aus diesem Grund muss jetzt und im Folgenden stets vom Unterbewussten die Rede sein, das kein Ungeheuer oder verunselbständigendes, nichtendes Nichts ist, sondern Ereignen jenes Grundes, der sich unter die eigene Existenz begeben hat und je neu begibt, um Leben zu gewährleisten, und das ist nichts anderes als der *Grund der Seele*. Ihm spürt die Aufmerksamkeit des Geistes also im Erinnern nach, um mehr und mehr beseelte Gestalt zu werden. Das Erinnern ist ein Durchdringen der entzogenen Innerlichkeit. Diese ist entzogen, aber kein Nichts. Sie ist ein Vorhandensein der Fülle von eigenen Möglichkeiten, die dem Einzelnen in seiner charakteristischen Eigenart gegeben sind und entdeckt werden wollen. Dabei ist erfahrungsgemäß kaum abzusehen, welche große Rolle die Lebensgeschichte bei diesem Begabtsein mit Möglichkeiten spielt. Das Gedächtnis leistet für den Einzelnen dabei den wertvollen Dienst, die Fülle von Erlebtem, das bereits vergessen geglaubt schien, aufzubewahren. Im Moment des Erinnerns steigt das Erlebte aus der entzogenen Innerlichkeit auf, welcher Akt jedoch ganz entscheidend von der Fähigkeit der scharfsinnigen Aufmerksamkeit zur Assoziation geprägt ist. Dieses Phänomen ist aus der Erfahrung bekannt, wenn ein völlig nebensächliches Ereignisgefüge oder gar nur ein bestimmter Duft ausreichen, um eine ganze Welt von schon einmal Erlebtem in der Wiedererinnerung auftauchen zu lassen. Die Beziehung von

äußerem Ereignis und eigenem Erleben, die damit gegeben ist, wird im Abschnitt über die zeitliche Existenz noch von besonderer Bedeutung sein.

Weiterhin ist neben dem Erinnern das *Aufmerken* als solches von Bedeutung, welches die Fähigkeit des Geistes zur Unterscheidung und Assoziation bewusst wahrnimmt und eigenschöpferisch anwendet. Aufmerken ist nämlich nichts anderes als das, was bei *Augustinus* als *cogere animi* (311) bezeichnet wird: Der Geist verwendet die Einsicht in die spontane Assoziation von Einzelteilen zur sinnvollen Gestaltwirkung, um bewusst solche Gestaltwirkung nachzuvollziehen oder auch sprachlich für andere nachvollziehbar zu machen. Dies wird beispielsweise dann deutlich, wenn ein Mensch das Ereignis einer Sache oder Handlung in ihrer ganzen Lebendigkeit wahrnimmt, und dieses Wahrnehmen nun in sprachlicher Assoziation weitergibt, indem er beispielsweise von einer blühenden, sprühenden Pracht, schimmerndem Glanz, einer lachenden Wiese, kraftvoller Ordnung, duftiger Eleganz oder ähnlichem spricht. Damit werden Charakteristika zum Ausdruck gebracht, die Gegensätzlichkeiten so vereinen, dass ihr Zusammenhalt auch in dem, der ihre Beschreibung hört und nachvollzieht, gleichfalls als Lebendigkeit des als dynamisch erlebten Statischen, der Präsenz des Werdenden oder der Vielschichtigkeit des Einzelnen bewusst wird. Auf ähnliche Weise kann die Sprache auch Trägerin für die Aufmerksamkeit auf die Zeit im Sein werden. Denn ihre höchst ungegenständliche *Sukzessivität* wird der *Simultankraft* des Aufmerkens mittels realer Gestalthaftigkeit vorgestellt. Zeit läuft ja beispielsweise nicht dahin wie eine Menge von Wasser, aber trotzdem spricht man vom Fluss der Zeit, und jeder, der dies hört, weiß, was damit gemeint ist: Dass Zeit nämlich viel gegenständlicher da ist als das Reale, aber dass sie eben in allem sich entzieht und vorübergeht.

Schließlich qualifiziert neben Erinnern und Aufmerken das schöpferische *Entwerfen* aus beidem heraus das bewusste Wahrhaben als stets überwertige Größe, insofern alles Haben und Sein in der Aufmerksamkeit auf das denkbare, realisierbare Verwirklichen zwar noch bar jeglicher Vorfindbarkeit, aber doch mögliche Wirklichkeit ist und in diesem schöpferischen Vorgriff die Bedingung der Möglichkeit zur Entwicklung hat. Es ist jenes Reich von Utopien, Zukunftsplänen und schöpferischen Ideen, in dem der Geist zu seiner wahren Größe gelangt. Der kreative Umgang mit den Gegensätzen des Daseins hat für den Geist etwas Leichtes und Spielerisches an sich. Er beginnt im Entwerfen, das oft gewohnheitsmäßig Gedachte neu zu bedenken. Er gibt der Fantasie Raum und Zeit. Freilich eignet dem Entwerfen auch das Unfertige und Improvisierte. Viele

Versuche und Fehlversuche sind nötig, um im Prozess des Entwerfens zum Ziel zu gelangen. Aber die Mühe lohnt sich. Denn nur so entdeckt der Geist neue Möglichkeiten. Im Entwerfen seiner selbst geschieht für den Geist eine außergewöhnliche Synthese von *Wahr-Haben* und *Bewusst-Sein*, nämlich das Glück, frei und schöpferisch tätig sein zu können.

#### 4. Die zeitliche Existenz

Die eben beschriebene Grundbefindlichkeit der Aufmerksamkeit bewussten Wahrhabens ist schon in sich, wie gesagt wurde, ein wechselseitiges Geben und Nehmen, was sich in jenem Akt weiter verdeutlichen wird, der als die Beziehung des eigenen Seins zur Zeit oder als zeitliche Existenz gilt. Die zeitliche Existenz ist jene Daseins-Gestalt, die sich in der Beziehung des Geistes zu seinem eigenen Erleben und zu seiner Geschichte entfaltet. *Erleben* bedeutet dabei, dass allgemeines Leben bewusst erinnert und eröffnet wird. *Geschichte* bedeutet, dass Vielschichtigkeit von Erlebtem zusammenkommt. Beides geschieht in der zeitlichen Existenz, die sowohl ein Dasein von Gedächtnis, Vernunft und Wille ist als auch eine Beziehung zu Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft hat. Sowohl die Seite der Existenz als auch die Seite der Zeitlichkeit müssen zunächst in ihrem Eigenwert gesehen werden, damit deren gegenseitige Durchdringung prägnanter zum Ausdruck kommen kann.

Zunächst vollzieht sich die vorhin als Erinnern, Aufmerken und Entwerfen geschilderte Aufmerksamkeit auf das Dasein der eigenen Existenz, indem sie diese ihre Dreiheit auf das *Gedächtnis* richtet. Als Daseins-Aufmerksamkeit ist der Geist in seinem Gedächtnis anwesend, indem er sich selbst als jenes Wesen begreift, das sich im Laufe vergangenen Erlebens als das *Etwas* seelischer Gestalt durchgehalten hat und mit diesem *Etwas* stets an längst vergangene Orte des Gedächtnisses zurückkehren kann. Was er persönlich erlebt hat, ist in seinem Gedächtnis als sein Eigentum niedergelegt. Der Geist ist in seiner *Vernunft* anwesend, indem er sein Erleben vergewissert, nach Wesentlichem und Unwesentlichem unterscheidet und die Bedeutung des Erlebens für die eigene Existenz erkennt. Der Geist ist schließlich in seinem *Willen* anwesend, indem er die Bedeutung des eigenen Erlebens als Erfahrung gebraucht, in der er sich Erstrebenswertes vorstellt, durchsetzt und bleibend erhält.



Diese Dreiheit von Gedächtnis, Vernunft und Willen durchdringt sich in der Hinwendung auf jene Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, die der Geist als sein eigen ansieht und sich unterbewusst, bewusst oder entwerfend einverleibt. Denn der Geist kann *Vergangenheit* bewusst vergegenwärtigen oder auch aus dem Bereich des Bewussten verdrängen; er kann Vergangenheit trotz aller Verdrängungsversuche unterbewusst in sich tragen oder auch unterbewusst aus ihr leben; er kann Vergangenheit in der Rückschau bewusst entwerfen, das heißt entweder sie selbst anders sehen, als sie tatsächlich war, oder in ihr Möglichkeiten entwerfen, die er in tatsächlichen vergangenen Ereigniszusammenhängen damals nicht gesehen hatte. Analog dazu kann der Geist zur *Gegenwart* die Beziehung einer bewussten Aufmerksamkeit haben oder sie auch bewusst anders sehen wollen, als sie tatsächlich ist. Er kann von ihr beeinflusst werden, ohne dass es ihm bewusst wird, und er kann Gegenwart zu seiner eigenen Bezugsgröße machen, indem er sein Entwerfen an den gegenwärtigen Gegebenheiten orientiert oder auch an ihnen in Selbstverschlossenheit abprallen lässt. Schließlich kann der Geist *Zukunft* bewusst aufmerksam erwarten, indem er die Erfahrung von Vergangenem als bewussten Erwartungshorizont öffnet, darin das Gegenwärtige verfolgt und zugleich einen Bogen vorausschauender Hoffnung in das jeweils Ankommende hinein und darüber hinaus in die Fülle der Daseinsmöglichkeiten hinein spannt. Dadurch gewinnt er den Sinn für das Erkennen der Unverwechselbarkeit eines nur ihm persönlich und seinen Möglichkeiten zukommenden *Augenblicks*, in dem es ihm gelingen kann, die Kontinuität des Geschehnisverlaufs auf sein Eigentum hin zu versammeln.

Die Unverwechselbarkeit dieses Augenblicks in seiner besonderen Bestimmtheit entsteht für den besonders bestimmten, individuierten Geist in einer Art der dialogischen Inexistenz, die man als *kairos* bezeichnen kann: Fülle der Zeit, auf die gesammelte Aufmerksamkeit des Geistes gerichtet und von ihm wahrgenommen. Dieser Akt der Inexistenz ordnet Sein und Zeit aufeinander und macht sie einander gerecht, indem sich der rechte Augenblick der rechten Entscheidung des Menschen zueignet und indem beide passend zueinander finden. Der erinnernd-aufmerkend-entwerfende Geist gibt sich dabei Rechenschaft über die ihm eigene Geschichte, indem er um die eigene Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft weiß, diesem Wissen also den ureigenst durchseelten Charakter des *Gewissens* einprägt. Das für den Geist zunächst äußere Geschichtsereignis, das ihm gegenüber gleichsam den Charakter der realen Gestalt getragen hatte, indem sich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zwar als im *Etwas* verbundene

Ereignishaftigkeit dargestellt hatten, aber ohne die eigene Erfahrung eine den Geist nicht betreffende Äußerlichkeit geblieben waren, werden nun in dem bewusst wahrhabenden und prägnanten Sehvermögen des Gewissens Gestalt.

Die *Gestalt des Geistes* und die *Gestalt der Zeit* begegnen sich als in gegenseitiger Durchdringung sich verdichtende Größen: Die Dichte der Ereignis-Zeit nimmt in dem Maß zu, als die Dichte der Selbsterfahrung zunimmt; beides durchdringt sich in der *dialogischen Inexistenz* der *kairos*-Gestalt. In ihr bewährt sich das Vermögen des Geistes zur Entscheidung, die ihm aus der *Freiheit der Seele zur Hingabe* kommt, ebenso wie die Offenbarkeit der realen Zeit-Gestalt, die in der Verbundenheit von *Simultanem* und *Sukzessivem* im *Etwas* für den Geist die Grundbestimmungen des Seins zeigt. Dies geschieht dann, wenn der Geist das *Wahre* der Zeit erkennt, nämlich das Herzeigen jenes Grundes, den der Geist in seiner Seele selbst trägt. Es geschieht im *Guten* der Zeit, wo sie als für den Geist erstrebenswerter, rechter Augenblick gesehen wird. Es geschieht im *Schönen* der Zeit, wo sie ganz für den Geist und er für sie da ist. Es geschieht in der heiligen *Unantastbarkeit* der Zeit, deren Ineinsfall mit dem Geist die Bedingung der Möglichkeit von Gestalt-Begegnung, dialogischer Inexistenz des einen im Gegenüber für den anderen zerstören würde und also heilig zu halten ist, und im *Ewigen* der Zeit, in der sich Zeitfluss und Zeitgegenwart für den Geist so sehr annähern, dass alles *Geworden* und *Sein-Werden* vor dem Geist versammelt steht, lebendig bleibt und, im *Augenblick* verweilend, ewig dauert.

Bisher wurde mit Bedacht die Zeit nur als in der allgemeinen Ausfaltung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft Gestalt gewordene *Geschichte* für den Menschen betrachtet, damit dieser ihr allgemeiner Charakter in der Konkretion dessen, was Geschichte trägt, umso prägnanter zum Ausdruck kommen kann. Wie Existenz und Zeit voneinander getrennt betrachtet wurden, um ihren Zusammenhalt im *kairos* lebendig nachvollziehbar zu machen, so liegt nun der Sinn der methodischen Trennung der Geschichte von ihrem Träger einzig darin, auf die lebendige Verbindung aufmerksam zu machen, die zwischen beiden waltet. Der Träger von Geschichte ist aber nichts anderes als jene Gegebenheit, in der dialogische Inexistenz genuin beheimatet ist, und das ist die Sozietät der Individuen, die menschliche *Gemeinschaft*. Wo von zeitlicher Existenz die Rede ist, muss Gemeinschaft den sich bewährenden Höhepunkt dieser Existenz darstellen.

Die Reichweite der *Gemeinschaft* erstreckt sich dank jener geistigen Nachvollziehbarkeit der logoshaften Gestalt, die man Geschichtsschreibung nennt, weit in die Vergangenheit hinein, und sie verdankt der Logoshaftigkeit des Daseins auch das Vermögen zur Denkbareit und zum Entwerfen vorausschauend-versichernder Gemeinschaftsstrukturen für die Zukunft. Mit der konkreten Gemeinschaft, die ihre Strukturen je neu aus den weit ausgreifenden Bildungsprozessen durch universalgeschichtliche oder utopische Vorbildhaftigkeit gewinnt, ist für den Einzelnen jene zeitliche Existenz gegeben, die man als seine *Lebensgeschichte* bezeichnet. Wo immer bisher von der Gestalt des Geistes die Rede war und diese als in der personalen Gestalt besonders bestimmte, in ihrer Eigenart charakteristisch geprägte Persönlichkeit betrachtet wurde, ist dabei die dialogische Inexistenz ihrer Gestaltwerdung im Gegenüber zur Familie, aus der die Persönlichkeit hervorgeht, zu beachten. Ohne auf die prägende Wirkung, die auch eine Schulzeit, die Zeit von Freundschaften, von Begegnungen mit fremden Menschen und Ländern für die Prägung der personalen Gestalt hat, näher eingehen zu müssen, weil sie jeder Erfahrung hinreichend gegenwärtig sind, soll doch das für das Gestalt-Denken stets interessante Wechselverhältnis von Allgemeinem und Konkretem auch in dieser Beziehung hingewiesen werden.

Dieses Wechselverhältnis lebt wie alles Gestalt-Sein von dem Scharfsinn der Unterscheidung zwischen *Eigenwert*, *Fremdwert* und *Gemeinschaftswert*, die sich sowohl gegenseitig bedingen als auch durchdringen. Zeitliche Existenz ist in diesem Zueinander der Werte jene Aufmerksamkeit auf das Eigene, die weder den Fremdwert der Entfaltung des anderen noch den Gemeinschaftswert der zur rechten Zeit geleisteten *Subsidiarität* außer Acht lässt. Die Erfahrung zeigt hierbei, dass der Ansatz von der Gestalt als dem *Etwas* im Gegenüber zum anderen insofern Recht behält, als nur ein Mensch, der selbst etwas ist und für sein Eigenes sorgt, auch gemeinschaftsfähig und für andere hilfreich sein kann. Rechte Gemeinschaftsfähigkeit wird aber nie durch das Aufgehen in der Gemeinschaft und das Abschieben eigener Verpflichtung auf fremdes Engagement erreicht werden können. Schließlich zeigt die Aufgabe des Eigenwertes und seine Projektion auf eine entpersonalisierte Gemeinschaftsgewohnheit, dass Gemeinschaft auch gemein machen kann - orientierungslos, charakterlos, gewöhnlich und hinterhältig. Vor all dem bewahrt der Wert der Gestaltwerdung, dessen Verwirklichung zum prägnanten Aufbau der Gemeinschaft beiträgt, indem der Einzelne das Gemeinsame mitverwirklicht.

## 5. Die personale Verantwortung

Im vorigen Abschnitt war davon die Rede, dass die Zeit insofern Heiliges in sich trägt, als die Grundbestimmungen des Seins der Zeit insgesamt jenen Grund herzeigen, den der Geist in seiner Seele selbst trägt, dass aber der Ineinsfall der Zeit mit dem Geist die Bedingung der Möglichkeit von Gestalt-Begegnung, *dialogischer Inexistenz* des einen im Gegenüber für den anderen zerstören würde und also heilig zu halten ist. Wie geht beides zusammen? Ist die personale Gestalt, auch wo sie sich geistig vollzieht, nicht radikal und durchgängig den Bedingungen der Zeit unterworfen, indem ihre Einheit sich durch die ihr eigene *Simultankraft* aus der *Sukzessivität* die eigene Existenz schafft? Wie kann Geist im Gegenüber zur Zeit sein? Die personale Gestalt als Ganze ist zeitliche Existenz, das wurde bisher nachdrücklich erläutert. Aber in ihr und durch sie hindurch, ja: *als* sie selbst kam personale Gestalt stets nur unter der Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit in Frage, was bedeutet, dass Gestalt personal individuiert erschien kraft der Verfügbarkeit des Grundes, den sie in sich selbst gegenüber anderem trägt. Dieser Grund war die Freiheit der Seele zur Hingabe. Diese Hingabe wird zunächst zeitlich erfahren und zeitlich vollzogen.

Ihre Freiheit und ihre Verfügbarkeit in sich selbst sind aber nur möglich, insofern beides auch wirklich da ist und zur Verfügung steht, und zwar unbedingt zur Verfügung steht. Mit dem Charakter des *Unbedingten* kommt nun aber eine Größe ins Spiel, deren Wortsinn, wenn er ernst genommen wird, von jenem *Mehr* an Wirklichkeit kündigt, das der Seele der personalen Gestalt über ihre zeitliche Existenz hinaus und über die Endlichkeit der Geistestätigkeit von Gedächtnis, Vernunft und Wille hinaus, sagen wir besser: durch ihre Versammlung hindurch, zu eigen ist. Dieses *Mehr* an Wirklichkeit, um dessentwillen die Seele stets als unsterblich behauptet worden ist, zeigt die personale Verantwortung. In ihr vollzieht sich, wie nachfolgend darzustellen sein wird, die Herauskristallisierung des Unbedingten mitten in der immanenten Versammlung der Gesamtheit von in Frage kommenden Bedingungen.

*Verantwortung* zeigt sich zunächst in der Begegnung von Geist und realer Gestalt, wie aus der Darlegung der dialogischen Inexistenz beider Größen im ersten Kapitel deutlich wurde. Dort war von der Hochforderung der Sachgerechtigkeit und der nachzuvollziehenden Lebendigkeit der Gestalt die Rede. Der Geist hatte hier die reale Gestalt sozusagen zum Sprechen zu bringen, in seiner eigenen Einbildungskraft zu antworten, also zu entsprechen, zu entgegnen und von der

Gestalt durchdrungen zu werden, ohne in ihr aufzugehen. Verantwortung kann in dem damals beschriebenen Inexistenz-Akt als jenes gegenseitige Verwobensein und Verwiesensein gesehen werden, das den Geist dazu führte, im Gegenüber zur realen Gestalt sein *Etwas* zu wahren und dessen Möglichkeitsbedingungen in der Gestalt, die der Geist selbst ist, zu reflektieren. Immer war ja dabei von der Suche nach dem Grund die Rede, was nichts anderes heißt, als dass alle Selbstgenügsamkeit der jeweiligen Gestalt-Akte aufzugeben war um der Vergewisserung jenes Kriteriums willen, das sowohl den Akt der Gestalt-Wahrnehmung als auch den der geistigen Gestaltwerdung verantwortbar macht. Denn das Bauen auf einen Schein-Grund wäre aufgrund der Tragweite jener Akthaftigkeit, die im Aufweis der Erfahrung als existentiell bezeichnet wurde, nicht zu verantworten.

Eine Schlüsselposition nahm dabei die *Seele* mit ihrem Vermögen zur verfügbaren Grund-Setzung des *Etwas* ein. Wie steht es nun mit der Verantwortung der Seele? Wem entspricht sie? Sie, das absolute Verfügen, worüber verfügt sie? Die Seele verfügt über Leben. Welche Gestalt hat dieses Leben, das von der Seele verfügt wird? Leben ist eine Größe in den Grenzen von Geburt und Tod. Auch wenn Leben als Begriff und Wert bestehen bleibt, nachdem dieses oder jenes Leben vergangen ist, so kann die je eigene Existenz des Einzelnen eine Antwort auf die Frage, was Leben ist und was Sinn ist, nicht aus dem Allgemeinen des Lebens bekommen, denn dieses bleibt ihm letztlich fremd, wenn er es nicht auch als Seines ansehen kann. Hier kommt die tiefgründige Doppeldeutigkeit des Wortes *Sein* zum Tragen, denn Sein ist zugleich Verwirklichung des Seienden und Seines, also sein eigen, sein Eigentum, seine Verfügung. Dieser Doppelsinn war ja bei der Hingabe der Seele und ihrem wechselseitigen Geben und Nehmen, Sein und Haben schon angesprochen worden.

Was ist also die *Existenz* des Einzelnen, sein Leben, sein Sinn? Ist es in den Grenzen von Geburt und Tod nicht ein Sein zum Tode, der Unumkehrbarkeit und dem Fluss der Zeit, die alles mit sich hinzieht, folgend? Behält *Sören Kierkegaard* mit seiner Rede vom Sein zum Tode eher recht als das *Buch Kohelet*, das vom Leben des Menschen als eines Windhauchs (vgl. *Koh 1, 2*) spricht? Ist alles Windhauch? Die Mitte des Lebens und damit es selbst wird zum Windhauch, wo mit seinen Grenzen auch seine Größe preisgegeben wird, weil eben die Grenzen als die Koordinaten des Ursprungs und des Ziels unabdingbar sind für die Größe des Lebens, genau wie die Gestalt ihre Überwertigkeit erst aus dem Durchdringen von Fülle und Form erhält. Fragen wir also weiter: Gibt es einen Ursprung und ein

Ziel, in deren Hinsicht das Leben Sinn gewinnt? Das Leben zwischen Geburt und Tod ist weithin sich selbst überantwortet, wie die Gewissenserfahrung lehrt. Denn im Angesicht des Todes hilft kein kluger Ratschlag mehr, im Angesicht des Todes hört alle Bevormundung auf, im Angesicht des Todes hat sich jeder selbst zu verantworten. Das ist die letzte und absolute Freiheit, die alles hinter sich lässt.

Aber diese Freiheit ist noch keine Antwort auf den Sinn des Lebens, höchstens eine Hilfe, endliche Gestaltwerdung in den rechten Zusammenhängen zu sehen und zu gewichten. Für einen selbst sind Geburt und Tod Grenzen der Unverfügbarkeit, innerhalb derer jedoch die eigene *Verfügbarkeit* nicht zerstört wird. Vielmehr kann sie von der einen wie von der anderen Seite her zunehmen. Von der Geburt her nimmt die Verfügbarkeit natürlicherweise mit der wachsenden Selbständigkeit und Vernünftigkeit zu. Vom Tod her kann die Verfügbarkeit absolut werden, wenn der Mensch sein Leben selbst beendet, und sie kann schöpferisch werden, wenn der Mensch im Angesicht des Todes die Zeit, die ihm bis zum eigenen Tod noch bleibt, viel intensiver erlebt und gestaltet, als wenn er diese Grenze in ferner Zukunft bloß schläfrig erahnt, von ihr weiß, aber sie nicht wahrhaben will. Die Grenze des Todes kann die Größe des Menschen bedeuten, wenn er an ihr wächst und an ihr Gestalt gewinnt. Dann fällt alles Nebensächliche, alles Oberflächliche und Gedankenlose von ihm ab. Ein neuer Ernst und eine bezwingende Klarheit formen sein Bewusstsein. Von dieser Auffassung sind auch jene Theorien geprägt, die in der Entwicklung des einzelnen Menschenlebens ein Gleichnis der gesamten Menschheitsentwicklung sehen und davon sprechen, dass, wie der Mensch heute an den Grenzen des Todes zum Nachdenken über das Leben kommt, auch die Menschheit überhaupt durch die Erfahrung des Todes, dessen Grenzen sie im Totenkult festgehalten hatte, zur Denkfähigkeit vorgestoßen ist.

Alles Gesagte gibt Auskunft über die Möglichkeit der sinnvollen Einbeziehung der Lebensgrenzen in den Vollzug der Lebensgestalt. Das kann sehr sinnvoll sein, aber das Entscheidende fehlt, und zwar das durchgängig bei aller Gestalt vorfindbare *Gefälle* von der *Vorfindbarkeit* zu ihrem *Verweischarakter*. Der Mensch ist ja nicht nur eine sinnvolle Anordnung von Vorfindbarkeiten, eine Bändigung von Gewalten, sondern er ist Geist, ist Seele, die nicht nur nach sinnvoller Ordnung, sondern nach dem *Sinn* als solchem fragt. Was die personale Gestalt mit ihrem Leben selbst verantwortet, lässt sie im letzten mit sich allein. Es fehlt etwas, das das Leben ebenso aus dem Stand der Vorfindbarkeit zur lebendig erfahrenen Gewissheit erhebt wie die sinnvolle Zuordnung von Geist und Gestalt.

Es fehlt die personale Tiefe der Gestalt, die der Mensch in sich erfährt und aus der heraus er überhaupt die Sinnfrage stellt.

So oft war bisher davon die Rede, dass Gestalten erkannt, lebendig erfahren, zum Sprechen gebracht oder charakteristisch geprägt sein wollen, damit sie dem, was Gestalt eigentlich ist, entsprechen können. So oft war von der *Logoshaftigkeit*, von Rede und Antwort, von Entsprechen und Verantwortung die Rede, dass das Wichtigste, auf das alles bisher Gesagte vorbereitet, beinahe vergessen worden wäre: Die *personale Begegnung*. Es gibt außer allem bisher Gesagten ja noch die Begegnung zweier Menschen, deren jeder in sich Gestalt ist und Gestalt wahrnimmt, wo also Gestalt sich aus sich selbst heraus kundtut und hingibt. Es gab und gibt immer neu jene gegenseitige Zusage zweier Menschen, die es sinnvoll finden, füreinander da zu sein. Es gibt eine unbedingte Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens, die zwei Menschen sich gegenseitig geben, indem sie sich selbst einander geben. Das *Ich* spricht zum *Du*: Für mich hat das Leben einen Sinn, weil *Du* bist. Ich will für dich leben und für dich verantwortlich sein.

Mit der Vorfindbarkeit der personalen Begegnung hat die Daseins-Aufmerksamkeit, der das Kapitel über die *attentio* verschrieben war, eine eindeutige Richtung, ein Ziel und eine Absicht gewonnen, was man mit *intentio* bezeichnen kann. Der Ausgriff der *intentio* ermöglicht und vergewissert alle Aussageabsicht, indem sie sowohl Ursprung der Wort-Antwort-Beziehung als auch Ziel des Verwobenseins von Wort und Antwort zur personalen Verantwortung ist, welches Ziel im Folgenden näher zu erläutern ist. Schon jetzt wird jedoch klar, dass die Frage nach dem Sinn des Lebens über die Schöpferkraft zweier Menschen hinaus auf den absoluten Schöpfer gerichtet sein muss, weil auch der sinnvollste menschliche Akt sich *ereignet*, darin also Geschenk- und Rufcharakter trägt.

### III. Intentio: Der Ausgriff ins Jenseits

Die zuletzt umrissene Frage nach dem Charakter des Unbedingten, das sich in der personalen Verantwortung auf dem Hintergrund der radikalen Endlichkeit des Menschen als die existentielle Sinnfrage kundtat, wird in diesem Kapitel im Mittelpunkt stehen. Es wird sich zeigen, dass die radikale Zusage zweier Menschen, wie sie in der personalen dialogischen Inexistenz vollzogen wird, etwas *Unbedingtes* in sich trägt, das der Einzelgestalt so gar nicht zugänglich ist, und sich erst in der personalen Begegnung anbahnt, verwirklicht und erfüllt. Dieses Unbedingte, das alles Wahre an der Gestalt zur Wahrheit erhebt, ist die *Liebe*. Sie ist unbedingt im vielschichtigen Sinn des Wortes, insofern sie aus der Freiheit und Verfügungsgewalt der Seele zur Hingabe kommt, keine Bedingungen stellt, unverbrüchlich an dieser Hingabe festhält, unter allen Umständen bei ihr bleibt und von keiner dinglichen Machbarkeit abhängt. Sie wird schließlich ein Maß der Erkennbarkeit Gottes sein, wo er sich dem Menschen in der offenbarenden Gestalt Jesu Christi kundgibt. Diese Offenbarung ist ein äußeres und souveränes Ereignis der göttlichen Selbstentschließung, das vom Menschen nicht selbst hervorgebracht werden kann, sondern sich in allem Unbedingten, das der Mensch erfährt, so zeigt, dass dieses Unbedingte von Gott selbst durchdrungen wird, um Ort der Entscheidung für seine Offenbarung werden zu können. Das Unbedingte der personalen Begegnungsgestalt bleibt auch in göttlicher Offenbarung gleichnishaft Gestalt, sonst wäre alles bisher Gesagte vergebens gewesen. "Es ist unmöglich, dass die biblische Offenbarung sich solchem Grundgesetz der Metaphysik entzieht," (312) wie *Balthasar* gesagt hat.

#### 1. Die dialogische Inexistenz

Als im Abschnitt über das Relationsvermögen der Seele von einer Art der *creatio ex nihilo* die Rede war, die sich im Entscheiden der Seele zeigt und allgemein als Freiheit der Seele zur Hingabe bezeichnet wurde, eröffnete dieses Verständnis den selbstschöpferischen Tat-Charakter der *Etwas*-Setzung, dessen Verweischarakter als *Etwas* im Gegenüber zu anderem schon genauer als *Existenz* im Gegenüber zur Zeit konkretisiert werden konnte und auf die personale Begegnung als solche gerichtet war. Dieses Verständnis erfüllt sich nun seiner konkreten Lebendigkeit nach, die ja immer ein Höchstmaß an Gestalt-Anwesenheit darstellt, in der dialogischen Inexistenz im eigentlichen Sinn, dort, wo von Existenz und Dialog



unmittelbar die Rede sein kann, bei der Begegnung, beim Erkennen und beim Wiedersehen zweier Menschen. In diesem Akt wird alles Wissen um Gestalt zur erfüllenden Gewissheit, die alle anderen Erkenntnisse trägt, ja für sie zur Quelle wird, wie dies *Friedrich Heinrich Jacobi (1743 – 1819)* ausgedrückt hat: "Quelle aller Gewissheit: Du bist, und Ich bin." (313) Jacobi war es denn auch, der dieser Gewissheit der dialogischen Inexistenz jenen obengenannten schöpferischen Charakter zugeschrieben hat, der das Setzungsvermögen der Seele erfüllt, indem zwei Menschen, die einander ein Herz und eine Seele sind, gegenseitig dieses Setzungsvermögen vollenden, nachdem ihre Geistigkeit es eröffnet hatte. Inexistenz des einen im anderen bedeutet demnach, "*dass ein Geist dem anderen notwendiges Organ sei; dass Gefühl des Anderen sei die Schöpfung aus Nichts.*" (314)

Das Leben der dialogischen Inexistenz, das später *Martin Buber (1878 – 1965)* mit seinem *Zwischen (315)* als den im Zueinander der Freiheiten sich ereignenden und darin manifestierenden Sinn bezeichnet hat, gibt einen existentiell erfahrbaren Einblick in den Grund aller Gestalt, der im Erkenntnis und Gewolltsein liegt und damit alles Erdachtsein erfüllt. Der Zusammenhalt des *Etwas* der Gestalt wird in dem *Zwischen* zweier Menschen verständlich, das sich selbst nicht eigentlich als *Zwischen*, sondern genauer und treffender gesagt in der *kommunikativen Perichorese*, in der *Relationalität*, kurz: in der dialogischen Inexistenz verwirklicht. Die Gleichursprünglichkeit der konstitutiven Größen innerhalb dieses Aktes, die dessen Gewissheit aufbauen, erklärt nun auch die Aussage des Relationen-Denkens *Boethius (480 – 524)*: "Beziehungen entstehen und vergehen zugleich (*relationes simul oriuntur et pereunt*)." (316) Wo zwei Menschen sich begegnen, werden alle Denkbare, alle Erkennbare und jeder Vorstellungsentwurf dieses Aktes nochmals von der Wirklichkeit selbst eingeholt und überhöht, und zwar im wahrsten Sinne des Wortes *im Augenblick*, im gegenseitigen Sehen und zugleich ohne aufzuarbeitendes Nacheinander. Wird der Raum der Begegnung verlassen, so schwindet dieses bewusste und sichere Vergewissern, dem man mit *Johannes Duns Scotus (1265 – 1308)* die *ultima actualitas entis* der *haecceitas (317)* zuschreiben kann, auf die Ebene des Gedachten und Erinnerung zurück. Der *Simultanakt der Begegnung* lässt nun auch anschauliche Wirklichkeit werden, was in der bisherigen Darstellung als Prinzip der Zeitlichkeit bezeichnet wurde, nämlich die Verbindung von *Simultanem* und *Sukzessivem*. Das *Sukzessive* kann innerhalb der personalen Begegnung mit der Freiheit zur geistigen Entäußerung identifiziert werden, das *Simultane* ist der erkennend-wollende Inexistenz-Akt, wie er dem gegenseitigen bewussten

Wahrhaben eignet. Die zeitliche Schöpfung, die daraus hervorgeht, ist nicht das *Zwischen*, sondern das Ganze, das sich aus den konstitutiven Größen, durch sie und in ihnen als dialogische Inexistenz-Gestalt ereignet.

Als davon die Rede war, dass alle Erkennbarkeit und jeder Vorstellungsentwurf des Inexistenz-Aktes nochmals von der Wirklichkeit selbst eingeholt und überhöht wird, sollte das Interesse bewusst auf die Durchdringung der Inexistenz-Gestalt als solcher gelenkt werden, die es nun zu leisten gilt. Sicher ist klar, dass das *a quo* der Inexistenz-Gestalt in ihrer Vorfindbarkeit ganz aus den konstitutiven Größen der in diesem Sein engagierten Menschen lebt. Das *ad quod*, auf das - um die Gestalt scholastisch nach *quoad nos* und *quoad se* zu distinguieren und damit ihrer Prägnanz nach zu differenzieren, also prägnant herauszuarbeiten - die Inexistenz-Gestalt mit ihrem Verweischarakter jedoch dabei abhebt, ist die Wirklichkeit selbst und als solche, in der und als die sich personale Begegnung ereignet und anwesend ist.

Diese *Wirklichkeit* tat sich ja kund und war erfahrbar schon in der Begegnung von Geist und Gestalt, in der Begegnung des Geistes mit sich selbst und des Geistes mit der Zeit, und zwar in eindeutigen Gefälle der Verdichtung oder des Zusammenrückens von *Simultanem* und *Sukzessivem*. Mit Bedacht war ja schon beim Ausgangspunkt der *distentio* von dieser Prinzipialität innerhalb des Werdecharakters der Gestalt als von jener Zeitlichkeit gesprochen worden, die sicherlich alles durchwaltet, aber stufenweise als von der *Sukzessivität* im Vergleich zum Bewusstsein relativ grob ausgestreckt und gedehnt vorfindbar ist. Der Grund solcher Gestalt wurde nach und nach als die Offenbarkeit der Grundbestimmungen des Seins angesehen, in denen und als die Gestalt anwesend ist. Wo jetzt aber von der Wirklichkeit selbst und als solcher zu sprechen ist, muss sich zunächst das Ereignen des Wahren in der Gestalt-Begegnung zur Entscheidung der Wahrheit emporheben.

Dass hier unbedingt eine Abstufung und Differenzierung zu sehen ist, legt die Erfahrung nahe. Denn wer etwas als wahr, gut oder schön bezeichnet, spricht von einer Vielheit von Relationalitäten, die allenthalben vorfindbar sind und den Weg zur Wahrheit weisen. Das Wahre, Gute und Schöne, das sich in der Anwesenheit einer Gestalt-Begegnung offenbart, genügt dabei nie sich selbst, denn wo der Geist es als zerstreut-vielheitliche Vorfindbarkeit immer wieder neu aufnimmt, als bekannt und sich wiederholend, als wiedererkannt und sich bewährend in sich hat, nährt die Vielheit der Grundbestimmungen das Zusammenwachsen zum Einen.

Wo der Simultanblick des Geistes von der Vielheit der Grundbestimmungen beeindruckt und in seiner Simultankraft angeregt und angesprochen wird, geht ihm die Bedeutung des *Gemeinsamen* auf, das diese Grundbestimmungen trägt und der Grund schlechthin ist, wie eben in der Erfahrung allenthalben viele bekannte Zeichen oder charakteristische Merkmale wie Fußspur (*vestigium*) und Gleichnis (*similitudo*) von der Anwesenheit des Wesens selbst zeugen.

Dieser Spontanakt der Entscheidung und Hervorbringung des Grundes schlechthin durch den Geist, der, wie oft betont, vom *discretio*-Vermögen der Seele getragen ist, erfüllt sich in der Inexistenz-Gestalt, auf die alles Wahre, Gute, Schöne, Heilige und Ewige hinzielt, um in ihr Wirklichkeit zu sein. Das allgemein schon festgestellte wechselseitige Verhältnis von Sein und Haben konkretisiert sich in der Inexistenz-Gestalt zu jener simultanen Dichte, in der das Sein Haben ist, das Sein als Haben Wirklichkeit darstellt. Beide Größen durchdringen sich in der dialogischen Inexistenz so maßvoll und harmonisch, eben *logoshaft*, dass die Gestaltstrukturen, die ja Sein und Haben zuallererst ermöglichen, nicht zerstört werden. Vielmehr ist innerhalb der dialogischen Inexistenz das Sein des einen die Erfüllung des Gehabtwerdens vom anderen und umgekehrt, das Haben des einen die Erfüllung des Seins für den anderen und umgekehrt. Die Gewissheit, die aus diesem Akt hervorgeht, versammelt alles Erkennen und Wiedererkennen von Gestalten zum Erkenntsein und Wiedererkenntsein im *Dialog*, und dies ist ein Sein, das Wesen vielfältiger Anwesenheit von Einzelheiten. Diese Gewissheit versammelt auch alles mit dem Willen aufrecht erhaltene lebendige Anwesen von Gestalten im Geist zum Gewolltsein gegenseitiger Bejahung und zum Ziel, das mit dem jeweils anderen ins Auge gefasst ist. Ist dieses Ziel erreicht, wird also die Gewissheit von Erkenntsein und Gewolltsein als dauerhafte, unversehrt-unantastbare, erhaben-würdevolle, erstrebenswerte und durchdachte Größe erfahren, so ist darin das Wesen der Gestalt zur Wirklichkeit geworden: Seine Ewigkeit, Heiligkeit, Schönheit, Güte und Wahrheit.

So ist also das Wesen der Gestalt die Wirklichkeit selbst und als solche, wie sie in der *personalen Begegnung der dialogischen Inexistenz* erfahren wird. Es hieße nun aber, den Grundtenor dieser Systematik, der immer wieder von der Verbundenheit von Allgemeinem und Konkretem tönt, im Abstrakten untergehen zu lassen, wenn nicht auch danach gefragt würde, ob es die oben beschriebene Wirklichkeit, so wirklich sie auch sein mag, denn überhaupt im vielzitierten Alltagsgeschehen gibt. Die Erfahrung zeigt doch auch, dass in der personalen Begegnung oftmals das Unschöne, Missverständliche vorherrscht, dass statt

Offenbarkeit Verschlossenheit da ist. Wo und inwiefern gibt es also überhaupt die oben beschriebene Wirklichkeit? Ist sie je gelungen, oder kann sie je gelingen? Ist sie nicht eine Utopie? Auf diese Fragen muss der nächste Abschnitt eine Antwort versuchen, die mit dem Ernstfall der Liebe und der Verantwortung ihrer Freiheit zu tun haben wird.

## 2. Die Liebe

Dass in der Wirklichkeit der *dialogischen Inexistenz*, wie sie im vorigen Abschnitt beschrieben wurde, der Grund aller Gestalt einbeschlossen liegt und verstehbar sein kann, ohne selbst Grund von gesamter Wirklichkeit zu sein, macht Größe und Grenze der *dialogischen Inexistenz* aus. Die Frage danach, wie diese Wirklichkeit selbst und als solche da ist, wird uns nun zum letzten Warum des Wesens der Gestalt führen. Auszugehen ist dabei von der Liebe zur Wirklichkeit als solcher, um zur Wirklichkeit der Liebe selbst zu gelangen, die einen absoluten Hinweis auf den letzten Grund in sich trägt.

Die *Liebe zur Wirklichkeit*, mit der wir nochmals auf den Hintergrund der Beziehung des Geistes zur realen Gestalt und zur Zeitlichkeit verwiesen sind, entzündet sich an der Begegnung des schöpferisch-treffericheren Scharfsinns des Geistes mit der Offenbarkeit jenes dem Seelengrund gegenüberbefindlichen schöpferisch-treffericheren Grundes der Wirklichkeit, in dem die Seele Ähnliches, ja Gleiches ihrer selbst wiedererkennt, und von ihm nicht nur angezogen, sondern ganz und gar erfüllt und beglückt wird. Der Volksmund spricht dabei vom Herzen, das an einer Sache hängt, oder von einer Handlung, die mit ganzer Seele vollzogen wird, oder von einer Handlung, in die der Mensch seine ganze Seele hineinlegt. Solche Liebe zur Wirklichkeit ist offenbar in den vielfachen Äußerungen der darstellenden Kunst, allgemein jedoch auch im Glücken und Können jeder Tat, vor der der Mensch bekennt: Ja, das ist es! Man mag hierbei beispielsweise an jene geglückte Wirklichkeit denken, die sich in der Musik offenbart, wenn ein von großem Orchester gespieltes symphonisches Klanggebilde sich in vielfältigen Einzelheiten nach und nach aufbaut, einem Höhepunkt zustrebt und sich in der Schlusssteigerung des Finale auflöst, indem alle bis dahin eingeführten Themen rekapituliert werden und zu schlüssiger Vollendung finden; die Griechen haben dieses Geschehen mit *arsis* und *thesis* beschrieben. Auch der menschliche Gesang verrät solch ein Höchstmaß an

Wirklichkeit, wenn sich beispielsweise vor dem Hintergrund jahrelanger, harter Übung ein Sopran oder Tenor in einer Arie genau im entscheidenden Augenblick mit dem hohen *C* hören lässt. Dasselbe gilt von jedem Können in Sport und Kultur, in der Berufsausübung und allem Tätigsein des Menschen. Stets ist es die entscheidende Zusammenkunft von Können und rechtem Augenblick, von Fülle und Form, von *Sukzessivem* und *Simultanem*, an der sich die Begeisterung, ja die Liebe zur Wirklichkeit entzündet. Aus diesem Grund wird hier von Momenten der Seligkeit gesprochen.

Das Gesagte konkretisiert sich in der *Wirklichkeit der Liebe*, die zwei Menschen miteinander verbindet und gern eine Himmelsmacht genannt wird. In ihr erkennen sich zwei Menschen bis auf den Grund, nicht aus dem Willen zur Erkenntnis heraus, sondern aus der *Freiheit zur Hingabe* heraus, die macht, dass einer für den anderen in außerordentlicher Weise offen und verfügbar wird. In dieser Wirklichkeit ist es nicht mehr nur die Schönheit oder Güte allein, die den einen für den anderen liebenswert macht. Vielmehr sammelt sich das Ganze der Grundbestimmungen, zu denen auch die Dauer des Ewigen und die Unversehrbarkeit des Heiligen gehört, zum Totalakt der gegenseitigen Hingabe. Die so beschriebene Wirklichkeit ist jedoch etwas Begrenztes, hat endliche Gestalt, nicht nur aufgrund der Sterblichkeit des Menschen. Denn der totalen Hingabe entzieht sich letztlich das *Etwas-Sein* des Menschen, der nie ganz im anderen aufgehen kann, weil er eben selbst etwas ist. Der Grund für dieses *Etwas-Sein* zeigte sich im vorigen Abschnitt als das alles Erdachtsein erfüllende Erkenntnis und Gewolltsein des dialogischen *Du bist es - Ich bin es*. Diese Wirklichkeit erfüllt alles Erdachtsein, insofern die Fülle des Denkbaren, Ahnbaren und Entwerfbaren die Sinnfülle gelebter Wirklichkeit gewinnt.

Da nun aber das *Etwas-Sein* des einen im Gegenüber für den anderen letztlich unverfügbar bleibt, auch wenn der eine sich dem anderen vollkommen zur Verfügung stellen kann, wird in der *dialogischen Inexistenz* ein Verwobensein von *Zur-Verfügung-Stehen* und *Unverfügbar-Sein* Gestalt, das letzter Grund und Entzug zugleich ist. Diese Gestalt ist *Botin der Transzendenz*: Sie kündigt davon, dass alle relative Gestalt das Absolute anbahnt, ohne es selbst zu sein, dass alle Beziehungs-Tat auf den absoluten Täter und Begründer verweist, und dass alle unbedingte Hingabe, wo sie über sich selbst hinauswächst, Geschenk von Höherem ist. Wer dies bezweifelt, mag mit der Wirklichkeit der *dialogischen Inexistenz* an den Abgrund des Todes gehen, an den womöglich Krankheit und Leid die personale Gestalt gebracht haben. Nachdem vor diesem Abgrund alles

Schöne und Herrliche sich allmählich zurückgezogen haben, nachdem das ganze Leben des Menschen bis auf ein kleines Häufchen Elend abgezehrt worden ist, nachdem Unrecht und Gewalt allen Glauben und alle Hoffnung ausgelöscht haben, genau da hat die Frage nach der persönlichen *Identität* ihren Ort: Warum? Warum muss ich sterben? Warum habe ich überhaupt gelebt? Was bleibt mir denn letzten Endes?

Es bleibt mir, was ich an Wirklichkeit erlebt habe, und die war ja doch. Es bleibt mir, was ich im Leben geliebt habe, und was mich die Liebe gelehrt hat: Dass nämlich Wirklichkeit die Freiheit der Entscheidung und Entäußerung, der Öffnung und der Hingabe zur Möglichkeitsbedingung hat. Spätestens im Angesicht des Todes wird ein letzter Totalakt dieser Hingabe, die Entscheidung für das Unbedingte nach dem Ausfallen aller Bedingungen gefordert. Sie wird gefordert um der *Identität* des Menschen willen, die letztlich nur Bestand haben kann im Gegenüber zum Absoluten, das die letzte Unverfügbarkeit des Menschen verantwortet.

Nur dem *Absoluten* und dem *Unbedingten* gegenüber, das allem Relativen zugrunde liegt, kann eine letztgültige Antwort auf den Sinn des Seins erwartet werden. Aber wie schafft der Mensch den Weg zur Unbedingtheit des letzten Grundes? Er wird ihn nie schaffen, wenn dieser sich nicht aus sich selbst heraus zeigt. Ebenso wenig kann er die Wirklichkeit der Liebe schaffen, wenn sie sich nicht durch den anderen Menschen und in ihm dialogisch erfüllt. Wer die Liebe je erfahren hat, weiß von ihrer Wirklichkeit, ihrer Absolutheit und ihrer Unbedingtheit. Ist es möglich, dass die Liebe der *dialogischen Inexistenz* etwas ist, das stärker ist als der Tod, gegen dessen Abgrund der Mensch sich wehrt? Vom Menschen selbst her ist dies undenkbar, weil auch jene Liebe, in der das Leben der Eltern durch die Kinder Gestalt geworden ist und den Tod der Eltern überdauert, das Problem nur verschiebt, nicht löst. Gibt es eine Liebe, die stärker ist als der Tod? Eine Liebe, welche die Hingabefähigkeit des Menschen mit all ihrer liebenden Unbedingtheit und aller so beseligenden Wirklichkeit durch die Abgründe des Leids und des Todes hindurch verantworten kann? Gibt es eine Liebe, die verantworten kann - und zwar in dem Sinn, den wir der Verantwortung im gleichnamigen Abschnitt des vorigen Kapitels gegeben haben, nämlich dem Sinn der echten, in Wort und Antwort eröffneten, tragfähigen Beziehung -, dass menschliches Leben wird und vergeht?

Wenn es sie gibt, so kann sie nur in der Wirklichkeit der Liebe selbst gefunden werden, die der Mensch mit sich selbst in den Bereich der Verantwortung der absoluten Liebe einbringt. Was sich in diesem Bereich ereignen kann, bezeugt ein Meister in der Darstellung der Wirklichkeit der Liebe, ein Mensch, der wie wir alle vor der Zerreißprobe zwischen Tod und Leben, zwischen Sinnlosigkeit und Liebe, zwischen Endlichkeit und Ewigkeit stand, der *Apostel Paulus*. Ihm ist inmitten aller Endlichkeit etwas von dem Licht der Erkennbarkeit Gottes aufgeleuchtet, dessen Glanz sich am Ende aller bruchstückhaften Denkbarkeit anbahnt: "Prophetisches Reden hat ein Ende, Zungenrede verstummt, Erkenntnis vergeht. Denn Stückwerk ist unser Erkennen, Stückwerk unser prophetisches Reden; wenn aber das Vollendete kommt, vergeht alles Stückwerk." (1 Kor 13, 8 – 10) Wie dieses Vollendete kommt, das deutet Paulus in einer Annäherung an die personale Begegnung an: "Jetzt schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse, dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich unvollkommen, dann aber werde ich durch und durch erkennen, so wie ich auch durch und durch erkannt worden bin." (1 Kor 13, 12) Den Weg zu dieser Begegnung, "der alles übersteigt" (1 Kor 12, 31b), bezeugt Paulus mit den Worten: "Und wenn ich prophetisch reden könnte und alle Geheimnisse wüsste und alle Erkenntnis hätte; wenn ich alle Glaubenskraft besäße und Berge damit versetzen könnte, hätte aber die Liebe nicht, wäre ich nichts... Sie erträgt alles, glaubt alles, hofft alles, hält allem stand. Die Liebe hört niemals auf." (1 Kor 13, 2. 7 – 8)

Was ist das für eine Liebe, die allem standhält und die Paulus in seinem Leben bezeugt hat? Es ist die machtvolle Gegenwart des absoluten Grundes: "Seit Erschaffung der Welt wird seine unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit." (Röm 1, 20) Es ist die Liebe Gottes, die "ausgegossen" ist "in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist." (Röm 5, 5) Es ist die personale Kundgabe, in der Gottes Liebe sich selbst für das Heil der Menschen verantwortlich macht: "Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat." (Joh 3, 16) Sehen wir zu, wie sich diese Liebe offenbart; sie tritt in jenen Bereich ein, der sich in der Wirklichkeit der Liebe eröffnet: "Denn die Liebe ist aus Gott, und jeder, der liebt, stammt von Gott und erkennt Gott. Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt; denn Gott ist die Liebe." (1 Joh 4, 7 – 8)

### 3. Die Begegnung mit der offenbarenden Gestalt

Die Wirklichkeit, nach der sich der Mensch im Totalakt der Ganzhingabe, die alle *intentio* trägt, ausstreckt, wenn er es mit Gott wagt, ist nach dem Zeugnis des Alten und des Neuen Testaments ein dialogisches Geschehen, in dem Gott sein Mitsein zusagt und sich selbst als "Ich bin der ich je neu für euch da sein werde" (*Ex 3, 14*) offenbart. Dass diese Offenbarung wirklich personale Gestalt annehmen würde, war dem Hause Israel von alters her durch das messianische Reich (*vgl. Jes 2, 1 – 5; 11, 1 – 16; 35, 1 – 10; Ez 34, 23 – 31*) und den messianischen Herrscher (*vgl. Mi 4, 14 – 5, 5*) verheißen. Er war verheißen als der *Immanuel*, das heißt, der *Gott-mit-uns*: "Seht, die Jungfrau wird ein Kind empfangen, sie wird einen Sohn gebären, und sie wird ihm den Namen Immanuel (Gott mit uns) geben." (*Jes 7, 14; vgl. Jes 8, 8; 8, 10; Mi 5, 2; Mt 1, 23; Lk 1, 31*). "Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn." (*Gal 4, 4*) "Er ist der Messias, der Herr." (*Lk 2, 11*) Das Wirken und die Sendung des Messias waren eine einzige und unüberbietbare Offenbarung der Liebe Gottes: "Die Liebe Gottes wurde unter uns dadurch offenbart, dass Gott seinen einzigen Sohn in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn leben." (*1 Joh 4, 9*)

Mitte dieser Offenbarung waren die zwei Gebote der Liebe: "Das erste ist: 'Höre Israel, der Herr, unser Gott, ist der einzige Herr. Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele', mit all deinen Gedanken 'und all deiner Kraft'. Als zweites kommt hinzu: 'Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst'. Kein anderes Gebot ist größer als diese beiden." (*Mk 12, 29 – 31; Dtn 6, 4f.; Lev 19, 18*) Wer war der Sohn Gottes, der Messias, der Herr, in dem sich die Offenbarung der göttlichen Liebe so sehr erfüllte, dass er sein Leben für seine Freunde hingab? (*vgl. Joh 15, 13*) Wer war dieser Jesus von Nazareth, den Gott "von den Toten auferweckt" (*Röm 8, 11*) hat? Wem waren die Jünger Jesu begegnet, der sie so sehr für sich gewonnen hatte, dass sie, vom Geist Gottes erfüllt, den Glauben an den Herrn Jesus Christus in der Welt verkündet und mit der Hingabe ihres Lebens bezeugt haben? Wer ist es, an den die Gemeinschaft derer, die "auf seinen Tod getauft" und "mit ihm auch in seiner Auferstehung vereinigt sein" (*Röm 6, 3. 5*) werden, glaubt? Wen verkündigt der Glaube der Kirche?



Antwort auf diese Fragen geben zuerst die Schriften des Alten und Neuen Testaments. Das Neue Testament nähert sich insbesondere der Person Jesu Christi, indem es von der Offenbarung der Gestalt schlechthin, der personalen Gestalt des *Ego eimi* - "Ich bin es, ich, der mit dir spricht" (*Joh 4, 26*) - des Messias redet: "Wer ist das, Herr? (Sag es mir,) damit ich an ihn glaube. Jesus sagte zu ihm: Du siehst ihn vor dir; er, der mit dir redet, ist es." (*Joh 9, 36 – 37*) Um das Geheimnis der *Ego-eimi*-Gestalt zu ergründen, gebrauchen die paulinischen Schriften neben anderen Gestalt-Begriffen den der *eikon*, der sachlich ein Ausdruck der johanneischen *logos*-Rede ist und sich mit diesem wechselseitig auslegt, wie nachfolgend kurz zu erläutern sein wird.

Wenn Paulus in *2 Kor 4, 4* von der Herrlichkeit Christi spricht, "der Gottes Ebenbild (*eikon*) ist", so geht es ihm dabei "um die volle Repräsentanz Gottes in seinem *Bild*, das geradezu seine Seinsweise unter dem Aspekt der Erkennbarkeit und in Relation zum Glaubenden darstellt" (*318*), ein Phänomen, das aus der bisher erläuterten Gestalt-Begegnung bestens bekannt ist. Dass das Bild Gottes, das Christus ist, für den Menschen keine fremde Größe darstellt, sondern die Erfüllung aller weltlichen Gestalthaftigkeit, wird aus der Sinnverknüpfung der jüdischen Lehre von der *sophia* als Schöpfungsmittlerin (*vgl. Weish 7, 26*) mit der Vorstellung vom Urmenschen zur Vollgestalt jener *eikon* klar, in der die ganze Schöpfung sich gleichsam behauptet. Demnach ist Christus "das Ebenbild (*eikon*) des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung. Denn in ihm wurde alles erschaffen im Himmel und auf Erden... Alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen. Er ist vor aller Schöpfung, in ihm hat alles Bestand. Er ist das Haupt des Leibes, der Leib aber ist die Kirche. Er ist der Ursprung." (*Kol 1, 15 – 18*)

Damit wird auch die aus göttlicher Selbstentschließung kommende Gottebenbildlichkeit des *Adam* (*vgl. Gen 1, 26*) mit "lebendig machendem Geist" (*1 Kor 15, 45*) erfüllt: "Der Erste Mensch stammt von der Erde und ist Erde; der Zweite Mensch stammt vom Himmel... Wie wir nach dem Bild des Irdischen gestaltet wurden, so werden wir auch nach dem Bild des Himmlischen gestaltet werden." (*1 Kor 15, 47. 49*) Für Paulus ist *Adam* mit seiner durch die Abkehr von Gott verschuldeten Todverfallenheit "die Gestalt (*typos*), die auf den Kommenden hinweist." (*Röm 5, 14*) "Sind durch die Übertretung des einen die vielen dem Tod anheimgefallen, so ist erst recht die Gnade Gottes und die Gabe, die durch die Gnadentat des einen Menschen Jesus Christus bewirkt worden ist, den vielen reichlich zuteil geworden." (*Röm 5, 15*) Die paulinische Gegenüberstellung von

*Adam* und *Christus* dient dabei dem Ansinnen, "die Überlegenheit der göttlichen Gnade und Gerechtigkeit über die menschliche Ungerechtigkeit zu beleuchten und zu zeigen, dass durch Christus die Fülle des Heils eröffnet ist." (319)

Die Kraft der göttlichen Gnade wird im Leben der Glaubenden inexistentiell wirksam durch die Gleichgestaltung derer, die Gott lieben, mit dem Bild seines Sohnes. Gott hat sie dazu bestimmt, "an Wesen und Gestalt seines Sohnes teilzuhaben, damit dieser der Erstgeborene von vielen Brüdern sei." (*Röm 8, 29*) Somit erfüllt sich die *Behauptung* der Schöpfung durch Christus in der *Selbstbehauptung* christlicher Freiheit im Geist des Herrn, die dem Gläubigen aus dem Ansichtigwerden des Herrn kommt: "Der Herr aber ist der Geist, und wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit. Wir alle spiegeln mit enthülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wider und werden so in sein eigenes Bild verwandelt, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, durch den Geist des Herrn." (*2 Kor 3, 17 – 18*) In solcher dialogischen Inexistenz, in welcher der Glaubende "zu einem neuen Menschen geworden, der nach dem Bild seines Schöpfers erneuert wird, um ihn zu erkennen" (*Kol 3, 10*), in einem Geschehen also, das den Menschen nicht nur begeistert, sondern durch und durch neu gestaltet, geht der Höhepunkt *dialogischer Inexistenz* auf, den Paulus mit den Worten bezeugt: "Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir." (*Gal 2, 20*)

Den Weg dieses Dialoges selbst, den Christus in seiner Herkunft von Ewigkeit eröffnet hat, um die Glaubenden zum Vater zu führen (*vgl. Joh 14, 6*), die Gestalt der Wirklichkeit also, in deren Anblick - und das heißt: in deren Ganzhingabe - die Glaubenden ewige Seligkeit gewinnen, stellt der Hebräerbrief so dar: "Gott... hat... zu uns gesprochen durch den Sohn, den er zum Erben des Alls eingesetzt und durch den er auch die Welt erschaffen hat; er ist der Abglanz (*apaugasma*) seiner Herrlichkeit (*doxa*) und die Ausprägung (*charakter*) seines Wesens (*hypostasis*)." (*Hebr 1, 3*) "An ihm, das heißt an seiner unmittelbaren Herkunft von Gott und an seinem Erlösungsweg, vermögen die Glaubenden also des Wesens und der Wirklichkeit Gottes ansichtig zu werden." (320) Abglanz und Ausprägung sind zwei Offenbarkeiten der *eikon* Gottes: "Beide Prädikationen charakterisieren den Sohn als das vollkommene Ebenbild Gottes... Die *eikon* repräsentiert und offenbart den unsichtbaren Gott und vermittelt so die heilsame Gotteserkenntnis." (321)

Die Affinität der *eikon* zum johanneischen *logos* wird nicht nur aus der gleichlautenden Verwendung der *doxa* für beide Größen (*Joh 1, 14; vgl. 2 Kor 4,*

4) und der Schöpfungsmittlerschaft (*Joh 1, 3*; vgl. *Kol 1, 16*) Christi heraus klar. Sachlich ist es die Antwort auf die Frage nach dem absoluten Ursprung (*arche*), die mit beiden Größen sich ergänzend gegeben wird: "Im Anfang war das Wort" (*Joh 1, 1*) - "Er ist der Ursprung" (*Kol 1, 18*). Erste Schöpfung (vgl. *Gen 1, 1*: "Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde"; *Gen 1, 3*: "Und Gott sprach: Es werde Licht") und Erlösung (vgl. *Joh 1, 3*: "Alles ist durch das Wort geworden"; *Joh 1, 9*: "Das wahre Licht... kam in die Welt") offenbaren sich im fleischgewordenen Wort (vgl. *Joh 1, 14*) als heilswirksamer Anbruch jener Vollendung, welcher der Mensch wirklich begegnen kann, als echte Gestalt: "Was von Anfang an war, was wir gehört haben, was wir mit unseren Augen gesehen, was wir geschaut und was unsere Hände angefasst haben, das verkünden wir: Das Wort des Lebens." (*1 Joh 1, 1*). So vollenden *logos* und *eikon* alle bisher gemachten Aussagen vom In-sich-Sein im Gegenüber für anderes als einem allgemeinen Gestalt-Kriterium zur Wirklichkeit der offenbarenden Gestalt, die selbst Gott ist (*Joh 1, 1*: "Das Wort war Gott") im Gegenüber für den Glaubenden, was jene personale Begegnung trägt und ermöglicht, innerhalb der "wir erleuchtet werden zur Erkenntnis des göttlichen Glanzes auf dem Antlitz Christi." (*2 Kor 4, 6*) Somit ist das Wort als Gestalt zu verstehen, keine Einfachheit, sondern heilsökonomische Ganzheit.

#### 4. Die hypostatische Personalität

Mit der Rede vom *logos* und von der *eikon* kommt natürlich der bisher verfolgte Gestaltcharakter der Wirklichkeit erneut zu Bewusstsein. Vor allem die Aussage des Begründers der Gestalt-Theorie, *Christian von Ehrenfels*, ist hier anzuführen, der festgestellt hatte: "Jedes Wort der Sprache ist eine Gestaltqualität." (322) Wie ist das aber zu verstehen, wenn Gott spricht, der Schöpfer aller Dinge, der sich im fleischgewordenen Wort offenbart? In ihm muss sich solche Gestalthaftigkeit nicht bloß erfüllen, sondern, wie im vorigen Abschnitt zum Ausdruck kam, den Anbruch jener Vollendung bedeuten, den die Erlösungstat Christi bewirkt hat. Der Anbruch der Vollendung der Gestalt in Christus Jesus, durch den alles geschaffen wurde (vgl. *Hebr 1, 2*; *Joh 1, 3*), muss eine Fülle in sich tragen, die ja - absolute Anwesenheit der Schöpfungsmacht, die selbst neue Schöpfung ist (vgl. *2 Kor 5, 17*; *Gal 6, 15*) - das in sich selbst hat, wonach wir mit dem absoluten Grund und dem *principium sine principio* letztlich auf der Suche sind. Es ist der Grund, der alles trägt, der alles im Innersten zusammenhält. Ihm ist mit jener *dialogischen Inexistenz* nachzugehen, von der alles Sein nur ein schwaches Gleichnis in sich

trägt, und das ist die Inexistenz des Vaters im Sohn und des Sohnes im Vater, Wirklichkeit als Einheit von Vater und Sohn im Heiligen Geist, der uns in die Wahrheit dieses absoluten Grundes einführt (vgl. *Joh 14, 26; Joh 15, 26*).

Nach dem Zeugnis des Hebräerbriefes trägt Christus die Gegenwart dieser Wirklichkeit in sich, und zwar, indem er die *hypostasis* der Wirklichkeit Gottes ist (vgl. *Hebr 1, 3*). Die *Abba-Relation* Jesu (323), der gekommen ist, um den Willen des Vaters zu tun (vgl. *Joh 4, 34*), hat mit *hypostasis* den Rang einer Gestalt, die zugleich *Sein*, also "Realisierung, Vorhandensein, Wirklichkeit", und *Tat*, also "Unternehmung, Vorhaben, Wagnis, Sich-Unterstellen, Ausharren" (324) ist. Was Jesus war und tat, war nach dem Zeugnis des Neuen Testaments nicht nur - was nichts Geringes wäre - der existentielle Einsatz für die Botschaft vom Reich des Vaters, sondern die Wirklichkeit der Botschaft selbst. Jesus war selbst die Offenbarung Gottes, Fülle der Wirklichkeit, durch Zeichen und Wunder manifestiert, von Gott mit Weisheit erfüllt (vgl. *Lk 2, 40*), Entäußerung bis zum Kreuz (vgl. *Phil 2, 7 – 8*), die Hingabe selbst.

In der offenbarenden Gestalt des Gottmenschen Christus Jesus sind Botschaft und Bote, Schöpfer und Schöpfung, Erlöser und Erlösung, Vollender und Vollendung zu einer Wirklichkeit gelangt, die ihn "über alle erhöht" (*Phil 2, 9*), eine Wirklichkeit, die selbst ist, was sie tut. Das Zugleich von Sein und Tat, das in aller Gestaltwerdung abbildlich erfahren werden kann, hat in Jesus Christus den Charakter einer Unbedingtheit und einer Entschiedenheit, die schlechthin unüberbietbar sind. Die Gestalt selbst ist unüberbietbar, weil ihre Weite Gottgleichheit und Menschengleichheit (vgl. *Phil 2, 6 – 7*) Wirklichkeit sein lässt, und zwar bis in die äußerste Zerrissenheit des Todes, der von den Menschen kam, und der Liebe Gottes hinein, die der Gottmensch am Kreuz vollbracht hat, die Versöhnung des letzten *Warum* (vgl. *Mt 27, 46*) mit Gott: "Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist." (*Lk 23, 46*) Dieser Ort der radikalen Entschiedenheit für Gott und der radikalen Entschiedenheit für die Menschen ist mit dem Kreuz zur Herzmitte des christlichen Bekenntnisses geworden: "Denn da die Welt angesichts der Weisheit Gottes auf dem Weg ihrer Weisheit Gott nicht erkannte, beschloss Gott, alle, die glauben, durch die Torheit der Verkündigung zu retten. Die Juden fordern Zeichen, die Griechen suchen Weisheit. Wir dagegen verkünden Christus als den Gekreuzigten." (*1 Kor 1, 21 – 23*) Die unbedingte Entschiedenheit des Gekreuzigten, die alle Halbherzigkeit und alles Bedenken weit hinter sich lässt, lebt im Glauben der Kirche fort, wo die Herzmitte der Entschiedenheit für Gott

und Mensch, die Jesus Christus selbst war, zum Gegenstand gläubigen Vertrauens und betrachtender Durchdringung wird.

Dies geschah und geschieht je neu in der Betrachtung der *unio hypostatica* von göttlicher und menschlicher Natur in Christus. Die lehramtliche Verkündigung bediente sich in der Absicht der Bewahrung dieser Herzmitte der unbedingten Entschiedenheit Jesu Christi jener berühmten *chalzedonensischen Formel*, die diese Entschiedenheit, also das Entbergen und Offenbarsein der echten Annahme von göttlicher und menschlicher Natur, um beides höchstmöglich zu versöhnen, sowohl gegen eine Abschwächung des Menschseins als auch gegen eine Abschwächung des Gottseins Jesu Christi bewahren wollte, um sie dem Zugang des Glaubens und der eigenen Hingabe bleibend offenzuhalten. Denn ein bloßes Geschöpfsein Jesu würde die Menschen genauso wenig zu Gott führen können wie ein deistisch unantastbares Erscheinen des Gottseins, also ein Modalismus. Der Grund, auf dem die *unio hypostatica* aufruht, ist der *logos*; er ist der Subsistenzgrund von göttlicher und menschlicher Natur. Das Verständnis dieses Grundes hat *Thomas von Aquin* mit der Tradition der Kirche erläutert, indem er sagte: "Der Sohn Gottes hat den Leib mittels der Seele mit sich vereinigt (*Filius Dei univit sibi carnem mediante anima*)." (325)

Dass Jesus Christus eine *Seele* hatte, ist nicht nur aus seiner echten Menschheit, zu der Seele und Leib gehören, und aus der letzten Unergründlichkeit seiner Person und seines *Ich* heraus zu verstehen. Vielmehr ist es die radikale Ganzheit der Hingabe in aller ihr vorhin zugeschriebenen, unbedingten Entschiedenheit, die mit der Unbedingtheit auch die Freiheit zur Hingabe einschließt, mithin die Vernunft des Erkennens, die Bestimmtheit des Wollens, die Beseeltheit des Seins, was mit Seele gemeint ist. Und all das ist im Gottmenschen göttliche Wirklichkeit: Es ist Seele, die in ihrer lebensspendenden und geistbegabenden Prinzipialität der Mensch durch und durch selbst ist, und es ist *logos*, Gott selbst in seiner Schöpfermacht. Indem menschliche Natur und göttliche Natur im Gottmenschen zusammenkommen, ereignet sich nicht nur eine Begnadigung des Menschseins oder eine Gestaltwerdung göttlichen Erdachtseins, sondern die Fülle der Wirklichkeit, die Gott als Mensch offenbart. Dieses *als* ist keine leblose oder vereinheitlichende Vermittlung, sondern die lebendige Aufrechterhaltung der zwei Naturen im Heilsereignis des Erlösers, Versöhnung im Sohn, Eigentum der Eigentümlichkeiten, Höchstmaß prägnanter Personalität.

Die Einzigartigkeit dieser Prägnanz drückt das *Konzil von Chalzedon (451)* aus, indem es von der unvermischten Ungetrenntheit der Wirklichkeit Jesu Christi in zwei Naturen spricht. Dies ist keine *complexio oppositorum*, sondern die soteriologische Bedingung der Möglichkeit von Heil; denn Jesus Christus wird ja dadurch zum "Schlusstein" (*Eph 2, 20*) aller Gestaltwerdung, zum "lebendigen Stein" (*1 Petr 2, 4*), der den Weg zum absoluten Grund Gottes bleibend offenhält. "Der eine und selbe ist vollkommen der Gottheit und vollkommen der Menschheit nach, wahrer Gott und wahrer Mensch, bestehend aus einer vernunftigen Seele und dem Leibe. Der eine und selbe ist wesensgleich dem Vater der Gottheit nach und wesensgleich auch uns seiner Menschheit nach... Wir bekennen einen und denselben Christus, den Sohn, den Herrn, den Einziggeborenen, der in zwei Naturen unvermischt, unverwandelt, ungetrennt und ungesondert besteht. Niemals wird der Unterschied der Naturen wegen der Einigung aufgehoben, es wird vielmehr die Eigentümlichkeit einer jeden Natur bewahrt, indem beide in eine Person (*prosopon*) und Hypostase zusammenkommen. Wir bekennen nicht einen in zwei Personen getrennten und zerrissenen, sondern einen und denselben einziggeborenen Sohn, das göttliche Wort, den Herrn Jesus Christus." (326)

Die damit erreichte bleibende und lebendige Offenhaltung der offenbarenden Gestalt, die ein schwaches Gleichnis in der maßvollen Aufrechterhaltung von Fülle und Form im Denkkakt der geistigen Gestaltwerdung hat, gilt es nun weiter zu durchdringen. Einen Ansatzpunkt dafür bietet die Rede vom *Einziggeborenen* (*Joh 3, 16. 18; 1 Joh 4, 9*): "Der Ausdruck bezeichnet Jesu einzigartige Personalität, Beziehung zum Vater und Sendung." (327) Während schon in der allgemeinen Begegnung die besondere Bedeutung der *haecceitas*, ausgedrückt durch das *Das ist es* und das *Du bist es*, herausgestellt wurde, kommt diese Bedeutung in der Begegnung mit der offenbarenden Gestalt zu ihrem Höhepunkt mit dem Anspruch des *Ich bin es* Jesu. (328) Alles Wahre ist in ihm nicht nur verwirklicht, sondern trägt in sich den Anspruch "Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben." (*Joh 14, 6*) Alle Vorfindbarkeit und aller Verweischarakter des Seins kommen in ihm wie in einem guten Hirten (*vgl. Joh 10, 14*) zusammen, der seine Stimme erhebt, um die Seinen durch die Tür, die er selbst ist (*vgl. Joh 10, 9*), zur Fülle des Lebens zu führen. Damit wäre die Frage nach der Einzigartigkeit der Mittlerschaft Christi zu stellen, der sich der Glaubende zuwendet.

## 5. Die Mittlerschaft Christi

Wollte man die Theologie der *dialogischen Inexistenz* in einem Satz zur Geltung bringen, so könnte es nicht besser geschehen als mit der johanneischen Analogie, in der Christus spricht: "Ich bin in meinem Vater, ihr seid in mir, und ich bin in euch." (*Joh 14, 20*) An anderer Stelle wird diese Inexistenz, die den Glaubenden mit Christus verbindet und ihm den Weg zum Vater eröffnet, durch das Sohn-Sein Jesu manifestiert, der die Werke seines Vaters vollbringt: "Dann werdet ihr erkennen und einsehen, dass in mir der Vater ist und ich im Vater bin." (*Joh 10, 38*) Dass dies eine Analogie nach Art einer Beziehung von göttlich-dialogischer und gemeinschaftlich-dialogischer Inexistenz ist, legt schließlich der Satz aus dem Abschiedsgebet Jesu nahe: "Alle sollen eins sein: Wie du, Vater in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaubt, dass du mich gesandt hast." (*Joh 17, 21*) Hier wird der Grund der menschlichen Beziehungsgestalt als jene Einheit offenbar, in der Vater und Sohn eins sind: "Ich und der Vater sind eins." (*Joh 10, 30*)

Dass dieser Grund, der Jesus Christus selbst ist (*vgl. 1 Kor 3, 11 – 12*), universale und lebensspendende, ja beseelende Wirkung hat, wird aus dem klar, was sich an das *Ich bin es* Jesu knüpft: "Ich bin das Brot des Lebens;" (*Joh 6, 35*) "Ich bin das Licht der Welt;" (*Joh 8,12*) "Ich bin die Auferstehung und das Leben;" (*Joh 11, 25*) "Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben." (*Joh 14, 6*) In all dem ist es der Anspruch des prädikatslosen *Ich bin es* schlechthin (*vgl. Mk 14, 62; Mk 6, 50; Mt 14, 27; Lk 22, 70; Lk 24, 39; Joh 4, 26; Joh 6, 20*), der Christus in seiner messianischen Hoheit offenbart, dadurch erkannt und wiedererkannt wird. Was ist der Inhalt dieses *Ich bin es*? Wie, oder besser: als wer zeigt sich Jesus in seinem *Ich bin es*? Er zeigt sich und bewährt sich in der Treue seiner *Mittlerschaft* zwischen Gott und den Menschen, in der absoluten Verbindlichkeit und Zuverlässigkeit des Erlösers, indem er selbst die absolute Einheit von Tat und Sein ist: "Sein Sein ist Tat, und seine Tat ist Sein, und je das eine erhält die eigentliche Tiefe und Würde vom anderen." (329)

Die Treue seines Mitleidens mit den Menschen (*Hebr 2, 17; 4, 15; 5, 1f*) und die Treue vor Gott (*Hebr 2, 17; 3, 1f*), erfüllen die Existenz des Erlösers so sehr, dass er diese Treue mit der Darbringung seines Lebens (*Hebr 7, 27; 10, 10*), ja seines Blutes (*Hebr 9, 11ff. ; 10, 19*) besiegelt und dadurch den Seinen den Weg zu Gott bahnt (*Hebr 4, 14 – 16; 5, 9; 7, 19; 10, 19 – 21; 12, 2*). Dies ist jener hohepriesterliche Dienst des Messias (330), der die Mittlerschaft des "Priesters

auf ewig" (*Ps 110, 4*) erfüllt. Es ist mithin das Erbe des eucharistischen Opfermahls, mit dem Jesus den Seinen in Brot und Wein den eigenen Leib und sein Blut zur Speise und zum Trank gibt (*vgl. Lk 22, 17 – 20*), wodurch er sich selbst zum *Mittler* des Neuen Bundes (*vgl. Lk 22, 20; Ex 24, 8; Jer 31, 31*) von Gott und Mensch gemacht hat. Dieses Mahl, das nach den Worten Jesu "seine Erfüllung findet im Reich Gottes" (*Lk 22, 16*), dem Reich, das durch ihn, mit ihm und in ihm "herangenah" (*Mk 1, 15*) ist, lebt in der Gemeinschaft der Gläubigen fort, indem sie die Aufforderung Jesu "Tut dies zu meinem Gedächtnis!" (*Lk 22, 19*) als existentielles Gerufensein begreifen, selbst durch die *Einheit von Sein und Tat* Christen zu werden, die durch, mit und in Christus ihre eigene Menschheit für Gott und die Mitmenschen darbringen und eben kraft der Mittlerschaft Christi auch an seiner Gottheit teilhaben. So ist die *dialogische Inexistenz*, kraft der Christus in den Seinen ist, nichts anderes als der liturgische, existentielle und kommunikative Vollzug des Lebens der *Eucharistie*. So lebensnotwendig ist diese eucharistische Gemeinschaft der Inexistenz, dass seine Aufrechterhaltung im Gebet vom Herrn erfleht wird: "Lass nicht zu, dass ich jemals von Dir getrennt werde." (*Gebet des Priesters zur Communio*) Und wenn gesagt wird, "der Herr aber ist der Geist, und wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit" (*2 Kor 3, 17*), so ist es der Geist der liebenden Hingabe in der eucharistischen *communio*, der die Glaubenden mit Christus und untereinander verbindet; es ist die Freiheit zur Liebe Gottes und zur Liebe des Nächsten, zu der der Christ befreit ist.

Wo bisher von einem dialogischen Geschehen die Rede war, war es die Person des *logos*, die mit der Aufnahme der menschlichen Natur in Christus die unmittelbare Nähe der göttlichen Schöpfermacht offenbarte. Im Kreis der Jünger hat Jesus diese Nähe nicht nur gezeigt und gelebt, er hat diese Nähe, die ja seine Sendung war, die Einheit mit Gott, die er selbst war, weitergeschenkt: "Jesus sagte noch einmal zu ihnen: Friede sei mit euch! Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch. Nachdem er das gesagt hatte, hauchte er sie an und sprach zu ihnen: Empfangt den Heiligen Geist." (*Joh 20, 21 – 22*) Dieses Geschenk des Auferstandenen an seine Jünger, der Geist, in dem auch wir, Christus gleich, rufen: "Abba, Vater!" (*Gal 4, 6; 8, 15*), der Geist also, der auch uns zu "Söhnen Gottes" (*Röm 8,15*) macht und uns mit Christus ewiges Leben schenkt, führt die Glaubenden in jenes Höchstmaß der Inexistenz ein, aus dem heraus Paulus zu sagen wagte: "Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir." (*Gal 2, 20*)

Von da her kann die *dialogische Inexistenz* des Christen bedeuten, dass er in das Leben des dreieinigen Gottes, in "die Gnade Jesu Christi, des Herrn, die Liebe



Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes" (2 Kor 13, 13) hineingenommen ist. Die Gestalt, die der Christ angesichts der Offenbarung Gottes in Christus gewinnt, wenn der Geist des Herrn ihn erfüllt, ist nichts anderes als die Teilhabe an Sein und Tat Christi, eine unbedingte Entschiedenheit für Gott bis in den Tod. Je unbedingter sich der Glaubende zu Christus bekennt, umso tiefer wird er auch von der Gnade Christi erfüllt; sie entfaltet sich als "Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; doch am größten unter ihnen ist die Liebe." (1 Kor 13, 13) "Die Liebe ist das Band, das alles zusammenhält und vollkommen macht." (Kol 3, 14)

Die Einheit von Sein und Tat in der offenbarenden Gestalt Jesu Christi lässt schließlich Gottes Wesen so sehr gegenwärtig sein, dass der verklärte Herr (vgl. Mk 9, 2 – 10; Mt 17, 1 – 9; Lk 9, 28 – 36) in der Erfüllung des Prophetenamtes des Mose und des Elija zum heilsgeschichtlichen Höhepunkt der "Fülle der Zeiten" (Eph 1, 10) geworden ist, in dem allein wirklich "die ganze Fülle Gottes" (Kol 2, 9) wohnt, Fülle, mit der Gott "in ihm wohnt" (Kol 1, 19) wollte. Dies ist die Herrlichkeit des dreieinigen Gottes, die *Gestalt reiner Wirklichkeit*, die durch, mit und in der offenbarenden Gestalt Jesu Christi aufleuchtet, und die der Glaube der Kirche die *Clemens Trinitas* nennt: "Der Vater und der Sohn und der Heilige Geist ist eine Quelle, eine Substanz, eine Kraft, eine Macht... Drei, weder vermischt noch getrennt, sondern sowohl unterschieden (*distincte*) verbunden (*coniuncti*) als auch verbunden unterschieden; sie sind geeint in der Substanz, aber unterschieden (*discreti*) in den Namen, verbunden in der Natur, den Personen nach unterschieden, gleich (*aequales*) der Gottheit nach, gleichähnlich (*consimiles*) in der Majestät, einträchtig im Dreieinigsein (*concordes trinitate*), teilhaftig der Klarheit (*claritate*). Sie sind so eins, dass wir nicht an ihrer Dreiheit zweifeln; sie sind so drei, dass sie, wie wir bekennen, nicht voneinander getrennt werden können." (331)

Hier wird eine Einheit von immanenter und ökonomischer Trinität deutlich, die *Karl Rahner* bekanntlich so ausgedrückt hat: "Die ökonomische Trinität ist die immanente Trinität... Gott verhält sich zu uns dreifaltig, und eben dieses dreifaltige (freie und ungeschuldete) Verhalten zu uns ist nicht nur ein Abbild oder eine Analogie zur inneren Trinität, sondern ist diese selbst, wenn auch als frei und gnadenhaft mitgeteilte." (332) Diese Einheit war schon vom ersten Augenblick der Offenbarung Christi an gegeben, wie der Glaube der Kirche lehrt: "Es ist zu glauben, dass auch die Inkarnation des Sohnes Gottes die gesamte Trinität gewirkt

hat, weil die Werke der Trinität untrennbar sind (*inseparabilia sunt opera Trinitatis*).“ (333)

Diese Aussagen ermutigen die Aufmerksamkeit des Glaubenden zum bewussten Wahrhaben und lebendigen Aufrechterhalten der Einheit in der trinitarischen Gestalt. Alle Gestaltwahrnehmung, die sich allgemein in der Zugleicherfassung des Unterschiedenen einer Wesenheit übt, indem die Verschiedenheiten dieser Wesenheit im Einzelnen wohl gebührend beachtet werden, aber nur, um letztlich das Gesamtbild umso prägnanter aufzubauen, muss sich im Blick des Glaubens und der lebendigen Hingabe an den dreieinigen Gott bewähren und zum Höchstmaß der Vollkommenheit streben, um von der Fülle des einen Gottes in drei Personen beschenkt zu werden. Der synoptische Blick, der sich schon das Leben Jesu nach dem Zeugnis des Neuen Testaments in der Konvergenz der pluralen Zeugnisse als allmähliches Wachsen im Glauben an die offenbarende Gestalt anzueignen versucht, wird dort zur Vorfreude auf die Verheißung der Schau Gottes in der Ewigkeit, wo dem Glaubenden schon in diesem Leben gelingt, von jenem ökonomischen *logos* gestaltet zu werden, der das innere Leben Gottes offenbart.

#### IV. Relatio: Sein durch Beziehung und Hingabe

Mit dem Kapitel über die *relatio* oder das Bezogensein an und für sich kommt die systematische Entfaltung zu ihrem Höhepunkt und Abschluss. Hier wird der absolute Grund als solcher betrachtet, der allem Sein zugrunde liegt: Der dreieinige Gott, Ursprung, Mitte und Ziel des Menschen und der Welt. In ihm kommt die bisher durchgängig verfolgte Prinzipialität der Zeit mit ihrem Verbundensein von *Simultanem* und *Sukzessivem* zur Fülle der Vollendung. In ihm ist die Einheit von Sein und Tat Jesu Christi, an der der Glaubende teilhat, durch die diese Einheit begründende absolute Bezogenheit reine Wirklichkeit, indem Einheit (*unitas*) in Übereinstimmung (*convenientia*) als Gleichheit (*aequalitas*) vollendet ist. In ihm gewinnt schließlich alles Sein Gestalt, indem es sich im Gegenüber seines erdenkend-wollenden Blickes der Schöpfung, Erlösung und Vollendung durch den dreieinigen Gott verdankt.

Die Gestaltwerdung des Menschen im Gegenüber der *Gestalt reiner Wirklichkeit* des dreieinigen Gottes beinhaltet schließlich auch einen Akt der geistigen Einübung vonseiten des Glaubenden, der sich durch die Einübung der Gleichzeitigkeit, wie sie in aller Gestalt abbildhaft erfahren werden kann, durch die Einübung in die Kontemplation der gegensätzlichen Einheit und der echten personalen Begegnung in die schon jetzt angebrochene Gegenwart der Ewigkeit vertieft und dadurch Kraft und Vertrauen auf den barmherzigen und gnädigen Gott zu stärken vermag. Im Gespräch mit dem *Du* der Gestalt Gottes wird diese Kontemplation zur "Frucht des Geistes" (*Gal 5, 22*), zur Freude an Gott, der die Welt erschaffen und in Christus erneuert hat, um sie in seinem Reich zu vollenden.

##### 1. Die pleromatische Einheit

Als im Abschnitt über die Mittlerschaft Christi von der Einheit des Seins und der Tat die Rede war, in der Christus das Heilswerk der Erlösung vollbracht hat, so war damit eine Bedingung mitgegeben und vorausgesetzt, die diesem Heilswerk wirklich unüberbietbare und universale Geltung zueignet, und diese Geltung liegt in der Schöpfungsmittlerschaft des *logos*, durch den alles geworden ist. (*vgl. Joh 1, 3*) Nur weil Christus die gesamte Schöpfung repräsentiert, kann in ihm auch die ganze Schöpfung den Charakter des Erlöstseins bekommen: "Wenn also jemand

in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung: Das Alte ist vergangen, Neues ist geworden. Aber das alles kommt von Gott, der uns durch Christus mit sich versöhnt und uns den Dienst der Versöhnung aufgetragen hat. Ja, Gott war es, der in Christus die Welt mit sich versöhnt hat." (2 Kor 5, 17 – 19)

Auf dem Hintergrund der bisher angestellten Überlegungen heißt das aber, dass der absolute Grund, der in aller Gestalt-Relationalität erfahren und von dem das Prinzip der Zeit durchdrungen ist, nachdem er sich in Christus als das absolute *Du* Gottes geoffenbart hat, auch dem Denken einverleibt werden muss, und dies heißt zuallererst nichts anderes, als dass das Ziel der Gestalt-Theorie darin liegt, *Substanz subjektiv zu bedenken*, den Grund, auf dem alles ruht, als das *Du* des freien Schöpferwillens und der vollkommenen Schöpfungserkenntnis Gottes zu verstehen. Das Anliegen, Substanz subjektiv zu denken, wird im Kolosserbrief durch das *pleroma* vermittelt: "Aus der hellenistischen Umwelt hat die christliche Gemeinde das Wort *pleroma* aufgenommen, um von Gottes Fülle zu reden, die in dem Einen zu wohnen beschloss. Damit ist aber der Begriff aus dem Zusammenhang der Kosmologie in den der Soteriologie übertragen worden." (334)

Diese *intentio*, die "auf Christus gerichtet" (*Phlm 6*) ist, sieht die Fülle Gottes als im Ebenbild des Sohnes anwesend: "Denn Gott wollte mit seiner ganzen Fülle in ihm wohnen, um durch ihn alles zu versöhnen. Alles im Himmel und auf Erden wollte er zu Christus führen." (*Kol 1, 19 – 20*) Noch deutlicher wird das Anliegen dieses *universale concretum* an anderer Stelle, wo sich der Apostel von jenen Philosophen absetzt, die "sich auf die Elementarmächte der Welt, nicht auf Christus berufen. Denn in ihm allein wohnt wirklich die ganze Fülle Gottes." (*Kol 2, 8 – 9*). Die heilsgeschichtliche Dimension dieses Verständnisses bietet die Sendung des Sohnes in der von Gott dazu bestimmten Zeit: "Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn." (*Gal 4, 4*) Die Fülle der Zeit ist schließlich Sein als Tat Gottes in Christus: "Er hat beschlossen, die Fülle der Zeiten heraufzuführen, in Christus alles zu vereinen, alles, was im Himmel und auf Erden ist." (*Eph 1, 10*)

Dieses Fülle-Sein als Tat Gottes ist nur zu verstehen aus dem schon beschriebenen Sein als Tat Christi, der sein Leben für die Seinen hingab, damit auch wir "die Liebe Christi... verstehen, die alle Erkenntnis übersteigt. So werdet ihr mehr und mehr von der ganzen Fülle Gottes erfüllt... So sollen wir alle zur Einheit im Glauben und in der Erkenntnis des Sohnes Gottes gelangen, damit wir zum

vollkommenen Menschen werden und Christus in seiner vollendeten Gestalt darstellen." (*Eph 3, 19; 4, 13*) Hier wird die schon bei *Joh 14, 20* gesehene Analogie der Inexistenz näher greifbar, denn "Fülle Gottes und Fülle Christi stehen also im Epheserbrief sich ergänzend nebeneinander." (335) Dieses Verständnis gilt es nun denkerisch einzuholen, indem das Vermittlungsprinzip Zeit auf die Fülle des absoluten Grundes, der Gott selbst ist, zurückgeführt wird. Setzen wir hier nochmals beim Prinzip Zeit als solchem an, um zum *kairos* der Offenbarung Gottes in Christus zu gelangen.

Die Gestalt, die der Geist im Gegenüber zur realen Gestalt selbst ist, wird von der Identitäts-Differenz der Zeit durchwaltet. Denn Zeitlich-Sein bedeutet, dass Sein im Werden ist, dass sich also im *Sukzessiven simultane Substanz* durchhält. Wo der Geist selbstschöpferisch und seinssetzend tätig ist, vermag er die Verbindung von *Simultanem* und *Sukzessivem* der Zeit in sich selbst erstmalig nachzuvollziehen, welcher Vollzug sich im Akt der dialogischen Inexistenz erfüllt. Dies ist ein wechselseitiges Sein und Haben, von der Freiheit der Seele zur Hingabe getragen. Das *Warum* dieser Hingabe blieb angesichts des Todes fragwürdig, weil diese Grenze den Menschen letztlich in sich selbst einschloss und das Leben auf den Zuspruch vom Absoluten her verwies. Alle Entscheidungen, aus denen heraus die Gestaltwerdung des Menschen im Leben heranreiften, mussten vor der Unbedingtheit der Grenze des Todes sich in absoluter Verwiesenheit auf Gott hin ausstrecken, um von ihm Antwort und letzte Verantwortung dieser Begrenztheit zu erfahren.

Solche Verantwortung wurde durch Jesus Christus übernommen, den Gottmenschen, der in unbedingter Entschiedenheit für Gott und die Menschen durch seinen Tod am Kreuz offenbarte, dass die Liebe stärker ist als der Tod. Wo existentielle Hingabe aus der Liebe zu Gott und den Mitmenschen heraus geschieht, ist sie ein Abbild der Liebe Christi, der durch seine Einheit von Sein und Tat die Welt mit Gott versöhnt hat. Dies konnte nur geschehen, weil Christus wie kein anderer das Zeitlich-Sein in sich hatte. Zeit war sein Eigentum, weil sie ja durch ihn von Ewigkeit her geschaffen wurde, er selbst war Gegenwart der Ewigkeit, indem er gleichsam den ersten Augenblick der Schöpfung im *logos* als seinem ureigenen Subsistenzgrund in sich trug, einen Subsistenzgrund, der von Ewigkeit her auch das Ende der Tage in sich begreift. In beidem wurde der *logos* Fleisch, er wurde für die Seinen im Anspruch seiner Sendung und seiner Gottessohnschaft zum *kairos*, als welcher er die Fülle der Zeiten offenbarte und zur Entscheidung aufrief. Sein Gehorsam vor Gott bis zum Tod war für die Seinen

und bleibt für alle Glaubenden das Tor zum Leben: Indem Gott Jesus von den Toten auferweckt hat und ihn zur Ehre seines Namens über alle erhöht hat, sind nun diejenigen, die an Christus glauben, Menschen, die mit der liebenden Hingabe der Menschheit Christi, die sie sich nachfolgend zu eigen machen, auch an der Herrlichkeit seiner Gottheit teilhaben werden.

Das Herannahen des *kairos*, der Fülle der Zeit, in der Christus zur Entscheidung ruft, ist in der Begegnung mit dem Leib Christi, der die Kirche ist, immer dann gegeben, wenn die Stimme der Zeit zum gläubigen Bekenntnis des Todes und der Auferstehung des Herrn aufruft, indem Gott selbst es ist, von dem sich das Gewissen des Einzelnen und der Glaubenssinn der Kirche rufen lässt. Die Zeit des *kairos* ist nahe, wo der Geist des Herrn in den Glaubenden die Gnade wirkt, ihr Sein selbst als Tat zu vollziehen: Als Tat göttlicher Barmherzigkeit, entschiedener Nachfolge und verwirklichender Verherrlichung Gottes, der sich in seiner Kirche stets neu die Gestalt erschafft, in der er von der Welt erkannt wird. Der Ruf des Herrn: "Ich bin das Alpha und das Omega, der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende" (*Offb 22, 13*) ermutigt jeden Einzelnen, seine Existenz-Zeit in der *Sukzessivität*, die sich zwischen Geburt und Tod für ihn aufspannt, mit Glaubensbewusstsein zu durchdringen und in ihm die schöpferische *Simultankraft* zu entdecken, aus der er vor Gottes Angesicht lebt. Wo der Mensch sich seines Erdachtseins und Gewolltseins von Gott bewusst wird, trägt er in sich jenes Organ des Wertes und der Würde, das seinem Sein mit der Seele zugrunde liegt. Sie ist es, durch die der Mensch in seiner ganzen leib-geistigen Verfasstheit zu jenem Selbstbewusstsein heranreift, das am Aufbau der neuen Schöpfung Gottes mitwirken kann, indem der Mensch die Zeit als Gabe und Aufgabe der ständigen Begegnung mit Christus im Gebet, im Gottesdienst und in der Nächstenliebe begreift.

Wo der Mensch im Geist Gottes sein eigenes Sein als Tat des Glaubens und der Nachfolge vollzieht, lebt er ganz aus der Begegnung mit Christus und aus dem Hinblick auf Christus, dessen Sein wirklich Tat und Erfüllung erlösender Hingabe war, weil Christus, selbst Fülle der Zeiten, selbst die Offenbarung jener Seinstat war, aus der heraus die ganze Schöpfung vom ersten Tag an lebt. Das ist nichts anderes als die Schöpfermacht Gottes des Vaters, des *principium sine principio*, die sich im absoluten Zugleich ihres Seins als Wort, als *principium de principio* selbst hat, in reiner Wirklichkeit ursprünglich Gestalt ist, von der alle Geist-Gestalt abbildlich Zeugnis ablegt. In Gott sind Sein und Tat, Möglichkeit und Wirklichkeit, *Simultanes* und *Sukzessives*, ja Substanz und Subjekt in solcher

Weise eins, dass diese Einheit als absoluter und letztlich unausdenkliches Geheimnis bleibender, aber in aller Gestalt mit Sicherheit abbildlich erfahrbarer Grund allen Seins gilt. Alles endliche Bewusstsein und Wahrhaben des Geistes sammelt sich im Hinblick auf Gott und seine dreifaltige Gestalt, die dieses endliche Bewusstsein begeistert (*Heiliger Geist*), ordnend unterrichtet (*Sohn*) und mit Eigenschöpferkraft bemächtigt (*Vater*), zur Fähigkeit der Schau des inneren Lebens des dreieinigen Gottes, dessen heiliges Geheimnis der Bezogenheit in sich selbst ein dem endlichen Geist gegenüberbefindliches, absolutes Du ist, das sich selbst zugrunde stellt (*esse subsistens*), und zwar in absoluter Einheit und ohne Aufeinanderfolge der Akte, vielmehr so, dass sein Zugleich, mit dem Nacheinander vollkommen identisch, eine letztlich nicht mehr denkbare, von Sein überströmende und Sein aus sich entlassende Fülle darstellt.

## 2. Die Trinität

Die folgenden Ausführungen zum inneren Leben Gottes oder zur *immanenten Trinität*, die alles bisher Gesagte auf den absoluten Grund zurückführen, ruhen auf drei Säulen, die zum ersten überhaupt einmal den Sprachgebrauch einer Gestalt der reinen Wirklichkeit (*actus purus*) Gottes nahelegen, zum zweiten diesen Sprachgebrauch systematisch durchdringen und zum dritten den transpersonalen Charakter Gottes, der alle personale Gestalt nicht auflöst, sondern unendlich überbietend erfüllt, so weit als möglich zu rechtfertigen versuchen.

Zieht man das im historischen Teil besonders bei *Thomas von Aquin* behandelte und in der Systematik immer wieder angesprochene *res*-Verständnis der Gestalt-Theorie als Gleichnis einer durchgehend in der *Identität* der Gestalthaftigkeit bestehenden Geschöpflichkeit im Hinblick auf den Schöpfer zu Rate, so wird man durch den *Magister Sententiarum*, *Petrus Lombardus* (1095 – 1160), darin bestärkt, alle endliche Gestalt in der absoluten Gestalt des dreieinigen Gottes vollendet verwirklicht zu sehen, welche Anschauungsweise nichts anderes ist als eine Variante der *actus-purus*-Auffassung des *Thomas von Aquin*: "Denn der Vater und der Sohn und der Heilige Geist ist gewissermaßen vollendete Gestalt, und diese zeugt nicht, noch ist sie gezeugt, noch geht sie hervor (*quoniam quaedam summa res est Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus, et illa non est generans, neque genita, neque procedens*)." (336)

Das IV. Laterankonzil (1215) hat sich diese Auffassung zu eigen gemacht, als Glaube der Kirche bekannt und näher erläutert: "Wir glauben und bekennen mit *Petrus Lombardus*, dass es eine gewissermaßen vollendete Gestalt gibt (*una quaedam summa res est*), unbegreiflich freilich und unaussprechlich, die wahrhaft der Vater und der Sohn und der Heilige Geist ist... Sie allein ist der Grund allen Seins, außer der anderes nicht gefunden werden kann (*quae sola est universorum principium, praeter quod aliud inveniri non potest*): Und jene Gestalt (*illa res*) zeugt nicht, noch ist sie gezeugt, noch geht sie hervor, sondern es ist der Vater, der zeugt, und der Sohn, der gezeugt wird, und der Heilige Geist, der hervorgeht; damit Unterschiedenheit in den Personen und Einheit im Wesen ist (*ut distinctiones sint in personis, et unitas in natura*)." (337)

Die Einzigartigkeit des *universorum principium* identifiziert die immanente Trinität mit dem absoluten Grund, nach dem wir bisher auf der Suche waren. Diese Auffassung wahrt in bestmöglicher Weise die Identitäts-Differenz von Schöpfer und Geschöpf, indem das Geschöpf durch das Tragen seines immanenten Gestalt-Prinzips dem Schöpfer ähnlich ist, ihm gegenüber aber endlich, unvollkommen und ereignishaft darstellt, was in Gott selbst die allem Sein zugrundeliegende und dieses Sein nochmals subsistent übersteigende, vollendet und einheitlich in sich unterschiedene, höchstmöglich prägnante Gestalt ist. Die hohe Würde und der Wert aller Gestalt, die bisher sicher hinreichend zum Ausdruck kamen, bewahren diese Identitäts-Differenz vor dem Auseinanderbrechen. Denn aller eigenschöpferische Selbststand der Gestalt, besonders wo er als Gestalt des Geistes im Gegenüber zu Gott vollzogen wird, ist als Gestalt in sich grundsätzlich nicht Gott, aber ebenso und im Zugleich ist dieser eigenschöpferische Selbststand ein *gestaltgewordener Gedanke Gottes*, Immanenz, die aus der Immanenz Gottes heraus geschenkt ist. Auch hier bewährt sich der Ansatz von der *dialogischen Inexistenz*, die aus dem Zueinander von Schöpfer und Geschöpf heraus jene Glaubwürdigkeit der Offenbarkeit des Grundes gewinnt, die bei getrennter Betrachtung von Schöpfer und Geschöpf so nicht gewonnen werden könnte.

Gehen wir zweitens zur systematischen Durchdringung der vollendeten Gestalt des dreieinigen Gottes über, so kann dies nach einem Wort des Augustinus durch die Durchdringung der Einheit Gottes geschehen: "Im Vater ist Einheit, im Sohn Gleichheit, im Heiligen Geist die Übereinstimmung von Gleichheit und Einheit (*in Patre est unitas, in Filio aequalitas, in Spiritu Sancto aequalitatis unitatisque concordia*)." (338) Hier ist ohne Zweifel zunächst an die *Prägnanz der Gestalt* zu



denken, vor allem an jene Vollendung der göttlichen Wirklichkeit, die absolut einfach ist, ohne jedoch der Komplexität oder Gefügefülle zu entbehren, Gestalt, die absolut integer und erfüllt in sich ruht, ohne der Ausdrucksfülle oder des Bedeutungsreichtums zu entbehren. (339) Darüber hinaus hat das Prinzip Zeit mit seiner Verbindung von *Simultanem* und *Sukzessivem* hier den absoluten Grund gefunden, der in der göttlichen Eintracht besteht: Im dreifaltigen Gott ist *Simultanes* und *Sukzessives* nicht nur, wie Goethe es von der Idee behauptet hatte, "innigst verbunden" (340), sondern, wenn überhaupt nachzuvollziehen, als absolute *Identität von Simultanem und Sukzessivem* zu verstehen, der sich das Denken letztlich nur mit der ganzen Leidenschaft des kierkegaardschen *Paradox* annähern kann (341), will es nicht gleich Gottes heilige Geheimnishaftigkeit staunend und schweigend anbeten. Die Eintracht von Einheit und Gleichheit in Gott ließe sich gleichnishaft etwa grundsätzlich im Klang eines dreistimmigen Akkordes sehen, der zugleich erzeugt wird und klingt, im Glanz des Lichtes, das zugleich strahlt und erhellt, oder in der Spontaneität eines Gedankenblitzes, der zugleich aufgeht und schon da ist. Wo diese Gleichnishaftigkeit nicht nur einen Augenblick dauert, sondern als grenzenlos erfüllte Gegenwart ohne Aufeinanderfolge vorgestellt wird, kommt eine Ahnung von der Ewigkeit des inneren Lebens Gottes zum Vorschein.

Zum Dritten wäre schließlich vom *transpersonalen Charakter Gottes* zu handeln, der alle personale Gestalt nicht auflöst, sondern unendlich überbietend erfüllt. Diese Sichtweise ist unter Beachtung des oben Gesagten wohl im Johannes-Evangelium zu sehen. Denn wenn es im Prolog heißt: "Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Dieses war im Anfang bei Gott" (*Joh 1, 1 – 2*), so legt dieses hymnisch-rezitierende, anadiplosisch-reihende Verbinden von Gott und Wort im Anfang nahe, das oben geschilderte Verständnis der absoluten Identität von *Simultanem* und *Sukzessivem* für jenen Akt der gläubigen Betrachtung fruchtbar zu machen, der sein *cogere animi* dazu verwendet, Gott als Wort zu denken, also weder Gott im Wort noch das Wort in Gott aufgehen zu lassen, sondern seine ursprüngliche Eigenschöpferkraft der Verbindung von *Simultanem* und *Sukzessivem* dranzugeben, um lebendig in sich aufrecht zu erhalten, was die Einheit von Gott als Wort eigentlich bedeutet: Reine Wirklichkeit der Ursprungsbezogenheit, Bezogensein an und für sich; keine Verbindung von Gegensätzen, sondern lebendiges Aufrechterhalten und geistiges Nachvollziehen der Gleichursprünglichkeit konstitutiver Elemente, die auf die absolute Ursprunglosigkeit Gottes hinzielen.

Dies gelingt abbildhaft in der Erfahrung der Gestaltqualität jedes Wortes, dessen Nacheinander von Lautzeichen im *Simultanakt* der geistigen Wahrnehmung vollzogen wird. Besonders deutlich ist dies bei vertrauten Worten, noch deutlicher bei der unmittelbaren Reaktion auf das Rufen des eigenen Namens. In erfüllendem Höchstmaß begegnet der Simultanakt der Gestaltwahrnehmung dem Glaubensbewusstsein mit der offenbarenden Gestalt Jesu Christi, der sagt: "Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen." (*Joh 14, 9*) Mit dieser Rede erweist sich von neuem, wie nachdrücklich an der Einheit der Trinität schon im ökonomisch-revelatorischen Sinn festzuhalten ist: Wo Christus den Glaubenden anspricht, ist er selbst Gegenwart göttlichen Wortes, das vom Vater her und auf ihn hin besteht, ist er selbst Spender des Geistes, der vom Vater ausgeht, Spender des Geistes, der den Glaubenden zur Annahme des göttlichen Wortes befähigt und ihn in die Wahrheit Gottes einführt. Was sich in der Begegnung des Glaubenden mit der so verstandenen *ökonomischen Trinität* ereignet, ist nun aber nichts anderes als ein glaubensbewusstes Immanent-Werden im Gegenüber zur *immanenten Trinität*, ausgedrückt durch das kyriozentrische *Credo in Unum Deum*, mit dem Thomas angesichts des auferstandenen Herrn, der ganz von der Gegenwart göttlicher Wirklichkeit durchstrahlt ist, bekennt: "Mein Herr und mein Gott." (*Joh 20, 28*) Dies ist ein Gestaltwerden jenes Glaubensbewusstseins, von dem *Augustinus* Gott gegenüber getragen war, als er bekannte: "Du aber warst noch innerer als mein Innerstes und höher noch als mein Höchstes." (342)

### 3. Die Gegenwart Gottes in der Seele

Nach Jesu Wort hat der Glaubende im Innersten Anteil an Gott: "Wenn jemand mich liebt, wird er an meinem Wort festhalten; mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und bei ihm wohnen." (*Joh 14, 23; vgl. 1 Joh 3, 23f*) Die Liebe zu Gott, der sich in Christus geoffenbart hat, ist also der Weg, der den Glaubenden zur Antwort auf die eigene, existentielle *Sinnfrage* führt. Als im Abschnitt über die personale Verantwortung von dieser Sinnfrage die Rede war, wurde gesagt, dass die Verfügbarkeit des Grundes, den der Mensch in sich selbst trägt, auf personale Begegnung angelegt ist. Der Grund selbst und als solcher konnte jedoch daraus im letzten nicht erklärt werden, auch nicht Würde und Wert, die dem Menschen von diesem Grund in seiner Eigenschöpferkraft und seinem Selbstbewusstsein kommen. Wo dieser Grund nun darin besteht und daraus lebt, Seele zu sein, also unbedingte Freiheit zur Hingabe und radikale Überantwortung,

wird diese Seele, die der Mensch in seiner Totalität geschöpflichen Daseins selbst ist, innerhalb der Begegnung von Gott und Mensch als *gestaltgewordener Gedanke Gottes* offenbar.

Das letzte *Warum* der eigenen Existenz ist vor Gott das Gewolltsein aus Gottes Liebe und das Erkenntnis in Gottes Wahrheit. Wenn sich ein Mensch um das Heil seiner Seele kümmert, heißt das deshalb, dass er sich selbst in seinem Dasein dem göttlichen Schöpferwillen und in seinem Wesen dem göttlichen Erkenntnis verdankt. Personale Gestalt für sich und die Mitmenschen kann der Einzelne demnach werden, indem er sich je neu bewusst wird, dass ihm mit dem göttlichen Erdachtsein ja Anteil an Gottes innerstem Wesen geschenkt ist, insofern das, was und wodurch Gott denkt, ja die Vollgestalt seines Dreieinigseins ist, Eintracht der Gestalt von Macht, Weisheit und Güte, vollendete *Immanenz* dessen, der aus sich selbst, durch sich selbst und in sich selbst besteht. Wo der Mensch sich in der Immanenz seiner eigenen Gestalt, in der Einheit seines Bewusstseins, seines gedächtnishaft-vernünftig-willentlichen Vollzugs als in Christus erlöstes Ebenbild Gottes sieht, weiß er, von welchem Wert und welcher hoher Würde sein Menschsein getragen ist, und wodurch alle Zuwendung zum Mitmenschen gerechtfertigt ist. Mit Augustinus mag er daher sagen: "Ich erschrecke, ich entbrenne; erschrecke darüber, weil ich dem so ungleich bin, entbrenne danach, weil ich so sehr ihm gleiche. Die Weisheit ist es, die Weisheit selber, die mir da aufblitzt." (343) Wie lässt sich nun das Gestaltwerden des Glaubenden vor dem Angesicht Gottes, des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes verstehen? In Anlehnung an jenes Wort aus dem zweiten Johannesbrief, wonach im Glaubenden das Wirken der Gnade gegenwärtig ist "von Gott, dem Vater, und von Jesus Christus, dem Sohn des Vaters, in Wahrheit und Liebe" (2 Joh 3), kann dieses Gestaltwerden als *Nachfolge Christi in Sein und Tat* bezeichnet werden, was nachfolgend näher zu erläutern ist.

Die Freiheit der Seele zur Hingabe lebt aus dem *Vertrauen*, das den Menschen zum Vollzug dialogischen Tätigseins befreit. Wo das Vertrauen grundsätzlich fehlt, lässt die Angst vor der Sinnlosigkeit und dem Versagen die Hingabefähigkeit und damit nach und nach seine ganze Äußerung verkümmern. Vertrauen beinhaltet aber ein *Zweifaches*, zum einen den *Glauben* und zum anderen die *Hoffnung*. Wer glaubend vertraut, ist von der Tragfähigkeit und Verbindlichkeit demgegenüber, worauf er vertraut, überzeugt. Wer hoffend vertraut, erwartet sich von dem, worauf er hofft, Entgegenkommen und Erfüllung. Beides hängt wesentlich ab von der *Wahrheit*, die dem Vertrauen zugrunde liegt.

Wo einer den anderen seinem innersten Wesen nach kennt und mit ihm vertraut ist, bildet die Wahrheit das Offenbarsein jenes gemeinsamen Grundes, aus dem das beiderseitige Vertrauen hervorgehen kann. Dieser gemeinsame Grund vermag nun das Vertrauen zum *Anvertrauen* zu ermutigen, wie das Wort die Antwort weckt. Wo sich zwei Menschen aus der Freiheit ihrer Hingabe heraus einander anvertrauen, eint sie das Band der *Liebe*, in dem sie ein Herz und eine Seele werden.

Auf dieselbe Weise ist mit der *Wahrheit* und der *Liebe Christi* jener gemeinsame Grund gelegt, der dem Menschen mit dem Vertrauen auf Gott zugleich die Freiheit von den Fesseln des Todes schenkt. Indem sich der Mensch auf Christus einlässt, hängt er mit der Wahrheit seines Seins und mit der Tat seiner Liebe, hängt er gleichsam mit ganzer Seele und ganzem Herzen an Christus, dessen Herz *Romano Guardini* einmal in seinem "Gespräch vom Reichtum Christi" (344) als Vorbild christlicher Gestaltwerdung angesehen hat: "Alles soll Seele werden, aber Seele in Liebe. *Aletheuein en agape* - das ist es... Dass die Wahrheit und Wirklichkeit umgeschmolzen werde in Liebe... 'Das Wort ist Fleisch geworden', der Logos; wir dürfen aber nicht vergessen, dass es heißt: 'Gott ist die Liebe', und auch die ist Fleisch geworden. Und ist Jesus selbst die leibhaftige Liebe, und ist ein Mensch von der Art, ... für die nicht Schauen das letzte ist, sondern Lieben, ... dann wird ihm der ganze Heiland Glut, seine Worte, sein Leben, sein ganzes Wesen... Es gibt nur noch eine große Angelegenheit: Gott ist mir Liebe und wenn ich die Liebe habe, dann habe ich Gott. Hat Liebe Maß? ... Ihre Kraft ist ihr Maß. So viel sie hat, so viel gibt sie." (345) Hier haben Sein und Tat des Menschen zu jener Vollgestalt gefunden, die die Botschaft vom Reich Gottes in sich selbst verwirklicht, um daraus die Kraft für den Aufbau des Reiches Gottes schon in dieser Welt zu schöpfen. Daraus wird auch klar, wie der dreieinige Gott dem Menschen offenbar sein kann: Der Offenbarer selbst, der Vater, wirkt im Hörer des Wortes, im Gegenüber der Offenbarung des Sohnes jene Kraft des Offenbarseins im Heiligen Geist, die die Wahrheit Gottes liebend anzunehmen vermag. Vollzug solcher Wahrheit in Liebe ist in erster Linie das Gebet des Glaubenden zu Gott, dem Grund aller Gestalt, dem alles seinen Seinsbestand verdankt :

"Du starker Gott, der diese Welt  
im Innersten zusammenhält,  
du Angelpunkt, der unbewegt  
den Wandel aller Zeiten trägt.

Geht unser Erdentag zu End',  
schenk Leben, das kein Ende kennt:  
Führ' uns dank Jesu Todesleid  
ins Licht der ew'gen Herrlichkeit.

Gewähr' uns dies, o guter Gott,  
du Vater, und du, einz'ger Sohn,  
die ihr mit ihm, dem Heil'gen Geist,  
regiert durch Zeit und Ewigkeit." (346)

## *Zusammenfassung*

Das Kernanliegen in der Frage nach dem Wesen der Gestalt besteht darin, *Substanz subjekthaft* zu bedenken, also das Einheitliche in der Mannigfaltigkeit des kategorial entfalteten Seienden als jenes universale Prinzip zu betrachten, dessen sich der Geist bemächtigen kann, um den Grund einzusehen, der dafür verantwortlich ist, dass die Welt im allgemeinsten Sinn sich relativ eigenständig gestalthaft und differenziert verwirklicht, dass der Mensch zu vernünftiger Selbständigkeit frei ist und dass letztlich an das Dasein eines Schöpfers geglaubt werden kann, der in seiner Schöpfung allenthalben Spuren hinterlassen hat, deren Grundstrukturen er sich bedient, um sich in gnadenhaft freier Weise dem Menschen zu offenbaren.

Die in der vorliegenden Arbeit stets leitende Frage nach dem Grund, die das Dasein in den Sinnzusammenhang des aus diesem Dasein zu erhebenden *Woraufhin* und *Wovonher* hineinstellte, ist in der abschließenden Zusammenfassung mit aller Radikalität auf die Bedingung der Möglichkeit zurückzuführen, die es erlaubt, überhaupt reale Gegenständlichkeit, die dem Geist ja immer etwas Äußerliches sein wird, vernünftig zu durchdringen, und die es erlaubt, überhaupt von Gott in endlichen Dimensionen zu reden, wo Gott doch in seinem Anspruch als Schöpfer und Herr der Welt immer der *ganz Andere* jenseits aller Denkbarkeit zu sein hat.

Eine solche Bedingung zeigt sich in den Möglichkeiten und Grenzen, Substanz subjekthaft zu bedenken. Denn der Grund realer Gegenständlichkeit, wo sie als akzidentell sich auslegende und zeitigende Substanz erkannt wird, kann soweit einsichtig werden, als er vom erkennenden Subjekt nachvollzogen werden kann. Das heißt, dass die Erkenntnis grundlegend *in* der Substanz zu sein hat, wenn sie deren Grundstruktur ursprünglich und nicht bloß im Nachhinein freilegen will. So ist das subjekthafte Bedenken einer dem Geist zunächst äußerlichen Substanz im Nachvollzug von deren Gründigkeit ein Gegenwärtigsein in deren raum-zeitlicher *Identität*: Die gleichursprünglichen Konstitutiva. (Materie/Form, Substanz/Akzidentien etc.), die jede Substanz grundsätzlich in sich vereinigt, um entstehend und vergehend da zu sein, werden vom Geist gleichsam mitgedacht und erneut vollzogen, wodurch Geist und reale Gestalt im Akt der *Empathie* auf höchste Weise *ineinander* sein können. Auf diese Weise vermag der Geist gegenständlich zu denken, welches Prädikat im allgemeinen Sprachgebrauch immer mit dem Attribut der Anschaulichkeit in Verbindung gebracht wird und

letztlich den eindeutigen Vorzug von Klarheit, Verständlichkeit und Nachvollziehbarkeit hat, der beispielsweise jeder bildhaften Rede und allen Sprachbildern (Symbole, Gleichnisse etc.) im Gegensatz zu freischwebenden Assoziationen zu eigen ist. Einübung in die reale Gestalt-Schau ist demnach kein Rückschritt, sondern ein Fortschritt im Hinblick auf die Klarheit des Denkens, dem jede echte Kontemplation dienen möchte.

Dabei bleibt der Geist jedoch nicht stehen. Im Gegenüber zur realen Gestalt hat er sich selbst als leib-seelische Substanz subjekthaft zu bedenken, er hat sich in der ganzen radikalen Freiheit seiner selbst zur Hingabe und zum Ergreifen seiner Möglichkeiten sich selbst zugrunde zu legen. Das *Subjekt*, das der Mensch wesentlich selbst ist, ist er im Verweisungszusammenhang seiner Herkunft und Hinkunft, im bewussten und aufmerksamen Ergreifen seiner zeitlichen Existenz. Fluss und Lauf der Zeit, deren *Sukzessivität* schon das substantielle Werden aller Gegenständlichkeit als darin sich simultan durchhaltender *Identität* bestimmt, sind auch Möglichkeitsbedingungen existentiell-subjektiven Werdens, das seine daseinsmäßig gegebene Substanz selbstbewusst zwischen das relative *Wovonher* der Eigenständigkeit und das relative *Woraufhin* der entwerfenden Eigenschöpferkraft einbindet, um charaktervolle Gestalt und Persönlichkeit zu werden. Dies ist eine wesentliche Voraussetzung für jene personale Begegnung, die sich in der menschlichen *Liebe* erfüllt. Die Liebe zweier Menschen ist subjekthaft Substanz, indem der eine ganz im anderen aufgeht, aber dennoch der jeweils Einzelne in seiner ganzen Persönlichkeit jenes eine gleichursprüngliche Konstitutiv darstellt, das am anderen, mit ihm und als er sich mitteilt, mitfühlt, mitdenkt, mitlebt. Wo zwei Menschen ein Herz und eine Seele werden, erleben sie auf innigste Weise die Bedingung der Möglichkeit ursprünglichen Seins, was nichts anderes ist als der Zusammenhalt im Sein, ermöglicht durch die Entdeckung und Offenhaltung des Grundes der gegenseitigen Zuwendung, auf dem die personale Begegnung aufruhet.

Die Frage nach *Gott* als dem Ursprung, der Mitte und dem Ziel des Menschen und der Welt macht sich das Anliegen, Substanz subjekthaft zu bedenken, im Vertrauen auf die Offenbarung Gottes selbst zu eigen. Denn in der Offenbarung Gottes in Jesus Christus hat die menschliche Natur, die in der transzendenten Offenheit für Substantialität überhaupt Substanz subjekthaft in sich vereinigt und lebendig-vernunftbegabt erfüllt, und die göttliche Natur als Inbegriff der allem zugrundeliegenden göttlichen Schöpferkraft auf solch vollkommene und heilswirksame Art und Weise zueinander gefunden, dass das

*Glaubensbewusstsein* im Geheimnis von Geburt, Tod und Auferstehung des Gottmenschen die zentrale Antwort auf die Frage nach dem Grund schlechthin sehen kann: Gott der Vater, der Gestalter von Anbeginn, hat sich im Sohn als jener vollendeten offenbarenden Gestalt des absoluten Du dem Menschen geschenkt, um ihm jene Freude mitzuteilen, die das Wirken des Geistes weckt - die Freude darüber, dass endlicher Gestalt Ewiges zugeordnet ist, dass Gottes dreifältiges Verhalten zum Menschen Teilhabe am ewigen Leben schenkt. Und in diesem ewigen Leben, der Herzmittle des dreieinigen Gottes, wird die vielfach errungene und durchformte Gestalt des eigenen Lebens nicht zerbrochen, sondern sie darf nach der Pilgerfahrt ihres Werdens bei Gott sein.

Als sich *Immanuel Kant* einmal fragte: "Wie soll ich es verstehen, dass, weil Etwas ist, etwas Anderes sei?", hat er damit zugleich nach dem Wesen des absoluten Grundes gefragt, der dafür verantwortlich ist, dass - unter Einbeziehung der Eigenständigkeit und Sekundärursächlichkeit - überhaupt etwas ist, und dieses Etwas Grund für die Gestaltwerdung der Wirklichkeit ist. Die vorliegenden Untersuchungen haben diese Frage aus dem christlichen Glauben heraus zu beantworten versucht. Ihr Ergebnis könnte in Anlehnung an das Wort Kants lauten: *Das Wesen der Gestalt besteht darin, dass, weil der dreieinige Gott Gestalt ist, auch allem anderen Gestalt gegeben ist.* Die Gewissheit dieses Ansatzes wurde aufzuzeigen versucht, indem die Trias von Gott, Mensch und Welt, wie sie sich der Erkenntnis des Geistes zeigt, nach dem Prinzip Zeit, das die Verbindung von *Simultanem* und *Sukzessivem* beinhaltet und aller Gestaltwahrnehmung zugrunde liegt, erschlossen wurde. Dabei war es stets die Bewährung dieser Prinzipialität im Akt der *dialogischen Inexistenz*, die der Gestalt-Wahrnehmung zur Gestalt-Verwirklichung verhalf. Der Gestalt-Begriff als solcher meint aber letztlich mehr, als in der Gesamtheit der Ausführungen zur Darstellung kommen konnte. Dieses *Mehr* hat *Henri Bergson* (1859 – 1941) einmal als *philosophische Intuition* (347) bezeichnet, was dem Wortsinn nach nichts anderes bedeuten kann als die Summe persönlichen Verstehens angesichts der Wirklichkeit. "In demselben Maße, wie wir uns mehr in das Denken des Philosophen hineinversetzen, anstatt es nur von außen zu betrachten, sehen wir, wie seine Lehre eine neue Gestalt gewinnt. Zunächst vermindert sich ihre Kompliziertheit. Dann beginnen die Teile miteinander zu verschmelzen. Schließlich konzentriert sich das Ganze in einem Punkt, und wir fühlen, dass man sich ihm immer mehr annähern könnte, ohne ihn je zu erreichen. In diesem Punkt liegt irgendetwas so Einfaches, so unendlich Einfaches, so außergewöhnlich



Einfaches, dass es dem Philosophen niemals gelungen ist, es auszudrücken. Und darum hat er sein ganzes Leben lang darüber gesprochen." (348)

Der christliche Glaube unternimmt den Blick auf das hier angesprochene Ganze im Vertrauen auf Gottes Gnade, die im Innersten des Menschen die Leidenschaft zur Erkenntnis Gottes weckt. Gott in seiner Schöpfung zu erkennen, von der Gott offenbarende Gestalt Jesu Christi zur Fülle der Gotteserkenntnis erlöst zu sein und im Wirken des Heiligen Geistes vor Gott Gestalt zu gewinnen, die von der Freude der einstigen Vollendung schon jetzt erfüllt ist: Das sind die Teile des Glaubens, die zum Ganzen der christlichen Existenz zusammenwachsen und das begründen, was man nun auch im christlichen Sinn als *Intuition* bezeichnen kann. Dies ist ein Leben in der Offenbarung Gottes, eine Aufmerksamkeit für seine *symphonische Wahrheit*, wie Hans Urs von Balthasar sagte: "Gott führt in seiner Offenbarung eine Symphonie auf, von der man nicht sagen kann, was reicher ist: Der einheitliche Einfall seiner Komposition oder das polyphone Orchester der Schöpfung, das er sich dafür bereitet hat... Die göttliche Symphonie aufführend, ... erfahren alle, wozu sie versammelt sind." (349) Diesem Anliegen sollte das Wesen der Gestalt dienen. Es sollte eine Anwesenheit des Menschen vor dem *Du* Gottes sein, dem in allem die Ehre gilt: Dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist.

## *Abkürzungen*

- CChr.SL Corpus Christianorum seu nova Patrum collectio, Series Latina (Turnhout - Paris 1953ff.).
- DS H. Denzinger, A. Schönmetzler, Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum (Freiburg <sup>36</sup>1976).
- EWNT H. Balz, G. Schneider, Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, 3 Bände (Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1980-1983).
- HWPh Historisches Wörterbuch der Philosophie, 13 Bände, hg. Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel (Basel 1971-2007).
- LThK Lexikon für Theologie und Kirche, 14 Bände, hg. Josef Höfer, Karl Rahner (<sup>2</sup>1957-1968).
- NR J. Neuner, H. Roos, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung (Regensburg <sup>11</sup>1983) .
- PG Patrologia Graeca, hg. J. P. Migne, 161 Bände (Paris 1857-1866).
- PL Patrologia Latina, hg. J. P. Migne, 217 Bände, 4 Register-Bände (Paris 1878-1890).
- VS H. Diels, W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 3 Bände (Berlin <sup>6</sup>1951 - 1952).

## *Anmerkungen*

- 1 M. Hunt, Das Rätsel der Nächstenliebe. Der Mensch zwischen Egoismus und Altruismus (Frankfurt am Main/New York 1992).
- 2 A. Schenker, Knecht und Lamm Gottes (Jesaja 53). Übernahme von Schuld im Horizont der Gottesknechtlieder. Stuttgarter Bibelstudien 190 (Stuttgart 2001).
- 3 Chr. v. Ehrenfels, Über Gestaltqualitäten, in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 14. Jahrgang (Leipzig 1890) 249-292.
- 4 Ebd. 259/260.
- 5 K. Lorenz, Die angeborenen Formen möglicher Erfahrung, in: Zeitschrift für Tierpsychologie, Band 5 (Berlin 1943) 235-409.
- 6 Ehrenfels ebd. 250.
- 7 Ebd. 283.
- 8 K. Lorenz, Die Gestaltwahrnehmung als Quelle wissenschaftlicher Erkenntnis, in: Zeitschrift für experimentelle und angewandte Psychologie, Band 6 (Göttingen 1959) 118-165.
- 9 „Gratia supponit naturam et perficit et elevat eam.“ Vgl. II. Sent. 9, 9 ad 2; S. Th. I, 1, 8 ad 2, ebd. I, 2, 2 ad 1, I-II, 99, 2 ad 2 u. ö.
- 10 H. U. v. Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Band I: Schau der Gestalt (Einsiedeln 1961).
- 11 H. Fischer, Von Jesus zur Christusikone (Petersberg 2005).
- 12 D. Hercsik, Die Grundlagen unseres Glaubens. Eine theologische Prinzipienlehre (Münster 2005) 158 – 171, hier: 160.
- 13 Zum o. G. G. Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (Stuttgart 1933-1979) II 371, II 378, IV 69, IV 750, V 190, VII 954, VIII 246, VIII 574. - L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard (Hg.), Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament (Wuppertal 1965) I 117, I 539, III 1331. - H. Stephani, Thesaurus Graecae linguae (Paris 1841f.).
- 14 Plato, Phaidros 250b, Timaios 92c.
- 15 Plato, Phaidon 99e.

- 16 Th. Pitour, Wilhelm von Auvergues Psychologie. Von der Rezeption des aristotelischen Hylemorphismus zur Reformulierung der Imago-Dei-Lehre Augustins (Paderborn 2011) 377-416.
- 17 R. Heinzmann, Anima unica forma corporis. Thomas von Aquin als Überwinder des platonisch-neuplatonischen Dualismus, in: Philosophisches Jahrbuch, 93. Jahrgang (Freiburg / München 1986) 236 – 259.
- 18 R. Guardini, Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten (Mainz 1925).
- 19 M. Heidegger, Sein und Zeit (Tübingen 1927).
- 20 W. Stegmüller, Glauben, Wissen und Erkennen. Das Universalienproblem einst und jetzt (Darmstadt 1974).
- 21 R. Guardini, Die Existenz des Christen (München-Paderborn-Wien <sup>2</sup>1977).
- 22 Ebd. 381-385.
- 23 R. Guardini, Der Gegensatz (Mainz 1925).
- 24 Ebd. 41/42.
- 25 DS 302, NR 178.
- 26 R. Guardini, Der Gegensatz (Mainz 1925) 42.
- 27 Ebd. 179.
- 28 R. Guardini, Ober das Wesen des Kunstwerks (Tübingen 1948) 14.
- 29 R. Guardini, Der Gegensatz (Mainz 1925) 206.
- 30 Ebd. 201/202.
- 31 Ebd. 209.
- 32 R. Guardini, In Spiegel und Gleichnis (Mainz 1932) 21-26.
- 33 Ebd. 34-37.
- 34 R. Guardini, Vom lebendigen Gott (Mainz 1936) 19/20.
- 35 Ebd. 20/21.
- 36 R. Guardini, Welt und Person (Würzburg <sup>5</sup>1962) 69/70.

- 37 R. Guardini, Die Offenbarung (Würzburg 1940) 128-135.
- 38 R. Guardini, Welt und Person (Würzburg <sup>5</sup>1962) 70.
- 39 Augustinus, Confessiones III 6,11.
- 40 H. U. v. Balthasar, Herrlichkeit III/1: Im Raum der Metaphysik (Einsiedeln 1965) 975.
- 41 Ebd. 976.
- 42 Ebd. 30.
- 43 Ebd. 30.
- 44 Ebd. 32.
- 45 Ebd. 32.
- 46 Ebd. 32.
- 47 Ebd. 954.
- 48 Ebd. 955.
- 49 Ebd. 956.
- 50 Ebd. 957.
- 51 H. U. v. Balthasar, Epilog (Einsiedeln 1987) 72.
- 52 Ebd. 73.
- 53 Ebd. 77.
- 54 Ebd. 76.
- 55 H. U. v. Balthasar, Einfaltungen (Einsiedeln 1985).
- 56 H. U. v. Balthasar, Epilog (Einsiedeln 1987) 75.
- 57 H. U. v. Balthasar, Herrlichkeit I: Schau der Gestalt (Einsiedeln 1961) 193.
- 58 Ebd. 193.
- 59 Ebd. 193.

- 60 H. U. v. Balthasar, Herrlichkeit III/1: Im Raum der Metaphysik (Einsiedeln 1965) 976/977.
- 61 K. Rahner, Zur Theologie des Symbols, in: Schriften IV (Einsiedeln 1960) 286/287.
- 62 Ebd. 307.
- 63 Ebd. 306.
- 64 Ebd. 278, 282.
- 65 Thomas v. Aquin, Summa contra Gentiles III 64.
- 66 K. Rahner, Zur Theologie des Symbols, in: Schriften IV (Einsiedeln 1960) 286.
- 67 Ebd. 285.
- 68 K. Rahner, Bemerkungen zum dogmatischen Traktat 'De Trinitate', in: Schriften IV (Einsiedeln 1960) 123-125.
- 69 Thomas v. Aquin, In Joh. c.1 lect. I, 1.
- 70 K. Rahner, Zur Theologie des Symbols, in: Schriften IV (Einsiedeln 1960) 293f.
- 71 K. Rahner, Bemerkungen zum dogmatischen Traktat 'De Trinitate', in: Schriften IV (Einsiedeln 1960) 123, Anm. 24.
- 72 K. Rahner, Probleme der Christologie von heute, in: Schriften I (1954) 203.
- 73 Ebd. 183.
- 74 DS 302, NR 178.
- 75 K. Rahner, Probleme der Christologie von heute, in: Schriften I (1954) 202.
- 76 K. Rahner, Immanente und transzendente Vollendung der Welt, in: Schriften VIII (Einsiedeln 1967) 598.
- 77 Augustinus, Confessiones III 6, 11.
- 78 K. Rahner, Immanente und transzendente Vollendung der Welt, in: Schriften VIII (Einsiedeln 1967) 601.
- 79 K. Rahner, B. Welte (Hg.), Mut zur Tugend (Freiburg 1979) 11-18.
- 80 K. Hemmerle, Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie (Freiburg 1968).

- 81 Ebd. 324.
- 82 Ebd. 329.
- 83 K. Hemmerle, Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie (Freiburg 1968) 330/331.
- 84 F. Grayeff, Versuch über das Denken (Hamburg 1966). Vgl. Ders., Deutung und Darstellung der theoretischen Philosophie Kants (Hamburg 1951).
- 85 F. Grayeff, Versuch über das Denken (Hamburg 1966) 18/19.
- 86 Ebd. 19.
- 87 VS 22 B 8.
- 88 VS 22 B 1.
- 89 VS 61 B 1.
- 90 VS 22 B 115.
- 91 VS 22 B 45.
- 92 VS 59 B 12.
- 93 W. Heisenberg, Physik und Philosophie (Stuttgart 1959) 57, 175. Vgl. VS 22 B 30; VS 22 B 64; VS 22 B 90.
- 94 Plato, Philebos 39a - 39b.
- 95 Ebd. 39c.
- 96 H. Willms, Eikon (Münster 1935).
- 97 Ebd. 13.
- 98 Plato, Politeia VI 509a - 509b.
- 99 Ebd. 508d - 508e.
- 100 Plato, Politeia VI 511b.
- 101 Plato, Parmenides 144c.
- 102 Ebd. 145a - 145b.

- 103 Ebd. 145c.
- 104 Philo Gig. 60f.
- 105 F.-W. Eltester, Eikon im Neuen Testament (Berlin 1958).
- 106 Philo Conf. Ling. 41.
- 107 Philo Conf. Ling. 146.
- 108 Philo Som. I 171.
- 109 F.-W. Eltester, Eikon im Neuen Testament (Berlin 1958) 57.
- 110 Ebd. 130-166, bes. 142/143.
- 111 Ebd. 140.
- 112 Ebd. 151/152.
- 113 Plotin, Enneaden V 1, 7.
- 114 Ebd.
- 115 Plotin, Enneaden V 6, 6.
- 116 Plotin, Enneaden V 3, 4.
- 117 Plotin, Enneaden VI 9, 11.
- 118 Plotin, Enneaden V 8, 11.
- 119 Augustinus, Soliloquia I 7, 1.
- 120 Augustinus, Confessiones III 6, 10 (Übersetzung J. Bernhart).
- 121 Augustinus, Soliloquia I 8, 2.
- 122 E. Wölfel, Seinsstruktur und Trinitätsproblem bei Johannes Duns Scotus (Münster 1965).
- 123 Joh. Duns Scotus, Reportata Parisiensa II d. 12 q. 8 n. 9 (WW XXIII 32a).
- 124 Joh. Duns Scotus, In Metaph. VII q. 13 n. 19 (WW VII 420a).
- 125 Joh. Duns Scotus, Opus Oxoniense II d. 3 q. 6 n. 15 (WW II 269-270).
- 126 Augustinus, Confessiones XII 28, 38 (im Folgenden: Conf.).



- 127 Conf. XII 2, 3.
- 128 Conf. I 2, 2.
- 129 Conf. I 2, 2.
- 130 Conf. X 26, 37.
- 131 Conf. II 1, 1.
- 132 Conf. II 2, 3.
- 133 Conf. XIII 1, 1.
- 134 Conf. XIII 8, 9.
- 135 Conf. X 6, 8.
- 136 Irenäus v. Lyon, *Adversus haereses* V 6, 1 (PG 7, 1137).
- 137 Conf. III 6, 11.
- 138 Conf. XI 9, 11.
- 139 Conf. X 17, 26.
- 140 Conf. X 25, 36.
- 141 Conf. XI 2, 3.
- 142 Conf. XI 8, 10.
- 143 Conf. IV 12, 19.
- 144 Conf. XI 2, 3.
- 145 Conf. X 43, 68.
- 146 Conf. IX 10, 24.
- 147 Conf. XI 28, 38.
- 148 Conf. XI 28, 38.
- 149 Chr. v. Ehrenfels, *Phil. Schriften* (München/Wien 1988) III 169.
- 150 Ebd. III 168.

- 151 Ebd. III 169.
- 152 Ebd. III 169/170.
- 153 E. Rausch, Das Eigenschaftsproblem in der Gestalttheorie der Wahrnehmung, in: Handbuch der Psychologie I 1 (1966) 866-953.
- 154 Conf. IV 8, 13.
- 155 Conf. IV 10, 15.
- 156 Conf. XI 14, 17.
- 157 Conf. IV 13, 20.
- 158 Conf. X 34, 53.
- 159 Conf. XI 5, 7.
- 160 Conf. XII 29, 40.
- 161 Conf. XII 6, 6.
- 162 Conf. XIII 33, 48.
- 163 Conf. XI 7, 9.
- 164 Conf. XI 6, 8.
- 165 Conf. XI 8, 10.
- 166 Conf. XI 18, 23.
- 167 Conf. XI 20, 26.
- 168 Conf. XI 24, 31.
- 169 Conf. XI 24, 31.
- 170 Conf. XI 23, 30.
- 171 Conf. XI 27, 36.
- 172 Thomas v. Aquin, De veritate I 2.
- 173 Conf. XI 28, 38.

- 174 Conf. XI 28, 38.
- 175 Conf. XI 29, 39; 30, 40.
- 176 Conf. XI 11, 13.
- 177 Boethius, De consolatione philosophiae V (PL 63, 858).
- 178 Boethius, Die theologischen Traktate, hg. M. Elsässer (Hamburg 1988) I 4, 69-77.
- 179 Conf. XI 13, 16; 14, 17.
- 180 Conf. I 20, 31.
- 181 Conf. IV 14, 22.
- 182 Conf. VII 1, 2.
- 183 Conf. VII 3, 5.
- 184 Conf. X 3, 4.
- 185 Conf. X 11, 18.
- 186 Conf. XIII 11, 12.
- 187 Augustinus, De Trinitate IX 12, 18 (CChr. SL 50, 310).
- 188 Augustinus, Sermo LII 10, 23 (PL 38, 364).
- 189 A. Ziegenaus, Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus (München 1972).
- 190 Marius Victorinus, Hymnus II De Trinitate 11, 26.
- 191 Marius Victorinus, Adv. Arium IV 10, 33-35.
- 192 Marius Victorinus, Adv. Arium IV 10, 31-33.
- 193 Augustinus, Confessiones XIII 16, 19.
- 194 Augustinus, In Joh. 13, 5 (CChr. SL 36, 133).
- 195 Augustinus, Confessiones I 3, 3.
- 196 Conf. I 7, 12.

- 197 Conf. VI 3, 4.
- 198 Conf. XIII 3, 4.
- 199 Conf. XIII 31, 46.
- 200 Conf. XIII 38, 53.
- 201 Augustinus, De doctrina Christiana I 5.
- 202 A. Deneffe, Perichoresis-circumincessio-circuminsessio, in: Zeitschrift für kath. Theologie 47 (1923) 497-532.
- 203 Maximus Confessor, Disputatio cum Pyrrho (PG 91, 337c).
- 204 DS 302, NR 178.
- 205 Johannes von Damaskus, De fide orthodoxa I 8 (PG 94, 828).
- 206 Johannes von Damaskus, De fide orthodoxa III 5 (PG 94,1000).
- 207 Bonaventura, Sent. lib. I dist. 19 p. 1 a. 1 q. 4 c. Vgl. die *simul existentia*: Sent. lib. I dist. 19 p. 1 a. 1 q. 4 ad 2.
- 208 R. Goclenius, Lexikon philos. Graecum (1615; ND 1980) 177f.
- 209 G. W. Leibniz, Phil. Schriften, hg. C. I. Gerhardt (Berlin 1879) II 412.
- 210 A. Krempel, La doctrine de la relation chez Saint Thomas. Exposé historique et systématique (Paris 1952), bes. "La distinction réelle chez saint Thomas" (255-259), "Les Relations Trinitaires" (537-541) und "La relation d' Incarnation" (563-582). - C. Nink, Zur Relationslehre des hl. Thomas v. Aquin, in: Scholastik 30 (1955) 94-98, weist S. 96 sehr richtig auf das oft vernachlässigte Bezogensein in sich selbst oder die Gestalt hin: "Mag das Seiende nun definiert werden als *id, quod potest existere*, oder als *id, cui competit esse*. Auf jeden Fall besteht im Seienden selber *ordo, habitudo, respectus, ad aliquid, ad alterum*, zwar nicht... *unius rei ad rem aliam*, aber ganz gewiss... *unius ad aliud (alterum)*". - H. Meyer, Thomas von Aquin (Paderborn 1961) 158-164. - P. Vanier, Theologie Trinitaire chez Saint Thomas d'Aquin (Paris 1953); R. L. Richard, The problem of an apologetical perspective in the Trinitarian Theology of St. Thomas Aquinas (Rome 1963).
- 211 Boethius, Quomodo trinitas unus Deus (PL 64, 1255).
- 212 Boethius, Quomodo trinitas unus Deus (PL 64, 1253). Die Formulierung erinnert an die Gleichursprünglichkeit, die bei immer schon geformter Materie vorliegt; ein Beziehungsgefüge ist immer schon zugleich in sich gegenüber anderem, ein *unum als aliquid*.

- 213 Thomas von Aquin, In Joh. c. 1 lect. I, 1.
- 214 DS 1330, NR 282-284.
- 215 Thomas von Aquin, Summa theologiae I q. 30 a. 2 ad 1; q. 32 a. 2 c.; q. 41 a. 6 c.; q. 42 a. 3 ad 2 u. ö.
- 216 Thomas von Aquin, Summa theologiae I q. 84 a. 7c.
- 217 Thomas von Aquin, De ente et essentia III 52.
- 218 Thomas von Aquin, De veritate VIII 2 c.
- 219 Thomas von Aquin, IV Sent. 49, 2, 3 c.; Summa theologiae I q. 1 a. 3 c.; q. 13 a. 5 c.; q. 14 a. 3 ad 1; Summa theologiae III q. 45 a. 1 ad 2; Summa contra gentiles I 40; II 78.
- 220 Thomas von Aquin, De ente et essentia II 29/30.
- 221 Thomas von Aquin, Summa theologiae I q. 44 a. 1; Summa contra gentiles II 15.
- 222 Thomas von Aquin, De veritate I 9 c.
- 223 Thomas von Aquin, De veritate I 1.
- 224 Thomas von Aquin, II Sent. 37, 1, 1; I Sent. 25, 1, 4.
- 225 Thomas von Aquin, Summa theologiae I q. 11 a. 1.
- 226 Thomas von Aquin, De veritate I 1.
- 227 Anselm von Canterbury, De veritate c. 7, p. 56-59. Augustinus, De vera religione c. 36, p. 230 / 15-16.
- 228 Thomas von Aquin, De veritate I 2.
- 229 Thomas von Aquin, Summa contra gentiles II 24.
- 230 Thomas von Aquin, Summa theologiae I q. 19 a. 4 c.
- 231 Thomas von Aquin, Summa theologiae I q. 105 a. 5 c.
- 232 Thomas von Aquin, Pot. 7, 2 ad 9; Summa theologiae I q. 4 a. 1 ad 3.
- 233 Ebd.
- 234 Thomas von Aquin, Summa contra gentiles I 23.

- 235 Thomas von Aquin, Summa theologiae I q. 8 a. 1 c.; Pot. 3, 7.
- 236 Thomas von Aquin, Summa theologiae I q. 7 a. 1.
- 237 Thomas von Aquin, De veritate X 1. In Arist. de anima 1, 1; Nr. 15.
- 238 Johannes Duns Scotus, Ordinatio II d. 1 q. 4-5 n. 260, 277.
- 239 J. de Vries, Grundbegriffe der Scholastik (Darmstadt <sup>2</sup>1983) 37.
- 240 Ebd. 37.
- 241 Konvergenzbegriff von *forma* und *ordo* zum *actus purus* hin; vgl. dazu Thomas, 12 Quodlib. a. 1: "Relatio autem, sicut et quaelibet forma, habet esse ex comparatione ad illud cui inest, unde esse filiationis est per comparationem ad subiectum cui inest." Auch In Joh. c.1 lect.7: "Verbum caro factum est per unionem ad carnem; unio autem relatio quaedam est."
- 242 Thomas von Aquin, Summa theologiae I q. 19 a. 2 ad 1.
- 243 Thomas von Aquin, In Joh. c. 1 lect. I 1 (Übersetzung: W. U. Klünker).
- 244 Thomas von Aquin, In Joh. c. 1 lect. I 1.
- 245 Thomas von Aquin, In Joh. c. 1 lect. I 1.
- 246 Ebd. - Vgl. die Analogien zur Simultaneität des göttlichen Wortes in der Summa contra gentiles IV 11.
- 247 Thomas von Aquin, In Joh. c. 1 lect.7: "Verbo caro factum est per unionem ad carnem; unio autem relatio quaedam est."
- 248 Thomas von Aquin, In Joh. c. 1 lect. I 1.
- 249 Thomas von Aquin, In Joh. c. 1 Lect. 11.
- 250 Thomas von Aquin, Summa theologiae I q. 39 a. 2 obj. 1.
- 251 Thomas von Aquin, Summa theologiae I q. 42 a. 5 c.
- 252 Thomas von Aquin, Summa theologiae I q. 39 a. 2 ad 5.
- 253 Thomas von Aquin, Summa theologiae I q. 42 a. 5 ad 3.
- 254 Thomas von Aquin, Summa theologiae I q. 40 a. 2 c.

- 255 Nikolaus von Kues, De coniecturis II 1, hg. J. Koch/W. Happ (Hamburg 1971) 78/79.
- 256 Ebd. 79.
- 257 Nikolaus von Kues, De docta ignorantia II 3, hg. H. G. Senger (Hamburg 1977) 106, 107.
- 258 Nikolaus von Kues, De docta ignorantia III 3, hg. H. G. Senger (Hamburg 1977) 181, 202.
- 259 Ebd. 202.
- 260 Ebd. 202.
- 261 K. Löwith, Gott, Mensch und Welt (Göttingen 1967).
- 262 R. Descartes, Meditationes de Prima Philosophia. Oeuvres VII, publ. Ch. Adam / P. Tannery (Paris 1973). Hier: Med. III (VII 34, Z. 18ff.).
- 263 I. Kant, Handschriftlicher Nachlass 5109, hg. Preußische Akademie der Wissenschaften (Berlin 1928) V 91.
- 264 I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, hg. kgl. preuß. Akademie der Wissenschaften (Berlin 1904) 110 (im Folgenden: Akademie).
- 265 I. Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, hg. Akademie (Berlin 1907) 134, Anm.
- 266 I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, hg. Akademie (Berlin 1904) 142-144.
- 267 Ebd. 144.
- 268 I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, hg. Akademie (Berlin 1904) 428.
- 269 J. G. Fichte, Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre. Werke I 4, hg. R. Lauth / H. Gliwitzky (Stuttgart 1970) 276.
- 270 Ebd. 219/220.
- 271 G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, hg. H. Glockner (Stuttgart 1951) 27/28.
- 272 Ebd. 34.
- 273 G. W. F. Hegel, Philosophie der Religion I, hg. W. Jaeschke (Hamburg 1983) 80/81.

- 274 G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Ästhetik I, hg. H. Glockner (Stuttgart 1937) 524.
- 275 G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, hg. H. Glockner (Stuttgart 1951) 221f.
- 276 G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, hg. H. Glockner (Stuttgart 1940) 51.
- 277 G. W. F. Hegel, Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems, hg. H. Glockner (Stuttgart 1941) 124/125.
- 278 G. W. F. Hegel, Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems, hg. H. Glockner (Stuttgart 1941) 69.
- 279 G. W. F. Hegel, System der Philosophie II: Naturphilosophie, hg. H. Glockner (Stuttgart 1942) 86.
- 280 G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, hg. H. Glockner (Stuttgart 1951) 142.
- 281 F. W. J. Schelling, Über die Quelle der ewigen Wahrheiten, in: Werke V, hg. M. Schröter (München 1928) 768.
- 282 Ebd. 768/769.
- 283 F. W. J. Schelling, Über die Quelle der ewigen Wahrheiten, in: Werke V, hg. M. Schröter (München 1928) 769.
- 284 DS 1330, NR 282-284.
- 285 Fr. Schiller, Werke V, hg. Fricke / Göpfert (1960) 614, 615f.
- 286 E. Jünger, Typus - Name - Gestalt (Stuttgart 1963) 120.
- 287 Fr. Schiller, Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechts (1795) 25, 14.
- 288 J. W. v. Goethe, Farbenlehre (1820) 739.
- 289 J. W. v. Goethe, Hamburger Ausgabe XIII (<sup>5</sup>1966) 31, Z. 34.
- 290 I. Kant, Handschriftlicher Nachlass 5109, hg. Preußische Akademie der Wissenschaften (Berlin 1928) V 91.
- 291 J. W. v. Goethe, Hamburger Ausgabe XIII (<sup>5</sup>1966) 31/32.
- 292 Ebd. 31.



- 293 J. W. v. Goethe, Hamburger Ausgabe XIII (<sup>s</sup>1966) 31/32.
- 294 J. W. v. Goethe, Faust (erster Teil) Verse 1224-1237.
- 295 DS 806, NR 280.
- 296 S. Kierkegaard, Nachschrift zu den philosophischen Brocken (Jena 1925) 235.
- 297 S. Kierkegaard, Philosophische Brocken (Düsseldorf/Köln 1952) 26ff.
- 298 B. Welte, Religionsphilosophie (Freiburg 1978) 132f., 135.
- 299 S. Kierkegaard, Philosophische Brocken (Düsseldorf/Köln 1952) 54/55.
- 300 G. E. Lessing, Über den Beweis des Geistes und der Kraft. Werke VI, bearb. F. Fischer (Frankfurt 1965) 285.
- 301 S. Kierkegaard, Einübung im Christentum (Düsseldorf/Köln 1951) 63.
- 302 K. Jaspers, Von der Wahrheit (München 1947) 709.
- 303 G. Ebeling, Zeit und Wort, in: E. Dinkler (Hg.), Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag (Tübingen 1964) 354.
- 304 K. Barth, Die Lehre vom Wort Gottes I 2 (Zürich 1952) 383.
- 305 E. Jüngel, Gottes Sein ist im Werden (Tübingen <sup>2</sup>1967)
- 306 E. Rubin, Visuell wahrgenommene Figuren (Berlin 1921).
- 307 E. Zellinger, Art. "Gestalt", in: Lexikon für Theologie und Kirche IV (Freiburg <sup>2</sup>1960) Sp. 838-843.
- 308 VS 28 B 6.
- 309 W. Dürig, Art. "Discretio" in: Reallexikon für Antike und Christentum III (Stuttgart 1957) Sp. 1230-1235, hier: Sp. 1233.
- 310 Ebd. Sp. 1232. Vgl. W. Dürig, Imago (München 1952) 143-148.
- 311 Augustinus, Confessiones X 11, 18.
- 312 H. U. v. Balthasar, Herrlichkeit III/1: Im Raum der Metaphysik (Einsiedeln 1965) 32.
- 313 F. H. Jacobi, Fliegende Blätter, Werke VI (ND Darmstadt 1968) 292.

- 314 Ebd. 177.
- 315 M. Buber, Werke I (München 1962) 271f., 405.
- 316 Boethius, Quomodo trinitas unus Deus (PL 64, 1253).
- 317 Joh. Duns Scotus, Reportata Parisiensa II d. 12 q. 8 n. 9 (WW XXIII 32a).
- 318 H. Kuhli, Art. „eikon“, in: EWNT I Sp.946.
- 319 B. Schaller, Art. „Adam“, in: EWNT I Sp. 66.
- 320 G. Schneider, Art. „charakter“, in: EWNT III Sp. 1092.
- 321 O. Hofius, Art. „apaugasma“, in: EWNT I Sp. 282.
- 322 Chr. v. Ehrenfels, Phil. Schriften (München/Wien 1988) III 169.
- 323 J. Jeremias, ABBA (Göttingen 1966) 15-67.
- 324 H. W. Hollander, Art. "hypostasis", in: EWNT III Sp. 972/973.
- 325 Thomas von Aquin, Summa theologiae III q. 6 a. 1 c.
- 326 DS 301-303, NR 178.
- 327 J. A. Fitzmyer, Art. "monogenes", in: EWNT II Sp. 1082.
- 328 E. Schweizer, Ego eimi (Göttingen <sup>2</sup>1965).
- 329 J. Ratzinger, Art. "Mittler", in: Lexikon für Theologie und Kirche (Freiburg <sup>2</sup>1962) VII Sp. 499-502.
- 330 U. Kellermann, Art. "archiereus", in: EWNT I Sp. 396.
- 331 DS 73.
- 332 K. Rahner, Bemerkungen zum dogmatischen Traktat 'De Trinitate', in: Schriften IV (Einsiedeln 1960) 123-125.
- 333 DS 535.
- 334 E. Lohse, Die Briefe an die Kolosser und an Philemon (Göttingen <sup>2</sup>1977) 98-100, hier: 99.
- 335 H. Hübner, Art. "pleroma", in: EWNT III Sp. 264.
- 336 Petrus Lombardus, Sententiarum lib. I dist. 5 (De unitate Trinitatis).

- 337 DS 804.
- 338 Augustinus, 1 de Doctrina Christiana c. 5 (PL 34, 21): Vgl. die Auslegung durch Thomas v. Aquin, Summa theologiae I q. 39 a. 8 c.
- 339 E. Rausch, Das Eigenschaftsproblem in der Gestalttheorie der Wahrnehmung, in: Handbuch der Psychologie I 1 (1966) 866-953.
- 340 J. W. v. Goethe, Hamburger Ausgabe XIII (<sup>s</sup>1966) 31, Z. 34.
- 341 S. Kierkegaard, Philosophische Brocken (Düsseldorf/Köln 1952) 26ff.
- 342 Augustinus, Confessiones III 6, 11.
- 343 Augustinus, Confessiones XI 9, 11.
- 344 R. Guardini, Ein Gespräch vom Reichtum Christi, in: Auf dem Wege, Versuche (Mainz 1923) 153ff.
- 345 Ebd. 160/161.
- 346 Hymnus "Rerum, Deus, tenax vigor", in: A. Adam (Hg.), Te Deum laudamus (Freiburg 1987) 28/29.
- 347 H. Bergson, Die philosophische Intuition, in: Denken und schöpferisches Werden (Meisenheim <sup>1</sup>1948) 126ff.
- 348 Ebd. 127.
- 349 H. U. v. Balthasar, Die Wahrheit ist symphonisch (Einsiedeln 1972) 8/9.

## *Literaturverzeichnis*

### *I. Quellen*

- Anaxagoras, Fragmente, gr./dt., hg. H. Diels, W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker II (Berlin <sup>6</sup>1951 - 1952) 32-44.
- Augustinus, Confessiones, PL 32, 659-868; CSEL 33,1 (Knoell); Bekenntnisse, lt./dt., hg. J. Bernhart (München <sup>4</sup>1980). Ders., De doctrina Christiana, PL 34, 15-122; CSEL 80 (Green). Ders., De Trinitate, PL 42, 819-1098; CC 50-50A (Mountain). Ders., Sermones PL 38; Sermo I - L. CC 41 (Lambot). Ders., Soliloquia, PL 32, 869-904; Selbstgespräche, lt./dt., hg. H. Fuchs (München-Zürich 1986).
- Balthasar, Hans Urs von, Herrlichkeit I: Schau der Gestalt (Einsiedeln 1961). Ders., Herrlichkeit III/1: Im Raum der Metaphysik (Einsiedeln 1965). Ders., Einfaltungen (Einsiedeln 1985). Ders., Epilog (Einsiedeln 1987). Ders., Die Wahrheit ist symphonisch (Einsiedeln 1972).
- Barth, Karl, Die Lehre vom Wort Gottes I 2 (Zürich 1952).
- Boethius, Werke PL 63-64; Die theologischen Traktate, lt./dt., hg. M. Elsässer (Hamburg 1988).
- Bonaventura, Opera omnia, ed. studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae, T. 1-10 (Quaracchi 1882- 1902 ) ; Itinerarium mentis in Deum, lt./dt., hg. J. Kaup (München 1961).
- Buber, Martin, Werke I (München 1962).
- Descartes, René, Oeuvres de D. Publ. par C. Adam et P. Tannery, Vol. 1-13 (Paris 1897-1913; ND Paris 1957-1958).
- Duns Scotus, Johannes, Opera omnia, Ed. nova, juxta editionem Waddingi 12 tomos continentem. A Patribus Franciscanis recognita; T. 1-26 (Paris 1891-1895; ND der Lyoner Ausgabe von 1639); Werke teilweise unecht.
- Fichte, Johann Gottlieb, Historisch-kritische Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hg. R. Lauth und H. Jacob (Stuttgart/Bad Canstatt 1962ff.).
- Goethe, Johann Wolfgang von, Werke, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, hg. E. Trunz (Hamburg 1948-1964).

- Guardini, Romano, Die Existenz des Christen (München-Paderborn-Wien <sup>2</sup>1977). Ders., Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten (Mainz 1925). Ders., Über das Wesen des Kunstwerks (Tübingen 1948). Ders., In Spiegel und Gleichnis (Mainz 1932). Ders., Vom lebendigen Gott (Mainz 1936). Ders., Welt und Person (Würzburg <sup>5</sup>1962). Ders., Die Offenbarung (Würzburg 1940). Ders., Auf dem Wege. Versuche (Mainz 1923).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Sämtliche Werke. Jubiläums-Ausgabe in 20 Bänden, hg. H. Glockner (Stuttgart <sup>4</sup>1961 -1968).
- Heidegger, Martin, Sein und Zeit (Tübingen <sup>16</sup>1986).
- Heraklit, Fragmente, gr./dt., hg. B. Snell (München <sup>4</sup>1944).
- Jacobi, Friedrich Heinrich, Werke VI (ND Darmstadt 1968).
- Jaspers, Karl, Von der Wahrheit (München 1947).
- Johannes von Damaskus, Werke PG 94-96 (M. Lequien).
- Kant, Immanuel, Gesammelte Schriften, hg. Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften (Berlin 1902ff.).
- Kierkegaard, Sören Aabye, Gesammelte Werke, hg. E. Hirsch, 36 Bände (Düsseldorf 1950-1966).
- Irenäus von Lyon, Werke PG 7, 431-1322 (R. Massuet).
- Marius Victorinus, Werke PL 8, 993-1310; Traités théol. sur la Trinité, hg. P. Henry und P. Hadot (1960).
- Maximus Confessor, Werke PG 90-91 (F. Combefis).
- Nikolaus von Kues, Schriften, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. E. Hoffmann (Heidelberg 1949ff.).
- Petrus Lombardus, Werke PL 191-192; Libri IV Sententiarum PL 192, 521-962.
- Philo von Alexandrien, Werke, dt., hg. L. Cohn, I. Heinemann, M. Adler, W. Theiler; Bd. 1-6 (Breslau 1909-1938; ND Bd. 1-7 Berlin 1962-1963).
- Plato, Werke in 8 Bänden, gr./dt., hg. G. Eigler, Übers. F. Schleiermacher (Darmstadt 1977).
- Plotin, Schriften, gr./dt., Übers. R. Harder (Hamburg 1956-1958).

- Rahner, Karl, Probleme der Christologie von heute, in: Schriften I (Einsiedeln 1954) 169-222. Ders., Bemerkungen zum dogmatischen Traktat 'De Trinitate', in: Schriften IV (Einsiedeln 1960) 103-133. Ders., Zur Theologie des Symbols, in: Schriften IV (Einsiedeln 1960) 275-311 . Ders., Immanente und transzendente Vollendung der Welt, in: Schriften VIII (Einsiedeln 1967) 593-609. Ders., Welte, Bernhard (Hg.), Mut zur Tugend (Freiburg 1979) 11-18.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, Sämtliche Werke, nach der Originalausgabe in neuer Anordnung, hg. M. Schröter; 6 Hauptbände, 6 Ergänzungsbände (München 1927-1959; ND 1962-1971).
- Schiller, Friedrich, Sämtliche Werke, hg. G. Fricke und H. G. Göpfert, 5 Bände (München <sup>6</sup>1980).
- Thomas von Aquin, Opera omnia iussu Leonis XIII. edita cura et studio Fratrum Praedicatorum. Vol. 1ff. (Rom 1 882ff.). Ders., De Ente et Essentia, lt./dt., hg. H. Seidl (Hamburg 1988). Ders., De veritate (Quaestio I), lt./dt., hg. A. Zimmermann (Hamburg 1986). Ders., Super Evangelium S. Joannis lectura (caput I, lectio I - XI), lt./dt., hg. W.-U. Klünker (Stuttgart 1986).

## *II. Sekundärliteratur und weiterführende Literatur*

- Abellio, Raymond, La structure absolue. Essai de phénoménologie génétique (Paris 1965).
- Barth, Heinrich, Das Sein in der Zeit (Tübingen 1933).
- Bauernfeind, Otto, Das Wesen lebender Gestalt (Stuttgart 1931).
- Benthem, Johan F. van, The logic time (Dordrecht 1983).
- Bergson, Henri, Durée et simultanité (Paris 1922). Ders., La Pensée et le Mouvant (Paris <sup>22</sup>1946). Ders., Zeit und Freiheit (Jena 1911).
- Bieri, Peter, Zeit und Zeiterfahrung (Frankfurt 1972).
- Bluntschli, Hans, Von der Einheit der Gestalt, in: Schriften der Universität Heidelberg 5 (Berlin 1951) 29-37.
- Bollnow, Otto Friedrich, Das Verhältnis zur Zeit (Heidelberg 1972).
- Boulad, Henri, Alles ist Gnade. Der Mensch und das Mysterium der Zeit (Wien 1988).

- Bourgeois, Henri, *L' expérience chrétienne du temps* (Paris 1986).
- Brand, Gerd, *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls* (Den Haag 1955).
- Brentano, Franz, *Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum* (Hamburg 1976).
- Brommer, P., *Eidos et idea* (1940).
- Bühler, Karl, *Das Gestaltprinzip im Leben des Menschen und der Tiere* (Bern-Stuttgart 1960).
- Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen I-III* (Darmstadt 1956-1958); bes. I 280-300, II 185-208, III 125-305 .
- Claudel, Paul, *Art Poétique. Connaissance du temps* (Paris 1913).
- Cleugh, Mary Frances, *Time and its importance in modern thought* (London 1937; ND New York 1970).
- Conrad-Martius, Hedwig, *Die Zeit* (München 1954).
- Deneffe, August, *Perichoresis - circumincessio - circuminsessio*, in: *ZKTh* 47 (1923) 497-532.
- Dürig, Walter, *Imago* (München 1952). Ders., Art. "Discretio", in: *Reallexikon für Antike und Christentum III* (Stuttgart 1957) Sp. 1230-1235.
- Ebeling, Gerhard, *Zeit und Wort*, in: Dinkler, E. (Hg.), *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag* (Tübingen 1964).
- Ehrenfels, Christian von, *Philosophische Schriften I-IV* (1982 ff.) . Ders., *Über Gestaltqualitäten*, in: *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie* 14 (1890).
- Eltester, Friedrich-Wilhelm, *Eikon im Neuen Testament* (Berlin 1958) .
- Fink, Eugen, *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum, Zeit, Bewegung* (Den Haag 1957).
- Fischer, Helmut, *Von Jesus zur Christusikone* (Petersberg 2005).
- Forstmeier, Alfred, *Grundfragen einer allgemeinen Gestaltenlehre* (Weinheim 1960).

- Franz, Marie-Louise von, Zahl und Zeit (Stuttgart 1970).
- Gent, Werner, Das Problem der Zeit (Frankfurt 1934).
- Gobar, Ash, Philosophie foundations of genetic psychology and Gestalt psychology (Den Haag 1968).
- Grabmann, Martin, Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustin und Thomas (Münster 1924).
- Grayeff, Felix, Versuch über das Denken (Hamburg 1966). Ders., Deutung und Darstellung der theoretischen Philosophie Kants (Hamburg 1951).
- Grob, Rudolf, Vom Geheimnis der christlichen Gestaltung (Kassel 1950).
- Guitton, Henri, Le sens de la durée (Paris 1985).
- Hartmann, Nicolai, Zur Lehre vom Eidos bei Platon und Aristoteles (Berlin 1941).
- Haubst, Rudolf, Das Bild des einen und dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues (Trier 1952).
- Heinen, Wilhelm (Hg.), Bild, Wort, Symbol in der Theologie (Würzburg 1969).
- Heinzmann, Richard, Anima unica forma corporis. Thomas von Aquin als Überwinder des platonisch-neuplatonischen Dualismus, in: Philosophisches Jahrbuch, 93. Jahrgang (Freiburg / München 1986) 236 – 259.
- Heisenberg, Werner, Physik und Philosophie (Stuttgart 1959).
- Hemmerle, Klaus, Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie (Freiburg 1968).
- Henle, Mary (Hg.), Documents of Gestalt psychology (Los Angeles 1961).
- Hercsik, Donath, Die Grundlagen unseres Glaubens. Eine theologische Prinzipienlehre (Münster 2005) 158 – 171, hier: 160.
- Herrmann, Friedrich Wilhelm von, Bewußtsein, Zeit und Weltverständnis (Frankfurt 1971).
- Hertel, Heinrich, Struktur, Form, Bewegung (Mainz 1963).
- Hörz, Herbert, Philosophie der Zeit. Zeitverständnis der Geschichte und Gegenwart (Berlin 1989).



- Hoffding, Harald, Relation som kategori (Kopenhagen 1921).
- Hoffmann, Lotte, Vom schöpferischen Primitivganzen zur Gestalt (München 1961).
- Horváth, Alexander M., Metaphysik der Relationen (Graz 1914).
- Horváth, Tibor, Caritas est in ratione (Münster 1966).
- Hüppe, Angelika, Prägnanz - ein gestalttheoretischer Grundbegriff (1984) .
- Hunt, Morton, Das Rätsel der Nächstenliebe. Der Mensch zwischen Egoismus und Altruismus (Frankfurt am Main/New York 1992).
- Jeremias, Joachim, ABBA (Göttingen 1966).
- Jüngel, Eberhard, Gott als Geheimnis der Welt (Tübingen <sup>1</sup>1977). Ders., Gottes Sein ist im Werden (Tübingen <sup>2</sup>1967).
- Jünger, Eberhard, Typus - Name - Gestalt (Stuttgart 1963).
- Kaliba, Clemens, Die Welt als Gleichnis des dreieinigen Gottes (Salzburg 1952).
- Köhler, Rudolf, Die Methode der Simultaneität (Kassel 1963).
- Koffka, Kurt, Principles of Gestalt psychology (London 1936).
- Kümmel, Friedrich, Über den Begriff der Zeit (Tübingen 1962).
- Lafont, Ghislaine, Dieu, le temps et l'être (Paris 1986).
- Lauth, Reinhard, Die Konstitution der Zeit im Bewußtsein (Hamburg 1981).
- Lechner, Odilo, Idee und Zeit in der Metaphysik Augustins (München 1964).
- Leisegang, Dieter, Die drei Potenzen der Relation (Frankfurt <sup>1</sup>1969). Ders., Dimension und Totalität (Frankfurt 1972).
- Löser, Werner, "Universale concretum" als Grundgesetz der oeconomia revelationis, in: Handbuch der Fundamentaltheologie II (Freiburg 1985).
- Löwith, Karl, Gott, Mensch und Welt (Göttingen 1967).
- Lohse, Eduard, Die Briefe an die Kolosser und an Philemon (Göttingen <sup>2</sup>1977).

- Lorenz, Konrad, Die angeborenen Formen möglicher Erfahrung, in: Zeitschrift für Tierpsychologie, Band 5 (Berlin 1943) 235-409. Ders., Die Gestaltwahrnehmung als Quelle wissenschaftlicher Erkenntnis, in: Zeitschrift für experimentelle und angewandte Psychologie, Band 6 (Göttingen 1959) 118-165.
- Lotze, Rudolf Hermann, Das Dasein der Seele (Leipzig 1923).
- Mack, Burton Lee, Logos und Sophia (Göttingen 1973).
- Menzen, Karl-Heinz, Entwürfe subjektiver Totalität (Frankfurt 1980).
- Meyer, Rudolf W. (Hg.), Das Zeitproblem im 20. Jahrhundert (Bern-München 1964).
- Michalcev, Dimitur, Forma i otnošenje (Sofija 1914).
- Otto, Stephan, Die Funktion des Bildbegriffs in der Theologie des 12. Jahrhunderts (Münster 1963).
- Park, David, The image of eternity. Roots of time in the physical world (Massachusetts 1980).
- Petermann, Bruno, The Gestalt Theory and the Problem of Configuration (London 1950).
- Pitour, Thomas, Wilhelm von Auvergues Psychologie. Von der Rezeption des aristotelischen Hylemorphismus zur Reformulierung der Imago-Dei-Lehre Augustins (Paderborn 2011) 377-416.
- Plenge, Johannes, Zur Ontologie der Beziehung (Münster 1930).
- Rausch, E., Das Eigenschaftsproblem in der Gestalttheorie der Wahrnehmung, in: Handbuch der Psychologie I 1 (1966) 866-953.
- Rawlins, Ian, Aesthetics and the "Gestalt" (Edinburgh 1953).
- Riverso, Emanuele, Filosofia analitica del tempo (Rom 1979).
- Rubin, E., Visuell wahrgenommene Figuren (Berlin 1921).
- Scheffczyk, Leo (Hg.), Der Mensch als Bild Gottes (Darmstadt 1969).
- Schenker, Adrian, Knecht und Lamm Gottes (Jesaja 53). Übernahme von Schuld im Horizont der Gottesknechtlieder. Stuttgarter Bibelstudien 190 (Stuttgart 2001).

- Schmid, P. F., Personale Begegnung (Würzburg 1989).
- Schrader, Walter, Mensch und Bild (Trier 1971).
- Schreiner, Helmuth, Geist und Gestalt (Schwerin 1927).
- Schweizer, Eduard, Ego eimi (Göttingen<sup>2</sup>1965).
- Seiffert, August, Die kategoriale Stellung des Typus (Meisenheim/Wien 1953).
- Siewerth, Gustav, Das Sein als Gleichnis Gottes (Heidelberg 1958).
- Smith, Barry, Foundations of Gestalt theory (München 1988).
- Spoerri, Theophil, Die Struktur der Existenz (Zürich 1951).
- Staiger, Emil, Die Zeit als Einbildungskraft des Dichters (Zürich-Leipzig 1939).
- Stegmüller, Wolfgang, Glauben, Wissen und Erkennen. Das Universalienproblem einst und jetzt (Darmstadt 1974).
- Stenzel, Julius, Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles (Leipzig <sup>2</sup>1933).
- Strube, W., Art. "Gestalt", in: HWPh III, hg. J. Ritter (Darmstadt 1974) Sp. 540-547.
- Theissing, Heinrich, Die Zeit im Bild (Darmstadt 1987).
- Todorovic, Milos, Die Spuren der Ursprunghaftigkeit metaphysischer Zeitbegriffe: Plato und Kant über Zeit (Wuppertal 1985).
- Vries, Joseph de, Grundbegriffe der Scholastik (Darmstadt 1983).
- Watkins, E. I., A Philosophy of Form (London/New York 1950).
- Weinberg, Julius, Abstraction, relation and induction (Madison/Milwaukee 1965).
- Weinhandl, Ferdinand, Polarität als Weltgesetz und Lebensprinzip (Mannheim 1974). Ders., Die Gestaltanalyse (Erfurt 1927). Ders. (Hg.), Gestalthaftes Sehen (Darmstadt <sup>4</sup>1978).
- Weizsäcker, Carl-Friedrich von, Das Problem der Zeit als philosophisches Problem (Berlin 1967).

- Weizsäcker, Viktor von, Gestalt und Zeit (Göttingen <sup>2</sup>1960) .
- Welte, Bernhard, Religionsphilosophie (Freiburg 1978).
- Wertheimer, Max, Drei Abhandlungen zur Gestalttheorie (Erlangen 1925).
- Willms, Hans, Eikon (Münster 1935).
- Wipfler, Heinz, Grundfragen der Trinitätsspekulation (Regensburg 1977).
- Wölfel, Eberhard, Seinsstruktur und Trinitätsproblem bei Johannes Duns Scotus (Münster 1965).
- Wohlfart, Günter, Der Augenblick: Zeit und ästhetische Erfahrung bei Kant, Hegel, Nietzsche und Heidegger mit einem Exkurs zu Proust (Freiburg-München 1982).
- Wundt, Max, Ewigkeit und Endlichkeit (Stuttgart 1937).
- Zellinger, Eduard, Art. "Gestalt" in: LThK IV (Freiburg <sup>2</sup>1960) Sp. 838-843.
- Ziegenaus, Anton, Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus (München 1972).
- Zusne, Leonard, Visual perception of form (New York - London 1970).

*Lebenslauf von Ulrich Manz*

01.01.1965	geboren in Immenstadt, Landkreis Oberallgäu
1975 – 1984	Schüler des Staatl. Carl-von-Linde-Gymnasiums Kempten und des Bischöfl. Studienseminars St. Magnus in Kempten
1984 – 1986	Studium der Philosophie an der Hochschule für Philosophie Philosophische Fakultät S. J. in München
1986 – 1990	Studium der Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München
1989	Promotion zum Lizentiaten der Theologie im Fach Kath. Dogmatik mit einer Arbeit über Romano Guardini
1990	Promotion zum Doktor der Theologie im Fach Kath. Dogmatik mit einer Arbeit über das Wesen der Gestalt
1990 – 1991	Pastoralpraktikum in Prien a. Chiemsee und Ramersdorf
1991	Diakonenweihe durch Friedrich Kardinal Wetter in der Universitätskirche St. Ludwig in München
1992	Priesterweihe durch Friedrich Kardinal Wetter im Mariendom Freising
1992 – 1994	Kaplan in Taufkirchen, Landkreis München
1994 – 1996	Benefiziat in Immenstadt i. Allgäu
1996 – 2000	Pfarrer in Rieden-Zellerberg und Schulseelsorger an der Marien-Realschule und am Marien-Gymnasium Kaufbeuren
2000 – 2007	Stadtpfarrer in Illertissen, Landkreis Neu-Ulm
seit 2007	Stadtpfarrer in Oettingen i. Bay., Landkreis Donau-Ries