

*Jörg Disse*

## **Trinität und kognitive Verantwortung**

Rahners legitimes Anliegen, die Trinität aus ihrer theologischen Funktionslosigkeit herauszuführen, darf m. E. nicht ins gegenteilige Extrem einer sozusagen „Überfunktionalisierung“ der Trinität umschlagen. Bemühungen um eine trinitarische Deutung des gesamten Weltseins stehe ich von daher mit einer gewissen Skepsis gegenüber. Die Gefahr ist, daß wir uns in Trinitätsanalogien verlieren, die am Ende nicht viel mehr als Begriffsspielereien sind. Der vorliegende Versuch, das Thema Weltverantwortung mit dem christlichen Trinitätsverständnis in Verbindung zu bringen, ist ein umso bedenklicherer Brückenschlag zwischen Trinität und Welt, als wir unter Weltverantwortung ja nicht nur gesellschaftliche Verantwortung bzw. Verantwortung gegenüber unseren Mitmenschen verstehen, sondern der Begriff Welt in seinem umfassenden Sinn das Gesamt der Schöpfung bezeichnet.

Dennoch möchte ich genau dieses umfassende Verständnis von Weltverantwortung zum Thema dieses kleinen Beitrages machen, denn gerade eine Erweiterung unserer Verantwortung vom Bereich des Mitmenschlichen zur gesamten Mitwelt, d. h. von einer Ethik, die sich auf das Verhältnis zwischen Personen beschränkt, zu einer das Verhältnis des Menschen zu seiner Umwelt überhaupt bedenkenden Ethik, ist im Zuge der uns heute bedrängenden ökologischen Frage zu einer wichtigen Aufgabe geworden. Dabei geht es mir hier im besonderen um die Frage der Verantwortung des Menschen gegenüber seinem eigenen Erkennen. Da kein Bezug zur Welt möglich ist, dem nicht in irgendeiner Form ein Erkenntnisakt zugrundeliegt, ist die Bestimmung des Wie unseres kognitiven Verhaltens zu den Dingen von grundlegender Bedeutung auch für unser Handeln. Es geht gewissermaßen um die Frage einer Ethik der Erkenntnis, um die Frage einer verantwortungsvollen Erkenntnishaltung des Menschen.

Inwiefern eine solche Ethik vom christlichen Trinitätsverständnis hergeleitet werden kann, möchte ich im folgenden am Leitfaden der Theologie und Philosophie *Hans Urs von Balthasars* aufweisen. Im Zentrum steht das

Verhältnis von Erkenntnis und Liebe, die Frage, was christliche Liebe mit verantwortungsvoller Erkenntnishaltung zu tun hat. Trinitarisch ist mein Ansatz in dem Sinne, daß es um die Übertragung einer trinitarischen Bestimmung von Liebe auf den menschlichen Erkenntnisakt geht, wobei vorauszuschicken ist, daß mir die Wahl der Trinität als Bezugspunkt meiner Ausführungen nicht als unumgänglich erscheint. Von einer trinitarischen Metaphysik im strengen Sinne kann daher hier nicht die Rede sein. Das christliche Liebesverständnis muß nicht von der Trinität hergeleitet werden. Es ist aber dennoch sinnvoll, von ihr auszugehen, weil die Trinität dieses Liebesverständnis auf ausgezeichnete Weise zum Ausdruck bringt bzw. bringen kann.

## I.

Derjenige Aspekt des Trinitätsverständnisses von Balthasars, auf den es mir hier ankommt, ist die konsequente Auslegung der göttlichen Trinität als Geschehnis der Liebe. Es ist das Ernstmachen damit, daß die christliche Trinitätslehre recht verstanden nur in der inhaltlichen Auslegung und Bestimmung der die gesamte Botschaft des Neuen Testaments zusammenfassenden Aussage „Gott ist Liebe“ (1. Joh 4,8, 16) bestehen kann. Balthasar macht deutlich, daß wenn das innerste Wesen des dreieinigen Gottes die Liebe ist, die Liebe dann nicht allein dem Heiligen Geist als Band zwischen Vater und Sohn zugesprochen werden kann, sondern das gesamte innertrinitarische Geschehen charakterisieren muß (vgl. TL III, 148 ff.)<sup>3</sup>. Gott hat die Liebe nicht nur als besondere Eigenschaft, sondern er ist sie substantiell. Das krampfhaftes Festhalten der Scholastik an den augustinischen Analogon aus dem menschlichen Geist: memoria, intellectus und voluntas/amor führt immer wieder zur verengenden Auffassung, der Hervorgang des Sohnes aus dem Vater sei ein Akt göttlichen Erkennens gegenüber dem Hervorgang des Geistes als Akt des Wollens oder der Liebe. Weil Gott Geist ist, es aber nur zwei Grundvollzüge des Geistes gibt, Erkennen und Wollen, „müssen die Hervorgänge der zweiten und dritten Hypostase diesen Akten entsprechend

---

<sup>3</sup> Als Abkürzungen für die Werke von Hans Urs von Balthasar werden gebraucht:  
TL I: Theologik I. Wahrheit der Welt. Einsiedeln 1985  
TL II: Theologik II. Wahrheit Gottes. Einsiedeln 1985  
TL III: Theologik III. Der Geist der Wahrheit. Einsiedeln 1987  
TD II.1: Theodramatik II.1. Die Personen des Spiels: Der Mensch in Gott. Einsiedeln 1975  
TD III: Theodramatik III. Die Handlung. Einsiedeln 1980

erfolgen“ (TL II, 123 mit Verweis auf S. Th. I, 27, 5). Aufgrund des logischen Vorranges des ersten Hervorganges gegenüber dem zweiten wird damit nicht nur die Liebe zu einem innertrinitarischen Moment degradiert, sondern zudem noch die Erkenntnis der Liebe vorgeordnet. In Abhebung zu diesem Ansatz nun stellt v. Balthasar die Frage: „Kann man, wenn gesagt wird, der Vater liefere seinen Sohn aus Liebe der Welt aus (Joh 3. 16), annehmen, er habe den 'Sohn seiner Liebe' (Kol 1. 13) nicht aus Liebe (sondern durch einen Erkenntnisakt) hervorgebracht (...)?“ (TL II, 149) Bereits die Zeugung des Sohns durch den Vater muß als ein Akt göttlicher Liebe verstanden werden, womit sich v. Balthasar der Trinitätsauffassung Bonaventuras anschließt. Der Hervorgang des Sohnes als Wort ist nach Bonaventura „die mit Liebe und Allmacht verbundene Einsicht des Vaters“ (s. TL II, 151).

Inwiefern jedoch ist das gesamte trinitarische Geschehen als Liebe zu verstehen, bzw. was ist innertrinitarisch unter Liebe zu verstehen? Mit dieser Frage erst gelangen wir zu dem Punkt, der m. E. die Trinität zu einem auch auf andere Sachverhalte übertragbaren Erklärungsprinzip macht. Die Trinitätslehre zeichnet sich dadurch aus, daß sie die christliche Liebe als Akt der *Hingabe* spezifiziert, und sie damit von allen außerchristlichen oder verschwommenen Vorstellungen von Liebe abzuheben vermag. Der ökonomische Auftrag des Sohnes, „die bis ans Ende gehende Liebe des Vaters zu offenbaren“, läßt den Rückschluß auf die immanente Trinität zu, die Vaterschaft Gottes gegenüber seinem Sohn könne „nur die Hingabe all dessen sein, was der Vater ist, somit der ganzen Gottheit...“ (TD II, 1, 475). „Was der Vater, den Sohn zeugend, diesem schenkt, ist die vollkommene unteilbare Gottheit...“ (TD II, 126). Balthasar geht hier so weit, die Hingabe des Vaters als einen Akt der Versenkung zu verstehen, bei dem der Vater seine Gottheit nur noch „als versenkte besitzt“ (ebd.). Ohne mich auf die hiermit vorgenommene Einführung des Kenosisgedankens ins Innertrinitarische einlassen zu wollen, ist an dem Gedanken festzuhalten, daß der Vater sich im Akt der Zeugung rücksichtslos verschenkt. Er ist im Grunde genommen der Akt der Hingabe selbst, Hingabe an das reale Du des Sohnes als das wahrhaft Andere gegenüber dem Vater. Diese interpersonale Hingabe beschränkt sich jedoch nicht auf das Verhältnis von Vater und Sohn, sondern zeichnet das gesamttrinitarische Geschehen aus. Der Vater übergibt dem Sohn sich selbst als Hingabe, so daß der Sohn „in der Gabe den Geber“ empfängt (TL III, 208), ebenso aber empfängt der Geist im zweiten Hervorgang die Gabe des

gemeinsamen Gebens von Vater und Sohn. Vater, Sohn und Geist zeichnen sich durch dieselbe selbstlose Hingabe aus, „da der Sohn anders als in der Selbstenteignung dem Vater gar nicht gleichwesentlich sein könnte und da ihr 'Wir', der Geist, ebenfalls nur Gott sein kann, wenn er diese im Vater und im Sohn identische Selbstenteignung 'personal' besiegelt, indem er nichts 'für sich' sein will, sondern (wie seine Offenbarung in der Welt zeigt) reine Kundgabe und Versenkung der Liebe zwischen Vater und Sohn (Joh 14. 26, 16. 13-15)“ (TD III, 308). Das sich im trinitarischen Gesamtgeschehen „Durchhaltende“ ist somit „das wesenhaft Göttliche: die Selbstübergabe“ (TL II, 127).

## II.

Das Anliegen einer trinitarischen Metaphysik erscheint mir vor allem in dem Sinne legitim, daß zwischen dem innertrinitarischen Personenverhältnis und unseren zwischenmenschlichen Beziehungen eine gewisse Analogie besteht. So wie die innertrinitarischen Personen sich zueinander verhalten, so gestaltet sich das zwischenmenschliche Verhältnis von Mann und Frau, innerhalb der Kirche aber auch unter den Menschen überhaupt, bzw. soll es sich so gestalten. Das Modell der Beziehung zwischen Mann und Frau nennt v. Balthasar „die sprechendste dem Geschöpf eingestiftete imago Trinitatis“ (TL II, 56). Dabei ist das Eheverhältnis zwischen Mann und Frau nicht nur ein Verhältnis gegenseitiger Hingabe, sondern durch die Zeugung von Kindern auch ein Analogon zur innertrinitarischen Fruchtbarkeit des aus Vater und Sohn hervorgehenden Geistes. Dabei beschränkt v. Balthasar diese 'imago Trinitatis' nicht notwendig auf das geschlechtliche Verhältnis. Es sind die zwischenmenschlichen Beziehungen überhaupt, die in Analogie zur Trinität Frucht tragen sollen, „mag diese die geschlechtliche von Mann und Frau sein (wobei die Frucht das Kind sein kann, aber darüber hinaus auch ein Gesamtmenschliches, das die Geschlechtlichkeit übertagt) oder eine sonstige Begegnung, in der das Ich, an das Du sich verschenkend, erst wahrhaft es selbst wird, und beide sich in einem ihre Ichsucht übersteigenden Wir verwirklichen.“ (TD II.1, 481) Diese Hingabe gilt auch für das Verhältnis der Christen untereinander und in bezug auf Gott. Das Wir, das hieraus hervorgeht, ist das kirchliche Wir: „Alles 'Private' verschwindet in diesem Prozeß, worin der Mensch für das göttliche Leben (...) mit der Welt enteignet und in Beschlag genommen wird. In der Entprivatisierung wird der in Gottes

Besitz Übergegangene zum 'homo ecclesiasticus', der nicht nur gesinnungshaft, sondern seinhaft kirchliche Züge annimmt.“ (TD II.1, 482)

Ein christliches Verständnis zwischenmenschlicher Weltverantwortung kann vom christlichen Trinitätsverständnis offensichtlich hergeleitet werden. Wie aber steht es mit der Frage einer umfassenden Weltverantwortung, einer Weltverantwortung, die sich nicht nur auf die Mitmenschen, sondern auf die gesamte Mitwelt bezieht? Läßt sich insbesondere das menschliche *Erkennen*, das jedem Weltbild zugrundeliegt, in irgendeine Form von Analogie zur Trinität bringen? Während innertrinitarische und zwischenmenschliche Beziehungen sich vor allem dadurch unterscheiden, daß die Mehrheit der zwischenmenschlichen Personen nicht wie bei Gott in der Einheit einer einzigen Substanz zusammengefaßt sind, ist das Verhältnis zwischen erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt in seiner Analogiefähigkeit von vorneherein durch die Nichtpersonalität des Objekts eingeschränkt. Alle Versuche, die Person zu einer ontologischen Kategorie zu erheben, wie dies auch v. Balthasar im ersten Band der „Theologik“ über das im folgenden von ihm Referierte hinaus versucht, enden in kläglichen Anthropomorphismen, für die es vom naturwissenschaftlichen Weltbild her, an dem wir nicht einfach vorbei können, keinerlei Rechtfertigung gibt. Dennoch ist es angebracht, von der Trinität her über die Beschaffenheit menschlichen Erkennens zu reflektieren, und zwar vor allem deshalb, weil die Trinität konkreter Ausdruck christlicher Liebe ist und weil wir als Christen darüber nachdenken müssen, welche Bedeutung die christliche Liebe für den Vollzug menschlichen Erkennens im allgemeinen und damit auch für das Verhältnis zu unserer Mitwelt überhaupt hat.

Um deutlich zu machen, inwiefern die trinitarische Liebesauffassung für ein angemessenes Verständnis des Verhältnisses von Liebe und Erkenntnis hilfreich ist, möchte ich v. Balthasars Ansatz kurz denjenigen von M. Scheler gegenüberstellen. Scheler hat v. Balthasar gerade in bezug auf die Aufmerksamkeit auf dieses Verhältnis sichtbar beeinflusst, geht aber im Gegensatz zu v. Balthasar von einer nichttrinitarischen Liebesauffassung aus. Es geht Scheler - ich beziehe mich auf den kleinen Aufsatz mit eben dem Titel „Liebe und Erkenntnis“<sup>4</sup> - um die These, daß christliche Philosophie gegenüber griechischer Philosophie ein Primat der Liebe gegenüber der Erkenntnis behaupten müßte, wenn sie dem christlichen Offenbarungseignis

<sup>4</sup> Max Scheler. Liebe und Erkenntnis, Bonn 1955

gerecht werden wollte. Für das griechische Denken ist die Liebe immer nur ein Pendant des Erkenntnisvollzuges; sie ist nur Folge, nie Ursache der Erkenntnis, sie ist im Grunde nur das Streben von unvollkommenerer zu vollkommenerer Erkenntnis und muß sich in dem Moment selbst aufheben, wo der Mensch zur Vollkommenheit selbst gelangt. Liebend ist nur der Philosoph, der sich auf dem Weg zur vollkommenen Erkenntnis befindet. Vom christlichen Standpunkt her müßte hier umgekehrt gedacht werden. Nicht die Erkenntnis, sondern die Liebe ist die ursprünglichste Bewegungskraft des menschlichen (und göttlichen) Geistes, sie allein ist auch das Ziel (des Erkennens). Dabei trennt Scheler die Liebe sowohl vom Erkennen als auch vom Wollen und erklärt sie zu einem dritten Seelenvermögen, das den beiden anderen stets vorausgeht. Voraussetzung aller Erkenntnis ist eine liebende Zuwendung zum Gegenstand, ohne die dieser sich mir nicht erschließen würde. Schelers Auffassung bleibt aber bei dem Verständnis von Liebe als einem vorgängigen Akt der Zuwendung zu den Dingen stehen. Die Liebe wird lediglich in Analogie zum Akt des „Interessenehmens an etwas“ konzipiert. Wie kann ein solches Liebesverständnis, soweit Liebe überhaupt als ein von Wollen und Erkennen getrenntes Seelenvermögen vorstellbar ist, noch Ausdruck eines spezifisch christlichen Denkansatzes sein?

Balthasar nun geht in der Hinsicht weiter als Scheler, daß er das trinitarische Verständnis von Liebe als Hingabe in den Erkenntnisakt hineinträgt. Und zwar beschreibt er den Vorgang menschlichen Erkennens wie folgt. Jedem spontanen Erkenntnisakt voraus geht eine radikale Rezeptivität des erkennenden Subjekts gegenüber der zu erkennenden Gegenstandswelt. Rezeptivität meint nicht nur die Fähigkeit, die Wahrheit, die objektive Beschaffenheit des anderen Seienden in sich aufzunehmen, sondern ein regelrechtes Hineingestelltsein in die Welt der Gegenstände noch vor aller spontanen Zuwendung zu ihnen. Das erkennende Subjekt befindet sich immer schon „mitten in einem Stimmengewirr von sich äußernden und ihre Wahrheit anbietenden Objekten“ vor (TL I, 67). Es erfährt sich als zunächst durch die Welt „vollkommen expropriert“ (TL I, 66). Aber auch dann, wenn die spontane Erkenntnis tätig wird und die Vielfalt der auf das Subjekt einstürmenden Gegenstände durch das Urteilsvermögen zu ordnen beginnt, geht es nicht darum, das rezeptiv erfaßte Material dem apriorischen Denkraster des menschlichen Verstandes anzupassen, im Sinne einer „Projektion der Erkenntnisstruktur in das Sein“ (TL I, 50), sondern das

spontane Erkennen fällt seine Urteile dieser rezeptiven Haltung gemäß, macht sich die Rezeptivität zur Aufgabe, wird zur spontanen Rezeptivität. Die Grundhaltung des erkennenden Subjekts ist die „volle, indifferente Aufnahmebereitschaft, die zunächst nichts wünscht, als das Phänomen so rein wie möglich aufzunehmen und zu reproduzieren“ (TL I, 74). Nur „insofern die Spontaneität der Erkenntnis ganz im Dienste der Rezeptivität steht (intellectus agens als Werkzeug des intellectus passibilis, der einsichtnehmenden Vernunft) ist die Erkenntnis der Wahrheit (...) gleichbedeutend mit strengster Objektivität“ (TL I, 73).

Aufgrund dieser Rezeptivität aber ist unsere Erkenntnishaltung eine Haltung „der Hingabe, nicht der interessierten Bemächtigung“ (TL I, 68). „Nicht Beherrschung, sondern Dienst ist der Erkenntnis das erste“ (ebd.). Sofern „das Subjekt vom Ursprung her dieser Hingabe überantwortet ist und sie in jedem Akte der Erkenntnis ausübt und damit gültigspricht, wird die seinshafte Wurzel der Hingabe sichtbar, die im bewußten und freien Nachvollzug zur geistigen Liebe sich veredelt.“ (TL I, 77). Kognitive Hingabe ist zwar nicht wie die trinitarische aktive Selbstversenkung im Sinne einer Selbstmitteilung des Subjekts an das Objekt, sondern Wille, das Objekt, so wie es an sich ist, in sich aufzunehmen. Doch ist sie zugleich auch selbstvergessener Dienst am Objekt, d. h. es geht dem rezeptiv eingestellten Subjekt nicht um Bereicherung seiner eigenen Subjektivität, sondern um die Erkenntnis der objektiven Wahrheit um ihrer selbst willen. So wie Gott reines Für-den-Sohn-Sein ist, so ist in diesem Sinne auch das erkennende Subjekt reines Für-den-Gegenstand-Sein. Man könnte den Vergleich womöglich noch weiter ausführen, indem man die Erkenntnis selbst, d. h. das Resultat des Erkenntnisvorganges, analog zum Geist als das Wir von Subjekt und Objekt auslegt. Doch sollte es einer trinitarischen Metaphysik nicht so sehr um den Aufweis exakter und damit meist überzogener Analogien gehen, als vielmehr um die Frage, wie das mit der Trinität *Gemeinte* auch im geschöpflichen Bereich in Annäherung an trinitarische Strukturen zum Ausdruck kommt.

Gegenüber Scheler aber wird deutlich, daß die Liebe kein von Wille und Erkenntnis getrennter Akt ist. Es besteht eine Einheit von Liebe und Erkenntnis ganz im Sinne des innertrinitarischen Verhältnisses des Vaters zum Sohn, das Bonaventura als „mit Liebe und Allmacht verbundene Einsicht des Vaters“ beschreibt (TL II, 151); als freier und bewußter schließt der Liebes- bzw. Erkenntnisakt zudem ein Willensmoment ein, einen „Willen zum Dienst“

(TL I, 77). Die Liebe ist also kein bloßes Analogon zu einem präkognitiven und -volitiven Interessenehmen an etwas, sondern der Inbegriff der rechten Erkenntnishaltung selbst. Die Erkenntnis ist in dem Moment ein Akt der Liebe, wo sie als Wille zur kognitiven Hingabe an den Gegenstand verstanden und ausgeführt wird, wo das erkennende Urteil aus einer den Gegenstand einlassenden Haltung heraus gewonnen wird.

Weltverantwortung kann daher, so lautet meine These, aus christlicher Perspektive zunächst nichts anderes heißen, als die Haltung der Hingabe an den Erkenntnisgegenstand zum Bestandteil, wenn nicht gar zum Inbegriff unseres Verhältnisses zur Mitwelt zu machen. Verantwortlich handelt der Christ, wenn er aus christlicher Liebe handelt, aus christlicher Liebe handelt er seiner Umwelt gegenüber jedoch nur dann, wenn die Rezeptivität zur Grundlage der in seinem Handeln implizierten Erkenntnishaltung wird. Was dies konkret für das menschliche Erkennen bedeutet, möchte ich zum Schluß noch knapp skizzieren.

### III.

Diskursives Erkennen ist ausschließlich auf die Verwendung von Begriffen (Symbolen) angewiesen. Begriffe aber sind allgemein, Einheiten also, die stets von mehr als einem Gegenstand ausgesagt werden können. D. h. begriffliches Erkennen läßt den Gegenstand immer als einen 'Fall von' erscheinen. Was den Gegenstand in seiner konkreten Einmaligkeit ausmacht, ist nicht interessant. An dieses Apriori menschlichen Erkennens sind wir gebunden und müssen uns nach ihm richten. Dennoch vermag eine rezeptive Erkenntnishaltung genau diese Beschränkung menschlichen Erkennens in gewisser Weise zu überwinden, indem sie über die Erkenntnis der allgemeinen Wesensmerkmale eines Gegenstandes hinaus die Ausrichtung auf den Gegenstand in seiner unverwechselbaren Identität und zugleich Ganzheit ermöglicht. Genau um diese Form von Erkenntnis aber geht es v. Balthasar mit dem, was er in der „Theologik“ als *gestaltenlesendes Denken* versteht und in seiner theologischen Ästhetik auf die Gestalt Jesu Christi anwendet.

Jeder Gegenstand besitzt nach v. Balthasars Auffassung eine Intimität oder Einmaligkeit, die ein Je-Mehr gegenüber all dem bedeutet, was das begriffliche Erkennen an ihm zu erschließen vermag. Man kann diese Dinge nicht lediglich „als einen 'Fall von', eine mit anderen Wesen ohne jeden Verlust

auswechselbare Größe ansehen“ (TL I, 81). So versucht gestaltenlesendes Denken - auf die Bedeutung des Begriffes Gestalt kann hier leider nicht mehr eingegangen werden - im Gegensatz zu rein diskursivem Denken über die allgemeinen Wesensmerkmale eines Gegenstandes hinaus dessen Einmaligkeit zu erfassen. Wenn man sich etwa den Sinngehalt einer Symphonie Mozarts aneignet und dann versucht, diesen Sinngehalt in Worten zu umschreiben, weiß man, „daß dieser Versuch mehr ein Spiel als ein Ernst ist, und daß eine endgültige Umsetzung in Begriffe wesenhaft unmöglich bleibt. Ja, diese Begriffe werden für den, der den Ausdruck unmittelbar verstanden hat, nur wie hilflose Zeichen erscheinen, wie Plattheiten, verglichen mit der unvergleichlichen Einmaligkeit des Kunstwerks. Begriffe passen ja immer auch auf andere Dinge, hier aber hat sich ein Ding in seiner unverwechselbaren, singulären Bedeutung offenbart“ (TL I, 154). Gestaltenlesendes Denken ist über das begriffliche Erkennen hinaus - die Parallele zum Moment der Divination in der Schleiermacherschen Hermeneutik ist unübersehbar - das Ausgerichtetsein auf eine Einmaligkeit, die zwar diskursiv nicht direkt ausdrückbar, aber dennoch erkennbar ist. Während bei Thomas allein Gott die Einmaligkeit der Dinge zu erkennen vermag und damit das menschliche, nur auf das Allgemeine gerichtete Erkennen vom göttlichen streng abhebt, versucht v. Balthasar gewissermaßen die Analogie zwischen Gott und Mensch auf den Bereich der Erkenntnis zu erweitern. Gestaltenlesendes Denken betrachtet das einzelne Phänomen somit nicht nur als Paradigma eines allgemeinen Gesetzes, sondern auch im Hinblick auf das, was es in seiner konkreten Ganzheit einmalig macht. Man kann einen Schriftsteller typologisch einzureihen versuchen, man kann sein Werk auch auf das Individuelle seiner Aussage hin deuten. Ebenso wäre es, so v. Balthasar, „durchaus möglich (wenn auch vielleicht nicht lohnend), die Geschichte eines bestimmten Moleküls, einer bestimmten Pflanze, eines bestimmten Tieres zu beschreiben; diese Geschichte würde ein Stück Wahrheit enthalten, die sich aus keiner allgemeinen und abstrakten Gesetzlichkeit apriori ableiten ließe“ (TL I, 203). Diese Aufmerksamkeit auf den Gegenstand als solchen, in seiner Unverwechselbarkeit, mag in der Naturwissenschaft höchstens eine untergeordnete Rolle spielen, für ein verantwortungsbewußtes Gesamtverhalten gegenüber unserer Mitwelt jedoch ist der gestaltenlesende Blick für das einzelne als einzelnes ein ausschlaggebendes Moment.

In der Tat hat die heutige ökologische Krise viel mit einer Mißachtung von Einmaligkeit zu tun, mit einer radikalen Verselbständigung der Ausrichtung menschlichen Erkennens auf das Allgemeine. Der Umgang mit materiellen Gegenständen oder mit organischem Leben als beliebig ersetzbaren Wegwerfprodukten ist nicht zuletzt die Folge einer hemmungslosen Umsetzung dieser Mißachtung in unser konkretes Handeln. Auch die Technik muß in diesem Zusammenhang erwähnt werden. Wenn Gegenstände für uns gerade dadurch einen Eigenwert erhalten, daß wir sie in ihrer Einmaligkeit sehen und achten lernen, daß wir uns vom Verständnis ihrer beliebigen Austauschbarkeit, die angesichts der Begrenztheit unserer Ressourcen meistens ohnehin fiktiv ist, lösen, dann erscheint gerade das technische Denken als ein den Eigenwert der Dinge stets abwertendes, da es ihm in extremem Maße nur um allgemeine Gesetze geht, die den Gegenstand für den Menschen verwendbar machen. Der Aspekt einer kognitiven Hingabe tritt hier weitgehend in den Hintergrund. Der technische Gegenstand selbst gewährt oft keinen Einblick mehr in die Singularität der in ihm verarbeiteten Materie, so daß er uns bei aller Nützlichkeit in sich wertlos erscheint.

Die Bedeutung gestaltenlesenden Denkens für eine verantwortungsbewußte Erkenntnishaltung scheint mir hiermit auf der Hand zu liegen. Die Brücke zwischen Weltverantwortung und Trinität aber kann insofern geschlagen werden, als wir das gestaltenlesende Denken als eine Konsequenz des Hingabecharakters menschlichen Erkennens ansehen, dieser Hingabecharakter jedoch im innertrinitarischen Personenverhältnis auf ausgezeichnete Weise zum Ausdruck kommt. Zwar reicht dieser gewissermaßen 'schwache' Nexus zwischen Trinität und Weltverantwortung nicht für die Annahme einer streng trinitarischen Analogie aus, für einen Ansatz aber, der die Wirklichkeit als solche als wahrhaft trinitarisch verfaßt versteht, sehe ich, zumindest im Sinne einer Antwort auf die Frage umfassender Weltverantwortung, keine Anhaltspunkte.