

Hans-Arved Willberg

Trinitarische Anthropologie und Resonanztheorie

Religion, Spiritualität und Gesundheit

Herausgeber

Dr. med. René Hefti, MAS Spiritual Care

Stiftung GRS für Gesundheit, Religiosität und Spiritualität

Dr. phil. Hans-Arved Willberg

Band 1

Wissenschaftlicher Beirat

Dr. Michael Ackert (Universität Bern)

Prof. Dr. Anton Bucher (Paris Lodron Universität Salzburg)

Prof. Dr. Corinna Dahlgrün (Friedrich Schiller Universität Jena)

Jun.-Prof. Dr. Annette Haußmann (Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg)

Prof. Dr. Stefan Huber (Universität Bern)

Prof. Dr. Annette Meussling-Sentpali (OTH Regensburg)

PD. Dr. med. Herbert Scheiblich (Facharzt Psychiatrie und Psychotherapie)

Dr. med. Georg Schiffner (Chefarzt Geriatrie i.R.)

Prof. Dr. Peter Zimmerling (Universität Leipzig)

Hans-Arved Willberg

Trinitarische Anthropologie und Resonanztheorie

Epistemologische Argumente
für ein spirituell gesundes Menschenbild

wbg Academic ist ein Imprint der Verlag Herder GmbH
© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2025
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Satz: H. A. Willberg
Umschlagsgestaltung: Arnold & Domnick GbR, Leipzig
Umschlagabbildung: © iStock – bloodua / Tinpixels / AlexRaths

Printed in Germany

ISBN Print: 978-3-534-64147-5
ISBN E-Book: 978-3-534-64148-2

Anschrift des Herausgebers:
Stiftung GRS für Gesundheit, Religiosität und Spiritualität
Weißensteinstraße 30, CH-4900 Langenthal; info@stiftung-grs.ch

Dieses Werk ist mit Ausnahme der Abbildungen (Buchinhalt und Umschlag) als Open-Access-Publikation im Sinne der Creative-Commons-Lizenz CC BY-NC International 4.0 (»Attribution-NonCommercial 4.0 International«) veröffentlicht. Um eine Kopie dieser Lizenz zu sehen, besuchen Sie <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>. Jede Verwertung in anderen als den durch diese Lizenz zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Inhalt

1. Prolog	9
2. Innerer und äußerer Mensch	15
2.1. Eines und Vieles – Subjekt und Objekt	18
2.1.1. Verhältnisbestimmungen in der Philosophie des Mittelalters	21
2.1.1.1. Innerer und äußerer Mensch bei Augustin	21
2.1.1.2. Vernunft und Gewissen bei Abaelard	26
2.1.1.3. Vernunft und Gnade bei Thomas von Aquin	32
2.1.1.4. Resümee	39
2.1.2. Ergänzungsdialektik versus Entzweigungsdialektik	42
2.1.2.1. Die platonische Ergänzungsdialektik	43
2.1.2.2. Die Entzweigungsdialektik	48
2.1.2.3. Die stoische Ergänzungsdialektik	53
2.1.2.4. „Subjekt-Objekt-Spaltung“ und psychophysischer Holismus	57
2.1.2.5. Naturwissenschaftliche Ergänzungsdialektik	64
2.1.2.6. Information, Bewusstsein und Physis	71
2.1.2.7. Resümee	76
2.2. Innerer und äußerer Mensch in der theologischen Anthropologie	80
2.2.1. Zeitgenössische Zugänge	80
2.2.2. Das Innere und der Christus in mir	84
2.2.2.1. Herz und Gewissen	85
2.2.2.2. Der Christus in mir	88
2.2.3. Innerer und äußerer Mensch in Römer 7	95
2.2.3.1. Römer 7 und der Sündenfall	95
2.2.3.2. Römer 7 und das Gute im Menschen	100
2.2.3.3. Die Versklavung unter das Gesetz in Römer 7	105
2.2.3.4. Römer 7 und der Christus in mir	108
2.2.3.5. Innerer und äußerer Mensch im Verhältnis zueinander	114
2.2.3.6. Resümee	122
2.3. Zwischenbilanz: Ergänzungsdialektik und triadischer Friede	126
3. Trinitarische Anthropologie und Resonanztheorie	132
3.1. Trinitätstheologische Modelle und ihre Wirkung auf das Menschenbild	132
3.1.1. Das tritheistische Gefälle	133
3.1.1.1. Die dialogphilosophische Vereinseitigung des Du	133
3.1.1.2. Die Unterbewertung des Heiligen Geistes	137
3.1.1.3. Der patriarchale Anthropomorphismus	142
3.1.1.4. Augustins patriarchalische Abwertung des Heiligen Geistes	149
3.1.2. Die Perichorese	152

3.1.2.1. Die Aufwertung des Heiligen Geistes	153
3.1.2.2. Maria und das feminine Pfingstereignis	156
3.1.2.3. Von der Mutter Gottes zur Mütterlichkeit Gottes	163
3.1.2.4. Die familiäre Analogie	169
3.1.2.5. Resümee	174
3.2. Resonanztheorie	178
3.2.1. Entzweigungsdiagnostik und Pantheismus	179
3.2.1.1. Evolution und Pantheismus	179
3.2.1.2. Entzweigungsdiagnostik bei Hegel und Jung	185
3.2.2. Resonanztheoretische Schwerpunkte	187
3.2.2.1. Rosas Resonanztheorie	187
3.2.2.2. Trinitarische Strukturen in der Natur	193
3.2.3. Kirche als Resonanzraum	201
3.2.3.1. Urvertrauen und Geborgenheit	202
3.2.3.2. Die Sakramentalisierung von Ehe und Familie	208
3.2.3.3. Resonanzbestimmte Alternativen familialer Kirche	212
3.3. Bilanz	216
4. Epilog	222
Quellenverzeichnis	224
Tabellen und Abbildungen	247

*Quae enim videntur temporalia sunt
quae autem non videntur eterna sunt
2Kor 4,18*

*Ubi amor ibi trinitas
Augustin*

erscheinung

ein
atmendes
bioaggregat

es geht

vorüber

ein
sinnlich
seiner selbst
bewusstes

vorübergehend
bewegungsfrei

bedürftig

ich

du

1. Prolog

„Die Frage nach einer neuen Anthropologie ist die zentralste Frage im Umbruch unseres gesamten wissenschaftlichen und philosophischen Weltbildes“, schrieb der katholische Christ und Philosoph Herbert Werner Rüssel (1807–1940) noch,¹ als sich die Schlinge der entsetzlichen Unmenschlichkeit des Nationalsozialismus schon um seinen Hals gelegt hatte. Man machte ihm den Vorwurf subversiver katholischer Aktivitäten, vor allem aber wurde ihm seine Homosexualität zum Verhängnis. Schon vor der Machtergreifung Hitlers ging man gemäß Paragraph 175 des Strafgesetzbuchs gegen ihn vor, 1939 wurde er deswegen eingesperrt und gleich darauf ins KZ Sachsenhausen verfrachtet, wo er wenig später starb.

Rüssels Vision der neuen Anthropologie war die Erneuerung des christlichen Humanismus. Wenn man das Internet über den Fortbestand seiner Werke hinaus nach Zeugnissen seines Lebens, Denkens und Wirkens befragt, kommt man nicht weit. Die dem Lehramt nach gültige katholische Anthropologie lässt es nicht zu, einen Homosexuellen als Vordenker und Vorbild christlicher Ethik zu würdigen oder gar in die Nähe der Märtyrer zu rücken, und der christliche Humanismus scheint bei oberflächlicher Betrachtung ungefähr mit dem Beginn der Aufklärung untergegangen zu sein. Überhaupt will die humanistische Idee, wenn man lauten Stimmen glauben mag, nicht mehr in die Nachkriegszeit passen. Aber was passt dann?

Der Humanismus steht für die Humanität. Wenn der Humanismus fehlt, entsteht ein Vakuum, das nicht leer bleibt. „Es graut uns vor der Möglichkeit, daß furchtbare Despoten die Geschichte auslöschen wollen als unerwünschte Quelle menschlicher Selbständigkeit,“ schrieb Karl Jaspers (1883–1969) bemerkenswerterweise schon vier Jahre nach dem Ende der Naziherrschaft, „daß sie sie ersetzen werden durch ein dogmatisches Schema, das, un- wahr und sakrosankt zugleich, allen eingeprägt wird, und daß ihnen dabei eine Neigung der Massen zur Legende zu Hilfe kommt.“² Es muss uns heute mehr denn je davor grauen. Für Jaspers steht nicht zur Debatte, ob ein neuer Humanismus nötig ist, sondern wie er sich gestalten soll. Fest steht für ihn, dass dieser sowohl bei der humanistischen Tradition des Abendlandes anzuknüpfen als auch „das *Ringens um die Unabhängigkeit des Menschen*“ als Norm zu setzen habe. Beides gehöre untrennbar zusammen.³

Auf die Postmoderne könnte nicht nur jener Despotismus folgen, sondern auch das Ansinnen, die unvollkommene Menschheit der Gegenwart mithilfe künstlicher Intelligenz durch ein posthumanes Wesen zu ersetzen. Aus dieser Perspektive ist der Humanismus out und der Transhumanismus in. Die neue Anthropologie dieser Art ist keine mehr, weil in der

¹ Herbert Werner Rüssel, *Gestalt eines christlichen Humanismus* (Pantheon Akademische Verlagsgesellschaft: Amsterdam, 1940), 181.

² Karl Jaspers, *Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus*, drei Vorträge, mit einem Nachwort v. K. Rossmann (Philipp Reclam jun.: Stuttgart, 1983), 37.

³ Ebd., 40f.

so gestalteten Zukunft nur noch ein humanoides Konstrukt übrig bleibt, das sich als evolutionäre Weiterentwicklung des Homo sapiens verstehen mag.⁴ Wir sind nicht weit weg davon.

So etwas wie eine Renaissance der Renaissance, ein neues, freies Selbstbewusstsein des überlieferten Modells vom Menschen mit dem Alleinstellungsmerkmal der Selbstbestimmung erscheint in der Postmoderne wie ein altes Märchen.⁵ Dieses „Auslaufmodell“⁶ auch noch mit dem Christentum in Verbindung bringen zu wollen wird erst recht als antiquiert betrachtet.⁷ Dementsprechend versuchen auch die humanistischen Initiativen der Nachkriegszeit sich bisweilen vom Christentum abzugrenzen; insbesondere in der Anfangszeit legte man Wert auf einen Gegensatz von Christentum und Humanismus,⁸ den es zuvor nie wirklich gegeben hatte.⁹ Wegbereitend und verstärkend dafür waren der radikale Antihumanismus Nietzsches,¹⁰ der vor allem durch die Dialektische Theologie vertretene Antihumanismus im Protestantismus,¹¹ der existenzialistische Humanismus ohne Gott¹² und die konstruktivistische Verneinung der Möglichkeit, überhaupt ein konsistentes Menschenbild postulieren zu können, die durch das neurobiologistische Paradigma der Leugnung des „Ich“ als eines realen anthropologischen Konstitutivums scheinbar empirische Bestätigung erfahren hat.

Julian Nida-Rümelin als Verfechter eines neuen Humanismus, der lieber nicht auf die christliche Überlieferung rekurriert, sich dafür aber um so deutlicher der Aufklärung und dem Neuhumanismus des 19. Jahrhunderts anschließt, widerspricht stellvertretend für viele Denker und Forscher unserer Zeit dem Befund etlicher Neurowissenschaftler und Philosophen, dass „Selbstbestimmung, Verantwortung, Freiheit – Unsinn ist.“ Seine Gegenthese

⁴ Adrian Holderegger, Siegfried Weichlein, Simone Zurbuchen, Einleitung: Hat der Humanismus eine Zukunft? in: Adrian Holderegger, Siegfried Weichlein, Siegfried, Simone Zurbuchen (Hg.), *Humanismus: Sein kritisches Potential für Gegenwart und Zukunft* (Academic Press, Schwabe: Fribourg, Basel, 2011), 20f.

⁵ Jean-Pierre Wils, Wozu religiöser Humanismus? in: Adrian Holderegger, Siegfried Weichlein, Siegfried, Simone Zurbuchen (Hg.), *Humanismus: Sein kritisches Potential für Gegenwart und Zukunft* (Academic Press, Schwabe: Fribourg, Basel, 2011), 423f.

⁶ „Aus der Sicht des *Posthumanismus* ist der Mensch ein Auslaufmodell, überholt von seinen eigenen technischen Schöpfungen.“ A. Holderegger et al., a. a. O., 20.

⁷ „Beide, Humanismus und Christentum, werden heute von nicht wenigen Menschen als Phänomene einer untergegangenen Welt empfunden.“ Erhard Wiersing, Humanismus und Menschenbildung: Zu Geschichte, Gegenwart und Zukunft der bildenden Begegnung der Europäer mit der Kultur der Griechen und Römer, in: Erhard Wiersing (Hg.), *Humanismus und Menschenbildung: Zu Geschichte, Gegenwart und Zukunft der bildenden Begegnung der Europäer mit der Kultur der Griechen und Römer*, Detmolder Hochschulschriften, Hg. O. Nimczik, Bd. 4 (Die Blaue Eule: Essen, 2001), 53.

⁸ Cornelius Mayer-Tasch, *Mitte und Maß: Leitbild des Humanismus von den Ursprüngen bis zur Gegenwart* (Nomos: Baden-Baden, 2006), 65, 258f.

⁹ August Buck, *Humanismus: Seine europäische Entwicklung in Dokumenten und Darstellungen*, Orbis Academicus, Hg. F. Wagner, Bd. I/16 (Karl Alber: Freiburg, München, 1987), 443f.

¹⁰ C. Mayer-Tasch, a. a. O., 65.

¹¹ „Es ist die Position eines ursprünglichen Anti-Humanismus und schließlich [...] eine Position, die den Menschen vor Gott zum Nichts werden läßt.“ Jacques Maritain, *Christlicher Humanismus: Politische und geistige Fragen einer neuen Christenheit*, Übers. W. Gebauer, unter Mitwirk. v. R. Ketteler (Carl Pfeffer: Heidelberg, 1950), 54.

¹² E. Wiersing, a. a. O., 44.

lautet: „Es gibt keinen und es kann keinen empirischen Befund geben, [...] der diese Erschütterung oder gar Zerstörung unseres humanistischen Selbstbildes rechtfertigt.“¹³ Nida-Rümelin hat gute Gründe für sein klare Statement. Ein Ziel dieser Arbeit ist es, solche nachzuweisen. Es soll aber auch darum gehen, das sowohl untrennbare als auch unvermischbare anthropologische Konstitutivum der Relationalität von Subjekt und Objekt im menschlichen Bewusstsein, das sich aus der „Philosophie des Geistes“ ergibt, mit den einschlägigen Bibelstellen zum Verhältnis von „innerem“ und „äußerem“ Mensch zu vergleichen und die These zu überprüfen, ob sich unter dem Gesichtspunkt der Gottesebenenbildlichkeit das christliche Zentraldogma der Trinität analogisch auf das Bild des Homo sapiens übertragen lässt. Gibt es eine trinitarische Anthropologie und, wenn ja, warum?

Daraus könnte ein Baustein zu einem integrierenden humanistischen Selbstverständnis werden, das auf selektive Anknüpfungen verzichtet, um sich wieder dem originalen Paradigma des Humanismus seit Gründung der Kirche anzunähern, wonach bis ins 19. Jahrhundert die Humanität als genuiner Mittelpunkt der christlichen Ethik und diese als für die abendländische Gesellschaft nicht wegzudenkende treibende Kraft betrachtet wurde. Die Trinität als Proprium der christlichen Religion stünde dann nicht mehr als fremd empfundener systematisch theologischer Topos neben einer christlich motivierten Ethik, sondern sie ließe sich in Übereinstimmung mit einer epistemologischen Begründung der Ethik durch die Philosophie nachvollziehbar für Christen wie Nichtchristen als plausible metaphysische Voraussetzung der anthropologischen Beschaffenheit und damit auch der Definition von Humanität begreifen. Für die kirchliche Ethik wiederum könnten sich daraus Aspekte ergeben, zugunsten der Humanität dogmatische Positionen zu revidieren, die nicht aus der trinitarischen Struktur des Menschen abzuleiten sind und bei denen es sich darum womöglich nur um zeitbedingte Normen handelt.

„Zu fragen, inwieweit das Christentum unter humanistischen Vorzeichen gesehen werden kann, heißt jedenfalls, sich auf den Kern des Humanismus-Konzepts zu besinnen“, erinnert der Politikwissenschaftler Cornelius Mayer-Tasch.¹⁴ Dass sich die Erinnerung nicht auf längst vergangene Zeiten bezieht, wird zum Beispiel aus Folgendem ersichtlich: Die Neubestimmung auf die Menschenrechte nach dem zweiten Weltkrieg unter dem „Primat der Menschenwürde“ nach dem „Grundsatz der individuellen Entfaltungsfreiheit“ und im Bezug dazu „das Prinzip der bürgerschaftlichen Mitwirkung im Rahmen demokratischer Willensbildungsprozesse“ wurde nicht nur insgesamt „aus dem Ableitungszusammenhang des abendländischen Humanismus“ begründet, wie Mayer-Tasch referiert,¹⁵ sondern es hatte sich auch die darauf beruhende normative Neubestimmung der globalen Koexistenz 1945 in der „Charta der Vereinten Nationen“ unter Einfluss des christlichen Humanismus angebahnt, was sich insbesondere 1948 in der anschließenden „Allgemeinen Erklärung der Menschen-

¹³ Julian Nida-Rümelin, *Humanismus als Leitkultur: Ein Perspektivwechsel*, Hg. E. Özmen (C.H. Beck: München, 2006), 29.

¹⁴ C. Mayer-Tasch, a., 65.

¹⁵ Ebd., 258.

rechte“ niederschlug,¹⁶ die unter Mitwirkung bekennender Christen erstellt wurde;¹⁷ diese Erklärung bildet die Basis des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland von 1949.¹⁸

Mit den dort fixierten Definitionen sinnvollen menschlichen Miteinanders hatte man, wie Georg Lohmann feststellt, „in der Tat eine Konzeption von Humanität des Einzelnen entworfen, die kulturübergreifend zu sein beansprucht, weil sie für alle Menschen, unabhängig von ihrer Kulturzugehörigkeit, gilt.“¹⁹ Der Humanismus der Menschenrechte sei „universell oder er ist gar nicht“, resümiert Lohmann, doch schließt er zu Recht die Frage an: „Was aber wird unter dem *Menschen* verstanden?“²⁰

Der humanistische Elan kam der UNO abhanden,²¹ weil die Antwort auf diese Frage der Beliebbarkeit anheim fiel. Der „Primat der Menschenwürde“ als global gleichermaßen gültiges anthropologisch begründetes ethisches Leitmotiv steht heute wieder auf dem Spiel. Wie ist diese Würde als normatives Prinzip anthropologisch determiniert? Kann in dieser Hinsicht eine Übereinstimmung von Humanismus und christlichem Menschenbild überhaupt ausgesagt werden? Ist die christliche Würde des Menschen nicht eine aus Gnade von Gott verliehene, während sie nach humanistischer Ansicht dem Menschen apriorisch innewohnt? Am Beginn dieser Arbeit steht die Behauptung, dass sich beides recht verstanden nicht widerspricht.

„Wenn die Menschheit die furchtbaren Drohungen der Versklavung und Enthumanisierung übersteht, denen sie heute ins Auge sieht, wird sie nach einem neuen Humanismus dürsten und den Wunsch verspüren, die Einheit des Menschen wiederzuentdecken und die Aufsplitterungen zu vermeiden, unter denen das vergangene Zeitalter so sehr litt“, schrieb 1943 der Philosoph Jacques Maritain,²² eine der maßgeblichen Persönlichkeiten des christlichen Humanismus im 20. Jahrhundert²³ und Mitgestalter der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“²⁴. 75 Jahre danach hat sich das Rad gedreht; die furchtbaren Drohungen präsentieren wieder ihre dreisten Fratzen. Jener Durst nach dem neuen Humanismus damals

¹⁶ Ebd., 259; Georg Lohmann, Unterschiedliche Kulturen – warum universelle Menschenrechte? in: Adrian Holdegger, Siegfried Weichlein, Simone Zurbuchen (Hg.), *Humanismus: Sein kritisches Potential für Gegenwart und Zukunft* (Academic Press, Schwabe: Fribourg, Basel, 2011), 218–220; Dorothee D’Aprile, Barbara Bauer, Dietmar Bartz, Niel Kadritzke et al. (Red.), Vom Völkerbund zur UNO, in: *Atlas der Globalisierung: Das 20. Jahrhundert*, Le Monde diplomatique spezial, mit Originalbeiträgen v. D. Bartz, W.L. Bernecker, J. Danyel, T. Groß, O. Kallscheuer et al., 2. Aufl. (Le Monde diplomatique, taz: Berlin, 2011), 72f.

¹⁷ Wegbereitend für die UNO war etwa der christliche Humanismus Henri Dunants (1828–1910) mit den daraus resultierenden „Genfer Konventionen“, „die in ihrer letzten Fassung von 1949 heute den Kern des humanitären Völkerrechts bilden und von allen Staaten der Erde ratifiziert wurden.“ Ebd., 72.

¹⁸ Deutscher Bundestag, *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland*, Textausgabe, Stand: März 2010 (Deutscher Bundestag: Berlin, 2009), 14ff.

¹⁹ G. Lohmann, a. a. O., 217.

²⁰ Ebd.

²¹ A. Buck, a. a. O., 445–448.

²² Jacques Maritain, *Erziehung am Scheidewege* (Christian: Berlin, Hamburg, 1951), 110f. Das amerikanische Original des Buchs wurde 1943 veröffentlicht.

²³ A. Buck, a. a. O., 444;

²⁴ William Sweet, Jacques Maritain, in: *SEP*, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/enries/maritain/>, Abruf 7. Januar 2020.

wurde durch die Rauschgetränke des Konsumismus gelöscht und die Not der Aufsplitterung wurde zur Tugend erhoben: Soll doch jeder seine eigene Norm setzen – alles ist erlaubt, alles ist gleich gültig. Die Freiheit des Gewissens, das Herz der Demokratie, ist zur Freiheit von aller humanen Verbindlichkeit verkommen, Wahrheit ist Beliebigkeit.

Das Unmenschliche realisiert sich durch die Herrschaft des Außermenschlichen, stellte Maritain fest, als die Weltkriegskatastrophe sich vollendete:

„In der gegenwärtigen Zivilisation ist alles auf einen Maßstab bezogen, der nicht menschlich ist, sondern außermenschlich: außermenschlich sind vor allem die eigentlichen Gesetze der materiellen Produktion, der technischen Beherrschung der Natur und der Ausnutzung aller Kräfte in der Welt zum Segen des Geldes. In einem wahrhaft humanistischen Kulturzustande würden die Dinge in der Welt auf den Menschen und sein Maß bezogen“.²⁵

Wir konnten und können es uns nicht leisten, das Geld als höchstes Ziel zu setzen und darum die Maximierung der „materiellen Produktion“ durch die „technische Beherrschung der Natur“ und die „Ausnutzung aller Kräfte in der Welt“ als höchste Weisheit immer noch weiter voranzutreiben. Wir zerstören uns selbst damit und die Natur, der wir angehören und auf die wir angewiesen sind.

Der kapitalistische Wirtschaftsliberalismus ist ein Pseudohumanismus, wenn er sich nicht auf den Fortschritt der Humanität verpflichten lässt²⁶ und die Kriterien dafür nicht durch den Markt bestimmt, sondern durch das, was der Mensch tatsächlich ist und braucht. Die Annahme, dass sich Wohlstand und Wohlbefinden in positiver Korrelation zum Wirtschaftswachstum schon irgendwie immer weiter ausbreiten werden, ist ein fataler Irrtum. „Statt der erhofften Befriedung durch den globalen Markt beobachten wir ein Schwinden politischer und institutioneller Gestaltungskraft und zeitgleich das Erstarken außerinstitutioneller und gewaltbereiter politischer Kräfte“, warnt Nida-Rümelin.²⁷ Mit der einseitigen Fokussierung der Wirtschaftsgemeinschaft hat das Europa der Nachkriegszeit wieder auf das falsche Pferd gesetzt. Europa wird sich nur finden, wenn es sich auf seine humanistischen Wurzeln besinnt.²⁸

Was aber ist unter dem Humanum und damit dem humanistischen Ideal zu verstehen? Nida-Rümelin verlangt zur Definition „vor allem eine Erneuerung des Ethos epistemischer Rationalität.“²⁹ Die mit dieser Arbeit angestrebte trinitarische Anthropologie ist theologisch konzipiert, weil sie das christliche Trinitätsdogma zum Ausgang nimmt. Sie folgt dabei aber

²⁵ J. Maritain, *Christlicher Humanismus*, 150. „Eine technokratische Gesellschaft ist nichts anderes als eine totalitäre.“ J. Maritain, *Erziehung*, 140.

²⁶ „Das letzte Kriterium des Fortschritts ist das Kriterium der Humanität“. J. Nida-Rümelin, *Humanismus*, 97.

²⁷ Julian Nida-Rümelin, *Demokratie und Wahrheit* (C.H. Beck: München, 2006), 21.

²⁸ „Ohne einen erneuerten Humanismus jedoch wird die Europäische Union [...] nicht wirklich integrationsfähig sein. [...] Für die europäische Einheit wird es sehr darauf ankommen, ob man diesem Europa eine Substanz gibt, die anknüpft an die große Tradition der europäischen Wissenschafts- und Bildungsgeschichte.“ Ebd., 33.

²⁹ Julian Nida-Rümelin, *Der Akademisierungswahn: zur Krise beruflicher und akademischer Bildung* (edition Körber-Stiftung: Hamburg, 2014), 53.

der Idee, dass sich die göttliche Trinität epistemologisch begründen lässt und dass aus dieser Begründung auch die analoge Herleitung des trinitarischen Menschenbildes resultiert.

Trinitarische Anthropologie lässt sich theologisch als Begründung der Menschlichkeit aus dem Geheimnis der göttlichen Liebe interpretieren. Damit schließt sich diese Arbeit der seit den 1970er Jahren stattfindenden Neubesinnung auf die Trinitätstheologie an.³⁰ Die Dreifaltigkeit als zentraler Topos des christlichen Glaubens, ehemals von der Patristik an von hohem theologischem Interesse, war unter dem Einfluss des rationalistischen und wissenschaftlichen Wirklichkeitsverständnisses als einer kühlen Hauptströmung im Strom des neuzeitlichen Fortschritts auch der Theologie weitgehend aus dem Blick geraten, weil man Objektivität und Rationalität der Liebe überordnete. Hegel, dem sehr daran lag, die Trinitätstheologie als integralen Bestandteil seines Systems der Dialektik darzustellen, hat paradoxerweise zugleich damit dem Bedeutungsverlust der Trinitätslehre Vorschub geleistet, indem er den Heiligen Geist, vordem Geist der Liebe, als intellektuelles Ideal zum „absoluten“ Geist erhob und darum das Lieben dem Erkennen subsumierte.³¹ Schon früh hatte Hegel formuliert: „Verständlicher für den Begriff Gottes als des Allebens wäre der Ausdruck Liebe; aber Geist ist tiefer.“³² Damit vollzieht Hegel, wie Jörg Splett feststellt, „die Aufhebung der Liebe in der Erkenntnis“.³³

Die epistemische Überzeugungskraft der Trinitätslehre liegt in der trinitarischen Wesensbestimmung der Liebe, denn das Liebesprinzip ist das schlechthinige Lebensprinzip. Natürlich Lebendigkeit ist Resonanz. Auch der Vorgang dialektischen Erkennens ist ein Resonanzgeschehen. Das Menschliche als das, was den Menschen erst wirklich zum Menschen macht, entfaltet sich überhaupt als solches. Davon redet theologisch, wenn es sinnvoll begriffen sein will, das communiale Mysterium der göttlichen Trinität. So verstanden ändert, wie August Brunner formuliert, „der Glaube an den Dreieinen Gott die gesamte geistige Atmosphäre, in der der Mensch lebt“.³⁴ Denn die Gottesebenbildlichkeit des Menschen erweist sich mit Gisbert Greshakes Worten nicht allein darin, „daß in seinem Wesen Ternare und triadische Strukturen auszumachen sind, sondern daß er sich vollzieht vom anderen her und auf anderes hin, daß er also sein Sein realisiert in communal vernetzter Beziehung und eben darin Gott ähnlich ist“.³⁵ Greshake, der diesem Zusammenhang in seiner Trinitätslehre besondere Aufmerksamkeit widmet, konstatiert allerdings, dass die trinitarische *Communio* als Bestimmungsgrund christlicher Anthropologie „gegenwärtig weder in der Theologie

³⁰ Gisbert Greshake, *Der dreieinige Gott: Eine trinitarische Theologie*, 5., nochmals erw. Aufl. d. Erstausgabe (Herder: Freiburg i.B., 2007), 15ff.

³¹ Hierin dem Idealismus Kants ähnlich, aber anders als der Idealismus Platons, wo die Episteme Gegenstand des Eros ist. Hegel liebt um der Erkenntnis willen, Platon erkennt um der Liebe willen. Bei Platon ist der Eros die treibende Kraft der dialektischen Bewegung, bei Hegel ist es der Geist. Platon dient das Erkennen nicht dazu, eine göttliche Geistesmacht zu etablieren, sondern die wahrhaftige Verwirklichung des Menschlichen zu ermöglichen. Die Erkenntnis steht bei Platon grundsätzlich im Dienst der Tugend und die Tugend ist das gelingende Leben als naturgemäße seelische Gesundheit. Platon hat diese nur noch nicht mit der Liebe identifiziert.

³² G.W.F. Hegel, zit. in: Jörg Splett, *Die Trinitätslehre G.W.F. Hegels*, Symposium, Hg. M. Müller et al., Bd. 20 (Karl Alber: Freiburg i.B., München, 1965), 24.

³³ J. Splett, a. a. O., 149.

³⁴ August Brunner, zit. in: G. Greshake, a. a. O., 21.

³⁵ G. Greshake, a. a. O., 248.

noch im Glauben und in der christlichen Frömmigkeit wirklich eingeholt und nachvollzogen“ wird.³⁶

Es gibt aber „menschliches Personsein nur im communalen Wechselspiel. [...] In dieser Spannung zeigt sich menschliches Personsein als Bild göttlichen Personseins.“³⁷ Auf Pierre de Teilhard de Chardin rekurrierend weist Greshake darauf hin, dass „der ganze Evolutionsprozeß auf eine zunehmende ‚Communalisierung‘ der Wirklichkeit hinaus“ läuft.³⁸ Damit stellt er zu Recht die anthropologische Bedeutung der Trinitätslehre in den kosmischen Schöpfungszusammenhang und damit auch in Bezug zu einer ontologischen Daseinsbestimmung, die im Resonanzgeschehen respektive in der Liebe das evolutive Grundprinzip der Natur erblickt.

³⁶ Ebd., 21.

³⁷ Ebd., 253.

³⁸ Ebd., 270.

2. Innerer und äußerer Mensch

Dem Philosophiehistoriker Theo Kobusch zufolge geht die Anschauung, dass der Mensch ein ambiges Wesen mit einer Innenseite und einer Außenseite sei, auf Platon zurück. Sie sei vom Stoizismus aufgenommen worden und von dorthier, verstärkt durch den Einfluss des Neuplatonismus, ins Christentum eingegangen, wo sie erst zur vollen Entfaltung gelangt sei.³⁹ Kobusch weist darauf hin, dass insbesondere Friedrich Nietzsche die „Thatsachen des Bewußtseins“ als eines unbezweifelbaren Ausgangspunktes der Philosophie“ kritisiert habe,⁴⁰ was sich auch in der postmodernen Philosophie wiederfinde.⁴¹ Das habe aber nicht zu einer überzeugenden Widerlegung jener Anschauung geführt. Für diese Feststellung bezieht sich Kobusch auf den Philosophen Thomas Nagel, der mit seinem Buch „Der Blick von nirgendwo“⁴² aufgezeigt habe, dass „[d]ie Welt des Inneren [...] eine unauflöslich und unreduzierbar existierende Realität“ ist.⁴³

Die antike griechische Philosophie kennt noch keine anthropologische Aufspaltung in Subjektivität und Objektivität, weil sie die Subjektivität mythologisch objektiviert. Den Platz der Subjektivität nimmt der vernünftige Seelenteil ein, den Platon aus dem demiurgischen Schöpfungsakt hervorgehen lässt⁴⁴ und die Stoiker aus der pantheistischen Vergöttlichung des Hegemonikons.⁴⁵ Hier wie dort hat der Mythos in dieser Hinsicht die Funktion des Deus ex machina, weil die Autonomie des Bewusstseins noch nicht als Apriori begriffen wird. Der Logos ist göttlich und offenbart sich dem menschlichen Bewusstsein nur vermittelt, bei Platon als Anamnesis und im Stoizismus als Teilhabe am substanziellen Pneuma.

Der Mythos ist von Platon an aber nur die zeitgenössische Bühne für den Auftritt der epistemologisch nicht mehr aus dem Göttlichen derivierten Vernunft. Den Nous nennt Platon zwar göttlich, aber in seiner immanenten Erscheinung im menschlichen Bewusstsein. Dieses Göttliche ist also nach Platon immanentes Konstitutivum des Menschseins. Es trägt das Signum des Göttlichen aufgrund seiner mythologischen Herleitung, insbesondere aber auch seiner idealen Bestimmung wegen. Der Nous ist kraft seiner ausschließlichen Gestaltwerdung durch den Logos auf die vollkommene Erkenntnis der Sinnhaftigkeit des Daseins

³⁹ Theo Kobusch, *Christliche Philosophie: Die Entdeckung der Subjektivität* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 2006), 18–20, 64ff.

⁴⁰ Ebd., 23.

⁴¹ Ebd., 17, 23.

⁴² Thomas Nagel, *Der Blick von nirgendwo* (Suhrkamp: Frankfurt a.M., 2012).

⁴³ Ebd., 21.

⁴⁴ Phaidr. 246 A ff; Tim. 41 A ff; 69 A ff. Vgl. Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 2. Teil, 1. Abteilung: *Sokrates und die Sokratiker. Plato und die alte Akademie*, im Anhang der gegenwärtige Stand der Platonforschung v. E. Hoffmann, Reprint der 5. Aufl., 7. unveränd. Aufl. (Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 2006 [1922]), 819f.

⁴⁵ August Schmekel, *Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhange*, Reprint der 1. Aufl., 3. Aufl. (Weidmannsche Verlagsbuchhandlung: Hildesheim, 1989 [1892]), 192ff.

gerichtet, die sich als Manifestation des höchsten Guts erweist. Semantisch ist es das Nächstliegende, dieses göttlich zu nennen.

Das Apriori dessen, was Platon den vernünftigen Seelenteil nennt, ist somit trotz aller objektivierenden Darstellung bei ihm schon gegeben. Platon handelt von der Subjektivität, aber er expliziert sie noch nicht.⁴⁶ Sprachphilosophisch unterscheidet Platon einen inneren Vorgang des sprachlichen Denkens, aus dem sich die Vorstellungen bilden, die dann im äußeren Sprechvorgang zum Ausdruck kommen können.⁴⁷

Indem der Stoizismus das platonische System der Kardinaltugenden übernimmt, definiert als die vierfältige eine Tugend (Arete), die durch den souveränen Nous bestimmt ist, dient auch dort die (meta)physische Herleitung des Hegemonikons nur der weltanschaulichen Einordnung, nicht aber der epistemologischen Begründung: Das Pneuma mag aus feinsten universaler Substanz bestehen, aber Bewusstseinsrelevanz wohnt ihm ausschließlich als noetischem Logos inne.

Platons noch lediglich angedeutete Unterscheidung des inneren vom äußeren Menschen konkretisierte der Stoizismus durch die paradigmatische Differenzierung eines Logos endiáthetos und eines Logos prophorikòs.⁴⁸ Ersteren nennt Anathon Aall den „innerlich ruhenden Logos“ als „zunächst [...] innere psychische Funktion“, Letzteren den Logos, „der zum Ausdruck kommt“.⁴⁹ Diese Einteilung habe sich in der Folge bei Philon⁵⁰ und auch schon bei frühen christlichen Patriarchen fest etabliert.⁵¹ Philon leitete den Logos endiáthetos wie die Stoiker hinsichtlich des Hegemonikons und wie Platon hinsichtlich des Nous kosmologisch her⁵²: Der „innere Mensch“ empfängt die vernünftigen Ideen, die sich in ihm gedanklich zu Begriffen ausformen und in der Vorstellung imaginative Gestalt gewinnen, von der Teilhabe am alldurchwaltenden Logos her, der die Natur konstituiert.⁵³

⁴⁶ Kobusch weist darauf hin, dass selbst der Ausdruck „innerer Mensch“ bei Platon schon vorkommt. T. Kobusch, a. a. O., 64. In Pol. IX 589 A spricht Platon davon, dass „des Menschen innerer Mensch recht zu Kräften“ kommen müsse, um den in tierischer Metaphorik dargestellten anderen Seelenteilen gerecht werden zu können.

⁴⁷ Theait. 189 E – 190 A; Soph. 263 E; vgl. Anathon Aall, *Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie*, Der Logos: Geschichte seiner Entwicklung in der griechischen Philosophie und der christlichen Litteratur, Bd. 1, Reprint (Minerva: Frankfurt, 1968 [1896]), 140.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Ebd., 141, 197.

⁵¹ Aall nennt Origenes und Theophilus. Anathon Aall, *Geschichte der Logosidee in der christlichen Litteratur*, Der Logos: Geschichte seiner Entwicklung in der griechischen Philosophie und der christlichen Litteratur, Bd. 2, Reprint (Minerva: Frankfurt, 1968 [1899]), 324, 431. Origenes habe für die christliche Theologie „das alte stoische Äquivalens für den Logos, den [nómos], als sittliches Universalgesetz aufstellt“, das „im Inneren des Menschen Sitz nimmt“. Ebd., 432.

⁵² A. Aall, *Geschichte der Logosidee*, Bd. 1, 196–199.

⁵³ S. ferner ausführlich zur Verbreitung der Unterscheidung des inneren und äußeren bei Philon und der alexandrinischen Schule Theo K. Heckel, *Der Innere Mensch: Die paulinische Verarbeitung eines platonischen Motivs*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Hg. M. Hengel, O. Hofius, 2. Reihe, Bd. 53 (J.C.B. Mohr Paul Siebeck: Tübingen, 1993), 42ff.

Kobusch zufolge verstärkte sich in der mittleren Stoa der „Gegensatz zwischen objektiver Realität und menschlichem Bewußtsein“.⁵⁴ Die christliche Philosophie habe sich danach diese Unterscheidung „auf breiter Front zu eigen gemacht.“⁵⁵ Durch den neuplatonischen Einfluss sei dann aber der „äußere Mensch“ mit dem Leib identifiziert und als animalische Hülle in Gegensatz zum innewohnenden Humanum angesehen worden.⁵⁶

Die Abwertung des Äußeren als des Leiblichen gegenüber dem Inneren als des Geistigen oder rein Seelischen ist schon bei Platon angelegt, aber nicht zum Dogma erhoben, sondern dialektisch durch die ontologische Verhältnisbestimmung des noumenalen Seins zum phänomenalen Dasein aufgehoben. Die epistemologisch notwendige definitorische Bezogenheit des Einen zum Vielen vice versa ist für Platon konstitutiv.

2.1. Eines und Vieles – Subjekt und Objekt

Nach Greshake ist es zwar „unbestreitbar, daß – soll die Rationalität des Denkens nicht zugrunde gehen – jede Vielheit auf eine Einheit zurückzuführen bzw. an eine solche zurückzubinden ist.“⁵⁷ Gleichwohl ist er der Ansicht, „das dialektische Gegenprinzip“ sei „kaum erörtert“ worden, „wonach Einheit nur im Gegenüber zu einem wie auch immer gearteten ‚anderen‘ (vielen) [...] denkbar ist.“⁵⁸ Es handle sich um ein „Ungleichgewicht“ der abendländischen Philosophie.⁵⁹ Als Beleg dieser Vernachlässigung der Wechselseitigkeit des Verhältnisses des Einen zum Vielen zitiert er Proklos: „Alle Vielheit ist dem Einen nachgeordnet.“⁶⁰ Neuplatonisch gesehen impliziert das eine Hierarchisierung und Abwertung des Vielen, platonisch gesehen hingegen ist es eine wertfreie ontologische Grundaussage. Von Parmenides ausgehend ist das Eine qua Sein der metaphysische Grund des Daseins. Diesen Satz umzukehren wäre erkenntnistheoretisch unsinnig, weil das Viele empirisch nur als Daseiendes vorliegt; das Sein kann vom Dasein nur rückschließend abstrahiert, nicht aber verifiziert werden. Anthropologisch ist das Sein das im Subjekt erfahrene Eine und das Dasein das als Objekt wahrgenommene Viele. Selbstverständlich ist das Dasein durch das Sein bedingt, nicht aber das Sein durch das Dasein. Mit Kant ist der Rückschluss vom Dasein auf das Sein ein anthropologisch notwendiges „regulatives Prinzip der Vernunft“,⁶¹ aber kein Wissen. Das Dasein wird gewusst, das Sein kann nur geglaubt werden. Glaubensinhalte empirischem Faktenwissen nachzuordnen kennzeichnet den reduktionistischen Empirismus. Wir glauben

⁵⁴ T. Kobusch, a. a. O., 74.

⁵⁵ Ebd., 75.

⁵⁶ Ebd., 65f.

⁵⁷ G. Greshake, *Der dreieinige Gott*, a. a. O., 61. „Dieses Prinzip ist die reflektierte oder auch nur stillschweigende Voraussetzung der gesamten antiken Philosophie.“ Ebd.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Ebd., 62.

⁶⁰ Proklos, zit. in: G. Greshake, *Der dreieinige Gott*, a. a. O., 62.

⁶¹ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hg. I. Heidemann, (Philipp Reclam jun.: Stuttgart, 2010 [1787]), 551ff, 673ff.

aber nicht, weil wir wissen, und der Glaube lässt sich auch nicht aus Wissensbestandteilen konstruieren. Vielmehr gibt der Glaube als ideale Norm dem Wissen sinnhafte Konsistenz und dem Forschen das sinnhafte heuristische Moment. Das Erkennen als logischer Nachvollzug im Bewusstwerden kann sich nur im Glauben an das Vorhandensein des Logos ereignen. Mit dem Glauben hebt jedes sinnvolle Wissen an. Wissen ohne Glauben existiert, aber es bleibt ohne Sinn.

Die Trinität Gottes ist eine reine Glaubensangelegenheit, sofern man sie als Offenbarung des unteilbar einen, unsichtbaren und unbegreifbaren Gottes versteht. Diese Einheit aus den Wechselbezügen der drei trinitarischen Personen zurückzuschließen ist möglich im Sinne eines regulativen Vernunftprinzips, nicht aber im Sinne eines logischen Aufweises. Analog dazu kann das Objekt triadischer Strukturen des Menschseins verifiziert werden, nicht aber das Subjekt des Sinn findenden Erkennens. Es ist zwar immer schon da, aber wahrnehmbar nur in der objektivierenden Reflexivität. Die Objektivität ist physisch als Wissen *vorgegeben*, die Subjektivität ist metaphysisch als Glauben *aufgegeben*.

Greshake sieht nicht nur in der vermeintlichen philosophischen Überbetonung des Einen gegenüber dem Vielen ein Problem herkömmlichen Trinitätsdenkens, sondern auch in „der Bestimmung von Person als eines freien, selbstverfügenden Subjekts“ durch die neuzeitliche Philosophie.⁶²

„Wird nämlich dieser neuzeitliche Person-(=Subjekt-)Begriff auf den trinitarischen Gott übertragen, so ist kaum ersichtlich, wie man die Gefahr tritheistischer Vorstellungen und andere Widersprüchlichkeiten vermeiden kann. Person im pointiert neuzeitlichen Sinn ist allenfalls der eine Gott selbst, nicht aber können – diesem vorausgesetzten Personverständnis nach – drei Personen in Gott konzipiert werden.“⁶³

Das kann aber nur heißen, dass Greshake die göttliche Trinität und womöglich die Subjektivität metaphysischen Seins schlechthin objektiviert und damit postuliert, dass die drei personalen Hypostasen Gottes, „Vater“, „Sohn“ und „Heiliger Geist“, ontologische Gegebenheiten zu sein hätten. Dadurch wird jedoch der definitiv unsichtbare eine Gott sichtbar gemacht. In deutlichem Widerspruch zu seiner eigentlichen Intention bedient Greshake damit in der Tat einen Tritheismus, der durch den Verlust des Bezugs des Vielen, in diesem Fall der Dreizahl, zu dem Einen besteht. Der diesbezüglichen Entdeckung der neuzeitlichen Philosophie nach, die sich allerdings schon in der Antike anbahnt, kann echte Personalität jedoch überhaupt nur als unvermischbare und untrennbare Bezogenheit des Subjekts als des Einen zum Objekt als Teil des Vielen verstanden werden. In neutestamentlicher Terminologie handelt es sich, auf den Menschen angewendete, um die Bezogenheit des inneren Menschen zum äußeren. Unter dem Gesichtspunkt der Gottesebenbildlichkeit darf diese ontologische Gegebenheit des Menschseins theologisch als Spiegelung der göttlichen Personalität aufgefasst werden. Das Trinitarische der göttlichen Personalität ist die logisch zugängliche objektive Erscheinungsweise des weder logisch noch empirisch zugänglichen Einsseins Gottes.

⁶² G. Greshake, *Der dreieinige Gott*, a. a. O., 133.

⁶³ Ebd., 133f.



Abbildung 01:
Prozessionswagen mit den trinitarischen Personen

Es haftet der herkömmlichen Trinitätstheologie offenbar an, es nicht recht vermocht zu haben, diese Bezogenheit der Dreiheit auf die Einheit zu vermitteln, obwohl gerade darin das Proprium des christlichen Glaubens überhaupt zum Ausdruck kommt. Monotheistische Nichtchristen halten den Trinitarismus für Vielgötterei: in den Suren des Koran etwa wird der Vorwurf auffallend oft erhoben.⁶⁴ Er ist nicht ganz unberechtigt, weil sich die christliche Theologie tatsächlich vor der personalen Abgrenzung der trinitarischen Personen nicht gescheut und daraus innergöttliche Vorgänge konstruiert hat, die einen hohen dogmatischen Stellenwert erhielten, insbesondere im Dogma von der Versöhnung des zürnenden Vaters durch den für die Menschen vor diesem eintretenden Sohn. In der Volksfrömmigkeit konnte daraus ein naives Nebeneinander der göttlichen Personen werden, wobei der Heilige Geist als per se spirituell gedachte Person meist nur noch in der Symbolgestalt einer Taube dargestellt wurde. Das Foto aus dem Prozessionsmuseum in Valencia (Abbildung 01)⁶⁵ steht für die mannigfache Skurrilität dieser Ablösung des objektivierbaren Vielen vom unsichtbaren Einen.

⁶⁴ Der Koran, übertr. durch Lazarus Goldschmidt, Neuausgabe der Originalausgabe von 1920 (Komet: Pirmasens, o.J.), an vielen Stellen.

⁶⁵ Quelle d. Abbildung: d. Verf.