

## Capita de Trinitate.

Aus eigenen Kräften vermag der Mensch Gott nicht zu erkennen, wenn Gott selbst sich ihm nicht offenbart. Die Offenbarung Gottes geht ein in die Vernunft des Menschen, zerreißt das Gewebe seiner Gedanken — als das Neue, für die Vernunft Übernatürliche. Und doch wird die Vernunft von der *erleuchtenden Gnade* durchflutet; ihre Sehnsucht wird gestillt, sie wird sich ihrer selbst bewusst und von ihren eigenen Aporien befreit. Wenn auch die Lehre der Offenbarung ihrem *Inhalte* nach die Kräfte der Vernunft übersteigt, so gibt sie doch Antwort auf die Fragen der Vernunft, löst ihre Probleme, beseitigt ihre Rätsel. Die Offenbarung der jenseitigen Gottheit am Menschen ist in diesem Sinne menschlich, dem Menschen entsprechend. Mit andern Worten: in der Natur des Geistes und in der Struktur der Vernunft mit ihrer natürlichen Problematik sind *Postulate* der gegenoffenbaren Lehre über Gott enthalten — als Möglichkeit, diese aufzunehmen. Das Ebenbild Gottes im Menschen ist — obgleich es durch die Sünde und den Irrtum entsteht ist — ontologische Grundlage der Offenbarung; die Anthropologie ist natürliche Grundlage der Theologie. Wenn jene die Offenbarung auch nicht zu ersetzen vermag, so gibt sie doch dem Menschen die Möglichkeit, die Offenbarung aufzunehmen.

*Der menschliche Geist trägt die Postulate der göttlichen Dreieinigkeit in sich.* Auf ihm liegt ihr ewiger Siegel. — Diese Postulate sollen nun im Folgenden zur Darstellung gebracht werden.

### I. Die Aporien der natürlichen Gotteserkenntnis.

#### A. Die Gottheit als absolutes Objekt: Pantheismus.

Der Mensch findet sich vor in der Welt als in einer gebundenen Fülle, einer All-Einheit, die auch den Menschen selbst in sich enthält und ihn begründet. Die Welt ist ein real-ideales *All* — All verstanden als die intelligible Ideenwelt, als nominale Grundlage der Welt (Platonismus), mithin ist sie auch ein reales Allsein, unaufhörlich gebärende und geboren werdende

Natur. Dieses *All* wird geschaut als Schönheit, gewollt als ethische Weltordnung, enthält alles in allem als Ganzheit, als Universalität; ausserhalb der Grenzen dieses Alls ist die Leere, die abgründige Finsternis. Substantia sive Deus, natura sive Deus (Spinoza), Organismus (Aristoteles), mechanische Kausalität (Materialisten), das Eine Unbewegliche (Parmenides), das Fließende (Heraklit und die Evolutionisten), die lebendige Substanz (Hylozoisten), die Natur als monistische Gottheit (Spinoza) oder als pluralistische Gottheit (Leibniz) usw.: in diesem Ozean des universalen Lebens ist und zerfließt der Mensch. Er selbst, alles in ihm und um ihn ist Gottheit; und es gibt nichts ausser der Gottheit. Doch was heisst das letzterdings? — Das heisst, dass es weder Mensch noch Gott gibt. Alles erlischt, ertrinkt im Abgrund des unendlichen Meeres — ist spiegelnde Glätte, Stille und Schweigen: es gibt weder Licht noch Finsternis, nur das ewige Nichts, Nirwana des Unbewussten. Indem wir Gott in der Welt zu erkennen suchen, verlieren wir uns selbst, werden verschlungen von einem Abgrund ohne Namen und Antlitz. Wir können zwar nicht umhin, die Idee des absoluten Objekts, die Welt einzuschliessen in die Idee Gottes, denn dazu werden wir genötigt durch unsere kosmische Erfahrung, unser kosmisches Selbstbewusstsein; und doch gelangen wir auf diesem Wege zur Selbstverneinung, zum metaphysischen Selbstmord. Darin besteht die unüberwindbare Aporie des Naturalismus oder Pantheismus, der Anschauung also, nach welcher Gott absolutes Objekt ist. In dieser Auffassung erhält der äusserste Nihilismus des Nirwana seine Verwirklichung, in den Banden dieser Aporie ist auch das Selbstbewusstsein des Buddhismus erstarrt. — Gegen diese Position der absoluten Objektivität der Welt erhebt sich die Subjektivität unseres Wesens.

#### B. Die Gottheit als absolutes Subjekt.

Ebenso ist unser Ich unlöslich mit Gott verbunden. Das hypostatische Antlitz des Menschen ist der Gottheit zugewandt; indem wir uns selbst verlieren, verlieren wir auch Gott. In unserem Suchen nach Gott müssen wir uns darum fest an uns selbst halten. Der Weg der pantheistischen Weltvergöttlichung ist deswegen verkehrt und unmöglich, weil er unser Ich vernichtet. Dieses Ich erhebt sich nunmehr in seiner ganzen Grösse zum Schutze seiner verschmähten Rechte. Das Ich ist unzerstörbar, aber es

ist auch undefinierbar. Alle Versuche, das Ich zu definieren (als *aseitas*, *perseitas*, *integritas* oder *independentia*), beziehen sich nur auf einzelne Seiten besonderer *Ich-Erfahrungen*, auf das persönliche Selbstbewusstsein, das an sich zwar benannt und das durch Wortzeichen (Pronomen) angedeutet werden kann. Das Ich selber aber ist undefinierbar, denn es ist absolut. Alles ist in ihm, alles steht unter den Strahlen seiner Sonne als der Quelle des Lichtes und der Schatten, der Formen und der Farben; daher ist es durch diese auch nicht definierbar. Das Selbstbewusstsein des Ichs ist unbeweisbar, es ist nur aufzeigbar. Ich ist Ich und weiter nichts, es ist betrachtend in sich selbst gekehrt und wird durch sich selbst bestimmt. Es ist nicht in der Gewalt der Zeit, denn es ist über der Zeit; es kennt weder Herkunft noch Untergang, es ist ewig. Jedes menschliche Ich ist in einem gewissen Sinn uranfänglich und absolut: es ist das Auge der Ewigkeit, mit dem allein man auch die Zeit zu sehen vermag. Im Ich ist ewig Tag, in ihm gibt es kein Versinken in das uferlose Nirwana. (Auch die Zustände des Schlafes und der Bewusstlosigkeit unterbrechen nur das empirische Selbstbewusstsein, bewirken aber keinen Riss in der Selbstidentität des Ichs.) Das Ich hat alles in sich und für sich (wenn auch nicht als Gegebenheit, so doch der Möglichkeit nach). In dieser Auffassung ist die kosmische Antinomie des Pantheismus, die pantheistische Selbstgenügsamkeit des Alls, zerstört. Das All besteht nur im Ich und für das Ich; es ist in gewissem Sinne dieses Ich selbst, denn es steht in Korrelation zum Ich, und es muss daher in den Termini des Ichs zum Ausdruck gebracht werden. Einen solchen Ausdruck in den Termini des Ichs hat Fichte gegeben im Begriff des Nicht-Ich: die Welt ist nach Fichte Nicht-Ich, sofern sie im Gegensatz zum Ich als sein Gegenstand (Objekt) gesetzt wird. Der Mensch kann sich darnach niemals von seinem Ich trennen und aus seinem magischen Kreis heraustreten; denn hinter seinen Grenzen liegt der Tod. Der Tod aber bleibt für uns eine Abstraktion oder ein Geheimnis. Es gibt ihn nicht für das Ich; das Ich weiss alles, aber den Tod kennt es nicht. Es kann ihn nur in Analogie zum Schlafe als eine Unterbrechung im Ich hinnehmen, durch den aber die Selbstidentität im Ich nicht zerstört wird. — Derart ist die allgemeine Natur des Ichs. Aber eine nähere Untersuchung seiner Natur führt uns ebenfalls zu Aporien.

## 1. Ich und Welt, Subjekt und Prädikat, Subjekt und Objekt.

Bei aller formellen Absolutheit seines Selbstbewusstseins kann sich das Ich doch nicht mit sich selbst begnügen; es wird hin und her getrieben in den Spiegelwänden seiner Einsamkeit, aus der es sich hinaussehnt, um in die Welt zu gelangen und sich mit ihr zu vereinigen: Ich-Ich-Nicht-Ich-Ich. Der Versuch, die Welt nur als Nicht-Ich zu verstehen (d. h. eigentlich auch als Ich — als einen Modus oder eine Variante des Ichs), kann nicht von Erfolg gekrönt sein; denn er führt zu nichts anderem als dazu, dass das Ich sich in sich selbst widerspiegelt. Im Ich ist aber die Welt nicht eine Realität; denn sie existiert nicht nur im Ich (als Nicht-Ich oder als seine eigene Grenze), sondern auch ausserhalb des Ichs, jenseits des Ichs; im Ich ist dann überhaupt kein Objekt, denn diesem wird ein Platz nur im Subjekt angewiesen — unter der Voraussetzung, dass für das Ich ein Objekt überhaupt besteht. Aber ebenso bleibt auch das Objekt als eine unbewusste oder ausserbewusste Grösse tot und finster und wird von der über ihm aufgehenden Sonne des Ichs nicht erhellt. Die Welt besteht, hat Sein nur für das Ich und im Ich als dessen Nicht-Ich, sogar dann, wenn es nicht nur Reflexion des Ichs, sondern reales Nicht-Ich ist.

Wie kann also das Ich übergehen zur Realität, seine eigenen Spiegelwände zerbrechen, die Welt auffinden und sein Nicht-Ich realisieren als eine bestimmte gegenständliche Möglichkeit? Das Ich wird in diesem Falle nicht nur ein Nicht-Ich, sondern auch ein bestimmtes A; das Subjekt erhält ein Prädikat, einen Namen. Das Ich ist A, das Ich hat A; dieses besteht für das Ich. Über dem Abgrund, der zwischen dem absoluten Subjekt und dem absoluten Objekt liegt, entsteht eine wunderbare Brücke: *ist*, das Sein als der unaufhörliche Strom des Werdens und des Lebens. Das Ich lebt in der Welt, diese lebt im Ich und für das Ich. Es entsteht die Welt des Seins. In der Entwicklung des absoluten Subjekts erscheinen somit 3 Punkte: das Subjekt, das Objekt und das Sein, das Subjekt, das Prädikat und die Kopula. Zwischen ihnen besteht allerdings noch keine Verbindung gegenseitiger Begründung. Sie sind gegenseitig gegeben, sie bitten einander wohl, können sich aber nicht gegenseitig helfen. Diese drei sind geheimnisvolle Symbole — das Kryptogramm der Gott-

heit in der Dreieinheit<sup>1)</sup>. Die Selbstverwirklichung des Ichs, die Überwindung seines illusionären Charakters, führt notwendigerweise über die Grenzen des Ichs hinaus und macht damit die Position der absoluten Subjektivität unmöglich. Wenn wir also auch diesen Weg zu Ende gehen, gelangen wir wieder zu einer Aporie.

## 2. Die Antinomie des Ichs in sich selbst.

Wenn jedoch das absolute Subjekt aus dem Nicht-Ich und aus dem Sein in sich selber, in sein nacktes, sich-selbst-setzen- des Ich zurückkehrt, stösst es auch hier auf eine Antinomie und begegnet einer Aporie. Wie Fichte gezeigt hat, ist das Ich nicht gegeben, sondern es setzt sich selbst; es ist nicht gegebenheit, sondern Tat, actus purus, Selbstsetzung. Allerdings haben wir schon eine Grenze des Ichs aufgezeigt, an dem Punkt nämlich, wo es mit der Gegebenheit zusammenstösst, und sind damit bereits einer Grenze seiner Selbstsetzung begegnet: es ist dies das Gebiet des Nicht-Ichs. Eine Grenze besteht aber auch *innerhalb des Ichs selbst*. Als Selbstsetzung, als eigene Wirklichkeit genügt zwar das Ich sich selbst, ist in sich selber eingeschlossen: Ich ist Ich, ist Ich usw. Aber gleichzeitig stellt sich dieses eine Sich-selbst-Setzen des Ichs als nicht erschöpfend dar, als ungenügend auch für das Ich selbst; in dieser Tatsache kündigt sich eine Selbsttrennung und Selbstzersetzung des Ichs an. Das Ich schaut sich zwar im Ich, aber es sieht sich in sich selber nicht unmittelbar, wie es den Anschein hat, sondern nur mittelbar: das Ich kennt sein Ich nur durch das Nicht-Ich, das jedoch nicht Prädikat, nicht äussere Grenze des Ichs, nicht Welt, sondern Nicht-Ich wie auch Ich, Mit-Ich, d. h. Du, ist. Ohne das Du oder Mit-Ich, ohne das Ich im anderen, ist das Ich nicht instande, sich selbst in seinem Selbstbewusstsein zu erkennen oder zu verwirklichen. Das Ich besteht nicht, realisiert sich nicht, erscheint auch in seiner ganzen Grösse nicht als „das Einzige“, als welches es Stürner betrachtete. Wenn wir „Ich“ sagen, sprechen wir schweigend „Du“ mit aus. Ich ist Ich nur in der Korrelation zum andern Ich oder zum Du, das gleichsam der Schatten des Ichs ist. Das reale, undurchsichtige Wesen existiert auch nicht ohne Schatten.

<sup>1)</sup> Siehe darüber mein Buch: Die Tragödie der Philosophie, Darmstadt 1927.

Es ist von entscheidender Bedeutung für die Philosophie wie auch für die Theologie, im Ich das Du wahrzunehmen. Diese Korrelation und Bezogenheit jeglichen Ichs auf ein Du, das ist ein lebendiges Wunder, ein Flug über den Abgrund — Flügel der Seele, Berührung des Geistes, Siegel der Gottheit.

Wie kann man nun aber das Du, d. h. das Nicht-Ich, erkennen, das doch auch Ich ist, ein *anderes* Ich, ein Mit-Ich, Du? Wie ist es möglich, vom Ich zum Du überzugehen? Diesen Übergang kann das Ich nur aus sich selbst vollziehen — in der Welt des Seins gibt es kein Du, in ihr gibt es nur Dinge, Objekte. Das Du kann nur demjenigen Ich bekannt sein, welches sich selbst ausser seiner selbst im Du erschliesst, sich im anderen realisiert und reflektiert: jedes Ich ist Du für ein anderes Ich, andrerseits aber ist es Ich für sich selbst, es ist Ich-Du, Du-Ich. Das Du besteht im Ich und mit dem Ich, doch nicht als Objekt, nicht als Nicht-Ich, sondern als Nicht-Ich-Ich, als *Objekt-Subjekt*. Es gibt kein absolutes, selbstgenügsames Ich. Es stellt sich also heraus, dass das Sich-Selbst-Setzen des Ichs ein Mitsetzen des Du in sich einschliesst. Das persönliche Fürwort besteht nicht nur in der ersten, sondern auch in der zweiten Person. Ohne das Du ist auch das Ich ungültig in seiner Selbstsetzung. Das Ich setzt sich jedoch selbst, das Du aber wird von ihm nur mit-gesetzt oder vor-gesetzt, als seine Vorbedingung. Dadurch wird das Ich absolut-relativ: das Ich kann als sich-selbst-setzendes nur bestehen, wenn das Du besteht — das *Ausser-Ich*, obgleich dieses ein mit jenem gesetztes Ich ist. Auf diese Weise bringt das Ich in sich selbst die Antinomie des Ich und Du — (Ich-Du-Ich) — zur Erscheinung. Die Richtung der Linie Ich hängt nicht nur von ihrem eigenen Hinstreben aus dem Ich zum Ich<sup>1</sup>, Ich<sup>2</sup> usw. ab, sondern wird auch durch das Perpendikular des Du bestimmt. Der eine Punkt hat zwei Dimensionen.

Aber auch dies alles genügt nicht für die Selbstrealisierung des Ichs, für die Fülle seiner Selbstsetzung: wenn das Ich des Du bedarf, so ist durch die blosse spiegelnde Selbstreflexion weder dieses Ich noch dieses Du — also auch nicht das gegenseitige Ich-Du — genügend begründet. Es braucht nicht allein das Du-Ich oder Ich-Du, sondern auch das Du-Er. Weshalb? Weil dieses Du nur dann bestehen kann und nicht bloss Gegenstand der Selbstreflexion bleibt, wenn es sich wiederholt, d. h.

wenn das Mit-Ich auch zum anderen Du, zum Mit-Du, übergeht. Doch dieses sich selbst behauptende und bei sich selbst verharrende Du, welches von der endgültigen Selbstrealisierung des Ichs, von seiner Realität zeugt, ist im Verhältnis zum Ich schon ein Er oder Du, welches im Schatten steht, aber jederzeit aus ihm herauszutreten vermag. Ich-Du ist die sich selbst verwirklichende Begegnung, in der das gegenseitige Einander-Sein, die gegenseitige Reflexion, statuiert wird. Das durch seine Unbeständigkeit zweifelhafte, unstete Ich-Du-Verhältnis steht und besteht in dieser Begegnung. Aber bleibend, ruhend wird es nur durch die Existenz des Er: das Ich-Du (d. h. das andere Ich, dem das Ich zugewandt ist) und das Er-Du (d. h. das das noch andere Ich, dem unmittelbar weder das erstere noch das letztere zugewandt ist), d. h. das Er ist weder Ich noch Du, sondern es ist mit ihnen verbunden, mit ihnen ko-existierend und kann den Platz eines jeden einnehmen. In diesem Sinne ist Er die Garantie des Ich und Du. Im Dreieck Ich-Du-Er kann das Ich seinen Platz an einer beliebigen Ecke einnehmen, indem es sich in einer Linie mit dem Du, in einer anderen mit dem Er befindet.

Das reale Subjekt ist also eine bestimmte Einheit, die Dreieinheit dreier Personen: der ersten, der zweiten und der dritten Person (Geheimnis der Grammatik des persönlichen Fürwortes). Ich ist nicht die einzige, sondern die *erste* Person, zu der die zweite und dritte Person hinzukommen. In diesen dreien *erschöpft* sich das Selbstbewusstsein des Ichs, seine Selbstsetzung. In der in sich geschlossenen Dreieinheit erschöpft sich auch das absolute Subjekt, wenn es auch die Möglichkeit der Erschliessung und Selbstwiederholung in der Vielheit nach dem Schema der Dreieinheit in sich enthält. Diese Dreieinheit Ich als „Ich-Du-Er“ ist aber nicht äusserliche Juxtaposition, die durch das *und* zusammengefügt wird (Ich und Du und Er), sondern sie ist gleichsam ein *inneres* „und“, welches das dreifache Selbstbewusstsein des Ichs zusammenhält, — eine Einheit, die sich in dreien offenbart. Der Genius der Sprache bringt diese Vielheit des Ichs durch das Plural „wir“ zum Ausdruck, das seinerseits Grundlage für das „Ihr“ und „Sie“ wird. Gross ist das Geheimnis des Wir: denn wie ist das Plural des Ichs möglich? In seinem unmittelbaren Bewusstsein ist das Ich einheitlich und kann sogar als einzig erscheinen, hat weder Türen noch Fenster, ist eine un-

nahbare, unbewohnte Insel. Wir ist nicht nur eine grammatische Form, sondern eine rechte Offenbarung der Sprache über die Natur des Ichs, das nur in der Annahme des Mit-Ich existiert. *Das Ich ist nicht einsam, sondern soborno* („katholisch“ im eigentlichen Wortsinn = *καθ' ὅλον*), nicht einzig, sondern vieleinheitlich. Das bezeugt auch der Genius der Sprache, die das persönliche Fürwort furchtlos im Plural zu deklinieren vermag: das absolute Subjekt ist Ich in der Einheit mit anderen Ich, es ist Ich-Wir. (Eine analoge Bedeutung haben die Kategorien des Ihr und Sie, die nur im Lichte des Wir verstanden werden können.) *Wir ist ontologische Liebe im Ich*, das nicht nur in sich selber lebt, sondern auch im Du und im Er, sofern Liebe wahrhaft Leben im andern und durch den andern ist; und doch konstituiert im Selbstbewusstsein des Ichs gerade dieser Sachverhalt die Aporie, die zur Antinomie führt; denn für das Ich bedeutet die Mitsetzung des Ich-Wir und des Ich-Du (und des Du-Er) eine Antinomie.

Die Aporie liegt darin, dass das Ich, das sich selbst setzt und in diesem Sinne absolute Tat, actus purus ist, in Wirklichkeit sich als unfähig erweist, diese Selbstsetzung zu vollbringen; es ist nicht sein eigener Herr, denn es ist ausserstande, durch die Kraft seiner Selbstsetzung das Du und Er mitzusetzen, es kann sie nur postulieren. Auf diese Weise erscheint die absolute Selbstsetzung als bedingt, d. h. als nicht absolut: das Ich existiert für sich, sofern das Du und Er existiert, *ihr* Sein oder Nichtsein aber hängt nicht von meinem Ich ab. Mein Ich, das als Selbstsetzung vollkommen durchsichtig ist, wird an diesem Punkte unbegreiflich, unrealisierbar, widerspruchsvoll: das Ich führt über sich selbst hinaus.

### C. Das Subjekt in seiner Beziehung zum All und zur Welt.

(„Der Einzige und sein Eigentum.“)

Das absolute Subjekt verfügt über die Welt auf eine absolute Art und Weise. Die Welt ist die Selbsterschliessung des Subjekts. Es liebt und schaut sich selbst in der Welt mit absoluter, selbstgenügsamer Liebe. Aber dieses Für-Sich-Selbst-Haben, dieses Für-Sich- und nur Für-Sich-Besitzen enthält eine Grenze, auf die unser Denken des Absoluten stösst. Wenn nämlich das absolute Subjekt einzig ist, so ist es auch *einsam* in seinem *All*-Besitz. Die Liebe zu sich selbst in der Selbstoffen-

barung ist der äusserste *metaphysische Egoismus*, mithin Beschränktheit, Unfähigkeit, aus sich selbst herauszutreten, gleichsam ontologische Armut und Schwäche. Jedes Wesen, das sich seiner selbst als „katholisch“ (soborno) bewusst ist, ist reicher als jenes ein-hypostatische Absolute, das sich in seiner Absolutheit erschöpft und das mit sich selbst nichts anzufangen weiss, das sich niemandem und nirgends zu anschliessen und das niemanden zu lieben hat. Diese luziferische, eigenwillige Selbstliebe (deren Charakter Spinoza in seinem „Deus sive natura“ irgendwie nicht richtig erkannt hat), vernichtet die *Würde* des Absoluten, macht es zum Spielzeug des Egoismus, beraubt es sogar des Lebens. Man kann nicht nur sich selber lieben, nicht nur in sich und für sich eingeschlossen leben, ohne je aus sich selbst herauszutreten. Man muss, indem man sich und das Seine liebt, instande sein, sich selber gerade auch *nicht* zu lieben. Wenn jedoch ein Gegenstand der absoluten Liebe da ist, kann man ihn mit einer nicht-subjektiven Liebe lieben und hat die Möglichkeit, in dem Seinen nicht sich selber, sondern den andern zu lieben. Nur eine solche Liebe ist frei, nur eine solche kennt keine Grenzen. So wie das Ich nicht in seiner Einzigkeit existiert, sondern Glied eines bestimmten Wir ist, so ist auch die absolute Liebe nicht einem absoluten ein-hypostatischen, einsamen Subjekt gegeben, sondern sie fordert die Überwindung der Grenzen des metaphysischen Egoismus. Wie das Ich Funktion der Vielheit, der Sobornost, ist, so fordert auch die Beziehung des Absoluten zur Welt die Befreiung von der metaphysischen Einzigkeit. Ein Gott als Despot, ein Selbstherrscher, der nur sich selbst liebt, der sich in der Eingeschlossenheit in sich selbst erschöpft und die Welt nur zur Befriedigung seines Egoismus hat, der in sich Seinesgleichen nicht kennt — der ist kein Gott. Auf diese Weise ergibt sich das Postulat einer Gottheit, die zwar einzig ist, sofern ihre Einzigkeit ihrer Absolutheit entspringt, die aber gleichzeitig auch *nicht-einzig*, sondern in sich „katholisch“ (soborno) ist. Der Begriff des Absoluten, angewandt auf den Weltherrscher, führt daher auch zu einer Aporie; denn er stellt sich als widerspruchsvoll heraus. Gott muss gleichzeitig der Forderung der Einheit und der Vielheit entsprechen; das Erstere entspricht der Absolutheit des Wesens, das Letztere der Absolutheit des modus possessionis. Derart sind die Postulate des Bewusstseins.

## II. Gott als absolutes Subjekt oder als Persönlichkeit.

Die Postulate des religiösen Bewusstseins können nur durch die Offenbarung selbst erfüllt werden. Die Vernunft erlebt unentrinnbare Aporien, auf die sie immer wieder stösst; und das weist uns hin entweder auf die Unnahbarkeit der Lehre Gottes für die Vernunft und führt letzterdings zu einem gewissen fatalen Illusionismus, dem die Vernunft in der Gotteserkenntnis angeblich anheimfällt (Kant); oder aber wir werden zur Erkenntnis geführt, dass die Vernunft nur auf dem Boden der Offenbarung einen Ausweg aus ihren Aporien finden kann — der Offenbarung, die wohl die Möglichkeiten der Vernunft übertrifft, die aber ihre Aporien zu deuten und ihre Postulate zu erfüllen vermag. Es soll nun nachgewiesen werden, dass nur die Lehre der Offenbarung über die heilige Dreieinigkeit die Lösung aller Schwierigkeiten des natürlichen Gottesbewusstseins enthält und einen Ausweg aus seinen Aporien ermöglicht; dass die Offenbarung die Antwort auf die Postulate der Vernunft ist und dass die Vernunft infolge ihrer Gottähnlichkeit allein in dieser Lehre zur Ruhe kommen kann.

Die Offenbarung ist übervernünftig in dem Sinne, dass sie nicht mit den blossen Kräften der Vernunft, auf Grund blosser logischer Konstruktionen, aufgefunden werden kann. Aber die Offenbarung kann der Vernunft *gegeben* sein als ein bestimmtes religiöses Faktum oder als geistige Erfahrung, die für die Vernunft, obgleich sie dieselbe übersteigt, *fassbar* ist. Die Offenbarung ist nicht widervernünftig, sondern übervernünftig. Die Vernunft versucht zwar, mit ihren eigenen Kräften die ganze Welterschöpfung als die ihr immanente zu begreifen, indem sie bei sich selbst beginnt und bei sich selbst endet. Hier aber muss die Vernunft sich selbst im Lichte der göttlichen Offenbarung verstehen. In einem gewissen Sinne hat ja das ganze Wissen eine ausservernünftige, experimentell-empirische Basis; die Vernunft ist nur der Zusammenzähler und Registrator der Gegebenheiten, obgleich sie auch als solcher ihre Selbstgesetzlichkeit hat. So hat die Vernunft auch in der Offenbarungslehre über die heilige Dreieinigkeit *Gegebenheiten* vor sich, die sie auf ihre eigene Relativität verweisen. Aber die eigene Begrenztheit und Relativität sehen —, das bedeutet schon einen Akt der Selbsterkenntnis.

Die Offenbarung gibt vor allem Zeugnis von der Persönlichkeit Gottes, von Gott als absolutem Subjekt. Die *Persönlichkeit* Gottes kann überhaupt nur Gegenstand der Offenbarung sein. Mit ihrer Logik vermag zwar die Vernunft verschiedene Eigenschaften Gottes festzustellen, sie vermag auch verschiedene Qualitäten des Göttlichen namhaft zu machen, sofern sie aus dem Begriffe des Göttlichen gefolgert werden können. Aber weder die Persönlichkeit Gottes noch auch ihr *Sein* kann aus Begriffen gefolgert werden, da die Persönlichkeit, das Ich überhaupt, jenseits aller Begriffe und Bestimmungen steht — als Subjekt aller Prädikate: dieses bestimmt sich selbst, ist aber selber unbestimmbar, es erschliesst sich selbst, ist aber selber unerschließbar. Vom Ich zum andern Ich oder zum Du führt keinerlei logische Deduktionsbrücke; das Du ist für das Ich immer eine Offenbarung, eine Erfahrungstatsache, eine Begegnung, ein Herausstreten des Ichs aus sich selbst in das andere. Ebenso kann das göttliche ICH für den Menschen nur eine göttliche Offenbarung sein, eine Herniederkunft Gottes, in welcher Gott von SICH zum Menschen ICH spricht und es dem Menschen ermöglicht, zu ihm DU zu sagen. Das göttliche ICH ist auf das geschaffene Ich bezogen, stellt sich in eine Reihe mit ihm, mit einem beliebigen Ich oder Du. Wenn man ungläubig ist, kann man hier von groben Anthropomorphismen in den Vorstellungen über Gott reden, durch die ihm persönliche Beschränktheit und naive Menschenähnlichkeit zugesprochen werden (Spinoza bis Feuerbach). Bei diesem Einwand bleibt jedoch das Rätsel der menschlichen Persönlichkeit selbst, die ohne jeden Grund als verstehbar hingenommen wird, unerschlossen. In Wirklichkeit aber zeugt die Möglichkeit eines Herniederkommens Gottes, einer Begegnung der göttlichen Persönlichkeit mit der menschlichen, von der realen Gottähnlichkeit des Menschen als des Trägers der hypostatischen Ebenbildlichkeit Gottes. Das göttliche ICH im Munde Gottes, der sich dem Menschen zuwendet, und das menschliche DU, durch das sich der Mensch Gott zuwendet, ist unmittelbarer Ausdruck dieser Gottähnlichkeit. Gott spricht mit dem Menschen, und der Mensch spricht mit Gott. Darauf gründet sich die *Gebetsgemeinschaft* des Menschen mit Gott, jener sich ständig verwirklichende Akt persönlicher Gottesoffenbarung. Das Gebet ist Begegnung des Menschen mit Gott von Angesicht zu Angesicht, des Ichs mit dem ICH-DU. Der persönliche Cha-

rakter der Gottheit ist sogar den meisten heidnischen, nicht-geoffenbarten und in gewissem Sinne unwharen Religionen wesentlich; bei aller Entartung und Verdunkelung der religiösen Wahrheiten durch allerlei menschliche Beimischungen und Psychologismen enthalten auch diese Religionen einen Widerstrahl der Gottähnlichkeit, welche dem Menschen in unzerstörbarer Weise anhaftet. Der Mensch, der mit seinem hypostatischen Antlitz eine natürliche Ikone der Gottheit ist, gibt seine Gottähnlichkeit nie auf, ehrt sie auch im Heidentum, indem er seine religiösen Erlebnisse in eine hypostatische Form kleidet. Allein — objektiv betrachtet — haben wir es hier in Wirklichkeit allerdings nur mit Anthropomorphismen, mit Projektionen des menschlichen Ichs in das Gebiet dumpfer heidnischer Erlebnisse zu tun. Nur in der gottgeoffenbarten Religion ereignet sich eine reale *Begegnung* Gottes mit dem Menschen. Gott offenbart sich hier dem Menschen primär als absolutes Subjekt, als Persönlichkeit, als der Seiende, als Jehova. Exod. 3, 4: „*Gott sprach zu Moses: ICH bin der Seiende — ICH bin, der ICH bin.*“ ICH bin ICH, ICH bin Hypostase. ICH bin: ihr, der Hypostase, gehört das in sich selbst begründete göttliche Sein. Exod. 20, 2: „ICH bin der Herr dein Gott“; Deuter. 32, 39. 40: „Sehet ihr nun, dass ICH allein bin, und ist kein Gott neben MIR . . . ICH hebe meine Hand in den Himmel und sage: *ICH* lebe ewiglich.“ Die Selbstoffenbarung Gottes als Person, als absolutes Subjekt, durchzieht das ganze Alte Testament und erfüllt sich im Neuen Bund, wo im persönlichen, gottmenschlichen Selbstbewusstsein Christi, in seinem Gottesbewusstsein, das unzertrennlich mit seiner Gottessohnschaft verbunden ist, und in seiner Hingebung an die Persönlichkeit Gott-Vaters, Gott sich uns als die „katholische“ (sobornoja) Persönlichkeit vollkommen erschliesst.

Jedoch gerade hier treten die Antinomien des erschaffenen Ichs hervor, hier, vor dem Antlitz des göttlichen Subjekts werden alle seine Aporien offenbar.

Das erschaffene menschliche Ich ist sich (wie das Fichte sehr klar gezeigt hat) gleichzeitig als absolutes Ich und als relatives Ich bewusst, in dieser Gegensätzlichkeit erschöpfen sich seine Kräfte. Als das sich-selbst-setzende Ich ist es überzeitlich und überempirisch, es ist die Sonne, die alles mit ihrem Licht erleuchtet. Aber als Ich genügt es sich selbst nicht und ist nicht in sich selber begründet; denn es bedarf des Du, es sucht die

Begründung im anderen Ich, das ausser ihm liegt und an das es als das Nicht-Ich gebunden bleibt (anders und intimer als es Fichte gesehen hat). Doch kann ein anderes, ein Ich-Du eben- so wenig das Ich *genügend* begründen. Da alle Ich-Du auch nicht in sich selber begründet sind, weisen sie zum anderen hin, und dieses andere wieder zum anderen, und so entsteht eine schlechte Unendlichkeit. Denn jedes Ich ist dem anderen darin ähnlich, dass es ebenso kraftlos und unfähig ist, sich selbst und daher auch dem anderen Begründung zu sein. Es bildet sich ein nicht anzuhaltender, ewiger Lauf; das Ich tritt wie auf einem wankenden Brett über einen Sumpf, das Brett aber vermag es nicht zu halten und sinkt in den Schlamm, wenn das Ich nicht sogleich auf ein anderes, ebenso wankendes Brett hinüberwechselt usf. Es gibt keinen Ausgang aus dem Sumpf, es gibt auch keinen festen Boden. Die Antinomie des absolut-relativen Ichs findet ihre Lösung in der schlechten Bewegung innerhalb der schlechten Unendlichkeit, d. h. sie findet überhaupt keine Lösung.

Es ist offensichtlich, dass unser Ich nur aus dem sich-selbst- setzenden, absoluten Subjekt begründet werden und einen Halt finden kann. Nur aus dem wahren, absoluten ICH, aus Gott, schöpft unser Ich seine Kräfte, sein Leben, sein Sein. Es wird wahres, reales Ich nur, wenn es sich im göttlichen ICH schaut, wenn es sich selbst als dessen Ebenbild, als Abbild der gött- lichen Sonne erkennt. Jedes Abbild ist auch Sonne, wenngleich erschaffene Sonne, Wiederholung der einen absoluten Sonne. Gott ist das absolute ICH, durch das mein menschliches Ich gleichsam angezündet wird. Er ist für mein Ich auch das ab- solute DU, das durch seine Existenz auch die Existenz meines Ichs bestätigt; denn vor dem Angesicht eines *anderen*, des un- bedingten ICHs, das für mich zugleich das Nicht-Ich, das DU ist, findet auch mein eigenes Ich seine Realisierung. Das per- sönliche Selbstbewusstsein ist eine grosse Offenbarung Gottes in uns, das ICH im Ich und Du. Diese *Wiederholungen* oder Ab- bilder des absoluten ICHs stellen in ihrer Vielheit eine Hier- archie der Wesen dar, eine lebendige Leiter. Einen besonderen Sinn und eine besondere Bedeutung bekommt im Lichte des Ichs der heidnische *Polytheismus*, die Idee der Vielheit persö- nlicher, göttlicher Wesen. Es genügt nicht, im Polytheismus einen hilflosen Anthropomorphismus zu sehen, der die Götter darum in die Mehrzahl erhebt, weil es auch eine Mehrzahl von Men-

schen gibt. Nein, der Polytheismus zeugt auch von einer tiefen Hilflosigkeit des Ichs in seiner Selbstbegründung, von einer Hilflosigkeit, die den Menschen zwingt, von einem Du zum anderen hinüberzugleiten. Im Gebiete des absolut-relativen Ichs kann unser Ich weder begründet noch beruhigt werden, denn es gibt ihrer viele. Darin besteht auch die Möglichkeit und in gewissem Sinn auch das Recht des Polytheismus innerhalb der Grenzen des natürlichen religiösen Selbstbewusstseins. Auf jeden Fall steht der Henotheismus (der vom Monotheismus zu unterscheiden ist) nicht höher als der Polytheismus; denn er bleibt willkürlich bei *einer* Gottheit stehen, wo deren prinzipiell eine Mehrzahl sein kann. Aus der Zahl vieler relativer Ich wird ohne genügenden Grund eines herausgegriffen, das aber in nichts höher steht als alle andern auch — wenigstens ihrer Möglichkeit nach. Der Polytheismus ist Resultat und Opfer einer „transzendentalen Illusion“, insofern er darauf ausgeht, qualitative Schwierigkeiten auf quantitative Art und Weise zu lösen; der Henotheismus aber merkt diese Illusion nicht einmal, versucht darum auch nicht, sich in eine solche zu retten. Der Polytheismus ist nicht von aussen, sondern von innen her, nicht durch den Henotheismus, sondern durch den Monotheismus zu überwinden, durch die Religion der absoluten göttlichen Persönlichkeit.

So beginnt also die Religion überhaupt erst da, wo das menschliche Ich dem göttlichen ICH als dem DU begegnet; oder umgekehrt, wo Gott, das göttliche ICH, sich dem Menschen als „Du“ zuwendet. Religion ist ein Dialog des Menschen mit Gott im Gebet, und ein Dialog Gottes mit dem Menschen in der Offenbarung. Das Gebet ist daher ein nicht zu beseitigen- der Faktor der Religion; wo es kein Gebet gibt, gibt es auch keine Religion. Das grosse, antlitzlose „Es“ löscht das Ich aus und es löscht daher auch die Religion aus, die immer und un- abänderlich das klare Licht des Selbstbewusstseins voraussetzt, sogar im Zustand der Befreiung von allen Grenzen des kreatür- lichen Lebens, im Zustand der Vergottung. Wenn der Mensch „der Gnade nach“ Gott wird und am göttlichen Leben teil- nimmt, behält er dennoch sein persönliches Selbstbewusstsein, ohne das ja keine Liebe möglich wäre (vergleiche darüber unten). In diesem Sinne ist Religion ein persönlicher Akt, der nur zwischen Personen stattfinden kann, zwischen Gott und dem Menschen. Und wenn jeder Übergang von der einsamen

Insel des Ichs zum anderen Ich logisch unerklärt bleibt, so ist dieser Übergang vom Ich zum göttlichen ICH-DU ein unerhörtes, immerwährendes Wunder.

### III. Die Eigenschaften des absoluten Subjekts.

Wir stossen wieder auf die Frage nach dem Unterschied zwischen Henotheismus und Monotheismus, zwischen dem willkürlichen, unbegründeten und dem innerlich gerechtfertigten, begründeten Eingottglauben. Welchen Bedingungen muss das absolute Subjekt entsprechen, damit es wirklich Anfang und Grundlage des relativen Subjekts sein kann? Es muss *in sich selbst* diejenigen Bedingungen erfüllen, die das relative Subjekt *ausserhalb* seiner, gleichsam hinter seinen Grenzen, erfüllt. Das Ich besteht nicht ohne Du und Er, es erschliesst sich nur im Wir und Ihr. Es ist „katholisch“ (soborno) in seinem Bewusstsein und persönlich-einzig in seiner Existenz. Daher bedarf es unbedingtes eines Herausretrens aus sich selbst und muss seine Begründung jenseits der Grenzen seiner selbst suchen. Dieses Nicht-an-und-für-sich-sein-Können aber macht es gerade zu etwas Relativem. Im absoluten Subjekt muss dieses Nicht-an-und-für-sich-sein-Können und damit die Relativität überwunden werden. Es muss selbst alles sein, was für seine Existenz notwendig ist. Das absolute ICH muss in sich und für sich auch absolutes DU und ER und ebenso in sich und für sich absolutes WIR und IHR sein. Ist aber ein derart undenkbares und unerkennbares Sein möglich? Gibt es ein absolutes Subjekt, das zugleich ICH-DU-ER und ebenso ICH-WIR-IHR ist? Die Offenbarung lehrt vom absoluten Subjekt als vom drei-hypostatischen Gotte, und diese Lehre ist es ja gerade, die den im Selbstbewusstsein unseres Ichs sich erschliessenden Postulaten entspricht. Die Lehre von der heiligen Dreieinigkeit, die die Grenzen des mit unserer Vernunft zu erkennenden Seins übersteigt, entspricht durchaus den Postulaten des persönlichen Selbstbewusstseins. Das absolute Subjekt ist das dreifach hypostatische Subjekt, eines und vieles in seiner Dreipersonhaftigkeit; es verwirklicht im Schosse des göttlichen Lebens das persönliche Selbstbewusstsein des einen Subjekts in *allen* seinen Gestalten. Die Einheit als Dreiheit, und die Dreiheit als Einheit, die Dreieinheit des göttlichen Geistes — das ist die Antwort auf alle Postulate und der Ausweg aus allen Aporien des Bewusstseins.

Die damit gegebene Möglichkeit ist unrealisierbar, sowohl innerhalb der Grenzen des in sich geschlossenen persönlichen Selbstbewusstseins und des ihm religiös korrespondierenden Henotheismus, als auch im sich selbst erschliessenden und über sich selbst hinausgehenden persönlichen Selbstbewusstsein und dem ihm korrespondierenden Polytheismus. Im ersten Fall wird ein strenger, in sich geschlossener Eingottglaube nur postuliert, der zweite Lösungsversuch führt zur Idee des Olymps, der Familie der Götter, in der nicht der blosse Widerwille gegen den Eingottglauben, sondern zugleich auch die Unfähigkeit zum Ausdruck kommt, sich mit eigenen Kräften von den Aporien des persönlichen Selbstbewusstseins und seiner Dialektik zu befreien. Doch in dem einen wie in dem anderen Versuch sind die Postulate der Dreieinheit enthalten, die ihre volle Erfüllung im kirchlichen Dogma vom drei-hypostatischen Gott findet.

Die Eigenschaften des Dogmas sind so, dass dieses einerseits das nicht-ein-hypostatische Wesen der Gottheit zum Ausdruck bringt (womit der ein-hypostatische Charakter des Henotheismus z. B. im Islam und im antichristlich gerichteten Judaismus widerlegt ist), dass es andererseits aber die *Einheit* des drei-hypostatischen Gottes als des absoluten Subjekts wahr. In der alttestamentalischen Offenbarung, schon auf den ersten Seiten der Genesis, begegnen wir dieser erschütternden Tatsache, dass über Gott in der Einzahl und in der Mehrzahl gesprochen wird, genauer in der „Ein-Mehrzahl“. Diese stellt eine ganz besondere Vereinigung der einen wie der andern in etwas Höherem dar, eine Vieleinheit als Dreieinheit. Wenn man sich nicht mit flachen rationalistischen Deutungen begnügt und an dieser Stelle nicht nur Einflüsse des heidnischen Polytheismus, eine Frucht des religiösen Synkretismus sehen will, sondern auf die geheimnisvolle Offenbarung dieser Texte lauscht, erkennt man darin eine lebendige Offenbarung des ICHs als des WIR und des ER als des ICHs (und ebenso des DU und ER). Vor allem wird hier von Gott in der Mehrzahl gesprochen — Elohim —, unter dem deutlichen Hinweis auf den Einen Gott. Genesis 1, 26: „Lasset *uns* Menschen machen nach *unserem* Ebenbild und Gleichnis“; Gen. 3, 22: „Siehe Adam ist geworden wie *unsereiner*“; Gen. 9, 6, 7: „Lasset *uns* herniederkommen und ihre Sprache daselbst verwirren“; Gen. 18, 1—3: „Und der Herr erschien Abraham . . .



und siehe, da standen drei Männer vor ihm . . .“ (Noch weitere Beispiele liessen sich anführen; überall findet sich eine scheinbar gleichgültige Aufeinanderfolge und Abwechslung im Gebrauche der Einzahl und der Mehrzahl.)

Dieses ICH-WIR in der Anwendung auf die Person Gottes erschliesst das Geheimnis der Natur des absoluten Subjekts, in welchem sich das ICH als Vieleinheit verwirklicht. Im Neuen Testament wird diese Vieleinheit adäquater und genauer als Dreifaltigkeit aufgedeckt, als die heilige Dreieinigkeit in der Einheit und die Einheit in der Dreieinigkeit: Vater, Sohn und Heiliger Geist. Alle drei Personen der Heiligen Dreieinigkeit werden dargestellt als solche, von denen jede ihr eigenes hypostatisches Sein besitzt — Vater und Sohn in der Darstellung aller Evangelien, besonders des johanneischen; Vater und Sohn und Heiliger Geist als der Paraklet vor allem in den Abschiedsgesprächen des Herrn, wo alle drei sich in ihren Erscheinungen und Wirkungen unterscheiden: in der Theophanie (Epiphanie), in der Verklärung des Herrn, im Pfingstereignis. Derselbe Sachverhalt ist reich bezeugt in den apostolischen Briefen.

#### IV. Die Übervernünftigkeit des Dogmas von der Heiligen Dreieinigkeit.

Ehe wir unsere Aufmerksamkeit den Eigenschaften jeder einzelnen Hypostase in concreto zuwenden, sei es erlaubt, vorerst bei der Hypostase überhaupt in abstracto zu verweilen. In gewissem Sinne kann man sagen, dass die Dreifaltigkeit des absoluten Subjekts den Bestimmungen der einzelnen Hypostasen in ihren konkreten Korrelationen als Vater, Sohn und Heiliger Geist logisch vorhergeht. Diese Dreipersonhaftigkeit ist eine ursprüngliche Gegebenheit, die in der Heiligen Dreieinigkeit verwirklicht, konkretisiert wird. Die römisch-scholastische Theologie hat sich die falsche Aufgabe gestellt (von ihren Irrtümern wurde zum Teil auch die orthodoxe Theologie beeinflusst), die einzelnen Hypostasen in der Heiligen Dreieinigkeit durch ihre gegenseitigen konkreten Verschiedenheiten, durch ihre hypostatischen Beziehungen zu *begründen*. Indessen ist es falsch, sich eine solche Aufgabe zu stellen; denn die Dreifaltigkeit wurzelt in der Natur des absoluten Subjekts selbst und bedarf daher gar nicht einer konkreten Begründung. Das Dogma von der Heiligen Dreieinigkeit besagt, dass der Eine Gott in drei

Hypostasen besteht, die das eine untrennbare Wesen besitzen, dass sie aber alle voneinander unterschieden sind: jede von ihnen ist der Eine wahre Gott, und dieser Eine wahre Gott ist die Heilige Dreieinigkeit. „Dies ist der katholische Glaube: Wir verehren Einen Gott in der Dreifaltigkeit und die Dreifaltigkeit in der Einheit ohne Vermengung der Hypostasen und ohne Trennung der Wesenheit. Eine andere ist nämlich die Hypostase des Vaters, eine andere die des Sohnes, eine andere die des Heiligen Geistes. Aber Vater und Sohn und Heiliger Geist haben nur Eine Gottheit, gleiche Herrlichkeit, gleiche ewige Majestät. Wie der Vater, so der Sohn, so der Heilige Geist . . . so ist der Vater Gott, der Sohn Gott, der Heilige Geist Gott, und doch sind es nicht drei Götter, sondern es ist nur Ein Gott . . . und in dieser Dreieinigkeit ist nichts früher oder später, nichts grösser oder kleiner, sondern alle drei Hypostasen sind gleich ewig und gleich gross . . .“ (Athanasianum.)

Zuweilen wird das Dogma in dem Sinne ausgelegt, dass sich die Dreieinigkeit auf die Hypostasen beziehe, die Einheit dagegen auf die Natur. Die unmittelbare Folge davon ist die absolute Vernünftigkeit des Dogmas, insofern die Dreieinigkeit die Einheit in *verschiedenen* Relationen gedacht werden. Eine solche Deutung aber passt das Dogma zu sehr an rationale Definitionen an. Die Dreieinigkeit muss als Dreieinigkeit aufgefasst werden, in bezug auf das Wesen sowohl als auch in bezug auf die Hypostasen. Die göttliche Person, das göttliche Subjekt ist nicht dreifach (wie es unwillkürlich in einer solchen Deutung des Dogmas angenommen werden muss), sondern *dreieinig*. Die absolute Hypostase ist dreifaltig und eins, Dreieinigkeit in der Einheit und Einheit in der Dreieinigkeit; daher ist auch das göttliche Wesen drei-hypostatisch und einig, sofern es sich im dreieinigen Subjekt realisiert. Andernfalls würde die Einheit der drei nur durch ihre Relation zum Einen Wesen konstituiert, in den Hypostasen aber wäre nicht die Dreieinigkeit, sondern die Dreieinigkeit angenommen. Wenn man hingegen die Aufmerksamkeit nur dem absoluten Subjekt, der dreifaltigen Person zuwendet, so gilt es, hier die Gleichheit aller drei Hypostasen zu betonen; für diese hat dann sogar die Ordnung mit ihren gegenseitigen Relationen keine Bedeutung: „In dieser Dreieinigkeit ist nichts erstes oder letztes, nichts grösser oder kleiner, sondern alle drei Hypostasen sind einander wesensgleich.“ (Athanasianum.) —

Richtet man aber schliesslich seine Aufmerksamkeit auf die göttliche Natur, so tritt die göttliche Einheit in ihrer vollen Bedeutung hervor: „Vater und Sohn und Heiliger Geist sind *Eine Gottheit*, haben die gleiche Ehre und wesensgleiche Grösse. Wie der Vater, so der Sohn, so der Heilige Geist; denn es sind nicht drei Götter, sondern Ein Gott.“ (Ibidem.) Doch sind dies alles nur drei Seiten des einen Dogmas. Die Einheit und Dreiheit haben ihren Platz nicht auf verschiedenen Stockwerken, so dass sie durch eine gleichsam gemeinschaftliche Teilhabe an der selben Substanz ohne weiteres eins würden. Eine solche gemeinschaftliche Teilhabe dreier an einem gemeinsamen Objekt macht natürlich *nicht* die Dreieinheit aus, sondern bewirkt eine blosse Dreiheit, eine dreifache Wiederholung ein und desselben (d. h. es setzt entweder den Trithemismus, Homöusianismus oder den Modalismus voraus). Im Gegenteil, die Einheit und die Dreipersonhaftigkeit kreuzen einander, indem sie aus zwei verschiedenen Richtungen kommen; sie treffen sich in einem Kreuz †, in welchem sie die Dreieinheit bilden: als Dreiheit der Hypostasen in bezug auf die Einheit der dreifaltigen Gottheit, als Gleichheit von 3=1 in einer Richtung, und als Dreipersonhaftigkeit in bezug auf das Eine Wesen, das *den Dreien zwar nicht gemeinsam ist* (so wird das Dogma im Rationalismus unwillkürlich umgedeutet), das aber *ein* Wesen ist, als Gleichheit von 1=3 in der anderen Richtung. Drei ICH als WIR sind in einem ICH, und das dreieinige ICH ist in einer Natur; es ist dies das Problem der drei in Einem und des Einen in drei. An diesem Punkte liegt die Grenze der Vernunft, auf die sie durch die Antinomie der Dreieinheit hingewiesen wird.

Übervernünftigkeit jedoch bedeutet durchaus nicht Widervernünftigkeit. Denn hier wird den *Postulaten* der Vernunft entsprochen, deren man sich im einzelnen bewusst wird, die aber in ihrer Gesamtheit für die Vernunftkräfte unergründlich bleiben und zu den Antinomien der Vernunft führen. So stellt sich die Lehre über die Heilige Dreieinigkeit im Lichte der Vernunft dar. Wir haben damit die Postulate der Vernunft nun schon aufzuzeigen versucht: a) Gott ist Einer und hat als dreifaltiger Geist eine Hypostase und eine Substanz; b) Gott kann nicht einhypostatisch sein, denn die absolute Hypostase wird nur in der Fülle des „Ich-Du“ verwirklicht, das Wesen Gottes ist unvereinbar damit, dass Gott seine Natur in einhypostatischer Weise

besitzt, ist unvereinbar mit metaphysischer Einsamkeit und Selbstsucht. Auf der einen Seite erhebt sich das Postulat des strengen Monotheismus, auf der anderen Seite besteht die Widersprüchlichkeit des einhypostatischen Seins, die zu seiner eigenen Verneinung führt. Das Dogma vereinigt beide Postulate; es schliesst in sich ein: Einheit — doch Nicht-Einsamkeit, Einzigkeit — doch Nicht-Vereinsamung, Persönlichkeit — doch Nicht-Ein-hypostatisches Sein. Es muss die ganze Kraft der Antinomie — Einheit und Nicht-Einsamkeit — bewahrt bleiben, ohne dass ihre Spitzen abgeschwächt werden; denn in dieser Antinomie liegt die Kraft des Dogmas, seine höhere Vernünftigkeit, die sich uns in ihrer Übereinstimmung mit den höchsten Postulaten der Vernunft erschliesst. Der Versuch, eine der Waagschalen einseitig herabzuziehen und das Gleichgewicht des Dogmas zu stören, führt fatalerweise zur Häresie. Die Häresien entsprechen den beiden Polen der Antinomie: der Eingottglaube, der Monarchianismus, und der Dreigottglaube, der Trithemismus, der den Eingottglauben vernichtet und die Dreifaltigkeit in einen Olymp verwandelt. Der erstere, der Monarchianismus, existiert seit den ersten christlichen Jahrhunderten und hat sich bis auf unsere Tage erhalten. Er hat vielerlei und verschiedenartige Formen angenommen. Er tritt auf im Subordinationismus. Durch diesen wird in der Heiligen Dreieinigkeit eine *Ungleichheit* angenommen, so dass eine Hypostase der andern untergeordnet ist: der Vater ist höher als der Sohn und der Sohn höher als der Heilige Geist; auf diese Weise kommt es zu einer Hierarchie im Innern der Gottheit, wobei die göttliche Würde nur dem Vater zukommt. Oder aber der Monarchianismus findet seinen Ausdruck im Modalismus, nach welchem die Hypostasen nur verschiedene, aufeinander folgende und einander ablösende Gestalten der Selbsterschliessung der einen, einhypostatischen Gottheit sind (Sabellianismus). Diese häretische Anpassung des Dogmas an die Bedürfnisse eines rationalen Verstehens hebt die Antinomie auf zugunsten einer wesentlichen Einseitigkeit in der Lehre über Gott. (Die Einseitigkeit macht recht eigentlich das Wesen der Häresie aus = *ἀίρεσις*.) Den entgegengesetzten Pol zum Monarchianismus (oder Unitarismus) bildet der Trithemismus, der die drei Hypostasen in drei getrennte Götter verwandelt. In seiner geradlinigen Auslegung hatte der Trithemismus keine Vertretung und keinen Einfluss, aber in verkappter Form schleicht er sich unwillkürlich

auch in die orthodoxe Denkweise ein. Das Dogma von der Heiligen Dreieinigkeit muss also in seiner ganzen Kraft und Grösse festgehalten werden: Ein Gott in drei Hypostasen, Gott in der Dreieinigkeit; er spricht über sich zugleich ICH und WIR, Ein Gott — Dreieinigkeit, wobei jede Hypostase, Vater, Sohn und Heiliger Geist, vollkommener, wahrer Gott ist. So haben wir vor uns eine Reihe von dynamischen, für den Verstand unfassbaren Gleichheiten, die statisch-verstandesmässig Ungleichheiten sind: der Eine Gott ist Heilige Dreieinigkeit, Gott-Vater, Gott-Sohn, Gott-Heiliger Geist. Nicht drei Götter gibt es, sondern es ist ein Gott; jede Hypostase wie die ganze Dreieinigkeit ist ein wahrer Gott, der in den einzelnen Hypostasen weder vermindert noch in den drei Hypostasen vergrössert wird. Angesichts dieser übervernünftigen, dynamischen Gleichheit fallen alle möglichen unverständigen und unfrommen Fragen wie etwa diese dahin: ob es einen Unterschied gebe zwischen der Gottheit der Heiligen Dreieinigkeit und der der einzelnen Hypostase; denn da sind Unterscheidungen zwischen grösser oder kleiner nicht am Platz.

Wird nun aber nicht in die Lehre von der Heiligen Dreieinigkeit die verstandesmässige Kategorie der *Zahl* eingeführt? Ist nicht die heilige Dreizahl eine Zahl, zählen wir nicht die Gottheit, und machen wir sie damit nicht von rein verstandesmässigen Begriffen abhängig? Was ist die Zahl? — Einerseits ist sie die alleräusserste Verstandeskategorie für eine äusserliche, formell abstrakte Betrachtung der Welt: sie ist *Einheit* als Grundlage, als Urelement jeder Zahl, eine bestimmte, im Bewusstsein enthaltene Einheit des Gegenstandes. In der Einheit des Gegenstandes spiegelt sich die Einheit unseres „transzendentalen Bewusstseins“ wieder; die Einheit ist das Spiegelbild unseres ein-hypostatistischen Ichs, das jedoch — kraft seines inneren Selbstbewusstseins — aus sich selbst heraustritt und zum Du, Er, Sie übergeht und aus dem Ich-Wir Sie wird. Kurz: auf Grund der Selbsterschliessung des Ichs wird die Einheit wie auch die Vielheit erkannt. Das Ich ist fähig, nicht nur die Einheit, sondern auch die Beziehungen der Einheit und Vielheit zu erkennen. Es geht vom einen zum anderen und damit zu einer Reihe von Einheiten über: eins, eins, eins... *verbindet* sie aber dabei aus sich und in sich: eins und eins und eins... Durch dieses „und“, das durch das Ich hinzugebracht wird und dem

Ich zugehört, bildet sich die Vielheit als Vieleinheit, bildet sich die *Zahl*. Die Bildung der Zahl selbst, ihre Möglichkeit weist auf die oben beschriebene „katholische“ (sobornaja) Natur des Ichs hin. Die Zahl, die also nicht subjektiv-verstandesmässiger, sondern objektiv-transzendentaler Natur ist und in der „Katholizität“ (sobornost) oder in der Vieleinheit unseres ein-hypostatistischen Ichs wurzelt, stellt auch die Grundlage der Weltordnung dar, die eine Vieleinheit ist, an deren Spitze der Mensch steht. Die Welt ist in einem gewissen Sinne Zahl, und zwar *menschliche* Zahl, die in ihrer Entstehung von der Struktur des menschlichen Ichs abhängt. Der formalen, abstrakten Zahl, mit der die Arithmetik zu tun hat, liegt die *konkrete* Zahl zugrunde. Es gibt eine Kraft der Zahl, ein Geheimnis der Zahl; die Zahl hat Individualität. (Dieser Sachverhalt wird in der Offenbarung des Johannes aufgedeckt: „Wer Geist hat, der überlege sich die Zahl des Tieres, denn es ist eine menschliche Zahl. Seine Zahl ist 666“, 13, 18.) Die Zahl ist Prinzip der Struktur der objektiven Zeit, Prinzip des Werdens. (Darauf weisen auch die heiligen Zeiten und Zeitabschnitte hin: So die 7 Wochen beim Propheten Daniel, die 3mal 14 Geschlechter im Geschlechtsregister Christi und andere Zeiten und Zahlen der Bibel.) Das *Zählen* oder die abstrakte Zahl ist nur *Funktion* der konkreten Zahl. Nicht die Zahl bestimmt das von ihr Gezählte, sondern die Zahl selbst bildet sich aus der Vieleinheit des Seienden. In ihrer Grundlage ist sie Ebenbild des „katholischen“ (sobornoja) Ichs des Menschen. Der Mensch ist ein Mikrokosmos.

Aber ist nun diese menschliche Zahl auf die göttliche Dreizahl anzuwenden? Ist diese letztere überhaupt auch eine Zahl? — Sofern die Gottheit von Ewigkeit her der Welt transzendent ist, kann sie durch die menschliche Zahl nicht bestimmt werden. Sofern aber der Mensch das Ebenbild und das Gleichnis Gottes in sich trägt, ist auch die menschliche Zahl Symbol und Gleichnis der göttlichen Überlegenheit über jede Zahl und findet in ihr ihre eigene Grundlage. Die Dreieinheit ist nicht eine *menschliche* Zahl, wenngleich sie in der menschlichen Sprache ihren Ausdruck findet: eine solche Zahl wie  $1 = 3$  oder  $3 = 1$  existiert tatsächlich nicht. Der Mensch kennt nur ihre Elemente: 1, 1, 1, 3; er ist aber nicht imstande, die Dreieinheit in Gedanken anders zu realisieren als durch abwechselndes Festhalten der einzelnen Bestandteile (aus dieser Tatsache folgt auch natürlicherweise

die Neigung des Menschen zum Unitarismus oder Trithetismus). Aber zugleich ist in der Dreieinheit die Grundlage der Zahl enthalten. Nicht die Gottheit wird also durch die Zahl bestimmt, sondern die Zahl, das Zählen ist dem göttlichen Urelement, der Über-Zahl zugeordnet, die sich dem Menschen in der Sprache der Zahl erschliesst. Gott, der in der Heiligen Dreieinigkeit Seiende, ist nicht *einer* im Sinne einer zahlenmäßigen Einheit, sondern *eins* im Sinne einer Verneinung jeglicher Zahl und jeglichen Zählens (Monothetismus ist nicht Henotheismus). Das Plotinische  $\epsilon\nu$  ist nicht eine Zahl, sondern steht jenseits jeglicher Zahl; die Einheit Gottes schliesst schon die Möglichkeit des Zählens aus. (Und wenn von der Einheit Gottes in *relativem* Sinne gesagt wird: „Ich bin der Herr, dein Gott, du sollst keine andern Götter neben mir haben“, so ist dies eine anthropomorphe, dem Menschen angepasste Aussage.) Die göttliche Dreieinheit ist nicht eine Zahl im Sinne einer diskursiven Vieleinheit. In dieser herrscht die Einheit entweder als ein unauflösbares, aller gegenseitigen Durchdringung trotzendes Zahlenelement oder als die die einzelnen Elemente aufzählende Dreizahl, als Summe. Die göttliche Dreizahl aber ist nicht die Summe von drei Zahlen, sondern ihre untrennbare Dreieinheit, in der gleichzeitig die Vieleinheit und die Einheit erhalten und bewahrt bleibt. Ein Gott, nicht dreimal gezählt, sondern dreifach Einer. Gott ist heilig; aber auch: heilig, heilig, heilig ist Gott. Hier ist die *Grenze* der Zahl, aber auch ihr Anfang.

Das Gesagte ist nun auch mit Bezug auf die Frage nach den Ordnungszahlen anzuwenden: erste, zweite, dritte Hypostase. In dieser Zahlweise erkennen wir ganz besonders deutlich die Bedeutung der Zahl in der göttlichen Dreieinheit. Allerdings sprechen wir von der *Ordnung* der Hypostasen nur, weil wir Menschen unfähig sind, das über Zeit und Ordnung stehende Sein anders zu erfassen. Die *Ordnung* ist mit der Diskursivität unseres Denkens gegeben, das die Vielheit nicht anders aufzufassen vermag denn als durch Zusammenschluss der einzelnen Elemente zu einer Vieleinheit oder durch Aufteilung des Ganzen in einzelne Elemente, indem es vom einen zum andern übergeht und dabei jedem seine ihm zukommende Ordnung zuteilt. Die Ordnungszahl hat also subjektive, anthropomorphe Bedeutung. Im ewigen Leben Gottes gibt es weder erste noch zweite noch dritte Person, denn jede Person ist erste, zweite und dritte.

Die Ordnung beginnt erst im Gebiete der Offenbarung Gottes am Menschen; diese erst hat ihre Zeiten, ihr Erstes, Zweites und Drittes. Insbesondere gehört hierher auch die sich folgende Offenbarung der drei göttlichen Hypostasen im Alten und im Neuen Testament. Das Antlitz der Heiligen Dreieinigkeit, das dem Menschen zugewandt ist und sich dem Menschen offenbart, nimmt die Ordnungsbestimmungen in der Sprache der menschlichen Zahl an, die ihrerseits jedoch ihre Grundlage und Rechtfertigung in der heiligen Dreizahl hat, in deren innerem Leben und im Modus ihrer am Menschen sich vollziehenden Offenbarung.

So gibt also die Anwendung der Zahl auf die Bestimmungen Gottes keinen besonderen Anlass zu Widerspruch und Zweifel. Wenn überhaupt die Theologie, d. h. die Lehre von Gott in der Sprache menschlicher Worte und Begriffe prinzipiell möglich ist, so ist es zulässig — selbstverständlich zu seiner Zeit und an seinem Ort —, von *allen* Mitteln menschlicher Begriffskunst Gebrauch zu machen — die Zahl nicht ausgenommen. Die Zahl als solche, die Kategorie *vielheit* existiert nur in der Logik abstrakt und unabhängig von anderen Bestimmungen. In der Wirklichkeit aber gibt es nur eine konkrete, qualifizierte Zahl, d. h. die zahlenmäßigen Bestimmungen sind immer mit solchen qualitativer Art verbunden. Die abstrakte Zahl, die abstrakte Zeit und den abstrakten Raum gibt es als leere Anschauungsformen eigentlich überhaupt nicht. Ähnlich wird auch Gott, wenn wir in der theologischen Lehre über ihn von zahlenmäßigen Begriffen Gebrauch machen, durch die abstrakte, verstandesmäßige Zahl nicht adäquat erkannt; diese ist eine Fiktion unseres diskursiven Denkens, das Resultat der Unfähigkeit unserer Vernunft, Konkretes zu denken. Doch ist der Gebrauch der Zahl gerechtfertigt, sobald sie rechtmässig begründet wird, in dem, was an und für sich über der Zahl steht.

Paris.

SERGIUS BULGAKOW.

(Schluss folgt.)

BERN · BEI STÄMPFLI & CIE.  
SECHSUNDZWANZIGSTES JAHR · JULI-SEPTEMBER 1936 · DRITTES HEFT



INTERNATIONALE  
KIRCHLICHE  
ZEITSCHRIFT

NEUE FOLGE DER REVUE INTERNATIONALE DE THÉOLOGIE  
DER GANZEN FOLGE VIERUNDVIERZIGSTES JAHR · HEFT 175  
*Id tenemus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. Vincenz von Lerin*

J 5849

## Capita de Trinitate.

### V. Das drei-hypostatische „Ich“, das absolute göttliche Subjekt.

Wie gezeigt wurde, offenbart sich das Ich nur in der Reflexion des Du und Er, als Wir und Ihr, es ist nicht in sich geschlossen, einsam, sondern es ist in seiner Selbstverwirklichung „katholisch“ (soborno). Allerdings muss von unserem kreatürlichen Ich gesagt werden, dass es sich, indem es sich in seiner katholischen Natur erschliesst, nicht nur dadurch manifestiert, dass es aus sich und über sich selbst hinaustritt, sondern durch seine Selbsterschliessung wird es auch begrenzt. Denn es stellt sich heraus, dass das Ich nur insofern besteht, als es ein Nicht-Ich oder Ausser-Ich, d. h. ein Du oder Er gibt. Indem es sich selbst erschliesst, erkennt es auch seine Grenze, erkennt es in der Absolutheit seines Selbstbewusstseins die Relativität seines Seins. Im Ich selbst, das ein bestimmter Akt, Selbstsetzung ist, zeigt sich eine Gegebenheit, die nicht mehr Akt ist, obschon sie in die Selbstsetzung als deren Bedingung eindringt. Im Ich zeigt sich ein Widerspruch zwischen Akt und Gegebenheit: einerseits werden im Ich Du, Er, Wir, Ihr gesetzt und vom Ich umfasst, so dass man in gewissem Sinne sagen könnte: Ich-Du-Er-Wir-Ihr, aber gleichzeitig unterscheidet sich das Ich vom Du und dem Er usw., es ist ihnen ungleich. Das Ich erscheint damit als sich selbst vorgegeben. Das absolute, göttliche Ich aber kann in seiner Absolutheit durch nichts begrenzt sein. Es kennt keine Gegebenheit, sondern muss reiner Akt sein, vollkommene, sich selbst durchaus transparente Selbstsetzung. In ihm ist kein Raum für irgendein Nicht-Ich als Grenze oder Limitation. Das heißt aber nicht, dass es in der Erschliessung seiner Katholizität ärmer sein muss als das relative Ich. Auch das absolute Ich ist „katholisch“, d. h. es setzt im Akt der Selbstsetzung ausser sich selbst notwendigerweise auch ein Du und ein Er und ein Wir. Aber offensichtlich sind diese Setzungen für das Ich keine Gegebenheiten oder facta, keine Nicht-Ich, sondern im Gegenteil: sie bleiben *Akt* oder auch Ich. Kann es aber ein solches Ich geben, das in seiner Katholizität Du,

Er und Wir kennt und sie dabei doch nicht als Nicht-Ich hin-nimmt, sondern ebenfalls als Ich, in drei verschiedenen Wiederholungen? Kann das Ich die Funktionen des Nicht-Ich (Du, Er) für sich selbst erfüllen, Ich im Nicht-Ich bleiben, Ich zugleich im Du und Wir sein? Nur wenn das der Fall ist, wird das Ich absoluterweise realisiert und setzt sich selbst; denn dann vereint sich die Katholizität des Ichs — als Bedingung der Realität seiner Selbsterschliessung — mit der aus-sich-selbst-seienden Selbstsetzung, mit der Aseitias des Ichs. Unser kreatürliches, absolut-relatives Ich führt durch seine Widersprüche über sich selbst hinaus; es ist aus sich selbst heraus unverstündlich. Es postuliert das absolute Ich, dessen Ebenbild und Wiederholung es ist. Es ist mit diesem als mit seiner eigenen Grundlage verknüpft, aus ihm heraus wird es erst verständlich. Diesem Postulat unseres Selbstbewusstseins entspricht gerade das Dogma vom einen, drei-hypostatischen Subjekt, von der heiligen Dreieinigkeit, von der einen dreipersönlichen Gottheit. Die eine Gottheit ist persönlicher Geist, hypostatisches Subjekt, dessen Persönlichkeit in drei Personen lebt und in drei Personen sich erschliesst und realisiert. Das göttliche Ich ist DU und ER (und DU), aber DU und ER (und DU) ist in ihm nicht Nicht-Ich, sondern ICH-DU-ER (und DU-WIR-ICH). Das ICH wird zusammen und gleichzeitig mit dem DU und ER als Dreieinheit des ICHs behauptet, aber DU und ER sind im ICH ebenso ICH. Jedes ICH ist im Akt seiner Dreieinheit für sich und für den anderen zugleich ICH und DU und ER (und DU) und WIR. Unter den drei Hypostasen gibt es keine, die nicht im gleichen Masse alle drei Gestalten des ICHs (als ICH, DU, ER, WIR) besäße, die also nur ICH, oder nur DU, oder nur ER (und DU) wäre. Alle drei Hypostasen sind gleich würdig, gleich ewig, gleich hypostatisch. In den relativen Hypostasen sind die persönlichen Fürwörter immer namenlos verteilt: das Ich begegnet dem Du oder Er, das für es schon nicht mehr das eigene Ich, sondern ein fremdes und undurchdringliches Ich ist; und jedes Ich ist für das andere Ich ein ebenso und durchdringliches (dieses nur reflektierendes) Du. Dagegen ist in der göttlichen Person jedes ICH absolut transparent für das andere; indem es ICH ist, ist es auch DU und WIR. Das göttliche hypostatische Wesen ist absoluter Akt der Selbstsetzung, in welchem es keinerlei Gegebenheit gibt, kein *ausser* und kein

nicht. Das göttliche ICH verwirklicht sich voll und ganz in sich selbst, es genügt sich selbst in der Dreieinheit. Die Fülle der Selbsterschliessung des ICHs fordert die hypostatische Dreieinheit, die Einheit in der Dreiheit und die Dreiheit in der Einheit; die *Realität* aber der Selbstsetzung fordert die Absolutheit eines jeden seiner Akte, reale Dreifaltigkeit in realer Einheit. Es soll kein verkappter oder offener *Modalismus* in die Lehre von der heiligen Dreieinigkeit zugelassen werden; aber nicht nur nicht in die Lehre von den hypostatischen Verschiedenheiten, wo er im Bewusstsein der Kirche offensichtlich schon überwunden ist, sondern auch hier, in der Lehre von der Dreieinheit oder Dreipersonhaftigkeit des absoluten Subjekts ist er unzulässig. Die drei Hypostasen dürfen nicht nur als Modi oder Momente in der Selbstsetzung des einen ICHs aufgefasst werden, das auf diese Weise als der alleinige Besitzer, als Subjekt der Gestalten der Dreifaltigkeit erscheine. Bei einer derartigen Auffassung gäbe es nicht Dreifaltigkeit in der Einheit, sondern nur Einheit in der Dreifaltigkeit, nicht *Dreieinigkeit*, sondern *Dreieinheit*, eine dreifache Selbstsetzung des einen ICHs. Ein solches ICH bliebe, streng genommen, in sich selbst eingeschlossen, einsam und abgesondert; es wäre nicht imstande, über sich selbst WIR zu sagen, es kenne kein DU. Die Dreieinigkeit als Subjekt oder Person ist wahrhaft ICH und WIR, drei ICH und zugleich ein ICH, wobei jedes ICH, jede Hypostase der heiligen Dreieinigkeit das ganze göttliche ICH, wahrer Gott ist: Gott-Vater, Gott-Sohn, Gott-Heiliger Geist. Und keine Hypostase ist weder grösser noch kleiner als die andere; und auch die *ganze* heilige Dreieinigkeit ist weder grösser noch kleiner als jede der Hypostasen oder zwei beliebige zusammengenommen; jede ist ICH und WIR und DU. *Als* ICH ist die göttliche Dreieinigkeit WIR: ICH und DU-ICH und ER-ICH, drei ICH in aktueller *Einheit* (nicht die arithmetische Summe). *Als* WIR ist die göttliche Dreieinigkeit ICH, das sich im ICH-DU-ER, im ICH-WIR, im Drei-ICH erschliesst. Wir haben wieder um keine verstandesmässig-statische, sondern eine dynamische Gleichheit vor uns: die heilige Dreieinigkeit ist *ein* wahrer Gott; die drei-hypostatische Gottheit ist ein persönlicher Geist, einer in drei und drei in einem. Hier wird das verstandesmässige Gesetz der statischen Identität zerstört:  $A = A$ ; es erscheint das dynamische Gesetz der Gleichheit, das sich erfüllt in den

Unterschieden: A, B, C, mit allen ihren möglichen Umstellungen. Auf diese Weise ist das ICH jeder Hypostase Gott, gleich würdig, gleich einig. Im absoluten ICH-WIR werden die drei ICH nicht unterschieden, aber auch nicht vermengt: sie werden einander gleich, aber sie verschlingen sich gegenseitig nicht, sie bleiben unaufteilbar und sind doch unvermischt. Das Dreieck ICH, das an seinen Spitzen ICH, DU, ER hat, kann nach links und rechts um die Achse gedreht werden; dabei wechselt die Lage seiner einzelnen Spitzen, doch hat dieser Wechsel der Beziehungen keine Bedeutung: in jeder Lage stimmen sowohl jede seiner Ecken im einzelnen als auch alle drei zusammen mit dem ICH überein.

Auf diese Weise verwirklicht das göttliche ICH seine Absolutheit, indem es sich in der Dreieinheit erschliesst, ohne in sich ein Nicht-Ich aufzunehmen. Das ICH behauptet sich als ICH, DU, ER, WIR und bleibt dabei überall ICH. Das ICH wird in den Grenzen seiner selbst *für sich selbst das andere*. Für den kreatürlichen Geist bleibt dies nur ein Postulat; die absolute Persönlichkeit jedoch manifestiert sich als ICH, das sich in der *Gegenseitigkeit* des ICHs, d. h. in der hypostatischen Liebe offenbart.

*Gott ist Liebe* — Liebe nicht als „Eigenschaft“, sondern als das Wesen selbst. Aus der Liebe und durch die Liebe kann man sich allein der Schau der Mysterien Gottes nähern: Das dreihypostatische Wesen Gottes kann nur als vor aller Ewigkeit sich ereignender Akt der Liebe aufgefasst werden; dieser statuiert die Dreieinheit des göttlichen Subjekts als vor der Ewigkeit seiende Gegenseitigkeit der Liebe. Unser isoliertes, einhypostatisches, egoistisches Ich ist mit dem anderen Ich durch die Bande der Notwendigkeit seines Seins zwar *verbunden*; aber in der Katholizität des Bewusstseins unseres Ichs selbst ist schon eine Kraft des Zwiespaltes und der Abspaltung enthalten. Das Du ist für mein Ich nicht nur Mit-Ich, sondern auch Nicht-Ich, wenngleich es die Natur des Ichs besitzt; das Du ist schon ein *fremdes* Ich, gewissermassen ein Gegen-Ich. Diese widerspruchsvolle Wortverbindung (denn im allgemeinen ist uns das Ich das Unmittelbarste und keineswegs fremd) bringt unser Verhältnis zum Du und Er deutlich zum Ausdruck. Diese Fremdheit kann zwar zergehen, die trennende Wand kann dünner werden, wenn das „fremde Ich“ für uns nicht mehr fremd bleibt,

sondern das verwandte, nahe, das *geliebte* Ich wird: liebe deinen Nächsten *wie* dich selbst. Für den Menschen jedoch ist die Liebe immer nur Eigenschaft, Zustand, Fähigkeit, aber nicht das Wesen *an sich*; unser Wesen bleibt trotz allem die Selbstliebe. Daher ist für uns die Grenze zwischen Ich und Du *seinsmäßig* unüberwindbar, obschon sie modaterweise überwunden werden kann; trotzdem bleibt das Du immer das Nicht-Ich. Diese Grenze wird in Gott durch den Akt der Liebe (= Gegenseitigkeit) seinsgemäss überwunden und zunichte gemacht: im drei-hypostatischen Wesen *ist* das andere ICH, das DU schon ICH und jedes der drei ICH ist ICH nicht nur in sich, sondern auch im anderen und für das andere. Die ganze Schwierigkeit, das Mysterium des drei-hypostatischen Wesens Gottes zu erfassen, liegt für den Menschen nicht in der *dreifachen* Gestalt des Ichs (denn diese Dreifachheit als Katholizität ist auch dem kreatürlich menschlichen Selbstbewusstsein zugänglich), sondern in der *Dreieinheit* des drei-hypostatischen ICHs, die in der vollkommenen Durchsichtigkeit des einen ICHs für das andere ICH besteht, in der hypostatischen Selbstaufopferung, in der Manifestation des ICHs als eines ICHs, das durch das andere, mit dem anderen und in dem anderen besteht. Das DU wird hier nicht nur *als* ICH geliebt, sondern es *ist* schon ICH, identisch mit ihm. Diese Selbstidentifikation des ICHs mit dem anderen zerreisst das In-sich-selbst-Geschlossenheit des Subjekts und macht zugleich, dass das ICH in sich selbst begründet, absolut ist. Dieserart ist das drei-hypostatische Wesen als *Akt* der göttlichen Liebe, durch den die Verschiedenheit des ICHs und DU gewahrt, das WIR gesetzt und der Gegensatz von ICH und DU gleichzeitig beseitigt wird. Dadurch wird das ICH auf eine absolute, vollendete und in sich selbst begründete Weise statuiert. Das absolute göttliche Subjekt ist Liebe.

In der Dreieinigkeit als dem absoluten drei-hypostatischen *Subjekt* gibt es keine *Ordnung* der Hypostasen, da diese im absoluten Akt der Selbstsetzung des ICHs gegeben sind. *Jede* Hypostase ist absolutes ICH und zugleich absolutes DU und absolutes WIR. Hier, in den hypostatischen Beziehungen, existieren keine „processiones“ einer Hypostase aus der anderen, sondern es gibt nur ihre gegenseitige Selbstsetzung. Das drei-hypostatische Wesen des *absoluten Subjekts*, des persönlichen, lebendigen Gottes ist in gewissem Sinne schon das a priori

jeder theologischen Lehre über die heilige Dreieinigkeit und über die einzelnen Hypostasen. Sie kann wohl erklären, *wie* sich das drei-hypostatische Wesen erschliesst, nicht aber, *wie* es in sich selbst zustande kommt. In der Verkenning dieser Grundvoraussetzung besteht der Hauptfehler der römischen Theologie, die so vorgeht, als ob dieses a priori des drei-hypostatischen Wesens nicht existierte, als ob man sie a posteriori, aus den Relationen suchen und beweisen könnte, und nicht umgekehrt.

#### VI. Hypostase und Usia, Persönlichkeit und Wesen.

Gott ist Geist. Dem Geist ist die Persönlichkeit und die Natur inhärent. Unser hypostatisches Ich erschöpft sich nicht im nackten Selbstbewusstsein, in der blossen Selbstreflexion: Ich-Ich-Ich . . . es *lebt* in sich selbst, hat in seinem Schosse die Quelle des Lebens, und sein Leben ist immerwährende Selbsterschliessung der eigenen Tiefe und ihrer unerschöpflichen Möglichkeiten. Das Ich existiert einfach nicht ohne diese Tiefe, ohne diese nächtliche Finsternis, aus der unaufhörlich Gestalten des Seins, immer neue Möglichkeiten heraufsteigen. Diese unfassbare und untrennbare Verbindung des Selbstbewusstseins des Ichs mit seiner Natur und seinem Inhalt, die durch nichts weiter begründet werden kann, macht das Wesen des persönlichen Geistes, seinen Charakter, seine hypostatische Wesenheit aus, ohne die es nicht existiert. (Dies hat Fichte nicht gesehen, der den Geist einzig im Aspekt des abstrakten Selbstbewusstseins, als Ich betrachtet, wodurch der *Inhalt* des Ichs, das Leben des Ichs bei ihm unumgänglich dem Nicht-Ich anheimfällt; indessen ist aber die Natur des Geistes nicht Nicht-Ich, allein schon deshalb nicht, weil sie sich im Ich erschliesst.) Das Ich verwirklicht sich als erkennendes Ich: ich *erkenne*; das Erkennen vollzieht sich im Ich, im Selbstbewusstsein. Das Ich ist auch vollendes Ich: ich *will*; das Wollen geschieht im selben Ich, in seinem einen Selbstbewusstsein. Ebenso ist das Ich *schöpferisch*: Ich schaffe; und dieses mein Schaffen ist die sichtbare Erschliessung der Tiefe meines Ichs, seiner Natur. Das Leben des Ichs ist eine immerwährende Selbstschöpfung und Selbstoffenbarung, in der es sich selbst als stets alt und stets neu erscheint: „Deine Jugend erneuert sich gleich einem Adler.“ (Ps. 103, 5.) Indem es lebt, *wird* das Ich, und dieses Werden ist Gesetz seines Lebens.



Das Leben des Ichs ist in diesem Sinne ein immerwährendes *Erstehen*, aber nicht ein Erstehen aus dem Nichts oder aus der Leere, sondern aus dem Schosse des Ichs selbst. Um es aristotelisch zu sagen: es vollzieht sich in der Entelechie des Ichs ein ständiger Übergang aus dem Möglichen — *δύναμις* — zum Wirklichen — *ἐνέργεια*. Das Leben findet seinen Ausdruck gerade in neuen, nicht realisierten, richtiger: in nicht zu Ende realisierten Möglichkeiten. In ihnen erkennt sich das Ich selbst, entwickelt und festigt es sich, wächst — oder umgekehrt: wird es schwächer und erschöpft es sich. Der Tod unterbricht diese Selbstschöpfung des Ichs; doch der Tod besteht für das Ich erst jenseits der Grenzen des Bewusstseins des eigenen Lebens, denn das Ich weiss sich selbst überzeitlich und ewig. Trotzdem geht das Zeitliche in das innere Leben des Ichs ein, erfüllt es völlig. Sein Bewusstsein ist daher diskursiv, denn diskursiv ist das Leben selbst: Stillstand, Haltmachen bedeutet für es den Tod, es duldet keine Ruhe. Diskursivität aber ist zugleich auch Relativität, Nichtvollendetsein, Fragment.

Im Wesen des Geistes ist also die Hypostase und ihre Natur oder ihre Wesenheit, das Subjekt und sein Inhalt, das Ich und das „Meine“ zu unterscheiden. Das Ich hat das „Meine“ als das, was ihm zukommt. Doch dieses „Meine“ gehört ihm nicht in actu, sondern es *wird* ihm nur in actu. Daher ist dem Ich selbst seine eigene Natur, das „Meine“ in gewissem Sinne eine unbekannte, unerschlossene Gegebenheit, ein Es, in das das Ich eingetaucht ist und mit dem es untrennbar verbunden ist. Im Ich lebt und verwirklicht sich immerwährend etwas „Unbewusstes“, Vorbewusstes und *Überbewusstes*: das Licht des Ichs beleuchtet nur eine beschränkte Fläche um sich herum und lässt den übrigen Raum im Halbdunkel. Die Natur des Ich ist *μη ὄν*, Potenzialität, die sich in der Zeit verwirklicht. In diesem Sinne kann man sagen, dass das Ich das „Meine“, seine Natur und seinen Besitz nicht besitzt. Seine eigene Natur ersteht vor dem Ich in ihrer Qualität als *Gegebenheit*, nicht nur als ein *Akt* des Ichs, sondern auch als ein Faktum des Ichs mit dem ganzen Widerspruch einer solchen Verbindung. Als Selbstsetzung kann sich das Ich nur im eigenen Akt verwirklichen, d. h. auf eine absolute Art und Weise, a se et per se; als Gegebenheit aber erscheint das Ich sich selbst in der Weise eines Produktes oder Faktums, das „Meine“ befreit sich von der

Herrschaft des Ichs, seine eigene Natur lebt in ihm als das Unbewusste, als bloße Möglichkeit, nicht aber als Besitz. Das Leben des Ichs ist in diesem Sinne *qualitativ-zeitlich*, kraft seiner Diskursivität. Es wird nur durchflutet von einzelnen Strahlen des *ewigen* Lebens, in welchem das Ich sich selbst und sein Leben ebenso vollkommen besitzt wie sein eigenes Selbstbewusstsein.

Der Widerspruch des Ichs als eines absolut-relativen Subjekts tritt zutage nicht nur in seiner hypostatischen Selbstbestimmung als Akt und Faktum, als Selbstsetzung und Gegebenheit in einem, sondern auch in der Art und Weise, wie das Ich seine Natur besitzt. Wie wir noch wissen, ist das Ich für sich einzig, aber nicht einsam. Seine Natur ist „katholisch“. Es ist mit sich selbst, wenn auch ausserhalb seiner selbst, es setzt mit sich andere Ich und hat diese in sich als seine eigene Voraussetzung. In welcher Relation steht nun das eigene Leben des Ichs zu diesen Ich ausserhalb des Ichs oder zum anderen Ich, zum Du, Er, Wir, Ihr, Sie? Es steht zweifellos zu ihnen in irgendeiner Beziehung, einfach darum, weil es irgendwie bezogen sein muss, falls diese anderen Mit-Ich dem Ich als seine Begleiter und Schatten gegeben sind. Die Gegebenheit des Lebens, das sich im Ich verwirklicht, wird für es das „Meine“, sie erscheint aber zugleich als Mitgegebenheit, als die gemeinsame Gegebenheit, und wird auf diese Weise für die Mit-Ich, für *sie* — das Deine, das Unsere, das Eure, das Ihre, das gemeinsame Leben vieler. Wie ist die Gemeinschaft und diese Einheit näher zu bestimmen? Auf der einen Seite ist es gerade das *eine* Leben *viele*, das von vielen Ich in ihrer Gemeinschaft, in ihrer katholischen Einheit, als die eine Natur aller Ich gelebt wird. Das Leben überhaupt und alle Ich in ihm sind konsubstanziell, *ὁμοούσιος*. Wenn dieses *ὁμοούσιος* aller Ich nicht als etwas Selbstverständliches angenommen würde, so würde das einzelne, für sich bestehende, einzige Ich abgesondert und einsam werden. Doch dadurch würde auch das Ich selbst zerstört werden, das kraft seiner Katholizität nicht einsam bleiben kann; es erlischt, wenn es nicht auf das Mit-Ich bezogen bleibt. Das Ich selbst ist Mit-Ich, und so lebt es in dem Seinen wie auch in dem Nicht-Seinen, im Unseren, Euren, Ihren. Das Leben ist für es sich realisierende Vieleinheit, Wesenseinheit vieler, *ὁμοούσιος*. Und doch hat dieses *ὁμοούσιος* seine Grenze, weil jedes Ich, obschon nicht einsam, so doch für sich einzig ist; es kennt

seine Mit-Ich als Nicht-Ich, unterscheidet sich von ihnen, ohne sich je mit ihnen zu identifizieren; für es sind die anderen Ich viele Nicht-Ich im Unterschied und Gegensatz zum Ich. Das Ich ist unfähig, sich mit ihnen zu identifizieren, aber es kann sie ja auch nicht vergessen, es kann sich von ihnen nicht lösen und sich in wirkliche Einsamkeit zurückziehen. Es ist sich selbst immer mit ihnen gegeben und ist daher gezwungen, mit ihnen, wenn auch nicht *ein*, so doch ein gemeinsames, ähnliches, nahezu gleiches Leben, ein Leben vieler zu haben, ein Leben, das jedoch *mein* Ich und — nach seinem Bilde — jedes andere Ich für sich besonders und seiner gemäss besitzt. Wir haben also nicht ein wesensgleiches, sondern ein wesensähnliches Leben vieler, *ὁμοῦσιος*. Homöusianismus bedeutet *Wiederholung* des Ähnlichen, jedoch ohne jede Möglichkeit, diese Wiederholung des Ähnlichen in einer Einheit zu vereinigen. Wie ähnlich zwei Gegenstände auch sein mögen, sie werden dennoch immer zwei bleiben, und ihre Ähnlichkeit, die in Gedanken in Klammern mitgesetzt ist, wird sie durchaus nicht einander nähern. Hiefür bedarf es nicht der Ähnlichkeit, sondern der Einheit, nicht des Homöusianismus, sondern des Homousianismus.

So erscheint also das Leben des kreatürlichen Ichs als widerspruchsvoll und bleibt aus sich selbst unbegreiflich. In der „katholischen“ Natur des Ichs liegt unabweisbar das Postulat des Homousianismus, der sich nur als der dem Homousianismus entgegengesetzte, ihn jedoch postulierende Homöusianismus verwirklicht. — Die Ähnlichkeit ist nur als Widerspruch der Vieleinheit zu erfassen, aber nicht umgekehrt: die Vieleinheit kann nicht auf Grund der Ähnlichkeit erfasst werden. So ist die Zahl, die Mehrheit, etwas anderes, Neues, das in der einzelnen Einheit und ihrem äusserlichen Nebeneinander nicht enthalten ist: sie ist nicht 1, 1, 1 . . . , sondern sie ist  $1 + 1 + 1 + 1 . . .$  wobei dieses + gerade die numerale Kraft der Zahl ausmacht. Auf Grund dieser Kraft erscheint jede 1 als Mit-1 der gegebenen Zahl, lebt in ihr, bekommt von ihr ihre qualitative Bestimmung, so dass die Zahl auch aus Einern besteht; doch als Vieleinheit existiert sie unabhängig von den Einern und begründet diese durch sich selbst. (Der Gegensatz zwischen Homöusianismus und Homousianismus hat in der Geschichte der Philosophie im Platonismus und Aristotelismus seinen Ausdruck gefunden, die den allgemeinen Begriff *τὸ κατ' ὅλον* verschieden fassen, ersterer

als das Eine, das allem zugrunde liegt, der letztere als die Wiederholung des Einigen im Vielen.)

### VII. Hypostase und Usia, Persönlichkeit und Wesen Gottes.

Die Natur des kreatürlichen, absolut-relativen Geistes, die aus sich selbst unbegreiflich ist, wird begreiflich nur aus dem absoluten Geist, der sich im relativen Geist — in den Postulaten des Absoluten — verebenbildet. Die Unterscheidung von Hypostase und Usia enthält an sich nichts, was nicht dem absoluten Wesen Gottes entspräche; und der Offenbarung gemäss ist Gott persönliches Wesen, das das unendliche Leben in sich hat. Deut. 32, 40: „ICH will meine Hand in den Himmel heben und will sagen: ICH lebe ewiglich.“ Die Korrelativität und die Untrennbarkeit der Hypostase und der Usia kennen wir bereits aus der Natur des kreatürlich-relativen Geistes. Jedoch stiessen wir bei ihrer Betrachtung auf unüberwindbare Schwierigkeiten und Widersprüche, die sich offensichtlich nicht auf den absoluten Geist beziehen können. Auf das absolute Wesen können Bestimmungen des Lebens wie Entstehen, Werden, Entwicklung nicht angewandt werden. Das Leben Gottes ist *ewiges Leben*, in dem sich nichts ändert und in dem nichts hinzukommt. Im ewigen Leben ist Alles in dem Einen, ewigen Akt enthalten, und in ihm ist kein Platz für die Zeitlichkeit und das Werden. „Bei Gott ist keine Veränderung noch Wechsel des Lichtes und der Finsternis.“ (Jak. 1, 17) „Du hast vormals die Erde gegründet, und die Himmel sind deiner Hände Werk. Sie werden vergehen, aber du bleibest. Sie werden alle veralten wie ein Gewand; sie werden verwandelt in ein Kleid, wenn du sie verwandeln wirst. Du aber bleibest wie du bist, und deine Jahre nehmen kein Ende.“ (Psalm 102, 26—28.) Ewiges Leben bedeutet, dass alles, was Gott wesentlich ist, *integriert sein*, untrennbar mit seinem persönlichen Selbstbewusstsein verbunden ist. Sogar dem persönlichen Selbstbewusstsein des natürlichen Geistes ist das Siegel der Ewigkeit aufgeprägt; das Ich hat das Bewusstsein des Nicht-Entstehen-Müssens, des Überzeitlichen. Im absoluten Geist aber, in seinem persönlichen Selbstbewusstsein ist auch die Selbstbestimmung seines Lebens als ewiges Leben mitgesetzt. Das bedeutet aber, dass auch das Leben, welches untrennbar mit der persönlichen Selbstsetzung verbunden und in sie eingeschlossen ist, in sich kein Werden,

nichts Unvollendetes, Unvollkommenes, Potenzialles enthält. Daher ist das Leben für den absoluten Geist in keinem Fall und in keinem Sinn Gegebenheit, ihm innewohnende und ihm bestimmende Natur oder Notwendigkeit. Nein, es ist durchaus und bis zu Ende *Akt*, in dem überhaupt kein Faktum, keine Gegebenheit, kein Produkt ist. Die Natur Gottes ist sein ewiges Leben, Selbstbestimmung, Selbstsetzung, actus purissimus. Die göttliche Persönlichkeit ist selbst einzige Quelle ihrer Usia oder ihres Lebens. Das göttliche Leben ist hypostatisch-transparent; das absolute Selbstbewusstsein begegnet keinerlei Grenzen in irgendwelcher Begebenheit: die hypostatische Selbstsetzung und die mit der Usia gegebene, wesentliche Selbstbestimmung des Lebens ist hier ein und derselbe identische *Akt*; im Leben der Gottheit ist nichts, das nicht bis ins letzte aktuell wäre. Die Hypostase und die Natur, die im kreatürlichen Geist so deutlich zu unterscheiden sind, vereinen sich in Gott zum einen, identischen Akt der absoluten Selbstsetzung als des Seienden: *Jahwe*, *ICH* bin, der *ICH* bin.

Wenn dem so ist, was bedeutet dann überhaupt die patriarchale Unterscheidung zwischen Hypostase und Usia gerade in Gott? Diese Unterscheidung setzt natürlich keineswegs eine Trennung oder gar eine Gegenüberstellung voraus, wie sie bis zu einem gewissen Grade im kreatürlichen Geiste, der seine Natur selber und sich selber in seiner Natur erkennt, anzutreffen ist, indem er sich in seiner Natur selber als Gegebenheit und in einem gewissen Sinne als Aufgegebenheit erscheint. Eine *solche* Unterscheidung kann es in Gott nicht geben; in ihm gibt es diese Gegenüberstellung nicht, sondern in ihm ist die Einheit von Selbstbewusstsein und Wesen, Akt und Faktum, Selbstsetzung und Selbstbestimmung, Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis oder Selbstoffenbarung vollkommen. Gott befindet sich in diesem Sinn jenseits der Unterscheidung von Hypostase und Usia, von Person und Natur, von Selbstsetzung und Gegebenheit, oder, was dasselbe ist: von Freiheit und Notwendigkeit, von Akt und Faktum. Die Unterscheidung ist an sich schon ein Werk der Abstraktion, des menschlichen Nachdenkens (*ἐπινοία*), ohne welche der Mensch unfähig ist, sich dem Verständnis des göttlichen Lebens zu nähern und seine eigenen Gedanken über dieses Leben zu realisieren. Der positive Begriff von Usia im Unterschied zur Hypostase ist der der lebendigen Selbstoffenbarung

der Persönlichkeit Gottes; diese Selbstoffenbarung ist aber nicht nur nacktes Selbstbewusstsein: *ICH* ist *ICH*, ist *ICH* . . ., sondern konkretes, lebendiges, selbsterfülltes, sich selbst offenbarendes Sein: *ICH* bin, der *ICH* bin, *Jehova*, *ICH* bin der Seiende, der lebendige Gott.

Aus dem Gesagten folgen noch einige weitere dogmatische Bestimmungen. In Gott unterscheidet sich die Natur (*φύσις*) von seiner Hypostase; sie kann jedoch weder von dieser letzteren getrennt, noch weniger ihr entgegengestellt werden. Es gibt keine Natur, die nicht-hypostatisch oder ausser-hypostatisch (*ἀνυπόστατος*) wäre; das ganze Leben Gottes ist hypostasiert (*ἐνυπόστατος*). Jede dogmatische Überlegung, die in Gott Hypostase und Natur nicht unterscheidet, oder dann jede solche, die die beiden implizite oder explizite trennt oder gar einander gegenüberstellt, enthält eine Unwahrheit in sich.

So gibt es also in Gott, im Unterschied zum kreatürlichen Geist, der in seiner eigenen Natur eine ihm selbst unbekanntes Gegebenheit enthält, keinen Raum für die ungreifbare Finsternis (den *βυβός* der Gnostiker), keine Gegebenheit und keine ihr entsprechende Aufgegebenheit. Die Natur ist hier für das Selbstbewusstsein bis ins letzte transparent und wird von ihm absoluter- und erschöpfenderweise verwirklicht. Wenn man auch hier aristotelische Begriffe anwenden wollte, müsste man sagen, dass in der göttlichen Entelechie *δύναμις* und *ἐντελέχεια* vollkommen zusammenfallen und dass in ihr nichts möglich ist, was nicht auch wirklich wäre, wobei in allem und über allem das alledurchdringende Auge des persönlichen Selbstbewusstseins ruht. Es gibt hier keinen Raum für ein „Es“, für ein Unterbewusstes, für ein Objekt, das dem Subjekt entgegensteht. Dem kreatürlichen Geist ist ein solches Zusammenfallen von Hypostase und Natur unzugänglich; denn in sich selbst findet er diese beiden nur in ihrer Entgegengesetztheit vor. Aber auch für ihn besteht das Leben gerade in der immerwährenden Überwindung dieser Entgegengesetztheit, in der Identifizierung von Akt und Faktum durch „Selbstschöpfung“. Dieses *schöpferische*, selbstschöpferische Element erkennt der Mensch in sich selber als ein grundlegendes Element seines Geistes. Er überwindet die Entgegengesetztheit von Ich und Nicht-Ich im schöpferischen Akt des Lebens; dieser ist Ebenbild des absoluten Geistes im kreatürlichen Wesen, der Hauch des Lebens, den der Schöpfer

selbst seinem Geschöpfe gab (Gen. 2, 7). Das Leben ist Selbstoffenbarung und Selbstschöpfung auch für den kreatürlichen Geist; doch ist es dieses nicht in dem einen, ewigen Akt, sondern im zeitlichen Werden, das allerdings nur aus seinem überzeitlichen Grund zu verstehen ist. Das Leben des kreatürlichen Geistes ist ein Strahl aus der einen Sonne des Lebens, ein Strahl des lebendigen Gottes. In Gott ist das Leben durch und durch hypostatisch, und dieses hypostatische Wesen lebt; Leben und Selbstbewusstsein sind in ihm untrennbar eins.

#### VIII. Die wesenseine Dreifaltigkeit (*τρεῖς ὑποστάσεις* — *μία φύσις*).

Durch die Sobornost (Katholizität) des Selbstbewusstseins des Ichs ist auch die Frage nach der Sobornost des Lebens gestellt. Das Leben Gottes ist Urbild der Sobornost, als des drei-hypostatischen Lebens. Wie ist diese Dreipersonhaftigkeit, das drei-hypostatische Wesen Gottes zu verstehen? Als dreieiniger Akt oder als Gemeinschaft dreier in einem? Die dogmatischen Bestimmungen, die von den Kappadoziern endgültig ausgearbeitet worden sind, sprechen von dem Einigen Wesen Gottes und drei Hypostasen oder von der Wesenseinheit und Untrennbarkeit der „heiligen, wesenseinen, lebenspendenden, untrennbaren Dreieinigkeit“. Diese Formel verneint zuallererst den Homöusianismus oder Trithemismus, durch den die untrennbare Dreieinigkeit in drei getrennte Subjekte, von denen jedes sein eigenes Leben hat, aufgespalten wird. Das Leben des drei-hypostatischen Subjekts ist eins, doch dieses eine Leben ist drei-hypostatisch.

Das absolute Subjekt besteht in der Dreieinigkeit des drei-hypostatischen Wesens. Das göttliche ICH statuiert sich als dreieiniges ICH, in welchem in einem Akt ICH und DU, ER und WIR als ICH mitgesetzt werden. Das göttliche Subjekt hat seine Natur und verwirklicht sein Leben als dreieiniges ICH. Es lebt in sich als heilige Dreifaltigkeit in der Einheit und als Einheit in der Dreifaltigkeit. Dieses Leben ist eins, denn es ist das Leben des einen Subjekts; und es ist zugleich „katholisch“ (soborno), denn es ist das Leben des dreieinigen Subjekts. Hier wird der volle Homöusianismus verwirklicht in dem Sinn, dass das dreieinige Subjekt ein Leben, ein Wesen hat.

Es hat das Wesen als das eine, jedoch nicht als einsames, sondern als „katholisches“ drei-hypostatisches. Dieses eine Wesen vervielfacht sich nicht und vervielfältigt sich nicht. Obgleich das dreieinige ICH real drei ICH in sich einschliesst (von denen jedes für das andere sowohl DU als auch WIR ist), begrenzen doch diese ICH-DU einander nicht als Nicht-Ich, sondern gehen gegenseitig ineinander ein. Jedes ICH im dreieinigen ICH der heiligen Dreifaltigkeit hat Wesen und Leben als ICH, jedoch nicht als Mit-ICH, denn das Mit-Ich schliesst in sich die un-durchdringliche Grenze des Nicht-Ich ein, während im drei-hypostatischen ICH jedes ICH für das andere durch die Kraft der Liebe vollkommen durchdringbar ist; daher bilden sie nicht eine Gesellschaft von drei ICH, sondern eben das *dreieinige* ICH. Eben deshalb kommt auch die Natur oder das Leben nicht einer Gesellschaft von drei ICH zu, die im homöusianischen Sinn unter sich ähnlich wären, sondern dem dreieinigen, in sich „katholischen“ ICH. Nur solche drei Hypostasen, die *ein* Subjekt bilden, haben auch real das eine (und nicht nur ein ähnliches) Leben. Die Natur der Gottheit verwirklicht sich für dieses Subjekt in dem einen, ewigen Akt, der durchaus hypostatisch ist, indem er für das persönliche Selbstbewusstsein vollkommen transparent bleibt und sich mit diesem identifiziert. Das eine göttliche ICH besteht in drei Hypostasen, die die Einheit des ICHs nicht vernichten; denn jede Hypostase ist ICH, und dieses ICH identifiziert sich vollkommen mit allen drei Hypostasen als deren ewige, sich-selbst-setzende Dreieinigkeit. Dieser aktuellen Einheit des Selbstbewusstseins entspricht auch die aktuelle Einheit der göttlichen Natur (*φύσις*) oder des göttlichen Wesens (*οὐσία*) oder des göttlichen Lebens. Wenn man diese Bestimmungen statisch und nicht dynamisch, vom Standpunkt des Faktums und nicht des Aktes aus beurteilt, so enthalten sie einen offenen Widerspruch, nämlich den Widerspruch zwischen Dreiheit und Einheit, zwischen der Natur der drei und der des einen. Doch verwirklicht sich hier eine lebendige Dreieinigkeit, der *gleichermassen* Einheit und Dreiheit wesentlich innewohnt. Das erstere Moment findet dogmatisch seinen Ausdruck in der Definition *μία φύσις*, das letztere in den *τρεῖς ὑποστάσεις*. Die Natur Gottes ist real eine, wie auch das göttliche ICH, das sie besitzt, eins ist und in bezug auf sich selbst kein Nicht-Ich oder Mit-Ich kennt. Und doch bedeutet das „drei-hypo-

statisch“ die Wirklichkeit dreier Hypostasen als lebendiger Zentren. Jede Hypostase ist ICH, die aber von sich aus das Seinige nicht für sich hat. Sie stellt sich nicht den zwei anderen als Nicht-Ich oder als von ihnen unterschiedenes ICH entgegen, sondern identifiziert sich mit ihnen. Dadurch wird die *Sobornost* des Lebens vollkommen verwirklicht, welche ein unerfüllbares, aber auch nicht zu eliminierendes Postulat des kreatürlichen Geistes darstellt. Die teilweise und relative Wahrheit des Homöianismus, angewandt auf die Sobornost, wird hierbei nur darin gewahrt, dass im Dogma von der Dreieinheit die Dreieinheit ebenso behauptet werden muss wie die Einheit. Daher hat jede der Hypostasen auch für sich selbst ihre Natur, und diese haben alle drei Hypostasen gemeinsam, nicht nur in ihrem identischen, sondern auch in ihrem unterschiedenen Sein, nicht nur in der Einheit, sondern auch in der Dreieinheit. Es muss mit *gleichem* Nachdruck die Dreieinheit und die Einheit betont werden. Dogmatisch kommt dieser Sachverhalt so zum Ausdruck, dass die heilige Dreieinigkeit der Eine wahre Gott ist, aber auch jede der Hypostasen ist der Eine wahre Gott, und sie alle sind gleich würdig und gleich göttlich: Die Eine Natur ist in drei Hypostasen, und jede Hypostase enthält in ihrer Fülle die ganze Kraft der Gottheit, ihr ganzes Wesen. Die göttlichen Hypostasen besitzen ihre Natur sowohl in ihrer Einheit als auch in ihrer Unterschiedenheit, wobei das eine wie das andere Besitzen ein *persönliches* ist. Das ICH erschliesst sich zwar in der konkreten Einheit mit dem Mit-ICH oder dem WIR, aber zugleich bleibt es das ICH, in welchem es kein Nicht-Ich gibt: Gemeinschaft ist hier Einheit und Einheit ist hier Gemeinschaft; es ist das einzige Leben und die einzige Natur der drei Hypostasen zugleich auch ihr gemeinsames Leben und ihre gemeinsame Natur. Darin besteht die wahre, absolute *Sobornost* des Seins.

Diese Sobornost hat ihren eigenen *Modus*. Die eine Natur und das eine Leben Gottes ist nicht Selbstbestimmung dreier, ist nicht drei-hypostatische Einheit in abstracto, in der jede Hypostase *ohne Unterschied* den Platz der anderen Hypostase einnehmen könnte. Eine derartige Nicht-Unterschiedenheit oder Gleich-Würdigkeit gehört den Hypostasen als solchen, d. h. dem persönlichen Selbstbewusstsein an: das ICH jeder Hypostase ist gleich göttliches ICH, das sich in seiner Dreieinheit im dreieinigen Ich verwirklicht. Auch der persönliche Besitz der eigenen

Natur ist für jede Hypostase eins in der Dreieinheit und dreieinig in der Einheit, also ebenso wesensgleich: gleich-göttlich. Doch in der Art und Weise, wie die göttlichen Personen ihre Natur besitzen, erscheinen konkretere *Modi* oder Gestalten. Es erscheinen in dieser Konkretheit die *hypostatischen Eigenschaften*, d. h. verschiedene Zeichen, die selbstverständlich keineswegs die Gleich-Würdigkeit und Gleich-Göttlichkeit der Hypostasen vernichten, die aber unter ihnen qualifizierte Beziehungen und eine bestimmte Ordnung (*τάξις*) konstituieren. Das alles bezieht sich nicht auf das drei-hypostatische *Selbstbewusstsein* des absoluten Subjekts als solches, sondern darauf, wie es seine Natur besitzt, auf das innergöttliche Leben. Die Sobornost des drei-hypostatischen Subjekts wird dadurch verwirklicht, dass es die *eine* Natur auf eine dreifache Art und Weise besitzt. Die Hypostasen sind nicht nur persönliche Zentren der drei-hypostatischen Persönlichkeit, sondern auch verschiedene *Modi*, in denen sie ihre Natur besitzt — *τρόποι τῆς ὑπόστασεως* (hl. Basilius der Grosse). In dieser Unterscheidung der *Modi* des Besitzens in der Konkretheit des göttlichen Lebens haben die hypostatischen Eigenschaften oder Relationen ihren Ursprung: *ἡ ὑπόστασις τὸ δόξαζον τῆς ἐκείνου ὑπόστασεως ὁμητιόν ἐστίν* (Basilius der Grosse).

Der persönliche Geist verwirklicht seine Natur als Leben, Tiefe, Selbstoffenbarung. Wenn seine Natur ihm nicht als eine bestimmte, sich selbst offenbarende und sich selbst aufschliessende *Gegebenheit* vorausgesetzt ist (wie das beim kreatürlichen Geist der Fall ist), sondern wenn sie sein persönliches Leben ist, die Fülle persönlichen Selbstbewusstseins in dem einen, persönlichen Akt, so vollzieht sich dieser Akt zugleich in einem dreifachen Sinn und in einer dreifachen Bedeutung: Der Geist ist der sich in *sich selbst offenbarende* (aus dem unerschlossenen Zustand des Abgründigen), er ist der *offenbarende* (im Zustand des Erweises seiner Tiefe) und er ist der *geoffenbarte* (als vollendete *Selbstoffenbarung*).

Diese drei Akte der Selbstbestimmung des Geistes bilden sein *eines* Leben. Das Leben des Geistes ist eine immerwährende Selbstoffenbarung als dreifaltiger und dreieiner *Akt*, der in sich und für sich das Sein notwendigerweise besitzt. Der Sich-Selbst-Offenbarende (Subjekt) hat über sich ein Wort (Prädikat), das Ausdruck seines eigenen Wesens ist (Copula). Schweigen-Wort-Leben: Vater-Sohn-Helliger Geist.

Bei dieser Selbstbestimmung des Geistes im Leben des ein-hypostatischen Subjekts bleibt dem Geiste die Dreierartigkeit seiner Momente wesentlich, und diese wirklichen sich im zeitlichen Prozess, im sich fortbewegenden Leben. Ein und dasselbe Subjekt kann für sich selbst unergründliches Geheimnis und Tiefe sein, als auch sich im Denken, Erkennen und Wort offenbaren, und endlich kann es sein Wort, seinen Inhalt im schöpferischen Akt als seine neue Selbstbestimmung verwirklichen. In der Diskursivität des Denkens ist eine Aufeinanderfolge dieser Momente möglich; der Geist aber, der sich dieser dreifachen Selbstsetzung als deren lebendiger Einheit bewusst ist, verbirgt sie in seinem Selbstbewusstsein. Keines dieser Momente kann weggedacht werden, ohne dass das Wesen des Geistes zerstört wird. Geist ist die sich aktualiter vollziehende Einheit der Selbstsetzung, eine gleichsam dynamische Identität des Subjekts, des Prädikats und der Copula. Das Leben des Geistes ist immer Selbstoffenbarung, die einen bestimmten Inhalt in sich hat, wobei in diesem Inhalt das Sein eben dieses selbst-offenbarnden Geistes zum Ausdruck kommt.

Im kreatürlichen Geist verwirklichen sich diese Momente in der Persönlichkeit, doch nicht voll-persönlich, sondern als *Zustände* des persönlichen Lebens. Im göttlichen Leben aber, das ewiger, absoluter Art ist, gibt es keinen Raum für die diskursive Aufeinanderfolge jeder der drei Momente; im Gegenteil, sie sind hier gemeinsam und absolut gegeben. Zugleich erscheinen sie auch nicht als *Zustände* des Geistes, als Gegebenheiten, denn sie sind überhaupt nicht Zustände oder Gegebenheiten, sondern Akte. Das Leben des göttlichen Geistes verwirklicht sich in seiner Absolutheit als dreifacher und dreieiniger *persönlicher Akt*. Die einzelnen Selbstbestimmungen des Geistes als ursprünglicher Anfang, als Inhalt und als dessen schöpferische Verwirklichung sind hier notwendigerweise auch *persönliche* Selbstbestimmungen; denn im göttlichen Leben ist alles bis ins letzte persönlich und wesentlich in untrennbarer Einheit von Hypostase und Natur. Auf diese Weise kommt die Dreifaltigkeit des geistigen Selbstbewusstseins Gottes in der Unterschiedenheit der Modi der drei Hypostasen zum Ausdruck, indem sich diese Beziehungen im Innern des Geistes, in der Selbstbezogenheit des Geistes auf das eigene Leben manifestieren. Die Hypostasen in Gott bringen die göttliche Selbstbezogenheit zum Ausdruck,

sie sind persönliche Relationen im Innern des absoluten Geistes; in diesem Sinne sind sie — als Struktur oder Natur des Absoluten — absolute Relation. Man darf sich nicht stossen an dem scheinbaren Widerspruch dieser Wortverbindung: absolute Relation. Der Begriff der Absolutheit ist nicht der Relation, sondern dem Relativen oder Bedingten entgegenzustellen. Relationen im Absoluten, in denen sich sein Leben manifestiert, sind ebenso absolut, weil sie durch nichts als durch das Absolute selbst in seiner Selbstoffenbarung bedingt sind. In diesem Sinne ist jede der Hypostasen in der heiligen Dreieinigkeit absolut, obgleich diese untereinander in Korrelation stehen. In unserer diskursiven Vernunft sind Korrelationen eine Frucht des diskursiven Denkens selbst; aber durch dieses wird das Wesen der Relationen nicht betroffen. Unsere Vernunft denkt auch das Absolute nur in der Entgegensetzung zum Relativen, d. h. in der *Relation*, als etwas „Relatives“. Daher bestimmen die Väter die göttlichen Hypostasen furchtlos als *ἑρόποι ἡς ἐνάρετος ἦτον ἁγέσεως ὁνόματα*. Das Fehlen von Relationen kommt völliger Abstraktheit gleich und ist dem Unvermögen zuzuschreiben, das Absolute konkret zu verstehen; dagegen muss in konkreter Sicht das Absolute immer als Ordnung absolut existierender Relationen innerhalb des Absoluten — als dessen geistige Natur und Struktur — gedacht werden.

### IX. Die heilige Dreieinigkeit als Liebe.

Der göttliche Geist offenbart sich selbst, und diese seine Offenbarung ist sein Wort. Dieses Wort aber hat er nicht als eigenen, unpersönlichen Inhalt, als ein bestimmtes *Etwas*. Ein solches Etwas, ein solcher Zustand oder eine solche Gegebenheit hat überhaupt keinen Raum im absoluten Subjekt, weil dieses nur den persönlichen Akt kennt. Ein solch persönlicher Akt vollzieht sich auch in der Geburt des Sohnes: Das göttliche ICH (Vater) gebiert sein Wort als das andere ICH, manifestiert sich im anderen und identifiziert sich mit ihm, schaut sich selbst in diesem ICH wie in seinem Ebenbild; dieses andere ICH aber gibt sich seinerseits dem zeugenden ICH als sein Wort hin. Diese sich vollendende Offenbarung des Vaters im Sohne wird *erkannt*, doch diese Erkenntnis ist wiederum nicht ein Zustand oder eine Gegebenheit, sondern ein neuer, persönlicher Akt der Selbstsetzung: der Vater erkennt den Sohn als seine Offen-

barung, und der Sohn erkennt sich selbst als das Wort des Vaters in einem neuen hypostatischen Akt der Selbstsetzung, im Heiligen Geist als amor unitivus amorum (hl. Augustin). Die Offenbarung durch den andern, das Wissen um sich selbst als um den anderen, das sich selber Haben als Haben des andern — ein Verhältnis, in dem jeder nur für den andern und im andern existiert, sich mit ihm identifiziert, ein solches Leben im andern ist eben Liebe. Liebe ist nicht Eigenschaft, sondern Wesen Gottes; die substantielle Relation des dreieinigen Subjekts ist Liebe als Gegenseitigkeit und gegenseitige Entsamung, als aufopfernde Liebe. Denn sich nur im andern und durch sich nur den andern zum Ausdruck bringen, sich nur im andern verwirklichen, nur im andern und für den andern schöpferisch sein — dies ist der heilige Ring der aufopfernden Liebe. In ihr wird das Selbstopfer, das Opfer des eigenen Ichs vollbracht: das eigene Ich manifestiert sich im anderen Ich, und das Leben des Ichs verwirklicht sich ebenso nur im Leben des andern Ichs. Doch dieses Opfer der eigenen Kraft gibt absolute Fülle des Lebens: *das absolute Subjekt besitzt sich selbst auf eine absolute Art und Weise*. Es ist frei von allen Grenzen (von jedem Nicht-Ich) im Innern seiner Person und frei in der Fülle seines Lebens. Es mag genügen, der wahren Dreieinigkeit für einen Augenblick das ein-hypostatische Wesen eines Absoluten, das Alles für sich hätte, hypothetisch gegenüberzustellen. Dieses könnte das Seine nicht anders haben denn als Gegebenheit oder als Objekt (also als Nicht-Ich), das ihm zwar als sein Inhalt gehören würde, das aber nicht es selbst wäre und das es folglich von innen her beschränken würde. Andererseits würde das Absolute Alles in der Einsamkeit, für sich allein haben, wobei ihm von allen Seiten die Grenze des Nicht-Ich, das Leere entgegenstehen würde, in der es vor Einsamkeit und Alleinsein untergehen müsste. So mag es wohl klar sein, dass die Idee eines absoluten, ein-hypostatischen Wesens zu offensichtlich Ausweglosigkeit führt; aus dieser befreit nur das drei-hypostatische Wesen, in der das Leben Selbstaufgabe ist und darin sich selber findet. So ist also die Natur im drei-hypostatischen Gott das Eine Leben, als *persönlicher dreifaltiger Akt*, Selbstsetzung des Ichs durch das andere ICH, Liebe Gottes zu sich selbst als zum andern. Diese Selbstsetzung vollzieht in einer Beziehung die drei-hypostatische Einheit des absoluten Subjekts,

in der andern Beziehung sein eigenes, eines *natürliche* Wesen. Die heilige Dreieinigkeit ist wesentlicher, ewiger Akt der *Gegenseitigkeit* in selbstentsagender Liebe, die das, was sie aufgibt, in der gegenseitigen Hingabe wiederfindet. (Wenn man hier ein etwas vulgäres Wort anwenden wollte, könnte man sagen, dass die substantielle Gegenseitigkeit wahrer ontologischer *Altruismus* ist.) Gott *lebt*, d. h. offenbart sich selbst in Selbsterkenntnis und Selbstinspiration, in der Liebe zu sich selbst — als dreihypostatisches Subjekt, in welchem sich jede Hypostase nicht in sich selbst, sondern in den anderen Hypostasen manifestiert und darin ihre einzige Manifestation findet. Unserem Ich wohnt ein gewisser ontologischer Egoismus inne: sein eigentliches Sein ist stets mit diesem Sich-Selbst-Setzen und Sich-Selbst-Behaupten verbunden: ICH — Ich, obgleich es hierbei schon an das andere Ich stößt, von dessen Existenz hört und daher auch von der eigenen Nicht-Absolutheit und Beschränktheit weiss. Das göttliche ICH hingegen geht im Akt der Selbstsetzung als ICH aus sich selbst heraus und setzt sich selbst im anderen ICH als in sich selbst und hebt dadurch jegliche Grenze auf, erweist sich als absolut.

Ein solches Sich-Selbst-Setzen aber im andern und durch den andern ist *Liebe als wirkender Akt*, ist Ontologie der Liebe. Gott ist Liebe, und *als Liebe* ist er die heilige Dreieinigkeit. Liebe ist ein Sich-Finden nicht in Selbstbehauptung, sondern in Selbstaufgabe, ist Selbstsetzung durch Selbstentsagung — darin liegt die höchste Kraft und höchste Seligkeit der Liebe. Und wenn das *Kreuz* Symbol der aufopfernden Liebe überhaupt ist, so ist die heilige Dreieinigkeit Kreuzeskraft gegenseitiger Selbstentsagung im Schosse des drei-hypostatischen Subjekts. Das heilige Kreuz ist Symbol nicht nur unserer Erlösung, sondern auch des Lebens der heiligen Dreieinigkeit selbst. Daraus erklärt sich die Bedeutung und die Verehrung, die dem Kreuze und der Kreuzeskraft in der christlichen Frömmigkeit zukommt. (Vom Kreuz wird in der Vigilie am Feste der Kreuzeserhöhung [14. September] gesagt, dass es „Gottes Ebenbild ist“, „der Welt erschlossen“, „Zeichen der unergründlichen Dreieinigkeit“, „Dreiteiliges Kreuz, denn es trägt das drei-hypostatische Ebenbild der Dreieinigkeit.“) Die gegenseitige Kreuzes-Kenosis und die gegenseitige Kreuzeserfüllung bringt das Leben des drei-hypostatischen Gottes zum Ausdruck, in bezug sowohl auf das hypostatische Selbstbewusstsein als auch auf die natürliche Selbstoffenbarung.

Gott ist lebendige Liebe, das bedeutet aber aufopfernde, im Opfer sich findende Liebe; daher aber ist er ewiges Leben, denn Leben ist Liebe, wie auch Liebe Leben ist (jeder Mangel an Liebe dagegen ist auch Mangel an Leben).

Die Kreuzeskraft ist zugleich auch grenzenlose göttliche Macht, durch die jegliche Beschränkung nicht nur gegen aussen, sondern auch innerhalb des göttlichen Lebens in seiner Selbstverwirklichung überwunden wird. Nur die drei-hypostatische Liebe ist *absolutes* Sein, im Verhältnis zu dem jedes ein-hypostatische Sein Beschränktheit ist.

Die graphische Darstellung des Kreuzes ergibt sich aus der Kreuzung zweier perpendikularer Linien, die durch die Verbindungslinien dreier Punkte entstehen:  $\times$   $\times$  oder  $\times$   $\times$ . Der Kreuzungspunkt ist der Punkt dieser Punkte. In ihm vereinen sich die drei Punkte, indem jeder seinen Platz behält; denn ohne diese letztere Bedingung würde auch der Kreuzungspunkt, in welchem sie in einer gleichsam dynamischen Einheit zusammenfallen, nicht bestehen. Auf diese Weise ist die Form des Kreuzes wahrhaftig „Drei-hypostatisches Ebenbild der Dreieinigkeit“. Es ist gleichsam ein unmittelbares Symbol, wahre Ikone des drei-hypostatischen Wesens. Mit diesem Zeichen bekreuzigen (taufen) und heiligen wir uns; seine heiligende Kraft wirkt sogar ohne Worte. Auch im Menschen, in seiner körperlichen Gestalt ist das Kreuz eingezeichnet als Zeichen der heiligen Dreieinigkeit, nach deren Ebenbild er erschaffen ist. Das Kreuz ist Ebenbild Gottes, Ebenbild der Liebe und daher auch der göttlichen Liebe zur Welt; es ist das Werkzeug der Erlösung der Welt.

Paris.

SERGIUS BULGAKOW.

(Übersetzt aus dem Russischen.)

## Kirchliche Chronik.

**Weltbund für Internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen.**  
In Chamby ob Montreux tagte vom 15.—18. August 1936 der Arbeitsausschuss. Im Mittelpunkt der Beratungen standen drei Themen: « Das Problem der gleichmässigen Verteilung der Bevölkerung und der Rohstoffe vom christlichen Standpunkt », Referent: Prof. G. Lasserre; « Die gegenwärtige Weltlage », Referent: Bischof Amundsen, und « Die Oxford-Konferenz 1937 », Referent: Dr. J. H. Oldham. Die Referate sind in den « Minutes » der Konferenz abgedruckt. Zum ersten Referat wurde eine Kommission zur Ausarbeitung einer Resolution gewählt, die einer späteren Sitzung vorgelegt werden soll.

Von den zahlreichen Berichten, die der Versammlung vorgelegt worden sind, ist besonders der über die Minoritätenarbeit des Weltbundes des Prof. S. Sigmund-Schultze erwähnenswert. Er ist gedruckt und kann durch das Generalsekretariat in Genf bezogen werden. Nach dem Bericht hat die Lage der deutschen Flüchtlinge dem Weltbund viel Arbeit gemacht. Es wurde ein besonderes « Internationales Kirchliches Hilfskomitee für deutsche Flüchtlinge » bestellt, Satzungen festgelegt, die die Arbeitsaufgaben umschreiben; in London wurde eine Geschäftsstelle eingerichtet. Ihr Leiter ist Dr. André Wurfain, bisher Generalsekretär des Hohen Kommissariates des Völkerbundes für deutsche Flüchtlinge. Die Hilfsaktion nimmt sich besonders nichtarischer Christen aus Deutschland an. Ein Aufruf zur Hilfeleistung wurde erlassen und in mehreren Ländern wurden lokale Hilfsstellen ins Leben gerufen. Die Versammlung in Chamby stimmte folgender Resolution bei:

« Es ist empfehlenswert, dass a) die Landesvereinigungen des Weltbundes gebeten werden, die Bemühungen des Internationalen Christlichen Komitees für die deutschen Flüchtlinge zu unterstützen, und so viel wie möglich dazu beizutragen, die Angelegenheit den Kirchen ihrer Länder zu unterbreiten und Geldsammlungen in den Kirchen zu organisieren; b) dass die Landesvereinigungen gebeten werden, ihren Regierungen das Ansuchen um Flüchtlingen Arbeit zu gewähren, für eine gewisse Anzahl von Flüchtlingen Arbeit zu erhalten; c) dass der Völkerbund ersucht wird, eine wirksame Organisation für die Unterstützung der Flüchtlinge aufzustellen. »

Zu dem Referat über die Weltlage wurde beschlossen, die Resolution von Avignon des Jahres 1929 zu bestätigen und diese Bestätigung den Landesvereinigungen bekanntzugeben. Beschlossen wurde ferner eine Kundgebung für eine vom guten Willen getragene Zusammenarbeit mit der « Internationalen Friedenskampagne » in Brüssel, 3.—6. September, und die Abordnung von zwei Delegierten.



SECHSUNDZWANZIGSTES JAHR · OKTOBER-DEZEMBER 1936 · VIERTES HEFT

BERN · BEI STÄMPFLI & CIE.



INTERNATIONALE  
KIRCHLICHE  
ZEITSCHRIFT

*Id tenemus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. Vincenz von Lerin*

NEUE FOLGE DER REVUE INTERNATIONALE DE THÉOLOGIE  
DER GANZEN FOLGE VIERUNDVIERZIGSTES JAHR · HEFT 176

J 5849

## Capita de Trinitate\*).

### X. Analogien der Dreieinigkeit in der Natur und im Menschen.

Die Dreieinigkeit Gottes geht über die Grenzen der Erfahrung hinaus, denn diese bleibt gebunden an die Einpersonhaftigkeit des Menschen. Die selbstische Absondertheit des menschlichen Ichs aber kann nur überwunden werden durch die göttliche Liebe auf dem Weg der übernatürlichen Gnade: in der Kraft der Vergottung: «Wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen», sagt Christus (Joh. 14, 23). Dieses Wohnnehmen der Heiligen Dreifaltigkeit bedeutet die gnadenvolle Erlösung des Menschen aus den Fesseln seiner Einpersonhaftigkeit durch die Teilhabe am trinitarischen göttlichen Leben und die Überwindung der menschlichen Beschränktheit «durch das ewige Leben», dessen Anfänge uns schon jetzt — in begnadeten Vorfühlen — erschlossen sind. — Nichtsdestoweniger stellt sich für die trinitarische Theologie die Frage, wie wir diese Glaubenswahrheit unserem Bewusstsein näher bringen können. Nach dem oben Gesagten kann es darauf nur eine Antwort geben: diese Annäherung ist nur möglich auf dem Wege der Selbsterkenntnis unseres gottähnlichen Geistes, durch die Erleuchtung der Postulate des Selbstbewusstseins, die zwar von diesem nicht realisiert werden können, die aber unabweisbar sind und die diesem — vor aller Erfahrung — inhärieren. Die Antwort auf diese Postulate ist die Lehre von der Heiligen Dreieinigkeit. Die Sobornost-«Katholizität» des Bewusstseins ist ein grundlegender Faktor des transzendentalen Bewusstseins, ein Faktor, der uns die Selbstsetzung eines isolierten Ichs (und damit die isolierte Erfahrung) als widerspruchsvoll und unrealisierbar erscheinen läßt. Dieser Faktor aber wird begreiflich, ja sogar unentbehrlich im Lichte der Dreieinigkeit. Durch die Postulate des Selbstbewusstseins geht nämlich der Geist aus sich und über sich selbst hinaus der Offenbarung seines Urbildes entgegen. Im Zusammenhang mit diesen Postulaten, welche gleichsam Flügel des Geistes, Möglichkeiten seiner Transzendenterung sind, wird die Erfahrung der Liebe und der Weg der Liebe erschlossen — der Liebe, die allein

\*) Der Verfasser dieser Arbeit, die ersten Teile erschienen im Jahre 1936, S. 144 und 210, Prof. Dr. Sergius Bulgakov — der Gründer und Rektor des russischen theologischen Institutes in Paris —, ist im Juli 1944 in Paris gestorben.

über die Grenzen der Einpersonhaftigkeit hinausführt. Die Heilige Dreieinigkeit ist gleichsam die intelligible Sonne, die am Himmel unserer Seele steht und die durch ihr Licht diese sich selbst schaubar werden läßt: «In Deinem Lichte schauen wir das Licht (auch das Licht unserer eigenen Seele) <sup>1)</sup>.»

Von diesen *Postulaten* der Dreieinigkeit, die in unserem Selbstbewusstsein wurzeln, müssen scharf unterschieden werden die Bilder, Analogien und Vergleiche, die manche Theologen eifrig heranziehen und zurechtbiegen, um mit ihrer Hilfe das unerforschbare Mysterium der Dreipersonhaftigkeit unserem Bewusstsein näherzubringen. Es ist aber das gemeinsame Kennzeichen aller Analogie-Methoden, die die natürliche oder die psychologische Welt zum Gegenstand haben und die sich nicht unmittelbar dem persönlichen Selbstbewusstsein zuwenden, dass sie alle eine *ignoratio elenchi* begehen und damit ihr Ziel verfehlen. Anstatt die Dreipersonhaftigkeit und Wesenheit der Trinität zu verdeutlichen, illustrieren sie einfach die Dreifachheit oder Dreiheit irgendwelcher Erscheinungen oder Beziehungen — anders ausgedrückt, alles «nicht zum Thema» Stehende. So werden zum Verständnis des trinitarischen Dogmas eine Reihe von Analogien aufgeführt, die mit diesem schlechterdings nichts zu tun haben; denn diesen Vergleichen fehlt das *tertium comparationis*. Hierher gehören u. a. folgende Vergleiche: Sonne, Sonnenstrahl und Licht; Wurzel, Stamm und Frucht ein und desselben Baumes; Wasserader, Quelle und Strom, die untrennbar verbunden und dennoch unterschieden sind; Feuer, Schein und Wärme. Die Zahl solcher Vergleiche könnte ins Unendliche vermehrt werden; von ihnen allen aber ist zu sagen, dass sie mit der Sache nichts zu tun haben und keineswegs zum Verständnis der Dreipersonhaftigkeit der Gottheit beitragen, wie ja überhaupt Erscheinungen der geistigen Welt nicht durch Erscheinungen der physischen Welt ergründet werden können. Gegen solche Vergleiche richtet sich das allgemeine, harte Urteil des heiligen Gregor des Theologen: «Was ich nicht betrachtet habe in meinem wissensdurstigen Geiste, wo ich nicht ein Ebenbild dafür gesucht habe, fand ich keine irdischen Dinge, die auf das Wesen Gottes angewandt werden könnten. Und wenn auch eine gewisse geringe Ähnlichkeit gefunden wird, so entgeht mir doch

<sup>1)</sup> Aus einem Gesang des Vigiliengottesdienstes. «Es leuchte über uns das Licht deines Angesichtes, denn in ihm schauen wir das unzugängliche Licht.»

das Wesentliche und lässt mich weit zurück mitsamt allem, was zum Vergleich herangezogen wird. . . Endlich beschloss ich, von allen Bildern und Schatten Abstand zu nehmen, da sie trügerisch sind und völlig ungeeignet, die Wahrheit zu erhellen.»

Viel gefährlicher noch sind Vergleiche, die der Psychologie entnommen sind, denn hier findet eine Vermischung von Seelischem und Geistigem statt. In den Erscheinungen des psychologischen Lebens ist nämlich nicht mehr Geistiges vorhanden als in den Erscheinungen der physischen Welt, obgleich sie innerlicher Natur sind. Es ist daher irreführend und gefährlich, zum Verständnis der Heiligen Dreieinigkeit den Weg der psychologischen Erkenntnis zu betreten, das trinitarische Dogma zu psychologisieren. Zum dogmatischen Psychologismus neigt jedoch unaufhaltsam der Rationalismus. Das ist auch der Fall in der römisch-katholischen Scholastik, die in der Lehre von der Heiligen Dreieinigkeit einem ausgesprochenen Psychologismus und Anthropomorphismus huldigt. Auf diesen Weg hat sie der grösste Vertreter der westlichen Theologie und in mancher Hinsicht ihr Urheber, der selige Augustin, geführt, und zwar durch seinen Traktat «*De Trinitate*». Dieser bemerkenswerte Traktat erwies sich überhaupt in mancher Beziehung als verhängnisvoll für die lateinische Theologie. Augustin sucht nämlich den Schlüssel zum Verständnis der Heiligen Dreieinigkeit in der psychologischen Struktur des Menschen, in den gegenseitigen Beziehungen seiner seelischen Kräfte. Der menschliche Geist stellt sich ihm als Vernunft und als Wissen dar, durch die er sich selbst erkennt, und als Liebe, durch die er sich und sein Wissen liebt (*mens et notitia, qua se novit, et amor, quo se notitiamque suam diligit*). Von ähnlicher Bedeutung ist auch seine Unterscheidung von Erinnerung, Verstand und Liebe oder (?) Willen (*memoria, intelligentia et dilectio sive voluntas*). Die Bücher IX. und X. im Traktat «*de Trinitate*» sind ganz diesen psychologischen Analogien gewidmet. Von der Wahrheit ausgehend, dass: *trinitatem in homine qui imago Dei sit quandem inesse* — zieht Augustin einen unrichtigen Vergleich: die Vernunft, das Wissen und die Liebe, durch die der Geist sich selbst und sein Wissen liebt, seien *aequalia inter se et unius ostendantur essentialia*. Er beweist, dass, wenn ich etwas liebe, *tria sumi: ego et quod amo et ipse amor*. *Non enim amo amorem nisi amantem amem: nam non est amor, ubi nihil amatur*. *Trium ergo sumi: amans et quod amatur et amor*. *Quid si non amem nisi me ipsum? nonne duo erunt: quod amo et amor?*

*amans enim quod amatur, hoc idem est, quando se ipse amat: sicut amare et amari, eadem nonne idipsum est, cum se quisque amat? (L. IX. cap. II 2). Mens igitur cum amat se ipsum, duo quaedam ostendit, mentem et amorem*. Diesen beiden Elementen wird ein drittes beigefügt durch die Auffassung, dass der Gedanke sich selbst durch sich selbst kenne, was die Grundlage der Liebe sei: *nam si non se novit, non se amat*. Die aufgezeigte Analogie erweitert Augustin nach allen Seiten, indem er zeigt, *dass tria unum et aequalia eadem substantialiter esse ac relative dici, esse inseparabilia, unius essentialia, singula in se ipsis et invicem tota in totis*.

Die andere Trinität (*trinitatem aliam*) im Menschen findet Augustin in der Dreieinigkeit der Erinnerung, des Verstandes und der Liebe oder des Willens (Lib. X.) — *quoniam non sunt tres vitae, sed una vita. Non tres mentes, sed una mens. Consequenter utique non tres substantiae sunt, sed una substantia (Cap. XI.)*. Ihre Einheit wird folgendermassen bestimmt: *memini enim me habere memoriam et intelligentiam et voluntatem, et intelligo me intelligere et velle atque meminisse, et volo me velle et meminisse et intelligere, totamque eam memoriam intelligentiam et voluntatem suam meminere* (Cap. XI.).

Es ist nicht leicht, den genauen Sinn der augustinischen Analogien zu erfassen. Sie haben die gemeinsame Eigenschaft, dass sie einige Tätigkeiten und Fähigkeiten der menschlichen Seele zur Grundlage nehmen, die sich mittelst der Abstraktion entweder in Wesenheiten oder in Personen verwandeln, die also gleichsam personifiziert werden. *Mens, cognitio, amo*: mens ist in dieser Trinität entweder Geist, Subjekt, Gegenstand oder Denkkraft. Im ersten Fall kann der Geist natürlich nicht neben seine Tätigkeiten — *cognitio, amor* — gestellt werden; im zweiten Fall aber — als Denkkraft — bezieht er sich auf die *cognitio* als allgemeine Fähigkeit zur speziellen Verwirklichung dieser selben Fähigkeit, als Potenz zum Akt: d. h. er unterscheidet sich tatsächlich gar nicht von der *cognitio*. Gleicherweise erweisen sich *memoria et intelligentia* als zwei Gestalten ein und derselben Fähigkeit: *intelligentia* ist die realisierte Möglichkeit der *memoria*, oder umgekehrt, *memoria* ist ein Ergebnis der *intelligentia*, so dass beide in der einen oder in der anderen Ordnung aufgestellt werden können. Noch grösseres Staunen erregt der Gebrauch von *amor* bei Augustin, den er als ein drittes Etwas hinstellt zwischen denjenigen, der liebt, und denjenigen, der geliebt wird, zwischen *amare und amari*.

Allein, in der Liebe als Tätigkeit der Seele existiert gerade dieses dritte Etwas nicht; dieses ist vielmehr eine reine Verbalabstraktion zur Beschreibung einer Tätigkeit, die durch amare et amari vollkommen erschöpfend zum Ausdruck gebracht wird (daher ist auch die Behauptung Augustins, dass es in der Liebe zu sich selbst ebenso zwei gebe — den Liebenden und die Liebe selbst —, unrichtig). Noch eigenartiger ist Augustins Identifizierung von *caritas sive voluntas* (eine der fatalsten Erscheinungen der westlichen Theologie). Als psychologische Zustände sind Liebe und Wille vollkommen verschiedene Fähigkeiten, wobei der Wille nicht ohne Grund der mens vorangestellt werden kann, als deren Ursprung (was ja auch in der voluntaristischen Metaphysik und Psychologie der Fall ist). Und dann können die Triaden des seligen Augustin ja alle auf den Kopf gestellt werden. — Übrigens ist es kaum notwendig, auf den ungefähren und ungenauen Charakter der Vergleiche, die der selige Augustin anstellt, aufmerksam zu machen, weist er doch im XV. *Buche de Trinitate* selbst auf ihre Unzulänglichkeit hin. Die Eigenschaften der Vernunft, der Selbsterkenntnis und der Selbstliebe sind dem Menschen zwar inhärent, sind aber nicht dieser Mensch selbst, seine Person: dagegen ist die Heilige Dreieinigkeit, deren Ebenbild damit aufgezeigt werden soll, Gott selbst (c. 7. und 11.). Ebenso gehören Erinnerung, Intellekt und Liebe oder Wille zwar der Person an, sind jedoch nicht die Person selbst. Von ihnen kann gesagt werden: *mea sunt, non sua*. Man kann also sagen, dass eine Person diese Eigenschaften besitzt, nicht aber, dass diese drei die Person selbst ausmachen. Im Gegenteil: *in illius vero summare simplicitate naturae quae Deus est, quomnis unus sit Deus, tres tamen personae sunt Pater et Filius et Spiritus Sanctus* (Cap. XXII, 42). Weiterhin weist Augustinus darauf hin, dass, wenn auch Erinnerung, Intellekt und Liebe sich gegenseitig ergänzende, zugleich aber sich unterscheidende Fähigkeiten des menschlichen Geistes sind, sie in der Heiligen Dreieinigkeit alle einer jeden der drei Hypostasen im einzelnen und ihnen zusammen inhärent sind (VII, 12).

Auf diese Weise kommt Augustin selbst zu dem Ergebnis, dass die von ihm aufgezeigten dreifachen Kräfte der menschlichen Seele mit der Trinität nicht verglichen werden können: *nec quemadmodum ista imago est quod est homo habens illa tria una persona est, ita est illa trinitas: sed tres personae sunt Pater Filii et Filius Patris, et Spiritus Patris et Filii* (Cap. XXIII, 43). Die Unterschiede

führt Augustinus auf die unvermeidliche *disparitas trinitatis* zurück, *quae in homine est a Trinitate quae Deus est*. Allein, bleibt überhaupt noch etwas übrig von der ganzen Analogie, nachdem man diese *disparitas* subtrahiert hat? Als *tertium comparationis* bleibt nur das dreifache Schema unserer seelischen Fähigkeiten übrig; doch diese Dreifachheit ist auch nach ihrem Inhalte offenkundig gekünstelt und unhaltbar: sie enthält nicht das Postulat der Dreieinigkeit in der Tiefe des menschlichen Geistes. Augustin fällt hier dem Anthropomorphismus anheim. Die Erkenntnis im Menschen ist eine der seelischen Fähigkeiten neben anderen Fähigkeiten: Erinnerung, Wille, Sympathie («Liebe»); allein aus diesen psychologischen Fähigkeiten darf niemals das Ebenbild der Heiligen Dreieinigkeit erkannt werden. Es ist natürlich richtig, in der Erkenntnis- und Liebesfähigkeit des Menschen Züge der *imago Dei* zu sehen: es muss jedoch unterschieden werden zwischen allgemeiner Gottesebenbildlichkeit des Menschen und dem ihm aufgezeichneten Bild der göttlichen Dreipersonhaftigkeit. Die Schemata Augustins machen dies nicht deutlich, sondern verdunkeln und führen auf einen unrichtigen Weg. In den verschiedenen Fähigkeiten, die uns eigen sind, ist das Postulat der Dreipersonhaftigkeit eben nicht enthalten, zum Beispiel die Akte des Bewusstseins als Hypostasen, wie sie ebenfalls in sich die mens oder memoria oder voluntas nicht einschliesst.

Dieser Anthropomorphismus birgt die grosse Gefahr in sich, die Heilige Dreieinigkeit bloss auf Grund der Funktionen oder Tätigkeiten der menschlichen Seele zu deuten und die Postulate der Trinität nicht im hypostatischen Selbstbewusstsein des Menschen zu suchen, noch auch in der Fähigkeit der Liebe, die in sein «katholisches» Selbstbewusstsein eingebettet ist, sondern in den besondern psychischen Fähigkeiten und Tätigkeiten. Die Lehre des seligen Augustin kann darum folgendermassen gedeutet werden: gleich wie die menschliche Seele die Fähigkeit besitzt, zu erkennen und zu wollen — Vernunft und Willen hat —, sind diese Kräfte auch der Gottheit inhärent, die sie hypostatisch besitzt. Damit wird aber die Trinität nicht auf den menschlichen Geist, sondern auf die menschliche Psychik begründet. Der selige Augustin selbst ist zwar dieser Deutung nicht erlegen, doch ist sie in der weiteren Entwicklung seiner Lehre in Erscheinung getreten.

Augustin nachfolgend, betrachtet Anselm von Canterbury den Sohn als Selbsterkenntnis und den Heiligen Geist als Selbstliebe des

höchsten Geistes. Ihren klassischen Ausdruck findet die anthropomorphistische und psychologisierende Theologie aber bei Thomas von Aquino, dessen Anschauungen für die ganze römisch-katholische Theologie (mit ihrem offenkundigen oder unbewussten Augustinismus) bis auf unsere Tage als grundlegend anzusehen sind. Erkenntnis und Wille des endlichen Geistes, so urteilt Thomas von Aquin, wenden sich der äusseren Welt zu und reflektieren sich im Innern, im Wesen. Ähnlich steht es bei der Gottheit, in welcher dasselbe in vollkommenster Urgestalt geschieht: in Ihm ist Tätigkeit und Vollendung, die sich auf äussere Dinge beziehen, und in Ihm ist immanenter Ausgang (processio), Geburt des Sohnes und Ausgiessung des Heiligen Geistes. Diese beiden processiones in Gott werden von zwei Funktionen des Geistes bestimmt, von der Erkenntnis und vom Willen (intellectus et voluntas, welche letztere natürlich ohne weiteres der Liebe gleichgestellt wird). Summa theologiae Qu. XXVII, art. III, werden zwei Arten der processiones in Gott unterschieden: processio intellectus-verbium, et processio voluntatis, sc. processio amoris, secundum quam amantur est in amante: sicut per conceptionem Verbi res dicta vel intellecta est. Unde et praeter processionem Verbi res dicta vel intellecta est: in intelligente. Unde et praeter processionem Verbi ponitur alia processio in divinis, quae est processio amoris. Diese Anschauung ist — mit ganz geringen Ausnahmen — allen Scholastikern gemeinsam, da sie in der Auffassung von der Geburt und der Ausgiessung als immanenten Erkenntnis- und Willensakten in Gott übereinstimmen<sup>2)</sup>. In den Handbüchern der römisch-katholischen Theologie wird geradezu behauptet, dass es nur zwei processiones in Gott gebe, weil es nur zwei Fähigkeiten — Verstand und Wille — gibt; ex numero facultatum in Deo immanentem operantium. Intellectus et voluntas sunt principia proxima divinarum processionum<sup>3)</sup>. Dieses Axiom ist auch der Ausgangspunkt des gegenwärtigen, oft sehr subtilen Theologisierens geworden<sup>4)</sup>.

Bei dieser theologischen Fragestellung wird aber eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* vollzogen; denn es ist nicht mehr die Rede von der Dreipersonhaftigkeit als solcher, sondern von den Eigenschaften ihrer Gestalten. Erkenntnis und Wille erweisen sich als hyposta-

<sup>2)</sup> Schwane, Dogmengeschichte der mittleren Zeit, 177.

<sup>3)</sup> Theologiae cursus completus. t. VIII, Paris 1841, Wittassius: De Trinitate, 528, 146.

<sup>4)</sup> Vgl. Schell: Katholische Dogmatik, 2.

sier im Sohn und im Heiligen Geist. Folglich wird nicht die Dreipersonhaftigkeit als solche aufgezeigt, sondern die Eigenschaften und die Bedeutung einzelner Hypostasen; übrigens kann auch diese Erklärung nicht als zulänglich anerkannt werden. Vor allem — worauf schon hingewiesen worden ist — erweist es sich als ungerechtfertigt, dem Willen den dritten Platz zuzuweisen; denn ihm als dem Urwillen müsste der erste Platz gehören. Ausserdem wird hier ein Sabellianismus oder Subordinationismus eingeführt: denn der ersten Hypostase eignet die zweite und dritte Hypostase als deren Attribute oder Eigenschaften (ähnlich wie die Substanz im System Spinozas die Attribute des Denkens und der Ausdehnung hat); ihre hypostatische Gleichwürdigkeit bleibt unerwiesen. Mit dieser Lehre hängt auch die andere Lehre zusammen, die Lehre von den Hypostasen als Relationen in Gott, und zwar als Relationen des Ursprungs (siehe excursus).

#### XI. Die Heilige Trinität als Dreifachheit der Korrelationen.

Der substantielle Akt des göttlichen Lebens ist Liebe, und die göttliche Liebe ist konkret dreihypostatisch: Vater, Sohn und Heiliger Geist. Die Dreifaltigkeit muss vor allem als *drei-einer* Akt, als dreifache Korrelation aufgefasst werden. Alle Bestimmungen der Hypostasen sind solche dreifache Relationen. Die menschliche Vernunft ist infolge ihrer Diskursivität, die sie zwingt, den dreifachen Akt in zweifache Relationen zu zerlegen und dann aus Einheiten und Zweitheiten die Trinität zusammenzulegen, nicht imstande, eine Intuition der Dreieinheit zu haben; sie verzerrt und vereinfacht sie unwillkürlich. Allein, die Vernunft muss sich ihrer Begrenztheit, die die trinitäre Dimension verflacht, bewusst sein. — Alle Bestimmungen über die Personen der Trinität müssen in ihrer Dreifachheit verstanden werden. Daher bringt die Vaterschaft nicht nur das Verhältnis der ersten Hypostase zur zweiten zum Ausdruck, sondern auch dasjenige der ersten zur dritten und ebenso dasjenige zu sich selbst (*ἀγγελουσία*): der Vater ist Vater nicht nur für den Sohn, der von ihm geboren wird, sondern auch für den Heiligen Geist, der zwar nicht Sohn ist, jedoch vom Vater ausgeht: sein Verhältnis sowohl zum Sohn als auch zum Heiligen Geist wird gerade durch seine Vaterschaft bestimmt. Die Vaterschaft besteht nicht nur in der Geburt des Sohnes, der sie gewöhnlich gänzlich gleichgestellt wird, sondern auch in der Hauchung des

Heiligen Geistes. Die erste Hypostase ist Vater nicht nur für den Eingeborenen Sohn, sondern auch für den von Ihm ausgehenden Heiligen Geist, der jedoch nicht Sein Sohn ist. Es soll nicht der Gedanke aufkommen, dass der Vater über und ausser seiner Vaterschaft auch noch *Παρολοεὺς*, Ausgiesser des Heiligen Geistes ist, indem er persönlich diese beiden Eigenschaften in sich vereinigt: *paternitas et spiratio activa* — wobei angeblich nur die Unzulänglichkeit der menschlichen Sprache dazu zwingt, Zuflucht zu nehmen zur Benennung «Vater». Nein, die Vaterschaft ist einzig und untrennbar in beiden Manifestationen. Die trinitarische Formel: im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes — kennt nur den Vater, und nicht darüber hinaus noch einen «Ausgiesser» *Παρολοεὺς* (theologischer Hilfsbegriff). Ebenso sagt Christus vom Heiligen Geist: «Der vom Vater ausgeht» (Joh. 15, 26). Er sagt nicht: vom «Ausgiessenden». Die Heilige Dreieinigkeit ist die von Ewigkeit her wesentlich in sich selbst seiende und in sich selbst erscheinende Vaterschaft — als dreifacher Akt gegenseitiger Liebe.

Aber auch der Sohn ist Sohn nicht nur für den Vater, sondern auch für den Heiligen Geist, obgleich Er von diesem nicht geboren wird. Die Sohnschaft umschliesst nicht nur das Geborenssein vom Vater, sondern auch das Sein des väterlichen Sohnes für den Heiligen Geist. Die zweite Hypostase ist Sohn in bezug auf beide Hypostasen, nicht nur auf die erste, sondern auch auf die dritte, und ebenso in bezug auf sich selbst: die Heilige Dreieinigkeit ist Insiehgeborenssein, sich erschliessende Kraft, Sohnschaft — als dreifacher Akt gegenseitiger Liebe<sup>5)</sup>.

Ebenso ist der Heilige Geist — Geist, der vom Vater ausgeht und der dem Sohn eigen (*ἰδιος*) ist<sup>6)</sup>. Sein hypostatischer Ausgang vom Vater vereint sich mit einer hypostatischen Relation zum Sohn. In seiner hypostatischen Gestalt ist er der Vaterschaft des Vaters und der Sohnschaft des Sohnes korrelativ, indem er beide in sich vereinigt. Sein Wesen muss als dreifache Inspiration aufgefasst werden: die Heilige Dreieinigkeit ist von Ewigkeit her wesentlich in sich selbst seiende, in sich selbst heilige Selbstinspiration — als dreifacher Akt gegenseitiger Liebe.

<sup>5)</sup> Dieses Prinzip findet auch in der römisch-katholischen Theologie (Schell I c 2 S. 81) Anerkennung, obwohl die Praxis des Theologisierens diesem hier nicht entspricht.

<sup>6)</sup> Näheres und Genaueres über die Art der Beziehungen des Heiligen Geistes zum Vater und zum Sohn wird in einem besonderen Kapitel über den Heiligen Geist gesagt werden.

Auf diese Weise ist die Heilige Dreieinigkeit absolute dreifache Korrelation, konkrete Einheit der Vaterschaft, der Sohnschaft und der Geistschaft: Gott Vater, Gott Sohn, Gott Heiliger Geist — Heilige Dreieinigkeit, einer, wahrer Gott. Die Dreieinheit, die heilige Dreizahl des absoluten Subjekts, wird hier im konkreten Akt verwirklicht, dem sich das menschliche Denken unwillkürlich anpasst, indem es ihn der Reihe nach in verschiedenen Relationen erfasst. Das Theologisieren in der Frage über die Heilige Dreieinigkeit muss sich aber dieses unvermeidlichen Fehlers der diskursiven Vernunft bewusst bleiben: die traurige Notwendigkeit — die Dreieinheit geteilt aufzufassen, darf nicht zur rationalistischen Willkür werden. Dies geschieht dann, wenn die Vernunft nicht von den Postulaten des Selbstbewusstseins ausgeht, sondern von fertigen, verstandesmässigen Schematas. Sie verfällt dann schliesslich der Versuchung, das Mysterium der Trinität verstandesmässig deutlich zu machen, es zu «begründen», aufzuteilen und zu konstruieren.

## XII. Die Trinität als Alleinursprung.

Gott ist Liebe, und die Heilige Dreieinigkeit ist dreihypostatischer Akt der Liebe — als *ein* Leben. Dieses eine Leben, diese eine Natur und dieses eine Wesen realisiert sich im drei-einen hypostatischen Akt. Indem die drei Hypostasen einander lieben, vollziehen sie einen Akt der Liebe und erschliessen sich gegenseitig in ihm ihr eigenes Wesen. Die heilige Dreieinigkeit muss als dreieiner Akt der *Gegenseitigkeit* aufgefasst werden, in welchem durch die Kraft hypostatischer Liebe das eine Leben sich erschliesst, und zwar nicht als «System der Prozessionen», wie es in der scholastischen Doktrin gedeutet wird, sondern als dreieine Korrelation in gegenseitig sich erschliessender, hypostatischer Liebe. Die «Prozessio» in der Trinität ist nur *eine der Gestalten dieser Gegenseitigkeit* und keineswegs die einzige. Das göttliche Leben realisiert sich als ein Akt dreihypostatischer, gegenseitiger Erschliessung. Diese gegenseitige Erschliessung ist hypostatischer Akt der Liebe, welche sich selbst aufgibt und sich im andern und durch den andern verwirklicht. Es gibt den sich Erschliessenden und die Erschlossenen, doch diese gegenseitige Erschliessung ist nicht einfach eine gegenseitig sich reflektierende Statuierung des einen durch den andern, sondern ist ein Akt gegenseitiger Liebe, in welchem der Vater den Sohn gebiert und der Sohn vom Vater geboren wird; diese Geburt

ist beidseitig gleichermassen — ein Akt der Liebe. Geburt und Ausgessung sind Akte der inneren Liebe, in der das eine Leben Gottes, d. h. die Liebe, zum Ausdruck kommt. Ein und dasselbe Leben, Natur oder Wesen besteht in der persönlichen Erschliessung auf dreifache Art und Weise. Die drei Hypostasen sind hier nicht mehr einfach drei hypostatistische Zentren, gleich und sich ununterschiedlich, sondern sie bestehen in einem verbundenen Akt und erhalten in ihm ihre hypostatistischen Bestimmungen: Vater, Sohn und Heiliger Geist. In der «Processio» erschöpft sich dieses dreieine, gegenseitige Verhältnis nicht: denn der Sohn wird zwar vom Vater geboren, doch Er besteht auch für den Heiligen Geist als Sohn; der Heilige Geist geht zwar vom Vater aus, doch besteht er auch für den Sohn als Heiliger Geist; und endlich ist der Vater nicht nur Vater für den geborenen Sohn, sondern auch für den ausgehenden Heiligen Geist. Die Frage nach dem «Ursprung» hat den durchaus unangemessenen Platz des einzigen hypostaseschaffenden Prinzips bekommen; indessen die Processio nur eines der Momente der hypostatistischen Korrelationen ist, das neben sich andere Momente voraussetzt. Der doktrinale Apriorismus, der das Gesetz aufstellt, dass das hypostatistische Sein mit der Processio identisch sei, ist völlig willkürlich; ausserdem rechnet er nicht mit der Tatsache, dass das Verhältnis unmitttelbaren Ursprunges nur zwischen zweien besteht: zwischen Vater und Sohn — und zwischen Vater und Heiligem Geist (sogar beim filioque bleibt dieses Verhältnis zwischen Vater und Sohn in seiner Einheit bestehen und ebenso dasjenige zwischen Vater und Heiligem Geist). Indessen sind alle hypostatistischen gegenseitigen Bestimmungen notwendigerweise dreifach, kraft der Dreifaltigkeit Gottes. Daher sind auch die Relationen des Ursprunges nur eines aus den Elementen dieses gesamten Complexes. (Deshalb ist für den römischen Katholiken das Verhältnis zwischen dem Sohn als solchem — ausserhalb des Filioque — und dem Heiligen Geist nicht nur ein Verhältnis des Ursprunges.) Das hypostatistische Sein dem blossen Ursprungsverhältnis gleichzusetzen, das bedeutet eine Entstellung und Verzerrung der Fülle der dreifachen, gegenseitigen Bestimmungen.

Überhaupt bedarf die Frage des «Ursprunges» in der Lehre von der Heiligen Dreieinigkeit einer besonderen Deutung, da dieser Begriff allzuoft missverstanden wird. Die Hypostasen sind ja gleichewig und gleichwürdig. Also kann von einem Ursprung im Sinne des Entstehens überhaupt nicht die Rede sein. Der Ursprung

kann nur als Modus der hypostatistischen Korrelationen verstanden werden, im Sinne eines Aktes und nicht eines Faktums, eines Entspringens der einen Hypostase aus der andern in der Vor-Ewigkeit, nicht aber einer Entstehung. An diesem Punkt muss ein Missverständnis beseitigt werden, das bei einem oberflächlichen Umgang mit der Terminologie leicht entstehen kann. Es handelt sich darum, dass bei den Kirchenvätern — der Vater, der an sich ewig und unverursacht ist, gewöhnlich Urheber, Anfang, *aitia*, *causa*, und die ihm entsprungene Hypostase — Verursachte, *ἀποκατάσταται*, *causatae* genannt werden. (Die Römisch-Katholiken unterscheiden im Dogma vom Filioque sogar zwischen principium principatum und principium in principatum.) Offenbar kann hier der Ausdruck *causa* — *aitia* — unmöglich im Sinne einer relativen Kausalität verstanden werden, kraft deren die Folge aus der Ursache mechanisch hervorgeht: der Mechanismus des kausalen Zusammenhanges ist die Grundlage der allgemeinen Relativität (Kant), und diese Kausalität darf nicht auf das göttliche Leben übertragen werden, in welchem überhaupt kein Mechanismus und keine Entstehung denkbar ist. Offenbar hat dieser Ausdruck hier nicht den Sinn von Ursächlichkeit, Begründung oder Entstehung, sondern den Sinn eines Ausgangsprinzips der Selbstbestimmung. (Daher müssen z. B. solche Aussagen, wie die des heiligen Johannes Damascenus — de fide orth. I. 8 —, dass «auch der Sohn und der Geist ihr Sein vom Vater haben», *αὐτὸ τοῦ πατρὸς* —, nicht wörtlich genommen werden, sondern entsprechend dem Gesamtsinn der Lehre des heiligen Vaters; denn wörtlich verstanden bedeuten sie «Entstehung», wie die der Kreaturen.)

Kausalität in der Korrelation bedeutet also «Ausgang», Prinzip, Subjekt. Das sich erschliessende Prinzip, das in seiner Erschliessung dem Erschliessenden und dem Erschlossenen das Sein gibt, ist Erst-Urheber, das Unverursachte, Ungeborene, Ewige. Im Sinne göttlicher Ewigkeit und Selbständigkeit kann alles dies sowohl von der gesamten Trinität als auch von jeder einzelnen Hypostase, die ja wahrer Gott ist, gesagt werden. Doch in den innertrinitären Relationen ist notwendigerweise ein Prinzip, *aitia* und seine Erschliessung enthalten. (Andernfalls würde die Heilige Dreieinigkeit ununterschieden aufgefasst, wobei alle Hypostasen in ihren Korrelationen ohne gegenseitige Bezogenheit einander der Reihe nach abwechseln könnten; dies bedeutete jedoch eine Herabsetzung Gottes, weil damit in Sein Leben etwas Amorphaes, ein

offenkundiger Mangel an wahrer, konkreter Einheit zugelassen würde.) — Wenn das göttliche Leben die Selbsterschließung Gottes ist, so ist es notwendig, dass das Offenbarende, das Subjekt, nur eines sei in bezug auf die es Erschliessenden (Hypostasen). Dies ist, streng genommen, nicht Kausalität, sondern vielmehr gegenseitige Bestimmung und zugleich gegenseitige Unterscheidung. Die Hypostasen sind gleich im Sinne der Gleichwürdigkeit und sind unterschieden im Sinne des Realisationsmodus der einen göttlichen Fülle. Unverursacht und verursacht sein, *ἀναίτιος* oder *αἰτιατός*, bedeutet eine Unterschiedenheit nicht in der Würde, sondern im Seinsmodus. Alle drei Hypostasen besitzen und realisieren das eine Leben, allein sie tun es auf verschiedene Art und Weise, in dreier Korrelation.

Wird die Trinität verstanden als Summe von Processiones, so teilt sie sich in zwei Akte auf oder sie setzt sich zusammen aus zwei Akten oder Diaden. Ein solches Verständnis der Trinität hat aber keinen Raum in der patristischen Literatur; im Gegenteil, mit besonderem Nachdruck wird dort ein anderes Prinzip betont: die Trinität ist nicht ein System von Ursprüngen, sondern sie ruht in der Alleinursprünglichkeit Gottes. Die Alleinursprünglichkeit in der Trinität ist ein den Vätern gemeinsamer und von ihnen sogar bevorzugter Gedanke: Athanasius der Grosse, Basilius der Grosse, Gregor der Theologe, Gregor von Nyssa, Maximus Confessor, Johannes Damascenus bringen ihn in verschiedenen Worten zum Ausdruck: «Ein Ursprung und nicht zwei Ursprünge sind in Gott: daraus folgt auch die Alleinursprünglichkeit im wahren Sinne dieses Wortes.» Athanasius der Grosse sagt: «Ein Gott — ist die Heilige Dreieinigkeit, denn der Sohn und der Heilige Geist beziehen sich auf eine Ursache.» Nach Gregor dem Grossen (or. 29 u. I.) «ist ein Wesen in dreien — Gott, die Einheit aber ist der Vater, *ἕως οὗ*» (vgl. or. 42 u. 15). Diese Auffassung neigt leicht zum Subordinationismus, wie Origenes schon gezeigt hat, zu einer Statuierung der Hypostasen in ungleiche hierarchische Korrelationen, zu einer Erniedrigung der zweiten und dritten Hypostase in bezug auf die Hypostase des Vaters. Um dieser Tendenz zu entgegen, muss das Prinzip der Gleichwürdigkeit der Hypostasen, dem das der Alleinursprünglichkeit nicht widerspricht, festgehalten werden.

Der Grundsatz der Alleinursprünglichkeit, in dessen Licht die ganze Heilige Trinität Selbsterschließung des *einen* göttlichen

*Prinzipes* — und zwar desjenigen des *Vaters* —, in drei Hypostasen ist, bestimmt den Zusammenhang der ganzen Trinität als den eines dreieinen Aktes. Dieser Akt erschöpft sich nicht im Verhältnis der processiones, denn die zweite und dritte Hypostase stehen zueinander in einer Beziehung, die mit dem gegenseitigen Auseinander-Hervorgehen nicht identisch ist. Ein solches sie verbindendes Prinzip ist die *Gemeinschaft* des Hervorgehens aus dem Vater und ein von ihm sich unterscheidender Modus. Die gesamte Dreieinigkeit hat ihr einiges Zentrum im Vater. Er ist die sich selbst erschliessende Gottheit, die sich erschliesst in der Geburt des Sohnes und in der Hauchung des Heiligen Geistes. In Ihm beginnt die Ordnung der Hypostasen (natürlich nicht zeitlich, sondern ontologisch verstanden), in Ihm haben ihren Ursprung die Ihn erschliessenden Hypostasen des Sohnes und des Geistes. Allein, Er selbst wird nur erschlossen, erschliesst aber nicht selbst. In diesem Sinne wird Gott der Vater einfach Gott genannt, gleichsam Gott in besonderem Sinne, *ὁ Θεός*, oft auch Selbst-Gott, Ur-Gott, *ἀπρόθεός*, *πρόθεός* *Θεός*, *Deus princeps*. Dieses Prinzip der Monarchie oder Alleinursprünglichkeit Gottes muss heilig gehalten werden als biblisches und patristisches Fundament der Lehre von der Trinität. Von ihm sind aber die Römisch-Katholiken abgewichen: dessetwegen sind sie noch vom Patriarchen Photius beschuldigt worden, denn sie haben den Schwerpunkt der Lehre von der Heiligen Dreieinigkeit verschoben, indem sie die bestimmte und klare Doktrin von der Alleinursprünglichkeit durch diejenige von der zweifachen processio in Gott ersetzten. Während gerade die Alleinursprünglichkeit es aber ist, die alle hypostatischen Korrelationen zu einem einzigen, dreifachen Akt konstituiert, vereint und begründet. Das Verständnis der Dreifaltigkeit, das sich auf die Alleinursprünglichkeit gründet, ist grundlegend verschieden von der Auffassung, nach der die Trinität ein System von Relationen und Processionen ist. Die Trinität als Summe zweier Paare von Relationen ist nicht Dreieinigkeit; welche eine Einheit ist Dreier in Einem, Erschließung des *Einen* durch das *Zweite* und *Dritte*. In der Bestimmung der Trinität ist notwendig ein *und* — *que* enthalten; aber von den römischen Katholiken wird es an die falsche Stelle gesetzt: es muss nicht in der Lehre von der processio des Heiligen Geistes a patre filioque enthalten sein, sondern in der Lehre von der processio filii et spiritus sancti aus dem Vater oder in der Lehre von der Offenbarung des Vaters durch zwei. Die Heilige Drei-



einigkeit, verstanden im Sinne der Alleinursprünglichkeit, ist der sich selbst erschliessende Vater. Im Vater ruht die ganze Fülle der Gottheit, daher ruht auch die ganze göttliche Fülle in den Ihn erschliessenden Hypostasen — im Sohn und im Heiligen Geiste. In der Dreieinigkeit ist kein *Prozess*, kein Selbstwerden; in ein solches Werden wird sie aber durch die Lehre von einem System der Relationen und Prozessionen verwandelt. Nach dieser Lehre *entsteht* Gott (wenngleich in der Ewigkeit) in Seinen *pro-* *cessiones*, Gott wird hier Er selbst *als Ergebnis* von Werdensprozessen. Hingegen ist bei der Lehre von der Alleinursprünglichkeit die ganze Fülle der Gottheit im Vater enthalten, und sie manifestiert sich durch Ihn in der ganzen Fülle, oder richtiger: sie wird in ihrer ganzen Fülle im Sohn und im Heiligen Geist erhalten.

Der besondere Platz des Vaters als der *ersten* Hypostase in der Heiligen Dreieinigkeit steht im Zusammenhang mit der besonderen Bedeutung, die er als das erschliessende Prinzip besitzt. Dadurch wird der Grundsatz der Gleichwürdigkeit und Gleichgöttlichkeit aller Hypostasen nicht verletzt, sondern nur ein Unterschied zwischen ihnen statuiert. Manchmal wird diese Unterschiedenheit im Wesen Gottes mit Worten zum Ausdruck gebracht, die scheinbar eine Ungleichheit involvieren und die darum zu subordinationistischen Auffassungen Anlass geben könnten. Dahin gehören z. B. die Worte Christi: «Mein Vater ist grösser als ich» (Joh. 14, 28), die sich auch der Arianismus zunutze gemacht hat. Allein, das Wort «grösser» kann nicht im Sinne einer Leugnung der Gleichwürdigkeit gedeutet, sondern muss in seiner Bezogenheit auf die gegenseitige Erschliessung verstanden werden: der Vater erschliesst sich im Sohn, aber nicht umgekehrt. So sagt Basilius der Grosse: «Das Wort „grösser“ bedeutet keineswegs einen Vorzug dem Wesen nach... es muss vielmehr im Sinne des Ursprungs und der Ursache verstanden werden» (III, 48). Doch in diesem Sinne kann nur vom Vater gesagt werden, dass Er *grösser* ist; dasselbe kann nicht gesagt werden vom Sohn oder vom Heiligen Geist, weder was ihre Beziehungen zum Vater noch was auch ihre gegenseitigen Beziehungen betrifft.

Das Prinzip der Alleinursprünglichkeit sichert ein Verständnis der Heiligen Dreieinigkeit im Sinne der Drei-Einheit; dagegen wird die Drei-Einheit durch das Prinzip eines Systems von Relationen gespalten und einem *Prozess* des Werdens ausgeliefert, handle es sich auch um ewige Relationen: d. h. die Lehre von der Heiligen

Dreieinigkeit verfällt einem verkappten Subordinationismus. Nach der römisch-katholischen Konzeption gebiert der Vater zuerst den Sohn, und nur gemeinsam mit ihm lässt er den Heiligen Geist ausgehen; folglich besteht hier ein *vor* und ein *nach*, es gibt *zwei* Akte, zwei Selbstbestimmungen, die untereinander unverbunden bleiben. Also besteht auch nicht Gleichheit der Natur der göttlichen Hypostasen, denn der Vater *allein* kann auf den Heiligen Geist ebensowenig bezogen werden wie der Sohn *allein*. Aber ebenso ist auch der Heilige Geist der unmittelbaren Bezogenheit auf den Vater und auf den Sohn im einzelnen beraubt. Auf Grund einer solchen *complexio* ihrer Relationen können aber die Hypostasen nicht als gleichewig und gleichgöttlich aufgefasst werden: daher ist auch die Trinität nicht wesenweise Dreieinigkeit, sondern ein gewisses metaphysisch-komplexes Gebilde. Um einer solchen *complexio*, die die Dreifaltigkeit in einen Prozess des Werdens innerhalb der Gottheit verwandelt, zu entgehen und die Dreieinigkeit zu retten, muss daran festgehalten werden, dass *ein und dieselbe* Natur (oder das eine Wesen) gerade in ihrer *Einfachheit* im Besitze aller drei Hypostasen bleibt. Dieser Gedanke wird gerade durch das Prinzip der Alleinursprünglichkeit ermöglicht: der *Vater* macht *Seine* Natur und Sein Leben dem Sohn und dem Heiligen Geist zu eigen. Die Alleinursprünglichkeit des Vaters besagt Einheit der Natur — Gleichwürdigkeit und Gleichgöttlichkeit Dreier. Der *Vater* ist im konkreten Akt die direkte Grundlage der allheiligen Dreieinigkeit in ihrem Inneren. *Er* teilt Seine Natur oder Sein Wesen mit, nicht *sie* wird mitgeteilt *durch* den Vater und den Sohn — wie eine gewisse unpersönliche Substanz, in welcher die Hypostasen nur entstehen. Die Alleinursprünglichkeit des Vaters rettet daher den *persönlichen* Charakter des dreihypostatatischen Aktes und beseitigt die Möglichkeit eines verkappten Impersonalismus. Die Alleinursprünglichkeit macht die heilige Trinität zu dem, was sie ist, zum dreihypostatischen Akt Gottes, der die Liebe ist. Gott ist Liebe, und kraft ihrer ist Er — Heilige Trinität. Gott, der Liebe ist, liebt sich selbst in dreihypostatischer Liebe: als Liebe des Vaters zum Sohne und zum Heiligen Geist, dann als Liebe des Sohnes zum Vater und zum Heiligen Geist, und als Liebe des Heiligen Geistes zum Vater und zum Sohne.

Für die römisch-katholische Doktrin ist Gott ein absolutes System von Relationen, verabsolutierte Bezogenheit: unbezogen ist allein die Natur, die Substanz, *Es*; die Hypostasen aber sind

Relationen oder Korrelationen. Daraus ergibt sich eine eigenartige Schwierigkeit — die übrigen in der Doktrin Schells äusserst klar aufgedeckt wird —, die Schwierigkeit nämlich, die göttlichen Hypostasen und die Persönlichkeit Gottes zu verstehen, da sich diese in dieser allgemeinen Relativität verliert. Diesem hypostatischen Relativismus legt dagegen der Gedanke der Alleinursprünglichkeit Schranken auf, da in ihm die ungestaltige Person des Vaters und mit ihm die ihm korrelativen Personen des Sohnes und des Heiligen Geistes festgehalten werden; in dieser Dreipersonhaftigkeit offenbart sich die *«soborno-katholische»*, d. h. absolute, in sich selbst geschlossene Persönlichkeit. Die Persönlichkeit Gottes ist Liebe, d. h. realisierte «Sobornost»-Liebe, Dreipersonhaftigkeit, und das göttliche Leben ist Liebe, d. h. ein Leben Dreier als des Einen oder des Einen als Dreier. Die Person und die Personen in Gott sind nicht Relationen, sondern absolutes Subjekt, das sich in drei korrelativen, *mit-absoluten* Zentren hypostatisch erschliesst. Diese «absolute Relation» ist Korrelation *im* Absoluten, und zwar nicht im unpersönlichen, sondern im persönlichen Geist.

Für die römisch-katholische Doktrin (Schell) ist die Entstehung der Relationen durch die processiones *Selbstbegründung* der Gottheit, wobei die Idee der Kausalität und Notwendigkeit vorausgesetzt wird. Gott — so erwägt Schell —, ist *causa sui*; das bedeutet nicht blinden Zufall, Willkür oder Verneinung der Kausalität, sondern Selbstursache und Selbstbegründung; Gott ist für sich selbst notwendig, oder Er beweist sich selbst als «logische Notwendigkeit» in der zweiten Hypostase — durch die Erkenntnis Seiner selbst, und als «sittliche Notwendigkeit» des Selbstzweckes in der dritten Hypostase — durch den Willen. Damit verwandelt sich Gott in ein metaphysisches Prinzip, das selbst der Notwendigkeit einer Selbstbegründung untersteht. Allein, der Begriff der Notwendigkeit, in welchem Sinne er auch gedacht sein möge, ist, in bezug auf Gott, unpassend und unförmig. Sie ist unverursacht nicht im Sinne eines «blinden Zufalls» oder der Willkür, sondern im Sinne der Freiheit und der Überwindung der Kausalität im positiven, nicht im negativen Sinne: Selbstbegründetsein *in actu*, Selbstsein oder Selbstbegründung beseitigt den Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit. Ebenso ist auch der Begriff des Zweckes unanwendbar, nachdem Selbstzweck und Selbstvollendung in einem Lebensakt verwirklicht sind. Doch das eine wie das andere, die Freiheit als Wesen Gottes und Sein Selbstgenügen (*aseitas*)

sind nur Erschliessungen der Liebe, die das Wesen Gottes ausmacht. Durch die Liebe wird der Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit, von Willkür und Kausalität innerhalb der Gottheit vollkommen überwunden: es herrscht hier eine einzige Kraft, eine Kraft, die das freie Streben der Liebe gleichsam zu einem *Fatum* macht; doch dieses *Fatum* überwindet in der Seligkeit die Willkür der Liebe. In der Liebe ist überhaupt jegliche Zwecksetzung überwunden, denn einerseits ist die Liebe höchstes Streben und höchstes Ziel, andererseits ist sie auch bewegende und verwirklichende Kraft. In der Liebe sind sowohl Kausalität als auch jede Zweckbezogenheit vollkommen überwunden. Gott ist gerade als Liebe absolut oder, anders ausgedrückt: nur die Liebe ist absolut; daher enthält das Absolute eine Korrelation, ist Gegenseitigkeit, ist Akt und nicht Faktum. Nur die Liebe hat ihren Grund *in sich selbst* und ist insofern frei von allem Begründetsein, und nur die Liebe findet in sich selbst ihr Ziel, ihren Sinn und ihre Rechtfertigung. Relative Liebe ist relativ, und zwar insofern, als sie sich selbst begründet und rechtfertigt: die absolute Liebe aber hat ausserhalb ihrer selbst nichts. Gott liebt sich selbst in der Heiligen Dreieinigkeit, und dieser innertrinitarische Akt der Liebe enthält in sich selbst Freiheit und Zweck. Ein monohypostatisches Absolutes, sofern ein solches gedacht werden könnte, müsste sich vor jemandem, vor sich selbst oder vor der Schöpfung begründen, rechtfertigen und seine Rechte beweisen. Beweise und Zielsetzungen aber sind Aufgaben jeden abgesonderten, egoistischen Daseins. Sie sind überwunden in der Liebe.

Schell (und die gesamte römisch-katholische Lehre) fasst die Trinität als Selbstbegründung der Gottheit in Erkenntnis und Wille auf: durch die Erkenntnis begründet Gott sich für sich selbst in Seiner logischen Notwendigkeit und wird dadurch *causa sui* im logischen Sinne; durch den Willen entsteht Gott für sich selbst in der Realität, verwirklicht sich in ethischer Notwendigkeit als Ziel Seiner selbst. Diese Konzeption, wie sie auch bei Eckhart, Boehme und Hegel zu finden ist, fasst die Gottheit als *Dialektik* auf, als Prozess, in welchem jedes folgende Entwicklungsstadium — der Hypostase entsprechend — Gott in *vollkommener* Weise realisiert. *Gott wird* im trinitarischen Prozess. Es bleibt aber hier der personalistische Charakter dieser «Selbstbegründung» im Dunkel, während der «Inhalt» dieses persönlichen Aktes um so grössere Bedeutung bekommt. Die hegelianische Lehre von der Dreifaltig-

keit als Dialektik in Gott und von dem dialektischen Prozess der Gottheit entspricht der römisch-katholischen Lehre von der Trinität als einem System von processiones und Relationen. Selbst der Gedanke an eine Selbstbegründung der Gottheit muss verneint werden, denn er führt letztendlich zum dialektischen Modalismus. Die absolute Persönlichkeit kennt keine Selbstbegründung, sie steht höher als Ursache und Zweck. Sie bedarf keiner Beweise ihrer *Wahrheit*, denn sie ist die *Wahrheit* selbst, sie bedarf auch keiner Selbstrechtfertigung, denn sie ist das Leben in Heiligkeit und Schönheit. Derart ist Gott Seiner Natur nach, die immer eine ist in allen Hypostasen. Er erschliesst sich hypostatisch, aber begründet sich nicht selbsthypostatisch. Vor aller Begründung (in der Wahrheit) und Rechtfertigung (in der Heiligkeit) liegt das, was an sich frei ist, und dieses ist über jede Begründung und Rechtfertigung und über jeden Beweis erhaben; auf dieses, jenseits der Kausalität und der Teleologie liegende Prinzip können die Kategorien der Ursache und des Zweckes überhaupt nicht angewandt werden, möge auch die Präposition «selbst» mit ihm verbunden werden: wie Selbstverursachung und Selbstbezweckung. Die Begriffe der inneren Kausalität und der Zweckbezogenheit sind auf Gott *unanwendbar*; denn Gott ist Geist und als Geist ist Er Freiheit. Das bedeutet, dass das göttliche Leben kein dialektisches «Es», überhaupt nicht ein dialektischer Prozess, sondern persönlicher Akt der Selbstsetzung ist. Die Gottheit ist wahr und lebendig, sofern sie persönlich und absolut, d. h. Liebe ist. Sie ist die Wahrheit und das Leben, denn sie ist Persönlichkeit. Absolute Persönlichkeit ist weder «blinde Willkür» noch «Zufall», denn das eine wie das andere sind nur besondere Fälle der Kausalität, bei denen bloss ihre Unklarheit und Formlosigkeit konstatiert wird. Hier aber stehen wir vor der absoluten Unmöglichkeit, das Denken in den Rahmen der Begriffe von Kausalität und Zweck einzuordnen. Daher ist Gott auch nicht Entelechie als besondere Zweckursache (wie bei Aristoteles); denn auch dadurch würde zusammen mit der Entelechie ein höheres Gesetz der Notwendigkeit in Gott hineingetragen. Gott aber ist über alle Notwendigkeit erhaben. Er ist absolute Persönlichkeit, und in diesem seinem personalistischen, aktuellen Sein verschwindet alle Kausalität. Daher ist Gott die Wahrheit, aus der alle Wahrheit entspringt; sie ist aber in sich selbst evident und untersteht keinerlei logischer Notwendigkeit. Gott ist die Heiligkeit, aus der alle

Zweckmässigkeit entspringt, sie ist aber selbst frei von jeglichem Zweck. Eben daher können auf die trinitarische Gottheit die Kategorien der Erkenntnis und des Willens, die durch Augustin in die römisch-katholische Theologie eingeführt wurden, schlechterdings nicht angewandt werden. Erkenntnis ist eine Funktion des kreatürlichen, beschränkten, evoluirenden Bewusstseins, ebenso wie der Wille. Erkenntnis und Wille haben immer vor sich eine gewisse Unkenntnis und Unrealisierbarkeit. Gott aber erkennt nicht — denn Er weiss; Gott will nicht — denn Er lebt das unbedingte Leben; Gott denkt nicht — denn Er ist die Weisheit; Gott begründet nicht sich selbst — sondern erschliesst sich selbst. Die zweite Hypostase ist nicht Erkenntnis, sondern Wort Gottes: das Wort spricht sich selbst aus, erschliesst, erkennt aber nicht. Es ist nicht Erkenntnis; Erkenntnis gibt es nur für das kreatürliche, beschränkte Sein. Das Wort über sich selbst, das Selbstreden ist nicht Erkenntnisakt. Die dritte Hypostase ist Leben in sich selbst, d. h. Heiligkeit und Schönheit; doch hier gibt es nichts zu wollen, ist kein Platz für den Willen, der immer den Mangel von irgendetwas voraussetzt. Der Wille ist in diesem Sinne ein Kennzeichen der Schwachheit und Mangelhaftigkeit.

Also bedeutet die Tatsache, dass der Sohn Wort ist, nicht, dass in Ihm eine *Erkenntnis* Gottes geschieht, die gleichsam *ausserhalb* Seiner nicht geschehen würde. Und die Tatsache, dass der Heilige Geist lebenspendender Geist ist, bedeutet nicht, dass nur in Ihm das göttliche Leben sich verwirklicht. Jede Hypostase besitzt das *ganze* göttliche Wesen, die *ganze* Weisheit und das *ganze* Leben, nicht mehr und nicht weniger als auch die «andere». Gerade *dies* besagt das Dogma der *Wesenseinheit* und Gleichgültigkeit aller Hypostasen. Die Unterscheidungen der hypostatischen Bestimmungen beziehen sich nicht auf den Inhalt oder die Natur, sondern ganz und gar auf die Art und Weise ihres persönlichen Besitzens. Gott hat sich selbst, erschliesst sich selbst im *persönlichen* Akt. Daher liegt der logische Akzent in der Unterscheidung der Hypostasen nicht auf dem Inhalt oder auf der Natur, sondern auf der Person: im Vordergrund steht das Wort nicht als Erkenntnis Gottes durch sich selbst, sondern als göttliche Hypostase, als persönlicher Akt; und der Heilige Geist nicht als Wille durch sich selbst, sondern als persönlicher Akt vollendeter Selbsterschliessung des Lebens. D. h. mit anderen Worten: in keiner seiner Bestimmungen wird Gott für sich selbst Objekt oder Ge-

gebenheit — Aufgegebenheit, Gegenstand der Erkenntnis und des Willens. Überall bleibt Er Person, für die Sein Wesen vollkommen durchsichtigen, personalistischen Charakter hat. Gott ist nicht eine Synthese von Erkenntnis und Wille, wozu Ihn der rationalistische Anthropomorphismus umdeutet, sondern dreihypostatisches, sich selbst erschliessendes Subjekt, lebendige Dreipersonhaftigkeit, d. h. Liebe. Nur sie vergeht niemals, wenn auch die Erkenntnis abgetan wird und der Glaube aufhört, denn nur sie bringt auch das Wesen des dreihypostatischen Gottes zum Ausdruck. Stellen wir daher noch einmal fest: der augustinische Vergleich von Erkenntnis und Wille auf die Gottheit ist ein Anthropomorphismus und seine psychologische Analogie — Ausgangspunkt der Psychologismen und Verdrehungen in der Lehre über die Heilige Dreieinigkeit.

Kehren wir zurück zum Ausgangsthema: Die Heilige Dreieinigkeit als Liebe erschliesst sich nur bei Annahme der Alleinursprünglichkeit der väterlichen Hypostase, wobei die drei Hypostasen, als dreifaches Subjekt der göttlichen Liebe, in ihrer Dreifachheit bestehen, ohne in Diaden oder paarweise Korrelationen zu zerfallen. Die Dreieinheit, als Erschliessung der Sobornost des ICH, ist, wenn man so sagen kann, das a priori der Dreifaktigkeit, das konkret erfüllt wird in den innerhypostatischen Relationen; und nicht umgekehrt — nicht diese Relationen sind das a priori, aus dem sich die Dreipersonhaftigkeit ergibt. Selbstverständlich ist diese logische Unterscheidung nur durch Gedankenabstraktionen realisierbar, allein sie ist für die richtige Perspektive sehr wesentlich. Denn das Bestehen dreier Personen, als solcher, wird nur in der Alleinursprünglichkeit Gottes verwirklicht und verschwindet bei Annahme einer Zweieursprünglichkeit oder Ursprungslosigkeit in der Heiligen Trinität.

#### XIII. Dreipersonhaftigkeit und Wesenseinheit.

Gott, der in drei Hypostasen Seiende, hat eine Natur, eine Wesenseinheit. So lautet das Dogma. Wie verhält sich aber die Dreifaktigkeit zur Wesenseinheit? Hier kann man zweierlei Irrtümern begegnen: einerseits einer Spaltung der untrennbaren Dreieinigkeit, einer Verwandlung der Einheit in eine Gesellschaft von Dreien, von denen jede die gleiche, doch nicht dieselbe Natur besitzt (Homöusianismus und zugleich Tritheismus), andererseits ist eine

Verwandlung der heiligen Dreieinigkeit in eine Viereinigkeit<sup>7)</sup> möglich, wobei die drei Personen gemeinsam gleichsam eine vierte Substanz besitzen (Quaternitas, Tetradiusmus des Gilbert de la Porré, dessen Lehre auf dem Konzil zu Reims (1147) verurteilt wurde<sup>8)</sup>). Zuweilen sagen die Väter, dass der Sohn «aus dem Wesen des Vaters» geboren ist. (Einer solchen Definition begegnet man sogar auf dem ersten ökumenischen Konzil: *γεννηθέντα ἐκ Πατρὸς, μονογενῆ, τὸν ἑστὸν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς*, sie wurde aber in das nikaeo-konstantinopolitanische Symbolum nicht aufgenommen.) Allein, damit soll nur der *kreierliche* Ursprung des Sohnes nach dem Willen des Vaters verworfen und Seine Geburt aus dem Wesen festgehalten werden. Derselbe Gedanke ist im nikaeo-konstantinopolitanischen Symbolum zum Ausdruck gebracht: «Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott.» — Vor allem muss aber die Frage gestellt werden: Haben die Hypostasen in der Heiligen Trinität ihren Ursprung in der Hypostase selbst, und zwar in der väterlichen Hypostase, oder im Wesen oder aber in ihrer Ungeteiltheit? Zuerst muss die zweite Möglichkeit ausgeschaltet werden, als ob die Hypostasen aus dem Wesen oder im Wesen entstehen könnten, unabhängig von der Hypostase. In dieser Form hat diesen Gedanken wohl niemand ausgesprochen. Allein er ist zweifellos implicite in der römisch-katholischen Lehre von den Personen als blossen Relationen, enthalten. Das katholische Prinzip: omnia in divinis sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio — setzt diese vor-hypostatische oder über-hypostatische Einheit, in der und aus der die Hypostasen entstehen, voraus. Derselbe Gedanke wird in einer feineren, maskierteren Form in das Dogma eingeführt durch die Lehre von dem Ausgang des Heiligen Geistes aus dem Vater und dem Sohn. Dabei wird angenommen, dass ein gewisser *Fonds* göttlicher Substanz existiert, deitas (ein doppeldeutiger Ausdruck, mit dem die römisch-katho-

<sup>7)</sup> Diese Frage wurde in der Lehre Joachims von Floris aufgeworfen, der gegen die Meinung des Petrus Lombardus in seinen Sententiae auftrat: quoniam quaedam summa res est Pater et Filius et Spiritus sanctus et illa non est generans, neque genita neque procedens. Unde assertit, quod ille non tam Trinitatem, quam quaternitatem astruebat in Deo, videlicet tres personas et illam communem essentiam quasi quartam. Indem Joachims von Floris Petrus Lombardus der Vierfachung beschuldigt, verfällt er selbst dem Tritheismus, fasst die Einheit der Hypostasen quasi collectivam sive similitudinariam, gleich wie viele Menschen ein Volk oder viele Gläubige eine Kirche ausmachen (Denzinger 431).

<sup>8)</sup> In der Definition dieses Konzils: divinitas sit Deus et Deus divinitas.

lische Theologie oftmals operiert), der folgendermassen «verbraucht» wird: Aus Seiner Fülle verbraucht zuerst der Vater Kraft zur Geburt, durch die der Sohn verursacht wird, Ihm wird dann die ganze «übriggebliebene» Substanz abgetreten, indem auch Er in die vis spirativa eingeschlossen wird<sup>9)</sup>. Aus diesem unverbrauchten Teil des Fonds lassen Vater und Sohn — die denselben gemeinsam besitzen — den Heiligen Geist ausgehen, der den schon verbrauchten Fonds ohne die vis spirativa und ohne die vis generativa bekommt und daher weder selbst gebiert noch ausgehen lässt.

Dieser Gedanke findet sich bei römisch-katholischen Theologen in verschiedenen Formulierungen<sup>10)</sup>. Durch ihn wird zweifellos dem Subordinationismus Vorschub geleistet, nicht in bezug

<sup>9)</sup> Theologiae c. compl., 529: generatur antem Filius per intellectum; et cum ipse sit huius intellectus terminus infinitus, hanc facultatem exhaustit proinde non potest illa facultas quidquid insuper producere. At nondum concipitur volendi facultas utpote posterior exhausta. Cum ergo voluntatem hanc nondum exhaustam accipiat Filius, ut eadem quam habet Pater, una cum ipso producit ea via Spiritum Sanctum. Enim Filius, cum ipsius processio sit prior processione Spiritus Sancti, a Patre accipit voluntatem secundam, debet non secus a Patre Spiritum Sanctum ex eo procedere (637).

<sup>10)</sup> Rätarminus spricht geradezu von Deitas unita Patri et Filii, von denen der Heilige Geist ausgeht (zit. bei Hergenröther, Migne ser. gr. t. 102, 479). Joannus Theologus (Flor. 18) behauptete, dass substantia Patris et Filii est principium, per quod spiratur Spiritus Sanctus, principium, quod sunt spirantes (ib. 180). Bisweilen wird derselbe Gedanke vorsichtiger ausgedrückt: es heisst dann nicht Deitas, sondern Deus. «Rationatur Theologi, Spiritus Sanctus procedit aut quatenus est Pater aut quatenus est Deus. Si prius, Spiritus Sanctus erit Filius, quod contra revelationem, si posterius, tum procedit etiam ex Filio, quia nullum signum concipi potest, quo Pater sit Deus, quo Filius non aequo sit Deus» (Hergenröther ib. 478). Unvermeidlich ergibt sich daraus: entweder bedeutet Deus nur einen Fonds von Substanz, von dem der Heilige Geist ausgeht, oder aber Deus ist eine allgemeine Bestimmung, die sich auch auf den Heiligen Geist bezieht; folgerichtig geht Er auch von Sich selbst aus. Zweifellos hat die grundlegende Überlegung Thomas' von Aquino (S. Theol. I. QU. 36, a. 4. ob. 1) denselben Charakter: Si attendatur virtus spirativa, S. s. procedit a Patre et a Filio, in quantum sunt unum et virtute spirativa, quae significat quodam modo naturam eum proprietate. Neque est inconveniens unam proprietatem esse in duabus subpositis, quarum est una natura. Dieser Begriff der virtus spirativa, als natura cum proprietate, entspricht unzweifelhaft einem gewissen natürlichen Fonds von Kräften und Möglichkeiten in der Gottheit, der die verschiedenen Hypostasen auf verschiedene Art und Weise besitzt oder in dem sie als Relationen entstehen: ähnliche Gedankengänge findet man bei Billant (s. o.), der zeigt, dass der Vater dem Sohne Seine Natur mit ihrer unverbrauchten Kraft der spiratio übergibt, indem er Selbst nur die vis generativa verbraucht; dem Heiligen Geist aber bleibt schon keine Prozeptionskraft mehr.

auf die Hypostasen, sondern in bezug auf ihre natürlichen Eigenschaften: der Vater besitzt die Substanz + vis generativa + vis spirativa; der Sohn — die Substanz + die vis spirativa allein; der Heilige Geist — einfach nur die Substanz ohne jegliche Prozeptionskraft. Ich wiederhole: in der römisch-katholischen Dogmatik wird das Bestehen eines göttlichen Wesens, das neben den Hypostasen oder über ihnen existiert, offensichtlich verneint (vgl. Verordnung des IV. Lateran-Konzils 1215, Denzinger 432); faktisch jedoch wird das Bestehen eines solchen substanzialen Fonds, d. h. das Bestehen einer Quaternitas, gerade durch die Lehre des Filioque stillschweigend vorausgesetzt. Jede Unterscheidung in der Natur der Hypostasen, welche in der Lehre vom Filioque mit ihrer Zwei-Etagen-Konzeption: Vater, Vater-Sohn, Heiliger Geist, gemacht wird — geht vom Prinzip aus, dass das Wesen oder die Natur in gewissem Sinne *unabhängig* von den Hypostasen bestehe. Dies aber widerspricht direkt dem Dogma: dem Satz vom einen Wesen dreier Hypostasen, *τὸ ἓν κατ' οὐσίαν* (Greg. Naz. or. 30, 20; or. 31). Daher können in der Natur der drei Hypostasen keinerlei Unterschiede zugelassen werden, mögen sich diese auch auf das Besitzen der Kräfte beziehen. Die persönlichen Unterschiede beziehen sich nicht auf das gleiche Wesen, sondern auf den Modus ihres Besitzens; sie beschränken sich auf die persönlichen Relationen, *ἰδιότητα τῶν ὑποστάσεων*, — *κατὰ τῆς οὐσίας* (Bas. Magn. ep. 210, 15), sie bestehen nicht im Wesen, obgleich auch nicht ohne dieses. Eben diesen Gedanken hatte Photius in seinem Traktat «De mystagogia Sp. Sti», in Sicht, als er, wenn gleich mit einer gewissen verbalen Ungenauigkeit, seine These (c. 15) aufstellte: *εἰ δὲ αἰτίος ὁ Πατήρ τῶν ἑξ ἑαυτοῦ, οὐ τῷ λόγῳ τῆς φύσεως τῷ δὲ λόγῳ ὑποστάσεως, Pater quidquid ex se ut ex causa producit ratione personae, non autem ratione naturae producit.* Mit der Kritik gegen diesen Gedanken rennt die römisch-katholische Lehre (Hergenröther) «offene Türen ein», wenn sie nämlich beweist, dass es keine *οὐσία ἀνυπόστατος* und keine *ὑπόστασις ἀνούσιος*, kein unpersönliches Wesen und keine wesenlose Person geben kann. Wohl kaum bedurfte ein so gebildeter Theologe, wie es Photius war, einer Belehrung aus den Werken der ihm bekannten griechischen Väter. Der Gedanke Photius' ist vielmehr der, dass man zum *Verständnis* der Hypostasen nicht von den Unterschieden in der Natur ausgehen müsse — Deus oder Deitas (was unvermeidlich die Filioquisten tun), sondern von dem Unterschied in den

Hypostasen. Photius will sagen, dass man bei der *Einheit und Gleichheit* der Natur aller drei Hypostasen die Quelle der hypostatischen Unterschiede *nicht im Wesen* suchen soll; man muss die Entstehung der Hypostasen *anders* verstehen, *nicht* aus der Natur, wenn auch *nicht ohne* sie. Durch diese Maxime wird die Möglichkeit logischer Sprünge von der *oúta* zur *énoúta* ausgeschlossen; die fortwährend im römisch-katholischen Relativismus begangen werden, besonders aber im Filioquismus (und in diesem Sinne war der Schlag Photius' sehr treffend). Es ist merkwürdig, dass der Gedanke Photius' auf dem Lateran-Konzil (1215) trotzdem festgehalten wurde, indem man bestimmte, dass *distinctiones sunt in personis et unitas in natura* (Denz. 432).

Damit stellte sich die allgemeinere und prinzipiellere Frage, die unbedingt geklärt werden muss, die Frage nämlich, die, wie wir schon erwähnt haben, bereits im 13. Jahrhundert im Westen im Zusammenhang mit der Lehre des Petrus Lombardus aufkam und die dieser in seinen *Sententiae* in folgende Worte fasste: An Pater genuit *divinam essentiam*, vel ipsa Filium, an *essentia genuit essentiam*, vel ipsa nec genuit nec genita est? Es ist dies die Frage nach dem Ursprung der Hypostasen in der Heiligen Dreieinigkeit oder, was dasselbe heisst, die Frage nach der Ursache oder der Veranlassung innerhalb der Gottheit. Man kann diese Verursachung verstehen im Sinne von Entstehung: der Vater, der sich im Besitze des göttlichen Wesens befindet, gebiert aus sich den Sohn und gebiert folglich auch Sein Wesen, und weiterhin lässt Er den Heiligen Geist ausgehen und damit ebenso Sein eigenes Wesen. Auf diese Weise entsteht gleichsam eine Gesellschaft dreier oder eine Familie; das führt aber zum homöusianischen Trithemismus — und zur Entstellung des Dogmas. Denn wie kann dabei die Gleichheit des Wesens, die Homousie, gewahrt bleiben? Petrus Lombardus antwortet auf seine eigene Frage in dem Sinne, dass das göttliche Wesen an sich weder geboren werde, noch geboren werden könne — eine Auffassung, deretwegen ja auch Joachim der Quaternität beschuldigt wurde. Petrus Lombardus schloss sich dem IV. Lateran-Konzil an, das eine, wenngleich ungenaue, aber im allgemeinen doch richtige Lösung dieser Frage gab. Die Bestimmung des Konzils nennt das göttliche Wesen nicht sehr glücklich *quaedam summa res*, die wahrhaftig Vater, Sohn und Heiliger Geist ist, *sed illa res non est generans, neque genita, nec procedens, sed est Pater qui generat et Filius qui gignitur, et Spiritus Sanctus*

qui procedit. Licet igitur *alius sit Pater alius Filius, alius Spiritus Sanctus, non tamen aliud...* Pater ergo quod sine alia diminutione Filius nascendo substantiam Patris accepit, et ita Pater et Filius habent eandem substantiam: et sic eadem res est Pater et Filius, nec non et Spiritus Sanctus<sup>11)</sup>.

Bei aller terminologischen Ungenauigkeit und Ungeschliffenheit dieses barbarischen Lateins kann doch der grundlegende Gedanke erfasst werden: dass die Substanz oder das Wesen Gottes nicht als *Gegebenheit*, als ein gewisses *Es* oder als ein *Fonds*, *Deitas* besteht, sondern vollkommen vermengt ist mit der Hypostase, nur als hypostatischer Akt existiert; daher ist die Substanz nicht generans, aber der Pater est generans, sie ist noch *genita* — Filius gignitur... usw. Daher ist es einfach unzutreffend, vom Wesen im *Gegensatz* zu den Hypostasen zu sprechen: der hypostatische Akt dringt in die Tiefen des Wesens ein. Daher kann die göttliche Person unmittelbar nur der göttlichen Persönlichkeit «entspringen», denn etwas anderes gibt es nicht, dem sie entspringen könnte. (Es widerspricht dieser Maxime und bedeutet Impersonalismus, wenn man zu komplizierten Konstruktionen wie: zu der des Patre Filioque und den zwischen ihnen bestehenden Unterschieden Zuflucht nimmt.)

In allen drei Hypostasen ist nicht verschiedenes Wesen, sondern das eine und gleiche, das eine göttliche Leben. Daher ist die weitere Bestimmung des Lateran-Konzils unrichtig: Pater ab aeterno generando Filium suam substantiam ei dedit (auch die Berufung auf Joh. 10, 29 ist falsch). Denn das kann so verstanden werden, als ob die Substanz die Gebärende sei, oder so, dass sie eine gewisse Gegebenheit darstellt, die man geben und nehmen kann; das aber führt unvermeidlich zur Homousie, zur Selbstwiederholung in Gott. Daher kann auch von einer *Übergabe* des Wesens in diesem dreieinen, persönlichen Akt überhaupt nicht die Rede sein, denn es ist nicht am Platz, von einer Übergabe zu reden da, wo eine wirkliche Gleichheit vorhanden ist.

Die göttliche Persönlichkeit ist in ihrer Absolutheit «sobornokatholisch»; sie verwirkt sich dreihypostatisch, als dreieines ICH, das gleich real ist in seiner Dreifachheit und in seiner Einheit. Die in *dieser* Richtung verstandene Trinität ist Realisation der

<sup>11)</sup> Es wird hinzugefügt: ab utroque procedens; auf welche Weise aber dieses ab utroque bei einem *solchen* Verständnis realisiert werden kann, bleibt ungeklärt, richtiger: es kann gar nicht realisiert werden.

Persönlichkeit. Allein, sie kann auch in einer *anderen* Richtung verstanden werden, nämlich als Realisation des göttlichen Wesens und Lebens. Der absolute Geist «erlebt» sein Wesen und sein Leben auf eine dreihypostatische Art und Weise, nicht als Gegebenheit, sondern als Akt; die Eigenschaft des Aktes aber ist es, zugleich *persönlich* und *substanzial* zu sein. Diese Einheit, dieses absolute Durchdrungensein der Tiefe des Geistes vom persönlichen Selbstbewusstsein ist dem kreatürlichen Geist nicht eigen; für ihn ist gerade eine gewisse Unterschiedenheit der Person und des Wesens, des Bewusstseins und des Unterbewusstseins, charakteristisch, obgleich diese im schöpferischen Leben immer überwunden wird. Die absolute Vereinigung von Person und Wesen in Gott — die nur im Gedanken (*ἐνωσία*) getrennt werden können — muss eben das Fundament der Lehre von der Wesenseinheit oder Gleichheit des göttlichen Lebens dreier Hypostasen sein. Wenn auch zuweilen gesagt wird, dass der Sohn vom Wesen des Vaters geboren wird und der Heilige Geist vom Wesen des Vaters nicht geboren wird, aber ausgeht<sup>12)</sup>, so wird damit nur jede Unterschiedenheit in ihren Naturen verneint, aber keineswegs ihr paralleles Bestehen als gegenseitige Wiederholung behauptet. Ganz im Gegenteil: die drei Hypostasen unterscheiden sich «nicht dem Wesen, sondern der kennzeichnenden Eigenschaft einer jeden Hypostase nach»; und sie haben «das eine, einfache Wesen in drei vollkommenen Hypostasen», daher «bestehen sie gegenseitig, die eine in der anderen» und haben «Gleichheit ihres Wesens»<sup>13)</sup>. Sie sind drei Gestalten des Lebens der einen, dreihypostatischen Persönlichkeit. Gott der Vater hat Sein Wesen, er «erlebt» Sein absolutes Leben auf eine absolut persönliche Art und Weise. Das bedeutet, dass Er sich selbst, Sein eigenes Wesen offenbart im Akt persönlicher Liebe durch die Geburt des Sohnes, und ebenso realisiert sich Sein eigenes Leben im Akt persönlicher Liebe durch die Ausgießung des Heiligen Geistes. Er lebt Sein Leben in anderen und durch andere, und auch das ist Seine *persönliche* und daher dreihypostatische Erschließung. Also kann nicht gesagt werden, dass der Vater *aus* Seinem Wesen gebiert und ausgehen lässt, denn es gibt kein Wesen im Unterschied zur persönlichen Selbsterschließung und zum persönlichen Leben. Dieses Wesen ist personalistischer *Akt* des Selbstbewusstseins durch Geburt und Ausgang. In diesem Sinne ist es richtig zu sagen,

<sup>12)</sup> Heiliger Johannes Damascenus. De fide orthodoxa, I. 8.

<sup>13)</sup> Ibidem.

dass die Substanz non gignit, non spiratur, non spirat, non spiratur, sondern dass es nur Pater ist, qui generat et spirat.

Ebenso ist es mit den anderen Hypostasen, die ja als persönliche Zentren vollkommen gleichwürdig sind. Gott der Sohn «erlebt» Sein göttliches Leben, Sein Wesen, als der den Vater (aktiv) Er-schliessende und als der von Ihm Geborene, und als der den Heiligen Geist Aufnehmende. Sein Geborenssein ändert nichts daran, dass Er dabei Vollkommene Person bleibt, die ihr eigenes Wesen besitzt, welches den anderen Hypostasen gleich und, wenn auch auf eigene Art und Weise, allen gemeinsam ist. Dasselbe gilt für den Heiligen Geist. Diese Gleichheit des göttlichen Wesens verwirklicht sich in drei Hypostasen, die sich entsprechend dem Modus ihres Selbstbewusstseins, als Vater, Sohn und Heiliger Geist unterscheiden, aber ein Leben und ein Wesen besitzen, so dass «jede von ihnen mit der anderen eins ist, nicht minder als mit sich selbst»<sup>14)</sup>. Das eine Leben ist substantieller Akt der Liebe — Gott ist Liebe... Wie muss also die Frage beantwortet werden, die im Westen im XII.—XIII. Jahrhundert gestellt und auf dem IV. Lateran-Konzil eine Lösung fand, die Frage nämlich: Wird der Sohn von der Person oder vom Wesen des Vaters geboren? — Es muss *die Frage selbst aufgelöst werden*, denn sie ist unrichtig und irreführend; es gibt ein solches «oder — oder» gar nicht und ebensowenig ein «und — und»; die Frage kann nicht beantwortet werden. Alle drei Hypostasen der Heiligen Dreieinigkeit erschliessen sich die eine durch die andere und manifestieren darin *gegenseitig*, die eine für die andere, das eine göttliche Wesen, jedoch — auf hypostatische Art und Weise. Die Vorstellung, dass irgendein Wesen *über* oder *unter* oder *hinter* den Hypostasen bestehe und ihre *ausserpersönliche* Grundlage bilde, muss als für den absoluten Geist inadäquat verworfen werden. (Daher kann von der Geburt des Sohnes und der Spirations des Heiligen Geistes aus dem *Wesen* des Vaters nur im uneigentlichen, nicht direkten Sinne gesprochen werden, nämlich zum Zwecke, den Gedanken an ihren Ursprung aus dem Nichtsein, d. h. an ihre Kreatürlichkeit, auszuschliessen, wie es die Väter ja auch gemeint haben.)

Wenn die Wesenseinheit der Heiligen Dreieinigkeit festgehalten wird, bekommt das Prinzip der *Alleinursprünglichkeit*, die «die Gleichwürdigkeit der Natur ausmacht», eine besondere Bedeutung. Daher — so fährt der Heilige Gregor der Theologe fort — «blieb

<sup>14)</sup> Ibidem.

die Einheit, welche sich von Ewigkeit auf die Zweifelt hinbewegte, auf der Dreifelt stehen, und dies ist für uns Vater und Sohn und Heiliger Geist 15).»

Die Einheit des göttlichen Wesens oder Lebens wird durch die Einheit des Ursprungs bestimmt. Der Vater ist eben die Urwesenheit, die sich im Sohn und im Heiligen Geist offenbart, die ihrerseits im hypostatischen Ursprung mit dem Vater verbunden sind. In diesem (aber auch nur in diesem) Sinn kann man sagen, dass der Vater eben dieses göttliche Wesen oder Leben ist, das im Sohn und im Heiligen Geist lebt und sich offenbart und das von ihm seinen Ursprung hat. Dieses Prinzip umzustossen oder einzuschränken, das käme einer Entstellung und Einengung der Frage nach den Hypostasen und dem Wesen gleich. Denn bei der Alleinursprünglichkeit des Vaters, die darin besteht, dass aus ihm der Sohn und der Heilige Geist hervorgehen, der Sohn durch die Geburt, der Heilige Geist durch die Hauchung, bekommt das ganze Leben der Heiligen Dreieinigkeit einen durch und durch personalistischen Charakter, und die Möglichkeit allein, einen Gegensatz zu konstruieren wie der zwischen Person und Wesen, fällt weg, denn die Person ist Wesen, und umgekehrt ist das Wesen ein persönliches Prinzip, und das eine Wesen besteht schlechterdings dreifach im dreihypostatischen Akt. Es genügt aber, dieses Prinzip der Alleinursprünglichkeit wankend zu machen, und in das Verständnis der Heiligen Trinität wird entweder ein Chaos hineingebracht, weil wir dann annehmen müssen, dass jede der Hypostasen ununterschieden jeder andern entspringt (das hat in dieser Form wohl noch niemand behauptet); oder aber, es muss ein Dualismus, d. h. in diesem Fall, es müssen zwei Ursprungsprinzipien angenommen werden (worauf mit Recht Photius in seinem ersten Argument hinweist): Vater und dann Vater und Sohn. Damit ist aber die Heilige Dreieinigkeit nicht mehr die lebendige Selbstoffenbarung des einen, dreihypostatischen Subjekts, sondern ein System von Relationen. Und andererseits wird damit auch eine Trennung der Natur und der Hypostase vollzogen, in dem Masse nämlich, als es möglich wird, sie einander entgegenzustellen. Und zwar: weil Vater und Sohn den Heiligen Geist gemeinsam hauchen, nicht auf Grund dessen, was sie unterscheidet, in ihrem hypostatischen Gegensatz, sondern auf Grund dessen, was sie gleichmacht und vereint, d. h. wie anzunehmen ist, auf Grund des ausser ihrer hypostatischen Selbst-

15) Gregor der Theologe, Orat. 29.

bestimmung noch übrigbleibenden Wesens, d. h. auf Grund einer gewissen, ihnen gemeinsamen Gegebenheit. Damit wird aber die Lehre vom Verhältnis zwischen Person und Wesen in Gott zweifellos entstellt (was sogar im Widerspruch zur Bestimmung des IV. Laterankonzils steht, siehe oben). Die Hauchung des Heiligen Geistes ist dann nicht persönlicher Akt — ein solcher könnte nur bei einer Spiration durch die Person, d. h. durch den Vater stattfinden —, sondern sie vollzieht sich bloss in einem unpersönlichen Ereignis im Leben zweier. Sogar die römisch-katholische Doktrin anerkennt, dass die zwei als zwei den Heiligen Geist nicht spirieren können. Wenn das aber die zwei getrennt nicht zu tun vermögen, so können sie es auch nicht, wenn sie eins sind und folglich als unpersönlich erscheinen müssen. Andernfalls müsste man noch eine neue, zwei-eine Hypostase, Vater-Sohn, hinzudenken und die Trinität tetrahiieren. — Aus allen diesen Gründen muss noch einmal das patristische Prinzip der Alleinursprünglichkeit in der Heiligen Trinität hervorgehoben werden, durch das allein der Irrweg des Impersonalismus vermieden werden kann.

Der Versuch, über die Persönlichkeit Gottes hinauszugelangen, um hinter ihr die Substanz zu erblicken, ist hier nicht mehr berechtigt. Es ist wahr, dass Gott nicht Hypostase ohne Wesen, *ἄνωστος*, wie er auch nicht Wesen ohne Hypostase, *ἀνωσάρατος*, ist, sondern in Gott sind Hypostase und Wesen vollkommen vereinigt, untrennbar und werden nur in der bedingten menschlichen Abstraktion unterschieden 16). Das Wesen ist vollkommen klar für die Person. Es kann daher das römische *a Patre Filioque*

16) Nur im kreatürlichen Sein besteht zwischen der Person und der Substanz ein realer Unterschied: die Substanz ist der Seins-Schoss und zugleich die unerleuchtete Finsternis («Nicht-Ich»), die sich fortwährend im Ich manifestiert und in das Selbstbewusstsein eindringt; darin besteht das kreatürliche Leben. Die Gegenüberstellung von Hypostase und Wesen kam im Zeitalter der arianischen Streitigkeiten als ein logisches Hilfsmittel auf; der Begriff selbst des *ὑπόστασις* hat vor allem negative Bedeutung. Durch ihn wird das arianische *ὅτι ἐξ οὐαίσι τοῦ Πατρὸς* verworfen; diese letztere Bestimmung hat in der Dogmengeschichte keine positive Bedeutung erlangt. Es ist charakteristisch, dass der Ausdruck *ὑπόστασις* im Glaubenssymbol nicht auf den Heiligen Geist angewandt ist; hier genügte es, zu sagen: «der vom Vater ausgeht». Weiterhin wird im chalcidonischen Dogma der Begriff des Wesens *οὐαία* gebraucht für die *Nebeneinanderstellung* von göttlicher und menschlicher Natur, d. h. er ist ebenfalls ein korrelativer Begriff: Christus vereinigt in sich bei der vollen Einheit der Hypostasen zwei Naturen. Dasselbe Nebeneinanderstellung wird in das Dogma des VI. Konzils, in die Lehre von den zwei Willen und den zwei Energien in Christus, der göttlichen und der menschlichen, aufgenommen.



nicht irgendein ausserpersönliches oder überpersönliches Dasein bezeichnen, in welchem der Vater und der Sohn, durch persönliche Eigenschaften sich unterscheidend, gleichzeitig nicht unterscheiden würden. Daraus folgt, dass, ausser der allgemeinen Einwesenheit der Heiligen Trinität, keinerlei substanzielles *que* zwischen Vater und Sohn sein kann; und die Vorstellung, dass der Vater dem Sohne die so wichtige Fähigkeit übergibt, den Heiligen Geist auszugüssen, der göttlichen Dreieinigkeit nicht entspricht<sup>17)</sup>. Die drei Hypostasen bestehen als persönliche Zentren unter sich getrennt und sind ohne jegliches *que*, zugleich aber sind sie wesensgleich und untrennbar; und die ganze Heilige Dreieinigkeit ruht in der Alleinursprünglichkeit des Vaters als der Urquelle, als dem Urheber. Und in diesem (und doch gerade und nur in diesem) Sinne kann man sagen, dass die ganze Trinität der Vater ist, der sich im Sohne und im Heiligen Geiste offenbart. Dies eben ist in dem Wort zum Ausdruck gebracht: «Mein Vater ist grösser denn Ich» (Joh. 14, 28, in der feierlichen Rede über den Heimgang zum Vater). Dieses «grösser» beschränkt nicht die Gleichwürdigkeit und Gleichgöttlichkeit der Hypostasen, sondern stellt ihre Relationen als des Spirators und des Ausgehenden, des Erschliessenden und des Erschlossenen fest. (Diese Korrelation ist das Leit-

<sup>17)</sup> Eine unerhörte Verletzung dieses Prinzips finden wir in der Formel des Florentinischen Konzils, wo diese Trennung von Hypostase und Usia, deren Überwindung den Mittelpunkt des trinitarischen Dogmas bildet, geradezu festgehalten wird: Spiritus Sanctus ex Patre et Filio aeternaliter est, et essentiam suam nunquam esse subsistens habet ex Patre simul ex Filio... Et quoniam omnia, quae Patris sunt, Pater ipse unigenito Filio suo gignendo dedit praeter esse Patrem, hoc ipsum quod Spiritus Sanctus procedit ex Filio, ipse Filius a Patre aeternaliter habet (Deuz. 691). Der falsche Standpunkt in der Frage nach der Beziehung der Hypostase zum Wesen kommt auch in einer anderen Formel des Florentinischen Konzils zum Ausdruck, im Decretum pro Jacobitis: Haec tres personae sunt unus Deus et non tres Dei: quia trium est una substantia, una essentia, una natura, una divinitas, una immensitas, una aeternitas, omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio (D. 703). Ungenau und geradezu unrichtig ist die Formel: trium est una substantia, stätt: tres sunt una substantia; andernfalls wird der Begriff einer gewissen überhypostatatischen Gegebenheit vorausgesetzt, die den gemeinsamen Besitz Dreier ausmacht, impliciert. Eine solche Gemeinschaft ist nicht Wesenseinheit, ist nicht Gleichheit des Lebens, sondern ist vielmehr ein Mitbesitzen, das einen Gegenstand des Besitzens oder wiederum eine Gegebenheit voraussetzt. Für ein solches Verständnis spricht das weitere, wo schlechterdings der Begriff von omnia sunt unum auftaucht und wo kein Verhältnis der Entgegensetzung besteht. Dieses unrichtige Axiom wurde Ausgangsprinzip des scholastischen Imperialismus.

motiv des ganzen Johannes-Evangeliums da, wo von den Beziehungen zwischen Vater und Sohn die Rede ist<sup>18)</sup>). Dieses grössere bedeutet eben die Alleinursprünglichkeit des Vaters, welche die Grundlage der göttlichen Dreieinigkeit ist.

### Paris.

*Sergius Bulgakow.*

<sup>18)</sup> Dasselbe wird auf den Heiligen Geist angewandt: «Er wird Mich verherrlichen; denn Er wird aus dem Meinigen nehmen und es euch verkündigen. Alles was der Vater hat, ist Mein» (Joh. 16. 14, 15); der Vater offenbart sich im Sohn, und der Sohn wird verkündet vom Heiligen Geist, doch alles dies ist Offenbarung des Vaters durch den Sohn im Heiligen Geist. In diesem Sinn kann auch der bekannte Ausspruch des Heiligen Basilus des Grossen aufgefasst werden, dass nämlich «der Sohn Ebenbild des Vaters und der Heilige Geist — Ebenbild des Sohnes ist» (de Spiritu Sancto).

# INTERNATIONALE KIRCHLICHE ZEITSCHRIFT



## Internationale Kirchliche Zeitschrift, Bern

In Verbindung mit dem Seminarpräsidenten Prof. B. A. van Kleeef,  
Amersfoort,

herausgegeben von  
Bischof Prof. Dr. Adolf Küry in Bern

Die vom Internationalen Altkatholiken-Kongress Luzern 1892 begründete, bis 1911 als *Revue internationale de Théologie* unter der Leitung von E. Michoud erschienene, ihren bereits 35. Jahrgang beginnende IKZ ist das wissenschaftliche Organ der autonomen katholischen Kirchen und Bewegungen und hat sich von Anfang an in den Dienst ökumenischer Bestrebungen gestellt.

Die IKZ behandelt aktuelle theologische und kirchliche Fragen und wendet dabei ihre besondere Aufmerksamkeit dem Problemkreis der ungetauften und nichtverheirateten Kirche, sowie der eigentümlichen Bedeutung an, die dem westlichen Katholizismus innerhalb des christlichen Weltens und Lebens zukommt.

Von diesem Gesichtspunkte her gibt sie regelmäßige Berichte über die Forschungsgebiete auf den einschlägigen Gebieten. Dank ihrer ausgezeichneten zwischenkirchlichen Beziehungen kann sie eine dokumentierte Berichterstattung über kirchliche Vorgänge der Gegenwart und ökumenische Arbeit bringen.

Die IKZ führt den Titel «International», weil ihre Mitarbeiterschaft an keine Landesgrenzen gebunden ist und sie Autoren aller Länder offen stellt, die ihrer Tendenz zustimmen.

**Besuchsbedingungen:** Die Zeitschrift erscheint in Quartalheften von 64—96 S. 8<sup>o</sup> zum Jahrespreis von SFr. 12.50, plus SFr. 1.— für Auslandporto. Das Einzelheft kostet SFr. 3.50. Probehefte kostenlos. Abonnemente nehmen Stämpfli & Cie. in Bern und jede Buchhandlung, sowie alle schweizerischen und ausländischen Postbureaux entgegen. Zahlung bei direktem Bezug auf Postcheckkonto der Firma Stämpfli & Cie., Nr. III 169, Bern. Die Abonnenten Deutschlands wollen bei der Buchhandlung Bouvier in Bonn abonnieren und bezahlen. Tausch- und Rezensionsexemplare sind zu adressieren: Redaktion der Internationalen Kirchlichen Zeitschrift, Willadingweg 39, Bern.

### Inhalt des 1./2. (209./210.) Heftes

	Seite
Urs Küry: Ursprung und Wandel der Menschenrechte . . . . .	1
Hans Katzenmeyer: Der römische Bischof Viktor I. und der Primat . . . . .	13
Sergius Bulgakov: Capita de Trinitate . . . . .	24
Nicolae Balas: Pro Pace . . . . .	56
Adolf Thürings: Zur liturgischen Frage . . . . .	62
Paul Berner et le P. Hyacinthe Loyson . . . . .	65
Adolf Küry: Kirchliche Chronik: Ein Aufruf des Ökumenischen Rates der Kirchen — Eine Konferenz und ein Aufruf des Ökumenischen Rates der Kirchen — Die ökumenische Bewegung in Kanada und in U. S. A. — Die anglikanische Kirche und die kirchliche Union — Einigungsbestrebungen der Lutheraner in den Vereinigten Staaten — Kirchliche Union in Südtindien — Die Haltung der römisch-katholischen Kirche zur Wiedervereinigung der Christenheit und zu den andern Konfessionen — Kirchlicher Wiederaufbau nach dem Krieg in Europa . . . . .	74
Aufruf der Arbeitsgemeinschaft evangelischer Deutscher in der Schweiz . . . . .	92
Bibliographie . . . . .	96