

Claus-Artur Scheier

### **Trinität. Philosophische Bemerkungen zur christlichen Differenz.**

Das Dogma der Trinität unterscheidet den christlichen vom jüdischen wie vom islamischen Monotheismus. So einfach das im Glaubensbekenntnis gesagt wird – wie sind Dreifaltigkeit und Dreieinigkeit von Gott dem Vater, dem Sohn und dem Geist zu verstehen? Gibt es da überhaupt etwas zu verstehen? Daß dies Sache des Denkens sei, war die Gewißheit der großen christlichen Theoretiker von Augustinus über Thomas von Aquin, Nikolaus von Kues und Leibniz bis Hegel. Die sich selber als christlich bestimmende Philosophie war darum bis an die Schwelle zur industriellen Moderne trinitarisch entfaltete Theo-Logik. Trinitarisch also und doch monotheistisch – ein hölzernes Eisen alteuropäischen Denkens? Oder geschichtliche Vorgabe und Aufgabe moderner Paradoxien?

Die Trinität interessiert heutzutage nicht mehr sonderlich. So scheint es wenigstens dem Laien auch im Gespräch mit dem einen oder andern Theologen – sie wird irgendwie noch mitradiert, vielleicht sogar etwas verlegen. Zum Bildungsbestand kann man sie wohl kaum noch rechnen. „Dreifaltigkeit: Gott, Jesus, Heiliger Geist“, hörte ich jüngst von unerwarteter Seite: Ein Gott, ein Mensch und etwas, von dem wir nicht recht wissen, was es damit auf sich haben soll. Dann doch lieber gleich die heilige Kleinfamilie: Gott, Maria, Jesuskind oder - das rechnen und die Muslime ja gern vor - drei Götter und nicht einer: der erste Gott der Vater, der zweite Gott sein Sohn und der dritte Gott der Geist. Warum, darf man fragen, wird uns dabei etwas unbehaglich zumute? Eingeschliffene Kulturgewohnheit? Und eigentlich wäre ich auch gespannt, zu erfahren, wie ein durchschnittlicher „bekennender“ Christ derzeit, von Muslimen um Auskunft ersucht, die Trinität mit seinem behaupteten Monotheismus zusammenbekäme. Ob da nicht in mehr als einem Fall die oder jene Meinung aufgefrischt würde, die man in der geschichtlichen Hochzeit des Christentums „Häresie“ genannt hätte?

Aber ob hier eine historisch richtige Erklärung gegeben würde oder nicht, es bleibt immer noch die moderne Frage: And now what – was macht das für einen Unterschied? Ist es nicht längst „egal“, worüber sich die alten Theologen gestritten haben? *Homoóysios* oder *homoioýsios* – Christus wesensgleich oder wesensähnlich dem Vater? Das scheint in unsrer medial-globalen Moderne ungefähr so wichtig zu sein wie das *est* oder *significat* beim Abendmahl (in beiderlei Gestalt: Brot und Traubensaft).

Und überhaupt Vater und Sohn - wie lange sich diese patriarchale Tradition wohl noch halten wird? So lange wie die heute gern so genannten abrahamitischen Religionen? Und diese, so lange die Gesellschaftsformen, in denen sie zu Hause sind, ihres patriarchales Erbes nicht ledig werden können, des vom Psychoanalytiker Jacques Lacan seinerzeit in die strukturalistische Debatte geworfenen „Nein

(im Namen) des Vaters“ (le nom/n du père)? Institutionen haben ein zähes Leben. Gleichwohl sind die Chancen des Christentums unter den Monotheismen sogar etwas geringer. Denn Ein Gott – das ist leicht, das versteht jeder, sogar der Atheist, auch wenn er glaubt, es besser zu wissen.

Machen wir es uns also einfach und versuchen, den christlichen Gott ohne die lästige Trinität zu denken. Dann müßte man wohl sagen, der Mensch Jesus sei sein Prophet (die Verfasser des *Neuen Testaments* sind keine Propheten), und wir hätten die Reihe: n Propheten (jüdischer Monotheismus), n+1 Propheten (christlicher Monotheismus), n+2 Propheten (islamischer Monotheismus). Wenn die Religionen in der modernen Gesellschaft, wie es gern heißt, „Glaubensangebote“ sind, warum nicht beim Angebot mit der kleinsten Zahl oder gößten zugreifen? Weil unter allen Propheten Jesus der Prophet der Liebe ist? Aber weltanschaulich genommen ist die Liebe zu haben auch ohne gleich an einen Gott glauben zu müssen, der alles liebt, obwohl er alles sieht und alles zuläßt. Der Primat der Liebe bei Ludwig Feuerbach, das Du bei Martin Buber, der Andere bei Emmanuel Levinas – die Ethik der letzten beiden gewiß in der Nähe des jüdischen Monotheismus angesiedelt, aber gleichwohl keine Religion, kein Glaubensangebot, sondern mit der Moderne kompatible anthropologische Ethik. Und was die karitative Seite angeht, das tätig werdende Mitleiden, werden uns die (nicht gar so seltenen) Schopenhauerianer sagen, daß sie sich bei ihrem Autor bestens aufgehoben fühlen. Im übrigen tut der Staat das Seine.

Der Eine Gott mithin der liebende Vater und Jesus Christus sein Prophet, „unser Rabbi Jesus“, wie ich einmal sagen hörte? Stünde es so, dann handelte es sich allerdings bloß um ein Angebot zur spirituellen Bedürfnisbefriedigung, Geschmackssache, der Philosoph würde nicht gebraucht, ich könnte auch anders und stünde nicht hier. Also: Der Reihe der kanonischen christlichen Glaubensbekenntnisse zufolge (Tauf- und Eucharistietexte, Nicaenum, Constantinopolitanum) wie der patristischen Schriften überhaupt ist *der Unterschied*, den der christliche Monotheismus gegenüber den andern beiden Monotheismen macht (und deswegen nicht um ein Jota minder strenger Monotheismus ist), die Lehre von der Trinität – der „Dreifaltigkeit“ odere „Dreieinigkeit“ des Einen Gottes, der *Einen* Substanz in drei *Personen* (*mía oysía, treis hypostáseis*).

Daß der Gott überhaupt erscheint, war Traditionsgut, daß er in seiner Epiphanie verschiedene Gestalten annehmen kann ebenfalls. Nur daß er in einer dieser Gestalten den verächtlichsten aller Tode gestorben sein sollte, das war der Skandal, und daß darum das Höchste das Niedrigste, das Niedrigste das Höchste sein sollte eine Torheit. Aber genau dies gab zu denken. Von der politischen Renitenz einmal abgesehen (im Imperium Romanum durfte jeder nach seiner Façon selig werden, wenn er formal nur dem Staatskult huldigte oder, wie wir heute sagen würden, auf dem Boden des

Grundgesetzes stand) - die Christen wären im bunten Durcheinander und Kulturengemisch der Mysterienkulte kaum weiter aufgefallen, wäre ihre frohe Botschaft nicht derartig absurd gewesen.

Bei Tertullian, einem christlichen Denker der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, liest sich das provokativ so: „Geboren wurde der Sohn Gottes; das beschämt nicht, denn es ist schamlos; und gestorben ist der Sohn Gottes; das ist ganz und gar glaubhaft, weil es ungereimt ist; und begraben, auferstanden; das ist gewiß, weil unmöglich.“<sup>1</sup> Was neu in die Welt gekommen war mit dem Christentum – und dies ebenso gegenüber dem jüdischen Stammesmonotheismus wie gegenüber dem nachmaligen Monotheismus des Islam -, war diese unübertrefflich radikale Überzeugung, daß Gott der Widerspruch ist und daß der Widerspruch auszuhalten sei.

Ein kurzer Exkurs in Richtung des gegenwärtig populären, weil sich auf Naturwissenschaft berufenden Atheismus: Seine komische Seite hat er daran, daß er genau so dogmatisch ist wie sein vermuteter Gegner. Denn er muß zwei Voraussetzungen machen: erstens daß Gott überhaupt ein möglicher Gegenstand empirischer Wissenschaft ist, und daß die Wissenschaft zweitens universale Geltung in dem Sinne hat, daß sie kein *Modell* sei. Aber erstens steht und fällt sie formal mit dem Ausschluß oder der „Vermeidung“ des Widerspruchs, so daß der Gedanke Gottes in ihr gar keinen Ort haben *kann*, und zweitens würde ein derartiger universalistischer Anspruch sie selber in einen Widerspruch verwickeln (wie die neuere Systemtheorie nachhaltig klargestellt hat),<sup>2</sup> d. h. der Atheist wäre genau da, wo er auf keinen Fall hinmöchte. Anders gesagt: Die modernen Wissenschaften sind Welt-Modelle, die mit theologischen Modellen gar nicht in Konflikt kommen *können*, weil es keine Schnittmenge gibt (was die Fundamentalisten nicht verstehen, die die Bibel immer mit ihrem Naturkundebuch verwechseln).

Explizit nachzulesen also bei Tertullian, Nikolaus von Kues oder Hegel: Gott ist der Widerspruch und er sei auszuhalten. Aber wie? Darauf gibt es zwei Antworten. Die eine: durch den Glauben. Das ist eine legitime, sogar *die* legitime Antwort, *falls* Glaube hier nicht nach verbreiteter Praxis meint: Augen zu und nicht weiter dran denken. Aber Anselm von Canterbury hat im 11. Jahrhundert nur eine augustinische Formel erneuert, als er vom Glauben sprach, der *von sich aus* die Einsicht sucht (*fides quaerens intellectum*). Die andre Antwort ist damit die, für die sich die frühe Kirche entschieden hatte: Eben dies zu tun – daran zu denken. Paradoxien sind anziehend, und wie anziehend müssen jener Skandal und die ihn bekennende Torheit gerade auf die unruhigsten Köpfe des

---

<sup>1</sup> Tertullian: De carne Christi 5: Natus est Dei Filius; non pudet quia pudendum est; et mortuus est Dei Filius; prorsus credibile est, quia ineptum est; et sepultus, resurrexit; certum est, quia impossibile.

<sup>2</sup> Niklas Luhmann: Die Wissenschaft der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1990.

römischen Weltreichs gewirkt haben? Kein Wunder, daß das Christentum sich nicht einreichte in die gängigen Mysterienkulte und sich nicht im Taumel der unter dem Namen Gnosis losgelassenen Einbildungskraft verlor, sondern sich einließ auf die Auseinandersetzung mit der damals (und noch langhin) präzisesten Gestalt wissenschaftlichen Denkens, mit dem neuen Platonismus, dem Plotin noch vor der Mitte des 3. Jahrhunderts seinen reifsten Ausdruck gegeben hatte. Eine *Substanz* in drei *Personen* - *mía oysía, treis hypostáseis* - das ist neuplatonische Terminologie.

Plotin hat die Architektonik des platonischen Weltgedankens verläßlich ausgelegt, aber er hat noch etwas getan, was ihm in seiner Zeit so selbstverständlich war, daß er den epochalen Unterschied, den er machte, gar nicht zu bemerken vermochte: Er hat die klassisch-griechische Welt-Schichtung von Grund auf *dynamisiert*. Wenn bei Platon das jenseitige Eine *sich zeigt* als die Idee des Guten, diese in den Ideen, diese in den mathematischen Sachverhalten, diese in der Weltseele, diese in den Einzelseelen, diese in den Körpern und diese endlich in der „unbegrenzten Zweiheit“ des bloßen Stoffs, dann dynamisiert der Neuplatonismus dies ruhige Erscheinen zur Unruhe einer realen Produktionskette: Das jenseitige Eine *bringt* die sich selbst erfassenden Vernunft *hervor*, diese die sich in sich selbst bewegende Weltseele, diese die Einzelseelen, diese ihre Leiber, und der Stoff ist nur noch ein Schein, ein letztes Produkt ohne alle produzierende Kraft.<sup>3</sup> Diese Produktionsdynamik ist nicht nur die Bedingung der Möglichkeit für den neuen Begriff der Welterschöpfung aus nichts (*creatio ex nihilo*) – der jenseitige Schöpfergott bedarf keines Stoffs, genügt sich selbst, die Welt zu produzieren -, sie ist ebenso die Bedingung der Möglichkeit, diese in der Scholastik dann „reines Wirken“ (*actus purus*) genannte unendliche Produktivität zu denken als Trinität.

Zunächst - was hat es auf sich mit dem „jenseitigen“ Einen? Hier ist wieder ein philosophisches Problem, wie wir es zuerst bei Platon studieren können. Wenn wir sinnvoll sprechen wollen, müssen wir von etwas sprechen, und dies Etwas muß von uns identifizierbar, also demzuvor, die Welt vorausgesetzt, mit sich identisch sein, Etwas immer = Etwas und nicht etwas anderes. Dieser Vergleich von etwas mit sich selber zeigt schon an, daß seine Identität nicht selbstverständlich ist, das Etwas vergeht ja wie alles in der Welt. Es muß also, fand das klassische Denken, einen Grund für diese Identität von etwas mit sich geben, der unserm Identifizieren immer schon zuvorkommt. Denn gesetzt auch, daß wir es sind, die etwas allererst identifizieren, wir können es doch nur von unsrer Identität aus, sie ist immer irgendwie schon da. Etwas ist mit sich identisch *geworden*: ist schon Produkt. Der Grund, die Produktion seiner Identität-mit-sich kann darum zuletzt nicht selber wieder

---

<sup>3</sup> Konsequenterweise ist hier zum erstenmal der „Fetischcharakter“ des bloßen Produkts gedacht, in dem Marx dann das Wesen der modernen Ware entdecken wird.

ein mit sich identisches Etwas oder Produkt sein; oder was zu denken wäre, ist das reine Produzieren, das selbst noch nicht Produkt ist, der vor-identische Grund der Identität oder eben der Ab-Grund. Wir *müssen* den Abgrund denken und *können* ihn nicht denken, denn was immer wir denken, ist darum auch schon mit sich identisch oder Produkt. Aber in dieser Bewegung des Denkens, das die Identität zu übersteigen sucht und ebenso unmittelbar auf sich zurückfällt, blitzt der Abgrund, das Produzieren auf, ist Ereignis – als das Motiv dieser re-flexiven Bewegung. Sie ist darum streng genommen auch kein Denken mehr, sondern An-Denken.

Ein merkwürdiges Beispiel davon findet sich in Ludwig Wittgensteins 1921 erschienener *Logisch-philosophischer Abhandlung*, dem sogenannten *Tractatus*. Das Buch wolle, schreibt Wittgenstein, „dem Denken eine Grenze ziehen“, aber diese Grenze wird „nur in der Sprache gezogen werden können und was jenseits der Grenze liegt, wird einfach Unsinn sein“. Der berühmt gewordene letzte Satz heißt dann: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen“, wobei das *Wovon* und das *Darüber* wohl zu unterscheiden sind: Das *Darüber* ist transitiv, trans-zendierend: Dar-auf-hin. Dies Schweigen ist An-Denken, das sehr wohl wieder Reden sein kann, sogar sein muß,<sup>4</sup> nämlich als Loben, wie Augustinus erinnerte mit dem *Vae tacentibus de te* - „Wehe denen, die von Dir schweigen“<sup>5</sup> – und Wittgenstein anlässlich eines Gesprächs mit Friedrich Waismann über Heideggers *Sein und Zeit*: Von diesem „Anrennen gegen die Grenzen der Sprache“, bemerkte er, „hat schon der heilige Augustinus gewußt, wenn er sagt: Was, du Mistviech, du willst keinen Unsinn reden? Rede nur einen Unsinn, es macht nichts!“<sup>6</sup>

In der platonischen Spur ist sich das Denken inne geworden, zuhöchst An-Denken zu sein und vom Welt-Abgrund nur paradox reden zu können. Die Spur reicht aber noch weiter zurück bis in die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends, bis zu Heraklit, der „der Dunkle“ (*ho skoteinós*) genannt wurde seiner Rede wegen, die zuerst den *Logos* zur Sprache brachte, das Welt-Urteil – wie im christlichen Denken dann Christus als der *Logos* der *Judex* sein wird, der Welt-Richter am jüngsten Tag.

Ist nun ferner das Skandalon und die Torheit des christlichen Denken dies, daß Gott ganz Mensch geworden ist (*zwei* Substanzen in *einer* Person), am Kreuz gestorben und auferstanden – „das ist gewiß“, sagte Tertullian, „weil es unmöglich ist“ -, dann kann der Sohn nicht angedacht werden als *unter* dem Vater stehend, sondern nur als *neben* ihm: der eine wie der andre vor-identischer Grund der

---

<sup>4</sup> Scheier: Zum Wort im Schweigen, in: Norbert Clemens Baumgart, Gerhard Ringshausen (Hg.): Philosophisch-theologische Anstöße zur Urteilsbildung. Festschrift für Werner Brändle, Berlin 2007, S. 227-235.

<sup>5</sup> Augustinus: *Confessiones* I.4, vgl. *De doctrina christiana* I.6.

<sup>6</sup> Wittgenstein: *Werkausgabe*, Frankfurt a.M. 1984, Bd.3 (Wittgenstein und der Wiener Kreis), S.68f.

Identität, Abgrund, und so auch die dritte göttliche Person, der Geist. Beiläufig ist hier zu sehen, warum das Christentum die platonische Weltseele nicht brauchen konnte: Es denkt sie als den Geist (der weht, wo er will).<sup>7</sup> Das jenseitige Eine (das übrigens auch schon Plotin *den* jenseitigen Einen und Vater nennt), sodann die reine Vernunft (*noys*) und drittens die Weltseele sind, christlich zurückgedacht aus der Vertikalen in das reine Nebeneinander und Füreinander des Vaters, des Sohnes als des *Logos* und des Geistes, drei Personen als die Eine jenseitige Substanz, Abgrund aller Identität als reines ungeschaffenes Schaffen.

Daß das Denken, selber endlich und unablösbar von der Identität, diesen Abgrund überhaupt nur andenken kann, ist wiederum nur dadurch denkbar, daß er ihm immer schon zuvorgekommen ist als das Motiv seiner paradoxen Bewegung oder daß sich der Abgrund als Ab-Grund „offenbart“ hat. Dabei kann das religiöse Grübeln sich leicht vergreifen und meinen, daß es zuletzt ja doch vier seien, nämlich die drei geoffenbarten Personen und viertens der sich in ihnen offenbarende undenkbbare Abgrund selbst. Das hat der Vernunftinstinkt des frühen Christentums wohl erwogen aber nicht akzeptiert: kein sozusagen ermäßigter Monotheismus mit Einem Gott und drei unterstellten göttlichen Instanzen, sondern *ein* Gott, und er *ganz* als Vater, *ganz* als Sohn und *ganz* als Geist. Lange, bis in die frühe Neuzeit hinein, wurde freilich gestritten um die Beziehung (*relatio*) der drei Personen untereinander, und darüber ging die Einheit von (griechischer) Ost- und (lateinischer) Westkirche zu Bruch, irreversibel scheint es bis heute.

Denn nach dem von der Ostkirche den ältesten Zeugnissen gemäß festgehaltenen Dogma gehen Sohn und Geist beide gleichermaßen aus dem Vater hervor, während der Westen seit dem 9. Jahrhundert das *Filioque* ins Credo aufgenommen hat: *Et in Spiritum sanctum [...] qui ex Patre Filioque procedit* – den heiligen Geist, der ausgeht vom Vater *und* vom Sohn. Wen interessiert dies heute noch außer Dogmatikern und Kirchengeschichtlern? Die Antwort mag überraschen: eine Philosophie, die die Geschichte der Technik bedenkt (und das ist die Geschichte der westlichen Kultur). Denn wenn auf dem Höhepunkt der Renaissance, im Jahrhundert der Erfindung der Zentralperspektive, Nikolaus von Kues die Trinität als den logischen Grund des sich in seiner mathematisch-infinitesimalen Welt anschauenden Geistes denken wird, dann gründet er sein Denken genau im *Filioque*, d. h. im Geist als dem *nexus*, der die Bezogenen allererst zu dem *macht*, was sie sind: in der produktiven als der *konstruktiven* Beziehung.

Für diesen charakteristischen Einschub ins *Credo*, das theo-logische Fundament der unvergleichlichen technischen Entwicklung Europas und seiner nun im genauen Sinn: geistigen Statur,

---

<sup>7</sup> Joh. 3,8.

konnte die Westkirche sich auf Augustinus' *De Trinitate* vom Anfang des 5. Jahrhunderts berufen,<sup>8</sup> ein Epoche machendes Werk, dessen dialektische Präzision in den folgenden anderthalb Jahrtausenden wohl zu erreichen, aber nicht zu übertreffen war. Die Trinitätslehre der Ostkirche läßt die zweite und die dritte Person beide aus der ersten hervorgehen und wahrt damit eine Spur der vertikalen Asymmetrie der neuplatonischen Anfänge. In der augustinischen Tradition ist ein vollkommenes, sozusagen horizontales Gleichgewicht erreicht, dessen Band die Liebe und das die Liebe selbst ist: „Und so sind sie nicht mehr als drei; der eine, der den liebt, der von ihm ist, und der eine, der den liebt, von dem er ist, und die Liebe selbst.“<sup>9</sup>

Dieser Begriff der Liebe ist in der Tat nicht nur *theo-logisch*, sondern ebenso *theo-logisch* und findet als solcher seine abschließende neuzeitliche Entfaltung in Hegels *Wissenschaft der Logik*, deren Inhalt, durchaus Augustinus' *De trinitate* vergleichbar, „die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen, vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist“.<sup>10</sup> Freilich ist auch zu zeigen, daß die von Hegel logisch vollendete Epoche, deren Anfänge bereits im Übergang zum 14. Jahrhundert zu finden sind, ihr Prinzip an der dritten Person hat,<sup>11</sup> während das frühe christliche Denken bis hin zu Thomas von Aquin von der zweiten Person, Christus selbst her dachte. Die nachhegelsche Epoche entfaltet sich abermals auf einem anderen logischen Boden,<sup>12</sup> und beim Vergleich etwa des anthropologischen Liebeskonzepts bei Feuerbach mit dem theologischen bei Augustinus muß auffallen, daß unsrer Moderne, und namentlich der gegenwärtigen medialen oder globalen Moderne in ihrer radikal ökonomischen Durchstrukturierung etwas zu fehlen scheint, das ihr Liebes-Angebot, und so auch das Liebes-Angebot ihrer Kirchen zu mehr machen würde als zu einer ethischen Ermahnung und freundlichen Einladung zur Besinnung. Nämlich die tragische Dimension.<sup>13</sup>

---

<sup>8</sup> Augustinus: *De trin.*, IV.XX.29, V.XIV.15.

<sup>9</sup> Ebd., VI.V.7: *Et ideo non amplius quam tria sunt; unus diligens eum qui de illo est, et unus diligens eum de quo est, et ipsa dilectio.*

<sup>10</sup> Hegel: *Wissenschaft der Logik*, Einleitung, GW 11, S. 21, vgl. GW 21, S. 34.

<sup>11</sup> Scheier: *Von der Geschichtlichkeit des Glaubens in der Philosophie. Bemerkungen zum neuzeitlichen Gottesbegriff*, in: *Religion und Gott im Denken der Neuzeit*, hg. von A. Franz und W. G. Jacobs, Paderborn 2000, S. 11-23; sowie: *Glauben und Wissen. Zum Prinzip der neuzeitlichen Religion*, in: W. Metz / K. Ruhstorfer (Hg.): *Christlichkeit der Neuzeit – Neuzeitlichkeit des Christentums*, Paderborn 2008, S. 27-38.

<sup>12</sup> Scheier: *Nur noch die Spur der Spur? Vom schwierigen Verhältnis des modernen Denkens zur theologischen Tradition*, in: *braunschweiger beiträge für theorie und praxis von ru und ku 96*, 2/2001, hrsg. vom amt für religionspädagogik und medienarbeit, wolfenbüttel 2001, S. 45-49.

<sup>13</sup> Scheier: *Zeit, Glaube und Geschichte. Zum tragischen Grund des Christentums*, in: *braunschweiger beiträge für theorie und praxis von ru und ku 100*, 2/2002, hg. vom amt für religionspädagogik und medienarbeit, wolfenbüttel 2002, S. 80-85 (in Auseinandersetzung mit Positionen von Josef Kardinal Ratzinger, Eberhard Jüngel und Wolfhart Pannenberg).

Nun - wir haben Abschied genommen vom Heroismus der industriellen Moderne und damit auch von ihrer Sehnsucht nach dem „großen Leben“ und einer tragischen Existenz, wie sie sich plakativ im Schlagwort „Pantragismus“ annonciert hat.<sup>14</sup> Und wir reden keineswegs der Spaßexistenz das Wort, wenn wir meinen, unser Leben *solle nicht* tragisch sein – weil dies „solle nicht“ gerade umgekehrt die Wachheit angesichts der unvermeidbaren Nähe des Tragischen bedeutet, das Bewußtsein seiner fortwährenden Möglichkeit. Jeder hat sie erfahren, und das muß genügen, das Tragische darf nicht der realen Ordnung angehören, darf aber *eben darum* auch nicht ignoriert werden in der symbolischen Ordnung.

Davonher ist zu sehen, daß der eigentliche Ruck, der durch diese noch antike Welt ging, am Neuplatonismus nur sein vornehmstes *theoretisches* Beispiel hatte, denn die damaligen Philosophien – außer dem Neuplatonismus in der Hauptsache noch die Stoa, der Epikureismus und die Skepsis - dachten wesentlich *geschichtslos*. Aber mit der Menschwerdung der zweiten Person tritt der jenseitige Eine nicht nur mitten in die Welt, sondern mitten in die Geschichte. Und damit wird die tragische Verfassung der Welt zu demjenigen geschichtlichen Ereignis, das *die Geschichte selbst* mit einem Schlag begreiflich werden läßt. Das zeigt Augustinus' *De civitate Dei*, das Buch über den „Gottesstaat“, das den Beweise dafür antritt, daß es nicht die Christen waren, die die Schuld trugen am Untergang Westroms.

Die tragische Konzeption der menschlichen Existenz, diese sich immer wieder in sie einzeichnende Chiffre von Irrtum, Schuld, Reue und Sühne, ist alt genug. Gemeingriechisches Ereignis wird sie in der klassischen Tragödie, die ein staatlich-religiöser Ritus war. Darin bewährt sich für den Stadtstaat, die Polis, Jahr für Jahr der göttliche Zuspruch, freigesprochen zu sein von der schlimmsten Schuld als von der Blutschuld, und das ist auch der ursprüngliche Sinn der Katharsis, in der keineswegs der einzelne Theaterbesucher von seinen Affekten, und seien es Furcht und Mitleid, gereinigt wird, sondern der Staat selbst. Die für die Existenz seiner freien Bürger exemplarische Tragödienhandlung ist daher der Weg von einer anfänglichen Verfehlung (*hamartía*) zur Wiederherstellung der göttlichen Weltordnung durch eine Umkehr (*peripéteia*), als die dem verblendeten Menschen plötzlich der bisher verborgene *Logos* seiner Existenz offenbar wird.

Darin ist die Tragödie eine Gestalt der Erkenntnis, und die platonisch-aristotelische Philosophie geht darüber nur insofern hinaus, als sie deren Logos, nämlich das göttliche Welt-Urteil, als solches entfaltet. Denn, lehrt Aristoteles in seine Poetik, die tragische Dichtung stellt gerade wie die

---

<sup>14</sup> Der Terminus wurde 1903 von Arno Scheunert geprägt, vgl. Ludger Lütkehaus: Art. Pantragismus in: Hist. Wörterbuch der Phil., Band 7, Basel 1989, Sp. 64 f.

Philosophie einen Logos dar, ein *begründetes* Geschehen, ein *Weil*, während die Geschichtsschreibung dem bloßen *Und dann* verpflichtet bleibe. Das will die hellenistische Geschichtsschreibung nicht hinnehmen und adoptiert das tragische Prinzip der Dichtung. Hatte sich also das klassische griechische Denken auf einen tragischen Logos bezogen, der die verwandelte Gestalt des alten Mythos war, kommt hiermit eine neue Sache des Denkens zum Vorschein, nämlich der tragische Logos der Welt-Geschichte. Das Christentum *begreift* das und schafft einen neuen *Mythos aus dem Logos*.<sup>15</sup> Die klassische Analogie von Welt (*kósmos*), Staat (*pólis*) und Seele (*psychê*) erneuert sich damit als die Geschichte von der Erschaffung der Welt, vom weltlichen Staat (*civitas terrena*) und dem jüngsten Tag, vom Leben, Sterben und der Aufstehung des Mensch gewordenen Gottes und von der *conversio* der Seele aus der Welt in deren Ab-Grund.

Diese Geschichte wird (dem geläufigen Vorurteil von der „Säkularisierung“ entgegen) nicht verabschiedet, wohl aber noch einmal verwandelt in der neuzeitlichen Philosophie bis hin zu den großen Konzeptionen des Tragischen im deutschen Idealismus. Bestimmte sich im klassischen Denken der Griechen der Glaube (*pistis*) zur *Anschauung* des göttlichen Kosmos, des „bestirnten Himmels über mir“ (wie noch Kant sagen wird), in der folgenden Epoche der Monotheismen als *fides* zum *Hören* des göttlichen Worts, so bestimmt sie sich hier als *Gewißheit (certitudo)* zum Eingedenken in die Gegenwart des göttlichen Geistes im menschlichen Gemüt, auch da, wo, wie bei Spinoza, dieser göttliche Geist nicht eigens christlich gefaßt wird, wie dann allerdings wieder – um nur sie zu nennen - bei Leibniz, Kant, Schiller, Fichte, Schelling und Hegel.

Im 6. vorchristlichen Jahrhundert war die Wahrheit<sup>16</sup> zur Sache des Denkens geworden. Unverfügbar war sie dies, in die Mitte zu treten und die streitenden Extreme zu versöhnen. Der athenische Staatsmann Solon hatte das als erster erkannt und daran das Maß der Politik genommen. Namentlich Platon und Aristoteles hatten den Logos, das Urteil, in einer methodischen Disziplin entfaltet, die wir seither „Logik“ nennen. Als eine Logik der Wahrheit war sie bis zu Hegels *Wissenschaft der Logik* die Lehre von der wahren Mitte geblieben, deren Erscheinen auch noch den tragischen Tod überwindet. Als diese Mitte erfuhr das Christentum den am Kreuz gestorbenen Gott - „*Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben*“<sup>17</sup> - und vermochte diesen Skandal und diese Torheit nur dadurch festzuhalten, daß es sich auf die höchste Spitze des zeitgenössischen Logos stellte und diesen *spekulativen* Ort in einen *geschichtlichen* Ort verwandelte.

---

<sup>15</sup> Das anrührendste Beispiel dafür ist wohl Lukas' Weihnachtsgeschichte.

<sup>16</sup> *Alêtheia* – das, was sich von sich her zeigt, indem es aus der Verborgtheit-für-die-Menschen (*lêthê*) hervortritt, und erstlich dies Sich-Zeigen selbst.

<sup>17</sup> Joh.14,6.

Die Geschichte, die in diesem spekulativen Ort anfang, ist immer noch die Herkunftsgeschichte unsrer Gegenwart, aber die an ihm orientierende Logik ist nicht mehr die Logik der Moderne. Unsre Logik geht freilich aus jener älteren hervor (*procedit*) und kann ihrerseits ihre Herkunft nicht verleugnen. Als Logik der Differenz ist sie keine Logik der Mitte mehr, wohl aber eine Logik der sich entziehenden Mitte. Und als eine prozessuale Logik wird sie von diesem Sich-Entziehen sogar konstituiert. Man kann also nicht sagen, die Mitte *habe* sich entzogen. Die Produktivität dieser Logik ist vielmehr so zu denken, daß sie die fortwährende Erneuerung dieses Sich-Entziehens ist. Auf diese Weise ist die Syntax unsrer Logik der Welt memorial. Als die Rede aufs Schicksalsdrama kam, das seinerzeit *en vogue* war, bemerkte Napoleon im Oktober 1808 zu Goethe: „Was will man jetzt mit dem Schicksal, die Politik ist das Schicksal.“ Wir müssen diese Einsicht zweihundert Jahre später wohl verwandeln und sagen: Was will man jetzt mit der Politik, die Permanenz der wissenschaftlich-technischen Revolution ist das Schicksal. So können wir auch beliebig viele neue Logiken erfinden, aber sie bleiben Kalküle im geschichtlichen Prozeß der symbolischen Ordnung. Als die Produktivität selbst bleibt sie allem Kalkül unverfügbar als dessen eigne Latenz (*lêthê*).

„Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben...“, hat der für die Unterströmungen der Geschichte unvergleichlich sensible Nietzsche provokativ in seiner *Götzen-Dämmerung* notiert.<sup>18</sup> Was er noch nicht sehen konnte, was uns aber nach gut einem Jahrhundert Sprachdenken aufgehen möchte, ist dies, daß wir das Tragische nicht loswerden, daß wir in das tragische Welt-Verhältnis eingelassen bleiben, weil unsre Logik die des sich erneuernden Entziehens der Mitte ist, die Textur unsrer symbolischen Ordnung. Daran müssen wir nicht einmal glauben: Wir selber sind sie. Die Versuche jedenfalls, auch noch diesen „Glauben“ loszuwerden, den Nietzsche erstaunenden Glauben „an die Grammatik“, haben bisher kaum überzeugen können.

---

<sup>18</sup> Nietzsche: *Götzen-Dämmerung* (Von der „Vernunft“ in der Philosophie 5), KGA VI-3, S. 72.