

Die Trinität als DENKFORM

Das dreieinige Denken – das Dreieinige denken¹

abstract: Der vorliegende Aufsatz verfolgt die Entwicklung einer dreieinigen Denkweise, wie sie sich in der Theologie und Philosophie seit Augustinus vollzogen hat. Es wird einerseits eine gewisse Kontinuität des Trinitätsdenkens sichtbar – und es wird zugleich eine erstaunliche Vielfalt an Metamorphosen deutlich, indem Kategorientafeln miteinander vernetzt werden und neue Dreieinigkeiten entstehen. Manches erscheint originär, manches willkürlich, einiges widersprüchlich. Indes, die Trinität bleibt. Als erkenntnistheoretisches Problem, als theologisches Paradigma, als Aufgabe der Sprachkritik lässt sie einen nicht mehr los. Weil es keine einfachen Antworten gibt (...)

De Trinitate – so der Titel eines von Augustinus Aurelius (354-430) verfassten Werkes: eines Lesens würdig und eines Nachdenkens wert. Es lässt sich mit Recht behaupten, dass durch die symbolische Bedeutung des Titels und seine große Bekanntheit eine originäre Denkform nachhaltig ins Bewusstsein gehoben wird: War die Trinität eine zunächst rein religiöse Grundlage tiefen Glaubens, so wird sie seit Augustinus mehr und mehr der theologischen Exegese und philosophischen Interpretation unterworfen. Die Trinität ist zeitweilig der erkenntnistheoretische Stachel einer jeden späteren Philosophie, selbst noch bei Hegel und Schopenhauer. Nachhaltig zudem ist vor allem die kategoriale Form der damit verbundenen begrifflichen Struktur. Dreieinige Kategorien werden in der Philosophiegeschichte zunehmend zu einem neuartigen Muster geistiger Ordnung. Die bislang oft paarweise benutzten traditionellen Begriffe geraten in Bewegung: polare Behauptungen werden hinterfragt, Polarisierungen eher vermieden. Position und Negation hören auf, die Welt allein durch Polaritäten erklären zu können. Kann indes das Einfügen eines weiteren Zwischengliedes die Vernunft weiten und die Urteilskraft vertiefen? Und in welcher Weise stehen dann die drei Kategorien in neuer Form funktional zueinander? Ist das eingefügte Dritte lediglich eine „Mitte“ des Vorhandenen? Und kann die, das polare Denken gewohnte, schwerfällige Sprache eine dreieinige Denkweise erlernen? Werden die so entstehenden neuen Wortfelder und Sprachformen dauerhaft auch die Denkformen verändern? Und was ist dann mit Gott ...

War das zweieinige Denken der Versuch, der Wirklichkeit durch eine geeignete Sprachform besser gerecht zu werden, so setzt sich diese Suche mit Hilfe neuer Denkweisen fort: die Inhalte selbst sind es, die nach den rechten Worten und Beziehungen suchen. Die Mannigfaltigkeit der Begriffe erzwingt neue Ordnungen, die Frage nach der *erkenntnisleitenden Form* von Inhalten tritt als philosophisches

¹ Begonnen an Ostern, 09. April 2023

Problem in den Vordergrund. Man meint gewöhnlich – bis in die Gegenwart – das eine sei der Inhalt, jenes nur die Form². Es sind eben nicht nur die Inhalte, an denen gezeigt werden kann, was überhaupt Denken in seiner Vielfalt sei, es sind immer auch die Denkformen, die Aufschluss darüber geben, welche Gestalt Inhalt und Inhalte annehmen können. In den *Formen* erhalten Inhalte eine bestimmte *Funktion*. Neben der üblichen – häufig paarweisen – Zuordnung von Begriffen gibt es gleichsam andere Denkformen, die die Welt in Gestalt dreieiniger Kategorien und mehrstelliger Begriffe darstellen. Es handelt sich dabei nicht darum, dass zu einem bestehenden Paar schlechthin ein dritter Begriff hinzutritt, sondern eine derartige Trias muss aus völlig neuen Vorüberlegungen gänzlich anders konstruiert werden. Offensichtlich brauchen unsere mannigfaltigen Begriffe unterschiedliche Formen geistiger Ordnung: das Paar, die Trias, die Reihe, Rang und Stufe, bis hin zu Kategorientafeln³.

Das Entstehen von Begriffstafeln lässt sich vorstellen als eine logische Verknüpfung u.a. von Zwei- und Dreieinigkeiten zu einem Ganzen. Aufspaltung des Einen, Trennung der Gleichheit von der Verschiedenheit, Verfeinerung der Unterschiede – Subordination, Koordination und Kombination. Im Denken ist das Ganze mehr als die Summe seiner Teile. Treffe einen Unterschied, sagt man. Auf die Unterscheidung von Unterschieden folgt eine fortschreitende Zergliederung – nicht selten ein Taylorismus des Denkens (...) Die Gegenbewegung indes besteht in einem Streben nach Einheit und Ganzheit. Die Dekonstruktion eines Ganzen vollzieht sich über den Umweg einer Konstruktion von Teilen. Die Eine Welt, der Eine Mensch, der Eine Gott: De Trinitate ist der Versuch, ob es in Form eines dreieinigen Denkens gelingen kann, sich Gott neu „vorstellen“ zu können. Die Trinität ist keine Spaltung des Einen, das Einmalige bleibt das Eine, nunmehr m.E. als eine Idee in Form dreier Funktionen, eine (Drei-)Einigkeit.

Die erste Funktion beschreibt die Idee des Ursprungs, welche andere Ideen hervorbringt. Im Anfang war das Wort, heißt es (1 Joh 1,1), die Allmacht des Geistes.

² Möglicherweise ist es eine gewohnte Eigenart unserer Kultur, dem Begriff *Inhalt* stets ein größeres Gewicht beizumessen als der *Form*, die sich stets nur sekundär und eher unbewusst, spontan, zufällig oder aus Gewohnheit ergibt. Diese Denkkultur übersieht, dass die rechte Form dem Inhalt eine größere Kraft zu verleihen mag. Dreieinige Begriffe, die das Eine repräsentieren, erscheinen dem Verstehen anders, als dieselben Begriffe – verstreut, austauschbar, zusammenhanglos. Man könnte sagen, dass das Ganze dreieiniger Begriffe selbst ein neues Bild, einen neuen Begriff erzeugt, indem die Dreiheit nicht additiv als bloße Summe, nicht integrativ im Sinne eines Vektorprodukts, sondern als Eines – als das Eine und Untrennbare – gelesen wird. Dies ist jene Lektion, die Augustinus nicht müde wird, seinen Lesern zu erteilen. Drei Inhalten wird die Form einer Trinität verliehen, die die Teile als Ganzes erscheinen lässt. Außerhalb dieses Ganzen wird der einzelne Inhalt inhaltsleer und formlos.

³ Man vergleiche u.a. die Tafeln der Tugenden in der Nikomachischen Ethik. Die Gestalt einer Tafel weist jedem Begriff einen Platz zu. Es entstehen Unter-, Über- und Nebenordnungen. Kant schreibt in der KrV: „Die Tafel der Kategorien gibt uns die ganze natürliche Anweisung zur Tafel der Grundsätze, weil dies doch nichts anders, als Regeln des objektiven Gebrauchs der ersteren sind.“ (KrV, B 199/A 160-B 200/A 161 (14709) Auch an anderer Stelle erscheint die Kategorientafel als Anfang und Ende – als absoluter Anfang und relatives Ende kategorialer Betrachtungen. Er nennt eine solche Tafel einen „Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe“ (KrVB 95/A 70 (8623): Dazu später mehr an chronologisch folgerichtiger Stelle in dem vorliegenden Text.

Die zweite Funktion ist ein Werden des Wortes. Das Wort wird Fleisch, der einzige Sohn des Vaters. Augustinus nennt es „die Geburt des Wortes“ (De Trinitate IX, 9.14). „Alles ist durch das Wort geworden“, so Johannes. Und auch alles Weitere geht auf dieses Wort zurück. Der Heilige Geist – das Dritte – schließlich sei ein Geschenk (donum) des Vaters und des Sohnes. Alles untereinander sei gleich, eine „Gleichheit in der Dreieinigkeit“ – aequalitatem in ea trinitate (VIII, 1.1.) Indes: Alle bildhaften Vorstellungen und alle an sinnliche Beobachtungen gebundenen Gedanken sind verführerisch. Der Mensch kann sich im Alltag schwerlich dreieinige Begriffe als das unteilbare Eine vorstellen und eben gerade nicht als dreierlei Personen oder drei nebeneinander existierende Substanzen: tres personas vel tres substantias (ebd.). Dies der Unterschied zwischen philosophischem und alltäglichem Denken. Das Eine ist eine funktionale Einheit – jede Funktion hat eine Bedeutung im Ganzen. Allweisheit besteht in einem funktionalen Allwissen: das Wissen des Sohnes hat seinen Grund in der Allweisheit des Vaters. Und der Heilige Geist erhält seine Rechtfertigung durch beide. Die Überbetonung eines allmächtigen Vaters, allmächtigen Sohnes und allmächtigen Heiligen Geistes durch Augustinus (VIII, 1) hat ihren Ursprung in der eigenen Ohnmacht.

Trinität – Von der Triade zur Trias

Die Dreieinigkeit zunächst ist weder eine Trias noch eine Triade, wie man meinen könnte. Die ursprüngliche Betonung liegt auf dem *E i n e n*. Wie also kann dieses Eine in Form von drei Personen, drei Substanzen, drei Funktionen gedacht werden, ohne dass die Ganzheit des Einen dabei verloren geht. Sind erst einmal drei Begriffe da ... ist das Ganze erst einmal in drei Teile zerfallen ... dann hat es das einzelwissenschaftliche Denken schwer, die Vorstellung einer gedanklichen Einheit zurückzugewinnen. Das alltägliche Denken stellt sich sowieso stets zwei Personen vor. Weshalb also jener Umweg einer Dreieinigkeit des Einen? Das Denken beschreitet nicht selten zum Zweck eigener Verfeinerung solcherart Umwege, nicht nur in Theologie und Philosophie.

Denken heißt, Erkenntnisse zu verfeinern. Fortschritte des Denkens sind Fortschritte begrifflicher Differenzierung. Unterscheidungen führen zu neuen Begriffen, neue Begriffe zu neuer Erkenntnis: ohne gedankliches Unterscheiden keine Erkenntnis. Das Ganze kann oft nur verstanden werden, indem man es in Teile zergliedert. Und so ist der Begriff der *Trinität* die Probe, ob die Theologie *philosophisch* in der Lage sein wird, den Teil-Ganzes-Zusammenhang begrifflich zu bewältigen.

Wie entsteht eine dreieinige Vorstellung? Abstrahieren ist die Trennung der Gleichheit von der Verschiedenheit. Analytisches Trennen ist methodisches Unterscheiden – dies der typische Erkenntnisweg einer jeden *Einzelwissenschaft*. Sind Theologie und Philosophie allerdings *Wissenschaften des Gesamtzusammenhangs*, so ist ihre Methode dagegen synthetischer Natur. Ist die Abstraktion der Versuch, sich das Ungleiche als gleich aufzufassen, so ist die Konkretion der Weg, sich das durch die Sprache vermeintlich Gleichgemachte wiederum als Verschiedenes vorzustellen:

Sprache hat eine gleichmacherische Funktion, nur so ist es möglich, ungleiche Dinge unter gleiche Begriffe zu subsumieren.

Das Wesen der Theologie und Philosophie besteht in dem Bestreben, vorgefundene abstrakt-einzelne Teile als ein konkret-allgemeines Ganzes zu denken. Die Vorstellung Gottes nicht als einzelne Person, sondern als eine Trinität, ist das Ergebnis philosophisch-theologischer Denks: der Gegenstand ist religiöser Natur, die Methode m.E. philosophischer Herkunft. Die aristotelische Logik wirkt nach. Die später entstehende eigenständige Religionsphilosophie ist der Versuch, die Theologie als strenge Wissenschaft zu betreiben, so Karl Rahner in „Hörer des Wortes“. Begnügt sich die *Religion* mit dem Glauben, so strebt die *Theologie* nach Erkenntnis. Der Gläubige muss seinen Glauben nicht rechtfertigen – der Wissende sein Wissen schon. Ein Glaube an Gott bedarf keiner Rechtfertigung, ein Beweis Gottes einer allerdings folgerichtigen und schlüssigen Begründung.

Meines Erachtens verschärft sich das Problem der versuchten und oft gescheiterten Gottesbeweise, wenn man es mit der Trinität zu tun hat. So wäre jeder Beweis der Existenz Gottes gleichsam ein Beweis der Existenz der Trinität: sind die drei Personen, Substanzen, Funktionen in ihrer Existenz bewiesen, dann ist gleichsam das Ganze existenziell begründet. Sich Teile als ein Ganzes vorzustellen, ist nach Kant nicht selten eine „bloße Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden“ (KrV, B 103/A 77-B 104/A 78 (9114)). Diese Synthesis auf einen Begriff zu bringen – so Kant – ist eine Funktion, „die dem Verstand zukommt“ (KrV, Stuttgart: Reclam 2013, S. 148). In allen denkbaren Vorstellungen von Gott ist es meines Erachtens die *Urteilkraft*, die allein als dasjenige spezifische Erkenntnisvermögen fähig ist, Gott als das *Besondere, Einmalige, Einzigartige* zu denken – ohne die dafür eigentlich notwendigen gattungs- und artspezifischen Merkmale zu besitzen, die einen Begriff als bestimmt kennzeichnen und ihn in einem Gattungszusammenhang verorten. Das theologische Denken umgeht dieses Problem: es gibt in der Theologie Gottes oft weder strenge Gattungen noch Arten. Über Gott lässt sich nichts sagen – Gott hat keine Gattung über sich, denn was sollte dies sein? Und Gott hat ebenso keine Arten neben sich? Genauer betrachtet, sind jene drei „Personen“ – oder drei Substanzen oder drei Substantive oder drei Funktionen – der Versuch, Gott bestimmte Eigenschaften zuzuschreiben – Prädikationen, die einem Subjekt notwendig eigen sind, als Person, Ding, Substanz. Die Semantik dieser Definition als Denkform hat den Vorzug, dass man es mit einem einzigen Substantiv zu tun hat, dem drei verschiedene funktionale Eigenschaften zugeordnet werden. Die Trinität bringt zum Ausdruck, dass das Eine sich in drei *Funktionen* verwirklicht:

Erste Funktion: Gott hat die Wesenseigenschaft der Urheberschaft einer Idee (Schöpfung)

Zweite Funktion: Gott hat die Wesenseigenschaft der Zeugungsfähigkeit eines zu zeugenden Wortes (Offenbarung).

Dritte Funktion: Gott hat die Wesenseigenschaft, Geist und Geschenk zu sein – ein Hauch.

Gott selbst ist Geist sowie Erzeuger neuen Geistes. Er verdoppelt sich auf diese Weise geradezu. Geist hat, wer etwas Geistiges zeugt. Erscheint etwas geistvoll, dann ist dies

Zeugnis von Geist. Und nur durch seine Eigenschaften wird ein Ding sagbar. Der „Mann“ ohne Eigenschaften (Robert Musil) ist so lange nicht vorstellbar, so lange „Mann“ über keinerlei Merkmale verfügt, ihn überhaupt beschreiben zu können. Gott also wird vorstellbar als ein geistvoller Geist. Ohne Eigenschaften sind keine Prädikationen möglich, ohne Prädikationen keine Aussagen zu konstruieren. Auf diese Weise ist die Trinität auch ein wiederholter Versuch, das Unsagbare⁴ sagbar zu machen. Und das nicht Zeigbare bezeichnen zu können. Das Denken hat es mithin stets mit vier Entitäten zu tun, nicht unwichtig für die jeweiligen Wege des Lehrens und Lernens:

- 1) Dinge, die zeigbar *u n d* sagbar sind – wie anwesende Personen, denen man einen originären „Namen“ und erst viel später einen „Begriff“ zugeordnet hat.
- 2) Dinge, die als Einzelnes zeigbar, aber nicht sagbar sind: man müsste jedem Einzelnen Namen geben.
- 3) Dinge, wenn sie als ein Allgemeines sagbar, dann jedoch nicht mehr als ein Allgemeines zeigbar sind.
- 4) Dinge, die weder zeigbar noch sagbar sind (Gott, Unendlichkeit, Nichts).

Ist das Einzelne zeigbar, jedoch nicht sagbar, so ist das Allgemeine sagbar, aber nicht zeigbar. Und wie steht es mit dem je Besonderen? Was das ebenfalls nichtzeigbare Besondere vieler Einzelner ist, so bedarf dieses der *Urteils kraft*. So gibt es für den Verstand und die Vernunft Regeln, die eine Belehrung und Unterweisung möglich machen, während die Urteilskraft nur durch selbstständige Übung geschult werden kann, da sie eben „ein besonderes Talent sei, welches gar nicht belehrt, sondern nur geübt sein will“ (KrV, B 171/A 132-B 172/A 133 (13111)). Hat es mithin die Trinität mit dem je Einmaligen zu tun, so ist sie der Urteilskraft unterworfen. Das Erlangen eines trinitarischen Bewusstseins durch ein dreieiniges Denken ist ein historisches Produkt des Verstandes, indem Etwas durch Etwas bezeichnet wird: diese christliche Vorstellung eines dreieinigen Gottes erhält seit Augustinus die Bezeichnung *Trinität*.

- a) Der theologische *Verstand* subsumiert drei „Substanzen“ unter einen Begriff.
- b) Die theologische *Vernunft* subsumiert drei Kategorien unter die Idee der Trinität.
- c) Die theologische *Urteilskraft* subsumiert Etwas unter Etwas nach einer Regel.

Anders die Funktion der Urteilskraft – jenes Vermögen, das besondere Einmalige jenseits von Verstand und Vernunft fasslich zu machen. „Wenn der Verstand überhaupt als das Vermögen der Regeln erklärt wird, so ist Urteilskraft das Vermögen

⁴ Die Umstände des Nichtzeigbaren bzw. Nichtsagbaren bereiten beim Lehren größte didaktische Schwierigkeiten. Alles das, was zeigbar ist, erzeugt Eindeutigkeit, solange es gezeigt wird. Tritt an die Stelle des Zeigens das Sagen (erst Worte, dann Begriffe), verschwindet jene Eindeutigkeit. Und ein und dasselbe Wort kann bei den Lernenden uneindeutige Vorstellungen erinnern: für den Lehrer eindeutig, für andere verwirrend. Die größte didaktische Herausforderung ist es mithin, etwas zu lehren, was weder sagbar noch zeigbar ist. So ist es didaktisch selten gelungen, die Idee Gottes lernbar zu machen, indem man Gott lehrbar macht (...). Die Trinität hat gewissermaßen eine ewige didaktische Vorgeschichte: Um das nicht Vorstellbare anschaulich zu machen, braucht man Merkmale, die an reale Erfahrungen anknüpfen. Genau diese Funktion leistet scheinbar die Trinität ... Darin besteht die didaktische Chance. Und ihre Tragik (...)

unter Regeln zu subsumieren, d.h. zu unterscheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel (...) stehe, oder nicht.“ (KrV, B 171/A 132-B 172/A 133 (13111) Findet das Urteil keine ihm durch die Vernunft vorgegebene Regel, so besteht die Eigenart dieses Erkenntnisvermögens darin, selbst eine neue Regel für das Einzigartige zu formulieren. Dies ist der Grund, weshalb die Urteilskraft durch Regeln und Beispiele nicht gelehrt werden kann, wie der Verstand und die Vernunft. Wählt man für die Beurteilung von A ein Beispiel B, dann gibt es keinerlei Analogieschluss von B auf A, wenn letzteres etwas Einzigartiges repräsentiert: Analogien gelten nur für Ähnliches. An Gott scheitern alle Analogien. Die Behauptung der Gottebenbildlichkeit des Menschen bedarf der Urteilskraft, inwiefern deren Merkmale auf Gleichheit, auf Ähnlichkeit oder auf völlige Ungleichheit hindeuten. Auch dies ist, wenn man Kant recht versteht, nicht lehrbar, da der sich mit Gott vergleichende Mensch nicht nachprüfbar versprachlichen kann, über welche – ebenfalls einzigartigen – Merkmale er selbst verfügt und ob diese in irgendeiner Weise mit den Eigenschaften Gottes übereinstimmen, ob das eine oder andere Merkmal unter die Menge der Eigenschaften Gottes fällt oder nicht. In welcher Weise also ein Mensch einen derartigen Vergleich anstellt oder anstellen könne, ist nicht lehrbar, zumindest nicht mit dem gewöhnlichen didaktischen Instrumentarium⁵. Möglicherweise ist es der (einzige) Nutzen geeigneter Beispiele, „dass sie die Urteilskraft schärfen“ (KrV, B 172/A 133-B 173/A 134 (13131). Oft lernt man lediglich, dass Beispiele kein gutes Beispiel sind. Auch das beste Beispiel liefert keinerlei Sicherheit, ob eine Entscheidung über Gleichheit, Ähnlichkeit oder Ungleichheit gerechtfertigt ist. Gleiches kann nur über Gleiches, Ähnliches nur über Ähnliches gesagt werden. Ist Gott unsagbar, so sind auch all seine Eigenschaften nicht durch Merkmale auszudrücken, über die die menschliche Sprache gewöhnlich verfügt. Nimmt man also die Trinität als das je Besondere, Einmalige, Einzigartige ernst, dann ist ein Vorstellen der Dreieinigkeit nicht lehrbar, nicht zu definieren, nicht zu veranschaulichen, auch nicht zu skizzieren. Bittet man ein Kind, in einer Zeichnung eine einmalig kindliche Vorstellung von Gott zu entwickeln, so mag dies für schulische Zwecke nützlich sein – aber nur, wenn damit ein Hinweis verbunden ist, dass es sich um eine Zeichnung der Möglichkeit handelt – und um nichts anderes. Fehlt diese Nachhaltigkeit, so verfestigen sich die Zeichnungen der Kindheit zu Vorstellungen des ganzen Lebens: das Dilemma einer jeder didaktischen Vereinfachung. Gott ist kein Dreieck. Der Gedanke an Gott kann nur in einer besonderen Sprachlichkeit geübt werden. Und der Lehrer selbst muss über eine solche Sprache verfügen [...]

⁵ Nicht zufällig wählt der Religionsunterricht mit Kindern nicht selten die didaktische Form des Zeichnens. Dort, wo die Sprache über Gott versagt und der Gedanke die Vorstellungskraft übersteigt, beginnt die Suche nach einer neuen Sprache. Bildhafte und verbale Sprache ergänzen sich – der Gedanke könne nicht beschrieben werden, die eigene Zeichnung schon. Zugleich erlaubt die Zeichnung die Möglichkeit, die Überlegungen eines Kindes zum Teil zu rekonstruieren. Wählt es die geometrische Form des Dreiecks, so bleibt es befangen in der Vorstellungswelt der Mathematik und in den Gewohnheiten der Welt der Erwachsenen. Wählt es den Kreis, so ist diese Form offensichtlich Ausdruck des Einen und Einzigartigen. Die Magie des Kreises ist jene Eigenschaft, dass er wie keine andere Form die Vollkommenheit von Etwas symbolisiert. Man mag entscheiden, ob mithin das Dreieck oder der Kreis der Vorstellung von Vollkommenheit mehr oder weniger gerecht werden.

Quodlibet in quolibet. Jegliches in jeglichem.
(Cusanus)

Die verführerische Geometrie und als Verhängnis der Dreieinigkeit

Gott hat keine geometrische Form. Er ist weder Fläche noch Raum. Gott entzieht sich jeder geometrischen Form und jeglicher arithmetischen Formel. Man mache es sich nicht zu einfach mit dem Erlernen einer dreieinigen Denkweise – mit einer dreieckigen Zeichnung ist es nicht getan. Man denke an die drei sich schneidenden Linien, die stets drei Innenwinkel gleicher Summe bilden: Bereits ein sphärisches Dreieck auf dem Mantel einer Kugel hat eine Innenwinkelsumme von 270 Grad (...) Möglicherweise ließe sich visionär die Vorstellung einer Dreieinigkeit als Substanz mit einer unendlich großen Innenwinkelsumme denken, die insofern einem Kreis oder eine Kugel zustrebt. Neben anderen war es vor allem Nikolaus von Cusanus, der solcherart Überlegungen zu einer funktionalen Beziehung zwischen Theologie und Geometrie angestellt hat. Die Geometrie kann nicht sagen, wie die Dreieinigkeit zu zeichnen ist, sie kann vorführen, wie es geometrisch nicht geht – welche Form auch immer man wählt. Trinitätskritisch lässt sich m.E. sagen, dass immerhin die Vorstellung eines unendlich großen Innenwinkels eines Vielecks dem Gedanken über Gott eher gerecht wird als jede endliche Winkelzahl. Der dreieinige Gott in Form eines dreieinigen Ecks ist – und bleibt – mithin eine relativ vereinfachte Vorstellung, Ergebnis mehrfacher – aufeinander folgender – Reduktionen. Wie beeindruckend der Satz des Pythagoras auch sein mag, er ist kein Instrument des Trinitätsdenkens. Mit Pythagoras lässt sich die Summe jeglicher miteinander ähnlicher Vielecke ermitteln, aber keine Addition von drei Substanzen oder drei Funktionen vollziehen. Cusanus überschätzt die Möglichkeiten der Geometrie, für ihn ist Geometrie die Wissenschaft der unbegrenzten Möglichkeiten. Indes: als allmächtiger Zweig der Mathematik erfährt auch die Geometrie ihre Ohnmacht gegen Gott.

Ein Gedankenexperiment sei angedeutet: Gott als unendliches Wesen vorgestellt, enthält in sich nicht drei oder mehrere endliche Personen oder Substanzen, sondern wiederum unendlich viele Wesen, nicht einen Sohn, sondern mithin unendlich viele Söhne in ihrer auch unendlich großen Liebe zum ewigen Vater. Die bloß geometrische Anschauung einer Dreieinigkeit macht es insofern schwer, sich Gott als das „unendliche Eine“, als das „Eine Unendliche“ vorstellen zu können. Die veranschaulichende, deskriptive Geometrie erleichtert nicht den Gedanken an Gott, sie versperrt den Weg des Denkens über Gott. Die euklidische Idee ist nicht auf Gott anwendbar. Sie schadet mehr, als dass sie hilft. Bereits Hegel hat in der *„Wissenschaft der Logik“* auf die Torheit geometrischer Gleichnisse über Gott aufmerksam gemacht. Indes erweist sich die Geometrie als untaugliche Hilfswissenschaft theologischen Denkens und philosophischer Erkenntnis:

„Zahlen, geometrische Figuren, wie dies viel vom Kreis, Dreieck usf. geschehen ist, als bloße Symbole (des Kreises z.B. von der Ewigkeit, des Dreiecks von der Dreieinigkeit) zu nehmen, ist etwas Unverfängliches; aber töricht ist es andererseits zu meinen, dass dadurch mehr ausgedrückt sei, als der Gedanke zu fassen und auszudrücken vermöge.“ (vgl. Hegel, Kapitel

„Größe“, Anmerkung 2, In: *Wissenschaft der Logik*⁶ (1812): *Das Sein*, Hamburg: Meiner 1986, S. 150-154)

Das, was für Philosophie und Theologie einsichtig ist, erscheint für die deshalb nötigen didaktischen Vereinfachungen als ein schwieriges Problem: Wie kann ein Trinitätsdenken erlernt und didaktisch geschult werden? Die Didaktik betont zwar, dass durch ein Vereinfachen zum Zwecke größerer Fasslichkeit von Texten die Wissenschaftlichkeit nicht verletzt werden darf, man sieht aber bereits an dem vorliegenden Konflikt zwischen der *Theologie der Dreieinigkeit* und der *Geometrie des Dreiecks* leicht, wie verführerisch Vereinfachungen sind – bereits für den Lehrenden (!) wie auch für die Lernenden. Und wie dauerhaft sich solche Reduktionen festsetzen und deshalb schwer korrigiert werden können. Selbst in renommierten Lehrbüchern der Philosophie und Theologie finden sich geometrische Darstellungen, die wegen ihrer leichten Eingängigkeit kaum hinterfragt werden. Das Dilemma ist offenkundig: Das Original ohne Vereinfachung ist schwer fasslich. Die Vereinfachung wirkt zwar fasslich, entspricht jedoch nur mehr oder weniger vollständig dem Original. Gibt es möglicherweise eine Didaktik der Theologie und Religionsphilosophie, die beidem gerecht wird: dem Geist des Originals und dem Gebot der Fasslichkeit.

Die erkenntnistheoretische Bedeutung der Trinität

Die Trinitate ist ein religionsphilosophisches und zugleich sowohl ein erkenntnistheoretisches wie auch moralphilosophisches Werk. In der Vision⁷ einer

⁶ Es sei erwähnt, dass die Textpassage meines oben angeführten Zitats in der Meiner-Ausgabe der „Wissenschaft der Logik“ (1812) fehlt. Hier wird aus dem Digitalisat „Werke der Philosophie“ (DVD, Seite 13405) zitiert, welches die erweiterte Fassung (1813) enthält und den vollständigen Wortlaut wiedergibt. Die näheren Umstände dieses empfindlichen Textproblems können hier nicht weiter verfolgt werden. Zu vermuten ist, dass Hegel 1813 Grund hatte, in der ergänzten Fassung der „Wissenschaft der Logik“ seine Kritik an der törichten Verwendung geometrischer Begriffe zu vertiefen.

⁷ Nicht selten sind die auf diese Weise entstehenden Visionen, wie man sich jene Dreieinigkeit vorstellen könne, gewissermaßen Varianten einer „Freieinigkeit“ - wegen des eigentlich unwillkürlich Nichtvorstellbaren zum Teil willkürliche Varianten freien Denkens. Ein dafür anschauliches Beispiel ist der Gedanke von Hegel, dass der Vater das Allgemeine repräsentiert, der Sohn das Besondere, der Heilige Geist das Einzelne (vgl. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Frankfurt: Suhrkamp 1969, Bd. 17, S. 234). Hier trägt der *Personbegriff* von Augustinus nicht weiter, hier trifft eher der *Funktionsbegriff* zu. Die Vorstellung von drei Personen ist für das alltägliche Denken missverständlich. Der Gedanke des Vaters und des Sohnes als *P e r s o n* ist nicht glücklich. Man hat drei Vorstellungen, wo aber bleibt Gott dabei? Eher ist es vorstellbar, dass der Eine verschiedene *F u n k t i o n e n* habe. Das Allgemeine, das Besondere und das Einzelne sind drei funktionale Denkbestimmungen des Denkens als Einem und Ganzem: In der Ganzheitlichkeit des Gedankens sind alle drei als das Eine stets gegenwärtig – erst die sprachliche Entäußerung macht aus der Einheit eine Dreieinigkeit – und die alltägliche Vorstellung macht aus der Dreieinigkeit drei Teile. Die Konfusion ist perfekt. Nicht selten werden das Einzelne und das Besondere miteinander verwechselt. Die Personalität zu hinterfragen wird zu einem Tabu. Anders bei dem Funktionskonzept. Attribute sind vorstellbar, drei Personen (?) eher nicht.

Als Prinzip der Logik gilt: Jedes Prädikat ist immer relational auf das andere bezogen, keines überhaupt hat Sinn für sich allein. Wie der Vater nur Vater in Bezug auf den Sohn ist, so ist das

Dreieinigkeit verbinden sich Dimensionen der „Reinen Vernunft“ und „Praktischen Vernunft“ in einem engen Zusammenhang. Die Schwerpunkte der theoretischen Philosophie einerseits und Moralphilosophie andererseits treten dabei in den einzelnen Kapiteln mit unterschiedlichem Gewicht hervor. In De Trinitate (Buch VIII bis Buch X) stehen zumeist die erkenntnistheoretischen Grundlagen dreieinigen Denkens im Vordergrund, Buch XIV dagegen ist deutlich moralphilosophisch akzentuiert und orientiert sich insofern an der Tugendlehre der *Nikomachischen Ethik*. Wenngleich man sich mit den dortigen moralphilosophischen Aussagen von Aristoteles einverstanden erklären kann, so liegen m.E. die Schwierigkeiten vielmehr in den erkenntnistheoretischen Grundlagen von Augustinus. Zu der Übersetzung⁸ von Johannes Kreuzer ist anzumerken, dass die Textkenntnis u.a. von Aristoteles und vor allem auch Kant⁹ durchweg den Weg des Übersetzens leitet, was zudem die Kommentare bestätigen. Um den Standort von Buch XIV im Gesamtwerk einordnen zu können (Kreuzer 2001, S.179-247), erscheint es notwendig, an einigen Stellen auf jene Gedanken hinzuweisen, die Augustinus in analoger Weise bereits in den vorherigen Kapiteln entwickelt hat bzw. dann in Buch XV fortsetzt (ebd. S. 251-369), woran sich als Besonderheit dieser Ausgabe das Buch V anschließt (ebd. S. 371-395). Indem stets Auszüge abgedruckt sind, sind diese mit „Auslassungen“ verbunden – was

Allgemeine nur allgemein in Bezug auf das Besondere. Insofern ist die Idee von Hegel hilfreich für die Deutung dessen, was man sich bislang als Trinität vorgestellt hat.

⁸ Alle Zitate in der Regel aus: Kreuzer, Johann (Hrsg.): Aurelius Augustinus. De trinitate. Lateinisch-Deutsch. Hamburg: Meiner 2001, Einleitung VII bis LXVII sowie die Anmerkungen des Herausgebers (ebd. S. 397-415). Für den Leser werden im vorliegenden Text in der Regel zwei Belegstellen angegeben: das Original bei Augustinus in der dort üblichen Form sowie zum leichteren Wiederauffinden der betreffenden Stelle zusätzlich die Seitenangabe bei Kreuzer. An einigen Stellen wird zudem auf die Übersetzung von Schmaus (München: Kösel 1951, 304 Seiten) Bezug genommen. Michael Schmaus (1897-1993) gilt als einer der gründlichen Augustinuskenner. Von ihm stammt auch „*Die psychologische Trinitätslehre des Hl. Augustinus*“ (Münster 1967). Erwähnt sei ferner Gangauf, Theodor: *Des heiligen Augustinus speculative Lehre von Gott dem Dreieinigen*. Augsburg 1865.

⁹ Die Übersetzung hält sich zumeist – bis auf ganz wenige Vertauschungen – streng daran, intelligentia mit Verstand und ratio mit Vernunft zu übertragen. Dies stimmt im jeweiligen Kontext mit der seit Kant üblichen Unterscheidung von Verstand und Vernunft überein. Wenn Augustinus sagt, dass der Mensch eine „verstandes- und vernunftbegabte Seele“ habe (XV, 1.1), so setzt das voraus, dass er zunächst ein verstandesbegabtes Wesen und daraufhin Vernunft und Urteilskraft erwirbt. Der angedeutete Begabungsbegriff allerdings wäre zu hinterfragen: Dinge mit Worten bezeichnen zu wollen, deutet auf ein gewisses Maß an Begabung in, hingegen die Fähigkeit, mit Vernunft den Syllogismus zu gebrauchen, setzt Lernen voraus.

Es gibt Fälle, da ist sowohl eine Verwendung von *Verstand* oder *Vernunft* naheliegend. Vertauschungen dieser Art finden sich in XIV 4.6, sind dort aber unerheblich (Kreuzer (Hrsg.) 2001, S. 190f.). Selbst der kantische Begriff der *Urteilskraft* deutet sich an – Augustinus schreibt „*iudicante ratione*“, Kreuzer sagt „*urteilender Verstand*“ (ebd. S. 145). Ein Urteil ist m.E. ein Vernunftschluss – eine Übertragung mit „urteilendem Verstand“ würde dem Original besser gerecht werden. Der Verstand bezeichnet Dinge, die Vernunft verknüpft Aussagen. Das Problem einer angemessenen Übersetzung von intelligentia und ratio wird auch von den Herausgebern der *Summa contra gentiles* problematisiert (vgl. Albert; Engelhardt (Hrsg.): Thomas von Aquin. *Summa contra gentiles*. Darmstadt 2009, Vorwort XVI und XVII).

im Detail problematisch erscheinen kann und unbeantwortete Fragen hinterlässt. Hinterlassen die Lücken im Text Lücken im Denken? Wird die Vision einer Trinität auf das Wort Dreieinigkeit verkürzt? Und muss man zudem den „Gottesstaat“ zur Lektüre hinzuziehen, um den Kontext der Geisteswelt von Augustinus verstehen zu können? Ist der Gottesstaat gewissermaßen die „lebendig“ gewordene Trinität – aber weshalb dann hinter einer siebzig Meter hohen Mauer¹⁰, wie man in der „Apokalypse“ des NT lesen kann (...)

Ist Weisheit eine Tugend?

Die Tugend der Weisheit und die damit verbundenen Inhalte und Formen weiser Urteile sind von jeher ein zentraler Schwerpunkt philosophischen Denkens. Worin aber bestehe die Ähnlichkeit zwischen der Weisheit Gottes und der Weisheit des Menschen, worin ihre Unähnlichkeit. So beginnt Buch XIV, 1.1 zunächst mit einer Selbstverständlichkeit: „Jetzt müssen wir über die Weisheit (*sapientia*) handeln, nicht über die Weisheit Gottes (*sapientia dei*), sondern über die Weisheit des Menschen (*hominis sapientiam*).“ Die behauptete Unterscheidung ist erkenntnisleitend. Während wir zur Weisheit und Allwissenheit Gottes keinen direkten Zugang haben, gibt es zumindest gewisse Indikatoren für das Vorhandensein von Wissen und ggf. Weisheit eines Menschen. Wenngleich das Maß an Wissen und Weisheit kein Messen im arithmetischen Sinne erlaubt, so haben wir doch ein Gefühl, worin sich Wissen und Nichtwissen, Wissen und Halbwissen, Wissen und Scheinwissen unterscheiden. Die Philosophie – zunächst als bloße Liebe zur Weisheit – entwickelt sich fort (auch) zu einer Philosophie des Wissens, beginnend bei Platon und Aristoteles, später zu einer „Wissenschaftslehre“ (Fichte), einer „Wissenschaft der Logik“ (Hegel), einer Philosophie des Wissens, eines „Wissen vom Wissen“: „*scientia de scientia*“ (Augustinus XV, 15.24 und 21.40).

Das Wissen macht sich selbst zum Gegenstand, das Erkennen wird Gegenstand des zu Erkennenden. Erkennen und Erkennbarkeit sind ewige Probleme der Philosophie – Augustinus hat hier Bleibendes hinterlassen. De trinitate ist der Versuch, auf welche Weise Gott vorstellbar und wenn ja, bis zu welchem Grade – und woran dieser „erkennbar“ sei. Und wenn ja, wie das Einzigartige sagbar wird: Werden drei Worte allein reichen, um das Wesen der Trinität erfassen zu können (...)

Philo und *sophia* verbinden sich in der Antike zu einer *Liebe* zur Weisheit – zunächst lediglich eine Zweieinigkeit (!) Sie entwickeln sich von daher zu einem *Vermögen* weisen Urteilens. Deutlicher als in der Antike ist im Frühmittelalter nunmehr Gott Ausdruck höchster Weisheit – im Besitz der „*summa sapientia*“ (Augustinus XIV 1.1). Und auch die Vorstellung, was Liebe sei, wandelt sich m.E. im Unterschied zur Antike: Die Betonung der *Liebe* zu Gott wird zu einer typischen Tugend des christlichen

¹⁰ Die „Apokalypse“ – die „Offenbarung des Johannes“ – beschreibt das Reich Gottes, beginnend hinter einer Mauer, hundertvierundvierzig Ellen hoch (Offb 21,17). Jede Ideologie, die eine Mauer nötig hat, scheitert. Jeder heilige Glaube, der hinter der Reichsgrenze beginnt, wird irgendwann wissen wollen, wie es vor der Mauer aussehen mag (...)

Mittelalters. Sie weist den Weg vom *Bekennen* zur *Erkenntnis* – das *Be-Kennen* wird zur unerlässlichen Grundlage des *Er-Kennens*. Je nach der betreffenden Stelle im Original der *De trinitate* lässt sich entweder von einer Liebe zur Weisheit (*amora*) oder einem Willen zur Weisheit (*volunta*) sprechen - beides ist inhaltlich berechtigt. Eine Liebe ohne Willen ist undenkbar, Lieben und Wollen gehören zusammen: *dilectio und voluntas* (XV, 7.12) ebenso wie Glaube und Hoffnung, Nächstenliebe und *caritas* (VIII, 4.6).

Philosophisch betrachtet, sind zwei Perspektiven möglich: eine liebende Weisheit und eine weise Liebe – eine Liebe aus Weisheit oder eine Weisheit aus Liebe. Wer mithin ein hinreichend großes Urteils- und Erkenntnisvermögen besitzt, gilt als weise.

Kommt in der Antike der *Sophia* (σοφία) das alleinige Monopol weisen Denkens zu, so erweitert sich in der Geschichte mehr und mehr das Verständnis, was Weisheit und Wissenschaft sei. Weise ist, wer den Begriff selbst – auf geistvolle Weise – zu deuten vermag. Das sich ausgehend von Weisheit historisch mehr und mehr entfaltende Wortfeld wird nahezu unübersehbar, wobei in der Gegenwart offensichtlich die direkte Verwendung des Wortes Weisheit eher vermieden wird und vielmehr bestimmte Modernismen¹¹ in den Vordergrund treten: Nicht unbedingt ein Ausdruck von Weisheit (...) Umso wichtiger ist es, die Gegenwartsphilosophie und ihre Texte daraufhin kritisch zu betrachten: a) Wo keine Weisheit ist, da ist auch keine Philosophie. b) Wo es an philosophischem Geist mangelt, könne es auch keine Weisheit geben. c) Worte der Weisheit sind schlicht. Diese bedarf keiner Modernismen. d) Wo kein Wissen ist, ist auch keine Wissenschaft: Eine Wissenschaft, die kein Wissen schafft, ist keine Wissenschaft. Und wo es keine Wissenschaften des Geistes gibt, da gibt es auch keinerlei Weisheit des Geistes. e) Antike: Weisheit o h n e Glauben; Mittelalter: Weisheit u n d Glauben funktional verbunden; Neuzeit: Kampf des Wissens g e g e n den Glauben? Glauben¹² ist nicht Meinen, Meinen nicht Wissen, Wissen nicht Weisheit – eine vermeintliche Linearität jener Rangfolge ist ein Trugschluss. Oft stehen die Dinge nebeneinander, nur unsere Sprache macht daraus eine Aufeinanderfolge. Augustinus beginnt Buch XIV mit dem Begriff *hominis sapientia* – jenem Grad an Weisheit, der dem Menschen zukommt. Auch an vielen anderen Stellen von *De trinitate* kündigt sich dieser Gedanke bereits an, u.a. an jenen Stellen über das Wissen und den Wissenden (*sciens et scientia*, IX, 4.6) sowie über den

¹¹ Eines der üblichen Modernismen der Gegenwart ist das Wort „Kompetenz“ und dessen Verwendung in nahezu beliebigen Konnotationen. Stellte man früher z.B. fest, dass Lernende einen bestimmten Begriff *k e n n e n* bzw. eine Handlung ausführen *k ö n n e n*, so formuliert man heute, dass sie eine bestimmte *K o m p e t e n z* besitzen würden. Ob dem neuen Wort zugleich auch eine neue Qualität des geistigen Vermögens beim Lernen entspricht, ist zu bezweifeln. So ergibt sich sprachkritisch die Frage, wodurch der Wandel in den Bezeichnungen eigentlich gerechtfertigt ist. Ein Rauch und Schall der Worte ...

¹² Jan Amos Comenius formuliert im 17. Jahrhundert in der *Pansophia* feinsinnig: „*Glauben ist nicht Wissen, sondern meinen, dass andere es wissen.*“ – jene Unterscheidung, die u.a. auf Augustinus zurückgeht (vgl. Komensky, *Allgemeine Beratung über die Verbesserung der menschlichen Dinge*. Berlin 1970, S. 204).

Erkennenden (IX, 12.18) und das Erkennen (cognitio, IX, 1.1). Und schließlich in XV, 6.10 jene radikale Kritik: Wo keine Wissenschaft ist, es auch keine Weisheit gibt (vgl. Kreuzer (Hrsg.) 2001, S. 273): *scientia est nullo sapientiam* (ebd. S. 272). Beide Begriffe allerdings würden einer vergleichbaren Definition bedürfen, um eine detaillierte Unterscheidung von Wissen und Weisheit von *scientia* und *sapientia* zu gewährleisten. Der Unterschied ist nicht trivial: *Sapientia* und *scientia* erscheinen bei Augustinus einander zugeordnet. Weisheit ist Wissenschaft von den göttlichen und menschlichen Dingen: „...*sapientia est rerum humanarum divinarumque scientia*.“ (Kreuzer (Hrsg.) 2001, S. 180) Dies kann wegen der Kopula „ist“ als eine Art Definition gelesen werden – als Anfang eines Begriffsnetzes, welches einer begrifflichen Ordnung zustrebt.

Jedoch: Man müsse zunächst wissen, was Wissen ist, um dieses vom Nichtwissen unterscheiden zu können (Augustinus X, 1.3) – Der damit verbundene Zirkel ist nicht zu übersehen. Zunächst muss man ergründen, worin ein Wissen besteht, um daraus ableiten zu können, was es bedeutet, etwas zu wissen. Ein Wissen über das Wissen zu erlangen erscheint lange Zeit schwer vorstellbar – zudem eine Selbstbezüglichkeit droht. Und so setzt auch ein Wissen um ein Nichtwissen (X, 1.3 und 3.5) bereits ein Wissen darüber voraus, was Wissen sei, so Augustinus (vgl. Kreuzer (Hrsg.) 2001, S. 95). *De Trinitate* ist an dieser und anderen Stellen m.E. eine Art „Wissenschaftslehre“ – weit vor Fichte, eine Philosophie des Wissens, eine Theologie des Allwissens.

Deshalb erscheint eine nötige Definition¹³, die aus gattungs- und artspezifischen Merkmalen besteht – *notitiae generalis* und *notitiae specialis* (Augustinus VIII, 6.9.) – als unabdingbar. Definitionen beseitigen Nichtwissen und hinterfragen Halbwissen. Sie sind gedankliche Festsetzungen und vermeiden, dass man immer wieder aufs Neue

¹³ Betrachtet man die semantische Struktur der klassischen Definition, so zeigen sich dreieinige Begriffe: Das zu Bestimmende wird durch zwei Bestimmungen definiert. Jede strenge Definition repräsentiert m.E. eine gewisse Trias. Der Vater kann bestimmt werden als jene Person oder Substanz die einen Sohn zeugt, als ein Geist, der ein Wort hervorgebracht hat. Vater, Sohn und Heiliger Geist können als artspezifische Merkmal des Begriffs Gott gedeutet werden, denn etwas wird definiert durch die Gattungsbestimmtheit und durch mindestens ein artspezifisches Merkmal. Dabei gilt: Gott selbst ist die höchste vorstellbare Gattung aller Dinge. Gott ist nicht Art einer anderen Gattung, neben Gott gibt es weder weitere Gattungen noch andere Arten. Über- und Nebenordnungen sind nicht zulässig, Unterordnungen nicht überschaubar. Würde man alle Unterordnungen zu einem Ganzen fügen, ergebe sich eine Tafel von Begriffen. In einer solchen „Tafel“ von über-, unter- und nebengeordneten Begriffen werden nicht selten dreieinige Begriffe einander zugeordnet und in die traditionale semantische Form $S = P$ gebracht, wobei die Merkmale beider Seiten als identisch gesetzt und gewöhnlich mit der Kopula „ist“ verbunden werden. Thomas von Aquin allerdings gibt in *Summa contra gentiles* zu bedenken, dass es nicht trivial ist, welchen Begriff man sinnvollerweise als Gattung, welche weiteren Merkmale mal zwingend wählt. Nicht alles, was gedanklich als Gattung möglich erscheint, ist tauglich. Nicht alles, was Merkmale einer Art sind, sind typisch spezifische Merkmale. Zudem ist es stets nur relativ, ob unser Denken etwas als Gattung oder als Art auffasst. „Nichts fällt unter eine Gattung, was nicht unter eine Art fiele“ (Thomas I, XXV, 2001, S. 105). Die Natur selbst kennt weder das eine oder das andere. Gattungen und Arten sind ebenso Konstruktionen, wie die aus ihnen gebildeten Definitionen. Der über Jahrhunderte tobende Universalienstreit hat zumindest eines bewirkt: eine Sensibilisierung für die Frage, ob es überhaupt möglich ist, die Mannigfaltigkeit der Welt einer Vielfalt von Begriffen gegenüberzustellen.

darüber nachdenken müsse, ob man etwas weiß. Die Kenntnis der gattungs- und artspezifischen Merkmale von Etwas ist Grundlage von Wissen über dieses Etwas. Zudem tragen Ideologien über ein Nichtwissen nicht zu dessen Beseitigung bei, sondern reproduzieren nicht selten eine gewisse Wissenschaftsfeindlichkeit. Denn: Aus einem bleibenden Nichtwissen könne eine *ignorantia*, eine „Finsternis der Unwissenheit“ (Augustinus XIV, 7.9) entstehen (vgl. Kreuzer (Hrsg.) 2001, S. 201).

Das Höhlengleichnis der Antike deutet sich an: Es dringt Licht in die Höhle, die Dunkelheit bleibt. Wissen beseitigt geistige Finsternis und erzeugt ein Halbdunkel an Wissen. Menschliches Wissen ist ein Maßverhältnis zwischen dem Hellen und dem Halbdunklen. Zudem seien nach Augustinus Weisheit und Wissenschaft auch in rhetorischer Absicht voneinander zu unterscheiden: eine Rede – mit dem Anspruch an Weisheit – mag in der ihr eigenen Rhetorik anders empfunden werden als eine „Rede der Wissenschaft“ (XIV, 1.3): ein *sermo sapientiae* hat rhetorisch einen anderen Klang als ein *sermo scientiae* – gegebenenfalls eine gewisse Anlehnung an das Buch „Rhetorik“ von Aristoteles. Ohnehin geht es in jener Rhetorik nicht nur um rhetorische Dinge: die geistvolle Rhetorik ist bei Aristoteles eine logisch strukturierte Rede, die Grammatik der Elemente, die Dialektik der Kunst der Rechtfertigung – so das Trivium.

Die Dreieinigkeit der Weisheit

Eine weitere und wiederum neue Dreieinigkeit ist naheliegend: Begriffe des Besonderen erlauben gedankliche Verfeinerungen, so dass Weisheit selbst wiederum auf einer „Dreieinheit“ beruhe, so Augustinus (XV, 6.10, letzter Absatz): „... ergo trinitas ...“ Auch an dieser Stelle fällt bei Augustinus auf, dass Teile einer Dreieinheit häufig wiederum in eine drei- oder mehrteilige Struktur zerfallen und so fort. Alle Dinge besitzen mannigfaltige Eigenschaften, und der Mensch selbst sei ein Ding höchster Mannigfaltigkeit. Er ist eine „verstandesbegabte Substanz“ (*substantia rationalis*) (Kreuzer (Hrsg.) 2001, S. 272), ein „verstandesbegabtes Lebewesen“ (*animal rationale*, ebd.), zur Vernunft fähig, zur Weisheit auserwählt.

→ Die „Dreieinheit“ der Weisheit bestehe mithin aus drei Vermögen (Augustinus XV, 7.11), aus:

- 1) dem Geist (*sapientia*),
- 2) der Selbsterkenntnis (*notitia*) sowie
- 3) der Selbstliebe (*dilectio*).

→ Ferner in auch anderer originärer Form nachhaltiger Substantivierungen (Augustinus XV, 3.5):

- 1) *Ewigkeit* im Vater (*aeternitas in patre*)
- 2) *Gestalt* im Bild (*species in imagine*)
- 3) *Gebrauch* im Geschenk (*usus in munere*).

Der Begriff entfaltet sich – das, was als Ganzes in der Vorstellung vorhanden schien, löst sich in Attribute auf: Weisheit wird beschreibbar durch jene Merkmale, die nur ihr zukommen. Ein Wesen, welches vollständig diese Merkmale aufweisen würde, gilt als

Vollkommenheit an Weisheit. Mit den genannten Merkmalen Geist, Selbsterkenntnis und Selbstliebe nennt Augustinus jene Indikatoren, die auf ein Vorhandensein von Weisheit und geistiger Reife hindeuten. Der Unterschied zu einem bloßen Wissen und Kennen ist offenkundig. Wissen kann man mit etwas Geduld erlernen, Kennen lässt sich üben, Weisheit braucht mehr als duldsames Lernen. Weisheit ist größer und höher als eine Summe dreier Teile. Nur ein weiser Mensch ist zur vollkommenen Selbsterkenntnis fähig. Nicht zufällig spricht man von der Weisheit des Alters. Und von Gott, dem uralten Turm [...]

Das Selbst erkennt sich selbst

Ist die Selbsterkenntnis Teil der (Wieder-)Erinnerung, so erlaubt dies eine Rekonstruktion der Entwicklung des Selbst. Erinnerungen zu verschiedenen Zeiten sind unterschiedliche Stufen der Selbsterkenntnis des Menschen, „*wenn er sich nach seiner Selbsterkenntnis seiner erinnert, in seiner Erinnerung sich so sähe, als wäre er dort erzeugt worden (...)*“ (Augustinus XIV, 10.13). Zwei Dinge gehören in diesem Akt des Erkennens zusammen: die Fähigkeit zur Selbsterkenntnis als Erlernen eines reflexiven Denkens und der Wille des Selbst zum Erkennen. Zwei zeitliche Ebenen berühren sich: das Frühere, woran man sich erinnert und das Gegenwärtige, das man sich erinnert. In die frühere Erinnerung mischen sich gegenwärtige Gedanken, so dass man m.E. nicht mehr exakt unterscheiden könne, was das Frühere, was das Gegenwärtige ist, denn alles wird mit dem Geist und Wort der Gegenwart ausgesprochen. Die Reflexion indes muss beides voneinander unterscheiden. Wie denke ich über meine früheren Gedanken und was darin bereits stammt aus meinen jetzigen Gedanken – ein nahezu unlösbares Dilemma. *Cognosce te ipsam*: Sich an sich selbst erinnern zu können, sei der Weg zur Selbsterkenntnis. Mit dem Gebot¹⁴ wörtlich: „Erkenne dich selbst“ (Augustinus X, 9.12) entsteht ein völlig neuer erkenntnistheoretischer Anspruch¹⁵. Der semantische Aufforderungscharakter von

¹⁴ Kreuzer nennt es (vgl. Augustinus X, 9.12) ein Gebot (vgl. 2001, S. 115) – das mit dieser Übersetzung verbundene Problem geht tiefer: Handelt es sich bei dem Gedanken „Cognosce te ipsam“ im kantischen Sinne um ein a) „oberes Begehrungsvermögen“, b) um die Triebfeder eines moralischen Gesetzes, c) um ein „Grundgesetz der einen praktischen Vernunft“, d) um einen kategorischen Imperativ, e) um eine „Maxime der Selbstliebe“ durch Selbsterkenntnis oder f) um das Gebot des Gesetzes der Sittlichkeit“, wie Kant an verschiedenen Stellen zeigt. Feinsinnig fügt Augustinus hinzu, dass man zur Selbsterkenntnis stets zwei Dinge bereits kennen müsse: 1) Man müsste wissen, was Erkennen bedeute (...) 2) Und man müsste eine Vorstellung haben, was hier „Dich selbst ...“ bedeutet. Damit geht einher, dass das Gebot „Dich selbst“ semantisch übertragen werden muss in die Bedeutung „Ich mich selbst“. Die Fähigkeit der Selbsterkenntnis ist also a) erkenntnistheoretisch; b) sprachanalytisch und c) lernpsychologisch mit allerhand Schwierigkeiten verbunden. Jedoch gilt hier m.E. sicherlich die Erfahrung, dass man zunächst Schwimmen können müsse, bevor man ins Wasser steigt (...) Die Logik besteht in folgendem: Man muss die Begriffe nicht nur kennen, sondern sie praktisch anwenden können. Deshalb betont Augustinus den kausalen Zusammenhang Wenn → Dann: „Wenn er aber dieses Wort nicht versteht, dann wird er auch nicht danach handeln.“ (ebd. S. 115)

¹⁵ Dass hier eine geistige Nähe zur Dritten Meditation von Descartes besteht, kann nur angedeutet werden (vgl. Meditatio III, 37 und 38).

„Cognosce te ipsam“ kann als kategorisch und imperativisch gedeutet werden. Der Imperativ gebietet etwas. Selbsterkenntnis wird ethische Pflicht. Auch die ähnliche Übersetzung von Michael Schmaus¹⁶ (1897-1993) aus dem Jahre 1951 verwendet den kategorischen Anspruch im Sinne von „Gebot“ (Schmaus 1951, S. 157). Zudem hat der Mut zur Selbsterkenntnis eine moralische Komponente. Ist jeder, der kognitiv zur Selbsterkenntnis fähig wäre, auch dazu bereit? Und wie wird er moralisch darüber urteilen, was ihm diese Selbsterkenntnis sagen will. Dieses Erkennen ist ein Versuch, wieviel Wahrheit ein Mensch über sich selbst erträgt (...) Man mache es sich nicht zu einfach mit der Beliebigkeit der Vorsilbe *Selbst*[...]. Die Grenzenlosigkeit sprachlicher Phantasie stößt an die Grenze der Wahrheit. Wenn *Selbsterkennen* ein Weg ist, eine Wahrheit über sich selbst zu ergründen, dann kann das für Manchen eine *Selbstanklage* bedeuten. Eine Lebenslüge tritt zutage. Kann man dies von einem Menschen verlangen? Und wenn nicht, was relativiert dann den Weg des Selbsterkennens. Ein Stehenbleiben, wenn die Wahrheit zu gefährlich wird? Die List der Vernunft (Hegel) ist der Ausweg. Die Anklage vor dem „inneren Gerichtshof“ des Menschen (Kant) wird verschoben. Das Gewissen wird eingeschlafert, Triebenergien werden umgelenkt, Ersatzhandlungen legitimiert. Die Wahrheit wird verdrängt oder gegen eine andere ausgetauscht: die Selbsterkenntnis ist wieder einmal – gescheitert. Eine List des Selbst: es verdrängt sich selbst. Der gedankliche Übergang von der *S e i n s e r k e n n t n i s* zur – wörtlich – *Selbstbeobachtung*¹⁷ und *Selbsterkenntnis* ist m.E. also durchaus nicht trivial (Augustinus VIII, 6.9). Dass ein Mensch sich in der originären Art und Weise seines Erkennens äußerer Gegenstände *z u g l e i c h* selbst beobachtet und erkennt, ist jene Stufe, die man als Fähigkeit zur *R e f l e x i v i t ä t* bezeichnet.

¹⁶ Neben den augustinischen Schriften hat Schmaus eine „Katholische Dogmatik“ in mehreren Auflagen herausgegeben, zu denen das jeweilige Vorwort von 1938, 1941, 1949 und 1954 in vergleichender Absicht lesenswert ist. Der „dreipersönliche Gott“ sei der alleinige Schöpfer der Welt (vgl. Katholische Dogmatik. München 1954, Bd. 2, S.50): „Man kann daher sagen: Der Vater schafft die Welt durch den Sohn im Heiligen Geist.“ (ebd.44). Es fällt auf, dass in diesem Lehrbuch der Dogmatik die Begriffe Trinität, Dreieinigkeit bzw. Dreifaltigkeit vermieden werden – als Alternativbegriff erscheint die „göttliche Dreipersönlichkeit“, der dreipersönliche Gott, als Modifikation (ebd.45). Dies könnte neben dem sprachlichen Unterschied auch eine erkenntnistheoretische Differenz betonen, was hier lediglich als eine Vermutung zu erwähnen ist. Zumindest kann man davon ausgehen, dass dieses Lehrbuch ganz bewusst den Begriff der „Dreipersönlichkeit“ einführt und damit die augustinische Vorstellung von dreierlei Personen stützt. Auch das „*Lehrbuch der Fundamentaltheologie*“ von Böttigheimer (2009) betont die bereits im AT etymologisch nachweisbare „Personhaftigkeit“ des Geistes (vgl. Böttigheimer 2009, S.399). In der Tat scheinen sich in Philosophie und Theologie zwei Interpretationen der Trinität gegenüberzustehen: die *personale* und die *funktionale* Deutung. Die eine ist analytisch der Nachteil der anderen – dies die Richtung, in der man synthetisch weiterdenken muss.

¹⁷ Die Übersetzung von *consideratio* mit „*Selbstbeobachtung*“ bei Kreuzer ist überdehnt (2001, S. 25) und geht m.E. darüber hinaus, was Augustinus lediglich zu bedenken gibt (VIII, 6.9). Auch Schmaus verwendet bereits das hier m.E. erkenntnistheoretisch fragwürdige Wort *Selbstbeobachtung* (1951, S. 122), wodurch man „das Wesen der Seele kennenlernen“ könne. Ohnehin fällt auf, dass sich Kreuzer in manchem wörtlich eng an Schmaus anlehnt: der zeitliche Abstand zwischen beiden Editionen beträgt immerhin fünfzig Jahre.

Die Beobachtung selbst wird zum Gegenstand der „Beobachtung“ – das Denken selbst macht sich zum Objekt des Gedankens. Der Akt des Erkennens nunmehr ist ein doppelter:

a) Indem der Mensch äußere Gegenstände erkennt, erkennt er sich selbst und reflektiert, was er eigentlich tut, wenn er meint, etwas zu erkennen. Fremderkenntnis ist Selbsterkenntnis – beide sind ein Weg zum Erkennen der Art und Weise des Erkennens selbst. Nur indem er denkt und handelt, vermag er sich selbst zu erkennen. Die geistigen und gegenständlichen Produkte, die sein Denken und Handeln erzeugen, sind Produkte des Selbst. Der Rückschluss wird möglich.

b) Indem der Mensch somit zu einer Selbsterkenntnis fähig wird, verändert sich auch die Erkenntnisweise äußerer Gegenstände: Selbsterkenntnis beeinflusst die Seinserkenntnis. Je tiefer das Selbst nach Innen in die eigene Erkenntnisweise vordringt, umso stärker überträgt sich dies methodenkritisch auch auf das Erkennen äußerer Dinge. Jedes Erkennen ist ein Selbsterkennen. Die Reflexion der Selbsterkenntnis folgt nun nicht mehr zeitlich auf den Akt der Seinserkenntnis, sondern wird zu einer notwendigen Begleiterscheinung jeglichen Erkennens. Dies erweitert zudem die Vorstellung, was Weisheit sei: Sie ist Fremd - u n d Selbsterkenntnis. Dadurch auch wird Weisheit von einer bloßen intellektuellen Fähigkeit zu einer moralischen Tugend.

„Der Geist soll also nichts Fremdes seiner Selbsterkenntnis hinzufügen...“ (Augustinus)

Sich wegkennen – Der Gedanke der epoché

Das erkenntnistheoretische und sprachphilosophische Problem ist ein dreifaches: Die Lektion beginnt mit den Methoden der Objekt- und Gegenstandserkenntnis: was ist Objekt der Zuwendung, was Gegenstand des Denkens. Auf diese Lektion folgt eine zweite, noch weit schwierigere: Der Geist macht sich selbst zum Objekt der Zuwendung und zum Gegenstand des Denkens. Er übt sich im reflexiven Denken. Schließlich das schwierigste und m.E. nahezu unlösbare Problem: Fremd- und Selbsterkenntnis methodisch und sprachlich zu unterscheiden. „Der Geist soll also nichts Fremdes seiner Selbsterkenntnis hinzufügen, wenn er vernimmt, dass er sich erkennen soll.“ (Augustinus X, 9.12) Diese Forderung gleicht der sogenannten *epoché*, die bekanntlich verlangen würde, dass man bei einer Selbstbeobachtung und Selbstbeschreibung alles zurückstellen müsse, alles „einklammern“ muss (Husserl), was sich in die Selbsterkenntnis hineindrängt. Meines Wissens ist gerade dieser Gedanke von Augustinus – gewissermaßen als ein Vorgriff der phänomenologischen Reduktion – in der Geschichte der Philosophie bislang nicht erkannt und problematisiert worden. Verstärkt wird m.E. die Idee einer naheliegenden *epoché* durch die Forderung in X, 9.12, dass man sich im Akt der Selbsterkenntnis von allem Fremden trennen müsse: „...von dem, was er als anderes kennt, soll er sich wegkennen“ (Kreuzer (Hrsg.) 2001, S. 115). So berechtigt die Forderung eines „Wegkennens“ ist, so unrealistisch ist nahezu ihre Umsetzung, die bestenfalls stets nur partiell gelingen kann, denn sich selbst wegkennen zu wollen, wäre das Ideal einer vollkommenen Objekt- und tiefsten Selbsterkenntnis – frei von allen Vorurteilen und befreit von aller

Befangenheit. Man müsste gewissermaßen alle Dinge um sich herum wegkennen und zugleich die Worte, die zu den Dingen gehören. Was aber bleibt dann an Sprache übrig, um die Selbstbeobachtung beschreiben und deuten zu können. Wir kommen aus der Sprache nicht heraus, ebenso wie wir aus uns selbst nicht herauskommen. Ich kann mich nicht wegkennen – dann wäre ich nicht mehr ich selbst. Man könne es versuchen – behutsam und vorsichtig. Wer aber wäre ich dann (...)

Die Spirale der Selbsterkenntnis – die Dreieinigkeit des Selbst

Gelingt das, was man vereinfacht als Selbsterkenntnis bezeichnet, dann sind die Folgen Teil des Erkennens. Sich selbst zu erkennen, verändert das Selbst. Die Erkenntnis bringt ein neues Selbst hervor. Das Selbst der Gegenwart weiß mehr über sich als das Selbst der Vergangenheit. Hält dieser Mechanismus an, dann wird auch das zukünftige Selbst ein anderes sein, als das jetzige. Das Produkt des Denkens wird zum Mittel des Nachdenkens. Das Selbsterkannte lässt sich nicht mehr auslöschen – man kann es verdrängen: es wird wiederkehren. Jeder Blick in die Spiegel des Lebens wird ein Blick in das Selbst sein. Was aber genau ist dieser Spiegel der Selbsterkenntnis, wenn es allein nicht die vielen fremden Spiegel sind, denen wir gewöhnlich begegnen. Zu dem ohnehin diffusen Selbstbild kommen vielfältiger Fremdbilder hinzu: Welches Bild ist das rechte, welcher Spiegel der wahre? „Schau dein Antlitz“ – „was nur im Spiegel zu geschehen vermag“, so Augustinus (X, 9.12). Wenn Spiegel und Spiegelbild untrennbar miteinander verbunden sind, dann entsteht die Paradoxie, dass das Selbst das Spiegelbild und zugleich der Spiegel ist. Das Selbst ist Subjekt und gleichzeitig Objekt der Erkenntnis. Besser: Formen der Subjekte ergeben in ihrer Gesamtheit das, was man als Selbst bezeichnet. Objekte – als das Subjektunabhängige – kommen darin nicht mehr vor. Gibt es jedoch keine Fremdobjekte mehr im Selbst, dann wird auch der Subjektbegriff überflüssig! Es gibt nur noch das Eigene und das Fremde. Und auch letzteres ist ein sich zu eigen gemachtes Fremdes: hinterlässt das Fremde ein Bild im Selbst, ist es kein Fremdes mehr. Die Form einer neuen Dreieinigkeit ist entstanden. Die Grammatik des Satzes „Erkenne Dich selbst“ deutet auf eine Dreiheit hin. Das Eine des Selbst ist mehr als das eine Selbst: 1) das Selbst als die erkennende Kraft, 2) das Selbst als die neue Selbsterkenntnis und 3) das Selbst als Spiegel seiner selbst. – Das Eine in drei Funktionen. Die Philosophie des dreieinigen Gottes wandelt sich zu einer Psychologie der dreieinigen Seele. Inwieweit die Lehre der Trinität von Augustinus eine Quelle der erst viel später entstehenden Psychologie als eigenständiger Disziplin der Philosophie ist, bleibt offen. Hier noch zeigt sich jene Untrennbarkeit¹⁸, die später

¹⁸ Bekanntlich gab es seit dem 18. Jahrhundert bis 1933 an den Gymnasien das Fach „*Philosophische Propädeutik*“. In der Unterprima entfiel in der Regel eine Wochenstunde auf die Logik, in der Oberprima eine auf die „*Empirische Psychologie*“. Lehrer wie Schüler erfuhren Ähnlichkeit und Unterschied zwischen Logik und Philosophie sowie und Philosophie und Psychologie. Zumeist war es die aristotelische Logik, die zu studieren war. Auch die „*Kritik der reinen Vernunft*“ gehörte zum Unterricht, sofern der Gymnasialprofessor, zumeist der Rektor selbst, sich dem Kantianismus zurechnete und deshalb dem Bildungsanspruch der KrV besondere Bedeutung beimaß.

verloren geht. Zwei Wege des Studiums sind denkbar. Der eine führt von der neuzeitlichen Psychologie zurück zu ihren philosophischen Wurzeln: von Freud zu Augustinus. – Der andere beginnt in der antiken Philosophie, führt über die mittelalterliche Theologie und gelangt zur eigenständig gewordenen Philosophie. Mitunter begegnen sich diese und jene auf halbem Wege [...]

Die Weisen der Weisheit – Daseinsweisen des Wissens

Wir haben es also mit einem, allerdings noch ungeordneten, Wortfeld zu tun, u.a. sapientia, sophos, scientia und cognitio – wozu ferner auch die beiden Erkenntnisvermögen gehören: der Verstand (intelligentia) und die Vernunft (ratio). Die Beziehungen zwischen allen genannten Begriffen, ihre Unter- und Überordnung, sind relativ unscharf, so dass bei Augustinus kein durchgehendes eindeutiges Begriffssystem zu erkennen ist. Allerdings ist dessen Streben nicht zu übersehen, einzelne Begriffe in die Form von Wortpaaren und Dreieinheiten zu bringen.

Das Wort Weisheit korrespondiert – wie Augustinus vermerkt – mit dem bekannten analogen griechischen Wort: er schreibt epistémén (ebd. XIV, 1.1). Ein Begriff, welchen man in der Gegenwart eher als Erkenntnis übersetzen (ἐπιστημῆν) würde, woraus später Wissenschaftslehre (Fichte), Erkenntnislehre (Flach), Erkenntnistheorie bzw. Epistemologie (Bunge) entstanden sind. Wurzeln hierzu finden sich bei Platon, Aristoteles und bei Augustinus – und von da an nahezu bei jedem späteren ernst zu nehmenden Philosophen. Zudem verweist Augustinus in knapper Form auf die antike Herkunft des Wortes *philosophia*, worin sich bekanntlich zwei Dinge vereinen: die Weisheit und die Liebe, woraus die Vorstellung eines „Liebhabs“ der Weisheit entspringt: *amatoris sapientiae* (ebd.).

In seinen Büchern über die Trinitätslehre widmet sich Augustinus sowohl den erkenntnistheoretischen Zusammenhängen einer spezifisch trinitarischen Denkweise (Gedächtnis, Erkenntnis, Liebe) wie auch den sich daraus ergebenden Folgen eines Strebens nach Gottähnlichkeit. Die Imago-Idee enthält also eine erkenntnistheoretische Komponente, mündet zugleich in eine Moralphilosophie, also Praktische Philosophie – und gelangt von dort im 17. Jahrhundert¹⁹ über Umwege in die Pansophia und Pampaedia. Nicht zu übersehen sind jene Hinweise Augustinus', dass das Streben nach einer Gottähnlichkeit die Fähigkeit des Lernens voraussetzt (VIII, 7.11 und X, 1.2).

Die in Form einer Dreieinigkeit gedachten drei Personen (*tres personas*) oder drei Substanzen (*tres substantias*) stehen in verschiedener *funktionaler Beziehung*

¹⁹ Nicht zufällig bezieht sich Jan Amos Comenius (1592-1670) in seiner *Didactica magna* vor allem auf Aristoteles sowie auf Augustinus und Thomas. Dass Comenius die trinitarische Denkweise auch auf pädagogische Begriffe überträgt, kann hier nicht weiter verfolgt werden – die entlehnten Vorbilder und Denkmuster sind nicht zu übersehen, wenn es etwa heißt: Dreifach ist die Weise, aus der Heiligen Schrift die Frömmigkeit zu schöpfen: das Nachdenken (*meditatio*), das Gebet (*oratio*) und die Prüfung (*tentatio*) (vgl. Comenius, *Didactica magna*. XXIV, 6).

zueinander (VIII, 1.1): In Bezug auf Gott bilden sie eine (reale) Gleichheit, in Beziehung zueinander eine gewisse (rein gedankliche) Verschiedenheit.

Die Momente bilden ein *Eines* und in ihrer Unterscheidung ein *Dreieines*. Die Unteilbarkeit Gottes vorausgesetzt, handelt es sich um ein begriffliches Scheiden, nicht um die stillschweigende Einführung einer Teilbarkeit. Die Einigkeit ist absolut, die Dreieinigkeit relativ. Näher betrachtet, handelt es sich um ein gewisses logisches Problem. Alle drei Personen sind mit Gott identisch, unterscheiden sich aber voneinander: Wenn Größen jedoch einer anderen Größe gleich sind, sind sie auch untereinander gleich. Dann wäre allerdings eine Dreieinigkeit überflüssig und eine Unterscheidung besonderer Funktionen einer jeden Person nicht unmöglich. Meines Erachtens sollte man eine Formulierung bevorzugen, einheitlich von der Einheit von Gott in der Dreiheit seiner *Funktionen* zu sprechen. Dies vermittelt zudem eine Begründung, weshalb es gerechtfertigt ist, überhaupt Unterscheidungen vorzunehmen: Die Dreiheit der Personen wird eingeführt, um die Dreiheit der Funktionen Gottes aufzeigen zu können. Das Zusammenwirken von drei gleichen Personen ist ein Zusammenwirken von drei verschiedenen Funktionen in Gott.

Die Struktur der Seele ist ein Schlüssel zur Vorstellung von Gott, die Vorstellung von Gott ein Schlüssel zur Struktur der menschlichen Seele.

Erinnerung – Einsicht – Willen

Wenn die genannten Funktionen Gottes auch der Seele zugeschrieben werden: *Seele hat, wer zur Erinnerung, zur Einsicht und zum Willen fähig ist (Augustinus X, 18)*, dann müssen sich jene Funktionen wegen der Imagostruktur auch in Gott selbst auffinden lassen. Mithin kann dem Vater das Gedächtnis, dem Sohn die Einsicht, dem Heiligen Geist der Willen und die Liebe zugesprochen werden. Die Struktur der Seele ist m.E. ein Schlüssel zur Vorstellung von Gott, die Vorstellung von Gott ein Schlüssel zum Inneren der menschlichen Seele.

Welche der Vorstellungen aber war zuerst da: der Rückschluss vom Menschen auf Gott? Oder der Schluss von Gott auf den Menschen? Die Antwort scheidet Theologie und Philosophie. Auch ist die Frage naheliegend, ob die Seele eine nur dreiteilige Struktur aufweist (...) Erinnerung, Einsicht und Willen sind notwendige Bestimmungen: sind sie aber auch hinreichende Bestimmungen? Philosophie und Wissenschaft erscheinen in ihrer Geschichte als ein Voranschreiten, immer tiefer in die Untiefen der Seele einzudringen, bis in die tiefen Schluchten hinab. Wenn Kant später nicht nur ein *Erkenntnisvermögen*, sondern zudem ein *Begehrungsvermögen* des Menschen unterscheidet, dann finden sich hier bei Augustinus – auf der Grundlage von Aristoteles – dafür bereits gewisse ideengeschichtliche Wurzeln.

Ist das gegenwärtige Wissen im Besitz einer Kenntnis, so ist die Erinnerung ein Wiederfinden von Gedachtem im Gedächtnis (*memoria*). Man kann sagen, dass Erkenntnis und Einsicht – als jene *Funktion des Sohnes* – nur möglich sind auf der Grundlage der Fähigkeit des Erinnerns (Augustinus XIV, 3.5).

Ist der Vater der Ursprung des Sohnes, und ist der Geist also der Ursprung des fleischgewordenen Wortes, so erweist sich das Gedächtnis als Voraussetzung aller Erkenntnis und jeglicher Einsicht: Im Akt des Denkens selbst werden stets Erinnerungen fruchtbar und furchtbar gemacht. Ein begriffliches Denken ohne erinnerte Begriffe ist undenkbar. Alle Begriffe sind Bestimmungen, die aus der Erinnerung stammen – die von einer Vergangenheit auf eine Gegenwart übertragen werden. Das Gedächtnis zu schulen, ist eine Grundfunktion geistiger Erziehung. Das Gedächtnisvermögen von Gott ist unendlich – eine Vorsehung rückwärts. Das Erinnerungsvermögen des Menschen dagegen endlich und selektiv, unsicher und irrungsvoll. Gott kann Erinnerungen nicht verdrängen, der Mensch schon. Und zugleich wird das im Denken Erzeugte zeitlich zu einem Gedachten. Das, was man denkt, wird in dem Augenblick, wenn man es denkt, zu einem bereits Vergangenen: → Die Reflexion hat immer nur das Gedachte, niemals das Denken selbst zum Gegenstand. Der Gedanke ist der einzige Ort, wo sich Vergangenheit und Gegenwart begegnen und durchdringen. Der Gedanke enthält in untrennbarer Form Elemente, die der Vergangenheit u n d zugleich der Gegenwart angehören. Und die Reflexion kann nicht mehr unterscheiden, was im Gedanken aus dem Vergangenen, was aus dem Gegenwärtigen stammt. Das Gedächtnis selbst ist kein totes Wissen, sondern hat die Funktion der Reaktivierung, der Selektion und Rekonstruktion. Nicht übersehen werden kann, dass es menschliche Vorstellungen gibt, die dem Gedächtnis niemals zugänglich waren - oder nicht mehr zugänglich sind. Gott allein gilt als der Bewahrer allen Wissens. Seine Allwissenheit schließt m.E. somit das Wissen über das Vergangene, das Gegenwärtige und das Zukünftige ein: praescii futurorum (Augustinus XIV, 11.14). Dass das Gegenwartswissen die Funktion einer Vorhersage erlangen kann, gründet sich auf die Fähigkeit der Vernunft. Die praescientia bedient sich des logischen Schließens, sich bewusst seiend, dass der Progressus stets wahrscheinlichkeitsbehaftet ist. Man hat einmal gesagt, Gott würfelt [...] Das, was der Mensch einen Zufall nennt, ist für Gott eine Not. Die Dialektik von Notwendigkeit und Zufall ist keineswegs trivial: eine Trennung von Zufälligem und Notwendigem gibt es nur im menschlichen Denken – die Natur kennt keine Zufälle [...] Wenngleich Gott nicht als absolut *allmächtig* gilt, so gilt er doch als *allwissend*: allmächtig zumindest über alles vergangene, gegenwärtige und zukünftige Wissen. Gedächtnis und Erinnerung, Einsicht und Voraussicht sind eine untrennbare Einheit (Augustinus XIV, 11.14) und Voraussetzung einer m.E. *relativen* Allmacht auf der Grundlage eines *absoluten* Allwissens: die omnipotentia (V, 10.11) gründet sich auf eine omniscientia.

Allwissend ist, wer über Vergangenheit Alles weiß, über Gegenwart Alles zu sagen vermag, über Zukunft Alles an Möglichem in Betracht ziehe.

All-Wissen als g e i s t i g e All-Macht

Unter den Gott zugeschriebenen Vermögen erscheint m.E. die Behauptung einer Allmacht als das schwächste und am stärksten angreifbare Merkmal. Aus der Allmacht über jegliches Wissen folgt nicht notwendig eine Allmacht über das All der Dinge.

Schränkt²⁰ man mit einer gewissen Bedenklichkeit die Behauptung einer Allmacht ein, so bedeutet dies, dass Gott folgerichtig keine absolut u n b e d i n g t e Macht, sondern nur eine b e d i n g t e Mächtigkeit²¹ besitzt. Dies aber würde meines Erachtens dazu führen, dass damit einschränkende Bedingungen geltend gemacht werden, sich dann auch auf andere Bedingungen auswirken. Entweder in Gott ist alles unbedingt, er ist keinerlei Bedingungen unterworfen – oder es gibt Bedingungen, die nicht nur die Allmacht, sondern mithin auch die Allwissenheit, Voraussicht, Vorherbestimmung einschränken. Ein Merkmal Gottes einzuschränken, würde notwendig weitere, sich daraus ergebenden Einschränkungen nach sich ziehen. Um aus diesem Zirkel herauszufinden, ist es naheliegend, eine unbedingte Allmächtigkeit anzunehmen, da sonst das gesamte Begründungsgebäude unsicher würde. Selbst Kant hat in der „Kritik der reinen Vernunft“²² die Allmacht als ein Prädikat thematisiert, die Gott zukommt. Er lässt keinen Zweifel daran, dass der Satz „Gott ist allmächtig“ berechtigt sei, denn Gott beansprucht Prädikate, „worunter auch die Allmacht gehöret“ (vgl. Kant, KrV, B 625/A 597-B 627/A 599 (40021), dort: Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises, Stuttgart 1966, S. 633).

Dieser kantische Gedanke einer Allmacht wird ferner gestützt durch dessen Formulierung im Vorwort zur ersten Auflage (1793) der Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*: Deshalb „muss [...] ein allvermögendes moralisches Wesen als Weltherrscher angenommen werden“, da „das Menschenvermögen dazu nicht hinreicht“, wenn eine „Ursache der Herbeiführung des höchsten Guts (als Zweck) gedacht werden soll“. (Kant 1974, Stuttgart: Reclam S. 9)

²⁰ Man kann m.E. die sich an Augustinus anschließende Geschichte der Philosophie deuten als Versuch, die traditionell seit dem NT behauptete Allmacht zu relativieren. Solcherart begründete Einschränkungen finden sich m.W. bei Thomas, bei Anselm sowie bei Ockham. Lutz Gentsch hat diese Tendenz in originärer Weise pointiert: Der Titel „Und immer stirbt ein bißchen Gott“ ist ein geschichtliches Programm, weit mehr als der Titel scheinbar sagt: Meines Erachtens ein beeindruckender wiederholter Versuch der *Geschichte des Atheismus*, wie ihn Fritz Mauthner und später Hermann Ley vorgelegt haben – allerdings weit detaillierter (Frankfurt a.M.: Peter Lang 2000, 2 Bde.).

²¹ Die Begriffe Macht und Mächtigkeit sind nicht synonym. Macht über Etwas kommt einer Person dann zu, wenn sie mächtiger in Bezug auf andere Mächte ist. Insofern wären auch die Begriffe Allmacht und Allmächtigkeit nicht identisch. Gott besitzt – unter bestimmten einschränkenden Bedingungen – das substantivische Prädikat einer Allmacht, welches auf dem attributiven Prädikat „allmächtig“ beruht. Er hat eine Allmacht, weil er mächtiger als alle anderen Mächte ist. Allmacht ist der Superlativ von Mächtigkeit.

²² Auch in der „Kritik der praktischen Vernunft“ wiederholt Kant seine Überzeugung von der Allwissenheit und Allmacht Gottes. Dort heißt es in dem Kapitel *Wie eine Erweiterung der Vernunft, in praktischer Absicht, ohne damit ihr Erkenntnis, als spekulativ, zugleich zu erweitern, zu denken möglich sei?*: „... so können wir von ihrer Ordnung, Zweckmäßigkeit und Größe wohl auf einen weisen, gütigen, mächtigen etc. Urheber derselben schließen, nicht aber auf seine Allwissenheit, Allgütigkeit, Allmacht usw.“ Kant nennt es eine Hypothese, von der hervorleuchtenden Güte und Weisheit auch auf alle anderen Vermögen Gottes zu schließen, dass es in allen übrigen ebenso so sein werde, so dass es „also vernünftig sei, dem Welturheber alle Vollkommenheit beizulegen“. Dies aber seien keine *Schlüsse*, sondern lediglich *Befugnisse*, diese als Hypothese auszusprechen (ebd.).

Kant muss somit die Existenz Gottes nicht mehr beweisen, dies ist als Argument für die Berechtigung seines Glaubens Beweis genug. Und alle, die darüber spekuliert und philosophiert haben, wer Kant eigentlich ist, sollten es nun wissen (...).

„...dass sie nicht drei Götter, nicht drei Allmächtige, sondern ein allmächtiger Gott sind.“ (Augustinus)

Das Problem der Allmacht in der Trinitätsschrift und im „Gottesstaat“

Augustinus lässt keinen Zweifel daran, dass Gott „die höchste Weisheit ist (De Trinitate XIV, 1.1) – „summa sapientia“ – also allwissend wie auch allmächtig sei (V, 10.11). Das höchste Wesen ist der allmächtige Gott: „omnipotente deo“ (VIII, 1.1 und 5.7). Und auch im *Gottesstaat*²³ heißt es (XI, 24):

„...und dass dieses Ganze auf Grund der Personen eine Dreizahl, auf Grund der untrennbaren Göttlichkeit ein Gott und so auf Grund der untrennbaren Allmacht ein Allmächtiger ist.“ (Augustinus, *Gottesstaat*. Hrsg. C. J. Perl, Paderborn, München 1979, Bd. I, XI, 24, S. 753)

Auch andere renommierte deutsche Übersetzungen von *Der Gottesstaat* folgen dem Gedanken analog: „...und da dies Ganze sowohl eine Dreiheit ist wegen der besonderen Art der Personen, als auch der eine Gott wegen seiner untrennbaren Gottheit, wie er auch der eine Allmächtige ist wegen seiner untrennbaren Allmacht.“ (Augustinus, *Gottesstaat*. Hrsg. W. Thimme, München 1995, XI, 24, S. 39)

Stellt man sich Gott als größte Größe vor, dann gilt dies nach Augustinus auch „von der Güte, der Ewigkeit und der Allmacht Gottes und von allen Prädikamenten, die man von Gott aussagen kann“ (De trinitate, V, 10.11). Hervorgehoben sei, dass Augustinus diese Idee in dem oft übersehenen Buch V entwickelt (vgl. De trinitate, Kreuzer, J. (Hrsg.) 2001, S. 385). Der kausale Zusammenhang ist ein wechselseitiger: Geht man von einer Allmacht aus, dann überträgt sich m.E. diese omnipotentia auch auf alle anderen Prädikamente („omnino praedicamentis“) (ebd.). So gilt die Weisheit als ein Allwissen, die Güte als Allgüte, die Bestimmung als allwissende Vorherbestimmung (praedestinatio). Auf diese Weise stützen diese Prädikationen auch die Vorstellung einer Macht als Allmacht. Zugleich wäre ein Verlust an Allmacht folgerichtig auch ein Verlust an Allwissen, denn zwangsläufig folgt aus einer Bedingtheit der Macht eine Bedingtheit des Wissens: ein bedingtes Wissen bedeutet eine nur bedingte Macht.

²³ Es ist nicht uninteressant, parallel zu De Trinitate auch die trinitarischen Gedanken im „Gottesstaat“ zu verfolgen. Mit großem Selbstbewusstsein heißt es dort: „Wir glauben, halten fest und verkünden getreulich, dass der Vater das Wort gezeugt hat, das ist die Weisheit, durch die alles erschaffen worden ist, den eingeborenen Sohn, der Eine den Einen (unus unum), der Ewige den Gleichewigen, der Höchstgute den Gleichguten; und dass der Heilige Geist zugleich des Vaters und des Sohnes Geist ist und selbst beiden gleichwesentlich und gleichewig; und dass dieses Ganze auf Grund der Personen eine Dreizahl, auf Grund der untrennbaren Göttlichkeit ein Gott und so auf Grund der untrennbaren Allmacht ein Allmächtiger ist.“ (vgl. Augustinus, *Gottesstaat* XI, 24)

Die unbedingte (All-)Weisheit ist notwendige Grundlage einer unbedingten und vollkommenen (All-)Macht. Ein bedingtes Allwissen dagegen lässt eine nur bedingte Allmacht zu. Auch in weltlicher Hinsicht erscheinen Wissen und Macht voneinander abhängig [...] Schließlich richtet sich eine Allmacht Gottes, falls sie (dennoch) existiert, nicht nur auf die gegenwärtige Macht, sondern auch auf alle zukünftige Macht. Auf diese Weise wird aus der *destinatio* eine *praedestinatio* (De trinitate V, 16.17) und später bei Thomas von Aquin (1224-1274) aus der *determinatio* eine *praedeterminatio*, aus der *scientia* eine *praescientia* und schließlich eine *divina providentia*. Etwas vorhersehen, bedeutet Macht über die Gegenwart zu erlangen: man greift in die gegenwärtige Wirklichkeit ein, dass sich Zukunft erfülle. Wenngleich es für den Menschen keine absolute *providentia* geben kann, so ermöglicht es dennoch die menschliche Vernunft, zukünftiges Geschehen zu erkennen, indem ein progressiver Schluss – ausgehend von der Vergangenheit über die Gegenwart in die Zukunft logisch folgerichtig²⁴ - und somit möglich und nützlich ist.

Es gilt ferner die unabdingbare Dreieinigkeit von Gedächtnis, Einsicht und Voraussicht: jene Trias: *memoriam*, *intelligentiam* und *providentiam* (De trinitate XIV, 11.14). Etwas begründet vorhersehen zu können, bedeutet, Grund und Folge zu kennen, Ursache und Wirkung zu wissen oder zu ahnen: Eine ahnende Aussage ist semantisch identisch mit einer wissenden Aussage, lediglich die Wahrscheinlichkeit unterscheidet beide voneinander. Lehrreich auch ist die Frage nach der Rechtfertigung der einen und der anderen: eine Ahnung ist gerechtfertigt, wenn es Gründe gibt, die die Ahnung als wahrscheinlich erscheinen lassen. Eine durch den Glauben gerechtfertigte Ahnung, dass Gott existieren könnte, kommt einem Wissen von Gott sehr nahe [...]

Nach Augustinus hängen bereits Schöpfung und Vorherbestimmung miteinander zusammen: Gott habe die Welt erschaffen, „*wie er sie auch vorherbestimmte*“, so De trinitate (V, 16.17; vgl. Kreuzer (Hrsg.) 2001, S. 395 sowie dessen Anmerkung 140 (ebd. S. 415). Kreuzer urteilt, dass Augustinus damit „seine Prädestinationslehre in kompromissloser Offenheit und Schärfe vorträgt“ (ebd.). Und so den späteren Gedanken bei Thomas vorbereitet. Die Annahme einer universellen Vorherbestimmung enthebt den Menschen zeitweilig von allerlei Problemen. Es gilt das Verursacherprinzip: der Schöpfer ist verantwortlich für die göttliche Schöpfung, der Mensch für seine eigenen *Schöpfungen* und *Erschöpfungen*. Erst Nietzsche wird mit dem behaupteten Tod Gottes diesen Traum jäh beenden. Damit konkurrieren zwei Behauptungen miteinander - nicht zwei Tatsachen. Die Behauptung einer Allmacht oder eines allmächtigen Wesens wirft die Frage auf, worauf diese Macht des universell Möglichen (*omnipotens*) und des real Wirklichen (*omnirealis*) beruht, wenn die Allmacht nicht nur eine Frage des Möglichen, sondern auch eine wirkende und bewirkende Allmacht ist. Die von Augustinus gehegte Überzeugung einer Allmacht

²⁴ Die Risiko-Folgen-Abschätzung ist ein logisches Schließen von einem bekannten Grund auf eine zu vermutende Folge, wobei eine Reihe von Bedingungen nicht vollständig bekannt sind. So kommt zu diesem Abschätzen notwendig auch eine Risiko-Bedingungen-Analyse hinzu. Das Schicksal besteht nicht nur in der Logik zwischen Grund und Folge, sondern zwischen Bedingungen und deren bedingten Folgen. Wenngleich man die fatalen Ursachen nicht mehr ungeschehen machen kann, so lassen sich zumindest die Bedingungen beeinflussen: *Die reale Allmacht des ICH über das Selbst ersetzt die unrealistische Allmacht über Alles.*

wird schließlich durch Thomas von Aquin erschüttert werden, indem er Gründe nennt, die jede willkürlich behauptete Allmacht ausschließen, wie in einem der folgenden Kapitel gezeigt wird.

Person und Funktion – Akt und Potenz

Näher betrachtet, repräsentieren m.E. die drei Personen jeweils eine spezifische Funktion Gottes. Der Vater repräsentiert das Gedächtnis, der Sohn Wort und Erkenntnis, der Heilige Geist Willen und Liebe. Folgt man dem Text, so vollzieht sich ein Übergang der Struktur der Trinität als Dreieinigkeit von *Personen* bzw. Substanzen hin zu einer Dreiheit personaler *Funktionen* des Erinnerns, Erkennens und Wollens bzw. Liebens. An die Stelle des eher statisch erscheinenden Substantivs der *Person* mit einer bestimmten *Potenz* treten nunmehr *Verben*, die auf einen sich vollziehenden *Akt* hindeuten. Die Trinität hat keine statische, sondern erhält dadurch eine aktive Struktur. Kommt mithin jeder der drei Personen eine spezifische Potenz zu, dann ist diese auch in einer je spezifischen Weise aktiv: Gott ist „aktiv“, indem jede der Personen funktionspezifisch aktiv ist. Wird eine Gottähnlichkeit zugrunde gelegt, so ist ein Mensch dann ähnlich, wenn er in seinen Fähigkeiten (!) einer jeden Person ähnlich ist – und somit die Seele bzw. der Geist drei Vermögen der Seele repräsentiert. Daraus ergibt sich eine Dreiheit des Geistes²⁵ auch des Menschen: Erinnerung, Einsicht und Wille – also: memoria, intelligentia et voluntate (XIV, 6.8).

- 1) Das Gedächtnis ist die Fähigkeit des Erinnerns (memoria, XIV, 3.5).
- 2) Die Einsicht (intelligentia) ist das Vermögen, durch welches wir denkend einsehen: ein Wiedererkennen der Dinge der Erinnerung (XIV, 7.10), verbunden mit
- 3) dem Willen (VIII, 3.5) beziehungsweise der Liebe (IX, 5.8).

Der Weg, um Gottähnlichkeit zu erlangen, ist ein Weg des Lernens²⁶. Was zu erlernen sei, wiederum ist ein drei- oder mehrfacher Inhalt. Wie dieser zu erlernen sei, eine drei- oder mehrfache Lernweise (mathetica), wie diese zu lehren sei, eine drei- und mehrfache Lehrweise (didactica). Wer zwei Dinge kennt, gibt sich zufrieden. Wer drei gefunden hat, sucht weiter (...). Spätestens die Erfahrung eines Dritten wirft die Frage auf, ob man weitersuchen sollte.

²⁵ Nach Meister Eckhart gibt es analog eine Dreiheit in der Seele des Menschen, wie er in den *Deutschen Predigten* schreibt.

²⁶ Augustinus spricht häufig von der Notwendigkeit des Lernens. Das Werk der Schöpfung bedeutet nicht, dass Geschöpfe nicht lernen müssen. Die Lernbarkeit ist Teil der Schöpfung, nicht die Mühe des Lernens selbst. Und Gott selbst gibt sich als Lehrender zu erkennen, wenn er sagt: „Lernet von mir.“ – Und auch das Beherrschen von Wissenschaft ist eine Form, sich „durch Lernen ihre Beherrschung anzueignen“ (X, 1.1). Funktional sei Lernen stets mit Lehren verbunden. „Lehre; dieses Wort kommt natürlich vom Lernen“, meint Augustinus beiläufig (XIV, 1.1). „... disciplina, quae utique a discendo nomen accepit“ (ebd.).

Die Dreiheit der Wissensinhalte und das dreifache Lernen

Aufschlussreich ist zudem eine Stelle im „*Gottesstaat*“, wo Augustinus im Neunten Buch betont, dass die „Lehre der Weisheit“ (*sapientiae disciplinam, IX, 25*) selbst wiederum dreiteilig sei: Weisheit gründe sich auf die Physik (*physica*), die Logik (*logica*) und die Ethik (*ethica*). – Ferner sei auch der Weg, wie man dorthin gelangt, ein dreifacher: durch die Natur des Geistes (*natura*), durch die Lehre (*doctrina*) und durch die Übung (*usus*). Ob eine natürliche Begabung vorhanden sei, erkenne man am Talent (*natura ingenio*), ob eine Lehre erfolgreich ist, am Wissen (*doctrina scientia*), ob eine Übung wirksam ist, sieht man an der Frucht und am Ergebnis (*ebd.*). Wie bei Aristoteles bedarf die Entwicklung der Tugend vor allem der Belehrung (*doctrina*), wobei man sich darunter nicht vorstellen darf, dass es etwas Äußeres gäbe, was dem Menschen lediglich durch Belehrung „eingepflanzt“ würde (*XIV, 8.11*).

Dreiheit der Tugenden: Die Ebenbildlichkeit Gottes erreicht der Mensch, wenn er drei Tugenden (*virtutes*) erwirbt. Es handelt sich dabei auch bei Augustinus um die seit der Antike bekannten drei Kardinaltugenden: Klugheit, Tapferkeit und Mäßigkeit (vgl. *De trinitate*, Kreuzer (Hrsg.) S. 209) – also: *prudentia, fortitudine und temperantia (XIV, 9.12)*. Bereits in Buch VI,4 erwähnt Augustinus die betreffenden Tugenden, die Schmaus 1951 in seiner Übersetzung in ungewöhnlicher Weise nicht als Klugheit, sondern als Klugsein, nicht als Tapferkeit, sondern als Tapfersein, nicht als Mäßigkeit, sondern als Mäßigsein, nicht als Gerechtigkeit, sondern als Gerechtesein sowie als Weisesein, nicht als Weisheit übersetzt (vgl. Schmaus, Michael (Hrsg.): *Aurelius Augustinus. Über den dreieinigen Gott*. 1951, S. 88f.).

Es wäre nicht uninteressant darüber nachzudenken, ob mit dieser anderen *sprachlichen* Form der Übersetzung nicht – wenn auch geringe – *inhaltliche* Bedeutungsverschiebungen²⁷ verbunden sind. Tapferkeit ist mehr als ein Tapfersein, Gerechtigkeit mehr als ein Gerechtesein.

Die genannten Tugenden seien nicht voneinander trennbar (Schmaus (Hrsg.) 1951, S.88), und hätten in der menschlichen Seele ihre gleiche Größe. So gäbe es keine Tapferkeit mit einer kleineren Klugheit wie auch keine Tapferkeit mit einer größeren Klugheit. Auch darf man sich nicht nur eine Tapferkeit des menschlichen Körpers vorstellen, sondern vielmehr ein Tapfersein der Seele: *welch ein Gedanke einer neuen Ethik!* – Inwiefern die Seele zur Tapferkeit fähig ist, ist nicht trivial. Folgt man der Nikomachischen Ethik, so wäre die Tapferkeit der Seele eine tugendhafte Mitte²⁸

²⁷ In der Regel werden solcherart Varianten als Synonyma betrachtet, denn noch scheint mir ein Unterschied zu bestehen, ob man von Gerechtigkeit (in einer Gesellschaft) oder dem Gerechtesein (eines Richters) spricht. Ebenso wie es z.B. einen Unterschied macht, ob man die Worte Ehrsamkeit oder Ehrbarkeit oder Ehrlichkeit verwendet. Diese ist eher auf eine Person, jene auf eine Institution bezogen.

²⁸ Es sei erwähnt, dass Augustinus auf diese Vorstellung von Aristoteles nicht eingeht. Für ihn existieren die Tugenden schlechthin absolut, nicht als eine relative Mitte zwischen zwei moralischen Extremen (vgl. *Nikomachische Ethik VI, 1*).

zwischen der Feigheit und der Waghalsigkeit der Seele. Tugend ist dem Menschen nicht eingepflanzt, sondern muss erlernt werden. Tugenden bedürfen der Belehrung. Tugenderziehung ist also an Lehren (*doctrina*) und Lernen (*discentia*) (Augustinus XIV, 9.11) gebunden. Auch dies folgt weitgehend dem Gedanken von Aristoteles in der Nikomachischen Ethik: Tugendhaft wird man demnach auf der Grundlage der natürlichen Begabung sowie durch Gewöhnung und Belehrung (vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, II, 1 und X, 10).

Gerechtigkeit als Ausdruck von Weisheit

Eine besondere Bedeutung unter den Tugenden kommt der Gerechtigkeit zu. Unter den Kardinaltugenden der Antike war die Fähigkeit zur Gerechtigkeit – die Fähigkeit zu einem rechten Urteil – an die Weisheit gebunden: Weisheit ist die Grundlage gerechter Entscheidung. Gerechtigkeit ist Ausdruck von Weisheit. Das Ideal eines jeden Gemeinwesens wäre m.E. die höchste Weisheit des Gesetzgebers bei größtmöglicher Gerechtigkeit der Durchsetzung des Rechts – die möglicherweise beste aller Welten (...)

Der Mensch habe durch die Schöpfung die Gerechtigkeit empfangen und durch die Sünde verloren (Augustinus XIV, 15.21). Das Empfangen der Gerechtigkeit ist dabei die Voraussetzung, „die Seligkeit zu empfangen“ (ebd.).

Augustinus beschreibt die Gerechtigkeit als eine schwierige Frage und in ihrer Vollkommenheit als ein langwieriges Problem: Sie wird erst dann zu „ihrer Vollendung in uns gelangen, als dass sie zu sein aufhört“. (Augustinus XIV, 9.12) In jenem Moment, da die vollkommenste Gerechtigkeit erreicht ist, macht sie sich selbst überflüssig. Ein geradezu dialektischer Gedanke, der hier von Augustinus entwickelt wird (vgl. Kreuzer (Hrsg.) 2001, S. 211), dessen Erfüllung erst mit der Vollendung des *Gottesstaates* möglich wird: Gottes Staat als der m.E. gerechteste aller möglichen Staaten.

Damit entsteht allerdings ein Problem, welches bei Augustinus nur angedeutet wird: Durch welche Argumente ist eine gerechte Entscheidung gerechtfertigt? Worin ist Gerechtigkeit begründet. Naheliegend ist eine Abhängigkeit der Gerechtigkeit von der Weisheit, denn man kann nicht ohne Grund behaupten, dass eine Entscheidung dann um so gerechter und ausgewogener ist, wenn sie sich auf ein möglichst hohes Maß an Wissen und Klugheit gründet. Gerechte Entscheidungen beruhen u.a. auf zwei Voraussetzungen: auf einem logisch folgerichtigen Urteil (Konklusion) und der moralischen Qualität gerechter Prämissen. Nur dann, wenn beide Prämissen bereits logisch begründet und moralisch gerechtfertigt sind oder sich aus einer höheren Gerechtigkeit ableiten, ist auch der Vernunftschluss folgerichtig und moralisch begründet (vgl. Nikomachische Ethik, V, 15).

Die Voraussetzung für die Ausübung von Gerechtigkeit ist bei Augustinus die schriftliche Regel (*regulae scriptae*) (vgl. Kreuzer (Hrsg.) 2001, S. 232). Die erforderliche Klugheit in der Anwendung von Regeln korrespondiert dabei m.E. notwendig mit dem Empfinden an Gerechtigkeit (*iustitia*) als einer Tugend der Rechtsprechung. Klug sei, wer gerecht ist – gerecht, wer klug entscheidet. Um Gerechtigkeit üben zu können,

bedarf es der Regel, die über Recht und Unrecht entscheidet. „Wo also sind diese Regeln geschrieben, wo erkennt auch der Ungerechte, was gerecht ist ...“ (XIV, 15.21) – Sie seien geschrieben im „Buch des Lichts, was die Wahrheit heißt.“ (ebd.) – „... in *libro lucis illius quae veritas*“ (Kreuzer (Hrsg.) 2001, S. 232). In dieser Form sind die Regeln „unwandelbar“ (ebd. S. 231) – also ewig gültig, die Umstände ihrer Anwendbarkeit aber zeitlichen Wandlungen unterworfen.

Ohnehin werden die erkenntnistheoretischen Probleme oft unterschätzt, die sich mit dem Begriff der Regel verbinden. Kant hat in der Methodenlehre in KrV drei wichtige solcher Regeln beschrieben – das Denken ist wie alles Tun an Regelmäßigkeit gebunden, das Verhältnis²⁹ zwischen der einzelnen Situation einerseits und der zutreffenden allgemeinen Regel andererseits erweist sich als eine Frage der Lebenskunst.

Nachhaltigkeit der drei Tugenden

Wenn man die drei Kardinaltugenden dauerhaft besitzt, dann ergeben sich unter dieser Voraussetzung folgende nachhaltige Wirkungen (Augustinus XIV, 9.12):

*Hat man die Klugheit → dann gibt es keine Gefahr irgendeines Irrtums (erroris)

*besitzt man die Tapferkeit → so gibt es keine Belästigung durch Übel

*und die Mäßigkeit wäre → der Widerstand gegen alle Lüste (nullo defectu noxio delectari). Und wiederholend im Folgenden die Funktionen einer jeden Tugend: Die Funktion

*der Klugheit besteht darin → indem sie „die Anschläge im Voraus abwendet“,

*der Tapferkeit → „indem sie Beschwerden erträgt“

*der Mäßigkeit → „indem sie verkehrten Genuss unterdrückt“ (ebd.).

Dreifach die Tugend, dreifach auch Erziehung und Selbsterziehung, um falsche Lüste und Genüsse zu unterdrücken. Die Pädagogik allerdings wird allein mit drei Methoden nicht auskommen. Das Kind braucht stets aufs Neue ein auch eigenes Verständnis, oft eine auch „eigene“ und „ge=eignete“ Methode. → *Pädagogik hat es nicht mit einer Dreifaltigkeit Gottes, sondern mit einer Mannigfaltigkeit des Menschen zu tun.*

Augustinus beschreibt das Ideal der Pädagogik. Alle Erziehung gegen jegliche Lüste und Verführbarkeiten wird überflüssig, wenn es keine verführbaren Dinge mehr gibt. Und der Zeitpunkt dafür wäre dann gegeben, wenn „es keinerlei Übel mehr gibt“ (XIV, 9.12). Kreuzer macht hier in der Fußnote explizit auf den gedanklichen Zusammenhang von „*De trinitate*“ mit dem „*Gottesstaat*“ aufmerksam (vgl. Kreuzer (Hrsg.) 2001, S. 406). Der Gottesstaat ist Gottes Staat, weil darinnen alle Tugenden ihre höchste Vollkommenheit erlangt haben. Alle diese Tugenden des sterblichen Lebens bilden eine Dreiheit und seien auf den Glauben hingebordnet (ebd. S. 213). Nicht zufällig gibt es mithin Vorstellungen, das Buch über den Gottesstaat als eine Sozialutopie zu

²⁹ Drei Relationen sind denkbar: a) Für eine Anzahl von Situationen gibt es eine adäquate Anzahl von Regeln. b) Für eine Mannigfaltigkeit von Situationen gibt es eine nur begrenzte Anzahl von tauglichen Regeln. c) Für eine neue, völlig unbekannte Situation existiert keinerlei Regel: das Denken vermag neue Regeln hervorzubringen.

bezeichnen. Wichtig ist, dass Augustinus bemüht ist, nicht nur die Tugenden nacheinander und nebeneinanderstehend zu betrachten, sondern ihre Beziehungen untereinander aufzuzeigen. Wenn also das Gedächtnis (*memoria*) auf das Vergangene und die Einsicht (*scientia*) auf das Gegenwärtige gerichtet sind, so ist der Wille die Verbindung zwischen beiden (Augustinus XIV, 11.13): Ein Wissen über das Vergangene mit einem Wissen über das Gegenwärtige überhaupt miteinander verknüpfen zu wollen, wäre somit eine Frage des Willens. Auch anderen Stellen wird gerade diese Funktion der dritten der drei Personen betont: Die Funktionen der beiden anderen so miteinander zu verbinden, indem der Wille beides eint (XIV, 1013) und „beide in der Liebe zu sich verbunden werden können“ (XIV, 11.14). Indem diese Aufgabe dem Heiligen Geist zukommt, ist dies eine Bekräftigung, dass man das Wesen einer jeden *Person* versteht, wenn man ihre spezifische *Funktion* im Ganzen erkennt.

Dreiheit der Klugheit

Wiederum zerfällt also auch die Klugheit ebenso in drei Teile: Gedächtnis, Einsicht und Voraussicht (XIV, 11.14) – die Dinge indes werden mehr und mehr unübersichtlich. Aus der Trinität des Einen werden mehr und mehr *Trinitäten* der Vielfalt.

- 1) das Gedächtnis ist auf das Vergangene gerichtet (*memoriam scilicet praeteritis*),
- 2) die Einsicht auf das Gegenwärtige (*intellegentiam praesentibus*)
- 3) die Voraussicht auf das Zukünftige (*providentiam rebus tribuentes futuris*)

Dieser also bereits bei Augustinus (!) zu findende Gedanke einer *divina providentia* wird später bekanntlich von Thomas von Aquin weitergeführt und ausführlich problematisiert (vgl. *Summa contra gentiles*, Dritter Band, Teil 1, Buch III, Kap. 71 bis 77; vgl. ferner *Summa theol.*, WBG 2001, Seite 302-335).

Mit der *divina providentia* haben wir eine weitere Stütze für den Gedanken einer (bedingten) Allmacht Gottes: wer das Gegenwärtige bestimmt, hat Macht - wer das Zukünftige vorherzusehen vermag, verfügt über eine geistige Allmacht immerhin des Möglichen. Die bevorstehende Existenz Gottes wäre bewiesen, wenn die Möglichkeit einer *divina providentia* beweisbar ist.

Trinität und Gottesbeweis

Auf den ersten Blick enthält das Werk *De trinitate* keinen³⁰ expliziten Gottesbeweis. Somit könnte man feststellen, dass Augustinus schlechthin davon ausgeht, dass wenn

³⁰ Da die von Kreuzer editierte Ausgabe lediglich eine Auswahl der Bücher VIII bis XV sowie V umfasst, ist diese Aussage nicht überprüfbar. Für die Behauptung spricht, dass mehrere Sammlungen von Gottesbeweisen in der Sekundärliteratur das Werk von Augustinus nicht berücksichtigen. Was m.E. an der Edition von Schmaus zu ersehen ist, so findet sich auch dort in den übersetzten vollständigen fünfzehn Büchern m.W. kein Hinweis auf den Versuch eines Gottesbeweises, insbesondere auch nicht in den Büchern I bis VII (vgl. Schmaus 1951, S.7-111). So sind auch die in Buch II, 15 anschaulich beschriebenen „*G o t t e s c h e i n u n g e n*“ kein *B e w e i s* für die Existenz Gottes, da Augustinus betont, dass es nicht sicher sei, ob die

die *Existenz einer Trinität* logisch widerspruchsfrei gedacht werden kann, dann folgerichtig stets auch die *Existenz Gottes* mitgedacht wird. Dies würde eine bestimmte Schrittfolge der Beweisführung nahelegen:

- a) Wenn es ontologisch oder kosmologisch oder noologisch u.a. gelingt, die Existenz Gottes zu beweisen, dann wäre auch die Existenz der trinitarischen Personen und die Wirkung ihrer jeweiligen Funktionen (siehe oben) bewiesen.
- b) Wenn es gelingen würde, Allwissenheit, Allerinnerung und Allgüte eines existierenden Gottes zu beweisen, dann wäre mithin auch die Existenz einer jeder Person und somit Gott als das Eine bewiesen. Zu prüfen ist, ob die Prädikate der Allwissenheit und Allmächtigkeit auch jeder Person gleichermaßen zukommen: Gründen sich Gedächtnis, Erkenntnis und Willen alle auf dasselbe Allwissen oder setzt jede dieser drei Funktionen eine spezifische Art von (All-)wissen voraus? Ob überhaupt sich eine Allmacht³¹ Gottes beweisen lässt, hängt zudem mit den bekannten bzw. historisch überlieferten Gottesbeweisen insofern zusammen, ob die dortige Beweisführung eine solche Bestätigung zulässt oder zu einer solchen erweiterbar ist: Die Allmacht Gottes wäre bewiesen, wenn die Macht einer jeden Person als bewiesen gilt – und umgekehrt. Augustinus³² lässt in der „Vorbemerkung“ zu Buch VIII keinen

Erscheinung Gott oder seinem Sohn oder vielmehr dem Heiligen Geist zugeschrieben wird (*Schmaus, M. (Hrsg.) Aurelius Augustinus. Über den dreieinigen Gott. München 1951, S. 39*).

³¹ Bei den Zusammenstellungen der verschiedenen historischen Gottesbeweise von Anselm bis ins 20. Jahrhundert fällt auf, dass das Problem der Allmächtigkeit ausgeklammert wird. Es ist dies möglicherweise dasjenige Prädikat, welches sich am schwersten beweisen – und am leichtesten widerlegen lässt. Nach der Methode des Widerlegens – der Elenktik (vgl. Hiltcher 2008, S. 25) – bzw. der Methode der Falsifikation würde ein einziges Gegenbeispiel bezüglich der Allmacht Gottes logisch ausreichend sein, um die Behauptung eines allmächtigen Wesens widerlegt zu haben. Gäbe es auch nur einen einzigen eindeutigen Fall, der die Allmacht Gottes in Frage stellt, hätte dies m.E. folgenschwere Konsequenzen auch für alle anderen „omnipotenzen“, z.B. für die Allwissenheit. Logisch sind folgende Aussagen denkbar:

- 1) Ein Wesen, welches allmächtig ist, ist notwendig allwissend.
- 2) Ein Wesen, welches nicht allwissend ist, kann nicht allmächtig sein.
- 3) Um die Allmächtigkeit widerlegen zu wollen, würde es genügen, dessen Fähigkeit zur Allwissenheit zu widerlegen.
- 4) Indes könnte der Beweisführer die Erfahrung machen, dass sich die Allmächtigkeit Gottes *in der Welt* leichter widerlegen lässt als eine Allwissenheit *über die Welt*.

Die Fragwürdigkeit der Allmacht steht seit *Hiob* im Raum. Und auch der Ausgang von dessen Schicksal ist strenggenommen keine Bestätigung der Allmacht Gottes. Hiob verliert alles, nicht aber seinen Glauben. Ein „All-Glaube“ – der Glaube eines Menschen an eine All-Macht – wäre stärker als ein All-Wissen: ein Glaube an Gott ist auf logische Weise nicht zu widerlegen, ein Wissen schon.

→ Ein (absolutes) Allwissen kann der Mensch nicht besitzen, einen (absoluten) Glauben an die Allmacht schon. Gott erweist seine (bedingte) Macht, indem er entscheidet: „Nimm all seinen Besitz, aber von ihm lasse ab.“ Hiob hat die Probe bestanden. Für ihn mag dies der Beweis für die Existenz eines Gottes gewesen sein.

³² Diese als „Vorbemerkung“ bezeichnete und m.E. wichtige Textpassage, fehlt in der Übersetzung der *De Trinitate* von Schmaus völlig (vgl. Schmaus 1951, S. 112) – bei Kreuzer ist

Zweifel an der Allmacht Gottes und zugleich der Allmächtigkeit einer jeden Person der Trinität: „... allmächtig der Vater, allmächtig der Sohn, allmächtig der Heilige Geist“ (VIII, 1.1) – also „[...] drei Allmächtige“ (tres omnipotentes). Auch im Original unübersehbar die mehrfache Wiederholung:

- omnipotens pater
- omnipotens filius
- omnipotens spiritus sanctus (Augustinus, ebd.).

Der geistvolle Erasmus von Rotterdam wird dies 1515 nuanciert bekräftigen: „*In Deo ponit*:

- summam potentiam
- summam sapientiam
- summam bonitatem.“

Der Begriffswechsel könnte – typisch für Erasmus – eine inhaltlich andere Bedeutung verfolgen: eine Nuance mit absichtsvollem Zweck oder lediglich nur eine stilistische Variante (...). „Die christliche Theologie stellt in Gott vor allem drei Eigenschaften fest (tria praecipua): die höchste Macht, die höchste Weisheit, die höchste Güte.“ Drei Superlative (Erasmus: Erziehung des christlichen Fürsten. Ausgewählte Schriften. Darmstadt 1968, V, S.153)

Die Behauptung bedarf eines Beweises, zumindest einer philosophischen Rechtfertigung:

a) Welche Argumente bei Augustinus also sprechen für eine gerechtfertigte Behauptung einer Allmacht bzw. für den Gedanken einer „höchsten Macht“ (Erasmus von Rotterdam). Direkt werden von Augustinus keine Begründungen genannt, indirekt scheint es so, dass alle anderen behaupteten Prädikationen die Behauptung auch einer Allmacht rechtfertigen. Die Superlative stützen sich gewissermaßen gegenseitig.

b) Nicht uninteressant für die Nachgeschichte ist es, welche Überlegungen dazu führen, die Allmacht zumindest 1) einzuschränken, 2) zu relativieren oder 3) vollständig zu widerlegen, wie dies später in der *Summa contra gentiles* deutlich wird (vgl. Thomas von Aquin, Hrsg. Albert; Engelhardt 2001, Zweiter Band, Kap. 25, S. 73) Feinsinnig jene Questiones, die die Allmächtigkeit hinterfragen: „In welchem Sinne man vom Allmächtigen sagt, er könne etwas nicht.“ (ebd.): omnipotens vs. non posse. Die Macht Gottes ist mithin keine *unbedingte* Macht, sondern vielmehr eine nur *bedingte* Allmacht. Strenggenommen: eine bedingte Allmacht aber ist keine Allmacht! Das Ganze gerät in Wanken, die traditionellen Superlative verlieren ihre Absolutheit. Zusammenfassend stellt Thomas fest, dass (auch) die Macht Gottes den Gesetzen der Logik unterworfen sei:

- 1) *Auch für Gott gilt, dass nicht Etwas sein kann und dieses Etwas zugleich nicht sein kann. „... dass Gott nicht bewirken kann, dass Entgegengesetztes zugleich in ein und demselben in derselben Hinsicht ist.“ (ebd. S. 75)*
- 2) *Auch könne Gott nicht bewirken, „dass das Vergangene nicht gewesen ist“.*

sie immerhin enthalten (vgl. Kreuzer 2001, S. 3). Damit geht bei Schmaus der an dieser Stelle formulierte Gedanke der Allmacht Gottes verloren.

3) *Und schließlich gilt, „dass Gott keinen Gott bewirken kann“ (ebd.).*

c) Neben der Allwissenheit und Allgüte erweist sich m.W. in der Philosophiegeschichte das Problem der Allmacht als der schwierigste Umstand einer oft leichtfertigen „Rede von Gott“, wie es Thomas Rentsch (1954-2022) nennt (vgl. Rentsch: Gott. 2005, S. 11). Die folgenschweren Attribute der Allmächtigkeit und Allwissenheit werden in der Tat häufig mit einer Leichtfertigkeit³³ benutzt, ohne sich der schwerwiegenden Hintergründe bewusst zu sein. So ist bereits die stillschweigende Voraussetzung, ja die bloße „Annahme eines allweisen und allmächtigen Wesens“ für manchen Gottesbeweis eine notwendige Prämisse (vgl. Hiltcher, Gottesbeweise. 2008, S.154) – m.E. für einen jeden Versuch eines Gottesbeweises, der von der Berechtigung der genannten Prädikate ausgeht bzw. deren Berechtigung zu begründen sucht. Es ist sicher zutreffend, dass durch die Schwierigkeiten einer solchen Bestätigung der Versuch des Beweises einer Existenz eines „allmächtigen Gottes eher `gedämpft` wird“ (ebd. S.152). Für die Formen „moralischer“ Gottesbeweise (ebd. S.138 ff.) sei es allerdings eine „gute Stütze der Moral“, sich ein solches Wesen als allmächtigen Gott vorzustellen (ebd. S.152) – gewissermaßen nicht nur als ein allmächtig moralisches Wesen, sondern auch als ein allwissendes, moralbegründendes und universalethisches Wesen, welches allein dem Sittengesetz unterworfen ist. Nach Kant³⁴ sei es geradezu zwingend, dass ein solches „allvermögendes moralisches Wesen als Weltherrscher angenommen werden“ muss, wie er 1793 in seiner Religionsschrift feststellt – eine allerdings normative, keine empirische Aussage.

Imago dei - Und das Problem der Ähnlichkeit

Wo auch immer der Begriff des Ähnlichen unterstellt wird, fällt auf, dass der Unterschied zwischen Ähnlichkeit und Unähnlichkeit unbestimmt bleibt. Während es in bestimmten Wissenschaften sogenannte Ähnlichkeitskriterien gibt, fehlen solche im Kontext der Ebenbildlichkeit. Es bleibt eine latente Unsicherheit, ob es sich in dem

³³ So tragen die üblichen Rituale der Kirche nicht zu einem sensiblen Umgang mit dem Begriff des Allmächtigen bei, zudem die dortige Rhetorik in der Regel nicht auf die Grenzen der Allmacht Gottes verweist. Damit wird – dem Schein nach – die Vorstellung einer Allmacht genährt, die eigentlich unvorstellbar ist.

³⁴ Vor Kant ist es auch Leibniz, der die Frage der Allmacht berührt, wenn auch mit aller nötigen Vorsicht. Indem nämlich Gott die ewig geltenden Naturgesetze in Kraft setzte und als er gerade eine bestimmte „Abfolge der Dinge auswählte, eben dadurch beschloss, sie einzuhalten“ – er selbst nicht gegen seine eigenen Gesetze verstoßen kann (Leibniz, Fragmente zur Logik, Berlin 1960, S.430 und 436f.). Seine Macht unterliegt mithin einer Selbstbegrenzung und schließt jene Willkür aus, die ihm mancher Atheist und Materialist unterstellt. Mit einer gewissen Vorsichtigkeit schränkt Leibniz allerdings seine Überlegungen ein, wenn er formuliert „Ich gestehe zu ...“ (ebd.436). Alle Rede über Gott und jedes Gebet über die Dreieinigkeit muss von einer Evidenz ausgehen, auf deren Grund sich Folge und Folgen, Schluss und Schlüsse gründen – sei es ein „Meinen, Wissen und Glauben“, so Kant (KrV [B 848], Stuttgart: Reclam 2013, S.829-838). In der Unterscheidung von Wissen und Glauben auch wird sich zeigen, ob die Vorstellung einer Dreieinigkeit einer „Überredung“ oder einer „Überzeugung“ entspringt (ebd.832f.). Kant deutet damit zwei diametrale Pädagogiken an!

einen oder anderen Kontext um Ähnliches oder Unähnliches handelt. Feinsinnig relativiert Augustinus – auffallend häufig³⁵ in Buch XV – an bestimmten Stellen, indem er nicht von einer absoluten, sondern eher von „einiger Ähnlichkeit“ (XI, 1.1) oder „irgendeiner Ähnlichkeit“ (XI, 2.3) oder „sehr ungleicher Ähnlichkeit“ (XV, 23.43) oder „Unähnlichkeit“ (XV, 13.22) oder „irgendwelche Ähnlichkeit“ (XV, 23.43) spricht. In einer Beziehung seien Vater und Gottes Sohn „gleich“ – zugleich gäbe es „in seiner großen Ungleichheit irgendeine Ähnlichkeit mit dem Sohn“ (XV, 23.43).

Auch gebe es Eigenschaften des Menschen, die Gott „in hohem Maße unähnlich sind“ (XV 14.24). „Die Seele hat also irgendeine Ähnlichkeit mit dem gekannten Wesen ...so sind wir, soweit wir Gott kennen, ihm ähnlich; aber nicht sind wir bis zur Gleichheit ähnlich. Da wir ihn nicht so kennen, wie er selbst sich kennt.“ (IX, 11.16)

Widersinnig allerdings ist eine Übersetzung in einer Form, wonach die Kenntnis Ähnlichkeit hat mit dem, was sie kennt. Und da der erkennende Geist sich selbst kennt (IX 11,16), also deshalb eine „vollkommene und gleiche Ähnlichkeit“ besitzt (Kreuzer (Hrsg.) 2001, S. 79) und der Sohn „in allem dem Vater ähnlich und gleich“ sei (ebd. S. 313).

Was also ist: vollkommene Ähnlichkeit, was gleiche Ähnlichkeit, was ungleiche Ähnlichkeit – im Unterschied zu Gleichheit bzw. Unähnlichkeit. Hier bleibt begrifflich vieles offen³⁶. Ebenbildlichkeit bleibt bloße Ähnlichkeit. Die Entstehung einer Ebenbildlichkeit kann man sich als eine Zunahme an Ähnlichkeit vorstellen, als eine über mehrere Stufen verlaufende Entwicklung. Aufschlussreich ist, dass Augustinus in der *Doctrina Christiana*³⁷ immerhin sieben Stufen einer solchen Entwicklung beschreibt, beginnend mit (1) Furcht, gefolgt von (2) der Frömmigkeit, (3) dem Wissen, (4) der Tapferkeit, (5) der Nächstenliebe, (6) der Feindesliebe und (7) der Weisheit (Augustinus, *Doctrina christiana*. Stuttgart: Reclam 2002, S. 51-53).

Erst am „Tag des Gerichtes“ – in Angesicht zu Angesicht – wird der Mensch die Ebenbildlichkeit erlangen können: „Wir werden ihm ähnlich sein, weil wir ihn sehen werden, wie er ist.“ (XIV, 19.25) In Form eines Spiegels erkennt der Mensch das Maß

³⁵ Es handelt sich um unterschiedlich relativierende Formulierungen, die auch der Übersetzung geschuldet sind (vgl. Kreuzer (Hrsg.) 2001, S. 23, 77, 79, 137, 129, 145, 297, 299, 311, 313, 315, 319, 321, 337, 341, 343). Die Häufung deutet unzweifelhaft darauf hin, dass Augustinus um Klarheit ringt, indem er nicht eine absolute Gleichheit postuliert bzw. eine absolute Ungleichheit unterstellt, sondern je nach dem betreffenden Kontext das Maß an Ähnlichkeit vs. Unähnlichkeit variiert. Wer differenziert, macht es sich bewusst schwer. Wer Gleichmacherei betreibt – ebenso eine leichtfertige Ungleichmacherei – hat es zeitweilig leichter, ihn holen jedoch die Widersprüche alsbald wieder ein. Indes ist es das Eigentümliche unserer Sprache selbst, dass sie stets nur mit Ähnlichkeiten arbeitet, also durch ihr Schicksal zu ständigen Relativierungen gezwungen und Kompromissen veranlasst ist.

³⁶ Auch die diesbezügliche Anmerkung 24 von Kreuzer zum Verhältnis von „Bild, Gleichheit und Ähnlichkeit“ greift zu kurz (Kreuzer (Hrsg.) 2001, S. 400). Die Formulierungen sind eher verwirrend anstelle von entwirrend: „Gleichheit bedeutet nicht Bild, aber Ähnlichkeit“ (ebd.). Meines Erachtens lässt sich sagen: eine Gleichheit ist unmöglich, ein Bild trügerisch, eine Ähnlichkeit vage [...]

³⁷ Vgl. Augustinus: *Die christliche Bildung. De doctrina Christiana*. Stuttgart 2002

einer möglichen oder tatsächlichen Ähnlichkeit. Dieses Gleichnis des Spiegels ist bei Augustinus eine typische Allegorie, die nahezu das gesamte Werk durchzieht³⁸. Die Allegorie (*allegoria*, XV, 9.15) gehört zu jenen Tropen (*tropi*) und Stilen, die m.E. die typisch augustinische Sprachlichkeit auszeichnen – sie verleihen dem Text eine gewisse poetische Form. Dazu gehört auch die heuristische Funktion des Rätsels (*aenigma*), wovon Augustinus sagt, jedes Rätsel sei eine Allegorie: *ita omne aenigma allegoria est* (Kreuzer (Hrsg.) 2001, S.284). Der Gedanke indes ist selbstbezüglich. Und auch manches in der *De trinitate* erscheint als eine geheimnisvolle Allegorie, die nicht vollständig zu entschlüsseln ist. Es bleibt bei einer „unähnlichen Ähnlichkeit“ – was auch immer man sich im Detail darunter vorstellen mag (ebd. S. 297). Und manches bei Augustinus bleibt rätsel- und gleichnishaft – bis in die „abgründigere Tiefe unserer Erinnerung“ (ebd. S. 337), so Augustinus.

Cusanus und die „Belehrte Unwissenheit“ (1440)

Wie auch immer Nicolaus von Cusa philosophisch und mathematisch bewertet werden mag, er leitet eine neue Sicht über das Verhältnis von Wissen und Nichtwissen ein. Letzteres erfährt eine Aufwertung, wenn man sich dessen bewusst wird. Eine Bewusstheit über ein vorhandenes Nichtwissen ist der Schritt, den Anteil des nicht vorhandenen Wissens zu verringern. Ein Philosoph, der weiß, was er nicht weiß, ist klüger als ein Theologe, der nicht weiß, was er nicht weiß. In der Suche nach einer Gewissheit – nach einem sicheren Wissen – gelangt Cusanus zur Geometrie. So auch erhebt er die Frage, ob Gott der Mittelpunkt und der Umfang der Welt sei: „*centrum et circumferentia sunt deus*“ (vgl. Cusanus, *Die belehrte Unwissenheit*. Hamburg: Meiner 1999, S.86)

Da aber ein „*Eingeschlossensein der Welt zwischen einem körperlichen Mittelpunkt und einem Umfang unmöglich ist, so lässt sich die Welt nicht verstehend begreifen, deren Mittelpunkt u n d Umfang Gott ist*“ (ebd. S.87). Und er fügt hinzu: „... obwohl die Welt nicht³⁹ unendlich ist, so lässt sich doch nicht als endlich begreifen, da sie der

³⁸ Die Häufigkeit ist unübersehbar und deutet daraufhin, dass die Idee eines Spiegels von elementarer *erkenntnistheoretischer* Bedeutung, jedoch zugleich von einer gewissen *erkenntnismethodischen* Schwierigkeit ist (vgl. Kreuzer (Hrsg.) 2001, S. 99, 115, 195, 243, 281, 283, 285, 287, 293, 309, 345). Es wäre lohnenswert, philosophiegeschichtlich den Wandel zu rekonstruieren, wie sich die ursprüngliche Vorstellung einer (Wider-)Spiegelung der Welt im Denken gewandelt hat. Als der stärkste Gegner aller Widerspiegelungstheorien erweist sich der Konstruktivismus: Erkennen sei stets ein deskriptiver *und* ein konstruktiver Vorgang. Was die Selbsterkenntnis anbelangt, so könnte man behaupten, dass der Mensch dafür viele und unterschiedliche Spiegel benötigt, da jeder Spiegel stets nur eine bestimmte Eigenschaft widerzuspiegeln vermag. Hätte er unendlich viele Möglichkeiten der Spiegelung zur Verfügung, wäre dies der Weg zur vollkommenen Erkenntnis des Selbst. Was aber, wenn uns verschiedene Spiegel Verschiedenes über unser Selbst sagen – was also sind wahre, was falsche Spiegelbilder. Gibt es einen Spiegel, der immer die Wahrheit sagt? Ein Spiegel, der alle Erinnerungen, alle Erkenntnisse, allen Willen repräsentiert (...)

³⁹ Möglicherweise ist Kant in seiner 1. Antinomie von diesem Gedanken von Cusanus beeinflusst, wenn er schreibt: „Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raum nach auch in Grenzen geschlossen.“ (Thesis) – sowie: „Die Welt hat keinen Anfang, und keine

Grenzen entbehrt, innerhalb deren sie sich einschließen ließe.“ (ebd.) Wie also verhält es sich deshalb mit der Trinität? – Man könne – eines Erachtens visionär – eine „Dreifaltigkeit des Universums einnehmen“ – „trinitate universi“ (ebd. S.84f.), „so dass Gott der alleinige Urgrund von allem ist, in dem alles und durch den alles in einer gewissen Einheit der Dreifaltigkeit ist“ (ebd. 85). – „... *unum omnium principium deus, in quo omnia et per quem omnia sub in quadam unitate trinitas.*“ (ebd. 84) Die Dreieinigkeit erscheint als Einheit der Dreifaltigkeit, das Einzige als Synonym für das Dreieinige. Stellt man sich Gott als Universum vor, dann muss dieses – logisch folgerichtig – selbst eine Trinität sein.

Im Buch II der „*Belehrten Unwissenheit*“ setzt Cusanus seine Überlegungen zur Trinität fort. Es gebe eine „Dreifaltigkeit des Alls“: „*De trinitate universi*“ (De docta ignorantia, II, Hamburg: Meiner 1999, S.48f.). Die Einheit sei selbst eine Dreifaltigkeit: „*unitas est trinitas*“ (ebd.S.50). Es folgen die bekannten Identitäten, die Cusanus durch die Betonung der Aktualität überhöht und überdehnt (ebd.):

pater est actu deus

filius actu deus

spiritus sanctus actu deus.

Die Betonung des Gegenwärtigen soll hervorheben, dass die Einheit nicht allein früher oder diese nicht erst später existiert, sondern ewig und ebenso zeitgleich – hier und jetzt. Das deutsche Wort „aktuell“ entspricht hier nur recht und schlecht dem Original. Damit ist entschieden, dass sich nicht sagen lässt: Der Satz „Gott ist“ sei identisch mit der Aussage: „Die absolute Möglichkeit ist“ (ebd.S.57). Hier und jetzt bedeutet Wirklichkeit unter der Voraussetzung der Möglichkeit, d.h. die Negation einer Unmöglichkeit. Die Wirklichkeit Gottes bestätigt die Möglichkeit seiner Existenz. Dass in der Welt jede Möglichkeit eingeschränkt durch die Wirklichkeit ist (ebd.S.61) – dies aber treffe auf Gott nicht zu. Meines Erachtens sind ohnehin die weltlichen Gewohnheiten der sprachlichen Unterscheidung von Wirk- und Möglichkeit auf Gott nicht sinnvoll anwendbar. Und wieder ist es die Geometrie, die bei Cusanus vereinfachende, wenngleich nicht uninteressante Vorstellungen erweckt: Der göttliche Geist sei wie der Mittelpunkt eines Kreises, die Weltseele (*anima mundi*) sei der den Mittelpunkt entfaltende Kreis (ebd.S.71) – wodurch ausgeschlossen ist, dass Gott zugleich Umfang und Mittelpunkt der Welt sein könne (ebd.87). Hier verwickelt sich Cusanus in Widersprüche, er gerät in die Fußangeln seines geometrisch konstruierten Weltbildes. Und so beliebt das Gleichnis des Kreises als Folie für die Vorstellung von Gott sein mag, so untauglich bleibt dies wie alle anderen Formen. Gott ist ein Synonym für einen unendlich großen Raum – von dem niemand weiß, welche geometrische Form ein solcher Raum in seiner Grenzenlosigkeit haben mag. Denkt sich der Mensch als dessen Mittelpunkt, so ist es ein weiter Weg bis zum Umfang. Denkt er sich als dessen Umfang, so ist es fatal, den Mittelpunkt finden zu wollen.

Grenzen im Raume, sondern ist in Ansehung der Zeit, als des Raumes unendlich.“ (Antithesis) (vgl. Kritik der reinen Vernunft, [B 454/ A 426-B 456 /A 428 (29401 bis 29501)

Der Mensch ist ein Nichts in diesem Kosmos und das Leben⁴⁰ und Weben eine „Suche des Nichts nach dem Etwas“, so Christian Morgenstern.

Summa theologia & Summa contra gentiles

Der *historische Sprung* von Augustinus über Cusanus zu Thomas von Aquin – ein Abstand von immerhin eintausend Jahren – ist weitgreifend, der *geistige Sprung* erkenntnistheoretisch noch beeindruckender als der bloße zeitliche Abstand. Die bei Augustinus beginnende kritische Funktion der Philosophie gegenüber der Schultheologie setzt sich bei Thomas umso stärker und eindeutiger fort. Die Trinität als direkte Denkform tritt m.E. zurück, sie ist als Funktion erkenntnisleitend stets anwesend, ohne vordergründig sichtbar zu sein. Zudem führt die Methodisierung des Fragens in Form der aufeinanderfolgenden Questiones dazu, dass Widersprüche offenkundig werden, die bislang unbemerkt blieben. So wirft die *Summa contra gentiles* die Frage auf, woraus der Heilige Geist hervorgeht: aus dem Vater? – Aus dem Sohn oder aus dem Geist beider? Nicht selten ist es ohnehin der Heilige Geist, der zum gedanklichen Stolperstein des Trinitätsdenkens wird. Ist die Beziehung zwischen Vater und Sohn vorstellbar, so muss der Zusammenhang beider zum Heiligen Geist stets neu formuliert werden. Auch gebe es Argumente – so Thomas – dass einige meinen, der Heilige Geist könne nicht von zweien sein (vgl. *Contra gentiles*, Buch IV, 25. Kapitel, Darmstadt 2001, S.195). Und deshalb wiederholend nochmals im 26. Kapitel: „*Es gibt lediglich drei Personen im Göttlichen: den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist.*“ An dieser späten Stelle mag es wie eine selbsterfüllende Prophezeiung klingen: *Tres personae in divinis!* (ebd. S.194) – dass also „in der göttlichen Natur drei Personen subsistieren ... und dass diese drei einzig relational voneinander unterschieden sind“ (ebd. S.195).

„Der Vater nämlich unterscheidet sich vom Sohn durch die Relation der Vaterschaft und des Nichtgeborens. Der Sohn unterscheidet sich vom Vater durch die Relation der Sohnschaft.“ (ebd. S.195f.) – Und der Heilige Geist unterscheidet sich von beiden durch die Hauchung – eine der m.E. am schwersten vorstellbaren Zuschreibungen. Was man erkennen kann, ist der Umstand, dass Thomas von einer allein reinen Personenvorstellung abweicht, und die Unterscheidung vor allem in den Eigenschaften einer jeden Person sucht: die Verschiedenheit der Attribute, Relationen und Funktion in dem Einen: Wie diese Funktionen im Inneren zusammenwirken, ist ein Schlüssel dafür, wie sie auch nach außen wirken. Von diesen Funktionen des Erinnerns, Wissens, Liebens und Wollens sei stets auch etwas vom Bild Gottes im Menschen. Indem dieser um das Bild in sich weiß, kennt er die Funktionen einer jeden Kraft. Gott ähnlich zu sein, bedeutet, ihm in jeder der Funktionen gleich zu sein: in dem Streben nach Gedächtnis und Einsicht, nach Liebe und Willen. Dann ist mehr als nur eine Spur Gottes im Menschen: Gott verstehen, heißt, seine Spuren zu verstehen. „Kannst du meine Spuren verstehen – bis zur Vollkommenheit ...?“ (*Contra gentiles*, IV, 26, ebd.

⁴⁰ vgl. Christian Morgenstern: „Stufen. Eine Entwicklung in Aphorismen und Tagebuch-Notizen“, München 1928, Seite 219

S.201) » ... vestigia ... comprehendens“ – dies der erkenntnistheoretische Weg zu Gott. Und so beschließt Thomas von Aquin sein Nachdenken: „Damit soll über die göttliche Trinität gegenwärtig genug gesagt sein. » (ebd. S.201): »Et haec de Divina Trinitate ad praesens dicta sufficient. »

Luther und die Dreieinigkeitslehre seines Denkens

Obwohl Luther sich in der Auslegung der Trinitätslehre in der Tradition von Augustinus und Thomas befindet, gibt es Stellen, die von den üblichen Deutungen abweichen. Eine besonders erstaunliche Formulierung findet sich 1518 in dem Praeceptorium „Desem praecepta Wittenbergensi praedicata populo“. Um das überraschende und m.W. völlig unbekannt dort verwendete Gleichnis verstehen⁴¹ zu können, ist es sinnvoll, eine längere Passage zu zitieren:

„Verum ista invocatio et cultura sanctorum adeo est neglectata, ut non solum non meditentur opera misericordiae dei in Sanctis suis, sed etiam nesciant eorum gesta, immo et nomina, sicut ille, qui sanctam trinitatem nominavit *‘dreyfalcken’*, adeo non quid deus boni in illis fecit, ut glorificetur, sed quid boni nobis faciant, ut nos laetemur, consideramus.“ (Luther, WA 1, S.420, 13-17) Das betreffende Wort ist vom Herausgeber entsprechend hervorgehoben worden. Die Angelegenheit erscheint gleichermaßen banal wie skurril: man traut Luther einiges zu, aber dies (...) Ungewöhnlich auch ist Luthers Vorstellung der Trinität, wenn er in der „Kirchenpostille“ (1522) von „tzwō Personen“ spricht: „Und also tzwingt und schleußt diese schrift, das dießetzwō personen seyen eyn volkomlicher gott, und eyn igliche ist der ware, eynige, volkomener, naturlicher gott ...“ (WA 10, 1.1, S. 184, 13)

Und schließlich an Trinitatis 1526 eine ganze Predigt⁴² über die *Trivaltigkaytt*: „Diß wort bedeutett aber, das Got dreyfaltig ist jhn den personen.“ (WA 10, 1.2, S. 294, Zeilen 28 sowie 24, 26, 29 und 36)⁴³. Jenes aber sei ein himmlisch‘ Ding und die Welt könne es nicht verstehen. Denn: Die Welt kann nur Weltliches, m.E. niemals Himmlisches verstehen.

⁴¹ Eine sinngemäße Übersetzung lautet wie folgt: „Diese Anrufung und Verehrung der Heiligen ist so vernachlässigt worden, dass sie nicht nur nicht über die Werke der göttlichen Barmherzigkeit in ihren Heiligen nachdenken, sondern auch ihre Taten und sogar ihre Namen nicht kennen. Wie jene Person, die die Heilige Dreifaltigkeit *‘Dreyfalcken’* nannte, betrachten wir nicht, was Gott Gutes in ihnen gethan hat, damit er verherrlicht wird, sondern was sie uns Gutes thun, damit wir uns freuen.“ (ebd.)

⁴² Luther verwendet allein auf der angegebenen Seite drei verschiedene Schreibweisen für das Wort *Dreifaltigkeit* – auch die scheinbar fehlenden Buchstaben an der einen oder anderen Stelle entsprechen hier dem Original (vgl. WA 10, 1.2).

⁴³ Die nach der Seitenangabe stehenden Zahlen geben in der WA die betreffenden Zeilen auf Seite 294 an, wo Luther vielfach das Wort verwendet. Dass die Schreibweise variiert, ist auch für viele andere Texte von Luther typisch. Worte sind Stolpersteine auf dem Weg, der von Worten zum Begreifen der Begriffe führt.

„Die hohen schuelen haben mancherlay Distinctiones, treume und erdichtung gefunden. Damit sie haben wollen antzaygen die heilige Trivalentigkeit und sind darüber zu narren geworden.“ (ebd. S.294 f.)

Als Theologe ist Luther kein Freund der Philosophen – und als Philosoph kein Freund der Theologen. Luthers Wesen – gemessen an seiner Sprache – erscheint oft als innerlich zerrissen, schwankend, verbittert, voller Sarkasmus. Dennoch trifft manche Formulierung den Kern eines ewigen Problems: Wer mit der Vorstellung einer Dreieinigkeit Gottes gedanklich und sprachlich nicht umzugehen weiß, kann leicht zum Narren werden – eine Befindlichkeit, aus der der Betreffende selbst nicht mehr herausfindet. Der Mensch kommt aus seiner gewohnten Sprache nicht heraus, weil er aus den Gewohnheiten seines alltäglichen Denkens nicht herauskommt. Die Theologie blickt in einen Spiegel. In der Tat grenzt ein Denken an Verwirrung, wenn man stets zugleich denken soll, dass Drei gleich Eins und Eins gleich Drei sei. Da dies dem philosophisch ungeübten Denken ständig widerstrebt, entstehen wirre Gedanken, die schwer zu rekonstruieren sind. Indes: Solange alles in gewohnter Weise einsichtig ist und gedankenlos bleibt, gibt es keinen Anlass zum Nachdenken. Der Mensch beginnt immer dann über Legungen seiner Gedanken nachdenken zu müssen, wenn sein Denken auf Dinge stößt, die der Gewohnheit widersprechen. Die Wirrnis der Worte ist der Anlass zum Entwirren der Begriffe. Gedankentiefe erreicht man durch anhaltende Nachdenklichkeit. Man fühlt sich an Wittgenstein erinnert, wonach man vielleicht sagen könnte: Die Methode zu Philosophieren und Theologisieren ist es, sich wahnsinnig zu machen, und den Wahnsinn wieder zu heilen. Luther meint, dass mancher durch die Dreifaltigkeit zum Narren geworden sei, Wittgenstein erblickt darin eine Methode, das Denken wahnsinnig machen zu müssen, um das Denken zum Nachdenken zu zwingen. Als sei es erst der nahe Wahnsinn, der jenen Zwang ausübt.

Und vielleicht ist die Erkenntnistheorie „ein Kampf⁴⁴ gegen die Verhexung unseres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache“ – sprachlich lässt sich leicht sagen, dass der Eine Gott eine Substanz in drei Personen sei. Denken lässt sich diese Vorstellung nicht. Ist die Idee eines dreieinigen Gott gar eine Verhexung des theologischen Verstandes durch die Mittel der Kirchensprache. Wenn das Gebet der Kirche das Denken gedankenlos macht, dann muss die Theologie die Gedankenlosigkeit

⁴⁴ Vgl. Wittgenstein, Ludwig: *„Philosophische Untersuchungen.“* Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003, § 109. Auch in den *„Philosophischen Bemerkungen“* und in den *„Philosophischen Betrachtungen“* kehrt Wittgenstein immer wieder zu dem Problem von Sprache und Denken zurück. Wann und wodurch wird unser Denken durch Sprache möglich, wann und wieso unmöglich oder gar verhext. Der Grund ist die ewige „Unmöglichkeit einer Zuordnung von Sprache und Wirklichkeit“ (Wittgenstein, Wiener Ausgabe. Studien Texte. Bd. 1, Bemerkungen V, S.54, Frankfurt a.M.: Zweitausendeins) – Meines Erachtens folgt daraus auch die unmögliche Möglichkeit der Zuordnung von *Nichtwirklichkeit* und *Nichtsprache*. Unsere Sprache reicht nicht einmal aus, die Wirklichkeit zu fassen – wie soll sie dann das Nichtwirkliche versprachlichen können: Die Grammatik des Satzes erlaubt keine Dreieinigkeit – drei Personen können additiv aneinander gereiht, jedoch nicht als das Eine von Dreien sagbar gemacht werden. Und wenn die Dreieinigkeit grammatisch nicht sagbar ist, wie kann sie dann vorstellbar sein: der Glauben muss hier die Unzureichbarkeit des Wissens ersetzen.

nachdenklich machen. Die Warnung Luthers ist feinsinnig: Kann der Glauben an das Wort den Menschen zum Narren machen [...]

„Das Prinzip der Trinität, in allem ausgebreitet, ist die ewige Wurzel der ewigen Harmonie in den Dingen und in unseren Begriffen & ebenso wie in der musikalischen Harmonie.“
(Komensky 1970, S.123)

Comenius – Dreieinigkeit in pansophischer Betrachtung

Unter den Vorbildern von Jan Amos Comenius (1592-1670) kommt m.E. Augustinus eine vordergründige Bedeutung zu. Wenngleich das eine Vorbild nicht gegen ein anderes abgewogen werden kann, so sind doch gewisse begriffliche Ähnlichkeiten mal größer oder mal kleiner – manches geht auf Augustinus, anderes auf Thomas, einiges auf Luther und vieles auf seinen Lehrer Johann Alsted zurück. Aus all dem hat Comenius die Welt seiner Ideen erbaut: auf dem Fundament des Glaubens.

Die von ihm in besonders häufiger Weise benutzte Dreiheit von Kategorien könnte mithin auf eine hohe Seelenverwandtschaft mit Augustinus hindeuten. So erhebt er in der *Panaugia* die überall aufzufindenden Dreihheiten zu elementaren Grundlagen aller Dinge und des Denkens.

Grundelemente des Gebäudes seien stets Fügungen von jeweils drei Kategorien: „Alles übrige, was irgendwo in beliebiger Zahl und Form hinzukommt, sind nur Oktaven, das heißt Beziehungen des Parallelismus und der Proportionalität der größten Dinge im Verhältnis zu den kleinsten, der höchsten zu den niedrigsten, der ersten zu den letzten, der inneren zu den äußeren, der sichtbaren zu den unsichtbaren, der körperlichen zu den geistigen, der irdischen zu den himmlischen, der zeitlichen zu den ewigen usw.“ (vgl. Komensky, Allgemeine Beratung über die Verbesserung der menschlichen Dinge. Berlin 1970, S.123 sowie 445)

Er bezeichnet die Trinität⁴⁵ als das *P r i n z i p* der „ewigen Wurzel und ewigen Harmonie in den Dingen und in unseren Begriffen“ (ebd.). Das Bemühen um eine weitgehend dialektische Betrachtung ist deutlich spürbar, dennoch hat man das Gefühl, dass all jene begrifflichen Triaden für sich genommen keine Alles-Erklärungen sind – zwar eine anschauliche Denkform, jedoch kein universelles Mittel des Erkennens in der Suche nach Harmonien (...) in der Welt und im Menschen selbst. Meines Erachtens ist das Harmonische – als ein Attribut – eine Zuschreibung, die

⁴⁵ Dem Geiste nach stimmt die von Franz Hofmann (1922-2003) besorgte Übersetzung mit dem Original überein, der Kontext im Umfeld des Gedankens der Trinität lässt es zu, dass man annehmen kann, dass Comenius darin ein *P r i n z i p* erblickt hat. Der Text des Originals selbst verwendet allerdings den Begriff der Trinität direkt nicht – diese Nichtbenutzung wird ihren Grund haben. Das naheliegende Wort ist durch den Übersetzer hinzugefügt worden – nicht ohne Berechtigung – jedoch wäre eine Anmerkung für jenen Leser hilfreich gewesen, der nicht über das lateinische Original der *Panaugia* verfügt. Dort lautet die diesbezügliche Stelle: „*Principia puta Media, et Finis rerum; com omnigenis per cujusque rei extrema distantis, et in medio copulis.*“ (Comenius, *Panaugia*. In: ders. *De Rerum Humanarum Emendatione consoltatio catholica. Tomus I, Prag 1966, S. 132*).

unserem gewohnten Streben nach Gleichheit zwischen den Menschen und einer Sehnsucht nach einer „heilen Welt“ entspricht. Indes: Die Natur kennt keine Harmonie. Jedes Gleichgewicht erweist sich als stets relativ, als nur zeitweilig, als letztlich instabil, abgelöst durch ein wiederum zeitweiliges Ungleichgewicht zwischen Gewicht und Gegengewicht. Die Hoffnung auf eine *alles stabilisierende Harmonie* ist ein Wunschdenken⁴⁶ von Comenius, welches seiner tiefen Religiosität entspringt. Geprägt durch den Traum eines ewigen Friedens und das Ende eines jahrzehntelangen Krieges in ganz Europa, entsteht daraus eine geistige und soziale Utopie. Betrachtet man den Gesamttext der *Panaugia* im Zusammenhang mit der ganzheitlichen *Consultatio catholica*, so wäre genauer zu prüfen, was Comenius eigentlich unter den Begriffen Harmonie bzw. harmonisch präzise versteht. Und ob sich darin der später bei Leibniz zu findende Gedanke einer prästabilen Harmonie und Prädetermination vorbereitet, ist eine vage Vermutung. Die Theologie ist nicht mehr die alle anderen beherrschende Königin unter den Wissenschaften, sondern diesen gleich und gleichberechtigt. Bekanntlich hat Leibniz 1679 in dem frühen Entwurf einer „Enzyklopädie“ achtzehn Disziplinen aufgeführt, beginnend mit der Grammatik als der „Wissenschaft des Verstehens“ und der Theologie, als der achtzehnten, der „Wissenschaft von den unkörperlichen Substanzen“ (Leibniz, Fragmente zur Logik. Berlin 1960, S. 65-72). Damit wird der Theologie ein rein sachlich bestimmter Gegenstand zugewiesen, der sich nicht auf Gott beschränkt. Wenngleich die o.g. Anzahl als relativ willkürlich erscheint, so ist das Bestreben unübersehbar, die Mannigfaltigkeit der Inhalt in eine beherrschbare Ordnung zu bringen. Ob darin mehr als Unordnung vorkommt, bleibt offen. Zumindest hat die Theologie nicht die Funktion, Harmonie zwischen Disharmonien herzustellen. Auch in der „Einteilung der Philosophie“ (1696) kommen all jene Wissenschaften vor – die Theologie fehlt (ebd. 79-83). Über Gott lassen sich aus logischer Sicht eine Reihe von hypothetischen Sätzen ableiten, die unterschiedliche Grade an Gewissheit beanspruchen (ebd.167). Disjunktion: „Entweder es ist der eine Gott oder keiner.“ – Das heißt: „Wenn Gott nicht keiner ist, ist er der eine; und wenn Gott nicht der eine ist, ist keiner.“ Oder: „Der eine Gott“ und „nicht kein Gott“ sei dasselbe, so Leibniz (ebd.168). In der Theodizee wird sich dann die philosophische Beschäftigung fortsetzen – dazu mehr in dem betreffenden späteren Kapitel des vorliegenden Textes.

Descartes – Ein Beweis der Existenz der Trinität

Das persönliche Verhältnis zwischen Comenius und Descartes ist gespannt, die Beziehung konfliktreich. Spätestens in Amsterdam treffen die Argumente beider Philosophien aufeinander. Auf den cartesianischen Gottbeweis hat Comenius m.W. direkt nie Bezug genommen. Die Argumentation besteht bekanntlich darin, dass zu

⁴⁶ Die zahlreiche Verwendung dieses Harmoniegedankens deutet darauf hin, dass es sich um ein *I d e e n z e n t r u m* handeln könnte (vgl. Komensky 1970, S. 105, 121, 122, 123, 148, 178, 306, 350, 364 und 400; zu den Begriffen Harmonia sowie Panharmonia vgl. Comenius 1966, S. 128, 129, 130, 131 und 132).

einem angenommenen vollkommenen Wesen zugleich dessen Existenz gehört. Dies sei eine Wahrheit, vergleichbar mit den Wahrheiten der Mathematik. Der Schluss ist m.E. ein Zirkel der Form: $A = B$, wenn $B = A$.

Der sich daraus ergebende Beweis hat die Form einer trinitarischen Struktur:

- I Gott ist vollkommen.*
- II Existenz ist Ausdruck von Vollkommenheit: Ein vollkommener Gott ist ein existierender Gott.*
- III Gott existiert. Somit bestätigt seine Existenz zugleich seine Vollkommenheit.*

Daraus folgt →

- I Ein vollkommenes Wesen wie Gott hat eine funktionale Struktur.*
- II Die Strukturelemente sind: Vollkommenheit an Erinnerung, Einsicht sowie Wille und Liebe.*
- III Also ist die Struktur des Gottes eine in sich vollkommene Dreieinigkeit dieser Strukturelemente.*

Man hat den Eindruck, dass sich auf diese Weise mit einem Syllogismus nahezu alles rechtfertigen lässt, wenn die erste Prämisse (Allsatz) wahr ist. Der Rest ist nicht selten theologische Selbstbezüglichkeit. Da man wünscht, dass auch die Konklusion wahr sei, sucht man sich die weiteren Prämissen so aus, dass das Ganze schlüssig ist bzw. schlüssig erscheint. Alternativ würde die Methode der Falsifikation darin bestehen, gezielt Prämissen zu suchen, mit denen eine Allaussage zu Fall gebracht werden kann.

Wenn es stimmen sollte, dass selbst Gott dem Zwang der Logik und den Prinzipien des Sittengesetzes unterworfen ist, kann ein logischer Schluss manche kirchliche Glaubensaussage widerlegen. Die Kirche musste die Allmacht Gottes behaupten, um ihre eigene Allmacht rechtfertigen zu können. Eine Widerlegung dieser Behauptung wäre ein Verlust an kirchlicher Allmacht⁴⁷. Für die Theologie ein Misserfolg, für die Philosophie ein Segen.

„Von der hochgebenedeiten triumphierenden heiligen, heiligen, heiligen Dreifaltigkeit – der Heilige Trinität.“ (Jakob Böhme)

Jakob Böhme (1576-1724) – Die innere Heilige Trinität

Es sei ein blinder Mensch, der nicht erkennt, dass er Gott in sich hat. Denn der Quell von allem rührt aus der Hl. Trinität „und der Hl. Geist leuchtet darinnen“ (Böhme, Aurora 1.78). – „Wo ist Gott? Höre, Du blinder Mensch, du lebest in Gott und Gott ist in dir; und so du heilig lebest, so bist du selber Gott. Wo du nur hinsiehst, da ist Gott.“ (22.46) So die Argumentation Böhmes in einer unüberhörbaren Direktheit.

⁴⁷ Bereits bei Rousseau liest man über die katholische Kirche: L`Église décide que l`Église a droit de decider (Rousseau, Émile. Paris 1964, S. 374). Dies machte ihn zum Ketzler.

Die drei Substanzen und ihre Eigenschaften werden detailliert beschrieben: „Von der Substanz und Eigenschaft des Vaters.“ (Aurora 3.8) Es folgen die Kapitel „Von Gott dem Sohne“ (3.13) und „Von Gott dem Hl. Geist“ (3.24) und schließlich „Von der heiligen Dreifaltigkeit“ (3.32). Die Vision ist unschwer zu erkennen: Gott ist ein Gleichnis für die Natur: „Hier kann ich nun im Gleichnis schreiben. Allhier will ich dir ein Gleichnis in der Natur zeigen, wie das sei das hl. Wesen in der hl. Trinität.“ (3.18)

„Wenn man nur redet oder schreibet von drei Personen in der Gottheit, so darfst du nicht denken, dass darum drei Götter sind.“ (3.32) Die Dreiheit sei eine Grundstruktur, die allem in der Welt eigen ist. „Alles Ding in dieser Welt ist nach dem Gleichnis dieser Dreiheit worden. Ihr blinden Juden, Türken und Heiden – tut die Augen eures Gemütes auf.“ (3.36)

So sei auch im Menschen eine Dreiheit zu erkennen: „Also findets du im Menschen drei Quellbrunnen.“ (3.41) – Schließlich: „Also findest du auch die Dreiheit der Gottheit in den Tieren (...)“ (3.44) Drei Regimenter sind es, die einen jeden Menschen regieren – Kräfte, die „alle drei zusammen nur der einige Mensch nach Art und Weise der Dreiheit in dem göttlichen Wesen“ wirken (26.50). Der „Leib ist die Mutter des Geistes“ (ebd.) – und die Seele wirkt überall im Leib: „Diese drei Regimenter sind der ganze Mensch mit Fleisch und Geiste.“ (26.50) Aus der Anzahl der Planeten leite sich ab: „Diese drei Regimenter ... haben zu ihrem Anfang und Regiment sonderlich siebenerlei Gestalt nach Art und Weise der sieben Geistes Gottes oder der sieben Planeten.“ (26.51) – Selbst wenn man den pantheistischen Visionen folgt, so wird man den Umgang mit der Zahlenmystik als naturalistisch empfinden. Die Natur sei der Leib Gottes (23.94). Das in der Aurora“, der ersten Schrift Böhmes, beginnende Nachdenken über einen Zusammenhang von Gott und Natur, setzt sich in seiner späteren Theosophie fort, die man als eine Form des Pantheismus beurteilen kann. Unabhängig von der mühseligen Suche nach einem überzeugenden Gottesbeweis kann man Böhme zubilligen, dass der Gedanke der Heiligen Trinität einen zentralen Platz in seinem System einnimmt. Ein nicht uninteressantes Gleichnis ist letztlich, dass sich Böhme die Geburt des Sohnes, die Menschwerdung Gottes, nicht als einen abgeschlossenen Vorgang, sondern als einen ewig andauernden Prozess vorstellt. Demnach wäre die Trinität kein Sein, sondern ein Werden. Der Sohn wird täglich neu geboren, als Idee, als Wort, als Liebe und Wille, muss er Tag für Tag auferstehen. Der Sohn gilt als Gleichnis der Liebe und des Willens zum Leben, wie noch bei Schopenhauer zu zeigen ist. Und wem Gott nicht so wichtig im Alltäglichen erscheinen sollte, der solle den Sohn wichtig nehmen: Der Wille zum Leben ist das Geschenk, aus dem die Liebe erwächst.

Leibniz – Die Trinité in der „Théodicée“ als ein logischer Widerspruch

Die Frage nach der besten aller möglichen Welten ist eine Frage nach Gott – die beste aller Schöpfungen? Die „Abhandlung über die Übereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft“ von Gottfried Wilhelm Leibniz berührt in Abschnitt 22 explizit die Beziehung des Glaubens und der Vernunft zur Dreieinigkeit. Selbst die Theologen

seien sich darüber einig – so Leibniz – „dass kein Glaubensartikel einen Widerspruch enthalten noch Beweisen widersprechen darf, die ebenso exakt sind wie die mathematischen, bei denen das Gegenteil der Schlussfolgerung ad absurdum, d.h. auf einen Widerspruch zurückgeführt werden kann.“ (Leibniz, Theodizee, Philosophische Schriften, Bd. 2, Erste Hälfte, Frankfurt a.M.: Insel 1986, S.107) → Dieses Axiom hat mithin auch Gültigkeit für den Umgang mit der *Trinité*.

„Es folgt nun daraus, dass gewisse Autoren (certains auteurs) allzu leichtfertig zugegeben haben, dass die heilige Dreieinigkeit der großen Grundwahrheit widerstreite, nach der zwei Dinge, die beide einem dritten gleich sind, auch untereinander gleich sind, d.h. wenn A dasselbe ist wie B, und C ebenfalls dasselbe ist wie B, so müssen auch A und C untereinander dasselbe sein. Denn dieser Satz folgt unmittelbar aus dem Satz des Widerspruchs und ist die Grundlage der ganzen Logik, wenn er fällt, gibt es kein Mittel mehr, mit Sicherheit zu schließen.“ (Leibniz, ebd. S.109) – Also ein „fondement de toute la logique“ (ebd. S.108).

Leibniz löst das logische Problem dadurch, dass innerhalb des Syllogismus ein Bedeutungswandel des Wortes „Gott“ stattfinden würde.

„Sagt man daher, der Vater sei Gott, der Sohn sei Gott, der Heilige Geist sei Gott, und dennoch gebe es nur einen Gott, obgleich diese drei Personen unter sich verschieden seien, so muss man zu dem Urteil kommen, dass das Wort Gott nicht die selbe Bedeutung am Anfang wie am Ende dieses Satzes hat. In der Tat bezeichnet es bald die göttliche Substanz, bald eine Person der Gottheit. Man kann demnach im allgemeinen behaupten, dass man sich hüten müsse, die notwendigen und ewigen Wahrheiten preiszugeben, um die Mysterien zu erhalten, weil man sonst befürchten muss, dass die Feinde der Religion daraus ein Recht herleiten, sowohl die Religion als auch die Mysterien in Verruf zu bringen.“ (ebd. S.109)

Ein Dilemma deutet sich an: Hält man an der Widerspruchsfreiheit fest, opfert man die Dreieinigkeit. Beharrt man auf der Dreieinigkeit, verstößt man gegen die Logik. Die Lösung kann nur darin bestehen, dass die formale Logik nicht auf Gott (objektiv) anwendbar ist bzw. nicht (subjektiv) auf die Trinität angewandt wird Und dass somit der Umgang mit der Dreieinigkeit eine eigene Logik erfordern würde – die eine dialektische oder trialektische Logik wäre. Möglicherweise hilft hier auch die ewige Suche nach einer mehrwertigen Logik, da offensichtlich die zweiwertige Logik (A ist B & A ist zugleich nicht B) in einen Widerspruch führt.

Leibniz gibt zu, dass es sich bei der Dreieinigkeit um eine Wahrheit handle, die dem menschlichen Denken nicht zugänglich sei: „Eine Wahrheit übersteigt die Vernunft, wenn unser Geist und überhaupt jeder erschaffene Geist sie nicht begreifen kann.“ (ebd. S.109 und 111): „ ... und solcherart ist, meiner Ansicht nach, die heilige Dreieinigkeit, solcherart sind die allein Gott vorbehaltenen Wunder, wie z.B. die Schöpfung ...“ (ebd.S.111) Wörtlich im Original: „ ... á mon avis, la sainte Trinité ... » (ebd. S.110) Das menschliche Denken macht die Erfahrung, dass es Tatsachen gibt, die nicht nur nicht beobachtbar, nicht nur nicht beschreibbar, sondern nicht erklärbar sowie nicht verstehbar sind. Die Grammatik, die Logik, die Hermeneutik geraten an ihre Grenzen. Die Phänomenologie scheitert wegen der Nichtbeschreibbarkeit, die

Hermeneutik wegen der Nichtverstehbarkeit. Und was man nicht beobachten, beschreiben und erklären kann, darüber muss man schweigen. Alles, was wir in der Sprache über Gott sagen, sei falsch. Alles, was wir im Schweigen über ihn nicht sagen, sei wahr, so Meister Eckhart.

Joachim Georg Darjes – Von der Trinität zur Pluralität (1735)

Der schlechthin als Cameralwissenschaftler in der Philosophie wenig bekannte Jenaer Gelehrte⁴⁸ Joachim Georg Darjes (1714-1791) verfasst 1735 einen *Tractatus*⁴⁹, in welchem er versucht, mit Hilfe der Philosophie die Dreieinigkeit Gottes als Ausdruck einer möglichen Pluralität beweisen zu wollen: *De pluralitate personarum in Deitate ex solis rationis principiis demonstrata (Jena 1735, 16 Seiten)*. Er macht sich zu diesem Zweck den folgenden Syllogismus zunutze. „Syllogismus igitur ita formandus erit: Quidquid habet existentiam absolutam id pures in et sub habere potest substantias sive subsistentias. Omnis spiritus habet existentiam absolutam ... omnis spiritus plures in et sub habere potest substantias. » (Darjes 1735, S.8) Der Sinn erscheint trivial und ähnelt der Struktur der bekannten Gottesbeweise: „Alles, was eine absolute Existenz hat, hat auch eine reine und selbstständige Substanz. Jeder Geist hat eine absolute Existenz. Folglich kann jeder Geist mehrere reine und selbstständige Substanzen haben.“ Auffallend ist, dass ein solches Wesen zugleich mehrere Substanzen haben könne. Darjes will damit bewiesen haben, dass die Trinität nur ein besonderer Fall der Pluralität ist. Dass somit die Tendenz einer gewisse pantheistische Deutung naheliegt, ist nicht zu übersehen. In letzter Konsequenz strebt eine solche plurale Sicht zur Vorstellung unendlich vieler Personen und Substanzen, die in Gott vereint sind – philosophisch denkbar, zumindest jedoch für die christliche Theologie unannehmbar. Auch aus erkenntnistheoretischer Sicht löst die Pluralität das Problem der Trinität nicht – sie verschiebt es auf eine andere Ebene. Lediglich eins ist damit gewonnen. Dreieinige Begriffssysteme sind Ausdruck unzähliger Möglichkeiten und Ausuferungen. Wo erst einmal zwei Begriffe da sind, fügt sich unbesehen ein weiteren an oder ein. Und so fort. Dem Denken ist von vornherein eine Limitation auferlegt, wenn es sprachlich beherrschbar bleiben soll. Die Flucht aus der Dreieinigkeit in eine Pluralität ist ein erkenntnistheoretisch fragwürdiges Experiment. Und auch die Praktische Vernunft würde mancherlei Bedenken dagegen haben. Ein Gebet über die Trinität ist von endlicher, ein Gebet über eine Pluralität von unendlicher Dauer. Und wer mögen dann die „Hörer des Wortes“ sein (...)

⁴⁸ Darjes hat nach 1749 an der Universität Jena immerhin vielfältige Vorlesungen über Philosophie und Logik vorgetragen, vor allem nach Wolff's Mathesis, Logik und Metaphysik und ferner nach eigenem Konzept die Cameralwissenschaften. Erwähnenswert ist die – wörtlich – „Theoretische und Praktische Logik“ (Sommersemester 1749 und zwischen 1757 und 1762 in jedem Semester), (vgl. Löttsch, Ulrike: Joachim Georg Darjes. 2016, S.310-316).

⁴⁹ Die Schrift ist wohl ohne sein Wissen von einem anderen Autor veröffentlicht worden, ein Digitalisat befindet sich im Bestand der Staatsbibliothek Berlin und der Universitätsbibliothek Jena.

„Es lässet sich vieles, ja fast alles in der Ordnung des Heils nicht genau begreifen, wenn die Lehre von der heiligen Dreyeinigkeit nicht voraus und fest gesetzt wird.“ (Weber 1748)

Andreas Weber – Vom Geheimnis der Heiligen Dreyeinigkeit (1748)

Das Buch ist ebenso wenig bekannt wie dessen Autor. Andreas Weber (1718-1781), Schüler von Christian Wolff, bei dem er 1742 in Halle promoviert – und den er wörtlich den „unsterblichen Freyherrn von Wolf“ nennt, verfasst ein weitgreifendes Werk über die „Uebereinstimmung von Natur und Gnade“ (Drei Bde., Franckfurt und Leipzig 1748-50 / Hildesheim, Zürich: Olms 2003). Will man die Ordnung des Heils verstehen, muss man die Lehre der Trinität begriffen und somit das Geheimnis der Dreieinigkeit gelöst haben, so Weber (Weber, Werke, Bd. 69, 2. Teil, 1. Abschnitt, 1748, S.3).

Weber unternimmt den Versuch des Gedankens, ob sich die Lehre der Trinität aus einer onologischen Übereinstimmung von Natur und Gnade ableiten lasse – gibt aber zugleich zu bedenken, dass dies nicht ungefährlich ist: „Es ist mir bekannt, dass fast alle, die diese Arbeit übernommen haben, Schiffbruch dabey gelitten.“ (ebd.) Das Ergebnis sei stets gewesen, „dass Gott in einem Licht wohne, darzu niemand kommen könne.“ (ebd.). Jegliches Nachdenken über die Dreieinigkeit sei mit Schwierigkeiten Dunkelheiten der Begriffe verbunden – Begriffsnetz deutet sich an:

→ *„Der Tritheismus und Modalismus sind zwei Klippen, die so nahe aneinander liegen, dass man fast ohnmöglich, ohne an einer zu scheitern, durchkommen kann.“ (ebd. S.4)*

Der Gedankengang verfolgt eine Argumentation, dass die Trinität nicht mit einem Tritheismus erklärbar ist. „Kam man nun auf die Lehre von der Dreyeinigkeit, so konnte man nicht sagen: die drey Personen in Gott wären drey unendliche Substanzen, sonst verfiel man auf den Tritheismus ...“ (ebd.S.5) Andererseits: Würde man sagen es handele sich um „drey Accidenzien, sonst verfiel man auf den Modalismus.“ (ebd.)

Auch Weber wird die Trinität philosophisch nicht begründen können, in der Nachgeschichte hat man geurteilt, dass er deren biblische Grundlagen gegen vielerlei Entstellungen verteidigen wollte. Was er indes geleistet hat, ist ein Argumentationskonzept, welches die Trinität zwischen eine tritheistische und eine modalistische Interpretation stellt. Vermutlich hätte Weber auch jenes Funktionskonzept abgelehnt, welches den drei Momenten jeweils bestimmte Operatoren zuweist, wie bereits erwähnt, die Fähigkeit zur Vaterschaft der Ideen und das Schicksal des Sohnes, nicht der Vater zu sein, ebenso wie der Vater nicht Sohn eines Vaters ist. Was also ist Subjekt, was Prädikat, was ist Substanz, was Person, was ist Suppositum, was Accidens – all diese Begriffe seien „dunckel und undeutlich“, denn „Gott stehe nicht in einer Reihe von Prädicamenten“ (ebd. S.6). Jede Reihe der Prädicamente bleibt unvollkommen, jede Reihe von Attributen, die man Gott zuschreibt, erhöht nicht begriffliche Klarheit. An der Idee Gottes scheitern all diese geistigen Gewohnheiten, die in der Natur durch den Weg der Induktion ihre

Rechtfertigung erlangt haben. Der induktive Weg führt nicht zu Gott hin, sondern von ihm weg. Was also ist die Absicht von Weber in seiner Argumentation, buchstäblich: *„Ich verlange hier keinen völlig ausführlichen und vollständigen Beweis von der Göttlichen Dreyeinigkeit zugeben. Ich weiß es wol, daß es ein Geheimnis ist, und daß in Gott und der Dreyeinigkeit Tiefen und Abgründe sind, deren Anblick uns verwirret.“* (ebd.S.10) - So also die Befindlichkeit des Autors, weshalb er es nachfolgend offensichtlich für notwendig erachtet, einige Voraussetzungen der Begriffs- und Aussagenlogik voranzustellen. Wendet man diese logischen Grundlagen auf die Betrachtung der Trinität an, so zeigt sich, dass ein Gottesgelehrter und Theologe, „den Begriff Gottes, des Dreyeinigen ... nicht aus dem Begriffe des Subjectes und Prädicates, sondern als Gottesgelehrter aus der Heiligen Schrift“ ableitet, sowie er auch „die Erläuterung und Festsetzung der Begriffe Gottes und des Dreyeinigen aus der Heiligen Schrift nimmt“ (ebd.S.18). Die drei unendlichen Personen sind weder – wie noch bei Augustins – „drey unendliche Substanzen noch drey Accidentia“ (ebd.S.25). Es folgen ferner eine Reihe von Analogien, die zum Teil originär, zum Teil trivial erscheinen. *„Gleich wie der Mensch aus einem dreyfachen Leben, dem körperlichen, thierischen und geistlichen bestehe, so bestehet auch Gott aus drey Personen.“* (ebd.S.30). Eine solche Formulierung allerdings hält keiner rechtfertigenden Prüfung stand und verleitet zudem zu Vorstellungen, die sich wiederum Gott körperlich und in menschenähnlicher Form denken lassen. Der Satz von Weber meint ohne Zweifel die entgegengesetzte Tatsache: Im Unterschied (!) zum Menschen, der eher ein körperliches, tierisches und geistiges Wesen sei, ist Gott weder körperlich noch tierisch usw. Man könnte sagen, so wird ein Schuh draus (...) Es ist der Satz des Widerspruchs, der hier eine Analogie ausschließt: Begreiflich ist nämlich etwas, was man sich ohne (!) Widerspruch vorstellen kann, so Weber an anderer Stelle (ebd.S.37 sowie 78ff.). Das Buch wandelt sich zu einer Art Lektion in Logik⁵⁰, denn es ist die feste Überzeugung von Weber, dass der Umgang mehr mit Begriffen, als mit bloßen Namen und Wörtern – buchstäblich – nach „den Logischen Regeln gemäs geschieht“ (ebd.S.66). Die Theologie macht sich die Philosophie, und diese die Logik zunutze.

Auch betrifft die Lehre der Trinität indirekt den ewigen Streit zwischen den Realisten und den Nominalisten – diese betrachten bekanntlich alles Allgemeine als Zuschreibung, jene als reale Existenz des Allgemeinen. Dies würde in der Frage nach der Existenz Gottes und der drei Personen zu einer gewissen Wendung führen. Soweit geht Weber allerdings nicht, wenngleich er den mittelalterlichen und späteren Streit durchaus kennt (ebd.S.74). Mit dem Satz vom Grunde gelangt er zu einer fortschreitenden Verfeinerung der Begrifflichkeiten, so zur Unterscheidung zwischen Erkenntnis, Erkenntnisgrund und Bestimmungsgrund, denn jede Erkenntnis müsse einen hinreichenden Erkenntnis=Grund haben, so Weber (ebd.S.100). Demnach enthalten die „Dinge der ersten Ordnung“ den Grund von sich in sich selbst – während alle anderen Ordnungen einen externen Grund besitzen (ebd.S.103). Was die Erkenntnis=Quelle der Lehre von der Dreyeinigkeit anbelangt, so ist diese „mit größter Hochachtung“ – die Offenbarung (ebd.S.337), wobei sich damit die Gefahr eines

⁵⁰ Es sei erwähnt, dass Weber in diesem Zusammenhang mehrfach die Arbeiten zur Logik des ebenfalls relativ unbekannt gebliebenen Darjes erwähnt, den er aus seiner Zeit in Jena kennt (vgl. Weber 1748, S.56 und 89)

logischen Zirkels zumindest andeutet (ebd.S.338). Auch durch Erfahrung und Betrachtung „dieser gantzen Welt und der Wercke Gottes“ könne man schließlich zur Erkenntnis der Dreyeinigkeit gelangen (ebd.S.343). Hier endet der Versuch. Die Lehre indes bleibt ein „geoffenbartes Geheimnis“ (ebd.S.347). Hat Weber das Geheimnis der Dreyeinigkeit nicht entschlüsseln können, so hat er doch manche Wege der Logik geebnet und den steinigen Weg für andere begehbar gemacht. Leibniz, Wolff und Weber haben mithin das vorbereitet, woraus Kant dann eine Kritik der Vernunft machen kann.

*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft -
oder: Die Vernunft innerhalb der Grenzen der Theologie (...)*

Die Dreieinigkeit – zwischen Vernunft und Religion

Kant lässt sich verschieden lesen: wann immer er über Gott und dessen Rechtfertigung schreibt, spürt man ein gewisses Schwanken. Gefühlt, ist er ein Kritiker des Kirchenglaubens. Reflektiert ist er jener so ganz eigene Philosoph, mit einem so ganz eigenen Glauben (an Gott). Das Buch heißt nicht (!) „*Die Vernunft innerhalb der Grenzen der bloßen Theologie*“, denn Kant beschreibt die Religion streng innerhalb der Grenzen des Verstandes und der Vernunft.

Denn der Religion sind durch die Vernunft Grenzen gesetzt: „*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*“ (1793), so der Name des Buches. Da der menschliche Verstand Gott nicht in Form eines Bildes erfassen kann, gebietet ihm die Vernunft, sich auch auf andere Weise kein Bild von Gott machen zu dürfen.

Den Spruch „Du sollst dir kein Bildnis machen von Gott“ nennt Kant deshalb ein Vernunftsverbot⁵¹ – geradezu ein Denkverbot. Indes: Gegen all jene Verbote haben Maler wie Holbein ihn dennoch gemalt, Komponisten wie Bach ihn vertont, Dichter wie Rilke ihn beschrieben. „Eine feste Burg ist unser Gott,“ so Bach 1730 in einer Kantate. Und bei Rilke gleicht Gott einem „uralten Turm“ – welch ein Bild. Der Wissenschaftler könne sich kein Bild von Gott machen, der Künstler schon [...]

Bei manchen Menschen scheint es so, als glauben sie mehr an die Kirche als an Gott. Später wird mancher sagen: Gott ja, Kirche nein. Die Kritik eines bloßen Kirchenglaubens wird auch bei Kant sichtbar zu einem Anspruch der Streitschrift, mehrfach benutzt er die Tautologie „Kirchenglaube“ in häufig kritischer Absicht (Kant 1974, S. 132, 135, 137, 138, 149, 142, 149, 150, 161, 162, 163, 174, 231). Es gebe zahlreiche Glaubensformen – das Vermögen, um zu Glauben, kann unterschiedliche Gestalt annehmen. So der „historische Glaube“ – „welchen man, im Gegensatz mit dem reinen Religionsglauben, den Kirchenglauben nennen kann“ (ebd. 135). Der Kirchenglaube geht dem reinen Religionsglauben voran. „Es kann vielerlei Arten des Glaubens geben“ – Jedoch: Es gibt „nur e i n e (wahre) Religion“ (ebd. 139f.).

Die Religion in den Grenzen der Vernunft bedeutet, dass die Trinität aufhört eine Sache des Glaubens zu sein, indem sie der Vernunft unterworfen ist. „Gott will in einer

⁵¹ Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Stuttgart: Reclam 1974, S. 265

dreifachen spezifisch verschiedenen moralischen Qualität gedient sein, für welche die Benennung der verschiedenen (nicht physischen, sondern moralischen) Persönlichkeit eines und desselben Wesens kein unschicklicher Ausdruck ist, welches Glaubenssymbol zugleich die ganze reine moralische Religion ausdrückt, die ohne diese Unterscheidung Gefahr läuft, nach dem Hange des Menschen sich die Gottheit wie ein menschliches Oberhaupt zu denken.“ (Kant 1974, S. 188f.)

Die Dreieinigkeit bestehe nicht aus drei physischen Personen, sondern einer „moralischen Persönlichkeit“ – die Trinität ist deshalb kein Problem der reinen, sondern eine Frage der praktischen Vernunft.

Kant nennt die Neigung des Menschen zur Vorstellung eines physischen Gottes ein *anthropomorphistisches Symbol* des Kirchenglaubens (ebd. S. 189). Indem die Vorstellung von Gott als einer Dreieinigkeit und zugleich von Gott dem Einen als das Eine „alle menschlichen Begriffe übersteigt“ und ein für die „menschliche Fassungskraft unfähiges Geheimnis“ ist (ebd.), kommt es zu einer mehrfachen Reduktion und Vereinfachung, wodurch nicht selten der *dreifache Gedanke* verloren geht. Meines Erachtens besteht die landläufige Vorstellung vieler Menschen zumeist schlechthin in einem *zweifachen Gedanken*, dem Bild von zwei Personen – ein Gleichnis, welches zudem der eigenen Erfahrung entspricht: Es gibt den Vater und es gibt dessen Sohn. So manche individuelle Erinnerung. Dies auch ähnelt dem Gedanken, dass man Gott „nicht in so vielfacher Gestalt anrufen“ könne – „denn das würde eine Verschiedenheit der Wesen andeuten“, so Kant (ebd. S. 195). Deshalb gilt auch für Kant: Gott ist „immer nur ein einziger Gegenstand“ (ebd.).

Inwiefern manche Kirchenpredigt des einen oder anderen Pfarrers in ihrer oft volkstümlichen Semantik dazu beigetragen hat, dass ein solch anthropomorphes Bild von Gott entsteht, kann nur vermutet werden. Andererseits kann es durchaus sein, dass sich der abstrakte Begriff Trinität⁵² bei manchem als ein „bloßer *Buchstabenglaube*“ erweist, so Kant (ebd. S. 196): ein gedankenloses Nachbeten der bekannten Formel, dass alles im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes geschehe. Nicht wenig ist dies jene stereotype Rhetorik in den Kirchen, die das Entstehen einer Glaubensart befördert, die Kant im Vierten Stück des Traktats einen *Fetischglauben* nennt (ebd. S. 257).

An einem lässt Kant – zumindest in der Religionsschrift von 1793 - keinen Zweifel: Wenn das moralische Gesetz „als Ursache der Herbeiführung des höchsten Guts (als Zweck) gedacht werden soll: so muss, weil das Menschenvermögen dazu nicht

⁵² An wenig bekannter Stelle streift Kant den Begriff der Dreieinigkeit in sarkastischer Weise. Seine Anthropologie in pragmatischer Absicht unterscheidet bei den Gemütskrankheiten der Seele: 1) die Unsinnigkeit, 2) der Wahnsinn, 3) der Wahnwitz und 4) der Aberwitz (Kant, Werkausgabe, Suhrkamp, XII, S.530 ff.). Aberwitz ist eine „Krankheit der gestörten Vernunft“ – ein solcher Seelenkranke „wähnt das Unbegreifliche zu begreifen“, die Quadratur des Zirkels, das Perpetuum mobile oder auch „die Begreifung des Geheimnisses der Dreieinigkeit“ (ebd. 531). Sarkastisch bedeutet dies, dass jeder Versuch, das Unbegreifliche der Dreieinigkeit unter einen Begriff zu bringen, an einen Aberwitz grenzt und zum Ausbruch einer Seelenkrankheit führen könne [...].

hinreicht, die Glückseligkeit in der Welt einstimmig mit der Würdigkeit glücklich zu sein zu bewirken, ein allvermögendes moralisches Wesen als Weltherrscher angenommen werden, unter dessen Vorsorge dieses geschieht, d.i. die Moral führt unausbleiblich zur Religion.“ (*Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Akademieausgabe AA, Bd. VI, S.6*)⁵³

Dies wäre, wenngleich kein Beweis, so doch implizit eine Begründung, dass ein allvermögendes Wesen als Weltherrscher notwendig gedacht werden muss. Damit gehen zwei weitere Annahmen einher. 1) Kant besteht auf dem Attribut der Allmächtigkeit Gottes – auch wenn er diese ein Allvermögen nennt. 2) Ferner: Allvermögen ist die Allmacht eines höchsten moralischen Wesens, welches seine Macht moralisch gerechtfertigt zu gebrauchen weiß. 3) Allwissen ist der geistige Teil der Allmacht, der eine allmächtige Selbsterkenntnis einschließt. Falls sich zeigen sollte, dass Gott nicht allmächtig im Sinne einer willkürlichen Allmacht sei, so ist er doch über sich selbst allmächtig. 4) Gottähnlichkeit wäre in ihrer Vollkommenheit dann eine Tugend des Menschen, wenn er über eine Allmacht über sein eigenes Denken und Urteilen verfügt. 5) Der Weg zur Allmacht der Selbsterkenntnis verläuft über den Weg vom „erziehenden Unterricht“ zur Selbsterziehung & Selbstbildung, die keines Lehrers mehr bedarf, weil es keinen gibt. Der einzige „Lehrer“ den man in sich hat und sich als Lehrender offenbart, ist Gott. Das Hören des Wortes ist ein Lernen des Offenbarten (Rahner).

Franz Heinrich Ziegenhagen – Die Lehre vom richtigen Verhältnis zu den Schöpfungswerken (1792)

Der in Straßburg geborene Franz Heinrich Ziegenhagen (1753-1806) hinterlässt eine Sozialutopie, die nach dem Prinzip des rechten Verhältnisses aller Dinge konstruiert ist. Der mitunter weitschweifige Text durchquert die Epochen der Religionsgeschichte und gelangt schließlich zu den wirtschaftlichen, politischen und religiösen Problemen der Gegenwart, die als solche verursacht sind, weil die Zusammenhänge nicht im rechten Verhältnis zueinander stehen. Selbst die Deutung der Dreieinigkeit würde demnach eine Darstellung erfordern, wonach jede Person und Substanz zwingend in ein funktionales Verhältnis gestellt wird. Die Trinitätslehre wäre eine Verhältnislehre. Die „*Lehre vom richtigen Verhältnisse zu den Schöpfungswerken*“ (*Hamburg 1792*) ist mithin auch eine Lehre, wie man sich in rechter Weise die Dreieinigkeit vorzustellen hat. Die Schöpfung selbst sei „nun bald eine Trias oder Dreieinigkeit, wenn sich Geist, Seel` und Leib miteinander verbinden und bald eine Tetras oder Viereinigkeit, wenn Feuer, Luft, Wasser und Erde ein ausmachen“ (Ziegenhagen 1792, S.434). Ziegenhagen konstruiert einen Entwicklungsgang, der mit einem Urwesen und Urstoff beginnt, eine

⁵³ Das Zitat findet sich u.a. bei Kant, I.: Die Religion in den bloßen Grenzen der Vernunft. Vorrede zur Ersten Auflage (1793), Hrsg. R. Malter, Stuttgart: Reclam 1974, S. 9 sowie bei Knoepffler, N.: Schlüsselbegriffe der Philosophie Immanuel Kants. 2014, S. 242. Ferner auch in der DDR-Ausgabe von Martina Thom (Hrsg.): Immanuel Kant. Schriften zur Religion. Berlin 1981, S. 97.

Dyas hervorbringt und zu einer Trias und Tetras usf. weiterführt. Weltgeschichte erscheint als Zunahme an Vielfalt – wodurch zugleich die Notwendigkeit richtiger und recht bestimmter Verhältnisse zunimmt. Die Trinität stellt sich Ziegenhagen als Einheit zeugender und gezeugter Wesen vor – wörtlich. Es handele sich um „Dreie – 2 zeugende und 1 erzeugtes Wesen zu Gottheit zu zählen, war gewis` ...“, so sein Gedanke (ebd. S. 508). Wiederholt sind es auch bei Ziegenhagen naive arithmetische Gedanken, die der Tiefe des Problems nicht gerecht werden.

*Der Vater sei das Allgemeine, der Sohn das Besondere,
der Heilige Geist das Einzelne. (Hegel)*

Hegel – Ein trialektisches Denken?

Die Trinität muss dialektisch gedacht und *trialektisch* entfaltet werden, m.E. die einzig brauchbare philosophische Denkweise⁵⁴, um aus reduktiven Vorstellungen herauszukommen. Die Anschauungsweise allein polarer Gegensätze noch ist keine wirkliche Dialektik, vielmehr eine eher oft undialektische Weise, sich die Dinge als Wirkung und Gegen-Wirkung, als Satz und Gegen-Satz, als Teil und Gegen-Teil vorzustellen. Erst der Mut, sich eine vermeintliche - zumeist naturwissenschaftlich geprägte - Polarität als *polar & nichtpolar* vorzustellen, ist ein dialektischer Gedanke: Etwas ist geteilt und dennoch unteilbar. Eine Erscheinung ist zweieinig, ihr Wesen einig und einzig. Der Perspektivenwechsel wird zum Prinzip. Nicht: Ich könne mir zwei Kategorien als das kategorische Eine vorstellen – sondern, ich muss mir das Eine stets als ein Teilbares und zugleich Un-Teilbares vorstellen. So auch entwickelt Hegel das Dialektische seiner Denkweise nicht zuletzt am Problem der Dreieinigkeit. Die im Gebet benutzte übliche trinitarische Formel ist nicht mehr unantastbar – die Idee verliert ihr *sacrosanctum concilium*. Auf die gescheiterten Versuche einer vermeintlichen „Dialektik“ der Natur⁵⁵ folgt die hoffnungsvolle Idee einer Dialektik in

⁵⁴ Ob die von Hegel in Bezug auf Kant verwendete Denkform der *Triplizität* hier eine Parallele ist, kann nicht weiter verfolgt werden. „Die Hauptform ist die von Kant wieder in Erinnerung gebrachte Form der Triplizität, die Form der ersten, zweiten und dritten Potenz“, wie er am Ende der „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie“ im Kapitel „D. Schelling“ betont (Hegel, Leipzig: Reclam 1982, III, S.451). „... die Triplizität, welche das Schema des Ganzen ist, in jedem Einzelnen ebenso zu wiederholen, dadurch die Identität aller Dinge zu zeigen und eben dadurch sie in ihrem absoluten Wesen zu betrachten, dass sie alle dieselbe Einheit ausdrücken.“ (ebd. S.453)

⁵⁵ Es ist ein Streitpunkt philosophischen Denkens, ob die Natur überhaupt dialektisch sei. Man kann nämlich behaupten, dass es in der Natur keinerlei Dialektik gibt. Dass aus einem Samenkorn eine Frucht entsteht, die wiederum Samen für spätere Früchte ist, ist keine Dialektik, sondern reine Botanik. Dieses von Friedrich Engels in der „Dialektik der Natur“ (1873) beschriebene und oft zitierte Beispiel ist missverständlich. Das Dialektische allein ist eine Denkform, keine Seinsform. Die Betonung dieser Denkweise will lediglich darauf hindeuten, dass ein Perspektivenwechsel aufschlussreich für das Erkennen sein kann: Während der Dogmatiker behauptet, es sei so und nicht anders, kann der Dialektiker zu bedenken geben, dass die selbe Sache aus anderer Perspektive anders erscheinen mag. Drei Urteile treffen nicht selten aufeinander: 1) Es ist so. 2) Es ist nicht so. 3) Es ist so und zugleich nicht so. – Wer hat recht, welches Urteil ist wahr? – Die zweiwertige Logik antwortet: 1) oder

Gott – die vielleicht größte Herausforderung endlicher Vorstellungen, das Unendliche vorstellbar zu machen. Ein Anspruch des sich als ohnmächtig empfindenden Denkens, das unfassbar Allwissende fassbar zu machen. Diese religionsphilosophische Kontinuität bei Hegel ist m.W. selten registriert worden. Immer wieder beginnt⁵⁶ er bei der Dreieinigkeit, immer wieder kehrt er zu ihr zurück. Schon in der Jenaer Realphilosophie (1806) deutet sich dies an.

„Dass Gott Geist ist, dies ist der Inhalt dieser Religion und der Gegenstand dieses Bewusstseins.[Das] ewige Wesen. Sohn und Geist [sind] hier alle dasselbe Wesen.“
(Hegel, Jenaer Realphilosophie, [B] Geistesphilosophie III C.)

Und so fährt er fort: „Die absolute Religion ist das Wissen, dass Gott die Tiefe des seiner selbst gewordenen Geistes ist.“ (Hegel, Jenaer Realphilosophie, Hamburg: Meiner 1969, S.266) Die „Phänomenologie des Geistes“ dann widmet sich auch einer Phänomenologie der offenbaren Religion. Der Mensch weist Gott *Prädikate* seines eigenen Denkens zu und macht ihn auf diese Weise zu einem *Subjekt*: der Gütige, Gerechte, Heilige, Schöpfer Himmels und der Erde u.s.f. sind Prädikate eines Subjekts (vgl. Hegel, Phänomenologie des Geistes. Stuttgart 1987, S.530). „Aber das Vorstellen der Gemeine (des Allgemeinen – D.G.) ist nicht dies begreifende Denken; sondern hat den Inhalt ohne seine Notwendigkeit, und bringt statt der Form des Begriffes die natürlichen Verhältnisse von Vater und Sohn in das Reich des reinen Bewusstseins.“ (ebd. S.536) Das alltägliche Denken stellt sich das Eine in Form einer Zweieinigkeit vor. Die Gefahr jedoch besteht darin, dass die Neigung zu einer immer weiter fortschreitenden Differenzierung zu einer Zerstörung der Idee des Einen führt.

Jedes Unterscheiden innerhalb des Dreieinigen führe wiederum möglicherweise sogar zu einer „Viereinigkeit“ oder gar „Fünfeinigkeit“, so Hegel pointierend (ebd. S.540). Die Kultur unseres Denkens neigt zum Zählen und Teilen – der Flucht der Rationalität: Es entstehen mehr und mehr Momente. „Die Momente aber zu zählen, kann überhaupt als unnütz angesehen werden, indem teils das Unterschiedne selbst ebensosehr nur eines ist...“ (ebd.) So dass schließlich – wörtlich: „... nicht von einer Anzahl der Unterschiede die Rede sein könnte, also hier überhaupt an Zahl und ans Zählen zu denken ganz überflüssig, wie auch sonst der bloße Unterschied der Größe und Menge begriff(s)los und nichtssagend ist.“ (ebd.) Das Ganze in Gott ist ein geschlossenes Eine in drei Momenten: „[...] so dass der eine Teil, der Sohn, das

2) haben recht. Das zweite Urteil würde das erste widerlegen: Der Falsifikationismus ist eine sehr vereinfachende Vorstellung über Gott und die Welt. Die Form einer Aussage „S ist gleich P“ zementiert eine Scheinwahrheit. Ein blindes „Festhalten am Ist“ ist dogmatisch, da vielmehr „die Momente ebenso sind als nicht sind, - nur die Bewegung sind, die der Geist ist“ (Hegel, Phänomenologie des Geistes, Stuttgart: Reclam 1987, S.544f.). Dialektisches Denken ist das Vermögen, in der Kommunikation die Fähigkeit des Perspektivenwechsels zu erlernen. Dann ist das Ganze des Gedankens mehr als die Summe seiner gedachten Teile, der ganzheitliche Gedanke mehr als die Summe gedanklicher Perspektiven.

⁵⁶ Der Gedanke der Trinität – Hegel fügt in Klammern triax hinzu – sei bereits bei den Neuplatonikern zu finden, dort aber zumeist als Vorstellung von drei Göttern bzw. als „drei Bestimmungen ... die die Totalität“ ausmachen (Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Leipzig: Reclam 1982, II, S.390).

einfache sich selbst als Wesen Wissende ist...“ (ebd.). Der Gedanke ist naheliegend, dennoch waghalsig: Ist die folgende Hegelsche Analogie gerechtfertigt? Man kann in der Tat den Vater als den Urgrund von Allem - als das Allgemeine und Allgemeinste - denken. Der Sohn repräsentiert mithin das Besondere, der Heilige Geist schließlich das Einzelne (vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Frankfurt: Suhrkamp 1969, Bd. 17, S.234).

Die Trinität also vereint Allgemeines, Besonderes, Einzelnes. Die Fähigkeit zum dreieinigen Denken ist ein Erkenntnisvermögen, sich das Einzelne als ein Allgemeines vorzustellen. Rentsch⁵⁷ deutet den aufschlussreichen Hegelschen Gedanken wie folgt:

„Der Geist im Hegelschen Sinn ist der Prozess, in dem die bei sich seiende Allgemeinheit aus sich heraus in die Besonderheit des Seins für Anderes übergeht, um dann als Einzelnes in sich selbst zurückzukehren.“ (Rentsch 2005, S.140) Die Besonderheit eines Seins besteht in der Besonderheit seiner Bedeutung für das Einzelne. Das Einmalige der Idee Gottes besteht in der Einmaligkeit der Gedanken, die die allgemeine Idee im Denken des Einzelnen auslöst. Vom Allgemeinen über das je Besondere zum Einzelnen – dies die Wege des Lebens⁵⁸ – geistige Bewegungen zwischen Allgemein- und Besonderheiten, das Unaussprechliche des Einmaligen sagbar zu machen (ebd. S.64). Gott als das einzigartig Allgemeine – das Leben als das allgemeine Einzigartige. Eine Konsequenz wäre naheliegend, wenngleich folgenschwer: Für die Theologie eine philosophische Provokation, für die Philosophie ein konsequenter Schluss. Ab jetzt laute die Gebets- und Gewissensformel eines jeden geläuterten Philosophen vielleicht in der Form:

*„Im Namen des Allgemeinen, im Namen des Besonderen
und im Namen des Einzelnen.“*

⁵⁷ Vgl. Rentsch, Thomas: „Gott“. Berlin, New York: de Gruyter 2005, S.140. - Ferner: „Hegel erfasst so Aspekte der begrifflichen Form der vernünftigen Sinnkonstitution für endliche und freie, menschliche Wesen. Er identifiziert die logische Struktur der zeitlich-endlich geschehenden prädikativen Synthesis im Urteil mit der internen Differenziertheit der göttlichen Dreieinigkeit.“ (ebd.)

⁵⁸ Er hat es nicht mehr vermocht. Thomas Rentsch, der am 29. August 1954 in Duisburg geboren wurde, ist am 14. April 2022 gestorben. Das Grab befindet sich auf dem Friedhof in Schwepnitz, unweit von Dresden. Auf dem kleinen Grabstein steht: „Es gibt eine andere Welt, aber die ist in dieser“. Das vielleicht wichtigste Buch, welches er hinterlassen hat, ist 2005 bei de Gruyter erschienen. Auf dem Einband steht ein einziges Wort: Gott. Das ist alles. - Und auf dem Buchrücken liest man: „An der Grenze der philosophischen Vernunftkenntnis beginnt das Verstehen der Rede von Gott.“ Viele Sätze bleiben rätselhaft. Und wenn Thomas Rentsch in seinen Vorlesungen im Hörsaal auf der August-Bebel-Straße in Dresden über Gott sprach, dann hatte das irgendwie eine eigene Bedeutung – wohl auch für ihn selbst: Immer wieder neu zu beginnen, mit einem Verstehen von Gott und der Rede von Gott. Seine Vorlesungen waren anders. Er selbst war anders. Geblieben sind seine Bücher. Und der kleine Grabstein. Mit der Inschrift.

In Gott ist Vernunft (das Bewegende, Schaffende – der Vater und Erzeuger) Verstand (das Ordnende, Lenkende – der Geist und Erhalter) und Gemüth (das Vermittelnde, Befriedigende – der Sohn und Versöhner) (Kastner)

Karl Wilh. Gottlob Kastner – Naturwissenschaft und Philosophie (1820)

In der Geschichte der Philosophie ist der Erlanger Naturwissenschaftler Karl Wilhelm Gottlob Kastner (1783-1857) zumeist unbekannt – in der Geschichte der Chemie gilt er immerhin als Lehrer, späterer Freund und Förderer von Justus Liebig. Dass er zugleich ein auch begeisterter Physiker gewesen ist, verweist auf den Umstand, dass man sich die Wissenschaften als Geschwister vorstellen kann, die gemeinsam Eltern haben. Sie sind Ebenbilder ein und desselben Urbildes. Und auch im Willen zur Philosophie reicht der Lehrer über die fragmentarischen erkenntnistheoretischen Versuche seines Schülers hinaus. Unter dem Einfluss von Kant und der späteren romantischen Naturphilosophie von Schelling entwickelt Kastner immerhin eine bemerkenswerte originäre Vorstellung der Dreieinigkeit – bestehend aus Vernunft, Verstand und Gemüth (Kastner 1820, S.3). Dass er dies in der *Einleitung*⁵⁹ zu einem „*Grundriss der Experimentalphysik*“ (1820) formuliert, deutet daraufhin, wie stark das Bestreben gewesen ist, der Naturwissenschaft eine erkenntnistheoretische Grundlage zu verleihen. „Die Vernunft ist das Urbewusstsein des Wahren, Guten und Schönen, erzeugt in uns die Forderung von Gründen, für alles, was möglich und wirklich ist, sich äussernd in dem Verlangen, dass überall nothwendiger gesetzmässiger Zusammenhang im Möglichen wie im Wirklichen sey. Der Verstand als Urerkenntnis des Vergleichbaren und Unterscheidbaren, treibt uns Gegebenes und Zugebendes also

⁵⁹ Vgl. Kastner, C. W. G., Ordentlicher Professor der Physik und Chemie auf der Universität Bonn, verschiedener Gelehrtengesellschaften Mitglied: *Grundriss der Experimentalphysik*. (2. Auflage, Heidelberg 1820). Es sei angemerkt, dass sich ein Digitalisat der Zweiten Auflage nur unter google books findet, während die Universitätsbibliothek Heidelberg lediglich die Erstauflage von 1810 digitalisiert hat. Dies ist besonders bedauerlich, da in erkenntnistheoretischer Sicht die zehn Jahre später erscheinende Erweiterung nicht nur lesenswert, sondern notwendig zu studieren ist. Immerhin liegt zwischen beiden Texten ein Entwicklungsfortschritt, der für die Rekonstruktion der Disziplingeschichte nicht unwichtig ist. In der üblichen Literatur gilt Kastner als Chemiker in Heidelberg (1810-1812), in Halle (1812-1818) und Bonn (1818-1821) und schließlich in Erlangen (1821-1857). Er steht zudem im Schatten seines Erlangerer Schülers Justus Liebig, der in Gießen und danach in München größere Berühmtheit erlangt hat. Kastner indes ist der tiefere Philosoph, während sich bei Liebig die knappen notwendigen methodischen Vorüberlegungen in seinen „*Chemische Briefen*“, vor allem im Ersten Brief finden. Es ist der Regensburger Dissertation (1999) von Martin Kirschke (als Buch 2001, 450 Seiten) zu verdanken, das Verhältnis von Kastner und Liebig neu beleuchtet zu haben. Kirschke macht nachhaltig auf den Umstand aufmerksam, dass es zwischen der ersten und zweiten Auflage der „*Experimentalphysik*“ eben jene wichtigen Unterschiede gibt, so dass sich in der Dissertation dankenswerter Weise viele erkenntnistheoretische Bezüge zum Band 1 der zweiten Auflage finden (vgl. Kirschke 2001, S.265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272 und 273). Kirschke verweist zudem auf die Ähnlichkeit des Gedankens des Wahren, Guten und Schönen, der sich achtzig Jahre später auch bei dem umstrittenen Ernst Haeckel findet. Was hier festzuhalten ist, ist das erstaunliche Bestreben der damaligen Naturwissenschaften nach philosophischer Grundlegung der eigenen Disziplin – etwas, was heute kaum noch anzutreffen ist: die heutigen Philosophen sind oft schlechte Naturwissenschaftler, dies noch weit schlechtere Philosophen. Urbild und Ebenbild liegen weit auseinander.

zu ordnen, dass dasselbe durch Zusammenstimmung denkbar wird, und nährt so in uns das Streben, Mögliches wie Wirkliches zu begreifen. Das Gemüth als Urempfindung des Befriedigenden (Wahren), Genügenden (Guten) und Erfreueden (Schönen) kündigt sich uns an als die innere Entscheidung über Recht und Unrecht, Gutes und Böses, Vollendetes und Mangelhaftes, und nöthigt uns handelnd dem Verneinenden das Bejahende, dem Zertheilenden das Ergänzende und dem Hasse die Liebe entgegen zu setzen. Sofern die nach dem Wesen der Dinge trachtende Vernunft als entdeckender schöpferischer Quell der Ideen, der (die Verhältnisse der Dinge: deren Bestehen und deren Verändern erwägende, Ganzes in Einzelne auflösende und Einzelne zum Ganzen verbindende) Verstand als erfinderischer nachschaffender Bildner der Begriffe, und das nach höherer Ergänzung strebende Gemüth des Menschen als Wechselwirkung thätiger „Vermittler“ des Schaffenden (Freien) und Erkennenden (Nothwendigen) in uns betrachtet werden kann, lässt sich auch in dieser Hinsicht behaupten, dass der Mensch nach dem Ebenbild Gottes geschaffen sey, und fragte man von diesem Standpunkte ausgehend nach dem Verhältnis der Grundbeziehungen des Ebenbildes zu der Wesenheit des Urbildes, so dürfte vielleicht folgende Ansicht als befriedigende Antwort gelten: In Gott ist Vernunft (das Bewegende, Schaffende – der Vater und Erzeuger) Verstand (das Ordnende, Lenkende – der Geist und Erhalter) und Gemüth (das Vermittelnde, Befriedigende – der Sohn und Versöhner) unbedingt und gegenseitig unbegrenzt, d.i. frei und darum unabänderlich auf gleiche Weise wirkend; in dem ich des Menschen hingegen, bedingen und begrenzen sich Vernunft, Verstand und Gemüth gegenseitig, erzeugen durch „Abhängigkeit“ von ihnen selber und von anderen Wirksamen ausser ihnen, führen dadurch nothwendig zum Wechsel im Wirken, und damit zur Noth um die Freiheit?“ (Kastner 1820, S.3 f.) Demnach lässt die sich andeutende Dreieinigkeit wie folgt rekonstruieren:

Vernunft	In Gott ist Vernunft (das Bewegende, Schaffende):	= der Vater und Erzeuger
Verstand	Verstand (das Ordnende, Lenkende):	= der Geist und Erhalter
Gemüth	Gemüth (das Vermittelnde, Befriedigende):	= der Sohn und Versöhner

(Karl Wilhelm Gottlob Kastner, Experimentalphysik. Heidelberg 1820, Bd. 1, S.4)

Damit formuliert Kastner eine allgemeine erkenntnistheoretische Grundlage der Naturwissenschaft – die universell für Experimentalphysik sowie Experimentalchemie und andere Disziplinen gilt, denn all jene bedienen sich der Vernunft und des Verstandes im Sinne von Kant, auch wenn dies den meisten kaum bewusst ist. Die sich andeutende Trinität erhebt die philosophische Bedeutung der Naturwissenschaft zu geistiger Größe – Experimentalphysik ist mehr als bloßes Experimentieren, kein gedankenloses Durchführen auf der Grundlage einer Versuchsanleitung. Mit Kant ließe sich sagen: Experimentieren ohne Vernunft ist blind, Experimente ohne Verstand bleiben leer. Der Verstand ordnet Versuchsaufbau, Durchführung, Auswertung. Die Vernunft leitet richtungsweisend das sich bewegende Experimentieren wie ein unsichtbarer Syllogismus. Das vermittelnde Element – bei Kastner das Gemüt – versöhnt Verstand und Vernunft und ist das wachende moralische Element des Ganzen. Die Dreieinigkeit ist hier etwas ganz Praktisches – fehlt eines der drei Elemente, so misslingt das Experiment.

Philipp Mainländer – Die Philosophie der Erlösung (1886)

Der wenig bekannte und früh gestorbene Philipp Mainländer (1841-1876) hinterlässt eine Reihe von kritischen Überlegungen zur philosophischen Berechtigung der Annahme eines trinitarischen Gottes. Ausgehend von den bekannten frühgeschichtlichen Quellen der Rede von einer Dreieinigkeit gelangt Mainländer zu der Überzeugung, dass es sich um ein Dogma handele, welches auf einer Absurdität des Denkens beruht:

„Worin besteht die Absurdität des Dogmas oder was dasselbe ist: Warum muß es geglaubt werden? Es muß geglaubt werden, weil keine menschliche Fassungskraft, nicht die subtilste Abstraktion im Stande ist, drei Personen zu denken, welche gleichzeitig existieren und doch nur Eine sein sollen. Es widerstreitet den Denkgesetzen ebenso wie die schon behandelte Absurdität des Pantheismus, daß Gott ganz und voll zugleich im Hans und in der Grethe sein, oder wie die andere des exoterischen Buddhismus, daß jedes Individuum allmächtig sein soll.“ (Mainländer)

Die theologische Behauptung: Gott der Eine ist der Vater, gleich dem Sohn, gleich dem Heiligen Geist. Aber der Vater ist nicht der Sohn. Und dieser ist nicht der Heilige Geist. Aber alle sind gleich Gott. Die gleichzeitige Behauptung einer Gleichheit und Ungleichheit kann man als logische Absurdität bezeichnen. Bereits in *De Trinitate* wird diese Form einer eigentümlichen Logik vorbereitet, die nach aller Gewohnheit logischen Verständnisses Unverständnis erzeugt: Die Kopula „ist“ kann nicht synonym mit „ist nicht“ verwendet werden. Im Original fehlt die explizite Kopula, sie wird mitgedacht: „... trinitatem sicut deus pater, deus filius, deus spiritus sanctus ...“ (Augustinus VIII, 1.1) Die Unterscheidung von drei Personen oder drei Substanzen macht es schwer, sich stets die Dreieinigkeit als das Eine vorstellen zu müssen. Auch erschwert manche Formulierung die Klarheit des Denkens: „... atque ita filius et spiritus sanctus simul tam magnum aliquid sunt quam pater solus quia tam vere sunt.“ (VIII, 1.2) Eine mögliche Übersetzung: „Ebenso sind auch der Sohn und der Heilige Geist zusammen etwas so Großes wie der Vater allein, weil sie gleich wahrhaft sind.“ Liest man dies arithmetisch, entstehen Schwierigkeiten der Vorstellung. Es wäre aufschlussreich, wenn man einmal Manchen fragen würde, was er sich unter den drei Personen vorstellt, die zugleich ein Eines sind. Ist die Rede von drei Personen (personas), so ergibt sich zwangsläufig die Vorstellung der Einen Gestalt in dreierlei Gestalten. Diese gewohnte arithmetische Logik kann der einende Gedanke nicht auflösen. Eine dialektische Handhabung erfordert Bewusstheit – indes mischt sich in den Gedanken stets das Unbewusste arithmetischer Vorstellungen. Ist letztlich die Arithmetik unserer Denkkultur stets stärker als alle Versuche einer Dialektik? - Man spricht von drei Personen, solle aber „nicht an drei Körper denken ... an kein Gefüge von drei Gliedern.“ – „*quasi trium corporum, nulla compago iunkturae.*“ (VIII, 2.3)

Dass die behauptete Gleichheit eine auch Gleichbehandlung der drei Personen erfordern würde, wäre konsequent. Philipp Mainländer macht indes darauf aufmerksam, dass man eine Gotteslästerung vergeben könne, eine Lästerung des Heiligen Geistes nicht. Dies deutet darauf hin, dass man nicht zufällig und in ernster

Absicht offensichtlich den Heiligen Geist⁶⁰ über Gott stellt [...] Gotteslästerungen hat es immer gegeben, in welcher Form auch immer. An dem Heiligen Geist hat man sich selten vergangen. Ein vulgärer Materialismus, der lediglich in einer Lästerung besteht, ist lästig. Seltener sind materialistische Argumente gegen einen (heiligen) Geist, die man auch theologisch und philosophisch ernst nehmen muss.

Drei Personen – Drei innere psychische Instanzen – Eine Trinität

Begriffe werden nicht nur zu Instrumenten des Denkens, sie beginnen auch ein Eigenleben in der Psyche eines Menschen zu führen: der begriffliche Inhalt tritt als begriffliche Person auf. Der Dialog zwischen den drei psychischen Instanzen ist ein Dialog von drei „Personen“ und deren Funktionen. Eine Analogie von Theologie und Psychologie ist naheliegend, mancher wird sich fragen, weshalb er nicht eher darauf gekommen ist. Der Rest ist lediglich einer Zuordnung, bevor die Deutungen beginnen. Welche Analogie zwischen religiöser und psychologischer Deutung ist möglich? Betrachtet man das sogenannte Über-Ich, so ist dessen Zuordnung zu Gott zwingend. Der Vater repräsentiert das Gedächtnis (De Trinitate X 11.17 und XI 2.6), welches als Besitz jeglicher Erinnerung die Funktion einer moralischen Instanz ausübt. Dem Heiligen Geist kommen der Wille und die Liebe zu – ein Begehren (ebd.), welches seinen Sitz im ES hat. Der von Gott gesandte Sohn, der menschengewordene Geist, ist Ausdruck der Einsicht und des Verstandes (De Trinitate: „intellegantiam“, X 11.17) und bildet somit das ICH. Indem Augustinus die Dreiheit als die eine und einzige Einheit betont, hat er nicht das Problem, dass der Sohn zwischen den Lehren der Erinnerung und dem Willen der Gegenwart vermitteln muss. In der Psychoanalyse ist die Funktion einer Vermittlung dem Ich aufgetragen. Hegel⁶¹ nennt in der „Phänomenologie des Geistes“ den Sohn explizit einen Vermittler, dessen Tod Ausdruck eines „unglücklichen Bewusstseins“ ist, dass „Gott selbst gestorben ist“: Der „Tod des Mittlers ist Tod nicht nur der natürlichen Seite desselben [...] sondern auch die Abstraktion des göttlichen Wesens.“ Die Auferstehung indes wäre demnach Zeichen ewigen Lebens, erneuten Todes und erneuter Auferstehung und so fort.

Macht man aus dieser Makrosoziologie eine Mikropsychologie, so sind die psychischen und sozialen Konflikte vorprogrammiert. Es folgen Verdrängungen, Sublimierungen, Objektbesetzungen, Ersatzhandlungen, Übertragungen u.a., die zeitweilig ein

⁶⁰ Ohnehin fällt auf, dass unter den von Augustinus als solche bezeichneten drei Personen der Hl. Geist eine Sonderstellung einnimmt – er ist das am wenigstens vorstellbare. Die Beziehung zwischen den beiden anderen ist nachvollziehbar – sie knüpft an die uns innewohnende Vorstellung eines Vaters und seines Sohnes an. Wie aber steht der Heilige Geist zu dieser Zwei-Einigkeit (...) Es ist naheliegend, dass er als Symbol der Liebe und des Willens beiden gleichermaßen zukommt. Die Drei-Einigkeit muss als eine Ein-Einigkeit gedacht werden. Ob darin notwendig eine Zwei-Einigkeit zwischen Zeugung und Erzeugtem enthalten ist, wäre nachdenkenswert.

⁶¹ Vgl. Hegel, Phänomenologie des Geistes, VII, Die Religion, C. Die offenbare Religion: „Der vom Selbst ergriffene Tod des Mittlers ist das Aufheben seiner Gegenständlichkeit...“ (Stuttgart: Reclam 1987, S. 547)

Gleichgewicht zwischen dem Über-Ich und dem Es herstellen, eine dreieinige Harmonie erzeugen: „memoriam, intellegentiam, voluntatem“ (ebd.). So, wie die Trinität eine harmonische Dreieinigkeit vorgibt, so erstreben die drei psychischen Instanzen eine (prä-)stabile Harmonie. Was als harmonisch empfunden wird, ist mannigfaltig und zudem subjektiv: Disharmonien sind absolut, Harmonie stets relativ. Übertragung ist bekanntlich die Ersetzung einer früheren Person durch eine andere.

Der Sohn – bei Freud möglicherweise das Ich – meint, überall die Über-Ich-Stimme des Vaters zu hören: die omnipotenz des All- und Vorherwissens. Die drei Instanzen bei Freud sind eine Analogie zu der von Augustinus beschriebenen Dreieinigkeit der Seele – vom Theologischen ins Psychologisch übersetzt. Der Vater ist und bleibt das ewige Über-Ich des Sohnes, Gott das ewige Sittengesetz über die Schöpfung. Würde man sich Gott als nur eine und einzige Instanz vorstellen, so gebe es keinerlei Konflikte, wengleich Nietzsche meint, dass auch Gott seine Hölle habe [...] Treten jedoch drei Instanzen miteinander in eine anhaltende Interaktion von Gedächtnis, Wort und Willen, so deutet dies auf eine Vielzahl möglicher Widersprüche und -stände hin. Die Theologie der Trinität verdeckt die in ihr latent verborgenen Widersprüche. Die Betonung aber, dass jede Person gerade nicht (!) identisch mit der anderen sei, kündigt die Widersprüche an: die Trinität gerät ihre eigenen Fallstricke. Mit der sprachlich sogar dreifachen Verneinung (vgl. De trinitate 1.1) einer Identität der Personen mit der Trinität, wird die Ungleichheit offenkundig. Die scheinbare Gleichheit: „*Tantumque esse aequalitatem in ea trinitate ...*“ erweist sich als Ungleichheit. Was gleich und was und wann ungleich erscheint, entspringt einem Perspektivenwechsel: Theologie betont das Eine, Logik das Gleiche, Wissenschaft das Ähnliche und Unähnliche. Und die Philosophie betont die Vorstellung des Ungleichen im scheinbar Gleichen. Denken und Sprache beruhen auf Ähnlichkeit, Gleichheit⁶² gibt es nur in der Mathematik. Während der Vater mit dem Maß ohne Zahl arbeitet, repräsentiert der Sohn die Zahl. Das Maß

⁶² Nietzsche behauptet in „Der Wille zur Macht“, dass es im Menschen eine latente Sehnsucht nach Gleichheit, ein Streben des Gleichmachens gebe – in der Religion „die Gleichheit der Seelen vor Gott, in der Politik m.E. die Theorie der gleichen Rechte für alle oder auch in der Pädagogik das gleiche Recht aller auf einen allen gemeinsamen Bildung (vgl. Nietzsche, Der Wille zur Macht (§ 765) Bereits das Wort „Gleichmachen“ (§ 499) deutet auf das Allgegenwärtige des Ungleichen hin. „Der Geist will Gleichheit.“ (§ 511), die Logik will „identische Fälle“ (§ 512), Der Urtheilskraft ist es aufgegeben, mit Vernunft zu entscheiden, wann es auf zeitweilige Gleichheit und wann es eher auf eine zeitweilige Ungleichheit ankommt. Ein Gleichmachen um jeden Preis ist eine ebenso schlimme Ungerechtigkeit, wie eine Zementierung von Ungleichheit und Unterdrückung. Politik ist die Kunst des Maßes, Moral die Kunst des Maßvollen, das juristische Recht eine Verhältnismäßigkeit gleicher Strafe für gleiche Straftat, die Gleichheit der That bei Ungleichheit der Thäter. Die Erziehung erscheint als Pflicht der Gleichbehandlung bei Bewahrung der Individualität und als Recht einer Ungleichbehandlung bei Wahrung der Verantwortung gegenüber der Gesellschaft. Und das Trinitätsdenken die Kunst eines m.E. trialektischen Verstandes, die Ungleichheit der dreieinigen Funktionen (Erinnern, Erkennen, Lieben), von denen eine jede „für sich allein etwas Kleineres ist als die (ganze) Dreieinigkeit selbst“ (De trinitate VIII,1): „... aut singula quaeque persona qualibet trium minus aliquid sit quam ipsa trinitas“ (ebd.). Diese Stelle am Anfang von Buch VIII fehlt in der Ausgabe „Über den dreieinigen Gott“ (1936) von Michael Schmaus (1951, 2. Aufl., S.112). Auch scheint in VIII die Zählung im Vergleich von Schmaus und Kreuzer verschieden zu sein.

ist konkret und kommt ohne die Zahl aus, mit der Zahl entsteht das Reich der Gleichheit des Maßes. Die Zahl schließlich wird dem Menschen zum einzig anerkannten Maßstab aller Dinge. Die Kunst des Maßes beginnt dort, wo ein Messen und Zählen nicht möglich ist. Und so ist auch das Gewicht – der Funktion des Heiligen Geistes – eine Entscheidung über Maß und Zahl, mitunter auch ein Wichten ohne Maß und Zahl. Die Gewohnheit von Wert und Gewicht stößt an ihre Grenze, wo man weder Wägen, noch Messen, noch Zählen kann – sondern seine Urteilskraft benutzen muss: das Einzigartige kann nicht unter einen Begriff subsumiert werden und ist so weder zähl- oder messbar. Die eher willkürlich erscheinende Zuschreibung bei Augustinus, dass es eine Trinität von Maß, Zahl und Gewicht gibt, erweist sich mithin als anspruchsvolles erkenntnistheoretisches Problem (vgl. *De trinitate* XI, 11.18), als eines der philosophischen Probleme der Mathematik und Logik. Hinzukommt, dass es neben diesen drei sogenannten „*Strukturprinzipien*“ Maß, Zahl, Gewicht – so die Übersetzung von Kreuzer (vgl. *De trinitate*. 2001, S.175) – m.E. weitere strukturierende Kategorien gibt, so dass das dreieinige Denken an seine Grenzen stößt.

Die Vorstellung von Gott als eine Ein-Einigkeit vielleicht gar mannigfaltiger⁶³ Instanzen und vielfältiger Funktionen erweitert die Dimensionen und erhöht die Zahl der Konflikte exponentiell. Hat die Personen einen Leib, beginnt das Leid. Und auf die physische Leidensfähigkeit des Leibes folgt das psychische Leiden der Seele. In Buch XI verlässt Augustinus die Theologie und betritt das Reich der Psychologie. Es ist von hoher psychoanalytischer Bedeutung, wenn er folgende Suche der Seele beschreibt.

Der Weg der Seele, die sich „[...] von dem unsicheren Reich der Körper wegwendet, um sich in viel sicherer und beständigerer Erkenntnis an den Geist zu heften, wieder zum Leiblichen zurückflieht und dort Ruhe sucht, wo sie sich Ohnmacht zuzog.“ (XI, 1.1)

Es ist nicht zu übersehen, dass hier die Übersetzung möglicherweise von manchen Vorstellungen der Psychoanalyse beeinflusst ist (vgl. Kreuzer 2001, S.129). Selbstverständlich ist die Gefahr einer jeden Psychisierung des Trinitätsdenkens gefährlich, wenn auch reizvoll. Die Spannung der *D i n i t ä t* zwischen Vater und Sohn schlägt hier auf die allegorische Deutung der *T r i n i t ä t* durch. Um zwei elementare Extreme anzudeuten: a) Einsicht und Verstand des Sohnes werden von einer sogenannten *Psychose* befallen, wenn das Begehren (der Wille) anhaltend

⁶³ Augustinus gibt interessanterweise zu bedenken: „*Es gibt also so viele Dreieinheiten (trinitates) dieser Art, als es Arten des Erinnerns gibt...*“ (*De Trinitate* IX, 7.12). Und auch die „Dreieinheiten der Denkweisen“ wechseln einander ab: *trinitates cogitationum* (IX, 8.12.). Lediglich drei Denkweisen, die Welt geistig zu bewältigen, seien genannt: durch die Fähigkeit des Zählens (*facultatem numerantis*), des Messens und Wichtens (XI, 8.12) macht man sich Maß, Zahl und Gewicht von der Welt: *mensuram, numerum, pondus* (XI, 11.18) – eine neue Welt ist entstanden: Es beginnt die Vermessung der Welt. Dass Augustinus diese drei Kategorien den drei Personen zuordnet, ist eine eher willkürlich erscheinende Zuschreibung, die m.E. nicht zwingend folgerichtig ist. Dem Vater komme m.E. vielmehr das Maß, dem Sohn die Zahl, dem Heiligen Geist das Gewicht zu. Meines Erachtens: Der Vater schon immer (!) ist im Besitz des Maßes – während Wort und Zahl sowie Gewicht erst mit der Menschwerdung Gottes entstehen. Wir wissen nichts über das Zahlensystem Gottes – sei es ein Dual- oder Dezimalsystem. Möglicherweise verfügt Er über ein Trial-System (...)

stärker ist als die im Gedächtnis des Vaters gespeicherten Erfahrungen und Erinnerungen. b) Der Verstand ist von einer *Neurose* betroffen, wenn das Gedächtnis und die Erfahrung jegliches Begehren unterdrücken, jeden Willen unterbinden, jede Liebe verhindern: Ausdruck der Allweisheit und Macht des Vaters gegenüber dem Sohn. Das ICH ist nicht mehr Herr in seinem eigenen Haus, wie Freud meint – der Sohn ist der Macht des Vaters und dem Willen des Heiligen Geistes ausgeliefert: eine mehrfache „Kreuzigung“. Aus der Theologie der Trinität wird eine Philosophie des dreieinigen Denkens. Aus der Philosophie der Dreieinigkeit macht Freud – möglicherweise ohne sich dessen bewusst zu sein – eine Psychologie⁶⁴ dreier Instanzen. Eine aufmerksame Lektüre der *De trinitate* könnte dahingehend überraschend viele psychologisierende bzw. präpsychologische Formulierungen bei Augustinus bemerken⁶⁵.

Trinitätsdenken - Zwischen Dogmatik und Dialektik

Die Vielzahl der Lehrbücher der *Dogmatik* betont die Richtigkeit und Gültigkeit der Trinität, da sie nichts an der Existenz eines Monotheismus ändert. Die dogmatische Position ist eindeutig: der dreifaltige Gott bedeute keinen „Tri-Theismus“. Unter anderem der katholische Religionsphilosoph Karl Rahner (1904-1984) hat darauf aufmerksam gemacht, dass es Behauptungen geben würde, dass die Trinitätslehre eine „Verschleierung eines solchen Tritheismus“ sei (vgl. Schneider, Theodor (Hrsg.): Handbuch der Dogmatik. Düsseldorf 1992, II, 481).

Bezüglich der Dreieinigkeit als „Einzigheit Gottes“ (ebd.) erweist sich die Dogmatik als eine besonders vehemente Vertreterin des Trinitätsdenkens und als eine kenntnisreiche Verteidigerin seiner Entstehung und Verbreitung. Während die Gottesidee eher als abstrakt empfunden wird, sei die Trinitätslehre ein „*konkreter Monotheismus*“, eine „*Konkretion der Gotteslehre*“, so Rahner (ebd. 481 und 482). Die Dogmatik rekonstruiert zu diesem Zweck die wichtigen frühgeschichtlichen Quellen der Religionsphilosophie, u.a. bei Augustinus (ebd. 500ff.), Thomas von Aquin (504ff.), bei Richard von St. Victor (508ff.) und im deutschen Idealismus (512f.). Betrachtet man schließlich die „*Grundbegriffe der Trinitätstheologie als Metaphern*“ (517), so entwickle sich eine Art „*Hermeneutik der Trinitätslehre*“ (514), so dass in

⁶⁴ Das aus der Theologie bekannte Leib-Seele-Problem wird bis in das 19. Jahrhundert hinein ernsthaft auch in der Psychologie wissenschaftlich abgehandelt, in der Regel ohne religiöse Färbung. Noch in der zweibändigen Psychologie von Hermann Ebbinghaus (1850-1909) stellt sich das Leib-Seele-Problem als psychologischer Zusammenhang ausführlich dar. Die gegenwärtige akademische Psychologie löst das Problem, indem diese ihre eigene Disziplingeschichte verdrängt: Psychologie hat keine Seele (...)

⁶⁵ Kreuzer deutet diese präpsychologische Bedeutung des Wortes „Gemüt“ in der *De Trinitate* an (vgl. Kreuzer 2001, Seite LIX). Wird ein Glaube verhindert, so kann dies psychische Ursachen haben: „Wer hingegen auch auf eine Erinnerung hin die Wahrheit nicht zu sehen vermag, der ist in großer Blindheit des Herzens zu tief in die Finsternisse der Unwissenheit hinabgetaucht ...“ (*De Trinitate* XIV, 7.9)

dem metaphorischen⁶⁶ Prozess eine „*semantische Konkretion*“ entsteht. Die Trinitätslehre hat mithin die Aufgabe „nachzuzeichnen, in welchem Sinne die zugrundeliegenden Metaphern jeweils in Anspruch genommen werden, welche ihrer Verweisungen zu negieren, zu modifizieren oder zu radikalieren sind, damit Gott als der geschichtlich sich selbst Mitteilende authentisch zur Sprache gebracht werden kann.“ (ebd. 518) Das Trinitätsdenken wird zu einem Problem der Sprachkritik. Die Personen der Dreieinigkeit nunmehr als Metaphern zu betrachten, trägt nicht: das Problem wird auf eine andere Ebene verschoben, da die Frage nach wie vor nicht beantwortet wird, wofür die metaphorischen Zuschreibungen ein Gleichnis sind. Man kann m.E. behaupten, dass mit den zunehmend oft willkürlichen Deutungsversuchen die Notwendigkeit einer detaillierten Erkenntnis- und Sprachkritik mehr und mehr zunimmt: ist die Sprache des Menschen fähig, Gott in seiner Sprachlichkeit überhaupt begrifflich erfassen zu können. [...]

Die Trinität - Im Spiegel der „Drei Bilder der Welt“

Der jüdische Gelehrte Fritz Mauthner (1849-1923) hat in Form seines Buches „Die drei Bilder der Welt“ eine nahezu universell anwendbare Sprachkritik hinterlassen, welche auch für die Trinität und deren typische Sprachlichkeit aufschlussreich ist. Für eine Versprachlichung der Welt eignen sich in der Regel die drei bekannten Wortarten, aus denen unsere Sprache vor allem besteht: dominierend die Dingwörter, ergänzt durch Eigenschaftswörter und Tätigkeitswörter. So lehrt es die Schule - für die Dinge, die Eigenschaften, die Tätigkeiten. Verhängnisvoll jene Dominanz, die die Substantive und die zunehmenden Substantivierungen ausüben. Der Wortaberglaube (Mauthner) zeigt sich vor allem an der Macht der Dingwörter. Die Sprache unterliegt gefährlichen Reduktionen und Deformationen: das erste Opfer sind die Verben, danach folgen die

⁶⁶ Es fehlt hier eine genauere Bestimmung, was Rahner mit *Konkretion* – im Unterschied zu *Abstraktion* – meint. Es wäre feinschrittiger zu untersuchen, auf welche Weise eigentlich durch einen „metaphorischen Prozess“ eine „semantische Konkretion“ entsteht. Hier werden unvermittelt mehrere Begriffe miteinander verbunden, die man nur nacheinander Schritt für Schritt einführen kann. Immerhin ist es die Philosophie, die im Sinne von Hegel den Anspruch erhebt, im Unterschied zu den abstrakten Einzelwissenschaften eine Wissenschaft des *Konkret-allgemeinen* zu sein. Für die Theologie wäre zu entscheiden, ob sie einen ähnlichen Anspruch erhebt – wofür es gewisse Argumente gibt: man kann sich Theologie zwar auch als eine spezifische abstrakte Einzelwissenschaft vorstellen – weit überzeugender ist die Idee einer Religionsphilosophie, die sich als universelle Welt- und Sinnwissenschaft versteht, als eine konkret-allgemeine Philosophie: Abstrakte Wissenschaften heben den Gesamtzusammenhang auf – konkrete Wissenschaften sind ein Wissen vom Gesamtzusammenhang der Welt und in der Welt. Soweit zum Begriff der *Konkretion* bei Rahner. – Ferner wäre schließlich vorauszusetzen, inwiefern die von Rahner verwendete Bezeichnung „Metapher“ hier religionsphilosophisch überhaupt berechtigt ist. Deutet man Sprache allgemein als ein Reich von Metaphern – ein Gedanke, der sich bei Fritz Mauthner findet – dann wäre ein solches Bezeichnen auch der drei Personen legitim.

Alles ist Metapher! Gott selbst ist eine gewaltige Allegorie. Wenn allerdings im Alltagsdenken eine Metapher eher etwas Ungenaueres, Unbestimmtes, eher Poetisches, rein Künstlerisches und weniger Strenges ist, dann wird der Glaube an einen Gott eher relativiert: An einen Gott kann man glauben, an eine Metapher nicht!

Adjektive. Die Sätze werden farblos, die üblichen und beliebten Stich- und Schwerpunkte reduzieren sich nicht selten auf ein nur noch einzig übrig bleibendes Wort – ein gedankliches Fragment.

Offenkundig gilt dieses sprachkritische Urteil auch für den Umgang mit der Trinität. Die *Herrschaft der Substantive* ist unübersehbar: Gott, Vater, Sohn, Geist. Drei Substantive – drei Substanzen: tres substantias (De trinitate VIII, 1.1). Von den drei Bildern der Trinität ist dieses *substantivische Bild* das Hervorstechende: nahezu in jeder Predigt, stereotyp in jedem Gebet wird diese Vorstellung pro- und reproduziert. Manche Predigt trägt nicht dazu bei, die Dreieinigkeit bewusst als das Eine zu erfassen und vor allem diese Einigkeit rhetorisch zu betonen. Vielmehr wirken die meisten Gebete so, als hätten die Worte ihre Funktion verloren. Sie lösen kein wirkliches Denken aus, bewirken kaum eine Nachdenklichkeit über die mögliche Widersprüchlichkeit der Zuschreibungen. Trägt die Religion zu einer Einschläferung des Denkens bei, verfehlt sie ihre Aufgabe. Und der Glaube seine Funktion ...

Augustinus selbst hat mit drei *Substantiven* die Vorstellung einer Dreieinigkeit von *Substanzen* befördert: „Ideoque dici tres personas vel tres substantias...“ (De Trinitate VIII, 1.1) Die Aussage: „Es sind drei Personen ...“ hätte in dieser arithmetischen Form niemals ausgesprochen werden dürfen. Die Zahl „drei“ in Bezug auf eine Person löst eine Assoziation aus, die sich nicht mehr „löschen“ lässt. Jeder Person für sich wird nun ein Substantiv zugeschrieben. Es ist geradezu folgerichtig, dass die Nachgeschichte aus dem Gedanken der *Substanz*⁶⁷ (Augustinus) die Wortart des *Substantivs* ableitet. Substantiv ist, was Substanz hat. Von der Vollständigkeit der wichtigen Aussage „Es gibt drei Personen, diese jedoch stets in einer Einer und Einzigen, in ein und derselben Person“ geht gedanklich der zweite Teil verloren. Das, was bleibt, ist: „Es gibt drei Personen – im Namen des Vaters ...“ – Nachhaltig bleibt das betreffende Gebet. Die oft praktizierte Form des Betens trägt nicht dazu bei, dem gebeteten Inhalt Klarheit zu verleihen.

Es entsteht die Vorstellung einer Drei-Einigkeit – nicht einer Ein-Einigkeit. Die Zahlengläubigkeit hat gesiegt, der Wortaberglaube bleibt [...] Sie wissen nicht, was sie tun – wenn sie beten⁶⁸. Und sie wissen nicht, was sie denken, wenn sie nachsprechen, was man ihnen sagt.

⁶⁷ Ob man sich Gott als Substanz vorstellen kann, hängt davon ab, was man sich unter einer Substanz vorstellt. Denkbar ist eine Analogie von Substanz und Wesen, nicht sinnvoll ist eine Identifizierung von Substanz mit Materie. Daraus folgt, dass auch das Wort Fleischwerdung Gottes unglücklich ist. Die Sprache der Bibel hat nicht wenig zu verwirrenden Vorstellungen beigetragen. Das Kind noch empfindet manches Wort verwirrend, das erwachsen gewordene Kind hat sich an die Worte gewöhnt. Nur noch selten erinnert sich der Mensch an Verwirrungen in der Kindheit. Die Verdrängung hat gesiegt, die Verwirrung wird in Unbewusst verschoben.

⁶⁸ Die Form des Gebets kann in bestimmten Zeiten die Funktion einer gewissen Sozialdisziplinierung annehmen. Und mancher Christ fühlt sich als Analphabet behandelt, wenn er kritisch erkennt, was eigentlich mit ihm geschieht. Nietzsche beschreibt dies im Vierten Teil des Zarathustra als ein sich selbst Bewusstwerden. „Die Erweckung“ ist Beginn

Werden die Substantive an Attribute gebunden, entsteht eine zweite sprachliche Welt (Mauthner). Man könne die Adjektive sogar als die älteste Wortart bezeichnen - nicht die Dingworte! Gott kommen originäre Merkmale zu: jene Eigenschaften, die kein anderes Wesen beanspruchen kann. Er gilt als allwissend, allgegenwärtig, über vieles mächtig und alles vorhersehend. Man muss sich die drei Substanzen in einer Form vorstellen, dass jede von ihnen diese jeweils allen Dreien gemeinsamen Merkmale sowie zugleich Jede jeweils besondere Eigenschaften besitzt: der Vater sei das Maß, der Sohn die Zahl, der Heilige Geist das Gewicht – so Augustinus. Gott repräsentiert diese Attribute: als Substanz ist er Träger substantieller *Eigenschaften*. Erst die menschliche Sprache hat daraus *Substantive* gemacht – eine geistige Substantivierung der Adjektive: der Glaube, dass ein Dingwort sprachlich und kognitiv mehr Gewicht habe als ein Eigenschaftswort [...]

Schließlich ein drittes Bild der Welt: ein Wesen, welches über jene Merkmale verfügt, setzt diese Eigenschaften in die Tat um: Mächtig ist, wer eine Macht *ausübt*. Allwissend, wer um die Dinge *weiß*. Gedächtnis hat, wer sich *zu erinnern* vermag. Allgegenwärtig ist, wer in der Welt *wirkt* – als strafender und als gnädiger Gott. An das Bild Gottes als substantivische und adjektivische Person schließt sich die Vorstellung der Trinität als das *t ä t i g e* Eine an. Die Dreieinigkeit ist kein statisches Gebilde, sondern ein tätiges *W i r k e n* Gottes auf der Grundlage seiner Funktionen. Die menschliche Sprache lässt funktional nicht nur ein bloßes Bezeichnen von Dingen zu, sondern zugleich ein Begreifen in ihrem Sein und Werden (Hegel). Alles Gewordene hat seine Quelle in einem Urgrund. Mancher nennt eine solchen Ursprung Gott. Das Bild der verbalen Welt zeigt ein stetes Werden und Vergehen: Dies ist jene semantische Deutung der Trinität, die man in den Texten eher selten findet.

Konsequenzen – Folgen und Folgerungen: Gott ist ein Wesen, welches nicht auf andere Substantive rückführbar ist. Die Dreieinigkeit ist keine Einigkeit von drei Personen, sondern ein Ganzes von drei Funktionen bzw. Attributen. Der Gedanke der Trinität muss erhalten bleiben. Jedoch nicht in Form von Substanzen, Subjekten, Personen. Gott kommen drei Prädikate und somit drei Funktionen zu – die Fähigkeit des Gedächtnisses, die Fähigkeit des Wortes und die Fähigkeit des Willens. Ein solches Wesen ist ein Heiliger Geist. Superlative sind unnötig: „Die heiligste Dreifaltigkeit wollen wir ehren“, so Romano Guardini (1885-1968), geschrieben 1930, in schwerer Zeit. In manchem Moment braucht der Mensch etwas Heiliges. Und dies Heilige wird für ihn zum Heiligsten. – „Heiligste Dreifaltigkeit, Du bist über alles Denken und Begreifen.“ (Guardini, Briefe über Selbstbildung. 1985, S.69) Gott genügt, dass er heilig sei. Die Heiligkeit Gottes lässt sich nicht steigern. Das Heiligste ist nicht heiliger als das Heilige.

eines neuen Nachdenkens über die Idee Gottes. „*Sind nicht alle Worte für die Schweren gemacht*“, so Nietzsche. Und hinzuzufügen ist: Und ist Gott nicht das schwerste alle Worte?

Die Trinität ist kein ontologisches Problem, sondern die gnoseologische Frage, ob die übliche Grammatik zu einem dia- oder trialektischen Denken fähig ist.

Vorläufiges Resümee

Will man das dreieinige Denken nach dem Vorbild der Trinität zu einer allgemein geltenden trialektischen oder trialogischen Denkweise machen, dann muss man sich von der rein *substantivischen* Vorstellung dreier Personen weitgehend lösen, so dass eine *prädikative* Denkweise in den Vordergrund tritt. Nach Fritz Mauthner wäre dies der Übergang der Sprachlichkeit von einer *substantivischen Welt* zu einer *verbalen Welt*. In dieser gibt es eine andere Grammatik als in jener. Ein solcher Übergang von drei Substantiven → zu drei Prädikaten kann sich auf unterschiedliche Verben richten. Die Trinität wird operationalisiert, die Dinge, die man sich lange Zeit eher statisch vorgestellt hat, geraten in Bewegung.

Gott: die Einheit des väterlichen Moments, des zeugenden Moment, des liebenden Moments.

Gott ist: die Einheit von Gedächtnis und Wort, Wille und Liebe.

Gott ist: die Einheit von Maß, Zahl und Gewicht.

Gott ist: die Einheit der Funktionen des Erinnerns, des Kennens sowie des Wollens und Liebens, drei Momente, die ineinandergreifen und zu einem Ganzen werden.

← <i>Erinnern</i> ←	Gedächtnis, Maß	→ <i>Vorhersehen</i> →
G O T T		
Wort, Zahl	→ ←	Wille, Liebe, Gewicht

a) Folgt man dem Gedanken, dass Christus die erste Offenbarung Gottes sei, dann stellt sich die Trinität allgemein als ein Offenbarungszusammenhang dar: 1) Es gibt jene Kraft, die etwas offenbart, weil sie ein ewiges Gedächtnis besitzt und über Maß und Zahl verfügt. 2) Das Ergebnis des Offenbarens ist etwas Offenbartes, eine Offenbarung für den Menschen – für den „Hörer des Wortes“, wie es Rahner nennt, etwas, was an die Korrelation zwischen Noema und Noesis erinnert (Kant). Gilt die Offenbarung als ein Zeichen, dann ist dies die Folge einer Absicht desjenigen, der einem Etwas ein bestimmtes *Zeichen* und damit eine *Bedeutung* verleiht. 3) Die Offenbarung schließlich ist Ausdruck eines Willens und der Liebe. Gott offenbart sich dem Menschen, indem er ihm den Heiligen Geist als ein Geschenk (donum) des Vaters und des Sohnes hinterlässt: der Geist ist „beider Geschenk“ (De trinitate VIII, 1.1). Damit gilt der Heilige Geist als eine weitere und nachhaltige Offenbarung Gottes für die Menschen. b) Bei Schopenhauer⁶⁹ schließlich findet sich in „*Die Welt als Wille und*

⁶⁹ Die Stelle findet sich nahezu am Ende des Zweiten Bandes von „*Die Welt als Wille und Vorstellung*“ (Kapitel 48), wo Schopenhauer meint, dass die Trinität „*das tiefste Mysterium des Christenthums*“ ist (Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Bd. 2, Stuttgart 1987, S. 817). Indem Schopenhauer in der Welt und in den Dingen überall einen Willen sucht, so sei dieser auch in der Dreieinigkeit zu finden, denn bereits Augustinus hatte Gott dem Vater den Willen zugesprochen. Nach Schopenhauer ergibt sich daraus folgender Schluss: 1) „Der

Vorstellung“ der Gedanke, Gott sei der freie Wille zum Leben – entweder zur Bejahung oder zur Verneinung. Der Heilige Geist sei dessen Verneinung. Der Mensch gewordene Sohn sei dagegen das Symbol der Bejahung des Lebens. Schopenhauer formuliert somit ein Weltprinzip: Es gibt 1) eine Kraft, die die Möglichkeit und Freiheit des Bejahens *u n d* die Möglichkeit des Verneinens des Lebens besitzt. 2) Es gibt eine Kraft, die den Willen zum Leben verneint. 3) Und es gibt eine Gegenkraft, die das Leben bejaht. Unter anderem Sigmund Freud nennt dies bekanntlich den ewigen Kampf zwischen eros und thanatos. c) Auch könne man sich ferner vorstellen, dass der Vater der Grund aller Dinge sei, der Sohn deren Folge und der Heilige Geist die Bedingung dessen, woraus aus dem Grund etwas Bestimmtes folgt und nachhaltig bleibt. Dies entspricht jener Denkweise der Logik, dass sich jede Folge auf einen Grund zurückführen lässt, diese aber an das Vorhandensein einer Bedingung gebunden ist, da die Wirkung ansonsten folgenlos bleiben würde, so der „Satz vom Grunde“. d) Stellt man sich unter Gott einen *unbedingten* Zusammenhang zwischen Grund und Folge vor, dann lässt sich dieser wie folgt deuten: Es existiert *k e i n e* Bedingung, so dass aus einem vorauszusetzenden Ur-Grund bedingungslos etwas folgen muss. Unbedingt aber kann gleichsam bedeuten, dass alle unendlich möglichen Bedingtheiten zu berücksichtigt sind, so dass beide Fälle miteinander identisch werden: unbedingt = bedingungslos = keine Bedingung = unendlich viele Bedingungen = unbedingt.

Jeder hat seine Sendung (Guardini)

Berufender und Berufener – die Trinität einer Berufung

Ein ungewohnter Zusammenhang der dreieinigen Personen ergibt sich aus dem Gedanken der Berufung, der dem Christentum entspringt. Eine Berufung im Sinne einer Bestimmung geht von der Idee aus, dass zwei Personen Teil des Geschehens sind. Gott bestimmt den Sohn zur Menschwerdung. Die Fleischwerdung des Wortes ist jene Bestimmung, die vom Vater auf den Sohn übergeht. Dieser ist der Berufene, jener der Berufende. Die Nachhaltigkeit des Heiliges Geistes besteht darin, dass die Berufungsidee in den Menschen fortlebt, als Berufsgedanke erhalten bleibt und als Berufspflicht erscheint. Dass sich mancher gleichsam zu einer Bestimmung berufen fühlt, zu einem Beruf bestimmt sei, ist die Folge der Vision. Die Kette reißt nicht ab. Und so bestimmt mancher Vater den Sohn zu einem Erben – worin auch immer das Erbe in geistiger oder materieller Form bestehen mag. „Jeder hat seine Sendung“, meint Romano Guardini (1885-1968) in seinen „Briefen über Selbstbildung“. Der

Heilige Geist ist die entschiedene Verneinung des Willens zum Leben.“ 2) „... der Mensch, in welchem solche sich in concreto darstellt, ist der Sohn. Er ist identisch mit dem das Leben bejahenden und dadurch das Phänomen dieser anschaulichen Welt hervorbringenden Willen.“ 3) „... dem Vater, sofern nämlich die Bejahung und Verneinung entgegengesetzte Akte des selben Willens sind, dessen Fähigkeit zu Beidem die alleinige wahre Freiheit ist.“ (ebd. S. 817) Und er fügt hinzu: „Inzwischen ist dies als ein bloßer *lusus ingenii* anzusehen.“ (ebd.) – Die Formulierung „inzwischen“ relativiert, aus welchen Gründen auch immer, das bloße *G e d a n k e n s p i e l*, von dem Schopenhauer selbst sagt, es handele sich bei dem Beispiel um den Versuch, die Trinität „in die Grundbegriffe“ seiner eigenen Philosophie des Willens aufzulösen (ebd. S. 817).

Sechste Brief fordert, dass man dem Werk, dem Beruf und der Sendung standhalten muss, dass in jedem Beruf sehr viel Hartes enthalten sei. „So ist aller Beruf ein Ringen mit einer Aufgabe, ein Ringen mit den Menschen.“ Die Bestimmung bestehe in dem Gerechtworden einer Pflicht: „Hier ist mein Platz, mein Beruf ...“ Manches Berufsschicksal ist schwer, mancher Beruf macht einsam. „Einer aber ist immer zur Seite, und mit dem bringt man es überhaupt erst fertig. Das ist Gott.

Gott unterliegt keiner äußeren und vorhergehenden Bedingung. Er ist keine Folge eines ihm vorausgehenden Grundes. Gott selbst ist Ur-Grund aller Gründe. Und so auch Ur-Sache der Trinität. Denn: Gab es vor der Offenbarung die Notwendigkeit einer Trinität?

Hegels und Schopenhauer – ein Wagnis

Hegel schließlich hat eine Vorstellung der Trinität formuliert, dass der Vater das Allgemeine, der Sohn das Besondere, der Heilige Geist das Einzelne sei. Der Gedanke erscheint nicht besonders originär. Der Vater vereint ein Allen Gemeinsames. Dem wird man zustimmen. Der Sohn jedoch ist meines Erachtens nicht nur das *Besondere* schlechthin, sondern auch das *Einzigartige* – eine „bestimmtere Bestimmung“, eine besondere Besonderung und somit einmalig und unwiederholbar. Aber ist der Sohn nicht auch deshalb das Besondere, weil Gott ein Besonderes ist. Man erkennt leicht, dass man dialektische Begriffe dialektisch benutzen müsse. Ob etwas allgemein ist, ist keine Absolutheit, sind eine Relativität in Bezug auf andere Zuschreibungen. Und auch unter dem Heiligen Geist stellt man sich eher etwas Allgemeines vor: Trinität wäre eine Dreieinigkeit allgemeiner Wesen – jeder ist zugleich allgemein, jede ist zugleich einzigartig. Fügt man Hegel und Schopenhauer zueinander – ein allerdings für das seinerzeit gespannte persönliche Verhältnis zwischen beiden an der Universität schwer vorstellbarer Gedanke – so ergibt sich folgender Zusammenhang: 1) Der sich Offenbarende hat die Freiheit einer Möglichkeit der Bejahung oder der Verneinung der Wirklichkeit: Ein Gedanke kann wahr oder falsch, eine Handlung moralisch gut oder schlecht sein, die Welt kann als existierend oder nicht existierend angenommen werden, dies könne bejaht oder verneint werden. Dies ist etwas ewiges Allgemeines. Der Schöpfer der Welt als ist Ausdruck des Möglichen, Grund unendlich vieler Möglichkeiten. Ob aus der Möglichkeit Wirklichkeit wird, liegt nicht allein in der Verantwortung der Schöpfung – darin besteht die Offenbarung: Als vernunftbegabtes Wesen ist der Mensch in dieser Welt für sich selbst verantwortlich – ein Schöpfer seiner selbst. Die Offenbarung Gottes in Gestalt von Christus repräsentiert den Willen einer lebendigen Bejahung der Wirklichkeit: Ein Gedanke muss wahr, eine Handlung moralisch gut sein – so der Wille. Dies ist die Kraft eines notwendigen Optimismus des Lebens. Ist der Vater das *Allgemeine*, so sei nach Hegel⁷⁰ der geborene Sohn Zeichen

⁷⁰ Vgl. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, II, Werke in Zwanzig Bänden, Suhrkamp 1969, S.234). Diese gedankliche Deutung der Trinität ist die Anwendung der Philosophie auf eine theologische Lehre. Es wäre zu prüfen, ob das Allgemeine in der Theologie etwas anderes darstellt, als in erkenntnistheoretischer Hinsicht, wo es nur in dialektischem Zusammenhang zum Einzelnen eine Funktion hat. In der Theologie ist das Allgemeine Gottes absolut – in der Philosophie relativ.

eines *Besonderen*, Vergegenständlichung und Personifizierung eines geborenen Gedankens – nach Schopenhauer: der Ausdruck des bejahenden Willens. Der Heilige Geist hat (nach Schopenhauer) allerdings den gegensätzlichen Willen: den Willen zur Verneinung des Lebens. Der Wille benötigt eine Gegenkraft. Eine Behauptung ist nur dann eine behauptende Aussage, wenn die Möglichkeit einer gegenteiligen Behauptung existiert. Die Bejahung des Lebens hat nur Sinn, wenn ein Gegenteil vorstellbar ist. Ein Gedanke muss widerlegbar sein, eine moralisch als gut erscheinende Handlung kann in anderer Perspektive als moralisch verwerflich beurteilt werden. Dies die Kraft eines gleichsam notwendigen Skeptizismus. Das skeptische Moment ist eine Begrenzung des optimistischen Moments. Wenn also der Vater das *Allgemeine* repräsentiert (Hegel), dann stünden m.E. das bejahende und das verneinende Prinzip nicht wie *Besonderes* und *Einzelnes* zueinander, wie Hegel meint, sondern wären zwei gleichartige und einander widerstrebende Momente, also meines Erachtens *beide* zwei gegensätzliche Einzelne. Nach Schopenhauer: das bejahende Eine oder das verneinende Andere (ego und alter) – mit jeweils für sich in Anspruch genommenen besonderen Argumenten: dafür *oder* gegen die Wahrheit einer Aussage (Geltung), für die Moral *oder* die Unmoral einer Handlung (Rechtfertigung) sowie der Lebenstrieb *oder* der Todestrieb. Die ursprünglich bloß religiös vorgestellte Trinität wird in Form eine triadischen Denkweise zu einer Quelle neuer Vernunftkenntnis, zu einer universellen geistigen Art und Weise, sich die Natur, die Gesellschaft und das Denken in Gestalt von Widersprüchen, als ein Kampf einander widerstrebender Kräfte vorzustellen. Wie auch immer die Worte wechseln, wie auch immer die Dreiheiten konstruiert⁷¹ sind, das Eine und Einzige als eine Ganzheit steht im Vordergrund: Einheit ist Ganzheit – Ganzheit Einheit. Wie auch immer die Trinität begrifflich beschrieben werde, all dies ändert nichts an der Berechtigung der Idee von Gott. Auch ist die *dreieinige* Vorstellung keine Konkretion der abstrakt erscheinenden Idee der eineinigen Vorstellung. Gott ist sich immer gleich, in welcher Konstellation er grammatisch auch verortet sein möge. Stellt man sich das Abstrahieren als eine Trennung der Gleichheit von der Verschiedenheit vor, so gerät die Rede von der Dreieinigkeit in unauflösbare Widersprüche: nur mit Hilfe des Abstraktion kann das Verschiedene als gleich behandelt werden, während das Konkret-Allgemeine das

⁷¹ Überschaute man die Begrifflichkeit von Augustinus bis in die Nachgeschichte, so ergibt sich ein Wortfeld mannigfaltiger Deutungen – weder überschneidungsfrei und nicht ohne logische Widersprüche.

	De trinitate IX, 12.18	De trinitate X, 11.17	De trinitate XI, 10.17 + 11.18	De trinitate IX, 5.8	Eckhart Predigten	De trinitate XV, 3.5
	Kreuzer 2004, 83 f.	Kreuzer, 123-127	Kreuzer, 174	Kreuzer, 54 u. 63	Kreuzer, 145	Kreuzer, 257
Vater	mens, notitia	Erinnerung	Maß (mensuram)	Mens (Geist)	Gedächtnis	Ewigkeit im Vater
Sohn	Verbum	Einsicht	Zahl (numerus)	Notia (Kenntnis)	Erkenntnis	Gestalt im Bild
Hl. Geist	amor tertius	Wille	Gewicht (pondus)	Amor (Liebe)	Wille	Gebrauch i. Geschenk

	De trinitate VIII,4.6 : Die Seele	De trinitate X, 11.17; XIV 6.8	Jakob Böhme „Aurora“	Hegel Philosophie der Religion (17, S.234)	Kastner, Karl Wilh. Gottl. (1820)	Franz v. Baader (1765-1841)
	Kreuzer 2004, 17	Kreuzer, 122	Hl. Trinität:	„Dreieinigkeit“:		
pater	Glaube	memoriam	Hl. Vater	das Allgemeine	die Vernunft	Seele (genitor)
filius	Hoffnung	intelligentiam	Hl. Sohn	das Besondere	der Verstand	Leib (genitus)
spiritus	Liebe	voluntatem	Hl. Geist	das Einzelne	das Gemüth	Geist (spiritus)

Gleiche als verschieden behandelt. Welch eine Dialektik. Das dreieinige Denken verlangt eine Grammatik, die sich nicht von der Arithmetik ableitet. Der Vorzug des traditionellen Satzes $S = P$ ist seine logische Widerspruchsfreiheit. Diese grammatische Denkweise jedoch bedient sich der Arithmetik, da das Prinzip gilt, dass alle Prädikationen in der Summe identisch sind mit dem Subjekt (dem Gegenstand) der Aussage. Der Aberglaube ist so tief verwurzelt, dass wir uns gar keine andere Grammatik vorstellen können als jene in Form der Arithmetik. Das Denken der Gegenwart ist indes in einer Weise eher *arithmetisch* geprägt, so dass die meisten Menschen im Alltag nicht zu einer *nichtarithmetisierenden*, also einer eher dia- oder trialektischen Denkweise, fähig sind. 3) Die Trinität ist mithin die Herausforderung, ob der Mensch in der Lage sei, $1 + 1 + 1 = 1$ zu denken – und keinesfalls als „Ein Drittel plus ein Drittel plus ein Drittel“. Die Geschichte hat einen *arithmetischen Menschen* hervorgebracht, der moderne Mensch, der so von den Gesetzen der Addition und Multiplikation beherrscht wird, dass er sich die Trinität nicht als das Eine, als einfaches *multiples* Produkt vorstellen kann. Das Eine vervielfacht sich, ohne eine additive Summe zu bilden: es bleibt ein vielfaches Eines. Somit wäre: $1 \times 1 \times 1 = 1$ [...] Und ebenso $1 + 1 + 1 = 1$. Verzichtet man auf die Ziffern und ihre Verführbarkeit zur Addition, dann folgt in Form der Wissenschaftslehre von Fichte – wie auch bei Hegel⁷² – die Identitätsrelation $A = A$ bzw.: $A \times A \times A = A$ [...] und auch: $A + A + A = A$. Auch alle üblichen geometrischen Vorstellungen der Dreieinigkeit berühren das arithmetische Denken. Die Grammatik selbst befördert arithmetische Vorstellungen – die Trinität wird mithin auch zu einem grammatischen Problem: Die Struktur des Satzes erscheint als Aufeinanderfolge⁷³ von Prädikaten. Man behandelt die Allegorie der drei „Substanzen“ wie drei Mengen, die untereinander nicht gleich, Gott aber gleich seien. Welche der Vorstellungen also gilt als wahr: Gleichheit von Gott mit jenen Substanzen. Oder: Ungleichheit der Substanzen untereinander. Der geometrische Widerspruch ist hausgemacht: die Geometrie des Menschen ist nicht auf die Geometrie

⁷² Hegel hat 1807 im Kapitel VIII (Das absolute Wissen) der „Phänomenologie des Geistes“ relativ kritiklos die Formulierung $\text{Ich} = \text{Ich}$ aus Fichtes „Wissenschaftslehre“ übernommen. Die semantische Form dieses Gedankens ist weder tautologisch noch trivial noch ein Mysterium. $\text{Ich} = \text{Ich}$ sei „die sich in sich selbst reflektierende Bewegung“ – So auch ließe sich die Trinität vorstellen in Gestalt der Äquivalenz $\text{Gott} = \text{Gott}$ bzw. $\text{Gott} = \text{Vater}$; $\text{Gott} = \text{Sohn}$; $\text{Gott} = \text{Hl. Geist}$. Ein Hinzufügen von Ungleichheit, da es sich nicht um völlig Verschiedenes, sondern höchst Ähnliches handelt. Der Sohn ist in viel geringerem Maße verschieden vom Vater, vielmehr ist er diesem in höchstem Maße ähnlich. Bereits Augustinus ringt um Klarheit des Unterschieds zwischen Ähnlichkeit und Unähnlichkeit und spricht mitunter von einer „unähnlichen Ähnlichkeit“ (De trinitate XV, 11.20).

⁷³ Die Aufzählung von einander in relativ willkürlicher Reihenfolge stehender Prädikate veranschaulicht das Wesen eines Subjekts, entfernt sich jedoch vom Wesentlichen. Beschreibungen sind keine Definitionen, wenngleich beliebte definitionsähnliche Bestimmungen. „Das Gütige, Gerechte, Heilige, Schöpfer des Himmels und der Erde u.s.f. sind Prädikate eines Subjekts [...] Bestimmungen des Allgemeinen, nicht dies Allgemeine selbst.“ (Hegel, Phänomenologie des Geistes. (VII, Die Religion). 1987, S.530) – „Das Subjekt ist als fester Punkt genommen, an den als ihren Halt die Prädikate geheftet sind“ (ebd. S.24, Vorrede). Der Sohn und der Heilige Geist sind keine Prädikate des Vaters. Prädikationen sind sagbar, Gott unaussprechlich. Der Weg zur Trinität ist eine Überwindung der Vorstellung von „Vater und Sohn“ als ein bloß „natürliches Verhältnis“ (ebd. S.536). Der philosophische Weg zu Gott ist ein Weg vom konkret Einzelnen – über das Abstrakte – zum Konkret-Allgemeinen.

Gottes anwendbar. Man darf aus der Geo-Metrie der Bilder keine Tri-Metrie von Gott machen. Der Satz des Pythagoras gilt nur in der Geometrie, nicht in der Theologie. Die Sätze des Euklid sind durch die Arbeit an und mit *e n d l i c h* großen Flächen entstanden – die euklidische Methode scheitert an der Idee der *U n e n d l i c h k e i t*. Der geheime Lehrplan der Dreieinigkeit ist keine Lehre fertiger *Antworten*, sondern ein Erlernen des *Fragens*: Die Lektion der Trinität besteht auch darin, die Welt neu sehen zu lernen. In der Welt gibt es keine Zahlen. Das dekadische System der Ziffern und das dezimale System der Zahlen sind ein Konstrukt. Die Welt ist eine Einheit – und Gott keine arithmetische oder geometrische Dreieinigkeit. Geometrien sind falsche Freunde. Das Messen sagt über das Gemessene nur ein einziges von unendlichen vielen anderen Merkmalen aus. Was aber ist dann der Mensch? Jene Einzigartigkeit einzigartiger Merkmale in einmaliger Kombination? Indes ist eine solche Unendlichkeit von Merkmalen einzelwissenschaftlich nicht sagbar. Darin ist die Poesie der Wissenschaft überlegen. Eines jedoch gilt. Der Mensch ist eine Dreieinigkeit seiner Kräfte: seinem Gedächtnis, seiner Einsicht und seinem Willen zur Liebe. Und darin ist er Gott nicht unähnlich. Jede Vorstellung der Trinität beginnt mit Vater und Sohn. Diese Beziehung erscheint konkret, das Kind stellt sich etwas Bekanntes vor. Und manches von dieser Vorstellung wird anhaltend auch im Denken des Erwachsenen Menschen fortleben. Im Namen des Vaters lernt man etwas über den Sohn. Beides sind zweistellige Begriffe, die nur Sinn in Bezug auf den anderen haben. Das Kind macht aus der Tri-Nität eine Di-Nität. Mit der Zweieinigkeit kann das Kind etwas anfangen, mit der Dreieinigkeit nicht. Der Heilige Geist, ein eigentlich ein philosophischer Begriff, darf nicht als ein drittes Anhängsel der Di-Nität gehandhabt werden. Was phänomenologisch der Heilige Geist sei, lernt man in dessen „Phänomenologie“ bei Hegel. Es entfalten sich die Seinsweisen. Und die Wissenschaft selbst, ist letztlich „die Krone einer Welt des Geistes“, so Hegel in der „Vorrede“ (1807). Und auch jeder einzelne Mensch durchläuft „die Bildungsstufen des allgemeinen Geistes“ (ebd.), einen Weg, den später auch Kierkegaard in Form der drei Stadien beschrieben hat. Der Bildungswert des Erlernens eines dialektischen und *t r i a l e k t i s c h e n* Denkens besteht in der Fähigkeit der Reflexion eigener überkommener Denkgewohnheiten. Bildung hat, wer zur Selbsterkenntnis fähig ist. Über *Verstand* verfügt, wer Worte Dingen sinnvoll zuordnen kann, wer die Bedeutung von Zeichen kennt, die Gleichheit des Ungleichen ($A = A$) versteht. *Vernunft* jedoch besitzt, wer die Ungleichheit zwischen der Unendlichkeit der Welt und Endlichkeit der Sprache ahnt und damit umzugehen weiß. *Urteilkraft* schließlich ist, das Besondere als ein Einzigartiges zu empfinden – das, was eigentlich nicht sagbar ist. Dort, wo Sprache an diese Grenze des Unsagbaren stößt, überwindet sie (nichtsprachlich) diese Grenze. Dann wächst das Denken über sich selbst hinaus, indem die Sprache die Schablone $A = A$ überwindet. Alles entartet, wenn wir es in die Form der Gleichheit zu zwingen suchen. Selbst Augustinus gerät in diese Fallstricke. Gebildete Sprache ist vielmehr das Vermögen, das scheinbar Gleiche und Wiederkehrende mit anderen Worten sagen zu können. Die Sprache der Anderen suggeriert eine Sprechweise, in der die eigene Denkweise untergeht: Das Sprechen unterliegt einer Art Sozialdisziplinierung, das Denken einer Fremd- und Selbstzensur, in allen Institutionen – auch in der Kirche. Die Rede von Gott ist nicht oder nicht mehr die eigene Vorstellung der Idee von Gott. Wird Gott zu

einem bloßen Wort im Gebet gemacht, geht die Idee verloren. Der Tod Gottes vollzieht sich bei jedem Gebet in der Gedankenlosigkeit des Menschen. Bildung dagegen ist jene Gabe, das Außergewöhnliche auf nichtgewöhnliche Weise sagen zu können. Oder zu schweigen: *de trinitate est ineffabile*. Wie Menschen von Gott sprechen, ist Zeichen ihrer Bildung. Wie Menschen schweigen, Zeichen von Gedankentiefe. Man spürt es. Eine feste Burg sei unser Gott, meint Luther. Gott, der uralte Turm, um den alle Gedanken kreisen, meint der Dichter⁷⁴. Bilder entstehen. Der Gedanke gewinnt an Größe. Mancher Dichter hat es gewusst, manch anderer geahnt. Eine Toccata ist mehr als eine Notenzeile, eine Fuge mehr als eine Fügung. Und im Klang einer Orgel lösen sich alle Geometrien und Begriffe auf, jene Allmacht, die Alle und Alles ergreift. Keine Musik⁷⁵ ist Gott näher als die auf einer Orgel klingende *Toccata dorisch* von Bach. Mit diesem Orgelwerk ist etwas gelungen, was der Einmaligkeit der Schöpfung nahe kommt. Augustinus konnte es nicht wissen, vielleicht hat er es geahnt. Tausend Jahre später wäre *De trinitate* anders geschrieben worden. Theologen oft haben sich daran versucht, eine philosophische Deutung steht aus. Die Musik ist auf ihre Weise all jenen Versuchen überlegen. Wer auf andere Weise Gott nicht gefunden hat, findet ihn durch die Musik. Der Zeitgeist der Musik ist ein Weg zu einem höheren Geist.

⁷⁴ Nie wird sich ein Dichter Gott als ein Dreieck vorstellen. Die euklidische Geometrie des Dreiecks leistet, was sie zu leisten fähig ist: Man zerlege jedes beliebige Dreieck in rechtwinklige Formen und berechne so den Flächeninhalt des Ganzen. Dies die brauchbare Methode der Mathematik: Erkenntnistheoretisch völlig unbrauchbar in der Theologie und Philosophie. Gott kann man weder zerlegen noch zusammensetzen, Gott ist keine Fläche. Und vermutlich auch kein Raum. Und die Trinität ist kein Dreieck. Das Internet ist unter dem Stichwort *Trinität* voll von Drei-Ecken – weit entfernt, von einer Drei-Einigkeit. Nie wieder Dreiecke! Nie wieder eine Geo-Metrie Gottes in Form einer Tri-Metrie. (vgl. kritisch: <https://www.quagga-illustrations.de/produkt/h0020401/>)

⁷⁵ Man lese aufmerksam die Art, wie Albert Schweitzer (1875-1965) Leben und Werk von Bach beschreibt – in Ehrfurcht, wie er die „Toccata dorisch“ erwähnt – in einem Schaudern vor der Erinnerung an den Klang und – in einer Verwunderung vor der Schlichtheit des Motivs im ersten Takt. Schweitzer hat Jahre an dem Buch gearbeitet, ehe es 1908 erscheinen konnte. Unmöglich, Leben und Werk auf weniger als 922 Seiten zu deuten. Möglich, Werk und Werke in mehreren Bänden zu analysieren. Die Kirche ist wie eine Bibliothek der Töne, in der die Partituren zu klingen beginnen. Architektur ist gefrorene Musik, sagt Schopenhauer. Bach lebt fort: Johann Sebastian Bach in seinen Werken, der Schöpfer in seiner Schöpfung. Und schließlich Gottfried Silbermann, der den handwerklichen Ehrgeiz hatte, für das Werk das rechte Instrument zu bauen, dass eine Toccata so klingen möge, wie sie Bach gewollt hat, dass eine Passacaglia so wirkt, wie es dem Geist des Stückes entspricht. Werk, Instrument und Organist bilden das Einmalige, welches aus einer Dreieinigkeit hervorgeht. Nur dann, wenn diese Seelenverwandtschaft der Einzelnen zustande kommt, gelingt das Ganze zu einer Ganzheit. Die „Dreieinigkeit“ ist Programm (vgl. Schweitzer, Johann Sebastian Bach. Leipzig 1969, S.256). Die Toccata dorisch beginnt mit einem D – doch ist sie nicht in d-moll geschrieben. Die Dorische (BWV 538) wird oft mit der Toccata in d-moll (BWV 565) verwechselt – leider auch in der Schweitzer-Ausgabe von Breitkopf & Härtel, wo eine Anmerkung genügt hätte, um die Verwechslung kenntlich zu machen (vgl. Schweitzer 1969, S.277). Nur ein einziger Takt der Toccata wird skizziert, die Notenzeile ist zu Ende. Das Motiv lässt ahnen, was folgt. Der Klang ist majestätisch. Wer die eine und auch die andere Toccata kennt, wird diese nie wieder miteinander verwechseln. Beide sind unverwechselbar. Jene die wohl Bekannteste, diese die vielleicht Schönste – jene „gigantischen Orgelwerke der letzten Meisterschaft“, die nach 1735 entstehen (ebd. S. 237).

