

Vollkommene Durchsichtigkeit in kreisförmiger Bewegung : drei göttliche Personen

Autor(en): **Huian, Georgiana**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **110 (2020)**

Heft 1

PDF erstellt am: **13.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-939173>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Vollkommene Durchsichtigkeit in kreisförmiger Bewegung: drei göttliche Personen¹

Georgiana Huian

Das Thema der Durchsichtigkeit und der kreisförmigen Bewegung umschreibt die Problematik der Perichorese und gehört in den Horizont der Trinitätslehre, die ich als Kern und Fundament der systematischen Theologie verstehe. Dieser Horizont ist sehr weit und umfasst verschiedene faszinierende methodologische und dogmatische Fragen: Ist der Ausgangspunkt der Trinitätslehre die Einheit des Wesens Gottes oder die Dreiheit der Personen? Was bedeuten im systematischen Denken der Dreieinigkeit Begriffe wie «Wesen», «Person», «Hypostase», «Beziehung», «Gemeinschaft», und wie funktionieren sie? Wie sind die Analogien der Trinität konstituiert, und was ist ihre epistemologische Bedeutung? Mit welchen philosophischen Instrumenten kann oder darf man in der Erklärung der Dreieinigkeit arbeiten?² Wie ist die Unterscheidung zwischen der immanenten und der ökonomischen Trinität zu bestimmen, und in welchem Sinne fallen beide zusammen?³ Leider kann ich in solch fundamentale Diskussionen im Rahmen der folgenden Überlegungen nicht eintreten.

Meine Intention ist indes nicht weniger anspruchsvoll. Ich möchte mich im Rahmen dieses Beitrags den drei göttlichen Personen in ihrer

¹ Dieser Text wurde am 14. März 2019 als Antrittsvorlesung an der Theologischen Fakultät der Universität Bern vorgetragen und wurde für die Veröffentlichung erweitert und ergänzt.

² Für solche einführenden Fragen in die Problematik der Trinitätslehre: PETER C. PHAN, *Systematic issues in trinitarian theology*, in: ders. (Hg.), *The Cambridge Companion to the Trinity*, Cambridge (Cambridge University Press) 2011, 13–29, hier 13–16.

³ Karl Rahner formuliert als Axiom der Trinitätstheologie eine doppelte Identität zwischen der immanenten Trinität und der ökonomischen Trinität. KARL RAHNER, *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Bd. 2: *Die Heilsgeschichte vor Christus*, hg. von Johannes Feiner und Markus Löhrer, Einsiedeln (Benziger) 1967, 317–401, hier 328f. Wolfhart Pannenberg spricht von einer untrennbaren Zusammengehörigkeit von Offenbarungstrinität und Wesenstrinität. WOLFHART PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. 1, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1988, 327; er befasst sich mit der Identifizierung der immanenten Trinität und der ökonomischen Trinität bei Karl Rahner und Eberhard Jüngel (a. a. O., 334). Ein Kommentar zu Rahners Axiom: JÜRGEN WERBICK, *Trinitätslehre*, in: Theodor Schneider (Hg.), *Handbuch der Dogmatik*, Bd. 2, Düsseldorf (Patmos) 2002, 530–532.

«wesentlichen Beziehung»⁴ annähern. Diese Beziehung werde ich als eine Dynamik betrachten, die sich als absolute Transparenz, aber auch als zirkulare perfekte und allumfassende Bewegung verstehen lässt. Ziel meiner systematischen Argumentation ist es, zu zeigen, dass die Durchlässigkeit und die Zirkularität eine fruchtbare begriffliche Grundlage für die Vorstellung der Trinität als Beziehung der Liebe anbieten. Um dieser Beziehung in ihrem Mysterium nahezukommen, möchte ich den Gedanken der Perichorese ins Zentrum meiner Untersuchung stellen.

Die Suche einer dogmatischen Denkfigur für die Intensität der innertrinitarischen Beziehungen im lebendigen Gott – Einheit und Dreiheit überbrückend und bewahrend – ist heute von höchster theologischer Relevanz. Was bedeutet Perichorese, und warum ist sie für die zeitgenössische dogmatische Theologie wichtig? Das Wort *περιχώρησις* hat im Griechischen eine interessante semantische Geschichte: Es kann eine Drehbewegung der Vernunft für das Erschaffen des Kosmos bezeichnen, wie bei Anaxagoras⁵, aber auch eine gegenseitige Durchdringung zweier Substanzen ohne Verschmelzung, wie in der stoischen Philosophie⁶. Im christlichen Denken kam diesem Begriff zuerst ein christologischer Sinn zu, und er meint die Durchdringung der göttlichen und der menschlichen Natur in Christus, die eine Vereinigung ohne Verschmelzung erlaubt (z. B. bei Gregor von Nazianz⁷ und Maximus Confessor⁸). Später wird der Terminus angewendet, um die innertrinitarischen Beziehungen als gegenseitige Durchdringung oder Ineinanderwohnen der drei göttlichen Personen zu

⁴ [PAVEL ALEKSANDROVIČ] FLORENSKY, *Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit*, 4. Brief, in: Hans Ehrenberg (Hg.), *Östliches Christentum*, Bd. 2, München (C. H. Beck) 1925, 28–194, hier 47. Florensky nennt die Beziehung der drei Personen «eine Beziehung, die als Wesen erscheint, eine wesentliche Beziehung».

⁵ ANAXAGORAS, *Fragm.* 59, B12, 13, in: Hermann Diels/Walther Kranz (Hg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. 2, Berlin (Weidmannsche Verlagsbuchhandlung) 1952, 38.

⁶ RANDALL OTTO, *The Use and Abuse of Perichoresis in Recent Theology*, in: *Scottish Journal of Theology* 54 (2001) 366–384, hier 368.

⁷ GREGOR VON NAZIANZ, *Ep.* 101, 31 (PG 37, 181C). Vgl. OTTO, *Use and Abuse* (wie Anm. 6), 368.

⁸ MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua*, 112b (PG 91, 1053AB); *Quaestiones ad Thalassium* (PG 90, 340B); *Disputatio cum Pyrrho* (PG 91, 287A); *Opusculum de anima* (PG 91, 358B). S. EIRINI ARTEMI, *The Term Perichoresis from Cappadocian Fathers to Maximus Confessor*, in: *International Journal of European Studies* 1 (2017) 21–29. doi: 10.11648/j.ijes.20170101.14.

erläutern (in Pseudo-Kyrill⁹ oder bei Johannes von Damaskus). In lateinischen Betrachtungen kann Perichorese sowohl statisch (*circuminsessio*) als auch dynamisch (*circumincessio*) gedacht werden.¹⁰ Erstere meint Co-Inhärenz, gegenseitiges Innewohnen jeder Person in den anderen; letztere meint eine Durchdringung als aktiver Prozess und kontinuierliche Bewegung.

Hervorgeholt aus den klassischen «Schubladen» der Patristik¹¹, fasziniert der Gedanke der Perichorese im 20. und 21. Jahrhundert Theologen verschiedener Konfessionen wie Dumitru Stăniloae, Vladimir Lossky, John Zizioulas, Hans Urs von Balthasar, Karl Barth, Jürgen Moltmann, Wolfhart Pannenberg, Leonardo Boff, Thomas F. Torrance, Gisbert Greschake oder Miroslav Volf, aber auch Theologinnen wie Adrienne von Speyr, Mary Tanner, Elisabeth Johnson oder Élisabeth Parmentier. Diese

⁹ PSEUDO-KYRILL, De trinitate 24 (PG 77, 1164A–1165CD).

¹⁰ Für eine terminologische Erklärung und Unterscheidung: AUGUST DENEFFE, Perichoresis, circumincessio, circuminsessio. Eine terminologische Untersuchung, in: ZKTh 47 (1923) 497–532; PETER STEMMER, Perichorese. Zur Geschichte eines Begriffs, in: Archiv für Begriffsgeschichte 27 (1983) 9–55. Jacques Fantino bemerkt, dass die Orthografie *circuminsessio* erst ab dem 13. Jh. begegnet, weshalb sie keinen eigentlichen Einfluss auf die Bedeutung des Wortes habe. JACQUES FANTINO, Circumincessio, in: Dictionnaire critique de théologie, Paris (PUF) 1998, 228. Eine andere Kritik der Unterscheidung *circuminsessio* – *circumincessio* als Opposition zwischen einem statischen und einem dynamisch-zirkulären Verständnis der Perichorese ist zu finden bei MICHAEL SCHMAUS, Katholische Dogmatik, Bd. 1, München (Max Hueber) 1960, 496. *Circumincessio* wird in Bonaventuras *Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum* I.1.4 erwähnt; *circuminsessio* wird nicht explizit genannt, aber in Thomas von Aquins *Summa Theologica* I.42.5 und beim Konzil von Florenz (1440) gemeint, erklärt JOAS ADIPRASETYA, An Imaginative Glimpse. The Trinity and Multiple Religious Participations, Eugene (Pickwick) 2013, 110, Anm. 26.

¹¹ VERNA HARRISON, Perichoresis in the Greek Fathers, in: St. Vladimir's Theological Quarterly 35 (1991) 53–65; DĂNUȚ MĂNĂȘTIREANU, Perichoresis and the Early Christian Doctrine of God, in: Archaeus, 11/12 (2007/2008) 61–93; CHARLES C. TWOMBLY, Perichoresis and Personhood. God, Christ and Salvation in John of Damascus, Eugene (Pickwick) 2015; EMMANUEL DURAND, La périchorèse des personnes divines. Immanence mutuelle. Réciprocité et communion, Paris (Cerf) 2005, 18–38; ADIPRASETYA, Trinity (wie Anm. 10), 104–151; JOHN P. EGAN, Primal Cause and Trinitarian Perichoresis in Gregory Nazianzen's Oratio 31.14, in: StPatr 27 (1993) 21–28; D. F. STRAMARA JR., Gregory of Nyssa's Terminology for Trinitarian Perichoresis, in: VigChr 53 (1998) 257–263. Über die Rolle von Athanasius und Kyrill von Alexandria in der Überarbeitung der Terminologie: MARIE-ODILE BOULNOIS, Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie. Herméneutique, analyses philosophiques et argumentation théologique, Paris (Institut d'études augustiniennes) 1994, 536–547.

Wiederaufnahme des Gedankens der Perichorese birgt ein enormes Potenzial¹²; sie ruft aber zugleich auch kritische Anfragen hervor.¹³

Im ersten Teil werde ich die trinitarischen Auffassungen von vier Theologen des 20. Jahrhunderts in ein ökumenisches Gespräch bringen. Im zweiten Teil entfalte ich meinen eigenen systematischen Ansatz. Er ist in fünf Punkte untergegliedert, die vom Modell der Perichorese über den Gedanken der Durchsichtigkeit hin zum Bild des Tanzes führen. Ich werde mit einigen Schlussfolgerungen abschliessen.

1. Ein ökumenisches Gespräch über die innertrinitarischen Beziehungen

Die Diskussion über die Rolle und Relevanz der Perichorese möchte ich mit einem imaginären runden Tisch eröffnen, an dem bereits vier Theologen Platz genommen haben: der deutsche evangelische Systematiker Jürgen Moltmann, der schweizerische römisch-katholische Theologe Hans Urs von Balthasar, der christkatholische Berner Systematiker Herwig Aldenhoven und der griechisch-orthodoxe Theologe Ioannis (John) Zizioulas. In diesem imaginären Gespräch möchte ich die innere Dynamik der Begriffe und der Motive hervorheben, die beanspruchen, die innertrinitarischen Beziehungen zu erläutern, zu entfalten und zu verbildlichen.

¹² Dieses Potenzial wird in verschiedenen neueren systematischen Ansätzen angesprochen und untersucht, z. B. bei: MARKUS MÜHLING, *Liebesgeschichte Gott. Systematische Theologie im Konzept*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2013, 100–122; KLAUS VON STOSCH, *Trinität*, Paderborn (Schöningh) 2017, besonders 112–137; JÜRGEN WERBICK, *Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre*, Freiburg i. Br. (Herder) 2007, 617f.; VASILE HRISTEA, *Kommunikation und Gemeinschaft. Ein orthodox-theologischer Beitrag zu einer Theologie der Kommunikation*, Leipzig (Evangelische Verlagsanstalt) 2005, 80–86; ALEXANDRE GANOCZY, *Der dreieinige Schöpfer, Trinitätstheologie und Synergie*, Darmstadt (WBG) 2001, 43–45; STEPHANIE HARTMANN, *Trinitätslehre als Sozialkritik? Das Verhältnis von Gotteslehre und Sozialkritik in den trinitätstheologischen Entwürfen von Jürgen Moltmann und Leonardo Boff*, Frankfurt a. M. (Lang) 1997, 115–130.

¹³ Vgl. die Liste der Fragestellungen bei DURAND, *Périchorèse* (wie Anm. 11), 119f.

1.1 Jürgen Moltmann

1.1.1 Personen, Relationen, Manifestationen

In *Trinität und Reich Gottes* (1980) beschäftigt sich Moltmann besonders mit dem Gedanken der Perichorese, indem er versucht, Ansätze aus der westkirchlichen und aus der östlich-orthodoxen Theologie zusammenzubringen und weiterzuentwickeln. Nachdem er die Konstitution der Trinität aus Vater, Sohn und Heiligem Geist dargestellt hat, wendet er sich dem Leben der drei Personen als einem wichtigen Aspekt der «immanenten Trinität» zu. Das Leben der Trinität, so Moltmann, bestehe nicht aus dem Verhältnis von drei verschiedenen «Seinsweisen» und es könne auch nicht hinreichend erklärt werden, indem man die Personen auf ihre Relation reduziere¹⁴. Das trinitarische Leben sei mehr als eine Manifestation der Personen in ihren Relationen. Es ist Liebe verstanden als «eksistentia», wobei «eksistentia» «Bestehen von einem anderen her» meine. Kraft der Liebe ek-sistiert in diesem Sinne jede göttliche Person ganz in den anderen und «empfängt die Fülle des ewigen Lebens von den anderen»¹⁵. Zudem müsse das trinitarische Leben die *Geschichte Gottes* integrieren, mit der Leidenschaft, der Selbstbeschränkung, dem Schmerz und der Freude Gottes bis zu «seiner ewigen Seligkeit in der endgültigen Verherrlichung»¹⁶.

1.1.2 Der «Kreislauf des göttlichen Lebens»¹⁷

In diesem dynamischen Verständnis des Lebens Gottes bezieht Moltmann sich auf die Idee der Perichorese als Begriff, der «den Kreislauf des ewigen göttlichen Lebens» erfasst.¹⁸ Durch die «ewige Liebe» füreinander leben und wohnen die drei Personen ineinander, durch «einen Prozess vollkommener und intensivster Empathie»¹⁹. Die Einheit der Dreieinigkeit ist für Moltmann erst durch diesen Prozess gestiftet, der nicht mehr erlaubt, das Leben Gottes monadisch auf ein Subjekt zurückzuführen. «In

¹⁴ JÜRGEN MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, Gütersloh (Kaiser) ³1994, 189.

¹⁵ A. a. O., 190.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ A. a. O., 191.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd.

dem dreieinigen Gott», so Moltmann, «findet ein ewiger Lebensprozess durch den Austausch von Energien statt.»²⁰

Parallel zu diesem Kreislauf der Relationen in der göttlichen Lebensgemeinschaft gebe es auch «den Prozess der gegenseitigen *Manifestation der Personen durch ihre Relationen in der göttlichen Herrlichkeit*»²¹. So ist die erste Person der Trinität «der Vater der Herrlichkeit» (Eph 1,17), die zweite der «Abglanz der Herrlichkeit» (Hebr 1,3) und die dritte der «Geist der Herrlichkeit» (1. Petr 4,14). Der Kreislauf der Herrlichkeit ist laut Moltmann als eine ewig gegenseitige Erleuchtung im Kreis der vollendeten Schönheit zu verstehen: «Die trinitarischen Personen bringen sich gegenseitig und gemeinsam zum Leuchten durch die Herrlichkeit. Sie erglühen zur vollkommenen Gestalt durch einander und erwachen zu vollendeter Schönheit aneinander.»²²

In der Auffassung Moltmanns steht die Perichorese für eine subordinationsfreie Bezogenheit in der Trinität²³, die in einem Einwohnen und Durchdringen der drei Personen oder in einer «triadischen Intersubjektivität»²⁴ widergespiegelt wäre.²⁵ Die Figur der Perichorese vermeidet die Konstruktion eines hierarchischen Verständnisses der Trinität und schliesst gleichermassen den Tritheismus und den Modalismus aus. Schliesslich bietet sie, als «Gemeinschaft ohne Uniformität»²⁶ von Vater, Sohn und Geist, ein Modell für das menschliche Miteinander in der Kirche und in der Gesellschaft an.²⁷

1.2 Hans Urs von Balthasar

Im Vergleich zum prozessualen Verständnis Moltmanns, verwurzelt in der Geschichte Gottes und gerichtet auf die Herrlichkeit Gottes, betrachten

²⁰ Ebd.

²¹ A. a. O., 192 (Hervorhebung im Original).

²² Ebd.

²³ Ebd.

²⁴ JÜRGEN MOLTSMANN, *Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie*, Gütersloh (Gütersloher/Kaiser) 1999, 278.

²⁵ DANIEL MUNTEANU, *Der tröstende Geist der Liebe. Zu einer ökumenischen Lehre vom Heiligen Geist über die trinitarischen Theologien Jürgen Moltmanns und Dumitru Stăniloae*, Neukirchen-Vluyn (Neukirchener) 2003, 95–102.

²⁶ MOLTSMANN, *Erfahrungen* (wie Anm. 24), 277.

²⁷ Die Perichorese gewinnt also einen wichtigen Platz in der sogenannten «sozialen Trinitätslehre».

wir nun die dramatische Auffassung der Trinität gemäss Hans Urs von Balthasar unter Berücksichtigung seiner Beeinflussung durch Adrienne von Speyr im dritten und vierten Band der *Theodramatik: Die Handlung* (1980) und *Das Endspiel* (1983).²⁸ Von Balthasar konzipiert nicht nur die Geschichte des Heils, sondern auch das Leben der Trinität als eine göttliche Theaterinszenierung. Die Beziehungen der ewigen, transzendenten Trinität können daher nicht vom Drama des Lebens Jesu Christi getrennt werden.

1.2.1 Trinitarische Stimmungen und Entscheidungen

Als «Spiegelpunkt des Himmels mitten unter uns»²⁹, Jenseits und Diesseits überbrückend, sei Jesus Christus, der menschgewordene Sohn Gottes, «die trinitarische Offenbarung» schlechthin.³⁰ Daher könne man in der «Extrapolation der Trinität auf Erden»³¹ durch Christus die innertrinitarischen Beziehungen erblicken.³² Das ewige Leben der Trinität soll somit das betende Gespräch des Sohnes mit dem Vater, das Leben des Sohnes im Heiligen Geist und das Tun des Willens des Vaters durch den Sohn enthalten.³³ Im Kreis der Trinität stehe der Sohn als «reine Bewegung vom Vater her zum Vater hin».³⁴ Die innertrinitarische Stimmung (Gesinnung) ist von ur-gehorsamer Bereitschaft, Dankbarkeit, Bewunderung, Gebet und Verherrlichung erfüllt, wobei von Balthasar auch den Verlauf zu beschreiben wagt, wie die Trinität in Wirkunion Entscheidungen trifft, in-

²⁸ HANS URS VON BALTHASAR, *Theodramatik*. Bd. 3: *Die Handlung*, Einsiedeln (Johannes) 1980; DERS., *Theodramatik*. Bd. 4: *Das Endspiel*, Einsiedeln (Johannes) 1983.

²⁹ ADRIENNE VON SPEYR, *Johannes. Betrachtungen über sein Evangelium*, Einsiedeln (Johannes) 1948–1949, Bd. 2, 406, *apud* VON BALTHASAR, *Theodramatik*, Bd. 4 (wie Anm. 28), 103.

³⁰ VON BALTHASAR, *Theodramatik*, Bd. 4 (wie Anm. 28), 104.

³¹ Ebd.

³² ADRIENNE VON SPEYR, *1 Korinther*, Einsiedeln (Johannes) 1956, 240, zitiert in VON BALTHASAR, *Theodramatik*, Bd. 4 (wie Anm. 28), 105: «Sein Leben auf Erden ist Abbild und Ausdruck des ungetrennten dreieinigen Lebens im Himmel. Und zwar stellt er in seinem einzelnen Sein auch die Einzigkeit des Vaters wie des Sohnes wie des Geistes dar.»

³³ VON BALTHASAR, *Theodramatik*, Bd. 4 (wie Anm. 28), 105.

³⁴ Ebd.

dem er die Intentionen des Vaters mit der Freude des Sohnes an seiner Mission verbindet.³⁵

1.2.2 Dramatische Distanz in der ewigen Einheit?

Diese lebhaftete Schilderung der Trinität vermag es, nicht nur die Einheit, sondern auch die Distanz zwischen den Personen zu integrieren.³⁶ Mit der innergöttlichen Distanz (oder dem «Abstand») zwischen Vater und Sohn³⁷ meint von Balthasar das, was schon innerhalb der ewigen Trinität das Kreuz vorwegnimmt, die «unerklärbare, unbegreifliche [...] Bedingung der Möglichkeit des Kreuzes.»³⁸ Aus dem Drama der ökonomischen Trinität zieht von Balthasar Schlüsse für das ewige trinitarische Leben: So werden das Kreuz und der Karfreitag (Grosser Samstag) als Verlassenheit des Sohnes am Kreuz nur möglich, wenn den trinitarischen Beziehungen ein unendlicher und absoluter Abstand und eine radikale Andersheit innewohnt. Ist aber diese dramatische Distanz – eine Spiegelung der Kenose des Sohnes in den trinitarischen Relationen³⁹ – noch mit der Einheit des Wesens Gottes vereinbar?⁴⁰

Die Frage bleibt bestehen, wenn man auch die Beziehung des Vaters mit dem Sohn vom Vater her – und vom Akt des Gebärens her – betrachtet. Auch in der Schilderung des «göttlichen Aktes», in dem Gott der Vater den Sohn hervorbringt, spricht von Balthasar von der «Setzung eines absoluten, unendlichen Abstands, innerhalb dessen alle möglichen anderen Abstände, wie sie innerhalb der endlichen Welt bis einschliesslich zur

³⁵ VON BALTHASAR, *Theodramatik*, Bd. 3 (wie Anm. 28), 302f. KAREN KILBY, Hans Urs von Balthasar on the Trinity, in: Phan (Hg.), *Companion to the Trinity* (wie Anm. 2), 208–222, hier 217f.

³⁶ VON BALTHASAR, *Theodramatik*, Bd. 4 (wie Anm. 28), 108: «innergöttliche Distanz zwischen Vater und Sohn».

³⁷ Ebd. Diese Distanz soll in die Distanz Gott – Mensch übersetzt werden. Sie erlaube auch eine Christologie «von unten»: Christus müsse «als Mensch zum Bewusstsein seiner Gottheit gelangen, vordringen, um vom Menschsein her für die Menschen einen Zugang zu seiner Gottheit, zur ganzen dreieinigen Gottheit zu bahnen»; ADRIENNE VON SPEYR, *Die Welt des Gebetes, Einsiedeln (Johannes) 1951*, 74, zitiert in VON BALTHASAR, *Theodramatik*, Bd. 4 (wie Anm. 28), 108.

³⁸ KILBY, *Trinity* (wie Anm. 35), 217.

³⁹ VON BALTHASAR, *Theodramatik*, Bd. 4 (wie Anm. 28), 106: «Kenose des Gehorsams».

⁴⁰ KILBY, *Trinity* (wie Anm. 35), 216.

Sünde hin auftreten können, eingeschlossen und umfassen sind.»⁴¹ In der innersten Dynamik der Trinität müsse eine dramatische Distanz hervorgerufen werden und die Möglichkeit einer unendlichen Andersheit ausgesprochen und gezeugt werden. So ist der Sohn, laut von Balthasar, als «das unendlich Andere» des Vaters gezeugt, und diese «Gebärde» wird verstanden als «ewige Voraussetzung und Überholung all dessen [...], was Trennung, Schmerz, Entfremdung in der Welt, und was Liebeshingabe, Ermöglichung von Begegnung, Seligkeit in ihr sein wird.»⁴² Durch die spannungsvolle Einführung der Distanz und der Andersheit im Kern der immanenten Trinität und besonders in der Beziehung zwischen dem Vater und dem Sohn projiziert von Balthasar eine polarisierte Dynamik in die Dreieinigkeit. Die Prioritäten für die Beschreibung der immanenten Trinität sind in der Bewegung⁴³, in der Lebendigkeit und der Spürbarkeit der Begriffe gesetzt.⁴⁴ Die Gegensätze des Menschseins und der Welt, in ihrer Existenz und in ihrer Überwindung, sind schon in dieser Schilderung der Dreieinigkeit ermöglicht.

1.3 Herwig Aldenhoven

Aldenhovens Beitrag zum Gespräch besteht insbesondere darin, dass er auf die Gefahr der Einlinigkeit im Denken der trinitarischen Beziehungen aufmerksam macht. In seiner Betrachtung der *Filioque*-Frage aus christkatholischer Perspektive⁴⁵ lehnt Aldenhoven die Hinzufügung des *Filioque* zum Credo aus dogmatischen Gründen ab und charakterisiert damit auch die ewigen innertrinitarischen Beziehungen.

⁴¹ VON BALTHASAR, *Theodramatik*, Bd. 3 (wie Anm. 28), 301.

⁴² A. a. O., 302.

⁴³ A. a. O., 301: In seiner Selbsthingabe beim Gebären des Sohnes sei der Vater «diese Hingabebewegung, ohne etwas berechnend zurückzuhalten.»

⁴⁴ Diese «lebhafteste Erkenntnis der Trinität» («vivid knowledge of the Trinity») könnte eine Beeinflussung durch die mystischen Erfahrungen von Adrienne von Speyr sein, vermutet KILBY, *Trinity* (wie Anm. 35), 221, Anm. 17.

⁴⁵ HERWIG ALDENHOVEN, *Das Filioque in altkatholischer Sicht*, in: *Centre orthodoxe du Patriarcat œcuménique Chambésy-Genève* (Hg.), *La signification et l'actualité du II^e Concile Œcuménique pour le monde chrétien d'aujourd'hui*, Chambésy – Genève (Éditions du Centre Orthodoxe du Patriarcat Œcuménique) 1982, 299–308.

1.3.1 Ursprungsbeziehungen in der Trinität

Indem er sich auf zwei Veröffentlichungen Urs Kürys (1943 und 1968)⁴⁶ stützt, weist Aldenhoven auf die Unterscheidung zwischen Ursprungsbeziehungen und anderen Beziehungen innerhalb der Trinität hin.⁴⁷ Für die Ursprungsbeziehungen in der ewigen Dreieinigkeit ist entscheidend, dass der Sohn erstens *aus dem Vater* geboren wurde und dass zweitens der Heilige Geist *aus dem Vater* ausgeht. Der Heilige Geist hat seinen ewigen Ursprung allein im Vater. Die Annahme des Sohnes als «Sekundärursache» oder «Mitursache in der Trinität» sei abzulehnen.⁴⁸ Vater und Sohn seien nicht wie ein «Prinzip gegenüber dem Geist», so wie «die fixierte Filioque-Lehre behauptet».⁴⁹

1.3.2 Infragestellung der Linearität

Ohne über einen Kreislauf in der ewigen Trinität zu sprechen, nimmt Aldenhoven andere Beziehungen und Bewegungen in der Trinität an, die der Vorstellung einer einzigen möglichen Linearität widersprechen:

[A]bgelehnt wird eine theologische Lehre, nach der es in der Trinität eine einzige Linie gibt, nämlich die vom Vater zum Sohn und zum Geist. Durch diese Einlinigkeit würde ausgeschlossen, dass es in anderer Beziehung auch eine Linie geben kann, die vom Vater über den Geist zum Sohn verläuft.⁵⁰

Somit könne die *Bewegung* vom Vater zum Geist durch den Sohn mit der *Bewegung* vom Vater zum Sohn durch den Geist ausgeglichen werden⁵¹. Bei diesem Ausgleich sollte man dennoch präzisieren, dass keine von diesen Bewegungen eine Ursprungsbeziehung darstellt. Durch diese beiden Bewegungen werde die «Gegenseitigkeit in der Beziehung des göttlichen Lebens zwischen Sohn und Geist deutlich», auch wenn sich Aldenhoven nicht damit einverstanden zeigt, die Formel «a patre spirituque» als Gegengewicht zur Formel «filioque» anzunehmen. In dieser Hinsicht folgt er

⁴⁶ URS KÜRY, Die Bedeutung des *Filioque*-Streites für den Gottesbegriff der abendländischen und der morgenländischen Kirche, in: IKZ 33 (1943) 1–19; DERS., Die letzte Antwort der orthodoxen Petersburger Kommission an die altkatholische Rotterdamer Kommission (Schluss), in: IKZ 58 (1968) 81–108.

⁴⁷ ALDENHOVEN, *Filioque* (wie Anm. 45), 302.

⁴⁸ A. a. O., 303.

⁴⁹ A. a. O., 304.

⁵⁰ A. a. O., 303.

⁵¹ Ebd.

also nicht der Linie von U. Küry und S. Bulgakov, die die Einführung eines solchen Gleichgewichts in dem «spirituque» bevorzugten.⁵² Laut Aldenhovens Ansatz sollte die Trinitätstheologie nicht alle Beziehungen in der Trinität als Ursprungsbeziehungen denken. Eine solche Theologie sei ein reduktionistischer Schritt, der den Reichtum der anderen Verhältnisse zwischen den göttlichen Personen verschleierte.

Die Bewegungen in der Trinität seien viel mehr, viel feiner und viel umfassender als die linearen Bewegungen, auf die die Ursprungsbeziehungen zurückgeführt werden könnten. Diese Bewegungen führen von jeder der drei Personen zu einer anderen durch die dritte (z. B. vom Geist zum Vater durch den Sohn). Und wenn diese Beziehungen (Bewegungen) in allen möglichen Kombinationen gedacht worden sind, sodass eine totale Gegenseitigkeit ausgesprochen wird, dann sei jede lineare Vorstellung aufgelöst und in einen Kreislauf umgewandelt – einen Kreislauf, der den systematischen Wert der Partikel «durch» und «über» wiederentdeckt und respektiert, ohne sie in einer einzigen, privilegierten Relation innerhalb der Trinität zu kristallisieren (wie im Fall des *Filioque*).

1.4 Ioannis (John) Zizioulas

Schliesslich kommt Ioannis Zizioulas, der Metropolit von Pergamon und einer der einflussreichsten orthodoxen Theologen der Gegenwart, zu Wort. In *Being as Communion* (1993) plädiert Zizioulas für ein Verständnis der Trinität als *Gemeinschaft* und argumentiert auf der Grundlage von Athanasius und den drei Kappadokiern für eine *relationale Ontologie*.⁵³

1.4.1 Die Gemeinschaft innerhalb des Seins Gottes

Die Vollkommenheit oder Fülle der Substanz Gottes könne nicht ohne die Beziehung von Vater und Sohn gedacht werden, deswegen müsse diese Beziehung notwendigerweise zum Sein Gottes gehören. «Gottes Sein», so Zizioulas, «ist von seiner Natur her relational», und wenn es durch «Substanz» ausgedrückt werden kann, so könne «Substanz, insofern sie den letzten Charakter des Seins bedeutet», «nur als Gemeinschaft gedacht

⁵² Ebd.

⁵³ JOHN ZIZIOULAS, *Being as Communion*. Studies in Personhood and the Church, Crestwood (SVSP) 1993, insbes. 83–89.

werden».⁵⁴ Die Beziehung von Vater und Sohn ist diejenige, die Gott als «ewige Wahrheit in sich selber» ausmacht.⁵⁵ Die trinitarische wie auch die eucharistische Annäherung des Seins beweise, dass Gemeinschaft nicht auf der Ebene des Willens oder der Handlung zu setzen sei, sondern auf der Ebene der Substanz.⁵⁶

1.4.2 *Hypostasis* als Name für die «innere», «ontologische» Andersheit

Die «innere Gemeinschaft in der einen Substanz» Gottes impliziere daher eine «ontologische Andersheit»⁵⁷. Zizioulas meint, dass die trinitarische Bedeutung von ὑπόστασις (*Hypostase*), dissoziiert vom blossen individuellen Sein und identifiziert mit der Person (πρόσωπον), die Idee der Relationalität ins Sein Gottes hineinnehme. «Sich selber sein (*Hypostasis*)» könne nur als «In-Beziehung-sein (Person sein)» verstanden werden.⁵⁸ Jede göttliche Hypostase, die in der Gemeinschaft Gottes von Ewigkeit her da sei, meine «eine innere Andersheit innerhalb einer Substanz»⁵⁹.

Im Kreislauf oder in gegenseitigen Bewegungen, als perichoretischer Prozess, Drama der Distanz oder «Sein als Gemeinschaft» verstanden, bleibt die Trinität ein tiefes Mysterium, das ich in meiner eigenen Entwicklung und Erwägung der trinitarischen Figuren der Perichorese weiter diskutieren werde.

2. Die Heilige Dreieinigkeit: Verbindung ohne «Dazwischen» und Tanz ohne Ende

2.1 *Die Perichorese als Modell trinitarischer Einheit*

Das trinitarische Denken bemüht sich, die Einheit Gottes und die Dreiheit der Personen gleichermassen zu ihrem Recht kommen zu lassen, ohne die Polarität oder Antinomie zwischen Einheit und Dreiheit aufzulösen. Diese begriffliche Bemühung versucht, weder die Einheit durch die Dreiheit zu trennen noch die Dreiheit durch die Einheit einzuschmelzen. Vater, Sohn

⁵⁴ A. a. O., 84.

⁵⁵ A. a. O., 85.

⁵⁶ A. a. O., 86.

⁵⁷ A. a. O., 87.

⁵⁸ A. a. O., 88.

⁵⁹ A. a. O., 87.

und Heiliger Geist sind aus der Perspektive ihrer Eigentümlichkeiten als die drei göttlichen Personen oder Hypostasen zu bezeichnen; Gott bleibt jedoch eins – aber nicht als einfaches Beieinander, auch nicht in der Selbst-Identität eines einzelnen, monolithischen und homogenen Subjektes. Seit dem 4. Jahrhundert wird Gott als eine Wesenheit (Natur) in drei Personen, eine *Ousia* in drei Hypostasen, verstanden. Die drei Personen sind durch ihre «hypostatischen Eigentümlichkeiten» – das Ungezeugtsein, das Gezeugtsein und das Hervorgehen – unterschieden⁶⁰. Wie sind dann ihre Bezogenheit und ihre Dynamik in dem einen Wesen zu denken?

Das Ineinander-Sein oder das Ineinander-Wohnen des Vaters im Sohn und des Sohnes im Vater hat eine biblische Grundlage im Johannesevangelium: «Dann werdet ihr erkennen und einsehen, dass in mir der Vater ist und ich im Vater bin.» (Joh 10,38); «Glaubst du nicht, dass ich im Vater bin und der Vater in mir? Die Worte, die ich zu euch rede, die rede ich nicht von mir selbst. Der Vater aber, der in mir wohnt, der tut die Werke.» (Joh 14,10); sowie: «Glaubt mir doch, dass ich im Vater bin und dass der Vater in mir ist.» (Joh 14,11) und «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). Die stoische Idee der gegenseitigen Durchdringung der Substanzen, ohne dass sie ihre Eigenschaften verlieren, kann als Metapher für diese trinitarische Problematik der Bezogenheit fungieren.⁶¹

Wenn das Verb *perichorein* für die Verhältnisse in der Trinität benutzt wird, ist es zugleich mit dem Gedanken des Durchgehens und mit einem räumlichen Bild verbunden, das Befindlichkeit und Bewegung impliziert. So spricht im 8. Jahrhundert Johannes von Damaskus vom Zusammenhang der drei göttlichen Personen in einer Einigung, die sie aber nicht ineinander verschmelzen oder zerfließen lässt.

Die Personen weilen und wohnen ineinander. Denn sie sind unzertrennlich und gehen nicht auseinander, sie sind unvermischt ineinander, jedoch nicht so, dass sie verschmelzen oder zerfließen, sondern so, dass sie gegenseitig zusammenhängen. Denn der Sohn ist im Vater und im Geiste, und der Geist im Vater und im Sohne und der Vater im Sohne und im Geiste, ohne dass eine

⁶⁰ VLADIMIR LOSSKY, Betrachtungen über die Mystische Theologie der Ostkirche, Münster (Theophano) 2009, 68.

⁶¹ STEMMER, Perichorese (wie Anm. 10), 13, für Hinweise zu Chrysipp. Der Begriff begegnet auch bei Alexander von Aphrodisias und Nemesios von Emesa.

Zerfliessung oder Verschmelzung oder Vermischung stattfände. Und es besteht Einheit und Identität in der Bewegung, denn die drei Personen haben nur eine Bewegung, eine Tätigkeit.⁶²

2.2 Intersubjektivität Gottes als Durchsichtigkeit

Das Modell der gegenseitigen Durchdringung kann mit einer gewissen Licht-Metaphorik verbunden sein, wobei die drei göttlichen Personen als drei Sonnen verstanden werden. Gregor von Nazianz betont im 4. Jahrhundert das ungeteilte und unmessbare Licht der drei: «Wenn ich die drei zusammengefasst betrachte, so sehe ich eine Leuchte, und ich vermag nicht, das geeinte Licht zu teilen oder zu messen.»⁶³

Die drei Sonnen sind, in ihrer gegenseitigen Durchdringung, ein einziges Licht, sagt Johannes von Damaskus: «Denn die Gottheit ist [...] ungeteilt im Geteilten und gleichsam in drei zusammenhängenden und ungetrennten Sonnen eine Verbindung und Einheit des Lichtes.»⁶⁴ Und ein Troparion aus dem orthodoxen Beerdigungsgottesdienst besingt die «eine Gottheit im dreifachen Lichtglanz»⁶⁵. Diese lichtvolle Durchdringung der drei Personen ruft auch die Idee der Durchlässigkeit oder Durchsichtigkeit hervor. Das Sehen des Vaters durch Christus kann den Gedanken der Durchsichtigkeit noch unterstützen (Joh 14,9: «Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen.»).

Für von Balthasar ist die vollkommene Durchsichtigkeit im Geheimnis der Dreieinigkeit durch Christus eröffnet und ermöglicht, weil Christus nicht als «für sich bestehendes Ich gedacht werden kann»:

Er überbrückt die Distanz Gott – Mensch durch seine vollendete «Durchsichtigkeit», als «die reine Offenheit», wobei er «gewiss geheimnisvoll und unübersehbar bleibt, aber nicht wie ein undurchsichtiges Geheimnis, hinter das

⁶² JOHANNES VON DAMASKUS, *De fide orthodoxa* I, 14, in: Des heiligen Johannes von Damaskus genaue Darlegung des orthodoxen Glaubens, aus dem Griech. übers. und mit Einl. und Erläut. vers. von Dionys Stiefenhofer (BKV 44), München (Kösel) 1923, 42 (revidierte Übersetzung).

⁶³ GREGOR VON NAZIANZ, *Or.* XL, 41, 22–24 : Grégoire de Nazianze, Discours 38–41, trad. par Paul Gallay (SC 358), Paris (Cerf) 1990, 294.

⁶⁴ JOHANNES VON DAMASKUS, *De fide orthodoxa* I, 8 (wie Anm. 62), 26.

⁶⁵ DUMITRU STĂNILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, Bd. 1, Zürich (Benzinger) 1985, 262.

man nicht kommt, sondern durch die Unendlichkeit und Offenheit seines Geheimnisses selbst». ⁶⁶

Die vollkommene Durchsichtigkeit kann in wechselseitiger Beziehung auf alle drei Personen angewendet werden. Dumitru Stăniloae wandelt die perichoretische Dynamik in ein Modell vollkommener Transparenz in der göttlichen Gemeinschaft um: «Das höchste bestehende geistige Wesen ist also nicht ein bewusstes Einzelsubjekt, sondern eine Gemeinschaft von Subjekten, die füreinander vollkommen transparent, durchschaubar sind.» ⁶⁷ Wenn das Wesen Gottes in drei bewussten Subjekten existiert, die in vollkommener Liebe verbunden sind und eine «ununterbrochene und unendliche Gemeinschaft» ⁶⁸ haben, dann sind die drei Subjekte nicht nur ungetrennt und ohne Abstand, sondern auch füreinander komplett offen. Diese ontologische Offenheit kann als Durchsichtigkeit beschrieben werden: Sie ist Durchlässigkeit der göttlichen Hypostasen, angedeutet als «über-helle, überdurchsichtige Sonnen» ⁶⁹, aber auch komplette Durchschaubarkeit in einer Gemeinschaft von Subjekten, die sich jeweils als «bewusstes Subjekt-Sein» verstehen lassen ⁷⁰. Diese Transparenz oder Durchdringung der drei bewussten Subjekte lässt keine Objektualisierung in der Trinität zu. Somit kann die trinitarische Gemeinschaft als Intersubjektivität bestimmt werden:

Die Subsistenz des göttlichen Wesens ist nichts anderes als die konkrete Existenz der göttlichen Subjektivität auf dreierlei Weise, wobei sich auch diese gegenseitig durchdringen. Es handelt sich also um eine dreifache Intersubjektivität. Keines der Subjekte sieht die Person des Anderen als ein Objekt an, und deshalb erfährt es die anderen als reine Subjekte und auch sich selbst ebenfalls als reines Subjekt. Wenn sie irgendetwas Objekthaftes an sich hätten, würde sie dieses an der völligen gegenseitigen Öffnung zueinander hindern; sie können sich in ihrem Bewusstsein auch nicht gegenseitig ganz durchdringen. [...] Der reine Subjektcharakter der göttlichen Subjekte impliziert ihre vollkommene Intersubjektivität. ⁷¹

⁶⁶ VON BALTHASAR, *Theodramatik*, Bd. 4 (wie Anm. 28), 105. Die Zitate stammen von VON SPEYR, *Johannes*, Bd. 3 (wie Anm. 29), 485f.

⁶⁷ STĂNILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, Bd. 1 (wie Anm. 65), 267.

⁶⁸ A. a. O., 263.

⁶⁹ A. a. O., 266.

⁷⁰ A. a. O., 267.

⁷¹ A. a. O., 272.

Die Intersubjektivität bildet hier das dialogische und von der Liebe durchdrungene Leben der drei Subjekte, die sich unaufhörlich und von aller Ewigkeit her gegenseitig durchdringen. Stellt aber die Idee einer Durchdringung der göttlichen Subjekte nicht die Diskussion über die Perichorese auf eine zu positiv bestimmte, spekulative Ebene? Sollte das theologische Denken nicht zur apophatischen Methode zurückkehren, damit das Paradox der Einheit in der Dreiheit und der Dreiheit in der Einheit in seiner göttlichen Unbegreifbarkeit wahrgenommen werden kann?⁷²

2.3 Die Dynamik der Liebe in der Ikone

Weil in der orthodoxen Tradition der unsichtbare Gott in Bildern (εἰκόνες) sichtbar wird, suchen wir einen Zugang zur Intersubjektivität Gottes in der Ikone der Dreieinigkeit des russischen Malermönchs Andrei Rubljov aus dem 15. Jahrhundert (Abb. 1).⁷³ Abgebildet sind hier die drei göttlichen Personen, wie sie vor Abraham im Hain von Mamre in «Männergestalt»

⁷² Dass der Gedanke der «reinen Intersubjektivität», obwohl attraktiv und raffiniert, der Gefahr eines positiven, spekulativen Denkens laufen könnte, das die menschlichen Analogien als Grund für die Rekonstruktion der Beziehungen in der Trinität nimmt, wird signalisiert von ATHANASIOS VLETSIS, Die Drei-Einigkeit als «Kreuz für den menschlichen Intellekt»? Die Bedeutung der Trinitätslehre für die orthodoxe Theologie heute, in: Michael Böhnke u. a. (Hg.), Die Filioque-Kontroverse. Historische, ökumenische und dogmatische Perspektiven 1200 Jahre nach der Aachener Synode, Freiburg i. Br. (Herder) 2011, 201–224, hier 217.

⁷³ Eine ausführliche Betrachtung dieser Ikone im Hinblick auf ihre historischen Hintergründe und auf die Tradition der Dreifaltigkeitsikone in der Form der Abbildung der Gastfreundschaft Abrahams und Saras unternimmt Katharina Heyden in ihrem Beitrag in diesem Heft, HEYDEN, Dreifaltigkeit, 2–34. Der Artikel lädt zu vertieften Überlegungen darüber ein, wie das hesychastische Verständnis der Gastfreundschaft, als «gastliche Aufnahme der drei göttlichen Personen» (a. a. O., 21) im menschlichen Herzen, sich heute mit einer Ausübung der Gastfreundschaft gegenüber den Mitmenschen zusammenbringen lässt. Nach meiner Wahrnehmung wäre eine Aufgabe heutiger theologischer Überlegungen zu *Philoxenia* hervorzuheben, dass (und in welcher Weise) die Vertikale der unsichtbaren und mystischen Gastfreundschaft gegenüber der Trinität und die Horizontale der sichtbaren und aktiven Gastfreundschaft gegenüber den anderen Menschen sich gegenseitig bedingen und bereichern. Erst wenn diese zwei Dimensionen sich verbinden, erscheint die *Philoxenia* nicht nur als menschliche Tätigkeit oder Tugend, sondern als Wirkung des Heiligen Geistes im Menschen. Ausserdem kann man die «gegenseitige <Selbstgabe>» innerhalb der Trinität, die von Peter-Ben Smit angesprochen wird (s. seinen Beitrag in diesem Heft, SMIT, Dreifaltigkeit, 60–88, hier 66), als das göttliche Urbild menschlicher Gastfreundschaft verstehen.

erschienen (Gen 18,1–15); Vater und Geist, die nicht Mensch geworden sind, bleiben hinter solchen «Sinnbildern» verborgen. Immerhin lässt sich ein Abglanz des innertrinitarischen Lebens erkennen. Die Wesensgleichheit ist dadurch angedeutet, dass die drei Engel an Gestalt und Grösse vollkommen gleich sind. Die Gleichheit an Würde ist durch die gleichen Stäbe und die gleichen Throne skizziert. Andererseits sind Haltung, Mimik und Gestik verschieden, weil diese den personalen Eigenschaften und Beziehungen entsprechen.

Der linke Engel, «der aufgerichtet sitzt, während sich die beiden anderen ihm zuneigen», symbolisiert den Vater. In der Mitte ist der menschgewordene Sohn Gottes als der «Gesalbte Gottes», König und Prophet dargestellt, wie in Ikonen Christi. Der rechte Engel, gehüllt in eine zartgrüne Chlamys (der liturgischen Farbe von Pfingsten), ist der Lebensspender⁷⁴. Die drei Engel sind in einem Dreieck dargestellt; zugleich bilden sie auch einen Kreis der sein Zentrum in der segnenden Hand der mittleren Figur hat.⁷⁵ Durch Mimik und Gestik wird eine Bewegung zwischen ihnen sichtbar, die ein innergöttliches Gespräch über den Kelch (oder über eine kelchförmige Opferschale) auf dem Altartisch erahnen lässt. Das Gespräch deutet auf den «ewigen Ratschluss des Vaters [hin], den Sohn mithilfe des Geistes zur Erlösung der Menschheit zu senden»⁷⁶. Es kann aber auch ein Bild für die Sendung des Heiligen Geistes vom Vater durch den Sohn an Pfingsten sein. Obwohl sie eine Darstellung der Trinität *für uns* ist, nicht eine Darstellung der Trinität *an sich*, bringt die Ikone doch den perichoretischen Prozess als Dialog, gegenseitige Schau, kreisförmige Zuneigung in den nicht austauschbaren, unterschiedlichen Haltungen der drei Personen wunderbar zum Ausdruck.

2.4 Kontinuität und Kreis der göttlichen Bewegungen

Die Gestalten der Ikone lassen sich in einem Kreis einschreiben, der systematisch in die Problematik der Kontinuität des Seins übertragen werden kann. Zwischen dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist als göttli-

⁷⁴ GABRIEL BUNGE, Der andere Paraklet. Die Ikone der Heiligen Dreifaltigkeit des Malermönchs Andrej Rubljov, Würzburg (Der christliche Osten) 1994, 98–102.

⁷⁵ MICHEL QUENOT, Die Ikone. Fenster zum Absoluten, Würzburg (Echter) 143, Abb. 41; für den Kreis in der Komposition der Ikone s. auch LEONID OUSPENKY, The Holy Trinity, in: ders./Vladimir Lossky, The Meaning of the Icons, Crestwood (SVSP) 1989, 200–205, hier 202.

⁷⁶ BUNGE, Paraklet (wie Anm. 74), 105.

chen Subjekten besteht eine «Kontinuität des Seins», die keinen Abstand, keine Abstufung, keine Verdünnung, keine Unterbrechung oder Schwächung kennt.⁷⁷ Diese Kontinuität gründet in der Gemeinschaft des Wesens, sie wird aber die Eigentümlichkeiten der Personen nicht nivellieren oder vermischen. Die Kontinuität, so Basilius von Caesarea, kann weder durch ein Ding noch durch eine Leere geteilt werden⁷⁸, sodass zwischen den drei Subjekten eine ewige *Verbindung ohne «Dazwischen»*⁷⁹ besteht.

Wenn die Wesenseinheit jeden Zwischenraum oder Abstand ausschliesst, so wird auch die Unterschiedlichkeit der Personen eine ständige Bewegung hervorrufen, eine Bewegung zwischen Subjekten, die sich immer gegenseitig durchschauen und umfassen und «aufeinander zugehen»⁸⁰. Die Bewegung der drei durchlässigen Subjekte kann als Kreis des Ausstrahlens, Projizierens und Erblickens verstanden werden, wenn man das Paradigma des Lichtes und des Schauens mit den Subjekten verbindet. Jedes Subjekt projiziert sich, erblickt sich und sieht sich noch strahlender in den anderen Subjekten, und alle drei überhelle Sonnen leuchten in einer ununterscheidbar gemeinsamen Lichtfülle. Diese intersubjektive Bewegung kann auch als dialogischer Kreis erscheinen: Jedes Ich ist immer im Dialog mit einem anderen Du in der Umarmung eines dreifachen «Wir». In diesem Kreis ist kein Subjekt in keinem Moment in sich geschlossen oder zu sich gekehrt.

2.5 *Jenseits von Dialektik und Drama: Umarmung und Tanz*

Wenn wir aufgrund dieser Überlegungen weiterdenken, so ergibt sich die Frage der Überwindung des logozentrischen Modells (Dialog, Dialektik), des performativen Modells (Prozess, Drama) und des geometrischen Modells (Kreis, Kreislauf). Folgt man Vladimir Lossky in seinem radikalen Apophatismus, d. h. in der Überschreitung aller diskursiven Denkkategorien, dann gibt es in der Trinität keine Dialektik, kein Werden, keinen Prozess, keine «Tragödie im Absoluten» im Sinne der deutschen Philoso-

⁷⁷ STÄNILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, Bd. 1 (wie Anm. 65), 263.

⁷⁸ BASILIUS VON CAESAREA, Ep. 38 (PG 32), 328, zitiert in STÄNILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, Bd. 1 (wie Anm. 65), 263.

⁷⁹ STÄNILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, Bd. 1 (wie Anm. 65), 266: «Die Unendlichkeit jeder dieser Hypostasen macht die Möglichkeit irgendeiner Verbindung, die ein «Dazwischen» voraussetzt, undenkbar.»

⁸⁰ A. a. O., 267.

phie des 19. Jahrhunderts.⁸¹ In dieser Hinsicht wird das perichoretische Modell als Muster von Ontologie, Gemeinschaft oder Subjektivität in seiner Begrenztheit sichtbar. Obwohl die perichoretische Bewegung die Einheit ohne Verschmelzung und das dialogische Geschehen auszudrücken versucht, vermag sie letztendlich nicht die unsagbare Einheit der drei unfassbaren Vollkommenheiten wiederzugeben. Aber auch wenn wir diesen Gesichtspunkt einbeziehen, ist damit die Perichorese nicht ihrer ganzen Erklärungskraft beraubt. Die Dialektik des Denkens lässt den Menschen mit verfeinerten Begriffen und ontologisch geprägten Bildern zurück.

In der Tat übersteigen die drei göttlichen Subjekte unsere Vorstellungen von Durchdringung, Transparenz, Dialog und Zirkularität. Schliesslich aber bietet die kreisläufige Transparenz eine gewisse Präzisierung der trinitarischen Dynamik. Darüber hinaus kann man im dynamischen Charakter der drei Hypostasen ein überweltliches Umarmen und ein nicht-irdisches Tanzen erkennen⁸². C. S. Lewis, der berühmte anglikanische Denker, Schriftsteller und Apologet des Christentums, umschreibt in *Mere Christianity* den dynamischen Charakter des christlichen Gottes als Spiel und Tanz, woraus Schönheit und Liebe hervorsprudeln:

[...] in Christianity God is not a static thing – not even a person – but a dynamic, pulsating activity, a life, almost a kind of drama. Almost, if you will not think me irreverent, a kind of dance.⁸³

Eine maximale Intensität der Tanzbewegung ist gleichzeitig mit der tiefsten Ruhe, die den göttlichen Beziehungen innewohnt, zu denken. Der Tanz, sogar der Wirbel und der Kreisel, begegnen uns als Bilder, die beanspruchen, das Lebhaftige der ineinanderruhenden göttlichen Personen sichtbar zu machen. Moltmann drückt es folgendermassen aus:

⁸¹ LOSSKY, Ostkirche (wie Anm. 60), 58. Lossky betont die Unfassbarkeit Gottes in seinem ganzen Kapitel «Gott – der Dreieinige» (a. a. O., 57–82). S. ALAR LAATS, *Doctrines of the Trinity in Eastern and Western Theology. A study with Special reference to K. Barth and V. Lossky*, Frankfurt a. M. (Lang) 1999, 119–130.

⁸² Moltmann deutet Perichoresis als «Wirbel oder Rotation», und *perichoreo* als «herumreichen und herumgehen, umkreisen, umarmen, umschliessen». MOLTSMANN, *Erfahrungen* (wie Anm. 24), 277. S. den Kommentar in MUNTEANU, *Geist* (wie Anm. 25), 96.

⁸³ C. S. LEWIS, *Mere Christianity*, London (Fontana) 1955, 148. Zu seinen Überlegungen über den göttlichen, den kosmischen und den himmlischen (eschatologischen) Tanz s. MARTIN LEUTZSCH, *Christus als Tänzer – Stationen eines Motivs von der Antike bis heute*, in: Armin Morich (Hg.), *Kosmischer Tanz. Eranos 2015 und 2016*, Basel (Schwabe) 2017, 139–220, hier 219f.

Aber als sinnenfällige Darstellung kann jedoch der abwechslungsreiche Rundtanz von drei Personen gut verwendet werden. Gemeint ist in jedem Fall, dass in der Trinität simultan absolute Ruhe und vollständiger Wirbel herrschen, etwa so wie im «Auge» eines Hurrikans oder in einem Kreisel.⁸⁴

Die Gleichzeitigkeit von absoluter Ruhe und absoluter, unfassbarer Dynamik bedeutet eine implizite Identität zwischen *circuminsessio* und *circumincessio*: Die drei göttlichen Personen ruhen und bleiben ineinander und zugleich sind sie in der intensivsten Bewegung aufeinander bezogen.⁸⁵ Und doch lassen sich die drei Personen weder auf göttliche Stille noch auf eine in sich wirbelnde Rundbewegung reduzieren. Ihre Beziehungen bestehen in einem kommunikativen und ontologischen Überfluss, der die intellektuellen Kategorien und die Bilder der Bewegung und der Ruhe paradoxerweise verbindet und zugleich übersteigt.

Das Motiv des Tanzes könnte einer solcher Verbindung und Übersteigerung entsprechen. Das ist wahrscheinlich ein Grund dafür, dass dieses Motiv in heutigen systematischen Entwürfen immer häufiger als Darstellung der Beziehungen in der Trinität genannt wird.⁸⁶ Eine besondere Stärke bekommt er bei Gisbert Greshake, der das Tanzen in erster Linie mit dem Begriff der Perichorese identifiziert.⁸⁷ Der Tanz bedeutet eine bewe-

⁸⁴ JÜRGEN MOLTSMANN, Im Lebensraum des dreieinigen Gottes. Neues trinitarisches Denken, in: Bogoslovni vestnik 70 (2010) 167–184, hier 173f. Der gleiche Text, ohne die Erwähnung des Kreisels, findet sich in MOLTSMANN, Erfahrungen (wie Anm. 24), 278f.

⁸⁵ Die Gleichzeitigkeit des «ruhenden Einwohnens» (*insedere*) und der «dynamischen Durchdringung» (*incedere*) wird auch betont von JÜRGEN MOLTSMANN, Gott und Raum, in: ders./Carmen Rivuzumwami (Hg.), Wo ist Gott? Gottesräume – Lebensräume, Neukirchen-Vluyn (Neukirchener) 2002, 29–41, hier 34. Diese Gleichzeitigkeit kann ein Zeichen dafür sein, dass «der Begriff der Perichorese ein Ineinandergreifen von Kommunikation und Gemeinschaft zum Ausdruck bringt», so HRISTEA, Kommunikation (wie Anm. 12), 85.

⁸⁶ Leutzsch nennt die moderne Tendenz, den Begriff Perichorese etymologisch von *Choros* (Reigentanz) abzuleiten, und zählt mehr als 140 Veröffentlichungen zum Verständnis der trinitarischen Perichorese als Tanz (LEUTZSCH, Christus als Tänzer [wie Anm. 83], 216). Die Identifizierung Perichorese – Tanz hat auch in neuere Lexika Eingang gefunden: GISBERT GRESHAKE, Perichorese, in: LThK 8, ³1999, 31–33. Philologisch muss gesagt werden, dass diese Etymologie nicht begründbar ist: περιχώρησις wird mit *Omega* geschrieben, χορός mit *Omikron*. Auch das Präfix περι- bedeutet nicht unbedingt eine zirkuläre Bewegung, wie in περιπατεῖν, «umhergehen, umherwandeln». – LEUTZSCH, Christus als Tänzer (wie Anm. 83), 218.

⁸⁷ GISBERT GRESHAKE, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg i. Br. (Herder) ¹1997 = ⁵2007, 93: «Der Begriff ist ursprünglich die Bezeichnung für

gende Umarmung dreier Personen: Eine Bewegung und Umarmung, die für uns genauso unvorstellbar bleibt wie die vollkommene Durchsichtigkeit oder die gegenseitige Durchdringung.

Noch vielversprechender als die abstrakte Kreisbewegung ist der Rundtanz als Bild für die Perichorese: Er bedeutet Lebensfülle, Bewegung der Liebe, performative, handelnde Kommunikation, Intensität der Schönheit, vollkommene Zirkularität, unsagbare Freude in ewiger Feierlichkeit miterlebt und mitgeschenkt. Trotz (oder genau wegen) dieser reichen Semantik stellen sich verschiedene Fragen in Bezug auf die Verwendung dieser Figur für die Erläuterung der ewigen Beziehungen innerhalb der Dreieinigkeit.⁸⁸ Ist der Tanz nicht in allen seinen Charakteristika doch menschlich, allzu menschlich erfasst? Bringt er nicht die Gefahr einer inadäquaten Übertragung von anthropomorphen Verhältnissen in die göttlichen Beziehungen innerhalb der Dreieinigkeit mit? Könnte das Motiv des Tanzes sowohl die Gegenseitigkeit als auch (eventuell) ein gewisses Spiel zwischen der Symmetrie und der Asymmetrie in den Beziehungen einräumen⁸⁹? Ist die Monarchie des Vaters⁹⁰ – eine Grundidee in der orthodoxen Trinitätstheologie – noch mit der Tanzvorstellung kompatibel, oder soll die Monarchie des Vaters nur die Ursprungsbeziehungen und die

das Tanzen: Einer umtanzt den anderen, der andere umtanzt den einen.» Und a. a. O., 94: «Immer aber bleibt die Grundbedeutung bildhaft assoziiert: Die drei göttlichen Personen stehen in solcher Gemeinschaft, dass sie metaphorisch nur als «gemeinsame Tänzer» in einem gemeinsamen Tanz erfasst werden können.»

⁸⁸ Für eine Kritik der Assoziation Perichorese – Tanz s. YVES CONGAR, *Autonomie et pouvoir central dans l'Église vus par la théologie catholique*, in: *Irénikon* 52 (1980) 291–313. Laut Congar bezeichnet der Begriff Perichorese eine gegenseitige «Interiorität»: «le terme signifie, en théologie trinitaire, la présence des Personnes divines l'une dans l'autre, leur intériorité réciproque» (a. a. O., 302).

⁸⁹ Eine Asymmetrie ist im Fall der Perichorese im christologischen Verständnis vorausgesetzt: s. JOHANNES VON DAMASKUS, *De fide orthodoxa*, III.7 (wie Anm. 62), 131: «Wir sagen zwar, die Naturen des Herrn durchdringen sich gegenseitig, gleichwohl aber wissen wir, dass die Durchdringung von Seiten der göttlichen Natur geschehen ist.» Im Fall der trinitarischen Perichorese bleibt die Frage der Symmetrie/Asymmetrie der Beziehungen zu diskutieren – eine Frage, die im Rahmen dieses Beitrags nicht mehr entwickelt werden kann. Es sei nur darauf hingewiesen, dass in dieser Hinsicht verschiedene Modelle berücksichtigt werden könnten, z. B. eine «extensionale» und eine «intensionale Symmetrie» (MÜHLING, *Liebesgeschichte Gott* [wie Anm. 12], 114f.), oder eine «reziproke Asymmetrie als Prinzip wechselseitiger Entzogenheit in Gott» (a. a. O., 118–120).

⁹⁰ LAATS, *Doctrines* (wie Anm. 81), 108–114.

Kreisbewegung nur die anderen ewigen Beziehungen erläutern?⁹¹ Wenn der Tanz (die Rundbewegung, der Wirbel, der Kreisel) das Modell der Perichorese näher bestimmen könnte, sollte er jedoch nicht zu einer Überbestimmung oder Überkonkretisierung führen, die die Ungreifbarkeit und Unsagbarkeit der göttlichen Beziehungen nicht mehr bestehen lassen. Das perichorestische Bild des Tanzes sollte immer auch das Bewusstsein hervorrufen, dass es nur ein Modell bleibt, unter anderen, um die Gegenseitigkeit der Beziehungen in der Trinität zu verbildlichen.⁹²

Die Idee der Rundbewegung, des zirkulären Prozesses, war in der patristischen Auffassung der Perichorese, wenn auch nicht fremd, jedenfalls nicht zentral.⁹³ Dass die Idee der Kreisbewegung und – konkreter noch – der Tanzbegriff in den heutigen systematischen Fragestellungen zur Trinität mehr Platz und Gewicht gewinnen, hat eine gewisse Nähe zur Anthropologie und Kosmologie zur Folge und widerspiegelt auch das Streben nach einer lebendigen und prozessorientierten Ekklesiologie. Dagegen korreliert der Tanz seltener mit dem Licht und die tanzenden Personen weniger mit

⁹¹ Vgl. die oben genannte Unterscheidung bei ALDENHOVEN, *Filioque* (wie Anm. 45), 307. Für Moltmann wäre die Monarchie des Vaters auf der Konstitutionsebene zu situieren, während die Perichorese das eigentliche innere Leben der Trinität beschreibt (MOLTMANN, *Erfahrungen* [wie Anm. 24], 278, vgl. MUNTEANU, *Geist* [wie Anm. 25], 98). Für ihn ist die Einheit der Trinität in der Perichorese begründet, für orthodoxe Theologen (z. B. LOSSKY, *Ostkirche* [wie Anm. 60], 73–75) und PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. 1, (wie Anm. 3), 353f., hingegen in der Monarchie des Vaters.

⁹² Ein anderes perichoretisches Modell könnte in der Idee der Selbstunterscheidung angesiedelt sein. Pannenberg entfaltet die «wechselseitige Selbstunterscheidung von Vater, Sohn und Geist», die ihren gegenseitigen Beziehungen zugrunde liegt (a. a. O., 335–347). Anhand von Passagen von Stäniloae und Moltmann spricht Hristea über «eine kommunikative Selbstunterscheidung der Personen untereinander», die eine dialogische Bezogenheit und eine gegenseitige «Abhängigkeit» voraussetze und keine Reduktion des Anderen zum «Objekt» oder zur «blossen Seinsweise» erlaube (HRISTEA, *Kommunikation* [wie Anm. 12], 84f.). Zudem bedeutet für Hristea diese kommunikative Selbstunterscheidung die Anerkennung oder Bejahung der jeweils anderen Person «in derselben Würde und in demselben Rang», wobei zugleich Modalismus und Subordinatianismus ausgeschlossen sind (a. a. O., 85).

⁹³ DURAND, *Périchorèse* (wie Anm. 11), 37: «Pour éviter ces projections inconscientes, il faut remarquer qu'à l'âge patristique, la *περιχώρησις* trinitaire ne s'est pas développée sous la forme d'une circularité intratrinitaire, même si le sens originel du vocable aurait pu y conduire, et si, par ailleurs, certains textes patristiques exploitent un tel cycle sous divers modèles : récapitulation intratrinitaire comme retour au principe d'unité, circularité de la glorification intradivine, ou encore mouvement de diastole-systole.»

der Durchsichtigkeit. Ein diaphaner Tanz, eine Rundbewegung der füreinander komplett durchsichtigen Personen, könnte durch eine solche Korrelation als unsichtbares «Bild» der Trinität vorgeschlagen werden.⁹⁴ Darüber hinaus sollte eine begriffliche Ausarbeitung der Perichorese als Tanz auch die Idee der Unendlichkeit des dreieinigen Gottes einbinden.⁹⁵

Der orthodoxe Theologe und Metropolit Kallistos Ware fasst die Idee des Ineinanderwohnens und des Rundtanzes zusammen, und verbindet die Perichorese mit einer dialogischen Dynamik, die in Rubljoys Ikone sichtbar wäre und zu menschlicher Teilnahme einladen würde:

By virtue of this *perichoresis*, Father, Son and Holy Spirit «coinhere» in one another, each dwelling in the other two through an unceasing movement of mutual love – the «round dance» of the Trinity. There is between them a timeless dialogue, beautifully depicted in Rublev's icon of the three angels, to which we shall shortly return. From all eternity the first person is saying to the second, «You are my beloved Son» (Mark 1:11); from all eternity the second replies, «Abba, Father; Abba, Father» (Rom. 8:15; Gal. 4:6); from all eternity the Spirit sets his seal upon the interchange. Into this divine dialogue we ourselves enter through prayer.⁹⁶

⁹⁴ Vgl. ARISTOTELES, *De anima* II.7, 418b 4–7. Für die Untersuchung des Potentials des Begriffs des «Diaphanen» (gr. διαφανής) für die Bewahrung der apophatischen Dimension der Perichorese sollten wir noch die philosophische und theologische (auch ästhetische) Entwicklung des Begriffs berücksichtigen. Ich nenne hier nur einige wesentliche bibliografische Hinweise: ANCA VASILIU, *Le mot et le verre. Une définition médiévale du diaphane*, in: *Journal des savants* (1994) 135–162; DIES., *Du diaphane. Image, milieu, lumière dans la pensée antique et médiévale*, Paris (Vrin) 1997; EMMANUEL ALLOA, *Das durchscheinende Bild. Konturen einer medialen Phänomenologie*, Zürich (Diaphanes) 2011; RENATE MAAS, *Diaphan und gedichtet. Der künstlerische Raum bei Martin Heidegger und Hans Jantzen*, Kassel (Kassel University Press) 2015.

⁹⁵ Für die Unendlichkeit in der Einheit dreier Unendlichkeiten s. GREGOR VON NAZIANZ, *Or.* XL, 41, 12; GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 38–41 (wie Anm. 63), 294–295: τριῶν ἀπειρῶν ἀπειρον συμφυΐαν («c'est une cohésion infinie des trois infinis»).

⁹⁶ KALLISTOS OF DIOKLEIA, *The human person as an icon of the Trinity*, in: *Sobornost* 8 Heft 2 (1986) 6–23, hier 11f. Diese Bemerkung folgt einem Zitat von GREGOR VON NYSSA, *De differentia essentiae et hypostaseos* 8 (PG 32, 340C). In einer Anmerkung wird auf das trinitarische Verständnis von Sarah Coakley hingewiesen, zu finden in: SARAH COAKLEY, *God as Trinity: An Approach through Prayer*, in: *We Believe in God: A Report by the Doctrine Commission of the General Synod of the Church of England*, London (Church House) 1987, 104–121.

3. Schlussfolgerungen

Zum Schluss lassen sich einige Schlussfolgerungen ziehen:

1. Die Personen der Trinität manifestieren sich in ihrer Beziehung, ohne dass sie auf ihre Relationen reduziert werden können.
2. Die Relationen zwischen den drei Personen sind in einer Dynamik zu verstehen, die als Prozess, Drama, Gemeinschaft, «Intersubjektivität» oder als dialogisches Begegnen beschrieben werden kann.
3. Die Gemeinschaft der Personen in einem Wesen erklärt sich am besten durch ein Modell, das die Einheit als gegenseitige Durchdringung ohne Verschmelzung versteht – die *Perichorese*.
4. Innerhalb dieses Modells konstituieren die Bewegungen der Dreieinigkeit einen dialogischen Kreislauf. Das Verständnis dieser Rundbewegung(en) als Tanz kann durch sein bildhaftes Potenzial neue Impulse für das heutige systematische Denken anbieten; es sollte allerdings sowohl mit einer sorgfältigen begrifflichen Ausarbeitung als auch mit der Anwendung der apophatischen Methode in der Trinitätstheologie korreliert werden.
5. Die vollkommene Transparenz zwischen den Subjekten setzt voraus, dass jedes Subjekt für die zwei anderen offen und vollkommen sichtbar ist. Die Idee der trinitarischen Durchsichtigkeit vereint die gegenseitige Durchdringung mit dem Paradigma des Lichtes und des Sehens – Personen und Energien Gottes werden dadurch in ihrem Geheimnis noch strahlender, wie in Rubljovs eucharistischer und pfingstlicher Darstellung des Abglanzes der Dreifaltigkeit.

Georgiana Huian (geb. 1983 in Ploiești RO), Prof. Dr.phil. Dr.theol., studierte 2002–2012 Philosophie, Theologie und Klassische Philologie in Bukarest, promovierte 2012 in Philosophie in Paris und in Bukarest sowie 2018 in orthodoxer Theologie in Paris. 2015–2016 war sie Stipendiatin des New Europe College Bukarest, erhielt 2017–2018 ein Exzellenz-Stipendium der Schweizer Regierung für postdoktorale Forschung am Institut für Neues Testament der Universität Bern und ist seit September 2018 Assistenzprofessorin für Systematische Theologie und Ökumene am Institut für Christkatholische Theologie der Universität Bern.

*Adresse: Institut für Christkatholische Theologie, Universität Bern, Länggassstrasse 51, CH-3012 Bern
E-Mail: georgiana.huian@theol.unibe.ch*

Summary

One theological model that attempts to explain the unity without confusion of the three persons of the Trinity is Perichoresis, which can be understood both as mutual indwelling and as interpenetration. The first part of this article studies the intratrinitarian dynamics according to Jürgen Moltmann, Hans Urs von Balthasar, Herwig Aldenhoven and Ioannis Zizioulas – it aims to show how circular processuality, drama, non-linearity and relational ontology contain or prepare new conceptual patterns for the trinitarian Perichoresis. The second part proposes a systematical approach where the relationships between the persons of the Trinity are characterized by perfect transparency and dialogical circularity. It addresses the reconfiguration of Perichoresis in terms of «intersubjectivity» following Dumitru Stăniloae, attempts to conceptualize the dynamic of love as depicted in Rubljov's icon of the Trinity, and finally questions both the potential and the limits of the understanding of the intratrinitarian dynamism as «dance».

Schlüsselwörter – Key Words

Trinität – Perichorese – Durchsichtigkeit – Rundbewegung – Dynamik der Liebe