

## Wie Einheit geht

Zur Phänomenologie der Gemeinschaft bei Klaus Hemmerle

von Michael Böhnke

Ich will mich im Folgenden mit drei Beiträgen aus dem Werk Klaus Hemmerles befassen, die den Terminus ‚Gemeinschaft‘ im Titel führen. 1977 entstand der Text ‚Spiritualität und Gemeinschaft‘.<sup>1</sup> Bei diesem Text handelt es sich um die schriftliche Fassung eines Vortrags, den Klaus Hemmerle vor Ordensleuten und Mitgliedern geistlicher Gemeinschaften an der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg i. Br. aus Anlass des 150-jährigen Bestehens der Erzdiözese gehalten hat. Ein weiterer Vortrag, gehalten 1991 bei den „St. Georgener-Gesprächen“ und posthum von Peter Blättler veröffentlicht, trägt den Titel ‚Einheit und Gemeinschaft‘.<sup>2</sup> Der dritte Text ist noch jüngeren Datums. Unter dem Titel ‚Person und Gemeinschaft – eine philosophische und theologische Erwägung‘ hat ihn Klaus Hemmerle 1993 in der Festschrift für Anton Rauscher veröffentlicht.<sup>3</sup>

Gleichwohl bin ich mir bewusst, dass es nicht unpassend wäre, das Wort Gemeinschaft als Überschrift über das Gesamtwerk Hemmerles zu setzen, dessen Ansatz zutreffend als ‚Phänomenologie der Gemeinschaft‘ beschrieben werden könnte. Aber um eine Interpretation des Gesamtwerkes geht es mir im Folgenden nicht, jedenfalls nicht vorrangig. Im Mittelpunkt steht vielmehr zum einen eine Rekonstruktion des Einheitskonzepts der Phänomenologie der Gemeinschaft. Zum anderen leiten die genannten Beiträge Hemmerles selbst dazu an, Differenzen und Transformationen zwischen

---

<sup>1</sup> Klaus Hemmerle, *Spiritualität und Gemeinschaft*, in: Joseph Sauer (Hg.), *Lebenswege des Glaubens*, Freiburg i. Br. 1978, 73–95 (AS 4, 170–187).

<sup>2</sup> Klaus Hemmerle, *Einheit und Gemeinschaft*, in: ders., *Leben aus der Einheit. Eine theologische Herausforderung*, hg. v. Peter Blättler, Freiburg i. Br. 1995, 75–94. Der Titel dürfte durch den Herausgeber der Vorträge, Peter Blättler, formuliert worden sein. Der ‚Arbeitstitel‘ Hemmerles lautete: „Was Gemeinschaft eins macht“ (Hinweis von Heinz-Jürgen Götz in einer e-mail vom 06.06.2012).

<sup>3</sup> Klaus Hemmerle, *Person und Gemeinschaft – eine philosophische und theologische Erwägung*, in: Norbert Glatzel/Eugen Kleindienst (Hg.), *Die personale Struktur des gesellschaftlichen Lebens* (Festschrift für Anton Rauscher), Berlin 1993, 31–44 (AS 3, 299–314).

dem Ansatz der Phänomenologie der Gemeinschaft und dem anderer Einheitskonzepte zu untersuchen, worin sich die Leistungsfähigkeit einer solchen Phänomenologie allererst zu erweisen hätte. Wie und mit welchem Gewinn also ließen sich Einheitskonzepte, die in der Sprache der Substanzmetaphysik oder der Transzendentalphilosophie formuliert wurden und mit Geltungsanspruch überliefert worden sind, in der Sprache der Phänomenologie und speziell einer Phänomenologie der Gemeinschaft reformulieren? Kriterium hätte die Angemessenheit der Reformulierung für ein konsistentes und kohärentes Verstehen der Wirklichkeit zu sein. Das impliziert die Einsicht, dass in der Sprache der Substanzmetaphysik und der Transzendentalphilosophie formulierte Einheitskonzepte entweder Defizite hinsichtlich ihrer Konsistenz oder Kohärenz aufweisen. Sich anschließen ließe die Frage, ob diese Mängel nicht auch innerhalb der benannten Denkformen behoben werden könnten oder ob dies nur durch eine radikale Reformulierung möglich wäre? Und könnte diese dann die Monita auch wirksam beheben ohne neue Defizite zu bedingen? Oder endet nicht schon der Versuch der Ablösung einer Denkform durch andere notwendigerweise in einem wenig erquicklichen Rangstreit der Denkstile, -traditionen und -schulen? Ließe sich, so wäre zudem zu fragen, der Prozess der Denkformtransformation nur einseitig linear oder ließe er sich nicht auch wechselseitig denken, so dass die unterschiedlichen Einheitskonzepte nicht einander ablösten, sondern sich wechselseitig bereichern und korrigieren<sup>4</sup> könnten? Und wenn das eine oder das andere gelingen sollte, mit welchen Gewinnen und Verlusten wäre dies verbunden? Dies alles sind sich unmittelbar aufdrängende Fragen in jenem verminten Gelände, in dem es, mit einem Wort gesagt, um den Wahrheitsanspruch von altem und neuem Denken, alten und neuen Einheitskonzepten, geht.

## 1. Einheit als Gemeinschaft

Wesentliche Einsichten zu einer Phänomenologie der Gemeinschaft finden sich im Text ‚Spiritualität und Gemeinschaft‘. Dieser entstand zeitlich in unmittelbarer Nähe zu Hemmerles ‚Thesen zu einer trinitarischen Ontolo-

---

<sup>4</sup> Vgl. zum Anspruch des Gesprächs als Korrekturgeschehen: Klaus Kienzler, Strukturtheologie – von Heinrich Rombach zu Klaus Hemmerle, in diesem Band.

gie<sup>5</sup>, in der er sein phänomenologisches Seinsverständnis, demzufolge der Sinn von Sein Liebe ist, entfaltet und dieses in seiner trinitarischen Herkunft ausgewiesen hatte. Der Text ‚Spiritualität und Gemeinschaft‘ übersetzt wesentliche Gehalte der für das Verständnis Hemmerles grundlegenden ‚Thesen‘ in die leichter verständliche Sprache eines akademischen Vortrags.<sup>6</sup> Gleichzeitig spiegelt er das phänomenologische Vorgehen Hemmerles, das dieser in den ‚Thesen‘ folgendermaßen beschrieben hatte: „Das Substantiv aufs Verb, Dinge auf Vorgänge, Vorgänge auf ihre Mehrursprünglichkeit hin zu lesen: das wird den Phänomenen gerecht“.<sup>7</sup>

Das Phänomen der Gemeinschaft wird dementsprechend durch eine Phänomenologie des Weges, die als Phänomenologie der Gegenbewegung entfaltet wird, gelesen. Darin und dadurch scheint auf, wie Gemeinschaft *geht*. Klaus Hemmerle stellt in diesem Text zwei Strukturgesetze für den Vorgang der Gemeinschaft heraus; zunächst „das universale Gesetz der Gegenbewegung“ (172).<sup>8</sup> Er beschreibt dieses Gesetz folgendermaßen: „Ich tue den ersten Schritt, wage den Weg ohne Vorgabe und Sicherheit – den Weg aber finde ich erst, indem ich denjenigen finde, der schon unterwegs war zu mir, ehe ich aufgebrochen bin“ (172). Auf der Basis dieser Einsicht formuliert er zweitens „das Gesetz der doppelten Voraussetzung“. Es besagt: „Solange ich nicht ungeschützt und grundlos den ersten Schritt auf den anderen zu wage, bleibe ich in der Isolation oder der Unverbindlichkeit stecken. Gemeinschaft wächst nur, wenn ich, ohne nach der Vorleistung des Anderen zu fragen, bereit bin, den Anfang zu machen. Mache ich aber den Anfang, dann entdecke ich, dass andere schon auf mich zukommen, schon zu mir hin unterwegs sind“ (173). Mit diesen beiden Strukturgesetzen klärt Hemmerle, wie Gemeinschaft geschieht, das heißt, er vermittelt phänomenologisch Einsicht in die ständig neue Genese von Gemeinschaft, ihre Auf-

---

<sup>5</sup> Klaus Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln 1976, Kriterien 40 (AS 2, 124–161).

<sup>6</sup> Heinz-Jürgen Görtz verdanke ich den Hinweis, dass auch die in Form eines erweiterten Geburtstagsbriefs an Hans Urs von Balthasar vom 12. August 1975 ausformulierten ‚Thesen‘ im Kern zunächst in zwei Vorträgen im Rahmen von Exerzitien des Benediktinerklosters Erzabtei St. Martin zu Beuron am 16.05.1975 von Hemmerle entfaltet worden sind (e-mail vom 06.06.2012).

<sup>7</sup> Hemmerle, *Thesen*, 17.

<sup>8</sup> Hemmerle, *Spiritualität und Gemeinschaft*. Die Seitenangaben in () verweisen auf die Seitenzahlen in den AS.

führung, ihr Spiel. Für die Genese von Gemeinschaft ist die Gegenseitigkeit konstitutiv, zudem die Ursprünglichkeit. „Bausteine der Gemeinschaft sind deine und meine Freiheit“ (176). Gemeinschaft ist nicht Unterordnung unter ein Vorgegebenes, sondern gleichursprüngliches Freiheitsgeschehen.

Bei der Lektüre habe ich mich an eine Geschichte erinnert, die Martin Buber in den Erzählungen der Chassidim überliefert hat. Sie expliziert den gleichen Sachverhalt narrativ:

„Auf einer Fahrt erfuhr Rabbi Jehuda Zwi von Stretyn, dass Rabbi Schimon von Jaroslaw in der entgegengesetzten Richtung desselben Weges fahre. Er stieg aus dem Wagen und ging ihm entgegen. Aber auch Rabbi Schimon hatte von seinem Nahen gehört, war ausgestiegen und kam ihm entgegen. Sie begrüßten einander brüderlich. Dann sprach Rabbi Jehuda Zwi: ‚Jetzt ist mir der Sinn des Spruchs aufgegangen: ‚Mensch und Mensch beegnen, Berg und Berg beegnen nicht‘. Wenn der eine sich für einen einfachen Menschen hält und der andre desgleichen, können sie einander beegnen. Wenn aber der eine sich für einen hohen Berg hält und der andre desgleichen, können sie einander nicht beegnen‘.“<sup>9</sup>

Doch Hemmerle führt die Einsicht in das „allgemeine Gesetz von Begegnung und Gemeinschaft“ (177) noch über das Gesetz der Gleichursprünglichkeit, welche Begegnung ermöglicht, hinaus. „Der Anfang, den wir aufeinander zusetzen, stößt vor in einen Anfang, der uns bereits umfängt. *Ein Geist* geht von uns beiden aus; er ist nicht aus zwei Hälften zusammen gesetzt, sonst könnte er ja gar nicht Geist und ein Geist sein“ (176f.). Er verankert also die Gleichursprünglichkeit der dialogischen Beziehung in der Vertikalen und spricht von vertikaler „Mehrursprünglichkeit: Wir zum einen und darin erst (und darin doch schon zuvor) das eine zu uns“ (177). Für Hemmerle gelingt Gemeinschaft „nur dort, wo sie Aufbruch aus je eigenem Ursprung in ein gemeinsames ist, das mehr ist als bloßes Ergebnis solchen Aufbruchs, indem vielmehr der Ursprung selbst sich gibt“ (178). Erst darin würde sich die gegenseitige Ursprünglichkeit selbst und einander entsprechen können. Dieses sich selbst Geben des Ursprungs, das sich phänomenologisch in jedem ursprünglichen Akt, der durch Gegenseitigkeit ausgezeichnet ist, zeigt, bezeichnet Hemmerle als Geist. Dabei deutet er diesen Geist dem Titel dieses Textes ‚Spiritualität und Gemeinschaft‘ entsprechend durchaus in theologischen Kategorien,

<sup>9</sup> Martin Buber, Die Erzählungen der Chassidim, Zürich 1949, 615f.

mit anderen Worten: pneumatologisch, was angesichts seines Zuhörerkreises – es handelte sich um Ordensleute – nur zu verständlich erscheint. Das sich selbst Geben des Ursprungs bestimmt theologisch nach Hemmerle unser Verhältnis zu Gott, in dem wir uns als mit Freiheit qualifiziert beschenkt finden. Ausgesprochen epikletisch beschließt Hemmerle seine Phänomenologie im Bedenken des Ursprungs der gegenseitigen Bewegung: „Was not tut, ist der Geist, jener Geist, der bei der Eucharistiefeier in der Epiklese auf das Brot niedergerufen wird, um es zu verwandeln in den Leib des auferstandenen Herrn. Dieser Geist, der creator und sanctificator spiritus, muss uns erfüllen, verwandeln, verbinden zum einen lebendigen Leib des Herrn für das Leben der Welt“ (187). In der Epiklese ruft die Menschheit „nach dem Leben, das erfüllt und frei macht. Sie ruft nach jedem verbindenden Element“ (187), das der Geist als sich selbst gebende Ursprünglichkeit, zugleich freiheits- und gemeinschaftssetzend, ist. Das Anselmsche Axiom „Deus semper maior“ wird hier in ein „Spiritus semper prior“ umformuliert, wobei die Priorität als sich frei gewährende ‚Implikation‘ jedes freien Aktes aufgewiesen werden kann. Gemeinschaft erscheint als von sich gebender Ursprünglichkeit umfangene Gleichursprünglichkeit, in der zur Genese von Gemeinschaft das universale Gesetz der Gegenbewegung wie auch das universale Gesetz der doppelten Voraussetzung gilt. Gemeinschaft wird phänomenologisch erschlossen als „gegenseitiges Einswerden“, anders ausgedrückt als „Einheit in Mehrursprünglichkeit“.<sup>10</sup> Und dies durchaus mit ontologischem Anspruch, gilt doch den Thesen zur trinitarischen Ontologie zufolge „Einheit als Mehrursprünglichkeit“<sup>11</sup> als das Gesetz der höchsten Wirklichkeit, des trinitarischen Lebens Gottes und damit auch als Gesetz jedweder an dieser höchsten Wirklichkeit teilhabenden Wirklichkeit. „Einheit in Mehrursprünglichkeit“ ist für Klaus Hemmerle strukturelles Charakteristikum von Subjekt, Gemeinschaft und zugleich der „Sinn des Seins“. Die als Gemeinschaft verstandene Einheit prägt sowohl das Einheits- als auch das Freiheitsverständnis bei Klaus Hemmerle. Dies bestätigen die beiden weiteren Texte, in denen der Terminus Gemeinschaft im Titel auftaucht. Dies bewährt aber auch der das Werk Hemmerles prägende Denkstil insgesamt. Knapp und präzise benennt Hemmerle im Aufsatz

---

<sup>10</sup> Michael Böhnke, *Einheit in Mehrursprünglichkeit. Eine kritische Analyse des trinitarischen Ansatzes im Werk von Klaus Hemmerle* (BDS 33), Würzburg 2000.

<sup>11</sup> Vgl. Hemmerle, *Thesen*, 15.

‚Person und Gemeinschaft‘ die Wesensmerkmale von Gemeinschaft: „Gemeinschaft hat keinen bloß wesensmäßigen, sondern einen existenziellen, geschichtlichen Charakter. Sie ist Einheit zwischen vielen Subjekten, die in ihrem Subjektsein nicht in die Gemeinschaft hinein nivelliert werden; sich zum Selben verhaltend, verhalten sie sich vielmehr zueinander, bleiben somit unterschieden. Sich verhalten aber ist Sache der Freiheit. Gemeinschaft ist als solche Gemeinschaft von freien Partnern, die, sich zu einem Gemeinsamen verhaltend, sich zu sich selbst verhalten“ (300).<sup>12</sup> Konstitutiv für eine Gemeinschaft sind dieser phänomenologischen Analyse zufolge also die freien Partner, das Gemeinsame, zu dem sie sich verhalten, sowie das Selbstverhältnis und das Verhältnis zum anderen.

## 2. Übersetzungen

Zentral für eine Phänomenologie der Gemeinschaft ist die Einsicht, dass, wer Gemeinschaft sagt, auch Person sagt. Aber: „Sagt, wer Person sagt, auch Gemeinschaft?“ (299) Mit dieser Frage eröffnet Hemmerle den Diskurs zwischen höchst unterschiedlichen Denkstilen, beziehungsweise Einheitskonzepten: Konkret geht es um das mittelalterliche Person- und das neuzeitliche Subjektverständnis. Beide scheinen ein Verständnis von Gemeinschaft eher aus- als einzuschließen.

Im Text ‚Person und Gemeinschaft – eine philosophische und theologische Erwägung‘ unternimmt Hemmerle den Versuch einer Öffnung des klassisch metaphysischen Personbegriffs auf Gemeinschaft hin; im Text ‚Einheit und Gemeinschaft‘ versucht er den Aufweis, dass das neuzeitliche Verständnis des Subjekts die Wirklichkeit der Gemeinschaft einschließt. Zugrunde liegt zum einen das Personverständnis, das von Boethius’ Definition „Persona est naturae rationalis individua substantia“<sup>13</sup> ausgeht, und zum anderen das Subjektverständnis, das bei Descartes „Ego cogito, ergo sum“<sup>14</sup> seinen Anfang nahm. Sowohl das boethianische Verständnis von

<sup>12</sup> Hemmerle, Person und Gemeinschaft, 300. Die Seitenangaben in ( ) verweisen auf die Seitenzahlen in den AS.

<sup>13</sup> Boethius, Contra Eutychem et Nestorium, c. 3.

<sup>14</sup> René Descartes, Die Prinzipien der Philosophie. Lateinisch–Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Christian Wohlers (PhB 566), Hamburg 2005.

Einheit als Person als auch das cartesianische Verständnis von Einheit als transzendentes Subjekt gelten als epochal. Hemmerle beansprucht, mit dem phänomenologischen Verständnis von Einheit als Gemeinschaft einen erneuten epochalen Wandel im Denken der Einheit einzuläuten, welches die Zukunft prägen werde.

Diese Positionierung setzt ihrerseits die Geschichtlichkeit des Denkens voraus, und dies in einer bestimmten Weise. Als geschichtsphilosophischer Begriff setzt Epoche nämlich eine bestimmte Sicht von Geschichte voraus. Geschichte epochal zu verstehen bedeutet, dass Geschichte sich nicht linear vollzieht. Geschichtliche Überlieferung ist kein eindimensionaler und kontinuierlicher Prozess. Sie vollzieht sich, wie Hemmerles Lehrer Bernhard Welte<sup>15</sup> gezeigt hat, nicht als Explikation eines immer schon Implizierten, sondern als Transformationsgeschehen. Der Übergang zwischen Epochen ist für Welte deshalb durch Diskontinuität gekennzeichnet.<sup>16</sup>

Diese Diskontinuität bedeutet für Hemmerle nun aber nicht einfach, dass eine Epoche die vorhergehende negiere. Im Rahmen eines Denkens in Epochen bedeutet Geschichtlichkeit des Denkens, eine Epoche in das Gespräch mit anderen zu führen.<sup>17</sup> Vergangene Epochen bekämen von neuen her einen positiven Stellenwert. Sie würden in ihrer Ursprünglichkeit affirmiert: erschienen nicht als zu überwindende, sondern als in ihr Selbstverhältnis zu führende.

Nach Hemmerle besagt ‚Hermeneutik der Kontinuität‘ (Benedikt XVI.) nicht nur Wahrung der Kontinuität der Inhalte in unterschiedlichen Denkformen.<sup>18</sup> Für eine ‚Hermeneutik der Kontinuität‘ beansprucht Hemmerle darüber hinaus, dass die neue Denkform die Überlieferung der gemeinten

---

<sup>15</sup> Vgl. exemplarisch: Bernhard Welte, Die Lehrformel von Nikaia und die abendländische Metaphysik, in: ders. (Hg.), Zur Frühgeschichte der Christologie. Ihre biblischen Anfänge und die Lehrformel von Nikaia (QD 51), Freiburg i. Br. 1970, 100–117.

<sup>16</sup> Vgl. Georg Essen/Thomas Pröpper, Aneignungsprobleme der christologischen Überlieferung. Hermeneutische Vorüberlegungen, in: Rudolf Laufen (Hg.), Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi, Paderborn 1997, 163–178; 169.

<sup>17</sup> Vgl. Klaus Hemmerle, Weite des Denkens im Glauben – Weite des Glaubens im Denken, in: Ludwig Wenzler (Hg.), Mut zum Denken, Mut zum Glauben. Bernhard Welte und seine Bedeutung für eine künftige Theologie (Tagungsberichte der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), Freiburg i. Br. 1994, 222–239 (AS 2, 354–370).

<sup>18</sup> Vgl. Georg Essen, Die Personidentität Jesu Christi mit dem ewigen Sohn Gottes. Dogmenhermeneutische Überlegungen zur bleibenden Geltung der altkirchlichen Konzilienchristologie, in: IKZ Communio 41 (2012) 80–103.

Sache und der von der Sache beanspruchten Wahrheit über die epochalen Umbrüche im Selbst- und Weltverständnis des Menschen hinweg in ihr wahres Selbstverhältnis zu führen vermag. Dadurch hätte sie sich zu bewähren. Er hat dies in einer unnachahmlichen und für ihn typischen Formulierung auf den Punkt gebracht: „Das Neue ist älter“<sup>19</sup>. So wird exemplarisch im Aufsatz ‚Person und Gemeinschaft‘ der in der Sprache der Substanzmetaphysik gefasste Personbegriff auf das in der Sprache der Phänomenologie verstandene Wesen von Gemeinschaft hin geöffnet und so mit Erkenntniszuwachs, nämlich dem der Offenheit des Alten auf das Neue, worin das Neue als Wahrheit des Alten erkannt werden kann, rezipiert.

### 3. Gemeinschaft als Wahrheit der Person

Der damit verbundene Anspruch ist gewaltig. Wie also gelingt es Hemmerle, den in der Denkform der Substanzmetaphysik gefassten Personbegriff des Boethius (und seine mittelalterliche Rezeption bei Thomas von Aquin und Bonaventura) in die Sprache einer Phänomenologie zu überführen, die Person nicht ohne Gemeinschaft und Gemeinschaft nicht ohne Person verstehen kann? Hemmerle ist sich offensichtlich sehr wohl der Größe dieser Aufgabe, Gemeinschaft als Wahrheit der Person erweisen zu wollen, bewusst. Ja, er scheint davor zurückzuschrecken, sie noch selbst in Angriff zu nehmen. So beginnt er mit Vorbehalten: Er beabsichtige, mit seinen in sieben Schritten vorgetragenen Überlegungen, „mehr an Türen hin[zuf]ühren, als daß es in solchem Kontext bereits möglich wäre, diese Türen zu öffnen und gar die Räume auszuleuchten, die hinter ihnen einladen“ (299).

Im ersten Schritt erinnert er an die theologische, näherhin die christologische und trinitätstheologische Intention bei der Entwicklung des Personbegriffs: Verbindung von Person und Gemeinschaft. Zusammenfassend urteilt Hemmerle: „Der Anlaß zur Ausbildung des modernen Personbegriffs liegt im verantworteten Verstehenwollen jener ganzen Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen, in die Gott sich als Gott ganz einbringt und in der wir als Menschen ganz von ihm und in ihm angenommen sind“ (303). Der substanzontologisch gefasste Personbegriff des Boethius scheint

---

<sup>19</sup> Klaus Hemmerle, Das Neue ist älter: Hans Urs von Balthasar und die Orientierung der Theologie, in: *Erbe und Auftrag* 57 (1981) 81–98 (AS 2, 201–223).

dem jedoch zu widersprechen: Hemmerle reformuliert die boethianische Definition von Person, in der es mehr auf das in sich selbst Stehen als auf das Mitsein der Person ankommt, auf die theologische Intention des Personverständnisses hin dadurch, dass er sowohl das Selbstsein als auch das Mitsein als notwendiges Moment im Selbstvollzug, dem *Vorgang* der Person ansieht, welchen er als ausschließlich und einschließend charakterisiert. „Denn nur der Stand in sich, nur die Unterscheidung vom anderen läßt Gemeinschaft zu, konstituiert Partnerschaft in ihr“ (304). Hemmerle weist nach, dass selbst das Verständnis der Person als inkommunikabel, „wenn Thomas von Aquin Person etwa<sup>20</sup> als ‚incommunicabilis subsistentia‘ bezeichnet“ (304), zum Verständnis der Kommunikation notwendig ist. „So rücken, tiefer betrachtet, in den Aussagen des Boethius, des Thomas und der anderen großen Denker, die zwischen den trinitarischen und christologischen Auseinandersetzungen der frühen Kirche und dem Hochmittelalter das Verständnis der Personalität entfaltet haben, die beiden Charaktere der Ausschließlichkeit und Einschließlichkeit von Person in einen unmittelbaren, sich gegenseitig bedingenden Kontext. Weil die Person nicht von einem anderen aufgenommen und übernommen werden kann, sondern in sich selber steht, steht sie zu allem, steht alles in ihr; weil ihr der Bezug zu allem aus dem Bezug zum Sein her eignet, steht sie zu sich selbst in Bezug und somit allem gegenüber. In dieser Verfaßtheit aber eröffnet sich eine Annäherung zwischen Person und Gemeinschaft“ (307).

Den Selbstvollzug, der neuzeitlich als wesentlich für das Subjektverständnis angesehen wird, hat das mittelalterliche Denken als Geistnatur des Menschen verstanden und in ontisch-ontologischen Kategorien ausgesagt. Hemmerle reformuliert dies in den Stil des „neuen Denkens“<sup>21</sup>, indem er den Geistvollzug des Menschen in geschichtlichen, sprachlichen und dialogischen Kategorien aussagt. Dabei geht er davon aus, dass Person und Geistnatur nicht identisch sind, Person vielmehr das konkrete Dasein der Geistnatur besage (vgl. 304), die sich nicht in ihr Wesen hinein auflösen lasse. „Der Vollzug der Geistnatur, ihr Ort, in dem sie stehen und bestehen kann, ist die Person“ (307). Er versteht Person damit – ohne es zu

---

<sup>20</sup> Thomas von Aquin, 1 Sent. 30.

<sup>21</sup> Vgl. Franz Rosenzweig, Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum „Stern der Erlösung“, in: ders., Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften III. Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken, Dordrecht – Boston – Lancaster 1984, 139–161.

sagen – in Anlehnung an Richard von Sankt Viktor als Existenz<sup>22</sup>, genauer als „Person, die die in sich stehende Existenz eines Seienden meint, dessen Wesen eben Geist ist“ (305). Er sieht darin die ontologische Aussage gewahrt und bereichert.

Dieser personale Vollzug der Geistnatur des Menschen ist als individueller geschichtlich und dialogisch vermittelt: „Die Individualität des personalen Vollzuges vollzieht die Universalität des Seins, und in dieser Universalität der Geltung des Wahrheits- und Gutheitsvollzugs ist zugleich Interpersonalität, Gemeinschaft von Personen angelegt. Sie ist in nuce mitgegeben mit der Personalität“ (308). Zudem ist der personale Vollzug der Geistnatur des Menschen sprachlich vermittelt: „Sprachlichkeit ist dem Geistwesen eingeschrieben als Möglichkeit des gegenseitigen Austauschs der Personen über das Sein und im Sein. Eine ontologisch verstandene Sprachgemeinschaft ist der Punkt, an dem beim Ausgang vom klassischen Personbegriff Gemeinschaft als zugehörig zur Personalität in den Blick kommt“ (310).

Hinzuzufügen bleibt, dass Hemmerle mit Bezug auf die theologische Intention zur Ausbildung des Personbegriffs den geschichtlichen, dialogischen und sprachlichen Vollzug der menschlichen Person als „antwortendes Handeln“<sup>23</sup> versteht. Dies begründet er zum einen ontologisch aus der Geistnatur des Menschen heraus, zum anderen theologisch aus der Unmittelbarkeit des Menschen zu Gott. „Das Ich-Sagen der Person ist von ihrem Wesen her bereits Antworten – wie auch immer dieses Antworten Stellung bezieht zu dem die Person gründenden Ruf ins Sein“ (312f.) und: „Der Grund von Personalität ist das Gewolltsein und Gerufensein der Person von Gott“ (313).

---

<sup>22</sup> Die mit Bezug auf ihre trinitarische Herkunft entfaltete Persondefinition des Viktoriners lautet: „Persona est rationalis naturae individua existentia.“ (De Trinitate IV, 23), vgl. Richard von Sankt-Viktor: Die Dreieinigkeit. Übertragung und Anmerkungen von Hans Urs von Balthasar (Christliche Meister Bd. 4), Einsiedeln 1980.

<sup>23</sup> Reinhard Feiter, Antwortendes Handeln. Praktische Theologie als kontextuelle Theologie (Theologie und Praxis Bd. 14), Münster – Hamburg – London 2002.

#### 4. Gemeinschaft als Wahrheit des Subjekts

Im von Peter Blättler unter dem Titel ‚Leben aus der Einheit‘ herausgegebenen Band, der die Vorträge der St. Georgener Gespräche von 1991 dokumentiert, in deren Rahmen auch der Beitrag ‚Einheit und Gemeinschaft‘ gehört, geht es Hemmerle darum, Gemeinschaft als die Wahrheit des neuzeitlich verstandenen Subjekts zu bewähren.

Hemmerle kennzeichnet zunächst das einheitsstiftende Prinzip der Neuzeit folgendermaßen: „Descartes, der Vater der Neuzeit, macht das auf sich selbst zurückgeworfene Ich zum Ausgangspunkt des Denkens. Von diesem sicheren Punkt des ‚Ich denke‘ aus gilt es nun, die Welt zu konstruieren und das bisher aus Tradition Gültige zu rekonstruieren. Wo aber das Ich zum Prinzip wird, wo das Subjekt mit sich selbst anfängt und von sich selbst ausgeht, um die Welt zu sichern, da stehen die Konstruktion, die Rekonstruktion, der Entwurf, das Experiment und die Berechnung im Mittelpunkt des denkerischen Ansatzes. So entsteht in der Neuzeit die Idealvorstellung, selbst alles vom Nullpunkt aus bedenken und erstellen zu können. Die Konstruktion der Welt vom eigenen Ich her wird zu einem einheitsstiftenden Prinzip der Neuzeit“.<sup>24</sup> In dieser Interpretation wird das Subjekt des ‚Ich denke‘ als auf sich selbst zurückgeworfen, das heißt radikal egologisch aufgefasst. Einheit wird funktional als Konstruktion, Rekonstruktion, etc. verstanden. Durch diese funktionale Sichtweise wird nach Hemmerle jedoch die Fülle der begegnenden Wirklichkeit unterboten. Ebenso scheint jedweder Zugang zur Gemeinschaft vom neuzeitlichen Prinzip des alles „konstruierenden“ „Ich denke“ selbst her ausgeschlossen. Es bleibt einsam. Hemmerle setzt deshalb dem egologischen einen „trinitarischen Denkstil“ (28) als Alternative entgegen. Diesen entwickelt er ansetzend mit der Frage, „was geschieht, wenn ich, ausgehend von der Frage nach Einheit, mir Rechenschaft gebe über mein ‚Ich denke‘?“ (28). Die Frage nach dem Vollzug steht also wiederum im Zentrum und wird in vier Schritten beantwortet.

Der Vollzug des Denkens, das nach Kant alle meine Vorstellungen begleitet, wird phänomenologisch erschlossen auf die seinem Geschehen impliziten Momente des „Andenken, Gedenken, Zudenken und Mitden-

---

<sup>24</sup> Klaus Hemmerle, *Leben aus der Einheit*, 26f. Die Seitenangaben in Klammern verweisen auf dieses Werk.

ken“ (31)<sup>25</sup> hin. In ihnen ist das denkende Subjekt, bin ich „in einer unvertretbaren Weise mir gegeben, mir aufgegeben, mir in meine Geburt und meinen Tod zugewiesen [...], sind eben ‚du‘ und ‚wir‘ und – jenes in allem gewährende, zuweisende, nahe und doch entzogen bleibende – ‚Er‘ mit im unteilbar selben Spiel“ (75). In dem so phänomenologisch konstatierten Zusammenhang (vgl. 81) zeigt sich für Hemmerle der trinitarische Denkstil. „Damit aber scheint die Liebe – das gegenseitige Einssein – als das innerste Geheimnis des dreifaltigen Gottes auf“ (53). Für Hemmerle gilt: „Unser persönliches Sein ist hineingenommen in die Lebens- und Liebesgemeinschaft zwischen Vater, Sohn und Geist; damit aber kann gar nicht mehr ich selbst und ich allein den einzigen Ausgangs-, Mittel- und Zielpunkt meines Seins darstellen, ich kann das trinitarische Sein nur leben im Miteinander, im Wir, das jedoch das Ich und Du nicht auslöscht, sondern konstituiert“ (53). Von daher formuliert Hemmerle: „Personalität und Gemeinschaft tragen und fordern sich ge-

---

<sup>25</sup> „*Denken ist Andenken*: Wenn wir denken, denken wir mit, dass wir uns selbst zugesprochen sind; Ich bin nicht irgendein Ich, das nur vom Nullpunkt ausgeht, sondern ich bin mir gegeben, ich bin mir zudedacht, und ich bin gerufen. Als Christ kann ich sagen: Ich bin geliebt. Ich bin, wenn ich denke, und ich denke, wenn ich andenke, an das, an den, der mich ins Sein ruft. Mein ‚ich denke‘ ist begleitet von diesem Ja zu mir, an das ich andenke‘. [...]

*Denken ist Gedenken*: Wenn ich denke, denke ich immer gleichzeitig auch an meine Verantwortung: „Indem ich das Wort annehme, in dem ich mir zugeworfen und zugerufen bin, ist mein Denken nicht nur eine formale Sache, sondern Verantwortung vor dem, der mich mir zugerufen hat; ich glaube an die Liebe, die mich mir gegeben hat. Mein ‚ich denke‘ ist begleitet vom Gedenken der Verantwortung dem Willen Gottes gegenüber“. [...]

*Denken ist Zudenken*: Wenn ich denke, dann habe ich notwendigerweise den andern mit im Blick: „Mein Denken und mein Sprechen hat etwas zu tun mit dem anderen, wie der andere ist, wie das Du ist, dem ich zudenke. [...] Indem ich denke, denke ich dem anderen, der ist wie ich, das Ja zu, das mein ‚ich denke‘ als Andenken und Gedenken begleitet. [...]

*Denken ist Mitdenken*: Wenn ich denke, habe ich darüber hinaus die Gemeinschaft und das Wir im Blick: „Ich denke nicht nur dem andern zu und den anderen zu, sondern im Denken ist etwas wie ein Einverständnis. Im Denken ist etwas wie ein Wort, das uns verbindet und uns je gemeinsam ist. [...] Da ist wirklich dasselbe Licht in dir und in mir. Da ist wirklich etwas da, das auf die eine und selbe Mitte dieses Wir zugeht. Das ist dieses Einssein, dieses Das-eine-Wort-Haben, auf dass es in unserer Mitte lebe“.

Vgl. Wilfried Hagemann, Trinität – Die Suche nach dem Ursprung bei Klaus Hemmerle. Vortrag bei der Tagung der Bischöflichen Akademie Aachen zum Thema „Klaus Hemmerle 80 Jahre. Freiheit – Spielräume des Menschen und Spielraum Gottes“, 9. Mai 2009, URL: [http://www.klaus-hemmerle.de/cms-joomla/index.php?option=com\\_content&view=article&id=412:wilfried-hagemann-trinitaet-die-suche-nach-dem-ursprung-bei-klaus-hemmerle&catid=34:beitraege&Itemid=79](http://www.klaus-hemmerle.de/cms-joomla/index.php?option=com_content&view=article&id=412:wilfried-hagemann-trinitaet-die-suche-nach-dem-ursprung-bei-klaus-hemmerle&catid=34:beitraege&Itemid=79) (22.05.2012).

genseitig, sind ineinander enthalten – und gerade darin taucht ein Neues von Personalität wie Gemeinschaft auf“ (80f.). In Hemmerles Phänomenologie der Gemeinschaft wird das cartesianische „Cogito, ergo sum“ transformiert in ein „Amor, ergo sum“<sup>26</sup>. Ich bin geliebt, also bin ich. Die Formulierung der Konsequenz dieses Paradigmenwechsels zum trinitarischen Denkstil verwundert daher nicht. Sie benennt zugleich die theologische Sinnspitze einer Phänomenologie der Gemeinschaft: „Die kühnste Konsequenz aus dem unlösbaren Zusammenhang zwischen Personalität und Gemeinschaft betrifft unser Verhältnis zu Gott, das also, was man ein ‚trinitarisches Gottesverhältnis‘, ja eine trinitarische Mystik nennen könnte“ (92).

## 5. Phänomenologie der Gemeinschaft und transzendente Dialogik

Die phänomenologischen Untersuchungen Hemmerles zur Gemeinschaft berühren sich mit Überlegungen, die Johannes Heinrichs „zur Vermittlung von transzendentalphilosophischem und dialogischem Denken“ in einer postidealistischen „transzendentalen Dialogik“ unter dem Titel „Sinn und Intersubjektivität“ bereits 1970 in der Zeitschrift ‚Theologie und Philosophie‘ vorgelegt hat.<sup>27</sup> Heinrichs versteht seine Ausführungen als „begleitende Reflexion“ (164) der „Selbst-Auslegung von Sinn [...] im Hinblick auf die zwischenmenschliche Begegnung“ (163) in der „Einheit von Vollzug und Gehalt“ (163). Wenn Heinrichs von „dem von Freiheiten zugleich empfangend wie gesetzten einen Sinn“ (176f.) spricht, wenn er davon spricht, dass der Sinn „ihn setzend empfangen wird“, wenn er davon spricht, dass der Geist als Sinn geschehen zu verstehen sei, dann hat er phänomenologisch dasselbe im Blick, was auch Hemmerle bewegt, das Phänomen nämlich, dass Menschen sich „als vom bejahten Anderen selbst bejaht und selbst erkannt“ (177) einander erkennend bejahen. „Der Sinn, in dem das Selbst-Bewußtsein besteht, ist also zugleich: *gleichursprünglich*, Bewußtsein des Anderen [...]. Es ist von höchster Wichtigkeit“, so Heinrichs weiter, „nicht nur

---

<sup>26</sup> Ebd.

<sup>27</sup> Johannes Heinrichs, Sinn und Intersubjektivität. Zur Vermittlung von transzendentalphilosophischem und dialogischem Denken in einer transzendentalen Dialogik, in: ThPh 45 (1970) 161–191. Die folgenden Seitenangaben in Klammern beziehen sich auf diesen Aufsatz.

das Andere als Moment des Selbstbewußtseins zu sehen, worin der Anfang des transzendentalphilosophischen Denkens überhaupt besteht, sondern auch umgekehrt das Ich ‚nur‘ als Moment des Sinnvollzugs“ (166).

Diese Vergegenwärtigung ihres eigenen freien Wirklichseins bedenkt Johannes Heinrichs freilich dann noch auf ihre Möglichkeitsbedingung hin. Johannes Heinrichs versucht mit seinen Überlegungen die ‚Frontstellung‘ zwischen Transzendentalphilosophie und dialogischem Denken aufzubrechen. Er sieht den Unterschied nicht als Unterschied zwischen einer egologischen Konzeption des Ich im Gegensatz zu einer dialogischen. Vielmehr erkennt er lediglich einen Unterschied im Verfahren an: „Die Denker des Dialogs arbeiten an einer *Sinn-Phänomenologie im Ausgang von der Vollgestalt von Sinn in personaler Gegenseitigkeit*, während die Transzendentalphilosophen von den für die denkende Besinnung nächstliegenden, im ontologischen Rang aber abgeleiteten Formen von Sinn in ‚monologischen Akten‘ ausgehen – und ausgehen *müssen*. Die systematische Besinnung muss von hier ausgehen aufgrund der unaufhebbaren Jemeinigkeit des Sinnes: Sie kann sich nicht in einen zu Ich und Andersheit ‚indifferenten‘ stellen“ (180). Nach Heinrichs muss eine Phänomenologie durch eine Transzendentalphilosophie, die methodisch nach den Bedingungen der Möglichkeit „der Genese von Wirklichkeit fragt“, ergänzt werden.

Dieser Aufgabe hat sich Thomas Pröpfer im sechsten Kapitel seiner theologischen Anthropologie, in dem es um „die philosophische Erschließung der menschlichen Ansprechbarkeit für Gott“<sup>28</sup> geht, gewidmet. Der Gedankengang, der im Wesentlichen den transzendentallogischen Aufweis der sich ursprünglich aktualisierenden Einheit als Selbsteinheit des Ich beinhaltet<sup>29</sup>, kann an dieser Stelle nicht en detail referiert werden. Nur so viel: Pröpfer setzt sich einerseits zustimmend, andererseits aber auch kritisch diese weiterdenkend mit der phänomenologischen These von Dieter Henrich auseinander, der in „seiner phänomenologischen Skizze zum Selbstbewußtsein“ (539) gezeigt hat, dass „Selbstbewußsein im Sinne eines unabweisbar evidenten Vertrautseins mit sich“ (541) verstanden werden müsse, das gleichursprünglich vier konstitutive Momente aufweise: „Aktivität“, „Wissen von dieser Aktivität“, „ein Begriff von sich“ und „Wirklichkeitsgewissheit“ (539f.). Pröp-

<sup>28</sup> Thomas Pröpfer, *Theologische Anthropologie*, 2 Bde., Freiburg i. Br. 2011, 492. Die folgenden Seitenangaben in Klammern beziehen sich auf dieses Werk.

<sup>29</sup> Vgl. a. a. O., 533.

per konstatiert, dass die Einheit der Momente bei Henrich noch nicht zureichend gedacht sei. In seiner eigenen transzendentalen „Theorie des präreflexiven Mitsichvertrautseins“ (548) weist er als dessen Form das in immanent-reflexer Selbsttranszendenz sich konstituierende Ich auf. Dabei versteht er die „immanente reflexe Transzendenz“ mit Krings als das „formale Wesen der Selbsteinheit“, als „Einheit im Entspringen“ (567).

In einer bemerkenswerten Rezension haben Karl-Heinz Menke und Magnus Lerch<sup>30</sup> anerkennend festgestellt, dass Pröpfer durch seine Zuordnung „von transzendentallogischer und phänomenologischer Reflexionsausrichtung“ auf der Basis der transzendentalen Logik von Hermann Krings „die Gesprächsbasis für zwei bisher oft unverbunden nebeneinander existierende Paradigma bereit“<sup>31</sup> gestellt habe. Nach Menke/Lerch habe Pröpfer die Falle jeder Subjekttheorie, den reflexionstheoretischen Zirkel, ebenso vermieden, wie er auch auf die Unmöglichkeit einer Ich-losen Philosophie hingewiesen habe. Er habe nachidealistisch<sup>32</sup> die transzendente Reflexion „auf die konkrete Selbst- und Welterfahrung“<sup>33</sup> bezogen, deren Bedingung der Möglichkeit es rekonstruktiv aufzuweisen gelte. Dabei sei der Weg der transzendentalen Reduktion „keinesfalls umkehrbar in ein Verfahren der transzendentalen Deduktion, da die transzendente Reflexion für das Faktum, dessen Möglichkeit und Bedeutung sie erschließt, doch niemals aufkommen kann.“ (510). Gegenüber überzogenen transzendentalphilosophischen Gewissheitsansprüchen habe er zudem hinsichtlich des Phänomens der menschlichen Freiheit durch die Integration „des Theorems präreflexiver Selbstvertrautheit“<sup>34</sup> darauf hingewiesen, dass „der Gewissheitsgrad der erklärenden Theorie den des zu erklärenden phänomenologischen Befundes nicht übersteigt“ (577).

---

<sup>30</sup> Karl-Heinz Menke/Magnus Lerch, Rez. Thomas Pröpfer: Theologische Anthropologie, in: ThRv 108 (2012) 42–58.

<sup>31</sup> A. a. O., 49.

<sup>32</sup> „Es dürfte somit klar sein und sei dennoch – gegen ein ärgerliches, nicht seltenes Mißverständnis, das dem transzendentalen Denken einen verstiegenen metaphysischen Idealismus unterstellt – wiederholt: Von einer einfachhin oder gar schlechthin unbedingten Freiheit des Menschen, die als solche für sich existierte oder dieses doch könnte, habe ich (auch früher) niemals gesprochen – existiert doch stets nur der freie Mensch [...]“ (Pröpfer, Theologische Anthropologie, 511f.).

<sup>33</sup> Menke/Lerch, Rezension, 49.

<sup>34</sup> Ebd., 49.

## 6. Wechselseitigkeit als Korrektur und Bereicherung

Eine Phänomenologie der Gemeinschaft kann ein substanzmetaphysisches Personverständnis und ein transzendentalphilosophisches Subjektverständnis vor communiophoben Einseitigkeiten bewahren, indem es nach deren im Vollzug implizierten Wirklichkeitsmomenten fragt und diese aufdeckt. Insofern erweist sie Gemeinschaft als Wahrheit von Person und Subjekt. Zugleich kann sie als Basiskonzept jedweder theologischen Anthropologie wie auch Communiontheologie<sup>35</sup> fungieren. Andererseits kann eine transzendente (Dia-)Logik das Wirklichkeitsverständnis der Phänomenologie der Gemeinschaft auf die impliziten Bedingungen der Möglichkeit hin befragen und diese rekonstruieren. Sofern diese Möglichkeitsbedingungen den zu erklärenden phänomenologischen Befund weder übersteigen noch einschränken, bereichern sie die phänomenologische Einsicht in die Fülle der sich gebenden Wirklichkeit. Der Ansatz „beim schon wirklichen Erkennen [...], das er [H. Krings, MB] phänomenologisch als Stiftung einer relationalen Einheit beschreibt, für deren Wirklichkeit das Ich wie das Seiende selbst auf je eigene Weise konstitutiv sind“ (576f.), lässt die differentialanalytisch gewonnene Hypothese, dass einer Phänomenologie der Gemeinschaft und einer transzendentalen Subjektphilosophie hinsichtlich des Einheitsverständnisses kein Gegensatz zu Grunde gelegt werden müsste, als begründet erscheinen. Die Antwort auf die Frage, wie Einheit geht, lautet demzufolge: relational.

---

<sup>35</sup> Vgl. dazu vor allem Klaus Hemmerle, *Gemeinschaft als Bild Gottes. Beiträge zur Ekklesio-logie*: AS 5, Freiburg i. Br. 1996.