

Gilbert von Poitiers

Kommentar zum Traktat des Boethius
Über die Trinität

**Herders Bibliothek
der Philosophie des Mittelalters**

Herausgegeben von
Alexander Fidora, Matthias Lutz-Bachmann,
Isabelle Mandrella, Andreas Niederberger

Band 42

Gilbert von Poitiers
Kommentar zum Traktat des Boethius
Über die Trinität

Gilbert von Poitiers

Expositio in Boethii

De trinitate

Kommentar zum Traktat des Boethius

Über die Trinität

Lateinisch

Deutsch

Übersetzt und eingeleitet

von Isabelle Mandrella

und Hannes Möhle

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2017

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Satz: SatzWeise GmbH, Trier

Herstellung: Těšínská Tiskárna a.s., Český Těšín

Printed in Czech Republic

ISBN 978-3-451-37874-4

Inhalt

| | |
|--|----|
| Einleitung | 7 |
| 1. Leben und Werk des Gilbert von Poitiers | 7 |
| 2. <i>De trinitate</i> | 14 |
| 3. Zur philosophischen Problematik des Textes | 15 |
| 3.1. Der erste Prolog: Gilberts Projekt und seine Kritiker | 15 |
| 3.2. Der zweite Prolog: Boethius und die Widerlegung der Häretiker | 17 |
| 3.3. Der dritte Prolog: Vorgehen und Absicht des Boethius | 19 |
| 3.4. Kapitel I: Einheit und Verschiedenheit | 21 |
| 3.5. Kapitel II: Die wissenschaftstheoretischen und begrifflichen Voraussetzungen | 29 |
| 3.6. Kapitel III: Einheit und Zahl | 42 |
| 3.7. Kapitel IV: Aussage und Kategorienschema | 50 |
| 3.8. Kapitel V: Die Kategorie der Relation | 62 |
| 3.9. Kapitel VI: Einzigkeit und Relation in Gott | 75 |
| 4. Zu Text und Übersetzung | 78 |

Text und Übersetzung

| | |
|---|-----|
| 1. Erster Prolog des Gilbert | 83 |
| 2. Zweiter Prolog des Gilbert | 91 |
| 3. Prolog des Boethius | 103 |
| 4. Kapitel I | 121 |
| 5. Kapitel II | 139 |
| 6. Kapitel III | 189 |

Inhalt

| | |
|-------------------------|-----|
| 7. Kapitel IV | 219 |
| 8. Kapitel V | 271 |
| 9. Kapitel VI | 299 |

Anhang

| | |
|--------------------------------|-----|
| Literaturverzeichnis | 313 |
| Personenregister | 319 |

Einleitung

1. Leben und Werk des Gilbert von Poitiers

Warum sollte man sich aus philosophischer Sicht mit einem Text befassen, der augenscheinlich einer spezifisch theologischen Frage gewidmet ist, nämlich der nach der Trinität, und der diesen Gegenstand zudem nur indirekt in Gestalt eines Kommentars zu einer bereits vorliegenden Schrift behandelt?

Abgesehen von der spezifisch theologischen Relevanz wird eine solche Untersuchung vor allem dann auch von einem genuin philosophischen Interesse sein, wenn mit der Behandlung der Frage eine Reflexion verbunden ist, die die Voraussetzungen einer theologischen Betrachtung als solcher betrifft. Eine solche Reflexion wird nämlich notwendig mit einer Abgrenzung der besonderen theologischen Zugangsweise gegenüber den nicht-theologischen einhergehen. Das Thema der Trinität ist in besonderer Weise geeignet, die Begrifflichkeit, mit der man die theologischen Sachverhalte zu beschreiben sucht, an ihre natürlichen Grenzen zu führen bzw. auf ihre Tragfähigkeit hin zu überprüfen.

Wo aber liegen diese Grenzen genau und was ist die natürliche Begrifflichkeit, die offensichtlich nicht geeignet ist, die innertrinitarischen Verhältnisse so zu beschreiben, wie die natürlichen Gegenstände beschrieben werden? Nimmt man diese Fragen ernst, wird man unweigerlich gezwungen, über die Voraussetzungen und Strukturen nachzudenken, die den Umgang mit den natürlichen Gegenständen und die Deutungsmöglichkeiten, mit denen wir das immer schon tun, bestimmen. Um das Proprium der trinitarischen Reflexion zu verstehen, wird man zuvor die Eigentümlichkeit der natürlichen Sprechweise und die Strukturen der alltäglichen Wirklichkeit verstehen müssen. Boethius hat dies in seinem Traktat über die Trinität, herausgefordert durch die kursierenden Häresien des frühen Christentums, untersucht und Gilbert führt dieses Anliegen fort;

allerdings auf einer höheren Reflexionsstufe, insofern er die boethianische Deutung kommentierend kritisch hinterfragt, d. h., wie es in seinem einleitenden Prolog heißt, »nicht nur das von Boethius Gesagte, sondern auch die Gründe für das Gesagte beachtet« (Prol. I n. 7). Damit kommt ihm nicht nur die Rolle desjenigen zu, der Boethius wie ein Rezitator (*recitator*) wiedergibt, sondern ihn fortentwickelnd interpretiert (*interpres*) (Prol. I n. 8).

Es sind selbstverständlich ganz bestimmte Fragen und Begriffe, die im Rahmen einer Untersuchung der trinitarischen Problematik, also der Frage nach der Einheit des göttlichen Wesens angesichts der Unterschiedenheit der drei göttlichen Personen, im Fokus stehen. Allerdings entspricht es dem Vorgehen Gilberts, diese spezifischen Fragen nicht unmittelbar zum Gegenstand zu machen, sondern sie auf der Gegenfolie unserer Rede und unseres Wissens zu vergegenwärtigen, mit denen wir uns anderen, nämlich den nicht-theologischen Gegenständen, nähern. Erst wenn wir in einem ersten Schritt verstanden haben – so die von Gilbert in Anschluss an Boethius verfolgte Hintergrundthese –, worin die Strukturen bestehen, die wir zugrunde legen, um über die Dinge der äußeren Natur zu sprechen, sind wir in der Lage, in einem weiteren Schritt zu begreifen, wie man von deren materieller Konstitution abstrahieren kann. So wird es in einem letzten Schritt möglich zu verstehen, was es bedeutet, wenn auf dem Gebiet der Theologie von etwas gesprochen wird, das noch nicht einmal durch Abstraktion in den Blick genommen werden kann, sondern das als solches immer schon eigenen Gesetzen folgt. Gleichwohl diese Differenz der Gegenstände und der ihnen entsprechenden epistemischen Haltungen nicht aufzuheben ist, folgt Gilbert Boethius, indem er die der philosophischen Betrachtungsweise¹ eigentümliche Perspektive durchläuft, um so das Charakteristische der theologischen fassbar machen zu können.

In methodologischer Hinsicht konstatiert Gilbert zwar einerseits eine Verschiedenheit der Gegenstandsbereiche und der jeweiligen Zugangsweisen, hält aber andererseits am Primat der natürlichen Gegenstände und der Sprache, mit der wir diese beschreiben, fest. Wenn wir über nicht-natürliche Gegenstände sprechen – was in der Theologie evidenter Weise der Fall ist –, kann das nur durch Über-

¹ Zum Begriff der philosophischen Methode als Gegenbegriff zur theologischen vgl. Prol. I n. 3.

tragung von den natürlichen Sprachgewohnheiten (*humanae locutionis usus*) her geschehen, die damit nicht ersetzt werden können, sondern als Bezugsgröße unverzichtbar bleiben, weil der natürliche Sprachgebrauch offenkundiger (*promptior*) ist und Priorität besitzt (*prior*) (Kap. IV n. 1). Ausdrücklich ist es die alltägliche Sprechweise aller Menschen (*cotidiana omnium hominum locutio*) (Kap. IV n. 4), die als erster Ausgangspunkt jeglicher Reflexion in Frage kommt.

Den philosophischen Hintergrund, den Gilbert in diesem Kontext entwickelt, könnte man eine Ontologie des Singulären nennen. Diese Bezeichnung trifft insofern zu, als Gilbert die in einer natürlichen Perspektive entwickelte Ontologie auf den Fundamentalbegriff des Singulären gründet, der selbst nicht aus anderen Begriffen abgeleitet wird, aber für alle anderen Grundbegriffe den Ausgangspunkt bildet. Die allgemeine Präzizierbarkeit von Begriffen, z. B. von Art- und Gattungsbegriffen, wird von Gilbert auf eine Einheit zurückgeführt, die durch eine auf Gleichgeformtheiten beruhende Ähnlichkeitsbeziehung durch den erkennenden Verstand hergestellt wird. Diese von Gilbert entwickelte Ontologie wird aufgrund des Ausgangspunkts bei der ursprünglich theologischen Frage stets im Blick auf die Differenz des Natürlichen und des Göttlichen entwickelt und ist allein aus diesem Grund bereits erkenntniskritisch reflektiert: Die Sprache und die Begriffe, mit denen wir die Dinge der uns umgebenden Welt beschreiben, sind andere als die, mit denen man Gott und die innertrinitarischen Verhältnisse erfassen kann; die Grundstrukturen, mit denen man die geschaffene Wirklichkeit erfasst, sind nicht die, die sich auf das Göttliche anwenden lassen. Dennoch verfügen wir nur über die eine Sprache, nämlich die der natürlichen Gegenstände, die deshalb in einem reflektierten Verhältnis, d. h. nach rational erwogenen Regeln, mit dem Ziel der Anwendung auf Anderes zu transferieren (*transferendus sermo*) ist (Kap. IV n. 1).

Gleichwohl sind auch die Regeln, die die theologische Sprache bestimmen, wenn man über das zentrale christliche Lehrstück der Trinität spricht, keine partikuläre Erscheinung einer zu vernachlässigenden religiösen Randgruppe. Das Christentum selbst ist, wie Gilbert unter Berufung auf Boethius betont, universalistisch aufgrund seiner außerordentlichen Verbreitung, und – was für Gilbert noch wichtiger ist, aber bei den anderen zeitgenössischen Kommentatoren dieser Schrift, etwa bei Thierry von Chartres und Clarembal-

aus von Arras, mit diesem Akzent kaum Erwähnung findet – der Glaube selbst ist insofern universalistisch, als die im Glauben formulierten Vorschriften allgemeinen rationalen Regeln entsprechen, die von allen Völkern, zu allen Zeiten und an allen Orten geteilt werden. Denn diese Regeln lassen nicht nur die Autorität der christlichen Religion hervortreten, sondern machen deren Grundlegungscharakter (*principalitas*) für die Vernunft einsehbar. Offensichtlich steht bei dieser Verwendung des Begriffs der Regel die Bedeutung im Hintergrund, dass sie erste grundlegende Prinzipien der Wissenschaften sind, wie Boethius dies vor allem zu Beginn seines Traktates *De hebdomadibus* hervorhebt. Schließlich wird der christliche Gott selbst als universalistischer Urgrund all dessen verstanden, was es gibt (Kap. I n. 5–7).

Diese Abgrenzung des geschaffenen Weltlichen und des ungeschaffenen Göttlichen ist auch der Hintergrund für eine zweite Grundstruktur, die Gilberts Ontologie kennzeichnet, nämlich die Differenz zwischen dem subsistierenden »das, was« (*id quod*) und der Subsistenz als dem »wodurch« (*id quo*). Jedes konkrete Einzel Ding, das Gilbert Subsistierendes (*subsistens*) nennt, ist demnach nur das, was es ist, aufgrund der Vielheit der zugrunde liegenden Bestimmungen, die er Subsistenzen (*subsistentiae*) nennt, die wiederum eine Ganzheit bilden können, die ebenfalls Subsistenz (*subsistentia*) genannt wird und das ausmacht, wodurch ein Ding im Ganzen das ist, was es ist. Diese Differenz ist allerdings nur charakteristisch für die Welt der geschaffenen Dinge und nicht für Gott, dem als Ursprung alles Geschaffenen keine Unterschiedenheit in diesem Sinne zukommt.

Die Auseinandersetzung Gilberts mit der Schrift *De trinitate* und den anderen theologischen Traktaten des Boethius hat ihren Rahmen in der Boethiusrezeption des 12. Jahrhunderts. Chartres und Paris waren die Orte, an denen das Werk des spätantiken Gelehrten Anicius Manlius Severinus Boethius (480/85–524/26) in besonderer Weise rezipiert wurde. Neben den Einflüssen des Neuplatonismus ergab sich aus den Schriften des Boethius mittelbar ein breiter Fundus philosophischer Versatzstücke platonischer und aristotelischer Provenienz. Zudem war durch die Vermittlung des spätantiken Gelehrten Chalcidius der Zugang zu größeren Passagen aus dem *Timaios* Platons gegeben. Diese antiken und spätantiken Einflüsse bildeten zusammen mit der biblischen Tradition im Spiegel der Kirchenväter

den Hintergrund für das Studium und die spätere Lehrtätigkeit Gilberts von Poitiers.

Nachdem Gilbert seine ersten Studienjahre in Poitiers verbracht hat, wo er im Zeitraum von 1080–1085 geboren sein dürfte,² geht er zunächst nach Chartres, um bei Bernhard von Chartres seine weitere Ausbildung zu erhalten, die er anschließend in Laon bei den dort lehrenden Brüdern Anselm und Radulfus von Laon fortsetzt, bevor er dann ca. 1124 als Lehrer nach Chartres zurückkehrt. Wie auch immer man die Zusammengehörigkeit einer Schule von Chartres im Einzelnen verstehen mag, unzweifelhaft befindet sich Gilbert an diesem Ort in einem Zentrum der geistigen Auseinandersetzung, die das 12. Jahrhundert prägt. Als Lernender hat Gilbert hiervon ebenso profitieren können, wie er dann als Lehrender das wissenschaftliche Niveau dieses geistigen Zentrums formen wird. Bezeichnend für sein Ansehen als Wissenschaftler ist die Charakterisierung, die sein Schüler Johannes von Salisbury von ihm gibt: »Er war ein Mann mit einem außerordentlich scharfsinnigen Auffassungsvermögen, er hatte das Meiste gelesen und hatte, um es aufgrund eines Urteils meiner Überlegung zu sagen, ungefähr 60 Jahre mit Lesen und der kritischen Beurteilung der Schriften zugebracht, so dass er in den freien Disziplinen so gebildet war, dass niemand ihn auf irgendeinem Gebiet übertraf, sondern man ihn eher für allen anderen Gelehrten auf allen Gebieten überlegen gehalten hat.«³ Diese Kennzeichnung steht zwar im Kontext der Verteidigung, die Johannes seinem Lehrer gegen die später erhobenen Vorwürfe der Häresie zukommen lässt, doch basiert sie auf einer engen persönlichen Bekanntschaft und wird auch von denen nicht in Frage gestellt, die Gilberts wissenschaftlicher Tätigkeit aus anderen Gründen skeptisch gegenüberstehen.

² In der Forschung konnte sich bislang weder der Datierungsvorschlag 1080 noch 1085 durchsetzen. Allerdings entspricht dieser Zeitraum in etwa der weiter unten zitierten Angabe des Johannes von Salisbury, dass Gilbert im Jahr 1148 auf eine ungefähr 60 Jahre währende Erfahrung mit literarischen Texten zurückblicken kann.

³ »Erat enim vir ingenii perspicacissimi, legerat plurima, et ut ex animi sententia loquar, circiter annos lx expenderit in legendo et tritura litterarum, sic in disciplinis liberalibus eruditus, ut eum in universis nemo praecederet; credebatur ipse potius in universis praecedere universos.« Johannes von Salisbury, *Historia Pontificalis*, cap. 8, ed. Marjorie Chibnall, Oxford 1956, S. 16.

Zwischen 1137 und 1141 beginnt Gilberts Lehrtätigkeit an der Kathedralschule von Paris, die sich, was Schüler und Lehrer betrifft, mit der Chartrezer Schule überschneidet. Bereits 1142 kehrt er nach Poitiers zurück, weil er zum dortigen Bischof ernannt wird. Diese Aufgabe im Dienst der Kirche schützt ihn aber nicht davor, unter Häresieverdacht zu geraten und schließlich von Bernhard von Clairvaux angeklagt zu werden. Wenn das Zeugnis des Gottfried von Auxerre in seiner Lebensbeschreibung des Bernhard von Clairvaux zuverlässig ist – als Abbild der Gesamtlage ist es dies ohne Zweifel –, ahnt Gilbert bereits anlässlich des Häresieprozesses, der 1141 in Sens gegen Petrus Abaelardus geführt wird, dass es ihm ähnlich ergehen könnte wie Abaelardus; denn dieser habe Gilbert mit dem Horaz-Zitat »Auch deine Sache steht auf dem Spiel, wenn die Wand des Nachbarn brennt.« damals sein künftiges Schicksal angedeutet.⁴ Schließlich selbst angeklagt, verteidigt sich Gilbert 1147 unmittelbar vor Papst Eugen III. zunächst bei einem Konsistorium in Paris und dann ein Jahr später auf der Synode von Reims. Ohne verurteilt worden zu sein, stirbt er 1154 in seiner Geburtsstadt, der er seinen Namen Gilbert von Poitiers (*Gilbertus Pictavensis*) verdankt. Neben der Benennung aufgrund seiner Herkunft findet man auch die Namensform Gilbert Porreta (*Gilbertus Porretanus*), wohl in Anspielung auf die Rue des Poirées, in der er in Paris seine Lehre zum Teil vor 300 Studenten vorgetragen hat, wie sein Schüler Eberhard von Ypern in seinem fiktiven *Dialogus* behauptet.⁵

Dieser Bericht über die beeindruckenden Schülerzahlen steht allerdings in einer gewissen Spannung zu einem Bericht des Clarembaldus von Arras, der über seinen eigenen Entschluss berichtet, auf Wunsch des Abtes Walter, der dieses Amt Mitte des 12. Jahrhunderts in der Abtei St. Vincent in Laon inne hatte, einen Kommentar zur boethianischen Schrift *De Trinitate* zu verfassen. Der Grund für seine Kommentierung, so berichtet Clarembaldus, sei die Unverständlichkeit des Kommentars gewesen, den Gilbert zuvor geschrieben habe. Eigentlich habe er das Ansinnen Walters ausschlagen wollen,

⁴ Vgl. Gottfried von Auxerre, *S. Bernardi vita et res gestae* III, cap. 5, ed. Jacques-Paul Migne (Patrologia Latina 185), Paris 1854, S. 312. Zitiert wird Horaz, *Epistulae* I, 18, 84: *tua res agitur, paries cum proximus ardet*.

⁵ Vgl. Eberhard von Ypern, *Dialogus Ratii et Everardi*, ed. Nikolaus M. Häring, in: Nikolaus M. Häring, *A Latin Dialogue on the Doctrine of Gilbert of Poitiers*, in: *Medieval Studies* 15 (1953), S. 243–289, hier: S. 252.

sei ihm aber schließlich doch nachgekommen, weil ihn viele Klosterbewohner mit ihren Klagen über die Schwierigkeit bedrängt hätten, die der Bischof von Poitiers, also Gilbert, in seinem Kommentar zur Schrift des Boethius aufgrund seiner verworrenen Ausdrucksweise (*sermone perplexo*) und seines verschlungenen Schreibstils (*stilo involuto*) hinterlassen habe.⁶ Die kaum zugängliche Ausdrucksweise Gilberts wird auch von Otto von Freising in seinem Gilbert durchaus gewogenen Bericht von den Ereignissen des Prozesses bestätigt und mehrfach als ein Grund für die Anklage angeführt. Otto berichtet: »Daher wahrte er in Haltung und Rede gewichtigen Ernst und war ebenso in seinen Handlungen wie in seinen Reden schwer zu verstehen, so dass, was er sagte, niemals Knaben und selten gelehrten und geschulten Geistern klar war.«⁷

Bis heute gibt es nur wenige Gelehrte, die sich mit Gilberts Text eingehend befasst haben. Eine Übersetzung in eine moderne Sprache liegt derzeit ebenfalls nicht vor.⁸ Mitunter bezweifeln selbst ausgewiesene Kenner Gilberts die Möglichkeit, sein Latein in eine moderne Sprache zu übersetzen.⁹

⁶ »Quam abbatis voluntatem fortasse negligentiae tradidissem si non postea multorum claustralium postulationes apud me invaluisent conquerentium de difficultate glosarum episcopi Pictavensis quas ille sermone perplexo et stilo involuto super Boetii scripta De Trinitate reliquit.« *Tractatus Magistri Clarenbaldi super Librum Boetii De Trinitate, Epistola ad Odonem*, n. 2, ed. Nikolaus M. Häring, in: Clarenbaldus von Arras, *Life and Works of Clarenbald of Arras. A Twelfth-Century Master of the School of Chartres*, ed. Nikolaus M. Häring (Studies and Texts 10), Toronto 1965, S. 63–65, hier: S. 63.

⁷ »Hinc erat, ut tam gustu quam voce pondus servans, sicut in factis, sic in dictis se ostenderet difficilem, ut numquam puerilibus, vix autem eruditis et exercitatis que ab eo dicebantur paterent animis.« Otto von Freising, *Gesta Frederici*, ed. Franz-Josef Schmale (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 17), Darmstadt 1965, S. 236–237.

⁸ Abgesehen von wenigen übersetzten Absätzen, die in der Forschungsliteratur zu finden sind, hat lediglich Hans-Ulrich Wöhler längere Passagen in Übersetzung vorgelegt. Vgl. *Texte zum Universalienstreit*. Bd. 1: *Vom Ausgang der Antike bis zur Frühcholastik*, Berlin 1992, S. 184–207.

⁹ Vgl. Nielsen, Lauge Olaf, *Theology and Philosophy in Twelfth Century. A Study of Gilbert Porreta's Thinking and the Theological expositions of the Doctrine of the Incarnation during the Period 1130–1180*, Leiden 1982, S. 15; De Rijk, Lambert Marie, »Semantics and Metaphysics in Gilbert of Poitiers. A Chapter of Twelfth-Century Platonism (1)«, in: *Vivarium* XXVI (1988), S. 73–112, hier: S. 73.

2. *De trinitate*

Gilberts Gesamtprojekt der Kommentierung der theologischen Traktate des Boethius umfasst vier Abhandlungen. Im Einzelnen kommentiert er die Traktate 1. *Quomodo trinitas unus deus ac non tres dii* (*De trinitate I*), 2. *Utrum pater et filius et spiritus sanctus de divinitate substantialiter praedificentur* (*De trinitate II*), 3. *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona* (*De hebdomadibus*) und 4. *Contra Eutychem et Nestorium* (*Contra Eutychem*). Ein Kommentar Gilberts zu Boethius' fünftem Traktat *De fide catholica* ist nicht überliefert.

Der im Folgenden übersetzte Text Gilberts umfasst in der kritischen Edition zwei dem Kommentar vorgeschaltete Prologe und beginnt dann mit der Kommentierung des Prologs, den Boethius seinem Text von *De trinitate* voraufgehen lässt. Anschließend ist der Traktat *De trinitate* – ebenfalls dem boethianischen Text folgend – in sechs Kapitel unterschiedlicher Länge gegliedert. Die vom Editor Nikolaus Häring eingefügte und in der Übersetzung beibehaltene Paragraphenzählung beginnt jeweils wieder von vorn.

Ein erster Prolog leitet das Gesamtprojekt ein. Zum Verständnis dieses Textes muss man wissen, dass er – Johannes von Salisbury nennt ihn *alter prologus* – erst nach dem folgenden zweiten Prolog und im Anschluss an die Kommentare der boethianischen Traktate verfasst wurde. Man kann davon ausgehen, dass das eigentliche Kommentarwerk in einer verhältnismäßig kurzen Zeitspanne fertiggestellt wurde und 1145 vorlag. In jedem Fall waren Gilberts Kommentare Gegenstand der Häresievorwürfe und insofern notwendig vor den Prozessen abgeschlossen. Es gibt keinen Grund, die von seinem Schüler Johannes von Salisbury geäußerte These, dass der erste Prolog nachträglich, also nach 1148 im Anschluss an Gilberts zweiten Häresieprozess verfasst wurde und gegen diejenigen gerichtet war, die ihn als Häretiker angeklagt haben, in Frage zu stellen.¹⁰

¹⁰ Vgl. Johannes von Salisbury, *Historia Pontificalis* cap. 13, ed. Marjorie Chibnall, Oxford 1956, S. 28; vgl. hierzu Häring, Nikolaus M., *The Commentaries of Gilberts, Bishop of Poitiers (1142–1154), on the Two Boethian Opuscula Sacra on the Holy Trinity*, ed. Nikolaus M. Häring, in: J. Reginald O'Donnell (Hg.), *Nine Mediaeval Thinkers. A Collection of Hitherto Unedited Texts* (Studies and Texts 1), Toronto 1955, S. 23–98, hier: S. 26–28.

3. Zur philosophischen Problematik des Textes

3.1. Der erste Prolog: Gilberts Projekt und seine Kritiker

Gilbert bettet zu Beginn des ersten Prologs [Prol. I] die angekündigte Auseinandersetzung mit den *Opuscula* des Boethius historisch und sachlich in einen bestimmten Kontext ein, um daraus Regeln abzuleiten, wie in der anstehenden Interpretation der Boethiustexte zu verfahren sei. Zunächst gilt es festzuhalten, dass die Traktate des Boethius aufgrund ihres Gegenstandes einen besonderen Charakter haben, da sie einerseits von den höchsten und erhabensten Dingen handeln, aber andererseits auch das darzustellen versuchen, was sich am meisten dem direkten Zugriff entzieht, weil es eben verborgen und unaussprechlich ist. Handelt es sich bei diesem Gegenstand um das Höchste und damit auch um das am besten Bewiesene, so resultiert aus dieser Charakterisierung doch gleichzeitig das besondere Problem, in welcher Weise dieser Gegenstand für den Menschen zugänglich werden kann (n. 1).

Die Traktate des Boethius stehen in einer bestimmten Tradition, die Gilbert im Folgenden zu umreißen sucht, indem er die verschiedenen Weisen der Annäherung an diesen Gegenstand kennzeichnet. Historisch den Anfang machen ›die Alten‹, von denen es heißt, sie hätten zwar eine gewisse Kenntnis von Gott aufgrund dessen Inspiration erhalten, doch handle es sich nur um ein nicht-begriffliches, nämlich figürliches Abbilden, mit dem sie vor allem die Ungebildeten erreichen (n. 2). ›Die Späteren‹ haben demgegenüber diese nicht-begriffliche Darstellung einer Deutung zugeführt, die mit der Tradition übereinstimmt, die aber zudem durch rationale Gründe ausgewiesen ist. Diese Gründe erweisen sich sowohl als die der Theologie eigenen, als auch als die, die den Brückenschlag der Theologie zur Philosophie möglich machen und in diesem Sinne als gemeinsame Argumentationsbestandteile der beiden Disziplinen gelten können. Ausdrücklich wird die Philosophie als menschliche (*humana philosophia*) bezeichnet und in diesem Sinne wird der Terminus als Sammelbegriff des natürlichen Wissens zur Abgrenzung gegenüber dem theologischen verstanden (n. 3). Boethius setzt sich kaum mit den Geheimnissen selbst, also den nicht-begrifflich übermittelten Inhalten auseinander, sondern bemüht sich vor allem mit Blick auf die verwerflichen Häresien um einen Schreibstil, der denjenigen,

die wahres Bemühen zeigen, zugänglich ist, aber für die anderen, die sich seinen Texten mit Leichtfertigkeit nähern, verschlossen bleibt. In der Aneignung dieses Vorgehens projiziert Gilbert die ihm selbst widerfahrene Auseinandersetzung mit seinen Widersachern in den Schreibstil des Boethius, insofern er diesem die Absicht unterstellt, seine Ausführungen vor einem leichtfertigen und deshalb Missdeutungen hervorrufenden Zugriff, den Gilbert für den Hauptgrund seiner Anklage hält, verbergen zu wollen (n. 4–6).

Gilbert selbst stellt sich in die von ihm gezeichnete Tradition des Boethius. Auch er will einen Schreibstil pflegen, der weder der Geschwätzigkeit verfällt, noch die notwendigen Einsichten verbirgt. Sein Gegenstand wird nicht über Boethius hinausgehen, indem er neue Themen einführt, vielmehr will er sich auf eine Erhellung des von Boethius Gemeinten einschließlich der Diskussion der von ihm angeführten Gründe beschränken (n. 7). Ein besonderes Augenmerk wird hierbei darauf zu legen sein, Missverständnisse aufgrund der oft nur im übertragenen Sinne gemeinten Wörter und der besonderen Prädikations- und Argumentationsregeln zu vermeiden (n. 8). Es kommt Gilbert zudem darauf an, trotz dieses eigenständigen Zugriffs auf den Text des Boethius und die von ihm übermittelte und letztlich auf die Heilige Schrift zurückreichende Lehre, die Übereinstimmung mit der ursprünglichen Doktrin zu wahren. Denn genau das tun diejenigen Zeitgenossen des Gilbert nicht, die wie die satirischen Komödienschreiber der Antike ohne eigentliches Verständnis Behauptungen und vor allem die daraus hervorgehende Verurteilung wohl erwogener Lehrstücke verbreiten (n. 9–10). Es sind aber nicht nur solche Komödianten, die Gilbert im Blick hat, sondern vor allem die, die er die ›neuen Häretiker‹ (*novi haeretici*) nennt. In diesem Zusammenhang spielt Gilbert geradezu mit dem Begriff »neu«, den er allein im ersten Satz von n. 13 viermal verwendet. Gerade diese neuen Häretiker hält er für besonders gefährlich, da sie sich öffentlich von den verurteilten Häresien distanzieren, aber dennoch unter diesem Deckmantel die alten Häresien verbreiten, deren Widerlegung eben, weil sie bereits widerlegt wurden, keiner neuen, sondern nur der bekannten Argumente bedarf (n. 11–13). Unschwer ist zu erkennen, dass Gilbert mit diesen Ausführungen auf diejenigen zielt, die ihn der Häresie beschuldigt haben, die er aber für die eigentlichen Häretiker der jüngsten Vergangenheit (*novissimis temporibus*) hält. Diese zu entlarven, die das Wahre als falsch und das

Gute als böse darstellen, ist nur auf dem Weg möglich, das Wahre als wahr und das Falsche als falsch hervortreten zu lassen. Der einzige Weg besteht also in der Berufung auf die Gründe, die seinerzeit bereits zur Widerlegung solcher Lehren angeführt wurden (n. 14–15).

Beachtet man diese Vorgehensweise, wird sich am Ende zeigen, so Gilbert, dass das von ihm Vorgebrachte zwar argumentativ begründet, aber keineswegs als Neuerung und damit gleichsam wie ›Diebesgut‹ erscheint, und so in Einklang mit den authentischen Texten steht, dass es keinesfalls auf eine freie Erfindung zurückgehen kann (n. 16). Insbesondere der zweite Teil dieses nachträglichen Prologs (n. 9–16) scheint kaum ohne Bezug zu Gilberts eigener Auseinandersetzung mit den gegen ihn vorgebrachten Häresievorwürfen, mit denen er sich beim Konsistorium in Paris und auf der Synode von Reims auseinanderzusetzen hatte, verstanden werden zu können.

3.2. Der zweite Prolog: Boethius und die Widerlegung der Häretiker

Das zentrale Thema des zweiten Prologs [Prol. II] ist die Unterscheidung zweier Klassen von Argumenten, die entweder für alle Wissenschaftsbereiche gleichermaßen gelten oder die nur bestimmten Bereichen eigentümlich sind. Während erstere grundlegende Prinzipien sind, die aufgrund ihrer Allgemeinheit keine Einschränkung auf einen bestimmten Gegenstandsbereich zulassen, handelt es sich bei den anderen um solche, die nur unter bestimmten Bedingungen Anwendung finden. Der Hintergrund dieser Erörterung ist nicht allein ein wissenschaftstheoretisches Interesse, sondern gewinnt für Gilbert vor allem dadurch an Relevanz, dass eine Missachtung dieser Differenz wesentlich zur Entstehung einschlägiger Häresien beigetragen hat. Aus diesem Grund geht es für Gilbert in erster Linie nicht um eine Diskussion beliebiger Wissenschaftsbereiche, sondern vor allem um die Frage, welche Argumentationsformen und welche Regeln nur innerhalb der Theologie und welche nur innerhalb der Wissenschaften, die mit den natürlichen Dingen zu tun haben, gelten bzw. welche tatsächlich überall Anwendung finden.

Das damit verbundene Problem wird vor allem dadurch offenkundig, dass man den Bereich der natürlichen und den der göttlichen Dinge hinsichtlich der Frage betrachtet, wodurch jeweils Eigenschaf-

ten oder Träger von Eigenschaften zu singulären werden. In dieser Perspektive zeigt sich nämlich, dass hier grundlegend andere Bedingungen herrschen. Die zentrale christliche Lehre von der Dreiheit der Personen und der Einheit des göttlichen Wesens lässt sich nicht mit der gleichen Begrifflichkeit beschreiben, die auf die Dinge der äußeren Natur, also etwa auf Körper und Menschen anwendbar ist. Sobald hier eine Vermischung der theologischen und der natürlichen Kategorien vorgenommen wird, führt dies, wie Gilbert mit vielen Hinweisen auf die einschlägigen Häresien zu belegen sucht, zu einer grundlegenden Verfälschung der christlichen Lehre.

Sofern man nur von natürlichen Dingen spricht, gilt demnach etwa folgende Regel, nämlich dass numerisch verschiedene Dinge numerisch verschiedene Eigenschaften haben und diese wiederum durch übergeordnete Bestimmungen, die ihrerseits auch verschieden sind, einem singulären Ding zukommen (n. 6). Diese übergeordneten Bestimmungen nennt Gilbert Subsistenzen. So kommt z. B. einem konkreten Mensch eine weitere Bestimmung – Gilbert spricht im Text von etwas »Zugesprochenem« (*addicta*) –, also etwa eine bestimmte Farbe als Eigenschaft nur dadurch zu, dass sie die übergeordnete Subsistenz, nämlich die Körperhaftigkeit, näher bestimmt. Diese Subsistenz der Körperhaftigkeit kommt neben anderen Subsistenzen, etwa der Sinnesbegabtheit oder der Vernunftbegabtheit, dem einen Subsistierenden, nämlich einem einzigen Menschen zu, so dass es sich gleichzeitig um eine Verschiedenheit der Bestimmungen und der Subsistenzen sowie um eine Einheit des Subsistierenden handelt (n. 16). Legt man diese Argumentationsform zugrunde, ist es allerdings ausgeschlossen, dass singuläre Dinge, also auch Personen, singuläre Eigenschaften und singuläre Subsistenzen und gleichzeitig ein gemeinsames Wesen besitzen, wie es das christliche Dogma fordert, das von der Verschiedenheit der drei göttlichen Personen bei gleichzeitiger Einheit des Wesens ausgeht (n. 18).

Das dominierende Anliegen, das Gilbert den Schriften des Boethius unterstellt, besteht aus diesem Grund gerade darin, zunächst mit theologischen Gründen die Einfachheit und die Singularität des göttlichen Wesens darzutun, um dann in einem zweiten Schritt mit den auf die natürlichen Dinge anwendbaren Argumenten die numerische Verschiedenheit der drei Personen verständlich zu machen, wie Gilbert im Vorgriff auf die in Kap. III n. 34 genannte Zäsur hervorhebt. Entscheidend ist hierbei, dass die jeweils zugrunde gelegte

Argumentationsform beachtet und nicht fälschlich die der natürlichen Wissenschaften auf die Theologie übertragen wird (n. 20).

3.3. Der dritte Prolog: Vorgehen und Absicht des Boethius

Die direkte Auseinandersetzung mit dem Text des Boethius beginnt mit Gilberts Kommentar zum Prolog von *De trinitate* [Prol. III]. Gilbert versucht in seinem Kommentar sowohl den Wortlaut des Boethius in einer paraphrasierenden Kommentierung zu erläutern, als auch die von Boethius berührten Sachprobleme in einer selbstständigen Weiterentwicklung zu vertiefen und zum Teil auf eine ganz andere argumentative Ebene zu heben. Eine solche Vertiefung erfährt etwa gleich zu Beginn des Textes der von Boethius eingeführte Begriff der *quaestio* (n. 3). Eine *quaestio* bzw. ein Untersuchungsgegenstand muss nach Gilbert mehrere Merkmale aufweisen. Zum einen unterliegt er der Differenz von wahr und falsch, so dass er die mögliche Bejahung eines Sachverhaltes ebenso umfasst wie die zum Widerspruch führende etwaige Verneinung desselben. Ein Untersuchungsgegenstand ist also nicht einfach ein Sachverhalt, sondern ein Sachverhalt unter der Differenz, dass er vorliegt oder nicht. Zudem muss das Vorliegen des Sachverhaltes zweifelhaft sein, d. h. weder darf das Nicht-Vorliegen einer der Alternativen von vornherein ausgeschlossen sein, noch darf völlig beliebig sein, welcher Alternative man sich anzuschließen hat. In diesem Sinne zweifelhaft ist ein Sachverhalt genau dann, wenn man für beide Alternativen Beweisgründe anführen kann. Aus diesem Grunde ist etwa die gerade oder ungerade Anzahl der Sterne – so das Beispiel Gilberts – keine *quaestio*, weil man weder für die eine noch für die andere Variante Gründe anführen könnte, denn dieser Gegenstand entzieht sich gänzlich unserem Wissen. Ebenso wenig kann die Körperhaftigkeit des Menschen ein ernsthafter Untersuchungsgegenstand sein, weil man keine Beweisgründe gegen die Körperhaftigkeit anführen kann, wenn man verstanden hat, was ein Mensch ist, denn der Begriff des Menschen lässt sich überhaupt nicht bilden, ohne die Körperhaftigkeit mitzudenken.

Ein Untersuchungsgegenstand muss also eine gewisse Unbestimmtheit aufweisen. Woher kommt aber diese Ambiguität? Gilbert führt sie auf eine Reihe von Vieldeutigkeiten zurück, die in einzelnen

Wörtern und Aussagen (n. 4) oder im Kontext einer rhetorischen Rede (n. 5) und eines Argumentationszusammenhangs auftreten können (n. 6). Für die Auseinandersetzung mit dem Text des Boethius sind vor allem die Vieldeutigkeiten zentral, die sich unbemerkt aus der Verwendung bestimmter Argumentationsmuster ergeben (*occulta multiplicitate locorum*). Aus diesem Befund ergibt sich dann auch sogleich die notwendige Methode, um den von Boethius in den Blick genommenen Gegenstand, also die göttliche Trinität, zu behandeln. Es wird nämlich darum gehen, diese Vieldeutigkeiten durch eine genaue Unterscheidung erkennbar zu machen und auf diese Weise aufzulösen (n. 8).

Im Einzelnen geht es für Boethius, so wie Gilbert ihn interpretiert, darum, die Einzigartigkeit und Einfachheit des göttlichen Wesens zu zeigen und gleichzeitig die numerische Verschiedenheit der göttlichen Personen zu demonstrieren. Das Verhältnis dieser beiden Aspekte ist im engeren Sinne der von Boethius in den Blick genommene Untersuchungsgegenstand, der hinsichtlich der Gründe, die für die Wahrheit bzw. Falschheit der Annahmen sprechen, zu betrachten ist (n. 9). Um die eine oder die andere Annahme zu verteidigen, wird man jeweils Argumente anführen. Zu welchem Ergebnis man bei diesem besonderen Untersuchungsgegenstand gelangt, hängt dann allerdings kaum von den im weitesten Sinne rhetorischen Vieldeutigkeiten ab, sondern ist dadurch bestimmt, zu welcher Gattung, also zu welchem Argumentationszusammenhang, diese Gründe jeweils gehören (n. 10). Diese Unterscheidung der Argumentationstypen zur Beseitigung von zu Zweifeln führenden Vieldeutigkeiten ist der Schlüssel für die Lösung der anstehenden Probleme. Um das Problem als solches, d. h. als wahrheitsrelevante Frage überhaupt begreifen zu können, ist allerdings die Erfassung der Vieldeutigkeiten notwendig. Andernfalls muss die Fragestellung selbst als ungeformt gelten, da sie keine Unterscheidung hinsichtlich dessen, was der Wahrheit bzw. was der Falschheit entspricht, zulässt (n. 11). In diesem Sinne wird die Frage nur unter Angabe von Gründen in eine Form überführt, die eine klare Entscheidung hinsichtlich des Zutreffenden zulässt (n. 12).

Die hier geforderte Differenziertheit übersteigt aber nach Boethius – und Gilbert folgt ihm offensichtlich in dieser Anschauung – die Aufnahmefähigkeit der meisten Menschen (n. 15–18). Aus diesem Grund kann man nicht erwarten, bei der breiten Masse der Zuhörer

bzw. Leser Verständnis zu finden, so dass man gut beraten ist, sich nur so auszudrücken, dass man allein für die wenigen, die mit der Kürze der Ausdrucksweise und der durch die Neuartigkeit der Wörter und ihrer Bedeutungen einhergehenden Verhüllungstendenz vertraut sind, verständlich wird (n. 19–20). Grundsätzlich gilt für Gilbert, dass die Sache selbst, die letztlich durch die Gesamtheit dessen konstituiert ist, was zu ihr gehört – Gilbert beschränkt diesen Gedanken keineswegs allein auf den Bereich des Göttlichen – weder durch die äußere Rede noch durch den Akt des Verstehens vollständig erfasst werden kann (n. 21). Als hermeneutische Konsequenz für seinen eigenen Kommentar ergibt sich für Gilbert die Notwendigkeit, die Bedeutung des von Boethius Geschriebenen nicht allein auf Grund des Sachbezugs verstehen und beurteilen zu wollen, sondern zunächst der Sinngebung des Autors selbst zu folgen, da ein adäquates Verständnis nur durch die Rekonstruktion des von Boethius Beabsichtigten zu gewinnen ist (n. 22).

Das Ziel, das Gilbert für das von Boethius beabsichtigte hält, besteht nicht einfach darin, die sich stellenden Fragen nach der Einheit des göttlichen Wesens und der Vielheit der Personen zu lösen. Vielmehr geht es darum, dies methodisch abgesichert dadurch zu tun, dass die vermeintlichen Vieldeutigkeiten, die einer Lösung zunächst im Wege stehen, durch eine reflektierte Unterscheidung beseitigt werden. Sie nicht schlechthin, sondern durch die Unterscheidung zu lösen (*divisione dissolvere*), muss das eigentliche Ziel der Untersuchung sein (n. 29). Im Hintergrund dieses Vorgehens steht also die Absicht, mit der Lösung des Problems gleichzeitig die Gründe aufzuweisen, die die Lösung gefährden können oder bislang vielleicht sogar verhindert haben.

3.4. Kapitel I: Einheit und Verschiedenheit

Gilberts Auseinandersetzung mit dem ersten Kapitel [Kap. I] des boethianischen Textes hat zwei Teile, die allerdings eng miteinander verschränkt sind. Im ersten Teil (n. 1–17) behandelt Gilbert Fragen, die unmittelbar die christliche Religion und ihre zentrale Lehre von der Trinität betreffen. Im zweiten Teil (n. 18–34) setzt er sich mit dem Problem auseinander, wie man Einheit und Verschiedenheit hinsichtlich der Dinge, die in der äußeren Natur vorkommen, den-

ken muss. Dieser zweite Teil schließt insofern an die Trinitätsproblematik des ersten an, als die christliche Lehre die Einheit des göttlichen Wesens bei gleichzeitiger Verschiedenheit der drei göttlichen Personen behauptet und somit die Begriffe von Einheit und Verschiedenheit auch im christlichen Kontext der Klärung bedürfen.

Der Ausgangspunkt für die Erörterung im ersten Kapitel ist die bereits von Boethius vertretene Annahme, dass der Vorrang unter den Religionen der christlichen gebührt. Einerseits versammelt die christliche Religion alle die Tugenden unter sich, die Gott das Seine und den Menschen das Ihrige gewähren (n. 1–2), doch ist es für Gilbert vor allem der Wahrheitsanspruch, den die christliche Religion in der Tugend des Glaubens aufrechterhält, der diese vor den anderen auszeichnet. Glaube wird verstanden als die mit Zustimmung erfolgte Erfassung eines wahren Sachverhaltes, so dass die Frage in den Vordergrund rückt, was diese Zustimmung im Einzelnen betrifft und worauf sie sich stützen kann. Der Gegenstand dieser Zustimmung ist nach Gilbert zunächst der von den Menschen zu ehrende Gott, der das Sein von allem ist. Zudem sind aber auch der Kult (*cultus*) und die Belohnungen, die man sich durch die Kultformen zu erlangen erhofft (*praemia cultorum*), Gegenstand des Glaubens (n. 3).

Aus welchem Grund aber sind es die christliche Religion und der ihr zugrundeliegende Glaube, denen gegenüber den anderen Religionen und Glaubenshaltungen die größte Würde gebührt? Die Antwort auf diese Frage, die Gilbert zunächst mit Rückgriff auf den Text des Boethius gibt, nennt zwei Momente, die hervorzuheben sind: zum einen die Universalität der dem Christentum zugrundeliegenden Regeln (n. 5) und zum anderen die außerordentliche Verbreitung des christlichen Kultes (n. 7). Insbesondere der Rekurs auf die Allgemeinheit der Regeln deutet an, was dann im Verlauf des Kommentars Gilberts immer klarer hervortritt, nämlich dass die Universalität des Christentums nur dadurch ausgewiesen werden kann, dass es gelingt, die Universalität der rationalen Strukturen der christlichen Lehre und der sie stützenden Argumente darzulegen.

Wenn es aber die Universalität des Glaubens ist, also die allgemeine Anerkennung der Glaubensinhalte, durch die der Vorrang der christlichen Religion zu begründen ist, stellt sich die Aufgabe, diesen allgemeinen Wahrheitsanspruch hinsichtlich der Lehren nachzuweisen, die für das Christentum zentral sind. Es muss also im Weiteren

darum gehen, die allgemeine Gültigkeit der christlichen Lehre vor allem mit Blick auf die zentralen Inhalte zu rechtfertigen, durch die das Christentum sich von den anderen Religionen unterscheidet. In dieser Perspektive erweist sich die Trinität als der zentrale Gegenstand, den es zu behandeln gilt, um das Eigentümliche des Christentums hervortreten zu lassen. Die christliche Lehre von der Trinität ist dadurch gekennzeichnet, dass sie zwei Lehrstücke miteinander verbindet, nämlich zum einen die Annahme von der Einheit des göttlichen Wesens, zum anderen die von der zahlenmäßigen Verschiedenheit der göttlichen Personen (n. 8–9). Die Einheit des göttlichen Wesens wird als eine solche verstanden, die durch die Singularität, die die göttliche Essenz auszeichnet, konstituiert ist und die durch die Dreiheit der Personen, die diese Singularität jeweils aufnehmen können, nicht in Frage gestellt wird (n. 10). Der Begriff der Singularität wird von Gilbert als Ausdruck einer Bestimmung verstanden, die in mehreren Instantiierungen, in diesem Fall in den drei göttlichen Personen, vorkommen kann.

Aber sind diese beiden Lehren miteinander zu verbinden – und zwar in einer Weise, die eine allgemeine Gültigkeit beanspruchen kann? Nur wenn dieser Anspruch auf universelle Gültigkeit aufrechterhalten werden kann, ist es möglich, die eingangs erwähnte Sonderstellung des Christentums, die ja gerade am Universalitätsanspruch hängt, zu verteidigen. Was ist also die argumentative Grundlage für die These von der Verträglichkeit der numerischen Vielheit der göttlichen Personen und der Einheit des göttlichen Wesens? Die erste Antwort lautet, dass diese Kompatibilität nicht zu verteidigen ist, wenn man ein Argumentationsschema zugrunde legt, wie es bei der Betrachtung natürlicher Gegenstände, wie z. B. Menschen, erforderlich ist. Demnach ist es in der Perspektive einer solchen natürlichen Betrachtungsweise nicht möglich, drei distinkte Menschen in ihrer Singularität in den Blick zu nehmen und gleichzeitig eine Einheit des Menschseins in der Weise zu unterstellen, wie die drei göttlichen Personen ein einziges göttliches Wesen haben. Im Natürlichen und im Göttlichen gibt es offensichtlich einen Unterschied zwischen der Subsistenz und dem Wesen, denn im Bereich des Natürlichen besteht die Einheit des jeweiligen Menschen aufgrund der Singularität der Subsistenz (*singularitate subsistentiae*; n. 11), während die Einheit Gottes aufgrund der Singularität des Wesens besteht (*singularitate essentiae*; n. 10). Im Bereich des Natur-

lichen ist das jeweilige Menschsein ebenso numerisch verschieden, wie die Menschen selbst numerisch verschieden sind. Ausgeschlossen ist damit aber nicht, dass die in der Weise unterschiedenen Dinge gleichförmig sind. Vielmehr betont Gilbert die Notwendigkeit einer solchen Unterschiedenheit, um überhaupt in diesem Sinne von einer Gleichförmigkeit des Menschseins sprechen zu können, die schließlich der Prädikation eines gemeinsamen Begriffs, der auf alle Menschen anwendbar ist, zugrunde liegen muss (n. 11–12).

Die christliche Lehre von der Trinität ist also nur dann konsistent zu formulieren, wenn man sie nicht auf die Weise versteht, wie man natürliche Dinge behandelt, sondern auf die spezifische Art deutet, wie die Gegenstände der Theologie zu behandeln sind. Nur dann kann man das Wesen der drei unterschiedenen Personen als den in seiner Singularität nicht in Frage gestellten Gott deuten (n. 13). Genau in diesem Sinne ist die weitere Aussage des Boethius zu verstehen, wenn er die Ununterschiedenheit des göttlichen Wesens als Grund dafür anführt, aus der Annahme, dass Vater, Sohn und Heiliger Geist jeweils Gott sind, zu schließen, dass sie ein einziger Gott sind (n. 14).

Christliche Häresien, insbesondere die Lehre der Arianer, begehen den Fehler, diese Trennung der Argumentationsweisen, nämlich der natürlichen und der theologischen, nicht zu beachten und Schlussfolgerungen, die sich nur aus den Argumenten ergeben, die die natürlichen Dinge behandeln, auf die Gegenstände der Theologie anzuwenden. Bezogen auf die Frage nach der Trinität führt dies dazu, die Einheit und Singularität Gottes, die das Christentum hinsichtlich der drei Personen behauptet, in Frage zu stellen und in eine Mehrheit der Naturen aufzulösen. Vater, Sohn und Heiliger Geist sind dann jeweils Gott in einer je eigentümlichen Gradabstufung, aber eben nicht der eine einzige Gott (n. 15–17).

Aus der Unterstellung einer solchen Mehrheit folgt die Annahme einer jeweiligen Andersheit des Göttlichen, so dass Vater, Sohn und Heiliger Geist jeweils ein anderer Gott wären. Um die Gründe für diese Annahme einer jeweiligen Andersheit des Göttlichen zu verdeutlichen, bedarf es einer näheren Untersuchung dessen, was Andersheit ist und auf welchen Gebieten sie vorkommt. Richtet man den Blick auf die natürlichen Gegenstände, erkennt man, dass es drei Bereiche gibt, in denen Andersheit anzunehmen ist. Andersheit kann es nämlich der Gattung, der Art und der Zahl nach geben (n. 19).