

Eduard Prenga

Gottes Sein als Ereignis sich schenkender Liebe

Von der *trinitarischen Ontologie* Piero Codas
zur *trinitarischen Phänomenologie* der
Intersubjektivität und Interpersonalität

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

*Meinen Freunden,
stellvertretend für alle:*

Ruth Maria Cerny
Piotr Krystian Lipka
Sr. Fidelis Freund

Meinen Lehrern:

Bernhard Körner
Piero Coda
Mario Imperatori SJ

in Dankbarkeit gewidmet



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2018

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Print 978-3-451-37923-9

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-84923-7

Inhalt

Danksagung	9
Vorwort	12
Abkürzungen	16
Einführung	17

I. Teil

Prolegomena

1. Kapitel: Terminologische Klärungen	29
a) Die Bedeutung des philosophischen Begriffs „Phänomeno- logie“	29
b) Unterschiedliche Ansätze zur Phänomenologie	45
c) Theologische Relevanz des philosophischen Begriffs	62
2. Kapitel: Piero Coda: Biographisch-theologischer Hintergrund	83
a) Ursprung: Philosophie und Theologie	83
b) Begegnung mit Chiara Lubich und dem Charisma der Fokolar-Bewegung	89
c) Die theologische Relevanz des Charismas	96
d) „Gesù Abbandonato“ – „Jesus der Verlassene“ und die drei- faltige Einheit bei Chiara Lubich	111

II. Teil

Trinitarische Ontologie *versus* trinitarische Phänomenologie. Untersuchung zur trinitarischen Ontologie bei Piero Coda als Brücke zur Trinitarischen Phänomenologie

1. Kapitel: Entstehung des Projektes „Trinitarische Ontologie“: Die <i>Trilogie</i> ..	125
a) „Il non-essere nell’amore come libertà“ – „Das Nicht-Sein in der Liebe als Freiheit“: ein <i>positivum</i> der immanenten und offenbaren Trinität in: <i>Evento pasquale. Trinità e storia</i> (1984)	125
α) „ <i>Concentrazione cristiana</i> “ des Glaubens an die Dreifal- tigkeit	132

β) Jesus der Verlassene <i>ist</i> die Offenbarung der <i>Agápe</i> -Identität der Dreifaltigkeit	140
γ) „ <i>Dio stesso è in Sé dialogo</i> “. Theo-logie als <i>diá-lógos</i> . . .	151
δ) Von der „ <i>ontologia trinitaria intra-soggettiva</i> “ zur „ <i>ontologia trinitaria inter-soggettiva</i> “ als proleptische Ontologie. Entscheidende Wende	156
b) Theologisch-trinitarische Wiederentdeckung Hegels: <i>Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel</i> (1987)	180
c) Der hermeneutische Schlüssel zur Trinitätslehre bei Sergej Bulgakov: <i>L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov</i> (1998)	238
2. Kapitel: Die Trinität als <i>prius ontologicum</i>	274
a) Der Sinn des Seins ist die Liebe	274
b) Trinitarische Freiheit <i>des</i> Seins und <i>im</i> Sein	286
c) Die Gegenseitigkeit der Liebe zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist. Eine christlich-existenzielle Frage	298
3. Kapitel: Das trinitarische Sich-geschehen-lassen	304
a) Die trinitarische passive und aktive Form der Seinsmitteilung	304
b) Jesus der Verlassene: Ontologischer Aus-druck der Liebesgegenseitigkeit	313
c) Jesus der Christus: Logos des Vaters – Logos des Menschen	324
4. Kapitel: Jesus der Christus: Menschliches Gesicht der göttlichen Dreifaltigkeit: <i>Il Logos e il Nulla</i> (2003)	334
a) Der Logos und das Nichts: Begegnung der Andersheiten als Begegnung der Oppositionen und die Relevanz des $\epsilon\chi$ für die trinitarische Ontologie in dia-logischer Perspektive	334
b) Die Selbstinklusion des Vaters und des Geistes im Ereignis des Sohnes. Der Logos, das Nichts und die Freiheit	345
c) Die Mystik: Das Hineingenommenwerden des Menschen in die Trinität als seine Identifizierung mit dem trinitarischen Leben in Jesus	365

5. Kapitel: Ergebnisse und Zwischenbilanz	381
a) Das Reziprozitätsprinzip: Die trinitarische Identität des Heiligen Geistes als relational-personale Reziprozität in <i>Dalla Trinità</i> (2011)	381
b) Zwischenbilanz: Philosophie, Theologie, Mystik: Trinitarische Ontologie <i>versus</i> trinitarische Phänomenologie?	392

III. Teil

Reale und relationale trinitarische Phänomenologie der Intersubjektivität und Interpersonalität

1. Kapitel: Präliminarien	409
a) Ontologie <i>und</i> Phänomenologie	409
b) Die Gegebenheit Gottes in der Offenbarung als Urphänomen. Darlegung der mit der Gegebenheit zusammenhängenden Begriffe	423
2. Kapitel: Ansatz von oben: Das innertrinitarische Sich-Geben	434
a) Die Unterschiedenheit der trinitarischen Personen als personal-subjektiver Identitätsausdruck	434
α) Das Ich des Vaters und das Ich des Sohnes	449
β) Das Ich des Heiligen Geistes: Unterschied zur Perspektive Heribert Mühlens	456
b) Die reziproke Perzeption der intersubjektiven und inter-personalen Erscheinung	462
α) Die intersubjektive und interpersonale Ich-Du-Relation zwischen Vater und Sohn als reziproke Perzeption	466
β) Der Heilige Geist als Ich und Wir in der perzeptiven Relation zu persönlich-personalem Du und Ihr des Vaters und des Sohnes	469
c) Aufstellung der These	471
3. Kapitel: Ansatz von unten: Die Trinitätswelt in der Offenbarung	479
a) Die Offenbarung des Gottesnamens als relational-phänomenale Selbstobjektivierung: „Ich bin der ‚Ich-bin-da‘“	479
b) Göttlich-menschlich: Begegnung der Welten	488
c) Vereinigung der Welten: Die Inkarnation als innerweltliches Werden der trinitarischen Intersubjektivität und Interpersonalität	496

4. Kapitel: Die Trinitätswelt während des österlichen Ereignisses	515
a) Die Eucharistie als erscheinende Einheit von Übergabe und Hingabe in der Phänomenalität der Exposition und Position	515
b) Kreuzesverlassenheit und Tod als real-phänomenales Moment der trinitarischen Intersubjektivität und Interpersonalität	525
c) Mario Imperatori: Das „offene Grab“ als fundamentalphäno- menologische These. Auferstehung und Himmelfahrt: Menschlich-trinitarische Phänomenalität	533
Eröffnung	544
a) Allgemeines	544
b) Rückblick	545
c) Eröffnung als Aus-blick	548
Nachwort	
Die Habilitationsschrift von Eduard Prenga: Vincenzo Di Pilato im Gespräch mit Piero Coda	555

Anhänge

Piero Coda	
Biographische Tafel	569
<i>Wichtige biographische Daten und Veröffentlichungen</i>	569
<i>Mit Chiara Lubich in seiner Tätigkeit als theologischer Berater</i>	569
<i>Wissenschaftliche und akademische Tätigkeit</i>	570
Häufig verwendete bzw. angewandte Begriffe	572
Literaturverzeichnis	576
Quellentexte	576
Sekundärliteratur	578
<i>Exegetische und bibeltheologische Literatur</i>	578
<i>Werke der Kirchenväter und des Mittelalters</i>	580
<i>Philosophische Literatur</i>	581
<i>Mystische, fundamentaltheologische und dogmatische Literatur</i>	586
<i>Schriften des kirchlichen Lehramtes</i>	590
<i>Allgemeine Literatur</i>	590

Danksagung

Der Abschluss der Habilitationsschrift, die im vorliegenden Band nun der Öffentlichkeit zur Verfügung gestellt wird, drängt mich, meinen Freunden, Fördererinnen und Förderern Dank zu sagen.

Nach der Forschungszeit und der endgültigen Erstellung des Habilitationssprojektes sah ich mich mit großem Zeitmangel konfrontiert, sodass ich mich im Herbst 2010 mit dem Gedanken befasste, auf die Habilitation und damit auf die wissenschaftliche Tätigkeit endgültig zu verzichten. Ein Gespräch mit Seiner Eminenz Dr. Christoph Kardinal Schönborn, am 7. Dezember 2010, brachte darin eine radikale Wende. Daher sei Kardinal Schönborn für seine Ermutigung und sein stetes Interesse, mit dem er bis zum Abschluss das Projekt begleitete, mein erster Dank gesagt. Von Seiner Eminenz durfte ich schließlich am 12. November 2016, in freudigem Rückblick den mir von der zuständigen Kommission zugedachten Kardinal-Innitzer-Förderungspreis für die Habilitation entgegennehmen.

Im Sinne dieser Ermutigung und des steten Interesses für meine wissenschaftliche Tätigkeit sei dem ehemaligen Diözesanverantwortlichen für die Weiterbildung und Begleitung der in die Diözese Graz-Seckau neuangekommenen Kapläne und jetzigem Diözesanbischof derselben Diözese, Dr. Wilhelm Krautwaschl, herzlich gedankt. In dieser Reihe gilt mein besonderer Dank Univ.-Prof. Dr. Markus Tiwald und Br. Valentin Fekete OFM.

Danken möchte ich dem Provinzial der Franziskaner Provinz Austria P. Mag. Oliver Ruggenthaler OFM für die mir erteilte Erlaubnis, neben meiner Tätigkeit als Kaplan die Habilitation zum Abschluss zu bringen.

Dem Philosophen und Germanisten P. Dr. phil. Willibald Hopfgartner OFM bin ich für das letzte Korrekturlesen des Manuskripts, seine stilistische Fertigstellung für den Druck, das *Vorwort*, die im *Nachwort* enthaltene deutsche Übersetzung des Gesprächs zwischen Piero Coda und Vincenzo Di Pilato über meine Habilitationsschrift, das aktive und begeisternde Interesse an meiner theologischen Arbeit, die fachlichen Anregungen und die unterschiedlichen, überaus kompetenten Hinweise zu tiefst dankbar.

Zum Dank bin ich allen meinen Freunden verpflichtet, besonders Herrn Sebastian Löw, Frau Inge Vogel, Herrn Alexander Löw, Herrn Piotr Lipka und Herrn Mag. Marco Kargl, mit deren Unterstützung in

unterschiedlichen Weisen ich stets rechnen konnte. Ihre Namen stehen hier stellvertretend für meinen ganzen internationalen Freundeskreis.

Für die unbezahlbare Mühe des ersten Korrekturlesens des Manuskriptes möchte ich meinen Freunden aus Wien, Frau Christine Hölbling, Sr. Fidelis Freund und Herrn Prof. Conrad Artmüller sehr herzlich danken.

Besonderer Dank gebührt dem Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz Herrn Univ.-Prof. DDR. Reinhold Esterbauer und der Habilitationskommission für die freundliche Annahme der vorliegenden Untersuchung als Habilitationsschrift, sowie für die rege Diskussion beim Habilitationskolloquium im Januar 2016.

Zum Dank verpflichtet bin ich den Herren Univ.-Prof. Dr. Michael Schulz, Univ.-Prof. DDR. Kurt Appel und Univ.-Prof. Dr. Stefan Tobler für die bereitwillige Erstellung der externen Gutachten, sowie für die darin angesprochenen und zukunftsweisenden Diskussionspunkte der vorliegenden Untersuchung.

Dem Verlag Herder sei für die mir erwiesene Ehre der Aufnahme des vorliegenden Bandes in sein Publikationsprogramm ein herzlicher Dank ausgesprochen. Dabei sei es mir erlaubt die Kompetenz und die Präzision von Herrn Clemens Carl sowie die unkomplizierte Zusammenarbeit mit ihm besonders hervorheben zu dürfen.

Die Finanzierung des Druckkostenzuschusses wurde durch den Betrag des eingangs erwähnten Kardinal-Innitzer-Förderpreises, die Großzügigkeit von Frau Ruth Maria Cerny, Frau Mag. Elisabeth Györfy und Sr. Fidelis Freund ermöglicht. Möge ihnen meine bescheidene Arbeit als bester Dank gelten.

Zum Schluss möchte ich meinen Lehrern und Wegbegleitern in tiefster Verehrung danken:

- Univ.-Prof. Dr. theol. Bernhard Körner, dem Betreuer der vorliegenden Untersuchung und Vorsitzenden der Habilitationskommission. Von ihm durfte und darf ich lernen, dass es sich immer lohnt, den theologischen Blick auf die „Selbst-Ver(w)ortung“ Gottes in die Geschichte des Menschen wachzuhalten – gleich wie diese Geschichte aussieht.
- Prof. Dr. phil. Dr. theol. Piero Coda, dem ich für Vieles zu Dank verpflichtet bin. Die erste Anregung zum Thema dieser Schrift verdanke ich seinen Vorlesungen, unseren Gesprächen und unserer Zusammenarbeit.

- Prof. Dr. phil. Dr. theol. Mario Imperatori SJ, der mich schon am Anfang meines Theologiestudiums in die vielschichtigen Fragen der Neuzeitlichen Philosophie und ihres Verhältnisses zur Theologie einführte.

Ich hoffe, im Weitergeben einigermaßen dem zu entsprechen, was ich von ihnen empfangen durfte.

Eduard Prenga

Graz, am Hochfest der Verkündigung des Herrn 2017

Vorwort

von Dr. Willibald Hopfgartner OFM

Die christliche Existenz beginnt mit der Taufe, im Namen des dreifaltigen Gottes. Und jede liturgische Feier nachher wird eröffnet „im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“. Der alles begründenden Präsenz der Dreifaltigkeit im liturgischen Geschehen entspricht aber nicht derselbe Grad an Aufmerksamkeit in der theologischen Reflexion. Denn das tiefste der christlichen Glaubensgeheimnisse ist nicht das meistbedachte der Theologie. In der sich zunehmend säkularisierenden Gesellschaft der letzten Jahrzehnte beschäftigte sie sich wohl mit der „Gottesfrage“, die allerdings vorwiegend als Monotheismus reflektiert wurde, zumal eine starke Tradition weiterhin aus dem Denken der griechischen Metaphysik schöpfte. Da war dann von den Eigenschaften Gottes die Rede, wie von der „Allwissenheit“, „Unveränderlichkeit“ oder „absoluten Gutheit“ – Prädikate, die andererseits heute kaum mehr vermittelbar sind zur Welt des Menschen, in der das Zerbrechliche die wesentliche Eigenschaft bildet, und schon gar nicht in eine Erfahrung von Geschichte hinein, in der man sprachlos war (und bleibt) vor den „Strukturen des Bösen“ mit ihren unfassbaren Grausamkeiten.

Deshalb interessierte sich die Öffentlichkeit umso mehr für „aufregende“ Diskussionen, die die Bibelwissenschaft auslöste, weil sie die Frage der gottmenschlichen Person des Jesus von Nazareth zur Diskussion stellte. Dabei trat zwar wieder der Zusammenhang mit der Lehre von der Dreifaltigkeit in den Blick – „war Jesus wirklich die menschgewordene zweite Person der Dreifaltigkeit?“ –, wobei diese Frage dann oft nur dazu diente, um den nüchternen „Empirismus der Exegese“ den abgehobenen „Konstruktionen der dogmatischen Theologie“ gegenüberzustellen. So wurde, in der theologischen Wissenschaft selbst, aber noch mehr im allgemeinen Verständnis der Christen, die Dreifaltigkeit zu einem entlegenen, nur für wenige Spezialisten zugänglichen Thema. Aber noch verhängnisvoller: auch in der Praxis des gelebten Glaubens, in der Frömmigkeit, bildete die Dreifaltigkeit nicht das lebensbewegende Mysterium, an dem der Gläubige durch die Taufe teilhat.

Was aber, wenn nun jemand zeigt, dass die Dreifaltigkeit der Ausgangspunkt der Freiheitsgeschichte der Menschheit ist? Dass in ihr das

Risiko grundgelegt ist, das in jeder Begegnung eingeschlossen ist? Dass sie das Netz ist, das jede menschliche Liebe unterfängt? Und dass sie schließlich die äußerste Spannung auszieht, von der Fülle des Seins zum Nichts und zum Tod? Plötzlich rückt dann die Dreifaltigkeit mitten ins Zentrum des Verstehens von Menschheitsentwicklung und Kultur, von Gottinnigkeit ebenso wie von Gottesferne. Nichts Geringeres unternimmt die vorliegende Arbeit des Franziskaners P. Eduard Prenga.

Den wesentlichen Bezugspunkt bildet dabei der italienische Theologe Piero Coda, der an der Päpstlichen Lateran-Universität sein Lehrer war. Die entscheidende Inspirationsquelle von dessen theologischem Denken war die Zusammenarbeit mit einer der großen Frauengestalten des italienischen Katholizismus, Chiara Lubich aus Trient (1920–2008), der Gründerin der „Fokolar-Bewegung“ (*Movimento dei focolari*). Ihr mystisches Ursprungserlebnis war der Verlassenheitsruf Jesu am Kreuz: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ Hier hat Gott den weitesten Raum aufgespannt zwischen sich und der Welt. Piero Coda geht es darum, dieser mystischen Erfahrung Chiara Lubichs eine entsprechende theologische Erschließung zu bieten: Er möchte aufzeigen, wie die Einheit von Vater und Sohn im Kreuzesruf eine bis zum Zerreißen gespannte Dehnung erfährt und wie dabei zugleich das Liebesgeheimnis Gottes seine unüberbietbare Bestätigung erfährt. Eine erste begriffliche Konsequenz daraus: die christliche Gotteslehre sollte eigentlich „Agapelogie“, „Wissenschaft von der göttlichen Liebe“ genannt werden: von der göttlichen Liebe, insofern sie zwischen den göttlichen Personen strömt und die Menschheitsgeschichte umfasst, und die von der Theologie unter den Begriffen von „Perichorese“ und „Heilsökonomie“ erörtert wurde.

Indem P. Prenga dem theologischen Programm Piero Codas nachgeht, stellt er sich die grundsätzliche Frage nach der Leistungsfähigkeit der beiden Erkenntnisformen, der ontologischen und der phänomenologischen. Die erste fragt nach dem Platz einer Sache im Aufbau der Wirklichkeit, die zweite setzt auf die unvoreingenommene Begegnung mit ihr (Epoché). Der Autor ist spürbar getragen von der Sympathie für den phänomenologischen Weg, nicht weil er den ontologischen geringschätzt, sondern weil er in der Theologie noch wenig begangen wurde und von seinem Begründer, dem Philosophen Edmund Husserl, insbesondere von seinem Alterswerk her, überraschende religiöse Dimensionen offenbart. Die aus der „Lebenswelt“, einem zentralen Begriff Husserls, herangezogenen Phänomene von Begegnung und Liebe bilden den Ausgangspunkt

für die Annäherung an das Geheimnis der innergöttlichen Beziehung der drei Personen, mit ihrem Ausgespannt-Sein zwischen „Fülle“ und „Nichts“ und ihrer Beziehung zu den Menschen, deren Ziel es ist, sie in ihre Gemeinschaft aufzunehmen.

Von der Reflexion auf die Methode ausgehend blickt der Autor auf die Entwicklung von Codas theologischer Arbeit, zu der auch das Durchdenken von entscheidenden Weichenstellungen der Trinitätstheologie gehört, vornehmlich bei Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner und Klaus Hemmerle, aber auch – mit Blick auf Protestantismus und Orthodoxie – bei G. W. F. Hegel und Karl Barth und dann bei Sergej Bulgakov. Dahinter steht ein ökumenisches Anliegen, das wiederum der Spiritualität der Einheit von Chiara Lubich kongenial ist, die vom Kreuzesruf Jesu ausgehend auch sein Gebet um die Einheit der Jünger mitversteht.

Auf dem Gebiet des trinitarischen Denkens ist die Sprache ohnehin aufs äußerste gefordert, und so wird es niemanden wundernehmen, wenn sie sich auch in dieser Untersuchung oft an der Grenze des Sagbaren befindet. Das verlangt natürlich auch vom Leser die Bereitschaft, sich führen zu lassen und das Warum bestimmter Neologismen oder komplexer Mehrwort-Abstrakta wohlwollend mitzubedenken. Die Grenzen der Sprache sind nun einmal die Grenzen der Erkenntnis, auch in der Theologie, und wenn sie ihr Gebiet ausdehnen will, darf sie sich solchen Versuchen nicht versagen. Überflüssig zu sagen, dass die Großen der Geschichte des Denkens in die Darlegungen vielfach hereinspielen, von Heraklit über den franziskanischen Kirchenlehrer Bonaventura bis zu Heidegger. Seine eigene Denkleistung bringt der Autor mit einer Neudefinition zum Personsein des Heiligen Geistes zur Geltung. Genügt es, ihn mit Karl Barth und anderen als „das göttliche Wir“ zu bezeichnen, das Vater und Sohn verbindet? Widerspricht das nicht dem Ursprungserfordernis des Personseins, das ein unverwechselbares Eigensein verlangt? P. Prenga betritt hier mit seinen Überlegungen Neuland in der Trinitätstheologie.

Mit diesen Hinweisen wurde vielleicht schon deutlich, dass wir in der Denkleistung Piero Codas einerseits und in ihrer kritischen Würdigung durch den Autor andererseits einer kräftigen Intuition begegnen, die auch das Verdienst hat, die erhebliche sprachliche und kulturelle Barriere zwischen der italienischen und der deutschen Geisteswelt zu überwinden. Eigens hervorzuheben ist darum die Übersetzungsleistung des Autors. Piero Codas Werke sind bisher kaum ins Deutsche übersetzt worden, und so geschieht die Darstellung seiner Theologie auf der Basis einer syn-

chron mit der Untersuchung erbrachten Eindeutigung seiner Thesen durch P. Prenga.

Für den Schluss der Arbeit fühlt man sich an Wittgensteins Bild von der Leiter erinnert, die man zurückstoßen kann, wenn man einmal oben angelangt ist. In einem spürbaren – man möchte sogar sagen atemberaubenden Crescendo – führt P. Prenga den Leser mithilfe einer phänomenologischen Betrachtung der johanneischen Ostererzählungen hinauf zur Schau der Dynamik von Verbergen und Enthüllen, das von der Auferstehung an die Weise sein wird, in der die Kirche von ihrem Herrn begleitet wird. Der explizite Reisesegen für den Weg dieses Buches in die theologische Landschaft sei die letzte Strophe des „Veni creator Spiritus“, die, alles zusammenfassend, das Grundlegende sagt:

*Per te sciamus da Patrem
noscamus atque Filium
te utriusque Spiritum
credamus omni tempore. Amen.*

Abkürzungen

AT	Altes Testament
ATI	Associazione Teologica Italiana
Bd(e)	Band (Bände)
Brevil	Breviloquium (Bonaventura)
CTI	Commissione Teologica Internazionale
De Trin.	De Trinitate (Augustinus)
DN	De Divinis Nominibus (Dionysius Areopagit)
GA	Gesamtausgabe
GRBS	Greek, Roman, and Byzantine Studies
GW	Glauben und Wissen (G. W. F. Hegel)
H	Herrlichkeit (H. U. v. Balthasar)
Hua	Husserliana (Ausgabe der Schriften E. Husserl)
In Hex.	Collationes in Hexaëmeron (Bonaventura)
(1; 2; 3) In Sent.	Commentaria in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi (Bonaventura)
IThK	Internationale Theologische Kommission
Itin. Men. Deum	Itinerarium mentis in Deum (Bonaventura)
Leg. Mai.	Legenda Maior (Bonaventura)
Leg. Min.	Legenda Minor (Bonaventura)
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
MJTh	Marburger Jahrbuch Theologie
NT	Neues Testament
NU	Nuova Umanità
PATH	Pontificia Academia Theologica
PhG	Phänomenologie des Geistes (Hegel)
PUL	Pontificia Università Lateranense
S. Th.	Summa Theologica (Thomas von Aquin)
Serm. Dom.	Sermones Dominicales (Bonaventura)
SW	Sämtliche Werke
TCA	Teologia – Cristologia – Antropologia (<i>Bericht</i> der IThK von 1983)
TD	Theodramatik (H. U. v. Balthasar)
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TL	Theologik (H. U. v. Balthasar)
TRE	Theologische Realenzyklopädie
Tri. Vi.	De triplici via (Bonaventura)
WG	Wissenschaft und Glaube

Einführung

Zur Vorgeschichte der Untersuchung

Es war im Wintersemester 2000, als ich mit der Lektüre der *Trilogie* Balthasars unter Begleitung von Prof. Dr. Dr. Mario Imperatori SJ begann. Bald wurde mir klar, dass das große Werk des Schweizer Theologen viele philosophie- und theologiegeschichtliche Kenntnisse voraussetzt – und nicht nur diese. So fing ich an, mich intensiver mit der Philosophie der Neuzeit, insbesondere mit Hegel auseinanderzusetzen. Im Jahr 2003 konnte ich das Grundstudium der Theologie in Albanien mit einer schriftlichen Arbeit über die *Innertrinitarische Kenose in einigen Werken von Hans Urs von Balthasar*¹ und mit der mündlichen Prüfung an der Päpstlichen Lateran-Universität in Rom abschließen. Für diese Arbeit spielte theologisch Sergej Bulgakov, an dessen Kenose-Verständnis Balthasar sich anlehnt, und philosophisch das Hegel'sche Verständnis des Negativums eine wichtige Rolle. Sowohl für Bulgakov als auch für Hegel waren mir die Werke Codas über Bulgakov und über Hegel zur primären Orientierung geworden. Dadurch konnte ich auf die ursprünglichen theologischen Interessen Codas zurückgreifen und mich darin vertiefen. Im Wintersemester desselben Jahres begann ich mit dem Lizentiatsstudium im Fachbereich „Trinitätslehre“ an der Lateran-Universität in Rom. Der Ordinarius für den Lehrstuhl „Trinitätslehre“² war Univ.-Prof. Dr. Dr. Piero Coda. Dadurch konnte ich alle seine Lehrveranstaltungen besuchen. Zudem wurde er bald zu meinem Tutor, und später nahm er mich unter seine Lizendianden auf. Damit begann auch ein gemeinsamer Gedankenaustausch und vor allem ein gemeinsames Weiterdenken. Für mich bedeutete dieser von der *trinitarischen Ontologie* Codas stammende Gedankenaustausch und theologische Ansatz eine Erschließung neuer Denkhorizonte. Beim theologischen Ansatz Codas, d. h. der *trinitarischen Ontologie*, erschien es mir notwendig, die Phänomenologie als ihre Voraussetzung noch gründlicher zu bedenken. Diese Anfangsidee konkretisierte sich sowohl in den Gesprächen mit Coda als auch in mei-

¹ Der Arbeitstitel lautet: *Hans Urs von Balthasar: Il mistero della kenosis intratrinitaria*, Manuskript, eingereicht am 30. Juni 2003.

² Es sei hier zur Erklärung angemerkt, dass die verschiedenen dogmatischen Fächer in der römischen Fachstudienordnung jeweils einem Lehrstuhl entsprechen.

nen Studien. Allerdings musste ich bei meiner Doktorarbeit aufgrund eines gemeinsamen Forschungsprojekts auf eine Studie im Bereich der Phänomenologie verzichten, um mich mit der Theologie Bonaventuras auseinanderzusetzen. Zu meinem Erstaunen stellte sich bald heraus, dass die Trinitätstheologie Bonaventuras fruchtbare phänomenologische Ansatzmöglichkeiten bietet. Immer mehr erschien mir die Phänomenologie als ein für den heutigen Wissenschaftskontext bedeutsamer Ansatz zur Trinitätslehre. So konnte ich nach der Promotion ein Habilitationsprojekt zur *trinitarischen Phänomenologie* erstellen, das ausschließlich im Zusammenhang mit der *trinitarischen Ontologie* Piero Codas ausgearbeitet werden sollte. Univ.-Prof. Dr. Bernhard Körner erklärte sich schon im Jahr 2008 bereit, diese nicht leichte und noch zu gestaltende Arbeit zu begleiten. Das war für mich deshalb besonders ermutigend, weil ich in Prof. Körner jemanden hatte, dem die *trinitarische Ontologie* Piero Codas und sein theologisches Werk von seinen denkgeschichtlichen Anfängen an bekannt war. Damit war der Forschungsweg gebahnt, und ich konnte im Wintersemester 2010 mit der schriftlichen Arbeit beginnen und sie im Sommer 2013 in der vorliegenden Form abschließen.

Anliegen und Ziel

Das Hauptanliegen der vorliegenden Untersuchung besteht in der Erschließung einer bis jetzt noch nicht explizit in Anspruch genommenen Ansatzmöglichkeit zur Trinitätslehre, die ich als *trinitarische Phänomenologie* bezeichnen möchte. Sie verdankt – wie in der *Vorgeschichte* erwähnt – ihre Entstehung dem trinitätstheologischen Ansatz Piero Codas. Dieser Ansatz führt nicht nur zum Mitdenken, sondern auch und zugleich zum Weiterdenken. Deswegen hat sich die vorliegende Untersuchung die analytisch-systematische Darstellung der Werke Codas zur Hauptaufgabe gemacht. Sie versucht zwei Grundfragen zu beantworten: 1. Kann die *trinitarische Ontologie* Codas die unmittelbare Brücke zwischen Phänomenologie als philosophische Richtung und der *trinitarischen Phänomenologie* bilden? 2. Erschließen seine Werke Forschungsmöglichkeiten in diese Richtung? Durch die Beantwortung dieser Fragen aber wird darüber hinaus der Zugang zum Werk eines bedeutenden Theologen unserer Zeit erleichtert, weil so seine Werke zum ersten Mal in ihren Grundlinien in deutscher Sprache vorgestellt und untersucht werden. Vom theologischen Ansatz Piero Codas ausgehend wird dann

deutlich werden, dass von der Theologie heute die Dialogbereitschaft mit anderen Disziplinen gefragt ist, insbesondere mit der neueren philosophischen Gedankenentwicklung. Deswegen will diese Untersuchung nicht zuletzt auch ein Beitrag zum interdisziplinären Wissenschaftskontext sein, in dem auch die Theologie ihren Platz im Integrationsbereich der Geisteswissenschaften in Anspruch nehmen kann und behaupten muss. Davon ausgehend erweist sich meines Erachtens die Phänomenologie als eine geeignete Möglichkeit für die Integration der Theologie in den besagten Kontext. Aber bei der vorliegenden Untersuchung handelt es sich nicht nur um eine wissenschaftliche Frage der Theologie, sondern und primär um die Mitte des Christentums: um die Dreieinigkeit als ursprüngliches christliches Erbe. So habe ich mir die Phänomenologie als Zugang zur und Vertiefung der Trinitätslehre zum philosophisch-theologischen Hauptanliegen gemacht.

Die Ermöglichung dieses Zuganges zur Trinitätslehre, der *trinitarischen Phänomenologie* also, macht das Ziel der vorliegenden Untersuchung aus. Denn die *trinitarische Phänomenologie* versteht sich so wie die *trinitarische Ontologie* Codas, in deren Kontinuität sie ausgeführt wird, als integrativer Ansatz zur Trinitätstheologie und nicht als ein Komplex von längst festgelegten Begriffen und Denkkategorien, die Gefahr laufen, in hohle theologische Spekulation zu münden. Bei der *trinitarischen Phänomenologie* handelt es sich letztlich nicht um einen Übergang von der *trinitarischen Ontologie* Codas in die *trinitarische Phänomenologie*, so als handelte es sich um einen Übergang vom Alten ins Neue, weil dies schon denkgeschichtlich eine haltlose Einstellung wäre. Es geht vielmehr um eine Kontinuität zwischen den beiden Ansätzen, welche etwas zeigen will, was schon Klaus Hemmerle in seinen *Thesen* deutlich gemacht hatte, dass nämlich die *trinitarische Ontologie* nur „aus einer Phänomenologie des Sich-Gebens, aus einer Phänomenologie der Liebe“³ entwickelt werden kann. Sowohl bei Coda wie bei Hemmerle stellt der dialogische Aspekt das wesentliche Anliegen dar. Wenn nämlich die *trinitarische Phänomenologie* nicht herausarbeitet, wie sehr hier alles auf das Sich-Geben der Trinität als solches ankommt, dann fehlt der *trinitarischen Ontologie* die Bedingung der Möglichkeit, das Sein als Agápe zur Sprache zu bringen. Deswegen darf die Phänomenologie nicht nur als *Met-hode* zur Ontologie verstanden werden, weil sie die

³ Klaus Hemmerle: *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, 2. Auflage, Johannes Verlag, Einsiedeln 1992, 39.

der Ontologie vorausgesetzte Wesenswissenschaft schlechthin ist. Die Phänomenologie *erkennt* nämlich das Objekt/Subjekt in seinem Sich-Geben und sie erfasst es in seinem In-Erscheinung-Treten als *das* Sich-Geben selbst. Erst aus den Ergebnissen einer solchen Phänomenologie entsteht der wissenschaftliche Status einer entsprechenden Ontologie.

Aufbau und Vorgehensweise

Die Artikulation der gesamten Untersuchung lässt sich in ihrer Vorgehensweise schwer mit einem Wort bezeichnen. Deswegen soll zuerst die interne Gliederung der Untersuchung erklärt werden und davon ausgehend ihre Methode. Die vorliegende Studie gliedert sich in drei Teile. Beim ersten Teil handelt es sich um Einleitungsfragen. Das erste Kapitel dieses Teiles setzt sich einerseits mit der denkgeschichtlichen Entwicklung des Phänomen-Begriffs und seiner Bedeutung für die Theologie im Allgemeinen auseinander, andererseits möchte ich hier die diesem Thema am nächsten liegenden Beiträge verschiedener Autoren in den Blick nehmen und die zwischen ihnen und dem Thema meiner Arbeit bestehenden Unterschiede aufweisen. Während das erste Kapitel die Erleichterung des begrifflichen Verständnisses zum Ziel hat, soll das zweite Kapitel mit der Darstellung der biographischen und denkerischen Hintergründe der Theologie Codas einen hermeneutischen Schlüssel zu seinem gesamten Werk vermitteln. In diesem Kapitel wird der Person und dem Charisma Chiara Lubichs und der von ihr gegründeten Fokolar-Bewegung besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Allerdings erhebt die Untersuchung ihrer Schriften keinen Anspruch auf Vollständigkeit und Systematik. Sie möchte einzig den biographisch-intellektuellen Hintergrund des theologischen Ansatzes Piero Codas erschließen. Meines Erachtens werden dort auch neue Zugangsmöglichkeiten angeboten, wie z. B. die Unterscheidung zwischen dem „Jesus dem Verlassenen“ der Synoptiker und der johanneischen Sicht der „Einheit“. Allerdings besitzt das gesamte Panorama dieses Kapitels nur einen Einleitungscharakter. Aus diesen Gründen möchte ich den ersten Teil als *Prolegomena* bezeichnen.

Im zweiten Teil wird eine systematische Untersuchung der theologischen Werke Codas ausgeführt. Dieser Teil hat ein doppeltes Ziel: Einerseits besteht seine Aufgabe darin, einen Zugang zur theologischen Denkform Codas für den deutschen Sprachraum zu bieten, andererseits wird darin die *trinitarische Ontologie* als dialogischer Ansatz zur Trinitäts-

lehre und damit als Brücke zur *trinitarischen Phänomenologie* ausgearbeitet und ausgelegt. Das erste Kapitel dieses Teils setzt sich ausführlich mit der *Trilogie* Codas auseinander. In diesen drei Bänden – besonders im ersten und zweiten Band – können wir die Entwicklung der dialogischen Methode im theologischen Denken Codas wie auch, vor allem im ersten Band, sein Projekt zur *trinitarischen Ontologie* beobachten. Die folgenden vier Kapitel untersuchen sein Schrifttum vor allem thematisch. Hier geht es darum, die Relevanz der *trinitarischen Ontologie* für die *trinitarische Phänomenologie* zu erhellen. Vom ursprünglichen Projekt der vorliegenden Arbeit war nur die Untersuchung der bis 2008 entstandenen Werke vorgesehen. Aber aufgrund der Bedeutung, die Coda selbst seinem im Jahr 2011 erschienenen Werk *Dalla Trinità* zuschreibt, und wegen des darin behandelten Reziprozitätsprinzips, habe ich auch dieses Werk in meine Untersuchung hineingenommen.

Nach einer *Zwischenbilanz* im zweiten Teil, in welcher ich Grenzen und Möglichkeiten der *trinitarischen Ontologie* in Bezug auf die *trinitarische Phänomenologie* noch einmal zusammenfasse und zugleich die Kontinuität zwischen den beiden Ansätzen darstelle, setze ich mich im dritten Teil mit der Möglichkeit der *realen und relationalen trinitarischen Phänomenologie der Intersubjektivität und Interpersonalität* auseinander. Sie bildet die eigentliche These der gesamten analytischen Überlegungen. In diesem Teil widme ich mich der Klärung von Begriffen, die für das Verständnis meiner Untersuchung wichtig sind. Dabei soll sich zeigen, dass es sich um eine Anwendung und nicht um eine wörtliche Übertragung philosophisch-phänomenologischer Terminologie auf die Trinitätslehre handelt, was erkenntnistheoretisch und methodologisch inkorrekt wäre.

Nachdem im ersten und im zweiten Kapitel ausführliche Begründungsmöglichkeiten der besagten These unterbreitet werden, wird dann am Ende des zweiten Kapitels die These vorgestellt. Darauf folgen zwei weitere Erklärungskapitel. Dieser Teil wird grundsätzlich durch einen „Ansatz von oben“ und einen „Ansatz von unten“, d. h. von der immanenten und von der ökonomischen Trinität her strukturiert, damit die These unter verschiedenen Aspekten und Blickwinkeln ausgelegt und aufgefasst werden kann. Der dritte Teil endet mit einem bewusst als *Eröffnung* bezeichneten Abschnitt. Er soll zum einen die Möglichkeit einer *trinitarischen Phänomenologie* begründen, zum anderen ein anfanghaftes Verständnis einer *trinitarischen Phänomenologie* vermitteln. Die gesamte Untersuchung und ihre Überlegungen wollen im Grunde die Er-

schließung dieser neuen, meines Wissens bis jetzt unbehandelten Perspektive in der Trinitätslehre darstellen, die vor allem auf Interdisziplinarität und daher auf offenen Dialog zwischen Theologie und anderen Geisteswissenschaften – in diesem Fall der Philosophie bzw. der Phänomenologie – ausgerichtet ist. In dieser Hinsicht verstehe ich meine Überlegungen als Möglichkeit des Mit- und Weiterdenkens und der weiteren (auch kritischen) Präzisierung dessen, was in dieser Arbeit eröffnet wird.

Mit dem Aufbau der Untersuchung hängt ihre Methode zusammen. Außer dem ersten Teil, der als allgemeine Einleitung in die gesamte Arbeit gedacht ist, kann die Methode des zweiten Teils als textthermeneutische Methode bezeichnet werden. Darunter verstehe ich nicht nur eine textinterpretative Vorgehensweise, sondern und vor allem ein Mitdenken und Weiterdenken der theologischen Anliegen von Piero Coda. Diese Möglichkeit bietet sein gesamtes theologisches Werk, das den Akzent auf ein Denken setzt, das er als „perichoretisch“ (*pensiero perichoretico*) bezeichnet. Im ersten Teil, bei dem es sowohl um die Textübertragung vom Italienischen ins Deutsche als auch um Textinterpretation geht, werden die sprachlichen Erklärungen meistens in den Fußnoten ausgeführt.

Diese Vorgangsweise soll den Text leichter lesbar machen, indem textinterne Unterbrechungen vermieden werden. Was die Übertragung vom Italienischen ins Deutsche betrifft, habe ich folgende Entscheidung getroffen: Wenn es nur um das Stilistische geht, dann versuche ich die Ausdrucksweise auch im Deutschen zu bewahren. Im Fall von ins Deutsche schwer, ja nahezu unmöglich übertragbaren italienischen Begriffen bevorzuge ich eine dem Sinn entsprechende, aber doch wörtliche Übertragung, die aber in der jeweiligen Fußnote mit zusätzlichen sprachlichen Erklärungen versehen wird. In diesem Fall kann es wohl sein, dass das Stilistische darunter leidet, aber andererseits würde eine begrifflich ungenaue Übersetzung oft inhaltliche Missverständnisse hervorrufen. Deswegen sind für das richtige Verständnis die Fußnoten von erheblicher Bedeutung, auch wenn sie oft etwas länger als gewöhnlich sind. Die von Coda untersuchten philosophischen oder theologischen Werke werden, soweit sie auf Deutsch verfasst wurden, aus den deutschen Originaltexten wiedergegeben. Andernfalls werden sie ausschließlich aus der Sprache übertragen, von der Coda die besagten Texte übernimmt. Diese Wahl musste von Anfang an aufgrund der Begriffsentsprechung zwischen den Werken dritter Autoren und ihrer Interpretation bei Coda getroffen werden. Damit soll die terminologische Einstimmigkeit bewahrt werden.

Eine Bezeichnung für die Methode im dritten Teil ist nicht leicht. Ich möchte sie, gemäß dem Anliegen und dem Ziel dieses Teils als epochetische und dialogisch-spekulative Vorgangsweise bezeichnen. Als „dialogisch-spekulativ“ bezeichne ich sie deshalb, weil dieser Teil keine Untersuchung einzelner Autoren bietet, sondern ausschließlich die argumentativen Überlegungen enthält, die aber aus dem ständigen denkerischen Dialog zu verschiedenen Autoren entwickelt sind. „Epochetisch“ bezeichne ich nicht nur eine vorurteils- und projektionslose Vorgangsweise, sondern vielmehr steht „epochetisch“ – im Sinne Hemmerles – für „lassendes“ im Gegensatz zum „fassenden Denken“⁴. Diese Methode haben auf verschiedene Weise auch Mühlen⁵, Balthasar⁶ und Marion⁷, der sich in seiner Phänomenologie stark von Balthasar inspi-

⁴ Michael Böhnke: „Weg zu Gott ohne Gott“? Zur Phänomenologie der Gotteserfahrung bei Klaus Hemmerle und Paul Ricoeur, in: Klaus Held – Thomas Söding (Hrsg.): *Phänomenologie und Theologie*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 2009, 52–73, hier 66. Hemmerle hatte mehrmals dieses „lassende und nicht fassende Denken“ als Denkprinzip über den „göttlichen Gott“ betont. So schreibt er z. B. in den 60-er Jahren über *Das Denken und den göttlichen Gott*: „Nicht das beherrschende Fassen, sondern erst das gehorsame Fragen erfüllt den transzendentalen Anspruch des Denkens, nichts außer sich zu lassen; denn die zulassende Gebärde des Fragens ist nicht mehr wie die zugreifende Gebärde des Fassens sich selbst entzogen: Fassen fasst sich nicht selbst, doch Fragen befragt sich selbst, was und warum sein Fragen sei“ (Klaus Hemmerle: *Auf den göttlichen Gott zudenken. Beiträge zur Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie*, Bd. 1 der *Ausgewählten Schriften*, herausgegeben von Reinhard Feiter, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1996, 143).

⁵ Mühlen bezeichnet seine „personologische Methode“ mit folgendem Wort: „Die Methode als Nach-Weg muss sich dem Gegenstand, welcher erforscht werden soll, möglichst anpassen“ (Heribert Mühlen: *Der Heilige Geist als Person: In der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund. Ich – Du – Wir*, 5. Auflage, Aschendorff, Münster 1988, 53).

⁶ Balthasar macht deutlich, dass „die Theologie Schritt für Schritt die Etappen des göttlichen Weges und die Aspekte des göttlichen Modells mitzuvollziehen und dieses von der Einheit her auf die Einheit hin zu bedenken [hat]“ (Hans Urs von Balthasar: *Theodramatik II/1. Die Personen des Spiels. Der Mensch in Gott*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1976, 114).

⁷ Bei seinem Aufsatz über die Sakramente, insbesondere über die Eucharistie, erklärt Marion: „Die zwei Seiten des Sakramentes [sichtbare – unsichtbare] bleiben nicht innerhalb der Phänomenalität des Sichtbaren, da sich allein die erstere in ihr bewegt, während die zweite sich ihr entschieden und unwiderruflich entzieht“. Methodologisch bedeutet dies wiederum projektionsloses Lassen, denn – und das macht die Theologizität der Phänomenologie aus – „die Gnade Christi [...] kann niemals zu den weltlichen Phänomenen hinzugerechnet werden, selbst wenn sich die sakramentalen Handlungen von unserer Taufe an in jedem Augenblick unseres Lebens vollziehen würden – denn deren Sichtbarkeit wird niemals über die innerweltlichen Dinge hinaus-

rieren lässt⁸, angewendet. Als Grundsatz dieser Methode kann das Wort „nichts ist selbstverständlich“ gelten. Das Denken muss von der Selbst-Gegebenheit Gottes im absoluten Freiheitsakt der ἀγάπη ausgehen, was ich in dieser Untersuchung auch als „originäre Gegebenheit“ bezeichnen möchte. Aus diesem Grund liegt der Ausgangspunkt bei einem „Ansatz von oben“ nahe. Ein solcher Ansatz ist allerdings nur aufgrund der Selbstoffenbarung Gottes möglich, die das Denken über Gott an sich überhaupt erst möglich macht.

gehen, um an das Reichen zu können, „was kein Auge gesehen hat“ (1 Kor 2,9)“ (Jean-Luc Marion: *La fenomenalità del sacramento: essere e donazione*, in: Nicola Reali [Hrsg.]: *Il mondo del sacramento. Teologia e filosofia a confronto*, Paoline, Mailand 2001, 134–154, hier 138). Die Erklärung der Hintergründe dieses Aufsatzes Marions findet sich in *infra*, III. Teil, 4. Kap., § a). „Lassendes Denken“ (Hemmerle) besagt Selbst-Gabe des Phänomens, indem es von sich aus in Erscheinung tritt. In diesem Sinne sind die Aussagen Marions bezüglich der Sakramente zu verstehen, die sehr wohl auf die trinitarische Phänomenologie ausgedehnt werden können.

⁸ Puntel zeigt sich allerdings skeptisch bezüglich des Einflusses Balthasars auf die Phänomenologie Marions. Es gibt nach Puntel zwei Stellen bei Balthasar, bei denen in dieser Hinsicht deutliche Kritik geäußert wird. Die zwei Stellen sind dem 2. Band der *Theologik* entnommen worden. Dort schreibt Balthasar: „Die Unvordenklichkeit der Selbsthingabe oder Selbstentäußerung, die den Vater allererst zum Vater macht, [kann] nicht der Erkenntnis, sondern nur der grundlosen Liebe zugeschrieben werden, was diese als das „Transzendente schlechthin“ ausweist“ (Hans Urs von Balthasar: *Theologik II. Wahrheit Gottes*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1985, 163). In der Fußnote fügt Balthasar an: „Diese Aussage ist mit dem platonischen ‚epekeina tēs ousias [jenseits des Wesens]‘ (Politeia VI, 509c) schon gesichert, darf aber nicht zu einer Entrückung Gottes vom Sein weg verleiten (Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, Fayard, Paris 1982). Die grundlose Liebe ist nicht vor dem Sein, sondern sein höchster Akt, woran seine Begreifbarkeit scheitert: ‚gnōnai tēs hyperballousan tēs gn[seos] agapēn [die Liebe zu erkennen, die alle Erkenntnis übersteigt]‘ (Eph 3,19)“ (Ebd. Fußnote 9). Puntel schreibt diesbezüglich: „Angesichts dieser allzu deutlichen Kritik von Balthasar ist es schlechterdings unverständlich, dass Marion des Öfteren versichert, er verdanke hauptsächlich von Balthasar die Einsicht, dass Gott nur auf der Basis einer totalen Entkoppelung vom Sein adäquat zu verstehen sei; neben Henri de Lubac habe ihm vor allem von Balthasar geholfen, „einen anderen Zugang zu Gott [zu] finden als [den] durch das Sein““ (Lorenz B. Puntel: *Eine fundamentale und umfassende Kritik der Denkrichtung Jean-Luc Marions*, in: Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz [Hrsg.]: *Jean-Luc Marion. Studien zu seinem Werk*, Verlag Text & Dialog, Dresden 2013, 47–101, hier 53). Für eine umfassendere Darstellung der Bezugnahme Marions auf die Theologie Balthasars siehe: Thomas Alferi: „... die Unfasslichkeit der uns übersteigend-zuvorkommenden Liebe Gottes ...“. *Von Balthasar als Orientierung für Marion*, in: Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hrsg.): *Jean-Luc Marion. Studien zu seinem Werk*, Verlag Text & Dialog, Dresden 2013, 103–125.

Allgemeines

Zur *Einführung* gehört ein allgemeiner Hinweis auf den Denkhintergrund des Verfassers, damit das Verständnis seiner Überlegungen und Aussagen von deren Mitte her möglich wird. Dieser Hintergrund – vor allem für den dritten, aber auch für den zweiten Teil – kann in vier Grundrichtungen gesehen werden: philosophisch, biblisch, theologisch und mystisch. Als philosophischer Hintergrund stehen an erster Stelle die Werke Edmund Husserls und Edith Steins, denen der Verfasser den phänomenologischen Ansatz zur Trinitätslehre überhaupt verdankt. Zum philosophischen Hintergrund zählen weiters die Werke Hegels. Der Verfasser ist der Meinung, dass Hegel implizit oder explizit am Anfang vieler aktueller Denkströmungen steht, und daher darf und kann von seiner „Denkform“ (Coda) nicht abgesehen werden.

Was den biblischen Hintergrund angeht, spielen in dieser Untersuchung besonders die johanneischen Schriften eine wichtige Rolle – vor allem das Johannesevangelium, von dem ausgehend auch manche alttestamentliche Stellen ausgelegt werden. Das Johannesevangelium gilt dem Verfasser dieser Untersuchung als Beginn aller trinitarischen Phänomenologie. Das johanneische Schrifttum stellt den biblisch-intertextuellen Einheitspunkt, d. h. die biblische Grundlage der vorliegenden Überlegungen, dar.

Den theologiegeschichtlichen Hintergrund der vorliegenden Untersuchung bilden Augustinus, Bonaventura, Balthasar und Coda. Das bedeutet aber nicht, dass es keine Divergenzen zwischen ihrem Denken und der vorliegenden Überlegung gibt, sondern vielmehr, dass ihr theologisches Schaffen in diesem Rahmen den unverzichtbaren denkerischen Bezugspunkt bildet.

An diesen theologischen Hintergrund schließt sich unmittelbar der mystische Hintergrund an. Der Verfasser sieht in seinem Ordensvater Franziskus von Assisi die Konkretion der reziproken Phänomenalität zwischen der Dreieinigkeit Gottes und der Erhebung des Menschen zu Gott in der Inkarnation. Dieser Ansatz wird besonders deutlich im Wort des Franziskus von Assisi: „Behaltet [...] *nichts* von euch für euch zurück, damit euch *ganz* aufnehme, der sich euch *ganz* hingibt“⁹.

Abschließend sei darauf hingewiesen, dass die vorliegende Arbeit in der Auslegung von Positionen einiger Autoren an manchen Stellen als

⁹ Franziskus von Assisi: *Epistola toti Ordini missa*, 2, 29. Hervorhebungen durch mich.

Kritik aufgefasst werden könnte. Es liegt nicht in der Absicht des Verfassers, Kritik an Denkern zu üben, die dauerhafte Spuren in der Theologieggeschichte hinterlassen haben oder die das theologische Denken voranbringen. Die Auseinandersetzung mit manchen ihrer Ansätze ist vielmehr ein Zeichen tiefer Verehrung und Wertschätzung gegenüber ihrem theologischen Schaffen einerseits, andererseits geht es ausschließlich darum, die Perspektivenunterschiede zwischen den besagten Autoren und der These der vorliegenden Untersuchung so deutlich wie möglich zum Ausdruck zu bringen. Es hätten noch mehrere Denker in die Überlegungen einbezogen werden sollen. Für den Rahmen dieser Arbeit wäre dies aber ein Ding der Unmöglichkeit gewesen. Es musste deswegen von Anfang an eine Autorenauswahl getroffen werden. Die Auseinandersetzung mit in diesem Rahmen nicht genannten Autoren wird anderen Gelegenheiten bzw. Forschungsprojekten überlassen.

I. Teil

Prolegomena

1. Kapitel

Terminologische Klärungen

a) Die Bedeutung des philosophischen Begriffs „Phänomenologie“

In einem Aufsatz aus dem Jahr 1999 schrieb der Theologe Piero Coda, dass „die Phänomenologie des Christus-Ereignisses [...] als eine Hermeneutik der einzigartigen religiösen Erfahrung Jesu, d. h. als *mit Gott/Abbà erlebte Beziehung* verstanden werden muss“¹. Eine solche Anforderung stößt auf zentrale Begriffe der Phänomenologie, wie jene von „Erfahrung“ und „Erlebnis“. Von daher ergibt sich die Notwendigkeit zu untersuchen, was der Begriff „Phänomenologie“ bedeutet und woher er stammt. Erst dann können theologische Ansätze zur Phänomenologie in Erwägung gezogen werden. Es ist auch nachzuprüfen, ob der Begriff „Phänomenologie“ eine denkgeschichtliche Entwicklung genommen hat und – wenn dies der Fall ist – um welche Entwicklung es sich handelt, bzw. wie sich der Begriff entwickelt hat. Der Begriff der Phänomenologie gehört an und für sich zum philosophischen Bereich, und er kann nur dann auf die theologische Ebene angewandt werden, wenn die Fragen geklärt sind, die die semantische und philosophiegeschichtliche Herkunft des Begriffs betreffen.

Wie ist das Wort „Phänomenologie“ semantisch gebildet? Stamm-silbe scheint im klassischen Griechisch $\phi\alpha\tilde{\nu}$ zu sein, die auf der Wurzel von $\phi\eta\mu\acute{\iota}$ steht², das auf dorisch³ $\phi\alpha\mu\acute{\iota}$ ausgesprochen wurde und das

¹ Piero Coda: *Fenomenologia e ontologia dell'evento Cristo*, in: *Lateranum*, 65, 1999, 463–480, hier 471. Übersetzung durch mich. Hervorhebungen im originalen Text. „La fenomenologia dell'evento Cristo va intesa [...] come ermeneutica della singolare esperienza religiosa di Gesù quale *relazione vissuta con Dio/Abbà*“. In diesem Aufsatz versucht Coda die Perspektiven christologischer Phänomenologie denkgeschichtlich darzustellen, die in der Ontologie verankert sind und in der trinitarischen Ontologie münden. Als Ausgangspunkt nimmt Coda die Studie von Armido Rizzi: *Cristo verità dell'uomo*, AVE, Rom 1972 (zitiert auf 467 des Aufsatzes). Zur selben Studie kehrt Coda wieder zurück in: Ders.: *La percezione della forma. Fenomenologia e cristologia in Hegel*, Città Nuova, Rom 2007, 19.

² Vgl. Wilhelm Gemoll: $\phi\eta\mu\acute{\iota}$, in: *Griechisch – Deutsch. Schul- und Handwörterbuch*, 2. Auflage, G. Freytag G.M.B.H., Leipzig 1923, 776 und 782.

³ „Dorisch“ ist die Sprache eines der drei ältesten griechischen Volkshauptstämme, der „Dorer“ gewesen, die ursprünglich Thessalien (orthografische Variante: „Dorien“) bewohnt haben.

„Offenbaren“, das „Äußern“ eigener Meinung oder Einstellung bedeutet⁴. Gerade diese Bedeutung stellt den Zusammenhang mit dem anderen Verb φαίνω her, das sowohl in aktiver als auch in passiver Form verwendet werden kann. In aktiver Form bedeutet es so viel wie „ans Licht bringen“, „erscheinen lassen“, „glänzen“, „einem leuchten“, „das Licht vortragen“. In passiver Form bedeutet es „gezeigt werden“, „sich zeigen“, „ans Licht kommen“. Damit lässt sich die Verbindung zum φάος feststellen, wobei φάος sowohl „Licht und Helligkeit“, als auch „Öffentlichkeit“ – im Sinne von „offenbar machen (ἐς φάος ἀνάγειν)“⁵ – bedeutet. Daraus wird dann das Adverb φαينوμένως gebildet, das ins Deutsche mit „sichtlich“, „offenkundig“ und mit dem oft auch als Adjektiv verwendeten Adverb „offenbar“ übersetzt wird⁶. An diesem Punkt tritt in das Szenario der Wortbildung die Substantivierung τὸ φαίνόμενον, was schon von Aristoteles – wie später gezeigt wird – als philosophischer bzw. metaphysischer Begriff verwendet wurde. Zu demselben Wortstamm gehört auch das Wort τὸ φάνθεν, das „Ereignis“ bedeutet, im Sinne von „etwas, das sich vor Augen stellt, sich ans Licht bringt“⁷. Die hier skizzierte Wortbildung lässt die Verbindung zum Begriff „Phänomenologie“ als „Beschreibung“ des Erscheinenden bzw. „Lehre“ vom Erscheinenden deutlicher werden⁸. Dieses Verständnis von „Phänomenologie“ sei hier zunächst nur vom allgemeinen Sinn her aufgefasst. Die Entwicklungsgeschichte der Begriffe im Bereich der Philosophie scheint nämlich etwas komplizierter zu sein.

⁴ Vgl. Gemoll: zit., 782.

⁵ Ebd. 778.

⁶ Vgl. Franco Montari: *faínomōnws*, in: *Vocabolario della lingua greca*, 11. Auflage, Loescher Editore, Mailand 2003, 2128–2130, hier 2129; Renate Wahrig-Burfeind: *Deutsches Wörterbuch mit einem Lexikon der Sprachlehre*, Wissen Media Verlag, Gütersloh/München 2008, 1088.

⁷ Das deutsche Wort „Ereignis“, in seiner Etymologie betrachtet, ist besonders wichtig, um dann besser verstehen zu können, warum dieses Wort – v. a. durch Heidegger – zu einem der zentralen Begriffe der Phänomenologie geworden ist. Der Begriff „Ereignis (eventum)“ gehört zu <(sich) ereignen>. Dieses ist neuhochdeutsch bis ins 18. Jh.: <er-äugnen>, <ereugnen>, <ereignen>, <ereugnen>, <eraignen>, <ereignen>, <eräugnen>; dazu <Ereugniß>, <Eräugniß>. Grundbedeutung ist: <vor Augen> (Wurzel ug = offen) <stellen>, <(sich) zeigen>, <erscheinen>, <sich offenbaren>, <sichtbar werden>, <in die Augen fallen> (accidere)“ (Dieter Sinn: *Ereignis*, in: Joachim Ritter [Hrsg.]: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Schwabe & Co. AG Verlag, Basel 1972, 608–609, hier 608. Die Anführungszeichen für die Einzelwörter im Original).

⁸ Vgl. Nicola Abbagnano: *Fenomenologia*, in: Ders. (Hrsg.): *Dizionario di filosofia*, 3. Auflage, UTET – Verlag, Turin 2003, 473–474, hier 473.