SEIN, ERKENNEN, LIEBEN
Grundzüge einer ganzheitlichen Kommunikationstheorie
im Ausgang von Augustinischer Trinitätsspekulation*

1. Vorsondierungen

Am 11. September 2001 ist, wie es HABERMAS formuliert, "die Spannung zwischen säkularer Gesellschaft und Religion ... explodiert"¹. Die nachfolgenden Terroranschläge in Madrid und (neuerdings) London stellen den bisherigen Commonsense eines "weltanschaulich neutrale[n] Staat[es]"² auf eine harte Probe. Es ist nunmehr zu diskutieren, "ob der freiheitliche, säkularisierte Staat von normativen Voraussetzungen zehrt, die er selbst nicht garantieren kann"³. Angesichts "einer 'entgleisenden Säkularisierung'"⁴ fordert HABERMAS eine "postsäkulare Gesellschaft", in welcher sich die Lernbereitschaft erneuert und ein "osmotischer" [d.h. wechselseitig durchlässiger] Austausch zwischen Wissens- und Glaubensansprüchen realisiert wird⁵. Diese "osmotische" Kooperation, welche sich unter der "Leitidee der Anschließbarkeit"⁶ vollzieht, stellt jedoch Anforderungen an *beide* Seiten:

1. Dem Wissen, das sich weithin als Instrument des Willens zur Macht und *nicht* als Instanz zur Erschließung des Seins-Sinnes versteht, wird abverlangt, dass es die Fähigkeit zur Rezeptivität wiedergewinnt. Es geht hierbei darum, den "unfaire[n] Ausschluss der Religion aus der Öffentlichkeit" zu überwinden, welcher "die säkulare Gesellschaft von den wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung"⁷ abschneidet. Das aber heißt: Auf der säkularen Seite soll der "Sinn für die Artikulationskraft religiöser Sprachen"⁸ bewahrt und kultiviert werden.

2. Die religiösen Überzeugungen sind angehalten, ihr Ghetto-Dasein aufzuheben, die Wirklichkeitsbedeutung ihrer fideistisch gehüteten "Geheimnisse" offenzulegen und "in eine säkulare Sprache [zu] übersetzen"⁹. Denn eine bloßer Rekurs auf "Offenbarungen", deren Seins-Sinn *nicht* offenbar gemacht wird, muss fruchtlos bleiben. Da nämlich die aufgeklärt-säkulare Gesellschaft - mit Recht, wie es scheint - auf bloß autoritäre Vorgaben "allergisch" reagiert, besteht für Glaubensüberzeugungen erst dann eine Aussicht, "die Zustimmung von Mehrheiten zu finden"¹⁰, wenn besagte Überzeugungen mit überzeugenden Argumenten entfaltet werden. (Auch für Theologen gilt also: *Tantum valent, quantum probant.*)

*) Vortrag auf der Jahresversammlung der Gesellschaft für Ganzheitsforschung, Filzmoos, 23.09.2005.

¹) Jürgen HABERMAS, *Glauben und Wissen*, Frankfurt/M. 2001, 9. [Es handelt sich hier um den Abdruck einer Rede, welche HABERMAS im Oktober 2001 in der Frankfurter Paulskirche anlässlich der Überreichung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels gehalten hat.]

²) Ebd., 15.

³) Vgl. *Zur Debatte* 34 (Nr. 1, 2004): "Vorphilosophische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates" [Abdruck eines Gesprächs zwischen HABERMAS und RATZINGER, 19. Jan. 2004, an der Katholischen Akademie in München]; 2-4: HABERMAS' Stellungnahme, Zitat 2.

⁴) Ebd.

⁵) HABERMAS, a.a.O. [Fn. 1], 15. - Vgl. hierzu auch Dragan JAKOVLJEVIĆ, *Eine These Professors Bochenskis zum Verhältnis zwischen religiösem Glauben und Wissenschaft*. In: *Zeitschr. für Ganzheitsforschung* N.F. 49, 3 (2005) 115-125.

⁶) Jan Philipp REEMTSMA, *Laudatio*. In: *Habermas*, a.a.O. [Fn. 1], 35-57, Zitat. 36.

⁷) J. HABERMAS, a.a.O. [Fn.1], 22.

⁸) Ebd.

⁹) Ebd., 21.

¹⁰) Ebd.

Nach HABERMAS könnten durch den 11. September Entwicklungen ausgelöst werden, welche "im günstigen Fall den Übergang vom klassischen Völkerrecht zu einem kosmopolitischen Rechtszustand befördern"¹¹. Auf dem Weg dorthin diagnostiziert er: "Die Spirale der Gewalt beginnt mit einer Spirale der gestörten Kommunikation, die über die Spirale des unbeherrschten reziproken Misstrauens zum Abbruch der Kommunikation führt"¹². Damit ist die anspruchsvolle Aufgabe formuliert, vermittels eines universal gültigen Kommunikations-Konzeptes "Therapie"-Vorschläge für die Misshelligkeiten unserer Zeit zu unterbreiten. Die nachfolgenden Erörterungen verstehen sich als ein Beitrag zur Lösung dieser Aufgabe.

2. Hauptteil: Interpretation des Arias'schen Trinitätsschemas

2.1. Trinität als philosophisches Problem

Um die geforderte "osmotische" Kooperation zwischen Wissens- und Glaubensansprüchen anhand eines ganzheitlich konzipierten "Modells" beispielhaft durchführen zu können, beziehe ich mich im Folgenden auf ein Schema, das der Augustinermönch Luis ARIAS in den (1948 abgefassten) Vorspann seiner Ausgabe von AUGUSTINUS' *De Trinitate* eingefügt hat¹³:

Mir ist dabei bewusst, dass das Grenzgebiet zwischen Philosophie und Theologie ein "vermintes Gelände"¹⁴ darstellt. Eines integralen Selbst- und Weltverständnisses wegen scheint es jedoch ein durchaus sinnvolles und lohnendes Wagnis zu sein, einen Vermittlungsversuch zwischen den beiden "Fronten" zu unternehmen: zwischen der (rationalistischen) Philosophie, die nichts glaubt (nichts glauben will)¹⁵, und der (fideistischen) Theologie, die nichts weiß (nichts wissen will) und die das Trinitätsmysterium seit WILHELM von OCKHAM (d.h. seit der beginnenden Priorisierung des Logischen gegenüber dem Ontologischen) nur noch als ein "solâ fide tenendum"¹⁶ im blinden Glaubensgehorsam überliefert.

Das vorgelegte Schema mag beim ersten Hinsehen höchst kompliziert und befremdlich erscheinen. Doch lässt sich auch etwas alltäglich Bekanntes darin erkennen: Blendet man das eingezeichnete Dreieck zunächst einmal aus, so zeigt sich - in den drei Strahlen, die vom Kreis umschlossen werden - der sog. Mercedes-Stern - ein Logo, das die Käufer von Autos davon überzeugen soll, dass das in Aussicht genommene Gefährt 1. durch solide Grundausstattung, 2. klare Formgebung und - daraus resultierend - 3. durch höchste Praktikabilität gekennzeichnet ist.

Bei der Interpretation des vorgenommenen Schemas, das man als ein "Mandala" (als eine Meditationshilfe) bezeichnen könnte, will ich versuchen, die theologische Terminologie nicht bloß "in eine säkulare Sprache" zu übersetzen; es geht mir vor allem darum, die im Schema dargebotene Vollzugs-Rhythmik auf nachvollziehbare Weise (d.h. durch Hinweise auf entsprechende Erfahrungsbereiche) zu rekonstruieren. Theologie soll dabei nicht gegen Philosophie ausgespielt und jene nicht in diese "aufgehoben" werden. Das Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie wird vielmehr als ein Begegnungsraum aufgefasst, der die Kreativität des wechselseitigen Sich-Inspirierens

¹¹) Vgl. Jürgen HABERMAS / Jacques DERRIDA, *Philosophie in Zeiten des Terrors*, Berlin-Wien 2004, 51.

¹²) Ebd., 61.

¹³) ARIAS' Schema wird im Anhang zu dieser Studie - zusammen mit der lateinischen Beschriftung und einer deutschen Übersetzung derselben - dargeboten.

¹⁴) J. HABERMAS, a.a.O. [Fn. 1], 28.

¹⁵) Vgl. hierzu das hybride "Der Philosoph glaubt nicht" in: Martin HEIDEGGER, *Der Begriff der Zeit* (Vortrag vor der Marburger Theologenschaft, Juli 1924), Tübingen 1989, 6; dazu das berühmt-berüchtigte Heidegger-Interview, das auf Wunsch des Interviewten erst nach dessen Tod erscheinen durfte: "Nur noch ein Gott kann uns retten". Spiegel-Gespräch mit Martin HEIDEGGER am 23. Sept. 1966. In: *Der Spiegel* (31. Mai 1976), 193-219.

¹⁶) Vgl. Guilelmus de OCKHAM, *Scriptum in librum sententiarum. Dist. IV-XVII*. Ed. Girardus I. ETZKORN (*Opera theologica III*), St. Bonaventure, N. Y. 1977, 275: "Dico quod per nullam rationem naturalem probari potest Filium generari, quia per nullam rationem naturalem potest probari esse plures personas in divinis; sed quod sunt plures personae, quarum una est Pater et alia Filius, et quod Filius vere generatur a Patre, est *solâ fide tenendum*" [Hervorh. E.S.]

ermöglicht. Als Ergebnis hiervon ist eine Prinzipieneinsicht zu erwarten, die es gestattet, jede einzelne Sache von ihrer Ursache her zu erkennen¹⁷.

Philosophie wird von ARISTOTELES bekanntlich als "Ursachen-Wissen"¹⁸, als "Weisheit von den Erst-Ursachen"¹⁹, als Wissen des "ersten Warum"²⁰ umschrieben. Die "erste und stärkste Ursache" ist für ihn 'das Göttliche' (τὸ θεῖον)²¹. Das heißt aber: Philosophie ist von ihrer eigentlichen Fragestellung her im höchsten Sinne als 'Theiologie' zu bezeichnen. Sollte ein eifriger "christlicher" Theologe die These vertreten, dass ihn der "heidnische" Philosoph ARISTOTELES nichts angehe, so sei z.B. auf den "christlichen" Theosophen NIKOLAUS von KUES verwiesen, der von den "heidnischen" Neuplatonikern (PLOTIN und PROKLOS) das Kreissymbol und vom "heidnischen" ARISTOTELES die Lehre von den drei Prinzipalursachen rezipierte, um vermittels eben dieser Vorgaben die binnendifferenzierte Einheit des trinitarischen Prozesses zu veranschaulichen: Dieser repräsentiert im *Zentrum* das "paternale" Wirken, im *Radius* (bei Cusanus: "Durch-messer") das "filiale" Formen und im *Umfang* das "spirituale" Sich-Vollenden²².

Zu betonen ist in diesem Zusammenhang auch, dass die neutestamentliche Rede von 'Vater', 'Sohn' und 'Hl. Geist' (welche, in den ersten beiden Elementen, ihre Herkunft aus einem patriarchalischen Umfeld zu erkennen gibt, d.h. einen gewissen Anthropomorphismus darstellt) im frühen Christentum philosophisch reflektiert wurde. Es ist hier vor allem der Kirchenvater AUGUSTINUS, welcher die neuplatonische Hypostasenlehre samt der hierfür grundlegenden prozessualen Triadik rezipiert, aber auch im entscheidenden Punkt modifiziert hat²³: Er kritisiert den neuplatonischen Emanationismus, indem er aufs deutlichste zwischen interner *generatio verbi* (die in menschlicher Geistinnerlichkeit "verifiziert" werden kann) und externer *creatio mundi* (die das Aufspüren der vestigia Trinitatis im raumzeitlich Gegebenen ermöglicht) unterscheidet. Man kann, von daher gesehen, sogar die Behauptung aufstellen, dass die Trinitätslehre (entgegen der üblichen Auffassungsweise) eher ein genuin philosophisches als ein biblisch-theologisches Theorem darstellt. Oder, zugespitzt formuliert: Das Christentum wäre (wie viele juden-christlichen Teil-Gruppierungen) im historischen Verlauf "auf der Strecke" geblieben, wenn es biblizistische Redeweise direkt übernommen und darin nicht - vermittels onto-theo-logischer Reflexionen - ein universales Format gewonnen hätte!²⁴.

¹⁷) Vgl. ARISTOTELES, Anal. post. I, 2 [71 b.9-12]; Physik I, 1 [184 a.12-14] u.a.

¹⁸) Ders., Metaph. XI, 1 [1059 a.18].

¹⁹) Ebd. I, 1 [981 b.28].

²⁰) Ebd. I, 3 [983 a.29].

²¹) Ebd. XI, 7 [1064 b.37 f.].

²²) Vgl. NIKOLAUS von KUES, De docta ignorantia I, 21, 63-65; dazu auch THOMAS AQUINAS, S. th. I, qu. 44, a. 4, ad 4: "Deus ... [est] causa *efficiens, exemplaris et finalis omnium rerum*".

²³) Vgl. hierzu die materialreiche Studie von Olivier du ROY, L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391, Paris 1966 (hier 537-540: Table des triades); ferner PLOTIN, Enneade V 1 ("Über die drei ursprünglichen Hypostasen"), Paul AUBIN, Plotin et le Christianisme. Triade Plotinienne et Trinité Chrétienne, Paris 1992; Jens HALFWASSEN, Das Eine als Einheit und Dreiheit. Zur Prinzipienlehre Jamblichs. In: Rheinisches Museum N. F. 139 (1966) 52-83; M. J. EDWARDS, Porphyry and the intelligible triad. In: Journ. of hellenic studies 110 (1990) 14-25; Axel DAHL, Augustin und Plotin. Philosophische Untersuchungen zum Trinitätsproblem und zur Nuslehre, Lund 1945.

²⁴) Hingewiesen sei hier auch darauf, dass die frühen Christen, welche gerade aus dem jüdischen Umfeld hervorgetreten waren, sich *nicht* scheuten, Elemente der griechischen Mythologie zu adaptieren. In den römischen Katakomben z.B. wird Christus nicht als 'guter Hirte' (Joh. 10, 11), sondern - wesentlich aussagekräftiger! - als 'Orpheus' dargestellt, der, in die "Unterwelt" hinabgestiegen, mit harmonischem Lyra-Spiel die wilden Tiere und die gesamte Natur zu besänftigen und zu befrieden vermag. - Ähnliches ist bei den Christen der Renaissancezeit und auch noch - als Ausstrahlung hiervon - im 17. Jahrhundert zu beobachten. Beim mährischen Theologen Johann Amos COMENIUS z.B. avancierten Orpheus und Pythagoras zu Galionsfiguren seines Projektes einer pansophischen Erneuerung. Im Tanz der drei Grazien (Chariten), die Marsilio FICINO als *viriditas, splendor* und *laetitia* benannte, erkennt er ein trinitarisches "Modell" für friedvolle Globalisierung, in welcher *Politik, Philosophie* und *Religion* als "ebenbürtige Schwestern" bezeichnet werden. Vgl. dazu im Einzelnen E. SCHADEL, Musen, Chariten, Orpheus und Pythagoras. Die Präsenz antiker Mythologie und Musikphilosophie in Comenius' pansophischem Friedenkonzept. In: E. SCHADEL (Hg.), Johann Amos Comenius - Vordenker eines kreativen Friedens. Deutsch-tschechisches Kolloquium anlässlich des 75. Geburtstages von Heinrich Beck (Univ. Bamberg, 13-16. April 2004), Frankfurt/M. 2005, 419-505.

Sollte der apostrophierte "christliche" Theologe weiterhin am Buchstaben der neutestamentlichen Rede von den drei trinitarischen Personen festhalten wollen, so könnte hier NIKOLAUS von KUES weiterhelfen. Dieser gelangte (immerhin als Kurienkardinal) in seinem Spätwerk *De non-aliud* zur Auffassung, dass die biblische Rede von 'Vater', 'Sohn' und 'Hl. Geist' "weniger genau" (*minus praecise*) sei und der philosophischen Erläuterung (durch den Ternar *unitas-aequalitas-nexus*) bedürfe²⁵.

2.2. Zur Charakteristik des Augustinischen Denkansatzes

Nach diesen Vorbemerkungen wollen wir nunmehr detaillierter auf das vorgelegte Schema eingehen. Wenn es jemandem allzu verwirrend erscheint, möge er sich von AUGUSTINUS selbst ermuntern und motivieren lassen, welcher zu Beginn seines Hauptwerkes *De Trinitate* darlegt: "Nirgends ist das Irren gefährlicher, das Suchen mühseliger und das Finden fruchtbarer"²⁶. AUGUSTINUS strengt sich nach Kräften an, die trinitarische Wirklichkeit auf scharfsichtige Weise zu explizieren. Doch ermahnt er seinen Leser, er solle seine Texte nicht so auffassen, als ob sie "kanonische Schriften" wären²⁷, sondern kritische Distanz bewahren. Für den Fall, dass er (AUGUSTINUS) selbst in Irrtümer hineingeraten sei, bittet er (*was auch für die nachfolgenden Ausführungen gelten soll!*): "Verbessern soll mich, wer es besser versteht" (*Corrigat me, qui melius sapit*)²⁸.

Welt, Seele und Gott sind die drei Felder, welche AUGUSTINUS im Sinne einer Aufstiegsordnung auszuloten versucht. In einem frühen Brief unterscheidet er diesbezüglich die körperliche Natur, die in Raum und Zeit wandelbar ist, die seelisch-geistige Natur, die nur noch in der Zeit veränderlich ist, und die göttliche Natur, die - jenseits von Raum und Zeit - in gänzlicher Unveränderlichkeit (als gänzlich uneingeschränkter Identitätsvollzug) den Schöpfer (creator) alles Räumlich-Körperlichen und Zeithaft-Seelischen darstellt²⁹. Die menschliche Geistseele befindet sich demnach (so wie es auch in neuplatonischer Hypostasenlehre aufgefasst wird) "in der Mitte" zwischen Körperwelt und Göttlichem³⁰. Um Ursprungserfahrungen erlangen zu können, muss sie einen doppelten Überstieg vollziehen, von dem AUGUSTINUS sagt: "Überschreite den Körper und schmecke die Geistseele! Überschreite aber auch die Geistseele und schmecke Gott!"³¹

Eigens angemerkt sei hier, dass der erste Überstieg *keine* Totalabstraktion vom sinnlich Gegebenen impliziert (so wie dies für den CARTESIANischen und KANTischen Rationalismus kennzeichnend ist), sondern (was noch weiter zu erläutern sein wird) als inhaltsbezogene Abstraktion aufzufassen ist, in welcher es darum geht, die Sinngestalten (species) der sinnlich gegebenen Welt ins erkennende Bewusstsein einzubergen. Dieses kann sich von daher als repräsentative Dimension alles welthaft Seienden verstehen. Die Zeitlichkeit, welche in diesem Welt-Bewusstsein als ein Noch-nicht und ein Nicht-mehr erfahren wird, veranlasst den zweiten Überstieg, in welchem an das Ewigsein des weltüberlegenen Schöpfungsgrundes gerührt wird.

Die aporetische Natur dieses zweiten Überstiegs besteht darin, dass er eine Entzeitlichung der zeitbetroffenen Geistseele beinhaltet. Er kann nicht unvermittelt geschehen, sondern verlangt eine

²⁵) NIKOLAUS von KUES, *De non-aliud*, Kap. V [Philosophisch-theologische Schriften. Hg. von Leo GABRIEL. Bd. II, Wien 1966, 464 f.]; vgl. auch ebd., Kap. XXI [a.a.O., 541]: "Jedes Ding wird dann am genauesten [praecisissime] erfasst, wenn man es als das Nicht-Andere [dessen interne Selbstausgliederung sich in 'Einheit', 'Gleichheit' und 'Verknüpfung' erläutern lässt] erblickt".

²⁶) AUGUSTINUS, *De Trin.* I, 3, 5: "Nec periculosius alicubi erratur, nec laboriosius aliquid quaeritur, nec fructuosius aliquid invenitur".

²⁷) Ebd. III, prol. 2: "Noli meis litteris quasi scripturis canonicis inservire".

²⁸) Ebd. I, 8, 17.

²⁹) Ders., *Epist.* 18, 2: "Est natura per locos et tempora mutabilis, ut *corpus*. Et est natura per locos nullo modo, sed tantum per tempora etiam ipsa mutabilis, ut *anima*. Et est natura, quae nec per locos nec per tempora mutari potest: hoc est *Deus*. Quod hic insinuavi quoque modo mutabile, creatura dicitur, quod immutabile, creator".

³⁰) Ders., *In Joh. ev. tract.* 20, 1: "Tu si in animo es, *in medio* es. Si infra attendis, corpus est, si supra attendis, Deus est".

³¹) Ebd.: "Transcende et corpus, et sape animum: transcende et animum, et sape Deum!"

sorgfältige Vorbereitung. AUGUSTINUS sagt deshalb: "Zuvörderst muss der Mensch zu sich selbst zurückgebracht werden, damit er sich - nachdem dort gleichsam eine Tribüne errichtet wurde - von dort her erhebe und zu Gott emporgetragen werde"³².

In Entsprechung hierzu erläutert AUGUSTINUS im Kontext seiner trinitarischen Forschungen: "Zuvörderst muss die Geistseele in ihrem eigenen Bestand" [auf ihrer inneren 'Tribüne'] "betrachtet werden, bevor sie zur Teilhaberin Gottes werden kann; in ihr kann so das göttliche Abbild aufgespürt werden"³³. Besagtes Abbild versteht sich im Bezug auf jenen Gott, der "innerlicher ist als mein Innerstes"³⁴. Als dessen Abbild ist es also erst dann wirklich erfahrbar, wenn es - inmitten der menschlichen Geistinnerlichkeit - sein innerlich vorgängiges ewiges Urbild erfahren hat. Analysen, die sich auf die immanente Prozessualität des menschlichen Geistes methodisch einschränken wollen, greifen zu kurz. AUGUSTINUS sagt deshalb: "Die Dreiheit des Geistes ist nicht deshalb ein Abbild Gottes, weil der Geist sich seiner *erinnert*, sich *einsieht* und *liebt*, sondern deshalb, weil er sich auch denjenigen ins *Gedächtnis rufen*, *einsehen* und *lieben* kann, von welchem er geschaffen wurde"³⁵.

2.3. Zum Aufbau des Schemas

Ein Einstieg zum inneren Aufstieg ist im Schema vermittels der Betrachtung des kleinen Zentralkreises zu finden, welchem "I. COMMUNIA TRIBUS PERSONIS" (I. Gemeinsames der drei Personen) eingeschrieben ist. Die weitere Entfaltungsbewegung vollzieht sich *von innen nach außen*: zu "II. PROPRIA" (Eigenarten) der 1., 2. und 3. Person (die - links oben, rechts oben und unten - in den drei Flächen-Segmenten des Dreiecks dargestellt werden) und schließlich zu "III. APPROPRIATA" (Zueignungen) der 1., 2. und 3. Person (die - links oben, rechts oben und unten - in den entsprechenden Segmenten der Kreislinie genannt werden). Den drei Zueignungen sind, jeweils von 1° - 5° nummeriert, Begriffe untergeordnet, die parallel, d.h. in wechselseitiger Korrespondenz, zu lesen sind. Sie sollen offensichtlich dazu dienen, in verschiedenen Betrachtungsweisen (die später genauer erläutert werden) das Ein-ander-Innesein der apostrophierten drei Personen zum Ausdruck zu bringen. Eben dieses Ein-ander-Innesein wird - auf der Kreislinie an den Stellen, wo sie vom Dreieck berührt wird - mit CIRCUM-IN-SESSIO umschrieben, was in 'sessio' ('*Sitzen*') einen statischen Aspekt suggeriert, welcher - der inneren Ausgeglichenheit der exponierten Prinzipienwirklichkeit wegen - durch ein dynamisches 'cessio' (*Schreiten*) (durch ein CIRCUM-IN-CESSIO) zu ergänzen ist. (So wie ja die griechische Vorlage für diese Termini, der Begriff περιχώρησις [= Herumschreiten] des JOHANNES DAMASCENUS, im 12. Jht. zuerst mit 'circumincessio' und, ein Jahrhundert später, mit 'circuminsessio' ins Lateinische übersetzt wurde³⁶.)

³²) Ders., *Retract.* I, 8, 3: "Prius sibi homo reddendus est, ut illic quasi gradu facto inde surgat atque attollatur ad Deum"; vgl. ders., *De vera relig.* 39, 72: "Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas. Et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et te ipsum. Sed memento, cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur".

³³) Ders., *De Trin.* XIV, 8, 11: "Prius mens in se ipsa consideranda, antequam sit particeps Dei; et in ea reperienda est imago Dei".

³⁴) Der, *Conf.* III, 6, 11: "Tu [,Deus meus,] eras interior intimo meo et superior summo meo".

³⁵) Ders., *De Trin.* XIV, 12, 15: "Trinitas mentis non propterea Dei est imago, quia sui *meminit* mens et *intelligit* ac *diligit* se, sed quia potest etiam *meminisse* et *intelligere* et *amare*, a quo facta est".

³⁶) Vgl. Santiago del CURA ELENA, Art. 'perikhō resis'. In: Xabier PIKAZA / Nereo SILANES (Hg.), *Diccionario teológico: El Dios cristiano*, Salamanca 1992, S. 1086-1094, bes. 1089; ferner August DENEFFE, *Perichoresis, circumincessio, circuminsessio*. Eine terminologische Untersuchung. In: *Zeitschr. für kath. Theologie* 47 (1923) 497-522; Peter STEMMER, *Perichorese*. Zur Geschichte eines Begriffs. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 27 (1983) 9-55; vgl. auch die ökumenisch orientierte Studie von Ciril SORČ: *Entwürfe einer perichoretischen Theologie*, Münster 2004 - Beachtet man noch eigens, dass in circuminsessio *Ruhe* und in circumincessio *Bewegung* zum Ausdruck kommt, so kann deutlich werden, dass im trinitarischen Prozess dasjenige "ko-in-zidiert", was dem Verstand, der auf der Begriffsebene bleibt, unvereinbar erscheint. PLATON aporetisiert den Übergang zwischen beidem in *Parmenides* 156 d-e. In *Politeia* 436a-437a versinnbildlicht er das paradoxe Ineinander von Ruhe und Bewegung vermittels eines Kreisels, der nur dann "steht", wenn er in Bewegung ist. Vgl. dazu auch AUGUSTINUS, *En.* in psalm. 92, 1: "Deus cum quiete operatur, et semper operatur et semper quietus est".

Durch die mit I., II. und III. bezeichneten Problemfelder soll im Schema, wie schon gesagt, eine Argumentationsbewegung, die "von innen nach außen" führt, nahe gelegt werden. Die Effizienz eines solchen Vorgehens hat ARISTOTELES wohl im Auge, wenn er betont: "Wenn man die Dinge in ihrer Entwicklung von Anfang an nachvollzieht, so ist dies ... die vollkommenste Betrachtungsweise"³⁷.

Folgen wir also diesem methodischen Rat und wenden wir uns zunächst dem kleinen Zentralkreis zu, der das 'Gemeinsame' der drei Personen als ein Ineinander von 1. *Sein*, 2. *Erkennen* und 3. *Wollen* charakterisiert, welches sich sowohl "in sich selbst" als auch "in Anderes hinein" vollzieht. Damit ist ein ganzes Bündel von Fragestellungen ins Spiel gebracht, z.B.: Was ist hier eigentlich unter 'Person' zu verstehen? Warum wird von 'dreien' geredet? Wie unterscheiden sich diese drei, wenn *Sein*, *Erkennen* und *Wollen* deren 'Gemeinsames' ausmachen? Wie lässt sich die Unterscheidung von 1. *Sein*, 2. *Erkennen* und 3. *Wollen* im vollzugstheoretisch-ganzheitlichen Sinne erläutern und rechtfertigen? Ist es möglich, einen Unterschied darin aufzuweisen, wie jene drei Momente "in sich selbst" und "in Anderes hinein" wirken?

Auffallend ist in diesem Zusammenhang, dass in den drei Dreiecks-Segmenten des Schemas - in neutestamentlicher Redeweise - die jeweiligen 'Eigenarten' des 'Vater', des 'Sohnes' und des 'Hl. Geistes' dargelegt werden, während die Dreiheit des zentralen Kreises (1. *Sein*, 2. *Erkennen*, 3. *Wollen*) *keinen* direkten biblisch-christlichen Einfluss zu erkennen gibt, sondern auf eine Begrifflichkeit rekurriert, welche von *jedem* Menschen, also auch von Nicht-Christen, nachvollzogen werden kann. Damit will gesagt sein: Sobald *Sein*, *Erkennen* und *Wollen* als notwendige Momente eines in sich strukturierten Prozesses erkannt sind, ist eben darin ein "hermeneutischer Schlüssel" ausfindig gemacht, der es gestattet, die interne Selbstaugliederung, die in II. in biblischer Redeweise dargeboten wird, in ihrer ganzheitlichen Allgemeingültigkeit "aufzuschließen".

2.4. Zweifel als Initiation selbstkritischer Seinsvergewisserung

Um zu verhindern, dass das basale Ineinander von *Sein*, *Erkennen* und *Wollen* aufgrund irgendeiner "ideologischen" Voreingenommenheit dargeboten wird, muss dieses zuallererst durch das "Reinigungsbad" der Skepsis hindurchgehen. Von daher versteht es sich, dass der frühe AUGUSTINUS eine intensive Auseinandersetzung mit den akademischen Skeptikern führt, deren Argumente ihm von CICERO her geläufig sind. Im Rückblick hierauf berichtet er: "Zuerst verfasste ich ein Werk gegen die Akademiker bzw. über die Akademiker, um deren Argumente, welche vielen die Verzweiflung beim Auffinden des Wahren einflößen und sie abhalten, irgendeiner Sache zuzustimmen, ... mit Vernunftgründen zu widerlegen"³⁸. Das skeptische Argument, dass derjenige, der überhaupt nichts anerkennt, nichts Falsches anerkennen und somit auch nicht irren könne"³⁹, lässt er nicht gelten, da ihm die "Konsequenz" einer solchen totalen Urteilszurückhaltung bewusst ist: die "freischwebende" Intelligenz, die wegen der sie beherrschenden Indifferenz zu nichts und zu allem "fähig" ist.

Wahres Wissen ist für AUGUSTINUS nur im adäquaten Seins- und Sachbezug zu gewinnen. Als Vorbereitung hierzu ist allerdings die "Erweckung eines kritischen Bewusstseins"⁴⁰ vonnöten. Dies ist unbezweifelbar. Denn "Eines ist das Lernen, ein Anderes aber die Meinung, etwas gelernt zu haben"⁴¹. Um Scheinwissen als solches überwinden zu können, ist der "sokratische" Rat überaus nützlich, welcher lautet: "Damit du etwas lernen kannst, lerne das Nicht-Wissen" (Ut scias, disce nescire)⁴².

³⁷) ARISTOTELES, Polit. I, 1, 3 [1252a.24-26]: Εἰ δὴ τις ἐξ ἀρχῆς τὰ πράγματα φυόμενα βλέψειεν, ... κάλλιστ' ἀν οὕτω θεωρήσειεν.

³⁸) AUGUSTINUS, Retract. I, 1, 1: "Contra Academicos vel de Academicis primum scripsi, ut argumenta eorum, quae multis ingerunt veri inveniendi desperationem et prohibent cuiquam rei assentiri ... rationibus amoverem".

³⁹) Ders., Contra Academicos I, 4, 11: "Falsum ... probare non potest, qui probat nihil; non igitur potest errare".

⁴⁰) Rudolph BERLINGER, Vom Anfang des Philosophierens, Frankfurt/M. 1965, 78.

⁴¹) AUGUSTINUS, De anima et eius origine II, 7, 11: "Aliud est discere, aliud videri sibi didicisse".

⁴²) Ebd. IV, 24, 38; vgl. ders., Epist. 130, 15, 28: "Est ... in nobis quaedam, ut ita dicam, docta ignorantia, sed docta spiritu Dei, qui adiuvat infirmitatem nostram".

Denn erst in diesem wissenden Nicht-Wissen erlangt der menschliche Geist jene Sensibilität und Empfänglichkeit, die es ihm ermöglicht, das jeweils Problematisierte so, wie es wirklich ist, von seiner Ursache her zu erkennen und anzuerkennen. AUGUSTINUS kann von daher zugespitzt formulieren: "Wissen besteht nicht nur darin, Sachverhalte erfasst zu haben, sondern sie so erfasst zu haben, dass man darin weder irren kann noch, von irgendwelchen Gegnern beeindruckt, zum Schwanken gebracht wird"⁴³.

Die skeptizistische Anfrage: 'Was ist, wenn du dich hierin täuschst?' beantwortet AUGUSTINUS mit einem lapidaren "Wenn ich mich täusche, bin ich" (*Si fallor, sum*)⁴⁴. Zur Erläuterung fügt er unmittelbar hinzu: "Wer nämlich überhaupt nicht ist, kann sich auch nicht täuschen. Eben deswegen aber, *bin* ich, wenn ich mich täusche. Weil ich also bin, *wenn* ich mich täusche, - wie sollte ich mich dann in meinem Sein täuschen, da es doch gewiss ist, gerade wenn ich mich täusche? ... Ohne Zweifel täusche ich mich also darin nicht, dass ich *weiß*, dass ich *bin*"⁴⁵.

Paradox ist hierbei, dass der Zweifel, der die Seinsgewissheit eliminieren sollte, eine Intensivierung derselben herbeiführt. Oder, anders gesagt: "Der Zweifel wird zum Initiationsakt des reflexiven Denkens"⁴⁶. Er macht deutlich, dass menschliche *Selbst*-Vergewisserung unlösbar mit *Seins*-Vergewisserung verbunden ist. "In dir", sagt AUGUSTINUS, "kannst du erkennen, was ist"⁴⁷ (was etwas überhaupt ist, ja sogar auch, was das 'Ist' ist⁴⁸).

2.5. In-ek-kon-sistenz von Sein, Erkennen und Wollen

Der Zusammenhang des bisher Dargelegten kann - in der Rekonstruktion der Selbstgewissheit - abrundend formuliert werden: "Wir *sind*, wir *wissen*, dass wir sind; und dieses Sein und Wissen *lieben* wir"⁴⁹. Diese Aussage gestattet einen ersten Erkenntniszugang zu den drei Strahlen unseres Schemas: Dem *senkrechten Stahl* ist eingeschrieben: "*Processio Filii a Patre per divinum intellectum Paternitate connotatum*" (Hervorgang des Sohnes vom Vater durch den göttlichen **Intellekt**, der durch Vatersein mitbezeichnet ist). Dieser Strahl stellt dar, wie das "paternale" Sein (das, als Basis alles Anderen, selbst *nicht* hervorgeht) *unmittelbar* in die intellektuale Distanz des "filialen" Wissens hervortritt. Dieses Wissen "wurzelt" - inhaltlich betrachtet - ganz und gar im ursprünglichen Sein und wird deshalb durch das 'Vatersein' mitbezeichnet. Oder, prägnant formuliert: Bewusst-Sein meint per se nicht anderes als bewusstes Seins, ein Sein, das in-sistierend (in sich bleibend) ins Wissen hinein ek-sistiert.

Die beiden *schrägen Strahlen* sind in Eines zusammenzufassen. Ihnen ist (von links nach rechts gelesen) eingeschrieben: "*Processio Spiritus Sancti a Patre et Filio / per divinam voluntatem connotatam activâ utriusque spiratione*"⁵⁰ (Hervorgang des Hl. Geistes vom Vater und vom Sohn /

⁴³) Ders., *Contra Academicos* I, 7, 19: "Scientia ... non solum comprehensis, sed ita comprehensis rebus constat, ut neque in ea quis umquam errare, nec quibuslibet adversantibus impulsus nutare debeat". Vgl. auch das "verum inconsumsum tenere" (ebd.).

⁴⁴) Ders., *De civ. Dei* XI, 26. Vgl. auch ders., *De Trin.* XV, 12, 21: "Certum est etiam eum, qui fallitur, vivere"; ebd.: "[Etiam] qui furit, vivit"; ders., *De libero arbitrio* II, 3, 7: "Si non esses, falli omnino non posses". Das letzte Zitat kann als Antizipation jenes "Nisi essemus, cogitare non possemus" aufgefasst werden, welches COMENIUS im 17. Jht. dem Cartesianischen *cogito* (das er als "strohernes Fundament" des Philosophierens ansah) entgegensetzt. Vgl. hierzu im Einzelnen E. SCHADEL, Exkurs 5 (Zu Comenius' Descartes-Kritik) in: Johann Amos Comenius, *Pforte der Dinge* (Januarum). Übers. u. hgg. von E. SCHADEL, Hamburg 1989, 247-250.

⁴⁵) AUGUSTINUS, *De civ. Dei* XI, 26: "Nam qui non est, utique nec falli potest. Ac per hoc *sum*, si fallor. Quia ergo *sum*, *si* fallor, - quomodo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor ... Procul dubio in eo quod me *novi esse*, non fallor".

⁴⁶) R. BERLINGER, *Augustins dialogische Metaphysik*, Frankfurt/M. 1962, 164.

⁴⁷) AUGUSTINUS, *Sermo* 52, 23: "In te ..., quod est, potes nosse".

⁴⁸) Vgl. ders., *En. in psalm.* 38, 7: "Nec esse possumus dicere, quod non stat, nec non esse, quod venit et transit. Est illud simplex quaero, Est verum quaero, Est germanum quaero".

⁴⁹) Ders., *De civ. Dei* XI, 26: "Et *sumus* et nos esse *novimus*; et id esse ac nosse *diligimus*".

⁵⁰) 'Spiratio' versteht sich vom Verbum spirare (= hauchen, atmen) her, in welches das griechische πνεῖν übersetzt wurde. Χάρτιν τιῖ πνεῖν heißt im Griechischen wörtlich: 'Liebe' [oder 'Anmut' und 'Gunst'] für jemanden hauchen'. Diese

durch den göttlichen **Willen**, der durch die aktive Hauchung der beiden mitbezeichnet wird). Dieser Doppelstrahl kennzeichnet das *vermittelte* Hervortreten des "spiritualen" Willens bzw. der "spiritualen" Liebe. Denn dieser liebende Wille (dieser wollende Liebesimpuls) konstituiert sich nur relational in sich selbst. Er ist im wörtlichen Sinne das Ergebnis, das durch das aktive Zusammenwirken des "paternalen" Seins und "filialen" Wissens zustande kommt. Er ist das subsistierende "Konspirieren" dieser beiden Momente oder, wenn man es so sagen will, deren lebendig pulsierende und zugleich fruchtbringende Kon-sistenz. (Berücksichtigt man dieses interne Konstituiertsein von Lieben und Wollen, so weicht von AUGUSTINUS' provokanter Aufforderung: "Liebe, und tu, was du willst!"⁵¹ sogleich der Anschein von Willkürlichkeit zurück.)

Um eine solide Einsicht in die innere Notwendigkeit des Vollzugs-Rhythmus von 'Sein', 'Wissen' und 'Wollen' zu gewinnen, scheint es überaus hilfreich zu sein, eine Skizze, die der frühe AUGUSTINUS *De Trinitate* abfasste, in die Überlegung aufzunehmen. Von Seiendem überhaupt (von Seiendem, das noch nicht in kontingentes und absolutes differenziert ist) wird hier ausgesagt: "Jedes Seiende ist eines, *worin es besteht*, ein anderes, *worin es sich [primär in sich und sekundär von Anderem] unterscheidet*, und ein drittes, *worin es mit sich übereinstimmt*"⁵². Unter Beiziehung des im Neuplatonismus⁵³, aber auch schon bei PARMENIDES⁵⁴ verwendeten Kreissymbols lässt sich die binnendifferenzierte Ganzheitlichkeit von Seiendem überhaupt als in-sistentes "Zentrum", ek-sistenter "Radius" und kon-sistente "Zirkumferenz" untergliedern. Die sich von daher ergebende Abkürzung einer *in-ek-kon-sistenzialen Rhythmik* markiert hierbei sowohl die Unverwechselbarkeit der einzelnen Bewegungsmomente als auch deren Integralität, insofern jedes einzelne dieser Momente eine "genetische" Relation zu den beiden anderen impliziert. Als Rhetor bringt AUGUSTINUS diese Perichorese durch das wechselseitige Bezogensein von *esse, nosse, velle* (im Schema ist *nosse* durch *intelligere* ersetzt worden) auch in der sprachlichen Ebene zum Ausdruck. Angesichts des vielfältigen Streitens, den viele Menschen hinsichtlich des Trinitätsproblems führen, macht AUGUSTINUS - zur Schlichtung dieses Streitens - den Vorschlag, das jeder 'in sich selbst' einkehre, um hier ein (wenigstens entferntes) Abbild der originalen Trinität aufzuspüren. Er führt dabei aus: "Ich nenne diese drei: *Sein, Wissen, Wollen*. Denn ich bin und ich weiß und ich will. *Ich bin* wissend und wollend, *ich weiß*, dass ich bin und will, und *ich will* sein und wissen"⁵⁵.

Die Brillanz dieser Formulierung verleitet AUGUSTINUS jedoch nicht zur Auffassung, dass er damit den Selbstvollzug jenes Absoluten ganz und gar "erfasst" und "begriffen" habe, "das [als solches] unwandelbar *ist*, unwandelbar *weiß* und unwandelbar *will*"⁵⁶. Doch provoziert er die menschliche Geistseele zu intensiverem Nachdenken über jenes Absolute, in welchem ihre triplizitäre Selbstvergewisserung letztendlich gründet; er führt aus: "Wie sich nun in diesen dreien [in Sein, Wissen und Wollen] ein untrennbares Leben - *ein* Leben, *ein* Geist und *eine* Wesenheit - verwirklicht,

Konnotation liegt der neutestamentlichen Bezeichnung der dritten göttlichen Person, dem 'Heiligen Geist' (πνεῦμα ἁγίου), zugrunde, welcher mit der Taube, einem altorientalischen Liebessymbol, dargestellt wird (z.B. Joh. 1, 32). - Erinnerung sei hier aber auch daran, dass HESIOD (in seinem 'Dichterbekenntnis') den Geschenkcharakter seiner "inspirierten" (und deshalb inspirierenden) Verse im Bezug auf die 'olympischen Musen' kennzeichnet und von ihnen aussagt: "Sie hauchten mir göttlichen Gesang ein" (ἐνέπνευσαν δὲ μοι αὐδὴν δέσπιν; Theogonie, Verse 31 f.)

⁵¹) Vgl. AUGUSTINUS, Tract. in epist. Joannis VII, 8 [PL 35, 2033]: "Dilige et quod vis fac!"; dazu ders., De Trin. X, 1, 1: "Rem prorsus ignotam amare omnino nullus potest".

⁵²) Ders., De diversis quaest. 83, qu. 18: "Omne ens est aliud, *quo constat*, aliud, *quo discernitur*, aliud, *quo congruit*". Vgl. dazu auch ders., De vera relig. 7, 13: "Omnis ... res vel substantia vel essentia vel natura ... simul haec tria habet: ut et *unum* aliquid sit et *specie propriâ* discernatur a caeteris et rerum *ordinem* non excedat".

⁵³) Vgl. Werner BEIERWALTES, Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik, Frankfurt/M. 21979, bes. 165-239.

⁵⁴) Vgl. PARMENIDES, Fragm. 8, Zeilen 42-44; dazu Dietrich MAHNKE, Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt. Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mystik, Halle 1937, Repr. Stuttgart-Bad Cannstatt 1966.

⁵⁵) AUGUSTINUS, Conf. XIII, 11, 12: "Dico autem haec tria: *esse, nosse, velle*. Sum enim et scio et volo. *Sum* sciens et volens et *scio* esse me et velle et *volo* esse et scire".

⁵⁶) Ebd.: "[Nemo] se putet invenisse illud, quod supra ista est incommutabile, quod *est* incommutabiliter et *scit* incommutabiliter et *vult* incommutabiliter".

wie sie, kurzum, eine *untrennbare Unterschiedenheit* und dennoch eine Unterschiedenheit darstellen, das möge derjenige einsehen, der dazu befähigt ist"⁵⁷.

Am Modell des Kreises kann diese 'untrennbare Unterschiedenheit', wie es scheint, als subsistierende Relationalität demonstriert werden: Das *Zentrum* ist Zentrum, weil es, *indem* es in sich bleibt, den Radius (eine unendliche Vielzahl von Radien) aus sich hervorgehen lässt, wobei aus beiden Elementen der Umfang resultiert. Der *Radius* kann nicht absolut "definiert" werden. Er impliziert als Radius vielmehr das Zentrum, aus dem hervorgeht, wie auch den Umfang, den er zusammen mit dem Zentrum konstituiert. Der *Umfang* schließlich kann als solcher nur dann mit aller Deutlichkeit erfasst werden, wenn als dessen Seinsbedingungen das Zentrum und der Radius in den Blick gekommen sind.

Auf die subsistente Relationalität von *Sein*, *Wissen* und *Wollen* übertragen, heißt dies: 'Sein' enthält *implikativ* (auf "noch" unentfaltete Weise) 'Wissen' und 'Wollen' bzw. 'Lieben'. Wie sollte beides sonst nämlich aus ihm hervortreten können? Das 'Wissen' weist als solches auf das 'Sein' zurück, das in ihm *explikativ* zur Darstellung kommt. Was sollte nämlich ein Wissen von nichts "sein", wenn nicht ein Nicht-Wissen, ein Widerspruch in sich selbst? Als Seins-Wissen führt das Wissen - als real fundierte Theorie - aber zugleich über sich hinaus, nämlich zur Praxis des voluntativen Liebens. Ein solches 'Lieben' aber würde in launenhafter Willkürlichkeit zerfallen, wenn es nicht *komplikativ* das 'Sein' und das 'Wissen' in sich zur Auswirkung kommen ließe.

⁵⁷) Ebd.: "In istis tribus quam sit inseparabilis vita - et una vita et una mens et una essentia -, quam denique *inseparabilis distinctio* et tamen *distinctio*, videat qui potest".

2.6. 'Person' als analogisch konzipierte 'subsistente Relation'

Die in den vorangehenden Erörterungen veranschaulichte 'subsistente Relationalität' eröffnet einen Verständnisszugang zum Person-Begriff, der im Schema in allen drei Segmenten (in I., II. und III.) genannt wird⁵⁸. AUGUSTINUS verwendet den Person-Begriff nur zögerlich. Er tut dies - im Bewusstsein der Dürftigkeit menschlichen Sprechens - dennoch, wobei er die bereits eingebürgerte Terminologie mit den Worten kommentiert: "Man redet von 'drei Personen', jedoch nicht, um jenes [das perichoretische Ineins dreier Momente] auszudrücken, sondern um nicht schweigen zu müssen"⁵⁹. Um die "Dreiheit der aufeinander bezogenen [göttlichen] Personen und [dabei zugleich] die Einheit des gleichen [göttlichen] Wesens"⁶⁰ aufweisen zu können, nimmt er eine entscheidende Korrektur an der in seiner Zeit kursierenden Kategorien-Tafel des ARISTOTELES vor. In dieser findet er, dass eine 'Substanz' neun 'Akzidenzien' (u.a. auch der 'Relation') gegenübergestellt ist. Da im göttlichen Selbstvollzug nichts Wandelbar-Azidentielles sein kann, zieht er, um diesen Selbstvollzug in seiner Differenziertheit analysieren zu können, die 'Relation' aus dem Akzidenzien-Verbund heraus, um sie der Substanz selbst einzufügen, ihr einen substanzialen Charakter zuzusprechen⁶¹, so dass das göttliche Sein nunmehr als 'substanziale Relation' oder 'relationale Substanz' bezeichnet werden konnte.

Diese theoretische Vorarbeit ermöglichte es THOMAS von AQUIN, die trinitarische Person als 'subsistierende Relation' zum umschreiben⁶². Diese Definition ist weder mehrdeutig (*aequivoce*) noch einsinnig (*univoce*) zu verwenden⁶³; ihre Wirklichkeitsbedeutung ergibt sich erst in *analogischer* Betrachtung⁶⁴, d.h. dann, wenn sie in Entsprechung zur oben vorgestellten in-ek-kon-sistenzialen Verflochtenheit analysiert wird. Diesergemäß ist jede Person *eine andere* im Bezug auf die beiden anderen; alle drei sind durch relationale Gegensätzlichkeit voneinander zu unterscheiden. Im inhaltlichen Aspekt bringt jede einzelne der drei Personen *nichts anderes* als die beiden anderen zur Darstellung.

Als frappierendes Modell für dieses *Relationen*-Gefüge kann das *Proportionen*-Gefüge im Kernbestand von Tonalität, im senarischen Dreiklang, herangezogen werden: die "paternale" Oktave (1:2), die "filiale" (Erst-)Quinte (2:3) und die "spirituale" Doppel-Terz (4:5 / 5:6)⁶⁵.

Für dieses harmonikale Seins-Modell ist kennzeichnend, dass sich nicht Eines *nach* oder *neben* dem Anderen darbietet, sondern dass - in proportionierter Weitergabe des *gleichen* Grundgehaltes - das Andere *aus* dem Einen nicht gebrochen, sondern gänzlich hervortritt, so dass sich (konsekutiv) oder damit sich (final) in synergetischer Verbundenheit des Einen und Anderen - im Nicht-Anderen des ungebrochenen wechselseitigen Austausches - die ewig sprudelnde Seinsfülle darzubieten vermag. Das aber heißt: Wenn im zentralen Kreis des Schemas das "Gemeinsame" der drei Personen als *Sein*,

⁵⁸) *Persōna* meinte ursprünglich die Maske (mit Sprechschlitz), die der antike Schauspieler anlegte, um damit fürs Publikum von vornherein den jeweiligen "Charakter", den er darzustellen hatte, zu kennzeichnen. Im philosophischen Kontext wird *persōna* bisweilen als Instanz aufgefasst, durch welche das Sein "durchtönt" (*personat*). Doch ist diese Erklärung, philologische betrachtet, nicht haltbar, weil das "o" in *persōna* ein langer Vokal ist, in *personat* aber ein kurzer.

⁵⁹) AUGUSTINUS, De Trin. V, 9, 10: "Dictum est ... 'tres personae', non ut illud diceretur, sed ne taceatur".

⁶⁰) Ebd. IX, 1, 1.

⁶¹) Vgl. ebd. V, 1, 2; ebd. V, 5, 6: "Relativum [in divina substantia] non est accidens, quia non mutabile"; dazu den autobiografischen Bericht in Conf. IV, 16, 28-29. Vgl. auch Luis F. LADARIA FERRER, 'Persona' y 'relación' en el 'De Trinitate' de san Agustín. In: Miscelánea Comillas 30 (Nº 57, 1972) 245-291; Peter KAMPITIS, Substanz und Relation bei Nicolaus Cusanus. In: Zeitschr. für philosoph. Forschung 30 (1976) 31-50.

⁶²) THOMAS AQUINAS, S. th. I, qu. 29, a. 4, resp.: "Persona ... divina significat relationem ut subsistentem".

⁶³) Ebd., qu. 29, a. 4, ad 4.

⁶⁴) Vgl. PLOTIN, En. III 3, 6.28: "Analogie hält alles zusammen" (συνέχει τα πάντα αναλογία). Der römische Sprachtheoretiker Marcus T. VARRO betont dementsprechend: "Qui negant esse rationem analogiae, non vident naturam non solum orationis, sed etiam mundi" (zit. in: Edgar FRÜCHTEL, Platonisches Denken als Modell christlicher Dogmenentfaltung in der ersten Jahrhunderten. In: Perspektiven der Philosophie, 25, 1999, 117-139, hier S. 126).

⁶⁵) Vgl. hierzu im Einzelnen die §§ 28-50 in E. SCHADEL, Musik als Trinitätssymbol. Einführung in die harmonikale Metaphysik, Frankfurt/M. 1995; dazu Heinrich BECK, Sinnstrukturen der Tonalität - Sinnstrukturen des Seins? In: Zeitschrift für Ganzheitsforschung N.F. 40, 4 (Wien 1996) 192-205.

Erkennen und *Wollen* umschrieben wird, so ist jenes Gemeinsame keineswegs als etwas Starres zu verstehen. Im perichoretischen Sinne soll damit vielmehr die Aktionsimmanenz des einen Seinsgrundes als "akzentverschiedene" Selbst-Ausgliederung gekennzeichnet werden. Eben diese "Akzentverschiedenheit" wird im Schema durch die mit II. markierten drei Dreieckssegmente zur Darstellung gebracht. In diesen geht es nun um die "Eigenarten" (*propria*) der 1., 2. und 3. Person. Jedes der drei Segmente ist selbst wiederum - "von innen nach außen" - in 1°, 2° und 3° untergliedert, wobei eine gewisse "Ausstrahlung" des zentralen Kreises zu erkennen ist: Unter 1° wird die jeweilige Person in ihrer "onto-logischen" Verfasstheit charakterisiert, unter 2° kommen deren "logische" Kennzeichnungen (*notiones*) zur Sprache und unter 3° deren überfließende Wirksamkeit, insbesondere deren Beteiligung bei der Hervorbringung des "außergöttlichen" Raumzeitlich-Seienden.

AUGUSTINUS' Auffassung, dass die Trinität untrennbar wirksam ist ("*Trinitas inseparabiliter operatur*"⁶⁶) wird in der nachfolgenden Erläuterung der drei Dreiecks-Segmente als Leitmotiv dienen. Wir werden deshalb die einzelnen Personen nicht - eine nach der anderen - in ihren "Eigenarten" behandeln, sondern die Angaben des Schemas "quer" interpretieren. Es werden also die drei Personen 1° in ihren Seinsbezügen betrachtet, 2° in ihren spezifischen Kennzeichnungen und 3° in ihrem überströmenden Tätigsein.

2.7. Der trinitarische Prozess als solcher ('inneres Wort' und 'Liebshauchung')

2.7.1 im ontologischen Aspekt

1° Das 'Vatersein' (*paternitas*) kennzeichnet sich als "souveränes" In-sich-Ruhen des Seins- und Sachgehaltes, dessen unbedingte Unverfügbarkeit. Es ist das *reale* 'Ist', das *idealer* Ausdrücklichkeit (der "Zeugung" des Erkenntnis-Sohnes) und der *finalen* Selbsterfüllung (der filial mitbewirkten "Hauchung" wechselseitiger Liebe) innerlich vorgängig zugrunde liegt. Wird von der 1. Person im Schema gesagt, dass sie als solche "nicht hervorgeht" (*non procedit*), so veranschaulicht die oben verwendete Kreissymbolik diese Aussage aufs trefflichste: Würde nämlich der "zentrale" Erstanfang *nicht* in-sistieren, sondern beständig hin- und herschwanken, würde der "radialen" Weisheit wie auch der "zirkumferenten" Güte die "Seinsgrundlage" entzogen sein. Diese beiden "Hervorgänge" könnten überhaupt nicht zustande kommen.

Die "Standfestigkeit" des in sich ruhenden Seinsgrundes meint jedoch nicht totes Verharren, sondern (nach BONAVENTURA) lebendigste "*Quellfülle*"⁶⁷, "höchste *Aktualität* und höchste *Fruchtbarkeit*"⁶⁸. In letzterer zeichnet sich ein "weibliches" Element innerhalb des sonst "patriarchalisch" verstandenen Seinsanfanges ab. Dieses Element tritt mit Deutlichkeit zutage, wenn Richard von ST. VIKTOR dem 'Vater' die "*Empfängnis* jeglicher [Seins-]Wahrheit" zuschreibt⁶⁹, oder wenn das Concilium Toletanum XI (von 675) sich nicht scheut, sogar von einem 'Uterus des Vaters' zu sprechen⁷⁰.

⁶⁶) Vgl. AUGUSTINUS, De Trin. I, 5, 8.

⁶⁷) BONAVENTURA, De mysterio Trinitatis, qu. 8 [Opera omnia. Vol. V, Quaracchi 1891, 115]: "Est in ipso [Patre] *fontalis plenitudo*".

⁶⁸) Ebd. [a.a. O., 114]: "Primitas summa in summo et altissimo principio ponit summam *actualitatem* ... et summam *fecunditatem*".

⁶⁹) Richard de SAINT-VICTOR, De Trinitate VI, c. 12 [ed. Jean RIBAILLIER, Paris 1958, 243]: "In Patre [est] omnis veritatis *conceptio*".

⁷⁰) Henricus DENZINGER / Adolphus SCHÖNMETZER (Hg.), Enchiridion Symbolorum, Barcionae etc. 1968, 176: "Nec ... de nihilo, neque de aliqua alia substantia, sed de *Patris utero*, id est de substantia eius, idem filius genitus vel natus esse credendus". - Ein androgynes Verständnis des göttlichen Seinsgrundes findet sich bereits in orphischen Gedichten; vgl. Ps.-ARISTOTELES, De mundo 7 [461 b.2]: "Zeus ist Mann (*αρσην*) und Zeus ist auch unsterbliche Jungfrau (*νόμφη*)". Vgl. auch Othmar SPANN, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage (Gesamtausgabe. Bd. 16), Graz-Wien 1970. 246 f.: 'Männliche und weibliche Gottheiten'

Was in theologischer Diktion 'Sohnsein' (*filiatio*) heißt, bezeichnet in säkularer Sprache den Status des Begriffes, welcher von der ihm vorgängigen Sache her "konzipiert" wird. AUGUSTINUS hat diesbezüglich das Theorem des 'inneren Wortes' entwickelt, welches dem Gedächtnis, dem "Materialspeicher" des menschlichen Geistes, entstammt. Er erläutert: "Wenn wir Wahres sagen, d.h. aussprechen wollen, was wir wissen, ist es notwendig, dass aus dem Wissen, welches unser Gedächtnis enthält, das Wort geboren wird, welches ganz und gar von derselben Art wie das Wissen ist, aus dem es geboren wird. Das Denken, welches von der Sache, die wir wissen, geformt wurde, ist nämlich das Wort, welches wir im Herzen aussprechen. Dieses aber ist nicht griechisch, nicht lateinisch und gehört auch zu keiner anderen [Einzel-]Sprache"⁷¹.

Das heißt: Das 'innere Wort', das als sachbezogener Denkkakt alles äußerliche Sprechen in einer der Nationalsprachen ermöglicht, meint nicht (so wie es z.B. im Dt. Idealismus aufgefasst wird) eine "aktivistische" Konstruktion⁷²; es "besteht" vielmehr in reiner Rezeptivität. AUGUSTINUS macht darauf aufmerksam, wenn er vom inneren Wort noch weiter ausführt: Es ist "das wahre Wort von der wahren Sache, das Wort, das *nichts* vom Eigenen her besitzt, sondern *alles* von jenem Wissen empfängt, aus dem es geboren wird"⁷³. Intellektuale Empfänglichkeit stellt in diesem Zusammenhang die Bedingung der Möglichkeit dafür dar, dass sich das 'innere Wort' als ein aktives Sich-selbst-Ausdrücken des im Gedächtnis aufbewahrten Sach- und Seinsgehaltes verwirklichen kann.

Während in göttlicher Logos-Zeugung ein unbegrenztes Sich-selbst-Ausdrücken des an sich unbegrenzten Seinsursprunges anzunehmen ist (THOMAS betont diesbezüglich, dass "Gott mit *einem* Wort alles aussagt"⁷⁴), sind in menschliche Begriffsbildung zahlreiche Kontingenzbedingungen zu gewahren. Der menschliche Geist ist z.B. gar nicht in der Lage, von irgendeinem Sachverhalt der sinnlichen Welt ein 'inneres Wort', einen adäquaten Begriff, auszuprägen, solange er jenen Sachverhalt realiter, d.h. durch seine Sinnesorgane, noch nicht wahrgenommen und in seiner nicht-sinnlichen Sinnstruktur in sein Gedächtnis aufgenommen hat. AUGUSTINUS analysiert diesen inhaltsbezogenen Abstraktionsvorgang eindringlich im 11. Buch von *De Trinitate*: Die Ausgangsposition der sinnlichen Wahrnehmung ist, im ganzheitstheoretischen Aspekt, deswegen unbefriedigend, weil hier zwischen der wahrgenommenen Sache (*res*), die räumlich ausgedehnt ist, und der betrachtenden Aufmerksamkeit (*intentio*) der Geistseele, welche als solche nicht räumlich ausgedehnt ist, noch eine Verschiedenheit dieser beiden Naturen vorherrschend ist⁷⁵. Dieser Zustand wird überwunden, wenn "an die Stelle der körperlichen Gestalt (*species*), die äußerlich wahrgenommen wurde, das Gedächtnis tritt, welches jene Gestalt, die die Seele durch den Leibessinn in sich hineintrinkt, aufzubewahren vermag"⁷⁶. Die Geistseele ist dann sozusagen "in ihrem eigenen Element". Der äußerliche Körper ist

⁷¹) AUGUSTINUS, De Trin. XV, 10, 19: "Necesse est ..., cum verum loquimur, id est, quod scimus loquimur, ex ipsa scientia, quam memoriâ tenemus, nascatur verbum, quod eiusmodi sit omnino, cuiusmodi est illa scientia, de qua nascatur. Formata quippe cogitatio ab ea re, quam scimus, verbum est, quod in corde dicimus; quod nec graecum est nec latinum nec linguae alicuius alterius".

⁷²) AUGUSTINUS weist (ebd. XIV, 10, 13) eine solche Erkenntnisauffassung ausdrücklich zurück, wenn er deutlich macht: "Cognoscibilia [in memoriâ condita] cognitionem gignunt, non cognitione gignuntur".

⁷³) Ebd. XV, 12, 22: [Verbum intimum est] verbum verum de re vera, *nihil* de suo habens, sed *totum* de scientia, de qua nascitur". Mit dem '*nihil de suo habens*' als der Charakteristik des innertrinitarischen Logos kongruiert die Mitteilung des inkarnierten Logos, welcher erklärte: "Meine Lehre ist nicht meine Lehre, sondern die Lehre dessen, der mich gesandt hat" (Joh. 7, 16). - Konstruktivistisches Denken, das seiner vermeintlichen Autonomie wegen jenes '*nihil de suo habens*' (d.h. die Rezeptivität) ablehnt, muss freilich in Kauf nehmen, dass es als ein '*suum de nihilo habens*' zu charakterisieren ist (was sich bei den zahlreichen Nihilisten des 20. Jhts. ja tatsächlich auch "verifiziert" hat). Konstruktivistische Idealisten meinen die basale Einsicht des PARMENIDES ignorieren zu können, welche (Fragm. 8, Zeilen 35 f.) lautet: "Nicht ohne das Seiende, in welchem die Aussage gründet, wirst du das Erkennen finden".

⁷⁴) Vgl. THOMAS AQUINAS, De natura verbi intellectus. In: Thomas: Opuscula philosophica. Ed. Raymundus M. SPIAZZI, Taurini-Romae 1954, 93-97, hier 97: "*Deus ... quia omnia unico intuitu videt, uno verbo omnia dicit; nos vero multa verba habemus propter impotentiam intellectus nostri in intelligendo*". Vgl. auch O. SPANN, a.a.O. [Fn. 70], 408-416: 'Erläuterungen zum Johannesevangelium'.

⁷⁵) Vgl. AUGUSTINUS, De Trin. XI, 2, 2.

⁷⁶) Ebd. XI, 3, 6: "Pro illa specie corporis quae sentiebatur extrinsecus, succedit memoria retinens illam speciem, quam per corporis sensum combibit anima". THOMAS AQUINAS (S. th., qu. 84, a. 2, resp.) erläutert etwas genauer: "Intellectus, qui abstrahit speciem non solum a materia, sed etiam a materialibus conditionibus individuantibus, perfectius cognoscit quam sensus, qui accipit formam rei cognitae sine materia quidem, sed cum materialibus conditionibus".

nun im menschlichen Geiste, im *Gedächtnis*, präsent und kann von dort - auch wenn er physisch zerstört oder räumlich abwesend ist - durch einen *Willensimpuls* in die distinkte Selbstgleichheit des *Intellekts* emporgehoben werden.

Die Erläuterung des Hervorganges der 3. Person, die sich, wie es im Schema heißt, in "passiver Hauchung" (*spiratio passivā*⁷⁷) konstituiert, impliziert nach AUGUSTINUS "keine leichte Frage"⁷⁸ und etwas "überaus Schwieriges" (*difficillimum*)⁷⁹. Er bietet jedoch ein Wortspiel an, das auch sachlich weiterhelfen kann; er sagt vom Hl. Geist, dass dieser nicht (wie der Sohn) als 'geborener' (*natus*), sondern als 'geschenkter' (*datus*) hervortrete⁸⁰. Als Geschenk aber setzt er einen Schenkenden und einen Beschenkten voraus. Deren aktiver wechselseitiger Austausch, der von zwei Handelnden ausgeführt wird, ist das *einzig* Prinzip der Hervorbringung der 3. Person⁸¹ (was sich am oben erwähnten harmonikalen Modell in der Zweit-Quinte [4:6] als einer *oktavierten* Erst-Quinte [2:3] aufweisen lässt).

Im Geschenk-Charakter der 3. Person sind u.a. auch wechselseitige Liebe, Kommunikation, Gemeinschaft konnotiert⁸². HILDEGARD von BINGEN schreibt dem Hl. Geist "unermessliche Wonne" (*immensa dulcedo*) zu; DIONYSIUS CARTUSIANUS versinnbildlicht dessen Subsistenzweise mit einem "Kuss" (*osculum*)⁸³. Diese letzten beiden Hinweise machen die vitale Wirklichkeit nachvollziehbar, welche mit der 'passiven Hauchung' dargestellt werden will. (Erinnert sei in diesem Zusammenhang auch an RODINs Skulptur 'Der Kuss', welche ein eng verschlungenes Liebespaar darstellt): Beim (leidenschaftlichen) Küssen wird - von beiden Partnern wechselweise - auf aktive Weise *alles gegeben* und zugleich auf passive Weise *alles empfangen*. Der Liebende küsst die Geliebte, wobei er zugleich von der Geliebten geküsst wird (und umgekehrt)⁸⁴. Bei dieser Vollendung ihrer distinkten Zweisamkeit kommt unmittelbar kein "dritter" Partner hinzu. (In ARIAS' Schema wird deshalb vom Hl. Geist ausgesagt: "non producit ad intra".) "Unermessliche Wonne" *ist* vielmehr der kon-sistenziale Seinssinn triplizitärer Ganzheitlichkeit. Die damit verbundene hohe Affektivität bringt AUGUSTINUS zum Ausdruck, wenn er im Göttlichen eine 'unaussprechliche Umarmung' erblickt, die "nicht ohne Genuss, ohne Liebe und Freude ist"⁸⁵. Vom Hl. Geist erläutert er dabei noch, er sei "nicht gezeugt, sondern die süße Seligkeit des Erzeugers und Erzeugten, welche mit unermesslicher Schenkerliebe und in Überfülle sämtliche Geschöpfe gemäß ihrer Aufnahmefähigkeit durchdringt"⁸⁶.

Nach THOMAS von AQUIN repräsentiert sich in der 3. göttlichen Person die "Liebe, welche beide [der Erzeuger und den Erzeugten] vereinigt" (*amor unitivus duorum*)⁸⁷. In dieser Liebes-

⁷⁷) Vgl. oben die Fußn. 50.

⁷⁸) AUGUSTINUS, De Trin. V, 14, 15.

⁷⁹) Ebd. XV, 27, 48.

⁸⁰) Ebd. V, 14, 15: "Spiritus sanctus ... exit ... non quomodo *natus*, sed quomodo *datus*"; ebd. V, 9, 10 macht er darauf aufmerksam, das der Hl. Geist in Apg. 8, 20 als 'Gabe Gottes' bezeichnet wird.

⁸¹) Ebd. V, 14, 15: "Fatendum est Patrem et Filium principium esse Spiritus sancti, non duo principia, sed ... unum principium"; vgl. ders., Tract. in ev. Joh. 99, 8: "Spiritus ... sanctus ... simul de utroque [de Patre et Filio] procedit, quamvis hoc Filio Pater dederit, ut quemadmodum de se, ita de illo procedat. Neque enim possumus dicere, quod non sit vita Spiritus sanctus, cum vita Pater, vita sit Filius. Ac per hoc, sicut Pater cum habeat vitam in semetipso, dedit et Filio habere vitam in semetipso, sic et dedit vitam procedere de illo, sicut de ipso". - Die Frage, ob der Hl. Geist "a Patre *per* Filium" hervorgehe (so wie es ARIAS in seinem Schema - wohl als Kompromiss-Angebot an die Orthodoxen formuliert, welche seit 1054 wegen des 'Filioque' von der lateinischen Kirche getrennt sind) behandelt THOMAS AQUINAS in S. th. I, qu. 36, a. 3.

⁸²) Vgl. E. SCHADEL (Hg.), Bibliotheca Trinitariorum. Bd. II: Register und Ergänzungsliste. Bd. II, München 1988, 151-165.

⁸³) Vgl. ebd., 165.

⁸⁴) Die "Praxis" des Küssens lässt, wie es scheint, auch die paradoxe Aussage "verständlich" werden, die Julia an ihren Romeo richtet: "The more I give ..., the more I have"; William SHAKESPEARE, Romeo and Julia, 2. Akt, 2. Szene).

⁸⁵) AUGUSTINUS, De Trin. VI, 10, 11.

⁸⁶) Ebd.: "Est in Trinitate Spiritus sanctus non genitus, sed genitoris genitique suavitas, ingenti largitate atque ubertate perfundes omnes creaturas pro captu earum".

⁸⁷) THOMAS AQUINAS, S. th., qu. 36, a. 4, ad 1.

Vereinigung sind die Konditionen des raumzeitlichen Vor- und Nachher (auf deren eindeutige Festlegung das Verstandesdenken großen Wert legt) in gewisser Weise überwunden: Die wechselseitige Liebe (*amor mutuus*), welche von beiden Liebenden ausgeht, ist vollzugstheoretisch auf doppelte Weise zu erläutern. In THOMAS' Worten heißt dies: "Dem Ursprung nach [*secundum originem*] ist der Hl. Geist nicht Mittler, sondern die dritte Person in der Trinität. Aufgrund seines Bezogenseins [*secundum habitudinem*] ist er jedoch das vermittelnde Band der beiden, da er aus beiden hervorgeht"⁸⁸.

2.7.2. im gnoseologischen Aspekt

2° Die vorangehenden Recherchen haben schon weitgehend die ontische Voraussetzungen für jene Bezeichnungen freigelegt, mittels welcher ARIAS in den Dreieckssegmenten (unter 2°) die einzelnen Personen charakterisiert. Es können ein paar Nachbemerken genügen: 'Vater' benennt im ontotrinitarischen Kontext nicht eine begrenzte Geschlechterrolle, sondern schließt, wie oben gezeigt, das weibliche Element in sich ein. Man könnte deshalb (in entsprechender Komplementarität zum väterlichen Element) von Gott-'Mutter' reden. Zu den "paternalen" Bezeichnungen 'anfangloser Anfang' (*principium sine principio*) und 'Ungezeugter' (*ingenitus*) ist Folgendes anzumerken: Anders als es die sprachlich negativen Benennungen (anfang-los, nicht-gezeugt) suggerieren könnten, bedeuten sie, inhaltlich betrachtet, reinste Positivität: *unbedingte Seins-Wirklichkeit* (was sollte nämlich "vor" dem Sein noch "sein" können?), *Spontan-Bewegung* im Sinne des 'ersten unbewegten Bewegers'⁸⁹, der, Anderes bewegend, nicht von Anderem bewegt wird, sondern reine Selbstbewegung (*bewegende* Bewegung, im Unterschied zu *bewegter* Bewegung) darstellt, und *unbegrenzte Zeugungskraft*⁹⁰.

Die Notionen der 2. Person 'Sohn' (*filius*), 'Wort' (*verbum*) und 'Ebenbild' (*imago*) gewinnen ihre Bedeutsamkeit von der paternalen Zeugungswirklichkeit her. Wie jegliches Licht dem uranfänglichen Licht entstammt, so ist die 2. Person der 'dem [anfanglosen] Anfang entstammende Anfang' (*principium de principio*). Sie ist die 'Mitte der Trinität', insofern sie sich - zusammen mit ihrem anfanglosen Anfang - zum kommunikativen Austausch selbst überschreitet. 'Sohnsein' meint in diesem Kontext aktives Empfangen des *gesamten* Seins- und Wesensgehaltes, den der anfanglose Anfang vorausenthält⁹¹, wie auch (zum Zwecke der Liebes-Hauchung) der paternalen "Vitalität"⁹². Jene Total-Kommunikation, die die Vater-Sohn-Relation kennzeichnet, wird von BONAVENTURA als "prototypischer" Denk- und Sprechakt umschrieben; er sagt: "Gott spricht sich beim Erkennen [in sich selbst hinein] aus und bei eben diesem Sprechen zeugt er sein Wort"⁹³. Da dieses "intelligente" Sich-Aussprechen des unbedingten Seinsgrundes raumzeitlich nicht limitiert wird, heißt dies: Das 'Ebenbild'-Sein der 2. Person hat nicht die geringste (inhaltliche) Unähnlichkeit aufzuweisen⁹⁴. Man

⁸⁸) Ebd., qu. 37, a. 1, ad 3: "*Secundum ... originem* Spiritus sanctus non est medius, sed tertia in Trinitate persona. *Secundum* vero ... *habitudinem* est medius nexus duorum ab utroque procedens". - Ein solcher Positionen-Wechsel kann auch in zwei (scheinbar) trivialen Gegebenheiten beobachtet werden, - an der Stellung der 'Terz' innerhalb des Dreiklangs und der 'Kopula' innerhalb des Elementarsatzes: *Secundum originem* ertönt c - g - e, *secundum habitudinem* c - e - g; *secundum habitudinem* sagen die Deutschen: "Frauen sind klug", *secundum originem* sagen die Lateiner: "Feminae prudentes sunt".

⁸⁹) Vgl. ARISTOTELES, Physik VIII, 5 [259 b.8 f.]: τὸ πρῶτως κινουόν ... ἀκίνητον; dazu THOMAS AQUINAS, S. th. I, qu. 2, a. 3, resp.: "Necesse est devenire ad aliquod *primum movens*, quod a nullo movetur; et hoc omnes intelligunt Deum".

⁹⁰) Vgl. hierzu THOMAS AQUINAS, S. c. gent. IV, c. 11: *Quomodo accipienda sit generatio in divinis?* THOMAS legt hier dar, wie die Vielzahl von "Zeugungen", die in der sinnlichen Natur wie auch im kontingent Geistigen zu beobachten sind, auf analoge Weise an der einen Logos-Zeugung partizipieren, welche sich, ohne Früher und Später, in der göttlichen Ewigkeit immerdar ereignet.

⁹¹) Vgl. BONAVENTURA, De mysterio Trinitatis, qu. 7, a. 2, conclusio 5 [Opera omnia. Vol. V, Quaracchi 1891, 111 f.]: "Persona producta [in divinis] non differt per essentiam a producente nec habet aliud esse".

⁹²) Vgl. oben Fußn. 81.

⁹³) BONAVENTURA, op. cit. [Fn. 91], qu. 6, a. 2, contra 7 [a.a.O., 104]: "Deus ... intelligendo se dicit et dicendo Verbum generat".

⁹⁴) Vgl. THOMAS AQUINAS, Scriptum super libros sententiarum. Tomus I, Ed. R. P. MANDONNET, Parisii 1929, 82: "Filius, scilicet veritas Patris, nulla ex parte ei dissimilis [est]"; dazu NIKOLAUS von KUES, Compendium, c. 10 [Hg. v.

sollte hier deshalb - statt von einem "partizipativen" Verhältnis - zutreffender von einem "totizipativen" sprechen⁹⁵.

Über die Notionen der 3. Person ('Liebe' und 'Geschenk') wurde ausführlicher bereits im Vorangehenden gehandelt. Es kann hier deshalb eine abschließende Formulierung des Karmeliten PHILIPPUS A SS. TRINITATE (1603-1671) genügen, welche lautet: "Der Hl. Geist ist auf ausgezeichnete Weise die Liebe. In der Kraft seiner personalen Eigenart besitzt er die Beschaffenheit des Erst-Geschenkes. Denn die Liebe ist das Erst-Geschenk, durch welches alle anderen Geschenke vorbehaltlos geschenkt werden"⁹⁶.

2.7.3. im handlungstheoretischen Aspekt

3° Um das Schöpfungsmotiv, das in seinem Dialektizismus wirksam ist, darzustellen, zitiert HEGEL aus einem Schiller-Gedicht die Verse:

*"Freudlos war der große Weltenmeister, /
Fühlte Mangel - darum schuf er Geister"⁹⁷.*

Diametral entgegengesetzt zu einem solchen "Schöpfungs"-Verständnis (in welchem die Frage nach dem zureichenden Grund ausgeblendet und - in Ermangelung desselben - der Mangel bzw. das Nichts hypostasiert wird) werden in ARIAS' Trinitätsschema die göttlichen 'productiones ad extra' (die 'Sendungen' und die 'Erschaffung' des raumzeitlich Seienden) dargeboten: Nicht nichtiger Mangel, sondern innere Seins-Fülle, die (wie in 2° angedeutet) in der Liebes-Wirklichkeit kulminiert, liegt allem Geschaffenen zugrunde. Alles endlich Seiende entsteht von daher (so wie es im Schema heißt) "in der Ordnung der Gnade"⁹⁸. Es verdankt sich der "selbstlosen" Selbstmitteilung göttlicher Güte. Es stellt den raumzeitlich konditionierten Ausfluss des innertrinitarischen Überflusses dar. Das heißt: "Wie ein Abzweig aus dem Fluss abströmt, so tritt der zeitliche Prozess der Geschöpfe aus dem ewigen Prozess der [drei göttlichen] Personen hervor"⁹⁹. Damit ist gemeint: Jedes raumzeitlich Seiende steht in seinem spezifischen Ansichsein in kausaler Analogie zum innertrinitarischen Prozess. Es bringt diesen in mehr oder weniger großer Deutlichkeit und Intensität zu Darstellung; mit BONAVENTURA kann man formulieren: "Die geschaffene Welt ist gleichsam *ein Buch*, in welchem die werktätige Trinität widerstrahlt, sich vergegenwärtigt und 'gelesen' werden kann"¹⁰⁰.

Bruno DECKER u. Karl BORMANN, Hamburg ²1982, 38]: "Sola potentia quae praecisam aequalitatem generat, maior esse nequit"

⁹⁵) Der *toticipatio*-Begriff ist im klassischen Latein nicht geläufig (lässt sich hier aber als analoge Bildung zu *participatio* verstehen). Er findet sich bei THOMAS CAMPANELLA (Metaphysica [Parisii 1638], II, 10, 2 art. 2), der von den göttlichen Primalitäten (potentia, sapientia, amor) sagt: "Communicantur invicem per toticipationem".

⁹⁶) PHILIPPUS A SS. TRINITATE, Summa theologiae mysticae [Lugduni 1656]. Tomus I, Friburgi Brisgoviae 1874, 355: "Spiritus Sanctus est amor notionalis. Ex vi suae proprietatis personalis habet rationem primi doni, cum Amor sit primum donum, per quod omnia alia dona gratuita donantur".

⁹⁷) G. W. Fr. HEGEL, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Bd. I, Frankfurt/M. 1971, 96. - In entsprechender Zielrichtung bezeichnet es HEGEL (a.a.O. Bd. III, 100) als ein "gutes Wortspiel", wenn Jakob BÖHME die 'Qual' (die der innergöttlichen Selbst-Zerrissenheit entstammt) als 'Quelle' von 'Qualitäten' auffasst.

⁹⁸) Vgl. hierzu Joh. 1, 16 (Johannes der Täufer sagt vom inkarnierten Logos): "Aus seiner Fülle haben wir allesamt Gnade über Gnade empfangen".- Unter 'Gnade' ist hier keineswegs eine 'Übernatur' o.ä. zu verstehen, durch welche die raumzeitliche Natur überwältigt wird. Um eine solche Auffassungsweise wie auch die übersteigerte Autonomie-Konzeption des PELAGIUS abzuwehren, verfasste AUGUSTINUS um 415 die Schrift *De natura et gratia*. In dieser sollte von der Gnade dargelegt werden, "dass sie nicht gegen die Natur arbeitet, sondern, dass durch sie die Natur befreit und gelenkt wird" (ders., *Retract.* II, 42). Die "Synergie" zwischen Natur und Gnade bringt AUGUSTINUS mit folgender Veranschaulichung zum Ausdruck: "Wie das leibliche Auge, auch wenn es vollkommen gesund ist, nur dann zu schauen vermag, wenn es vom Licht-Glanz unterstützt wird, so kann auch der Mensch, auch wenn er vollkommen gerechtfertigt ist, nur dann richtig leben, wenn er vom ewigen göttlichen Licht unterstützt wird" (*De natura et gratia* 26, 29).

⁹⁹) Vgl. THOMAS AQUINAS, a.a.O. [Fn. 94] (Prologus), 2: "Sicut trames a fluvio derivatur, ita processus temporalis creaturarum ab aeterno processu personarum".

¹⁰⁰) BONAVENTURA, Breviloquium II, c. 12 [Opera omnia. Vol. V, Quaracchi 1891, 230]: "Creatura mundi est quasi quidam *liber*, in quo relucet, repraesentatur et legitur Trinitas fabricatrix". Vgl. hierzu im Einzelnen Titus SZABÓ, *De SS.*

Bei THOMAS ist diesbezüglich die tieferdringende Aussage zu finden: "Die [trinitätsinternen] Hervorgänge der Personen sind die Gründe für die Hervorbringung der Geschöpfe, insofern sie als Wesensmerkmale das *Wissen* und das *Wollen* in sich einschließen"¹⁰¹. Diesen Satz hatte wohl ARIAS im Blick, wenn er im Feld zwischen der Dreiecksseite des paternalen Segments und der Auflistung der *Appropriata* der 1. Person die Formulierung einfügte: "Gott [der in sich bleibende absolute Seinsgrund] wirkt von sich her durch den *Intellekt* und den *Willen* nach außen, [dies geschieht] gemäß der Vollzugsweise der inneren Hervorgänge". Mit 'Intellekt' und 'Wille' werden hier die beiden innertrinitarischen Hervorgänge bezeichnet: die *differenzierende Logos-Zeugung* (die die 2. Person ausmacht) und der *integrierende Willens- bzw. Liebesakt* (der der 3. Person zuzusprechen ist). In dieser vorgegebenen Reihenfolge heißt es dann außerhalb der Dreieckskante des filialen Segments: "Alles bewirkt der Vater durch sein *Wort* auf solche Weise, dass durch dieses und diesem gemäß alles geschieht und nach außen hervortritt" (Damit wird offensichtlich auf die alles ausgestaltende Exemplarursächlichkeit hingewiesen¹⁰².) Außerhalb der Dreieckskante des spiritualen Segments steht: "Alles bewirkt der Vater durch das Wort im Hl. Geist; auf dessen *Güte* sind alle nach außen gerichteten göttlichen Bezüge ausgerichtet". Das aber will wohl sagen: Alles geschaffene Seiende (auch wenn es uns im Alltag bisweilen anders erscheinen mag) "wurzelt" im sich selbst erfüllenden Guten und ist - von seiner Anlage her - daraufhin finalisiert. Es ist von daher nicht erstaunlich, dass der "optimistische" LEIBNIZ, einer der wenigen Philosophen, der sich an die sog. Theodizee-Problematik heranwagt, die entscheidende Anregung hierfür bei der Betrachtung des innertrinitarischen Prozesses gewinnt; er sagt z.B.: "Eben dies ist der Grund für die Existenz des Besten: Die *Weisheit* lässt es Gott erkennen; seine *Güte* lässt ihn es auswählen; und seine *Macht* lässt ihn es hervorbringen"¹⁰³.

Aus dem oben erwähnten "*Trinitas inseparabiliter operatur*" ergibt sich, dass "das Erschaffen nicht einer [göttlichen] Person allein eigen ist, sondern der gesamten Trinität als etwas Gemeinsames zukommt"¹⁰⁴. Jedes raumzeitlich Seiende gibt von daher in seinem spezifischen Aufbauegefüge drei Aspekte zu erkennen: 1. den des Dass- bzw. Daseins (das in den menschlichen Geist hineinwirkt und diesen "affiziert"), 2. den des ausgestalteten Was- bzw. Soseins (auf das menschliches Erkennen bezogen ist) und 3. den des besonderen Wertes (der als erkanntes Sein den menschlichen Willen anspricht und hier den Impuls zu konsistentem Handeln auslöst).

Dabei ist freilich zu beachten: Weil die Akte des Erschaffens, die *productiones ad extra*, eine Identitätsminderung hinsichtlich der *processiones ad intra* darstellen, sind göttliches *Sein*, *Erkennen* und *Wollen* in der Natur und im menschlichen Bewusstseins nur im "gebrochenen" Licht erkennbar. Oder, genauer gesagt: In ähnlicher Weise, wie wir im Hier und Jetzt nur die verschieden "leuchtenden" Farben, nicht aber das eine "lichtende" Licht, das deren Ursache ist, direkt wahrzunehmen vermögen, können wir in allem Geschaffenen (zunächst) nur die vielen "Farben", nicht aber das diese begründende eine "Licht" erkennen; an dieses rühren wir erst im rückschließenden Denken. Damit aber ergibt sich als ontologisches Paradox, dass der dreieinige Schöpfergott als Ursache alles endlich Seienden "überall" aufgespürt werden kann, in seiner internen Vollendung aber "nirgends" (d.h. nur an der Ortlosigkeit seines reinen Selbstvollzuges) zu gewahren ist.

Unter 3^o wird in den Dreieckssegmenten der 2. und 3. Person gesagt, dass diese beiden sowohl auf *sichtbare* wie auch auf *unsichtbare* Weise 'gesandt' werden. Wir wollen versuchen, die

Trinitate in creaturis refulgente doctrina S. Bonaventurae, Romae 1935.

¹⁰¹) THOMAS AQUINAS, S. th. I, qu. 45, a. 6, resp.: "Processiones sunt rationes productionis creaturarum, in quantum includunt essentialia attributa, quae sunt *scientia* et *voluntas*". Vgl. auch Émile BAILLEUX, La création, œuvre de la Trinité, selon saint Thomas. In: Revue thomiste 62 (1962) 27-50.

¹⁰²) Vgl. hierzu die monumentale Studie des Redemptoristen Ernestus DUBOIS: De exemplarismo divino seu Doctrina de trino ordine exemplari et de trino rerum omnium ordine exemplato, Romae 1898 (Rez.: Martin GRABMANN in: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie 13, 1899, 120-127).

¹⁰³) Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, Monadologie, § 55: "Et c'est ce qui es la cause de l'existence du meilleur, que la *sagesse* fait connoître à Dieu, que sa *bonté* le fait choisir, et sa *puissance* le fait produire". - Vgl. hierzu im Einzelnen E. SCHADEL, Zu Leibniz' 'Defensio Trinitatis'. Historische und systematische Perspektiven, insbesondere zur Theodizee-Problematik. In: Actualitas omnium actuum. Festschrift für Heinrich Beck zum 60. Geburtstag. (Schriften zur Triadik und Ontodynamik. Bd. 3), Frankfurt/M. usw. 1989, 235-305.

¹⁰⁴) THOMAS AQUINAS, S. th. I, qu. 45, a. 6, resp.: "Creare non est proprium alicui personae, sed commune toti Trinitati".

Wirklichkeitsbedeutung dieser "ungewohnten" theologischen Redeweise zu eruieren. (1.) Vom sichtbaren Hervortreten der 2. Person berichtet Joh. 1, 14: "Und der Logos ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt". Von der 3. Person wird gesagt, dass sie (bei der Taufe Jesu) "wie eine Taube" (Mt. 3, 16) oder (an Pfingsten) "wie in Feuerzungen" (Apg. 2, 3) erschienen sei. Diese beiden Symbole weisen auf Liebe und Be-geisterung hin. Beides lässt sich auch alltäglich in den rot glühenden Wangen desjenigen beobachten, der "inspirierend" über eine Sache referiert, die er innerlich durchgeklärt hat und die ihm Erfüllung gewährt. (2.) Wie steht es aber mit den "unsichtbaren" Sendungen? Es geht hier um die sog. Einwohnung der Trinität in der menschlichen Geistseele¹⁰⁵ (was AUGUSTINUS in den letzten sieben Büchern von *De Trinitate* detailliert untersucht und analysiert hat). Folgende Entsprechung ist hier eigenes in den Blick zu nehmen: Wie in der Immanenz des trinitarischen Prozesses "*per modum intellectûs*" die strukturierende Erkenntnis und "*per modum amoris*" die integrierende Begeisterung hervortritt¹⁰⁶, so erscheinen die 2. und 3. Person auf "unsichtbare" Weise in der menschlichen Geistinnerlichkeit, sobald sich dort die "Erleuchtung des Intellekts" (*illuminatio intellectûs*) und die "Entflammung des Gemüts" (*inflammatio affectûs*) ereignen¹⁰⁷. THOMAS von AQUIN sagt dementsprechend: "*Im Erkennen und im Lieben berührt das vernunftbegabte Geschöpf - vermittelt dieser seiner Tätigkeit - Gott selbst*"¹⁰⁸.

Doch ist das trinitarische Prinzip auch auf ganz "unspektakuläre" Weise in menschlichen Geistestätigkeiten zugegen: Kein einziges Wort, kein einziger Satz kann vollbewusst ausgesprochen werden, wenn dabei nicht das "reale" Gedächtnis, der "ideale" Intellekt und der "finale" Wille kooperativ tätig werden¹⁰⁹. Deutlich werden kann nun im Nachhinein auch, dass triadisch strukturierte Geistinnerlichkeit wirkmächtiger und tiefer ist als alles Zweifeln (von dem oben gesprochen wurde). Denn dieses wird von jener allererst ermöglicht. "Wenn jemand [nämlich] zweifelt, *erinnert er sich* an das, woran er zweifelt; wenn er zweifelt, *sieht er ein*, dass er zweifelt; wenn er zweifelt, *will er* Gewissheit erlangen"¹¹⁰.

2.8. Ternare Zueignungen

Was noch übrig ist, ist eine Durchmusterung der 5 Ternare, welche sich ergeben, wenn man die (im Umfangskreis) von 1^o bis 5^o durchnummerierten Zueignungen (*appropriata*) der drei Personen im Zusammenhang auffasst. Der Terminus 'Zueignung' ist in diesem Zusammenhang gemäß der oben eingeführten Kategorie der 'subsistenten Relation' auf analogische Weise¹¹¹ zu interpretieren. Das heißt: Das fundamentum in re ist für die genannten Zueignungen in der jeweiligen Prozessphase aufzusuchen, welche einer der drei Personen, der bestimmte "Eigenschaften" zugesprochen werden, zugeordnet ist. Nach den bisherigen Recherchen ist dabei klar, dass besagte Zueignungen nicht im exklusiven Sinne gemeint sein können; es geht hier vielmehr darum, das real-distinkte Relationen-Gefüge als organisch gegliederte Ganzheit zu rekonstruieren, welche im jeweiligen Ternar zum Ausdruck gebracht werden soll. Die Ternare präsentieren dabei - jeder einzelne von ihnen - ein "Echo" des "originalen" innertrinitarischen Prozesses. Im inhaltlichen und systematischen Aspekt bringen sie nichts "Neues" hinsichtlich des vorher Explizierten ins Spiel. Sie stellen vielmehr sich stets erneuernde Versuche dar, gemäß der Fassungskraft des menschlichen Denkens und Sprechens einen Zugang zur transzendenten Prinzipienwirklichkeit zu gewinnen und den Blick dafür zu schärfen. In ihrer Vielzahl

¹⁰⁵) THOMAS AQUINAS, S. th. I, qu. 43, a. 5, resp.: "Dicendum quod per gratiam gratum facientem tota Trinitas inhabitat mentem".

¹⁰⁶) Vgl. Girolamo SAVANAROLA, *Triumphus Crucis*. A cura di Mario Ferrara, Roma 1961, 134.

¹⁰⁷) THOMAS AQUINAS, S. th. I, qu. 43, a. 5, ad 3.

¹⁰⁸) Ebd., qu. 43, a. 3, resp.: "*Cognoscendo et amando creatura rationalis suâ operatione attingit ad ipsum Deum*".

¹⁰⁹) AUGUSTINUS, Epist. 169, II, 6: "Unumquodque nomen his tribus [memoriâ, intellectu et voluntate] cooperantibus enuntiat, cum *reminiscendo et intelligendo et volendo dicitur*".

¹¹⁰) Ders., *De Trin.* X, 10, 14: "Si [quis] dubitat, unde dubitet, *meminis*; si dubitat, dubitare se *intelligit*; si dubitat, certus esse *vult*".

¹¹¹) Vgl. oben die Fußnoten 62 und 64.

(die von ARIAS in fünf Beispiele eingeschränkt wurde) widerspiegeln jene Ternare die innere Fülle und die Produktivkraft des dem vielfältigen Seienden innewohnenden einen Seinsgrundes. Unter Beziehung einer musikalischen Metaphorik könnte man vielleicht sagen, dass es sich hier um ein 'tema con variazioni' handle, oder dass in den Ternaren - in je verschiedenen "Klangfarben" - die eine Ur-Harmonie jenes Seinsgrundes umspielt werde.

Betrachtet man die Überlieferung der metaphysisch konzipierten Ternare im Einzelnen, so tritt dabei eine große "Bandbreite" von mehr oder weniger "kanonisierten" Ternaren zutage, welche selbst wieder in sich selbst (in einzelnen Begriffen) modifiziert werden¹¹². Die von ARIAS vorgestellten Ternare stellen lediglich eine repräsentative Ausahl dar:

III. APPROPRIATA

III. ZUEIGNUNGEN

1 ^{AE} PERSONAE <i>DER 1. PERSON</i>	2 ^{AE} PERSONAE <i>DER 2. PERSON</i>	3 ^{AE} PERSONAE <i>DER 3. PERSON</i>
1° Aeternitas <i>Ewigkeit</i>	Pulchritudo <i>Schönheit</i>	Fruitio <i>Genuss</i>
2° Unitas <i>Einheit</i>	Aequalitas <i>Gleichheit</i>	Harmonia <i>Harmonie</i>
3° Potentia activa <i>Aktive Potenz</i>	Sapientia <i>Weisheit</i>	Bonitas <i>Güte</i>
4° Causa efficiens <i>Wirkursache</i>	Causa exemplaris <i>Exemplarursache</i>	Causa finalis <i>Zielursache</i>
5° Creatio seu formatio rerum <i>Schöpfung bzw. Formung der Dinge</i>	Redemptio seu reformatio <i>Erlösung bzw. Umgestaltung</i>	Gubernatio, sanctificatio, glorificatio seu transformatio <i>Lenkung, Heiligung, Verherrlichung bzw. Verklärung</i>

Gemäß einer Anregung, die THOMAS gibt, um in den überlieferten Ternaren verschiedene Aspekte unterscheiden und herausarbeiten zu können¹¹³, wird

durch *aeternitas-pulchritudo-fruitio* die absolute göttliche Wirklichkeit in ihrem Selbstvollzug dargestellt (deus absolute consideratus),

durch *unitas-aequalitas-harmonia* die sich selbst durchdringende Einheit des göttlichen Seins betont (deus consideratus, in quantum est unus),

durch *potentia activa-sapientia-bonitas* wie auch *causa efficiens-causa exemplaris-causa finalis* die göttliche Wirklichkeit, insofern in ihr der zureichende Grund zum Verursachen von Anderem liegt (deus consideratus, in quantum ei inest sufficiens virtus ad causandum).

¹¹²) Vgl. E. SCHADEL, a.a.O. [Fn. 82]; hier 180-193 (Auflistung einzelner Ternare). Der von ARIAS verwendete Ternar *potentia-sapientia-bonitas* (auf den sich viele hochmittelalterliche Autoren beziehen) findet sich z.B. in den Versionen *potentia-sapientia-benignitas*, *potentia-sapientia-voluntas*, *potentia-sapientia-amor*, *potentia-sapientia-caritas*, *potentia-sapientia-amor*.

¹¹³) Thomas AQUINAS, S. th. I, qu. 39, a. 8, resp.

In Bezug auf PAULUS (Röm. 11, 36) fügt THOMAS noch im Präpositionen-Ternar *ex ipso-per ipsum-in ipso*¹¹⁴ einen vierten Aspekt hinzu, um damit die Beziehungen des Schöpfers zu dem von ihm Verursachten zu kennzeichnen (*deus consideratus in habitudine ad suos effectûs*). ARIAS erwähnt diesen Paulinischen Ternar nicht eigens; er fügt jedoch unter 5^o (in *creatio-redemptio-gubernatio*) eine Dreiheit ein, die man als "heilsgeschichtlich-theologische" bezeichnen könnte. Schauen wird uns nun die 5 Ternare, die ARIAS vorlegt, noch etwas genauer an.

2.8.1 Ewigkeit - Schönheit – Genuss

1^o Im ersten Ternar kompiliert ARIAS implikationsreiche AUGUSTINische Denkmotive, was sich an drei Originalzitaten verdeutlicht:

1. AUGUSTINUS übernimmt von HILARIUS die trinitarische Formel, dass "*Ewigkeit* im Vater sei, *Gestalt* in dessen Ebenbild und *Genuss* im Geschenk" (das sich beide gewähren)¹¹⁵.
2. Er definiert den 'Gottesstaat' mit einem lapidaren "*Est, videt, amat*" (*er ist, er schaut, er liebt*) und führt dazu aus: "In der göttlichen *Ewigkeit* gewinnt er Kraft, in göttlicher *Wahrheit* leuchtet er, und in göttlicher *Güte* ergötzt er sich"¹¹⁶.
3. An anderer Stelle erläutert er unter Andeutung der trinitarischen Perichorese: "Wir Menschen sind nach dem Bilde unseres Schöpfers geschaffen, zu dem wahre *Ewigkeit*, ewige *Wahrheit*, ewige und wahre *Liebe* gehört; er selbst ist - ungetrennt und ungemischt - ewige, wahre und liebende Dreieinigkeit"¹¹⁷.

Versuchen wir also die Gesamtaussage dieser drei Ternare in wechselseitiger Auslegung der changierenden Terminologie zu rekonstruieren. An erster Stelle wird konstant die *Ewigkeit* (*aeternitas*) genannt. Damit wird für die primordiale Phase des trinitarischen Prozesses Quellfülle ausgesagt, was einem gewissen Gegensatz zur christlichen Ikonographie darstellt. Hier wird nämlich Gott-Vater für gewöhnlich als alter, langbärtiger Mann abgebildet¹¹⁸. Damit wird eine leicht irreführende Vorstellung hinsichtlich des antiken Ewigkeits-Verständnisses erweckt, welches auch AUGUSTINUS rezipierte. Ewigkeit (*αιών*) meint hier weniger einen Greis als vielmehr einen (zeugungsfähigen) Jungmann¹¹⁹. Oder, in der Metaphorik der Jahreszeiten ausgedrückt: 'Ewigkeit' stellt weniger den Herbst als vielmehr den Frühling dar. In diese Richtung versteht sich auch die Definition, welche der spätantike BOETHIUS im 5. Buch von *De consolatione philosophiae* vorlegt: "Ewigkeit ist der gänzliche und zugleich vollendete Besitz des unbegrenzten Lebens"¹²⁰.

¹¹⁴) Bereits der frühe AUGUSTINUS bezieht sich auf diesen Ternar, wenn er von der '*unius summi Dei consubstantialis et incommutabilis Trinitas*' spricht (De musica VI, 17, 59). Er kennt auch die allgemeine orphisch-pythagoreische Tradition eines Ternars, die strukturanalogisch mit dem Paulinischen *ex ipso-per ipsum-in ipso* korreliert: "In ternario numero quondam esse perfectionem vides, quia totus est; habet enim *principium, medium et finem*" (ebd. I, 12, 20). Vgl. hierzu den Bericht bei ARISTOTELES, De coelo I, 1 [268 a.10-13] und PLATONs Überlieferung der entsprechenden altorphanischen Vorstellung, dass Gott '*den Anfang, das Ende und die Mitte* alles Seienden umfasse' (Nomoi 715 d).

¹¹⁵) AUGUSTINUS, De Trin. VI, 10, 11: "*Aeternitas*, inquit [Hilarius], in Patre, *species* in imagine, *usus* in munere"; dazu Hilarius, De Trinitate II, 1.- Der Terminus *usus* bedeutet in juristischer Sprache 'Nutznießung'; wir übersetzen ihn deshalb mit *Genuss* (was dem AUGUSTINischen Begriff der *fruitio* entspricht).

¹¹⁶) Ders., De civ. Dei XI, 24: "[Civitas sancta] *est, videt, amat*. In *aeternitate* Dei viget, in *veritate* Dei lucet, in *bonitate* Dei gaudet".

¹¹⁷) Ebd. XI, 28: "Homines sumus ad nostri creatoris imaginem creati, cuius est vera *aeternitas*, aeterna *veritas*, aeterna et vera *caritas*; estque ipse aeterna et vera et cara Trinitas neque confusa neque separata".

¹¹⁸) Vgl. z.B. François BESPLUG, Trinität. Die Dreifaltigkeitsbilder im späten Mittelalter, Paderborn usw. 2001, hier die Abbildungen auf den Seiten 34, 43, 55, 75, 93, 116, 124 f. und 202 (Albrecht Dürers Darstellung von 1511)

¹¹⁹) Vgl. hierzu die sorgfältig ausgearbeitete Studie von Kyu-Hong CHO, Zeit als Abbild der Ewigkeit. Historische und systematische Erläuterungen zu PLOTINs Enneade III 7, Frankfurt/M. 1999, bes. 13-36; ebd., 16, wird darauf hingewiesen, das 'Aion' sich vom vedischen *āyu* (= Lebenskraft) herleitet.

¹²⁰) BOETHIUS, Trost der Philosophie [lat.-dt.]. Übers. von Ernst NEITZKE, Frankfurt-Leipzig 1997, 310: "Aeternitas ... est

Dieses unbegrenzbare Leben "zeugt" - in sich bleibend - die intellektuale Gleichheit zu sich selbst (was in den "geistigen Zeugungen" menschlicher Geistinnerlichkeit eine begrenzte, aber wenigstens begrenzte Entsprechung findet und von daher nachvollziehbar ist¹²¹). Jene gezeugte Selbst-Gleichheit (gewissermaßen der "Sommer", der aus dem "Frühling" entsteht) wird von ARIAS mit 'Schönheit' (*pulchritudo*¹²²) und in den drei (oben angeführten) Augustinus-Zitaten mit 'Gestalt' (*species*¹²³) und Wahrheit (*veritas*¹²⁴) umschrieben. Allen diesen drei Begriffen ist es gemeinsam, dass eine Bewegung des (immanenten) Sich-Ausdrückens und Sich-Ausgliedern dargestellt wird. Man kann von daher sagen: 'Schönheit' ist dasjenige, worin in proportionierter Aus-'Gestaltung' die Seins-'Wahrheit' des überquellenden Lebensgrundes manifest wird.

Wir kommen zum dritten Ternar-Glied, zum "Herbst" des Gesamtprozesses: Herbst ist die Zeit der Ernte, die Zeit, in der nichts mehr produziert, sondern "mit Frohlocken" (Psalm 126, 5) die Überfülle der "Geschenke", die der Frühling und der Sommer hervorgebracht haben, entgegengenommen und genossen wird¹²⁵. Von diesem Vergleich her wird, wenigstens andeutungsweise, einsichtig, warum in den obigen drei Augustinus-Zitaten der *usus* (der in der speziellen Bedeutung von 'Nutznießung' von ARIAS mit *fruitio*¹²⁶ [Genuss] ersetzt wurde) durch *bonitas* (Güte) und *caritas* (Liebe) eine nähere Aufhellung findet. Es wird deutlich, dass der

interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio".

¹²¹) Vgl. G. SAVANAROLA, a.a.O. [Fn. 106], 134: "Est in divinis generatio tota spiritualis". - Die Differenz zwischen göttlicher Zeugung und Zeugungen in der menschlichen Geistseele markiert AUGUSTINUS (De Trin. X, 4, 6), wenn er von dieser sagt: "Non dico: 'Totum scit', sed 'quod scit, tota scit'".

¹²²) Vgl. dazu AUGUSTINUS, De Trin. VI, 10, 12: "In ... Trinitate summa *origo* est rerum omnium et perfectissima *pulchritudo* et beatissima *delectatio*". - Die onto-äthetischen Aspekte des Augustinischen Philosophierens sind dargeboten in Josef TSCHOLL, Gott und das Schöne beim hl. Augustinus, Heverlee-Leuven 1967.

¹²³) Vgl. hierzu auch AUGUSTINUS, De natura boni, c. 3: "Haec ... tria, *modus, species, ordo* tamquam generalia bona sunt in rebus a Deo factis, sive in spiritu sive in corpore"; ders., De Trin. VI, 10, 12: "Haec ... omnia, quae arte divina facta sunt, et *unitatem* quandam in se ostendunt, et *speciem* et *ordinem*". Mit '*species*' übersetzt AUGUSTINUS u.a. den PLATONischen Begriff der 'Ideen'. Er siedelt diese "in ipsa mente creatoris" an (De div. quaest. 83, qu. 46, 2) und eröffnet damit eine Lösungsperspektive für das sog. Demiurgen-Problem, das, im Kontext der PLATONischen Kosmologie entstanden, "schon Platons nächste Schüler" in die Ratlosigkeit geführt hatte (Karl PRÄCHTER [Hg.], Friedrich ÜBERWEGS Grundriss der Philosophie. Bd. I, Basel-Stuttgart 1967, 315). Vgl. auch Roger MILLER JONES, The ideas as the thoughts of God. In: Classical Philology 21 (1926) 317-325.

¹²⁴) Vgl. hierzu AUGUSTINUS, Sermo 71, 18: "Est ... Pater Filio veritati *origo* verax et Filius de veraci Patre orta *veritas* et Spiritus sanctus a Patre bono et Filio bono effusa *bonitas*". Um zu betonen, dass in dieser internen Selbstaufaltung des absoluten Seinsgrundes die *inhaltliche* Identität gewahrt wird, erläutert ISIDOR VON SEVILLA: "Alius Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus, sed *alius* quidem, non *aliud*" (W. M. LINDSAY [ed.], Isidori hispalensis episcopi Etymologiarum sive originum libri XX, Tomus I, Oxonii 1962 (Lib VII, 4, 3).

¹²⁵) Vgl. hierzu die Nennung der 'beatissima delectatio' im ersten Zitat von Fußnote 122. Dass 'Glückseligkeit' (die sich aus der Korrespondenz zwischen ursprünglichem Sein und ausdrücklich gewordenen Seins-Wahrheit ergibt) zum Selbstvollzug des Absoluten gehört, legt AUGUSTINUS in De civ. Dei XII, 1, 3 dar: "Dicimus ... incommutabile bonum non esse, nisi *unum, verum, beatum* Deum". Hierin lässt sich eine deutliche Antizipation der mittelalterlichen Transzendentalien-Triade *unum-verum-bonum* erkennen. Vermittels dieser soll die prozessuale Selbstentfaltung der "Natur" von Seiendem überhaupt gekennzeichnet werden. Vgl. hierzu Emerich CORETH, Metaphysik, Innsbruck 1961, 377-379; Heinrich BECK, Dimensionen der Wirklichkeit. Argumente zur Ontologie und Metaphysik, Frankfurt/M. usw. 2004; hier bes. das Kapitel 3: "Der Akt-Charakter und die transzendente Struktur des Seins".

¹²⁶) AUGUSTINUS unterscheidet zwischen *uti* und *frui* (*benutzen* und *genießen*). Er sagt hierzu (De civ. Dei XI, 25): "Man unterscheidet [diese Begriffe] darin, dass wir von 'Genießen' reden, wenn uns etwas an sich und nicht um eines Anderen willen erfreut, von 'Benutzen' aber, wenn wir etwas um eines Anderen willen erstreben. Deshalb sollen wir alles Zeitliche mehr benutzen als genießen, um so den den Genuss des Ewigen zu erlangen". In direkter Weiterführung dieses Zitats brandmarkt er die Verkehrtheit derer, "die das Geld genießen, Gott aber benutzen wollen". Er geißelt damit die "bodenlose" Verabsolutierung von Irdischem. Doch verfällt er dabei nicht dem anderen Extrem: der völligen Leibverachtung, die er bei Neuplatonikern kennen gelernt hatte. Das "es war sehr gut" des biblischen Schöpfungsberichtes (Gen., 1, 31) bringt ihn (Retract., I, 4. 3) dazu, das "omne corpus ... fugiendum", das er von Prophyrius her einer Frühschrift eingefügt hat, zur korrigieren, d.h. den relativen 'Genuss' irdischer Güter zuzugestehen. Um den Auswüchsen der Leibfeindlichkeit zu entgegen, betont er: "Sehr leicht ist es, das Fleisch zu verfluchen, sehr schwer aber, nicht fleischlich zu denken" (De vera relig. 20, 40). Das heißt wohl: Jeder sinnliche Genuss ist in begrenzter Teilhabe an jenem Selbstgenuss aufzufassen, welcher für die Erfüllungsphase des trinitarischen Prozesses charakteristisch ist. Und als geistiger "Erotiker" weiß er: "Non ... amor temporalium rerum expugnaretur, nisi aliqua suavitate aeternarum" (De musica VI, 16, 52).

trinitarische Gott in seiner Schöpferkraft nicht nur der Seinsgrund und, in seiner Logoszeugung, nicht nur der Erkenntnisgrund ist; in seiner Finalität bekundet er sich vielmehr auch noch als der wesenhafte (*nicht-akzidentelle*) Horizont für überschwängliche Freude, welche aus erkanntem Sein resultiert und welche nach THOMAS CAMPANELLA, "wenn die Theologen dieses Wort im Göttlichen akzeptiert hätten", sogar mit 'Wollust' (*voluptas*) umschrieben werden könnte¹²⁷. In der 'Güte' aber, deren Wesen in vorbehaltloser Selbstmitteilung besteht (so wie es sich innertrinitarisch auf archetypale Weise in der gemeinsamen 'Hauchung der Hl. Geistes' durch die 1. und 2. Person präfiguriert) konkretisiert sich die 'Liebe'. Denn diese vollzieht sich im wechselseitigen Sich-Geben und -Empfangen. Der tschechische Pansoph Johann Amos COMENIUS hat Derartiges im Blick, wenn er (von Raymundus de SABUNDE her) das Mysterium der Trinität "ex plenitudine dandi"¹²⁸ erläutert und dabei zur Konzeption eines "*Deus ... summe bonus et communicativus*"¹²⁹ gelangt.

2.8.2. Einheit - Gleichheit – Harmonie

2^o *Einheit-Gleichheit-Harmonie*, der zweite Ternar, den ARIAS vorgibt, lässt sich auf AUGUSTINUS zurückführen¹³⁰. Lediglich das dritte Glied, die *harmonia*, ist hinzugefügt, um den AUGUSTINischen Begriff der *concordia* (Übereinstimmung) zu ersetzen. Da *harmonia* in der pythagoreischen Tradition benutzt wurde, um damit die binnendifferenzierte Integralität zu kennzeichnen (dasjenige also, was die *Gesamtheit* des ternaren Prozesses kennzeichnet¹³¹), ist jene Substituierung (in spezifischer Hinsicht) als nicht weiterführend einzuschätzen; sie kann vernachlässigt werden.

NIKOLAUS von KUES rezipiert die AUGUSTINische Vorlage als *unitas-aequalitas-nexus* (Einheit-Gleichheit-Verknüpfung). Wie oben schon erwähnt¹³², will er damit die biblische Rede von 'Vater', 'Sohn' und 'Hl. Geist' im ontotheologischen Aspekt "präzisieren". CUSANUS versteht das erste Ternarglied, die 'Einheit' (*unitas*), als 'Seiendheit' (*entitas*)¹³³. Damit ist der anfanglose Anfang gemeint, der jedem ganzheitlichen Komplex zugrunde liegt (zugrunde liegen muss), damit von daher eine "zusammenhängende Größe" in den Blick genommen und analysiert werden kann¹³⁴. Im Bezug auf die biblischen Benennungen der drei Personen führt CUSANUS deshalb aus: "Wie *Einheit* von nichts hervorgebracht wird, sondern das Erstprinzip ist, das aus keinem anderen entsteht, so wird auch der Vater, der ewig ist, von nichts anderem hervorgebracht". [Damit sich nun jene ursprünglich seiende Einheit - in adäquater Selbst-Entsprechung - *als* Einheit abspiegeln kann, tritt sie - in sich bleibend - aus sich heraus. CUSANUS fährt fort:] "Die *Gleichheit* aber geht aus der Einheit hervor, wie der Sohn aus dem Vater. Und [als Hl. Geist] tritt die *Verknüpfung* aus der Einheit und seiner Gleichheit hervor"¹³⁵.

¹²⁷) TOMMASO CAMPANELLA, *De sancta monotriade*. A cura di Romano Amerio, Padova 1958, 30: "[Amor] posset ... dici voluptas, si theologî hoc vocabulum in divinis acceptassent".

¹²⁸) J. A. COMENIUS, *Antisozinianische Schriften*. Teil I, hg. von E. SCHADEL, Hildesheim 1983, 461.

¹²⁹) Vgl. ebd., 463.- COMENIUS spricht von Gott als der "wesenhaften Liebe" (*amor essentialis*), die dieser in sich selbst verwirklicht (ebd., 519), und von Gott als der "universalen Quelle der Liebe" (*universalis amoris fons*), welche sich in die raumzeitlichen Geschöpfe hinein verströmt. Von diesem Liebes-Gott unterscheidet der den "*deus ab aeterno solitarius*" (ebd., Teil II, 1183), den die rationalistische Trinitätskritik der Sozinianer im Gefolge hat.

¹³⁰) AUGUSTINUS, *De doctrina christ.* I, 5, 5.

¹³¹) Vgl. hierzu E. SCHADEL, *Prinzip Harmonie*. Harmonikale Elemente eines integralen Wirklichkeitsverständnisses. In: Rafael HÜNTELMANN (Hg.), *Wirklichkeit und Sinnerfahrung im 20. Jahrhundert*, Dettelbach 1998, 187-225; ders., *Grundlinien einer harmonikalen Seinsauffassung*. In: *Salzb. Jahrbuch für Philos.* 44/45 (1999/2000) 183-216.

¹³²) Vgl. oben die Fußnote 25.

¹³³) NIKOLAUS von KUES, *De docta ignorantia* I, 8, 22: "Est unitas quasi entitas". In Entsprechung hierzu interpretiert bereits PLOTIN (En. VI 9, 2.3 f.) das Eine (τὸ εἷν) als das Seiende (τὸ οὖν).

¹³⁴) Vgl. PLOTIN, En. VI 9, 1.2-18. - Gleich im ersten Satz wird hier die These formuliert, dass "alles Seiende durch das Eine ein Seiendes ist". Dies wird an einzelnen "zusammenhängenden Größen" veranschaulicht, z.B. *einem* Reigentanz, *einem* Haus, *einem* Schiff, *einem* Leib.

¹³⁵) NIKOLAUS von KUES, *Idiota de sapientia*, 1. Buch (a.a.O., [Fn. 25], Bd. III, 444): "Sicut *unitatem* nihil gignit, sed est

Mit *unitas-aequalitas-nexus* wird demnach die gänzliche Unteilbarkeit des sich triplizitär entfaltenden Seinsaktes gekennzeichnet¹³⁶. Dessen perichoretische Verflochtenheit macht AUGUSTINUS noch eigens kenntlich, wenn er sagt: "Im Vater ist die *Einheit*, im Sohn die *Gleichheit* und im hl. Geist die *Übereinstimmung* von Einheit und Gleichheit. Diese drei aber sind allesamt *Eines* wegen des Vaters, *Gleiches* wegen des Sohnes und *Verbundenes* wegen des hl. Geistes"¹³⁷.

2.8.3. Aktive Potenz - Weisheit – Güte

3^o Im dritten (und vierten) Ternar soll die göttliche Trinität als der "zureichende Grund" alles von ihr Erschaffenen betrachtet werden¹³⁸. Der von ARIAS angeführte Ternar *aktive Potenz-Weisheit-Güte* ist bei AUGUSTINUS angedeutet, wenn er darlegt, dass alles kontingent Seiende - von sich her - weder sein noch gestaltet noch geordnet sein kann und deswegen auf jenen Schöpfer zurückgeführt werden muss, "der im Höchstmaße *ist*, im Höchstmaße *weise ist* und im Höchstmaße *gut ist*"¹³⁹. Um dieses 'im Höchstmaße Sein' irgendwie zu markieren, spricht ARIAS im ersten Ternarglied von der '*potentia activa*', welche, wie Thomas betont, nur dem 'himmlischen' Vater (nicht aber dem irdischen 'Vater') zugesprochen werden kann¹⁴⁰. Der Ternar *potentia-sapientia-bonitas* wird (mit terminologischen Abwandlungen) vor allem von mittelalterlichen Autoren verwendet¹⁴¹. Unter diesen bietet Richard von ST. VIKTOR († 1173) eine sprachlich besonders geglückte Ausformulierung des wechselseitigen Sich-Durchdringens der einzelnen Ternarglieder; er sagt: "Dreifach ist das Unsichtbare in Gott: *Macht, Weisheit* und *Güte*. Aus diesen dreien geht alles hervor, in diesen dreien prägt sich alles aus und vermittelt dieser drei wird alles geleitet. Die *Macht* erschafft, die *Weisheit* lenkt und die *Güte* bewahrt. Wie diese drei aber in Gott auf unsagbare Weise *Eines* sind, so können sie auch in ihren Tätigkeiten nicht voneinander getrennt werden. Die *Macht* erschafft weise durch *Güte*; die *Weisheit* lenkt gütig durch *Macht*; und die *Güte* bewahrt mächtig durch *Weisheit*"¹⁴².

2.8.4. Wirk-, Exemplar- und Zielursache

primum principium nequaquam principiatum, sic Patrem nihil gignit, qui aeternus est. *Aequalitas* autem ab unitate procedit, sicut Filius a Patre. Et *nexus* procedit ab unitate et sua aequalitate".

¹³⁶) Vgl. ders., De beryllo, c. 12 (a.a.O. [Fn. 135], 38): "In essentia ... perfectissimae indivisibilitatis video *unitatem*, quae est fons indivisibilitatis, video *aequalitatem*, quae est indivisibilitas unitatis, et video *nexum*, qui est indivisibilitas unitatis et aequalitatis".

¹³⁷) AUGUSTINUS, De doctrina christ. I, 5, 5: "In Patre [est] *unitas*, in Filio *aequalitas*, in Spiritu sancto unitatis aequalitatisque *concordia*. Et tria haec [sunt] *unum* omnia propter Patrem, *aequalia* omnia propter Filium, *connexa* omnia propter Spiritum sanctum". - Zur Wirkungsgeschichte dieses Ternars vgl. Jean CHÂTILLON, Unitas, aequalitas, concordia vel connexio. Recherches sur les origines de la théorie thomiste des appropriations (S. th. I, qu. 29, art. 7-8). In: Armand A. MAURER (Hg.), St. Thomas Aquinas. Commemorative studies, 1274-1974. Vol. 1, Toronto 1974, S. 337-379. Als Vorform des Ternars von *De doctrina christiana* kann angesehen werden: "Numerus ... et ab *uno* incipit, et *aequalitate* ac similitudine pulcher est, et *ordine* copulatur" (AUGUSTINUS, De musica VI, 17, 56).

¹³⁸) Vgl. das "in Deo *sufficiens virtus* consideratur" bei der Erläuterung des dritten Seins-Aspektes in THOMAS AQUINAS, S. th. I, qu. 39, a. 8, resp.; dazu ebd. I, qu. 46, a. 1, ad 9: "Deus ab aeterno ... [est] *sufficiens ratio* mundi". Das Prinzip, dass nichts ohne zureichenden Grund geschieht, ist noch für G. W. LEIBNIZ ein elementares Erfordernis alles Philosophierens (vgl. ders., Principes de la nature et de la grace fondees en raison, § 7; Monadologie, § 32). Im neuzeitlichen Philosophieren wurde dieses Prinzip jedoch - durch rationalistische Deduktionen und phänomenologische Deskriptionen - weitgehend verdrängt. Vgl. Wiebke SCHRADER, Die Auflösung der Warumfrage, Amsterdam 1975.

¹³⁹) AUGUSTINUS, De civ. Dei XI, c. 28: "[Res quae infra nos sunt] nec aliquo modo *essent* nec aliqua *specie* continerentur nec aliquem *ordinem* vel adpeterent vel tenerent, nisi ab illo facta essent, qui summe *est*, qui summe *sapiens est*, qui summe *bonus est*".

¹⁴⁰) THOMAS AQUINAS, S. th. I, qu. 39, a. 8, resp. (bei der Erläuterung des 3. Seinsaspektes); dazu ebd. a. 7, resp. Einer ähnlichen Ablehnung, den 'irdischen' Vater unvermittelt mit dem ersten Ternarglied in Beziehung zu bringen, begegnete uns bereits bei den Sondierungen zum *Ewigkeits*-Begriff im ersten der von ARIAS vorgelegten Ternare.

¹⁴¹) Vgl. oben die Fußnote 112.

¹⁴²) Richard de SAINT-VICTOR, Liber exceptionum. Publié par Jean Châtillon, Paris 1958, 115: "Tria sunt invisibilia Dei: *potentia, sapientia, benignitas*. Ab his tribus procedunt omnia, in his tribus consistunt omnia, per haec tria reguntur omnia. *Potentia* creat, *sapientia* gubernat, *benignitas* conservat. Quae tamen tria, sicut in Deo ineffabiliter unum sunt, ita in operatione separari non possunt. *Potentia* per benignitatem sapienter creat; *sapientia* per potentiam benigne gubernat; *benignitas* per sapientiam potenter conservat".

4° Der Ternar von *Wirk-, Exemplar- und Zielursache* wird von christlichen Denkern wie THOMAS von AQUIN und NIKOLAUS von KUES¹⁴³, aber auch von BONAVENTURA¹⁴⁴ herangezogen, um dadurch das Mysterium Trinitatis in seiner distinkt-kompositiven Wirkmächtigkeit darstellen und auslegen zu können. Diese Bezugnahme zeugt von großer Toleranz wie auch von einem hochkultivierten Sachinteresse, wenn man sich die Herkunft der genannten Ursachenkonzeption vergegenwärtigt: Sie stammt vom "heidnischen" Philosophen ARISTOTELES!

Neben den drei genannten Ursachen kennt ARISTOTELES noch die *Materialursache*, welche er jedoch von den drei anderen unterscheidet und diesen unterordnet. Holz z.B. ist das, *woraus* ein Tisch gemacht wird, aber nicht das, *wodurch* er gemacht wird. Dieses 'Wodurch' weist auf ein geistig erfasstes Ziel hin, im Hinblick auf welches im Geist des Konstrukteurs eine realisierbare Form entworfen wird. Vom "fertigen" Holztisch kann dann gesagt werden: Er *ist* im eigentlichen Sinne ein *nicht-materieller* Bewegungsimpuls, der Materielles in einer bestimmten Form auf ein bestimmtes Ziel hin verwirklicht hat. Oder, allgemeiner formuliert: Der materielle Kosmos ist als "Viertes" das Medium, in welchem die an sich unbegrenzte nicht-materielle trinitarische Energie (das perichoretische Ineinander von Wirken, Formen und Vollenden) eine begrenzte Ausprägung erfährt¹⁴⁵.

Nicht direkt von ARISTOTELES her, sondern in einer kritischen Durchmusterung der hellenistischen Philosophie erlangt AUGUSTINUS zur trikausalen Auffassung des göttlichen Seinsgrundes. Erstaunlich ist hierbei, dass - trotz des verschiedenen Ansatzes und trotz verschiedener Terminologien - ein (fast) gleicher Sachverhalt in den Blick kommt. Bei den Stoikern wurden drei Prinzipalwissenschaften, *Physik, Logik* und *Ethik*, ausgeprägt und diese mit einem "fruchtbaren Garten" verglichen, wobei die Physik durch Erdreich und Bäume veranschaulicht wurde, die Logik durch den (abgrenzenden und schützenden) Zaun und die Ethik durch Früchte. Da der Ganzheitsvollzug, der in diesem Vergleich vorborgeht, als solcher nicht eigens verdeutlicht wurde, herrschte (wie es der antike Skeptiker SEXTUS EMPIRICUS - nicht ohne Häme - berichtet) ein "großer Zwist" darüber, welche der drei Wissenschaften die wichtigste sei¹⁴⁶. AUGUSTINUS vermag es, diesen Zwist aufzulösen, indem er nicht eine der Wissenschaften gegen die beiden anderen ausspielte, sondern - im explizit trinitarischen Horizont - alle drei als "ebenbürtige Schwester" aufzufassen vermag. Bezüglich der Physik spricht er von Gott als dem '*Urheber der Naturen*', bezüglich der Logik von Gott als dem '*Verleiher der Einsicht*' und bezüglich der Ethik von Gott als dem '*Inspirator der Liebe, durch welche gut und glücklich gelebt werden kann*'¹⁴⁷.

Ein merklicher Unterschied ist zwischen der Ursachenlehre des ARISTOTELES und der des AUGUSTINUS letztendlich doch noch hervorzuheben: Während jener eine ewige Materie annimmt, kommt dieser (vom biblischen Schöpfungsbericht her) zur Auffassung, dass sie, zusammen mit der Zeit, geschaffen wurde. Das heißt: Im Unterschied zum menschlichen Handwerker, der Materialien verwendet, die er sich selbst nicht geschaffen hat, schafft der AUGUSTINISCHE Gott während der Ausgestaltung des sinnlichen Kosmos zugleich auch die hierfür nötige Materie. Eine gewisse Analogie hierfür entdeckt AUGUSTINUS im menschlichen Sprechen und Musizieren. Hier werden nicht zuerst Konsonanten und Vokale und dann Sinngehalte, nicht zuerst bloße Geräusche und dann geistige

¹⁴³) Vgl. oben die Fußnote 22.

¹⁴⁴) BONAVENTURA, Sermo de Trinitate [Opera omnia. T. IX, Quaracchi 1901, 351-357, Zitat 352]: "Est ... haec Trinitas beata principium *effectivum, exemplativum et terminativum* omnium sive completivum".

¹⁴⁵) Vgl. hierzu im Einzelnen (zu den Zitat-Stellen der ARISTOTELISCHEN Ursachenlehre, zu deren Diskussion in neuerer Philosophie usw.) E. SCHADEL, Ganzheitliche Implikationen des Aristotelischen Wirklichkeitsverständnisses. In: SCHADEL, Kants "Tantalischer Schmerz". Versuch einer konstruktiven Kritizismus-Kritik in ontotriadischer Perspektive, Frankfurt/M. 1998, 313-364.

¹⁴⁶) Vgl. ders., Exkurs II: Zur Überlieferungsgeschichte der Wissenschafts-Triade (Physik, Logik, Ethik), a.a.O [Fn. 145], 390-398.

¹⁴⁷) AUGUSTINUS, De civ. Dei XI, c. 25: "[Platoni] neque *naturarum omium auctor* nisi Deus visus est, neque *intelligentiae dator*, neque *amoris, quo bene beateque vivitur, inspirator*"; ebd.: "Quia natura nostra, ut esset, Deum habet *auctorem*, procul dubio, ut vera sapiamus, ipsum debemus habere *doctorem*, ipsum etiam, ut beati simus, *suavitatis intimae largitorem*"

Proportionen hervorgebracht; beides geschieht vielmehr simultan¹⁴⁸. Man kann darin angedeutet sehen: Die Erschaffung der Welt ist als göttliches Sich-Aussprechen, als göttliches Musizieren zu verstehen¹⁴⁹.

2.8.5. Schöpfung - Erlösung – Heiligung

5^o Beim letzten Ternar, den ARIAS darbietet, ist im Begrifflichen keine so klare Profilierung wie bei den Ternare 1^o-4^o wahrzunehmen. Die 'formatio' des 1. Gliedes sollte wohl besser der 2. Person, dem Christus-Logos, appropriiert werden. Diesem wird wohl auch zutreffender die 'gubernatio', die erst im 3. Glied genannt wird, zugesprochen werden¹⁵⁰. AUGUSTINische Motive sind in diesem Ternar nur implizit wahrnehmbar.

In ähnlicher Weise, wie ORIGENES das 'Sein' aller geschaffenen Wesen (deren *ut sint*) auf Gott-Vater bezieht, deren 'Vernünftig-Sein' (*ut rationabilia sint*) auf den Logos und deren 'Heilig-Sein' (*ut sancta sint*) auf den Hl. Geist¹⁵¹, kann wohl auch der 5. Ternar, der eine "heilsgeschichtliche" Perspektive eröffnen soll, ausgelegt werden (ohne dass dabei das ewige Ineinander der drei Personen in ein zeitliches Nacheinander aufgelöst werden müsste oder könnte): Der paternalen Gründungstat (*creatio mundi*) "folgt" die Erlösung (*redemptio*). Diese kann darin gesehen werden, dass Seiendes, welches unter den Kontingenzbedingungen "de-formiert" oder in seiner Wesensanlage "gestört" wurde, mittels des Logos, "durch welchen alles geworden ist" (Joh. 1, 3), seine ursprüngliche Integrität wiedergewinnt, durch re-formatio von den es überlagernden Misshelligkeiten er-löst wird. Die Finalphase des 5. Ternars ist - wie durch 'Heiligung', 'Verherrlichung' und 'Verklärung' angedeutet - eschatologisch dimensioniert: Dann - am "großen Sabbat, der keinen Abend hat", am "achten [Schöpfungs-]Tag", der ewig sein wird¹⁵² - werden die Harmonie-Erfahrungen, die wir vereinzelt an der Wohlgeformtheit einer 'Vogelfeder' oder einer 'Blume' machen können¹⁵³, zur Einsicht in das "Gesamtkunstwerk" des Kosmos und der Menschheitsgeschichte erweitert werden; sie werden eine unversiegbare Quelle der Lebensfreude darstellen. Der vom Tode auferstandene Leib wird im neuen Himmel und auf einer neuen Erde (Jes. 65, 17) seine Verderblichkeit abgelegt haben¹⁵⁴. "Der Leib wird sogleich dort sein, wo es der Geist will"¹⁵⁵. "Ohne Begehrlichkeit werden wir wechselweise allein die Schönheit genießen"¹⁵⁶. Der Leib wird durch die Wahrnehmung geistgegründeter Harmonien "hinreichend belebt" und genährt werden¹⁵⁷. "Alle Glieder und Teile des unverweslichen Leibes ... werden sich, weil dann ... volle, gewisse, sichere und ewige Glückseligkeit herrschen wird, zum Lobpreis Gottes vereinigen. Denn alle Proportionen der körperlichen Harmonie ..., die jetzt noch verborgen sind, werden dann offenkundig sein ... Sie werden mit den anderen großen und wunderbaren Dingen, die dort geschaut werden, den vernünftigen Geist im Entzücken an dieser vernunftgemäßen Schönheit zum Lobpreis des so erhabenen Schöpfers entzünden"¹⁵⁸.

¹⁴⁸) Vgl. E. SCHADEL, a.a.O. [Fn. 145], 359-364.

¹⁴⁹) AUGUSTINUS spricht in De musica (VI, 11, 29) - wohl unter dem Einfluss des antiken Pythagoreismus - von einem 'Lied des Universums' (*carmen universitatis*).

¹⁵⁰) Vgl. dazu, dass im Zitat von Fußn. 142 das 'gubernare' auf die 'sapientia' bezogen wird.

¹⁵¹) ORIGENES, De principiis I, 3, 8.

¹⁵²) I. AUGUSTINUS, De civ. Dei XXII, 30, 4-5.

¹⁵³) Ebd., V, 11; eine ausführliche Schilderung kosmischer Schönheiten, ebd. XXII, 24, 5.

¹⁵⁴) Ders., Retract. I, 4, 3.

¹⁵⁵) Ders., De civ. Dei XXII, 30, 1: "Ubi volet spiritus, ibi erit corpus".

¹⁵⁶) Ebd. XXII, 24, 4: "Solâ invicem pulchritudine sine ullâ libidine perfruamur".

¹⁵⁷) Ebd. XXII, 24, 5: "Quale erit corpus, quod omni modo spiritui subditum et eo sufficienter vivificatum nullis alimoniis indigebit?"

¹⁵⁸) Ebd. XXII, 30, 1: "Omnia membra et viscera incorruptilis corporis ..., quoniam tunc ... erit ... plena, certa, segura, sempiterna felicitas, proficient in laudibus Dei. Omnes quippe illi ..., qui nunc latent, harmoniae corporalis numeri non

3. Nachbemerkungen

"Jeder von uns hat seine eigene Sprache. Es gibt überhaupt nicht das Problem einer für alle gemeinsamen Sprache, sondern es gibt nur das *Wunder*[!] dessen, dass wir, obwohl wir alle eine verschiedene Sprache haben, uns dennoch über die Grenzen hinweg verstehen können". - Mit diesen Worten charakterisiert GADAMER¹⁵⁹ die "moderne" Denk- und Kommunikationssituation des solipsistisch abgekapselten Rationalisten, der die "Kategorie des Dinges [und der Substanz] ... als untauglich" bezeichnet¹⁶⁰, weil er davon ausgeht, dass - kraft methodischer Verabsolutierung des Mathematisch-Formalen - "Wirklichkeit" nichts anderes als ein bloßes Relationssystem sei, das seitens des denkenden Subjektes vor-gestellt und konstruiert werden könne (und müsse). Im Umfeld seines solchen Denkens, das sich von jeglichem Sach- und Seinsbezug "verabschiedet" und sich keinerlei Rezeptivität mehr "gestattet", stellt intersubjektive Verständigung in der Tat eine "Wunder" dar. Da nämlich die rationalen Setzungsakte, die für vorgestellte "Wirklichkeiten" konstitutiv sind, in einem Vor- bzw. Irrationalen "gründen", d.h. die Beliebigkeit dieser ihrer Anfangsbedingung nicht zu überwinden vermögen, können sie als solche nicht zur zwischenmenschlichen Verständigung beitragen. Denn reinlogische Formalität, die als bloßes "Instrument" des Willens zur Macht "angewandt" wird, stellt in dieser bloßen Fungibilität keinen Seinsgehalt dar, der (im ganzheitlichen Sinne) identifiziert und wechselweise mitgeteilt werden könnte. (Besagter Wille zur Macht, der per se "unaufgeklärt" ist, hat auch gar kein Interesse daran, dass sich die Vernunft der unbestechlichen Aufklärung und Sinnerschließung vorgegebener Problemgehalte widme.)

Angesichts dieser Kommunikations-Blockade verwundert es nicht, dass Wulff D. REHFUS zur Auffassung gelangt, dass "alle bisherigen Versuche, für die Moderne ein Fundament zu erstellen, das jeglichem Verdacht der Zufälligkeit und Wandelbarkeit enthoben ist, ... gescheitert [sind]: systematisch gesehen, weil es ihnen nicht gelang, die Prinzipien ... des *Seins*, des *Denkens* und *Handelns* zusammenzubringen, und historisch gesehen, weil es ihnen nicht gelang, ihre Konstrukte zur allgemein und zwanglos akzeptierten Grundlage einer menschlichen Gemeinschaft zu machen"¹⁶¹

Ist Albert MENNEs Definition zutreffend, dass Philosophie "die Wissenschaft von den Grundlagen des *Seins*, des *Erkennens* und *Handelns*"¹⁶² darstelle, so fällt von daher wahrhaft kein günstiges Licht auf modernes "Philosophieren". Dieses hat sich, was allerdings kaum bekannt ist, von seinen frühen Anfängen her (im spätmittelalterlichen Nominalismus und vor allem in der rationalistischen Trinitätskritik der Sozinianer des 16. und 17. Jahrhunderts) tatsächlich auf eine solche Weise "eingespurt", dass die genannte Kommunikationsunfähigkeit als "konsequentes" Resultat seines methodischen Ansatzes zu analysieren ist¹⁶³. Brennspiegelartig konzentriert sich die entscheidende Umwälzung im Seins- und Selbstverständnis in einem Brieffragment, das René DESCARTES im November 1640 abfasste: DESCARTES hatte (auf Anraten von Marin MERSENNE) AUGUSTINUS (De civ. Dei XI, 26) konsultiert. Er berichtet, dass AUGUSTINUS den Menschen in den Momenten des *Seins*, *Erkennens* und *Liebens* als "Abbild der Trinität" (image de la Trinité) konzipiere, um dann -

latebunt ... Et cum caeteris rebus, quae ibi magnae atque mirabiles videbunter, rationales mentes in tanti artificis laudem rationabilis pulchritudinis delectatione succedent".

¹⁵⁹) Hans-Georg GADAMER, Hermeneutik II. Wahrheit und Methode (Ergänzungen / Register), Tübingen 1986, 56 [Hervorh. E.S.]

¹⁶⁰) Ernst CASSIRER, Substanzbegriff und Funktionsbegriff (Berlin 1910), Darmstadt 1980, 23.

¹⁶¹) W. D. REHFUS, Die spätmoderne Dämmerung - Rettung aus der Begründungsnot. In: Universitas 46 (Dez. 1991) 1169-1182, Zitat 1180 [Hervorh. E.S.].

¹⁶²) A. MENNE, Folgerichtig Denken. Logische Untersuchungen zu philosophischen Problemen und Begriffen, Darmstadt 1988, S. 7 [Hervorh. E.S.].

¹⁶³) Vgl. hierzu die literarische Dokumentation des "antitrinitarischen Affektes", der das "aufgeklärte" europäische Bewusstsein vom 15. bis zum 20. Jahrhundert untergründig bestimmte, in E. SCHADEL, Antitrinitarischer Sozinianismus als Motiv der Aufklärungsphilosophie, a.a.O. [Fn. 145], 31-108; Emerich CORETH, Trinitätsdenken in neuzeitlicher Philosophie (Salzburger Universitätsreden. H. 77), Salzburg 1986.

kommentarlos und ohne irgendeine argumentative Vermittlung - *seine* Auffassung vom Menschen, sein "*moy, qui pense*" dagegenzusetzen¹⁶⁴.

Damit aber wird deutlich: Indem DESCARTES *Sein, Erkennen* und *Lieben* durch sein *cogito* "ersetzt", hat er damit eben jene Dreiheit eliminiert, welche dem zentralen Kreis des oben behandelten Schemas eingeschrieben ist: *esse, intelligere, velle!* Das aber heißt wohl: Wenn wir im Hauptteil dieser Studie (im Ausgang von eben diesen drei Zentralbegriffen) die "introspektiv" kontrollierte Ausfaltung eines ganzheitlichen Seins- und Selbstverständnisses versuchten, ging es dabei zugleich auch darum, für die postsäkulare Gesellschaft einen Verständnisszugang zu den (von HABERMAS so genannten) "Ressourcen der Sinnstiftung" zu gewinnen. Es ging, anders gesagt, darum, keine 'Konstrukte', sondern Theoremata vorzulegen, welche im Erfahrungsbereich menschlicher Geistinnerlichkeit "verifiziert" und von daher (so wie es REHFUS fordert) 'allgemein und zwanglos' als universale Seins-, Erkenntnis- und Handlungs-Basis akzeptiert werden können. Die korrektiven Möglichkeiten, welche sich von daher für die 'entgleisende Säkularisierung' und die an sich selber scheiternde Moderne (und Postmoderne) ergeben, seien abschließend in sieben Punkten an einzelnen Problemkonstellationen exemplifiziert:

1. Wenn der Kontrast zwischen Moderne und Postmoderne in der Antithese von 'monistischer' und 'pluralistischer' Denkungsart ausgedrückt wird, so lässt sich diese Antithese, die dem Verstand als unversöhnbar erscheint, im Kontext des trinitarischen Prozesses als komplementäre Viel-Einheit konzipieren¹⁶⁵.

2. Da in KANTs Kritizismus-Projekt "der stolze Name der Ontologie" zugunsten einer 'bloßen Analytik des reinen Verstandes' zurückgestellt wird (KrV, B 303), kommt es hier zu einem Ausfall des vollzugstheoretischen Aspektes (und näherhin des Konzeptes einer *analogia entis*). KANT vermag es deshalb nicht mehr, die von ihm thematisierten drei oberen Geistvermögen, *Fühlen, Denken* und *Wollen*, in solcher Weise als subsistente Relationalität auszulegen, wie es oben im Bezug auf *Sein, Erkennen* und *Wollen* (u.a. auch unter Einbeziehung der drei Prinzipalwissenschaften, *Physik, Logik* und *Ethik*) unternommen wurde. Das Vorhaben eines apriorisch urteilenden Kritizismus muss von daher - so wie es KANT in einem Brief von 1798 selbst eingesteht - an der methodisch bedingten Unlösbarkeit diverser Übergangsproblemen scheitern. Es konnte das "Ganze der Philosophie" nicht in den Blick gebracht werden¹⁶⁶.

3. Die Priorisierung des Logischen gegenüber dem Ontologischen (welche OCKHAM, DESCARTES, KANT und deutsche Idealisten methodisch miteinander verbindet) führte u.a. dazu, dass die Seinsfrage aus der Philosophie "verdrängt" wurde, dass der Name 'Sein' auf den "Index terminorum prohibitorum" gesetzt wurde¹⁶⁷. Es wird dabei geflissentlich "übersehen", dass 'Sein' (so wie es bei der Interpretation des zentralen Kreises in ARIAS' Schema ausgeführt wurde) jedem Denk- und Zweifelsakt innerlich vorgängig zugrunde liegen muss. Wird dies aber außer Acht gelassen, so folgt daraus, dass Denken und Zweifeln ein Denken von nichts, ein Zweifeln an nichts, d.h. Nicht-Denken und Nicht-Zweifeln "sein" müssen.

4. Da neuzeitlicher Rationalismus gegenüber allem raumzeitlich Seienden eine *Totalabstraktion* praktiziert, bewegt er sich als solcher im "surrealen" Bereich "reiner Begriffe", von welchen ungeklärt bleibt, ob, wie und warum sie "etwas" überhaupt begreifen und darstellen können. Diese Schwierigkeit löst sich indes bei *inhaltsbezogener Abstraktion*, welche z.B. von AUGUSTINUS betrieben wird. Die Vernunft verhält sich hierbei zunächst als rezipierend-vernehmende; sie lässt sich - auch im Sinne einer differenzierten Formübernahme - von den beobachteten Sach- und Seinsgehalten "affizieren", um die dabei gewonnenen "Vorstellungen" dann - vermittels aktiver Analyse ihrer realen

¹⁶⁴) R. DESCARTES, *Œuvres*, publ. par Ch. Adam et P. Tannery. Vol. III: Correspondance, Paris 1956, 247; vgl. dazu E. SCHADEL, Geistinnerlichkeit als Trinitätsanalogie. Eine konstruktive Kritik neuzeitlicher Subjektozentrik im Lichte der Augustinischen Selbstvergewisserung. In: *Prima Philosophia* 9 (1996) 65-75.

¹⁶⁵) Vgl. Augustinus WUCHERER-HULDENFELD, Trinitätshäresieren und die ihnen zugrunde liegenden Auffassungen von Einheit und Vielheit. In: *Wissenschaft und Weisheit* 15 (1962) 352-361.

¹⁶⁶) Vgl. hierzu die in Fußnote 145 genannte Monografie.

¹⁶⁷) Franz Josef WETZ, Ist die Seinsfrage genuin philosophisch? In Willi OELMÜLLER (Hg.), *Philosophie und Wissenschaft*, Paderborn 1988, 159-168, Zitat 158.

Konstitutionselemente - als synthetische Ganzheit durchschauen zu können. Die Vernunft differenziert sich so in die wahrgenommene Sache hinein aus. Das dabei entstandene 'innere Wort' (der AUGUSTINische "Begriff des Begriffes") meint, so besehen, ein explizites Bewusst-Sein des rezipierten Seins, ein intramentales Sich-Ausdrücken der vorher problematisierten Sache selbst¹⁶⁸.

5. Bei KANTs Nachfolgern wird - sozusagen in einem dogmatischen Kritizismus - die Begriffsebene gegenüber der Seinsebene hypostasiert und jene gegen diese abgeschottet. Um diese Festlegung, die voraussetzt, dass "vorurteilsfreies" Erkennen nichts voraussetze, zu fundamentieren, wird das pauschale Vorurteil vom "Zusammenbruch althergebrachter Ontologie"¹⁶⁹ in die Welt gesetzt und jeglicher Versuch, dennoch ontologisch zu denken, unerbittlich als "Rückfall ins vorkritische Denken"¹⁷⁰ gebrandmarkt. Zu denken gibt in diesem Zusammenhang allerdings WETZ' Beobachtung, dass im derzeitigen Versuch einer symbolisch-idealistischen Welterzeugung "das Ding-an-sich-Problem tendenziell liquidiert, bei näherem Zusehen aber nicht bewältigt ist"¹⁷¹.

6. In ARIAS' Schema ist (wie oben bereits dargelegt) ein "Mercedesstern" zu erkennen. Eben dieses Ganzheitssymbol taucht nochmals in neueren Diskussionen zum Vernunftbegriff auf: Wolfgang WELSCH, ein prominenter Vertreter der postmodernen Vielheits-These, kritisiert an HABERMAS, dass er im Rekurs auf KANTs Unterscheidung von *kognitiver*, *moralischer* und *ästhetischer* Rationalität "an einer mercedessternartigen Einteilung der Welt"¹⁷² festhalte (sich also immer noch sträube, eine unbegrenzte Anzahl von Vernunftarten zu akzeptieren).

HABERMAS hingegen betont: "Die der Lebenswelt zugewandte Interpretation der Philosophie sehe ich heute eher so, dass sie dabei hilft, das stillgelegte Zusammenspiel des *Kognitiv-Instrumentellen* mit dem *Moralisch-Praktischen* und dem *Ästhetisch-Expressiven* wie ein Mobile, das sich verhakt hat, wieder in Bewegung zu setzen"¹⁷³. Sein 'motivgebener Grundgedanke' ist dabei der einer "*Versöhnung* der mit sich selbst zerfallenen Moderne"¹⁷⁴. Er sucht deshalb "nach Spuren einer Vernunft, die zusammenführt, ohne Abstände zu tilgen"¹⁷⁵. Bei dieser Suche will er jedoch unbedingt an den KANTischen Vorgaben festhalten und beteuert mit nicht überhörbarer Zwiespältigkeit: "Eine Theorie, die uns die Erreichbarkeit eines Vernunftideals vorgaukelt" [die die systematische Durchklärung der drei Vernunftmomente zuwege brächte], "würde hinter das von Kant erreichte Argumentationsniveau zurückfallen"¹⁷⁶.

Aufgrund dieser seiner unterschweligen Kant-"Gläubigkeit" blockiert sich HABERMAS in seinem respektablen 'Versöhnungs'-Projekt jedoch selbst. Wolfgang WELSCH, sein Gegner, findet dafür positivere Formulierungen; er sagt: "Habermas denkt bei der Kommunikation der Vernunftmomente an ein gleichwertiges Zusammenspiel. Dies erläutert er durch den Vergleich mit einem Mobile ... Erstens will Habermas den Kreislauf der Vernunft reaktivieren. Die Defizite der Rationalisierung sollen durch Mobilisierung der Vernunft wettgemacht werden ... Zweitens soll dies

¹⁶⁸) Nicht mehr nachvollziehbar ist es von daher, wenn WETZ (a.a.O., 165) "ein bedrohliches Problem" darin zu entdecken meint, dass der "Nachweis der Übereinstimmung von Erkenntnisformen und ansichbestehenden Seinskategorien" gefordert werden könnte. Besagte 'Übereinstimmung' ist im Begriff des 'inneren Wortes' per se impliziert.

¹⁶⁹) Ebd., 163.

¹⁷⁰) Vgl. Jürgen HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt/M. 1992, 47¹³.

¹⁷¹) F. J. WETZ, a.a.O. [Fn. 167], 161. Vgl. hierzu die systematisch höchst aufschlussreiche Studie von Heinrich BECK, *Metaphysische Voraussetzungen im Skeptizismus, Relativismus und Pluralismus*. In: *Salzb. Jahrb. für Philos.* 43 (1998) 23-34.

¹⁷²) W. WELSCH, *Und sie bewegt sich doch: Vernunft nach ihrer Kritik*. In: *Universitas* 46 (1991, H. 12) 1130-1146, Zitat 1141.

¹⁷³) J. HABERMAS, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt/M. ²1984, 12 [Hervorhh. E.S.].

¹⁷⁴) Ders., *Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt/M. 1985, 202 [Hervorh. E.S.].

¹⁷⁵) Ders., *Vergangenheit als Zukunft. Das alte Deutschland im neuen Europa*, München-Zürich 1993, 175 f.

¹⁷⁶) Ders., a.a.O. [Fn. 170], 184. - Das apostrophierte 'Argumentationsniveau' stellt HABERMAS an anderer Stelle freilich wieder in Frage, wenn er hinsichtlich der Verhältnisbestimmung von 'Vernunft' und 'Wille' konstatiert, dass KANT die "irritierende Verschränkung" [derselben] "nicht befriedigend" zu erklären vermocht habe (ders., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt/M. ²1992, 145). (Eben jene 'irritierende Verschränkung' wurde oben vermittlels der beiden innertrinitarischen Hervorgänge aufgeklärt.)

zu einer gleichgewichtigen Interaktion der Momente führen. Im freien Zusammenspiel der Kräfte kann jedes Momente sein spezifisches Gewicht zur Geltung bringen, so dass sich insgesamt ein Gleichgewicht herstellt¹⁷⁷. Und WELSCH konzediert auch: "Gewiss kann ein solcher Vorschlag in einer Tradition, der Trinitäts- und Harmoniemodelle tief eingeschrieben sind, auf Plausibilität und Akzeptanz hoffen"¹⁷⁸.

WELSCH resümiert: "Philosophisch aber käme es auf eine tragfähige Begründung [der drei Vernunftmomente] an - eine solche fehlt jedoch bei HABERMAS"¹⁷⁹. Diese Feststellung ist keineswegs erstaunlich, wenn man beachtet, dass Habermas den "Verzicht auf Letztbegründung"¹⁸⁰ proklamiert und auch vor der These nicht zurückscheut, dass "eine Letztbegründung der Ethik ... weder möglich noch nötig" sei¹⁸¹. Nichtsdestoweniger übt HABERMAS - der besseren ethischen Begründung wegen - Kritik an KANTs kategorischem Imperativ. Er sagt: "Kant hat dieses Moment" [den sich autonom entscheidenden Willen] "fälschlich[!] gleichgesetzt mit dem Akt der Loslösung von allen empirischen Motiven"¹⁸². Damit aber wird, näher betrachtet, nicht bloß ein marginaler "Schönheitsfehler" des KANTischen Denkansatzes bezeichnet; es wird vielmehr das Projekt der apriorisch urteilenden Vernunft an ihrer "Wurzel" getroffen. Es wird (hinsichtlich des in 4. Gesagten) der Übergang von der *Totalabstraktion* (die für KANTs Kritizismus konstitutiv ist) zur *inhaltsbezogenen Abstraktion* (die für "vorkritische" Denker charakteristisch sein soll) angemahnt. Es wird, anders formuliert, eine Rehabilitierung der ästhetischen Vernunft gefordert (welche im Korsett der KANTischen Transzendentalphilosophie ein "empiriefreies" Geschmacksurteil darstellen soll). Wird aber αἴσθησις (die griechische Bezeichnung für 'Wahr-nehmen') wieder in ihrer "wörtlichen" Bedeutung aufgefasst, so wird es auch wieder möglich - unter Wahrung der drei KANTischen Vernunftmomente - einen ganzheitlich-integralen Vollzug zu rekonstruieren: Durch *Fühlen* wird der Seins- und Problemgehalt in das erkennende Subjekt hinein aufgenommen. Das dabei Rezipierte ist der "Stoff", aus dem die Gedanken gemacht werden, - der (im Kritizismus ausgeblendete) Seinsgehalt, der sich in die *Vernunft* hinein aufklärt und strukturiert. Aus beidem - aus dem sensual rezipierten und dem intellektual konzipierten Problemgehalt - besteht die innere Voraussetzung für konsistentes *Wollen* bzw. Handeln. (Die berühmt-berüchtigte Seins-Sollens-Differenz ist hierbei ebenso überwunden wie das methodische Auseinanderklaffen von Theorie und Praxis, von Norm- und Situationsethik.)¹⁸³

HABERMAS' "Mobile" lässt sich demnach entwirren und in Schwung bringen, wenn man seine Reihung der Vernunftmomente, welche in ontologisch unaufgeklärter Weise der "Chronologie" der drei Kantischen Kritiken nachfolgt (nämlich 1. KrV: *kognitiv-instrumentell*, 2. KpV: *moralisch-praktisch*, 3. KU: *ästhetisch-expressiv*) in eine ontoanthropologisch reflektierte Reihung überführt (in 1. KU: *ästhetisch-rezeptiv*, 2. KrV: *kognitiv-expressiv*, 3. KpV: *moralisch-konstruktiv*)¹⁸⁴.

7. Nach Max WEBER ist es "das Schicksal unserer Zeit - mit der ihr eigenen Rationalisierung und Intellektualisierung, vor allem: Entzauberung der Welt -, dass gerade die letzten und sublimsten

¹⁷⁷) W. WELSCH, *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept einer transversalen Vernunft*, Frankfurt/M. 1995, 134.

¹⁷⁸) Ebd., 135.

¹⁷⁹) Ebd.

¹⁸⁰) J. HABERMAS, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M. 1995, 506

¹⁸¹) Ders., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt/M. ²1992, 195.

¹⁸²) Ebd., 136.

¹⁸³) HABERMAS nimmt eine solche Überschreitung des transzendentalphilosophischen Ansatzes selbst in den Blick, wenn er (im Bezug auf SCHELLING) anmerkt, "dass Vernunft sich *nicht* aus sich selbst begründen und *nicht* durch sich selbst verwirklichen kann, dass sie sogar noch ihre Selbstvermittlung durch ein ihr Vorgängiges vermitteln lassen muss" (ders., *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt/M. ³1988, 211).

¹⁸⁴) *KrV* steht hier für *Kritik der reinen Vernunft* (1781, ²1787), *KpV* für *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) und *KU* für *Kritik der Urteilskraft* (1790, ²1793). Vgl. im Einzelnen E. SCHADEL, *Habermas' Rekurs auf die KANTische Vernunft*, a.a.O. [Fn. 145], 465-538; dazu eine zusammenfassende Stellungnahme zum KANTischen Kritizismus, ebd., 109-142.

Werte ... aus der Öffentlichkeit [zurückgetreten sind]"¹⁸⁵. Wissenschaft wird allgemein als "gottfremde Macht"¹⁸⁶ aufgefasst und die "Erlösung vom Rationalismus und Intellektualismus der Wissenschaft ... [als] die Grundvoraussetzung des Lebens in der Gemeinschaft mit dem Göttlichen"¹⁸⁷ angesehen. Die hier offenkundig werdende Diskrepanz, die "völlige Geschiedenheit der Wertsphäre von dem Empirischen"¹⁸⁸, stellt für JASPERS ein Symptom dafür dar, dass der moderne (wissenschaftsgläubige) Mensch "in seinem tiefsten Wesen gespalten" ist¹⁸⁹. Lebendige Intuition und abstrakte Wissenschaft stehen sich wie exklusive Gegensätze einander gegenüber; der Mensch muss eingestehen: "Ich bin nicht, was ich erkenne, ich erkenne nicht, was ich bin"¹⁹⁰. WETZ gelangt zu einer entsprechenden Einschätzung, wenn er von der Seinsfrage zugesteht, dass sie 'genuin philosophisch' sei; er verbindet damit allerdings die Einschränkung, dass sie "nicht mehr [als] wissenschaftlich, und auch nicht [als] theologisch"¹⁹¹ bezeichnet werden könne.

Vermittels der im Hauptteil dieser Studie unternommenen Interpretation des ARIAS'schen Trinitäts-"Mandalas" wurde aufzuzeigen versucht, dass die angedeutete "Schizophrenie" des modernen (und postmodernen) Menschen nicht wie etwas "Gottgegebenes" hingenommen werden muss. Es sollte dargelegt werden, dass das Seins- und Gottesproblem einen einzigen Frage-Komplex bezeichnen; für diesen ist kennzeichnend, dass man sich nicht mit der Beschreibung von Fakten und dem Befolgen einer axiomatisch festgelegten Denkmethode begnügt, sondern - am Leitfaden der Frage nach dem zureichenden Grund alles Seienden - schrittweise einen Übergang oder deutlicher: einen Aufstieg realisiert. Der Weg führt dabei von der gegebenen Sache zur Ursache derselben, von der Selbstgegebenheit menschlicher Geistinnerlichkeit (welche memorial die abstraktiv gewonnenen Sinnstrukturen der äußeren Welt in sich repräsentiert) zum ersten Warum alles Seienden, zum Göttlichen, das ARISTOTELES als 'erste und stärkste Ursache' kennzeichnet.

Vor diesem inneren Überstieg scheut das neuzeitliche Selbstverständnis zurück. Es will selbst ein Selbst sein; es überfrachtet dabei seine Kontingenz-Bedingungen und ist deswegen "zur Verzweigung ... und ... grundsätzlich ... zum Scheitern verurteilt"¹⁹². ADORNO schildert die (ontologisch einsichtige) Aussichtslosigkeit des modernen Autonomie-Experimentes mit folgenden Worten: "Je leidenschaftlicher der Gedanke gegen sein Bedingte sein sich abdichtet um des Unbedingten willen, um so bewusster und damit verhängnisvoller fällt der der Welt zu"¹⁹³.

Da in einer 'entgleisenden' Säkularisierung das Scheitern titanischer Autonomisierung - unübersehbar desaströs - vor Augen tritt, fordert HABERMAS aufgrund der Einsicht, dass sich die Vernunft nicht selbst zu begründen vermag¹⁹⁴, mit gutem Recht, wie es scheint, eine 'osmotische' Kooperation zwischen Philosophie und Theologie. Mehr oder weniger bewusst erhofft er hierbei wohl eine Wiedergewinnung des in neuzeitlicher Wissenschaft verloren gegangenen Seins- und Sinnhorizontes. Von einer solcher Hoffnung kann freilich nur dann sinnvoll geredet werden, wenn das

¹⁸⁵) W. WEBER, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hg. von Johannes WINKELMANN, Tübingen ⁴1973, 612.

¹⁸⁶) Ebd. 598.

¹⁸⁷) Ebd.

¹⁸⁸) Ebd., 525.

¹⁸⁹) Karl JASPERS, Die geistige Situation der Zeit, Berlin 1955, 147.

¹⁹⁰) Ebd., 163. Vgl. dazu auch ANGELUS SILESIUS (Cherub. Wandersmann I, 5):

"Ich weiß nicht, was ich bin; ich bin nicht, was ich weiß:
Ein Ding und nit ein Ding, ein Stüpfchen und ein Kreis".

¹⁹¹) F. J. WETZ, a.a.O. [Fn. 167], 168.

¹⁹²) Jean-Paul SARTRE, Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, Hamburg 1982, 784; dazu E. SCHADEL, Sartres Dialektik von Sein und Freiheit. Existenzialistische Absurditätserfahrung als Konsequenz positivistischen Wirklichkeitsverständnisses. In: Theologie und Philosophie 52 (1987) 196-215.

¹⁹³) Theodor W. ADORNO, Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt/M. 1985, 334; vgl. dazu Augustinus, En. in psalm. 121, 5: "Qui voluit ex se habere idipsum, ut quasi ipse sibi esset idipsum, lapsus est".

¹⁹⁴) Vgl. oben die Fußnote 183.

Göttliche nicht mehr (wie unter nominalistischen Denkvoraussetzungen) als absolute Macht, als etwas Bedrohliches und Einengendes aufgefasst wird. Begründete Hoffnung besteht, wie es scheint, erst dann, wenn der göttliche Seinsgrund als fortwährendes Inzitant für menschliche Selbstverwirklichung erläutert wird. Die Auslegung des Trinitätsschemas wollte andeuten, dass dies durchaus möglich und in seinswissenschaftlicher Methode realisierbar ist: Das heißt: Wenn der Ausgangspunkt hierfür bei AUGUSTINischer Selbstvergewisserung (im unbezweifelbaren 'Sein', dem daraus hervortretenden 'Erkennen' und aus beidem resultierenden 'Lieben') genommen wurde, so hat dies die Bedeutung eines Modells für ganzheitlich-integrales Wirklichkeitsverständnis. An diesem Modell (das eine wesentlich breitere Basis als das CARTESIANische cogito aufzuweisen hat) können die diversen Einseitigkeiten, Verspannheiten und Ausweglosigkeiten des modernen Selbstverständnisses "gelöst" und überwunden werden: Kontingentes menschliches Sein, Erkennen und Lieben vermag sich hierbei in analogischer Entsprechung zur werktätigen göttlichen Trinität wahrzunehmen, welche Sein, Erkennen und Lieben nicht nur "hat", sondern - in höchster Einfachheit - selbst "ist"¹⁹⁵

¹⁹⁵) THOMAS AQUINAS, *Compendium theologiae*, c. 50: "In Deo ... idem est esse, intelligere et amare".

Beschriftungen in Luis Arias' Trinitätsschema

I. COMMUNIA TRIBUS PERSONIS

- 1° esse
- 2° intelligere
- 3° velle
- in se ipsum
- et alia a se

[senkrechter Strahl:] Processio Filii a Patre per divinum intellectum Paternitate connotatum
[die beiden schrägen Strahlen, von links nach rechts gelesen:] Processio Spiritûs Sancti
a Patre et Filio / per divinam voluntatem connotatam activâ utriusque spiratione

II. PROPRIA

1 ^{AE} PERSONAE	2 ^{AE} PERSONAE	3 ^{AE} PERSONAE
1° Non procedit sed Filium generat, Paternitate constituitur, et cum Filio spirat Spiritum Sanctum	A Patre generatur, Filiatione constituitur, et cum Patre spirat Spiritum Sanctum	A Patre et Filio seu per Filium procedit, constituitur spiratione passivâ et non producit ad intra
2° Vocatur tribus nominibus notionalibus:	Est principium de principio seu medium Trinitatis et vocatur tribus nominibus notionalibus:	Est terminus Trinitatis et vocatur tribus nominibus notionalibus:
a) Pater	a) Filius Patris	a) Spiritus Sanctus
b) divinae Trinitatis principium sine principio	b) Verbum Patris	b) Amor Patris et Filii
c) Ingenitus	c) Imago Patris	c) Donum Patris et Filii

Beschriftungen in Luis Arias' Trinitätsschema

I. GEMEINSAMES DER DREI PERSONEN

- 1° Sein
- 2° Erkennen
- 3° Wollen
- in sich selbst
- und in Anderes hinein

[senkrechter Strahl:] Hervorgang des Sohnes vom Vater durch den göttlichen Intellekt, der durch Vatersein mitbezeichnet ist

[die beiden schrägen Strahlen, von links nach rechts gelesen:] Hervorgang des Hl. Geistes vom Vater und vom Sohn / durch den göttlichen Willen, der durch die aktive Hauchung der beiden mitbezeichnet ist

II. EIGENARTEN

DER 1. PERSON	DER 2. PERSON	DER 3. PERSON
1° Sie geht nicht [aus sich] hervor, sondern zeugt den Sohn; sie besteht im Vatersein und haucht mit dem Sohn den Hl. Geist	Sie wird vom Vater gezeugt, besteht im Sohnsein und haucht mit dem Vater den vor; Hl. Geist	Sie geht vom Vater und dem Sohn bzw. durch den Sohn hervor; sie besteht in passiver Hauchung und ist nach innen nicht produktiv
2° Sie wird durch drei Kennzeichnungen benannt:	Sie ist der dem Anfang entstammende Anfang bzw. die Mitte der Trinität; sie wird durch drei Kennzeichnungen benannt:	Sie ist das [innere] Ziel der Trinität und wird durch drei Kennzeichnungen benannt:
a) Vater b) anfangloser Anfang der göttlichen Trinität c) Ungezeugter	a) Sohn des Vaters b) Wort des Vaters c) Ebenbild des Vaters	a) Hl. Geist b) Liebe des Vaters und des Sohnes c) Geschenk des Vaters und des Sohnes

3 ^o	Non mittitur, sed mittit in ordine gratiae Filium et Spiritum	A Patre mittitur invisibiliter vel visibiliter, et cum Patre mittit Spiritum Sanctum	A Patre et Filio seu per Filium mittitur invisibiliter vel visibiliter
----------------	---	--	--

[Inschriften außerhalb der Dreieckssegmente:]

Deus a se ipso operatur ad extra per intellectum et voluntatem, iuxta rationem processionum ad intra.	Omnia Pater per Verbum suum operatur ita, ut omnia per et iuxta illud fiant atque procedant ad extra.	Omnia Pater operatur per Verbum in Spiritu Sancto, ad cuius bonitatem terminantur omnes Dei relationes ad extra.
---	---	--

III. APPROPRIATA

	1 ^{AE} PERSONAE	2 ^{AE} PERSONAE	3 ^{AE} PERSONAE
1 ^o	Aeternitas	Pulchritudo	Fruitio
2 ^o	Unitas	Aequalitas	Harmonia
3 ^o	Potentia activa	Sapientia	Bonitas
4 ^o	Causa efficiens	Causa exemplaris	Causa finalis
5 ^o	Creatio seu formatio rerum	Redemptio seu reformatio	Gubernatio, sanctificatio, glorificatio seu transformatio

[Inchrift an den Stellen, wo die Spitzen des Dreiecks den Umfangskreis berühren:]

CIRCUM-IN-SESSIO

3°	Sie wird nicht gesandt, sondern sendet in der Ordnung der Gnade den Sohn und den Geist	Sie wird unsichtbar bzw. sichtbar vom Vater gesandt; mit dem Vater sendet sie den Hl. Geist	Sie wird unsichtbar bzw. sichtbar vom Vater und vom Sohn bzw. durch den Sohn gesandt
----	--	---	--

[Inschriften außerhalb der Dreieckssegmente:]

Gott wirkt von sich her durch den Intellekt und den Willen nach außen, [dies geschieht] gemäß der Vollzugsweise der inneren Hervorgänge.	Alles bewirkt der Vater durch sein Wort auf solche Weise, dass durch dieses und diesem gemäß alles geschieht und nach außen hervortritt.	Alles bewirkt der Vater durch das Wort im Hl. Geist; auf dessen Güte sind alle nach außen gerichteten göttlichen Bezüge ausgerichtet.
--	--	---

III. ZUEIGNUNGEN

	DER 1. PERSON	DER 2. PERSON	DER 3. PERSON
1°	Ewigkeit	Schönheit	Genuss
2°	Einheit	Gleichheit	Harmonie
3°	Aktive Potenz	Weisheit	Güte
4°	Wirkursache	Exemplarursache	Zielursache
5°	Schöpfung bzw. Formung der Dinge	Erlösung bzw. Umgestaltung	Lenkung, Heiligung, Verherrlichung bzw. Verklärung

[Inschrift an den Stellen, wo die Spitzen des Dreiecks den Umfassungskreis berühren:]

IN-EIN-ANDER-WOHNEN