

<b>Zeitschrift:</b>	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
<b>Band:</b>	24 (1977)
<b>Heft:</b>	1-2
<b>Artikel:</b>	Die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes bei Karl Barth
<b>Autor:</b>	Theis, Robert
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-761333">https://doi.org/10.5169/seals-761333</a>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 19.02.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

ROBERT THEIS

## Die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes bei Karl Barth

Die Trinitätslehre nimmt in der heutigen Theologie einen merkwürdigen Platz am Rande ein. Karl Rahner charakterisierte diesen Befund folgendermaßen: «Der Traktat über die Heilige Dreifaltigkeit (steht) im Gefüge der ganzen Dogmatik ziemlich isoliert da»<sup>1</sup>, aber auch in der alltäglichen Praxis des christlichen Normalverbrauchers, der doch eher Monotheist oder Pantheist ist<sup>2</sup>.

Die außergewöhnliche Stellung der Trinitätslehre in Karl Barths Dogmatik ist nicht nur lexikographisch interessant. Barth behandelt die Trinität im zweiten Kapitel des ersten Teiles seiner *Kirchlichen Dogmatik*<sup>3</sup>. Diesen ersten Teil hat er überschrieben mit «Die Lehre vom Wort Gottes». Das zweite Kapitel heißt: «Die Offenbarung Gottes», und deren erster Abschnitt ist die Lehre vom «dreieinigen Gott»<sup>4</sup>. Dieser Platz der Trinitätslehre innerhalb der Dogmatik hat Verwunderung hervorgerufen, und Barth nimmt dazu Stellung, wenn er schreibt: «Wir sind, indem wir die Trinitätslehre an die Spitze der ganzen Dogmatik stellen, im Blick auf die Geschichte der Dogmatik gesehen, sehr isoliert»<sup>4a</sup>.

Dem «warum» dieser außergewöhnlichen Stellung der Dreifaltigkeitslehre haben wir in einem ersten Teil dieser Arbeit nachzufragen: es gründet in dem Bedenken der dialektischen Entfaltung der Offenbarung.

<sup>1</sup> RAHNER, K., *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat 'De Trinitate'*, in: *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln 1961<sup>2</sup>, S. 108.

<sup>2</sup> Cf. RAHNER, K., *ibid.*, S. 105.

<sup>3</sup> BARTH, K., *Die Kirchliche Dogmatik*, I. Band. Die Lehre vom Wort Gottes, Erster Halbband, Zürich 1964, 8. Auflage (zitiert: KD I/1).

<sup>4</sup> *Ibid.* XIII–XIV.

<sup>4a</sup> *Ibid.* 316.

Die hier entstehende Frage zwingt uns, uns auf den Sinn der theologischen Rede überhaupt einzulassen. Das soll im zweiten Teil geschehen. Im dritten Teil werden wir uns dann dem eigentlichen trinitarischen Problem, seiner «Logik» stellen. Hier gilt es u. a. auch zu zeigen, daß die seismäßige Verschränkung von immanenter und ökonomischer Trinität der Hinweis und die Auslegung der Bezogenheit des Menschen zum trinitarischen Gott ist. Es scheint, als verdoppele sich die Barthsche Rede über den dreieinigen Gott in eine Rede über die menschliche Existenz, aber nicht so, als sei jene nur der Vorwand zur Hervorbringung von dieser. Was heißt das – um unser Anliegen kurz und polemisch zu umreißen –, daß Gott im Himmel *ist* und der Mensch auf Erden? Oder, um die ganz böswillige Frage zu stellen: ist in dieser Frage beiden nicht doch das «*ist*» gemeinsam?

## I. OFFENBARUNG UND TRINITÄT

### 1. *Der Begriff der Offenbarung*

Der Begriff der Offenbarung ist für K. Barth ein absoluter Begriff und das Geschehen der Offenbarung dementsprechend auch ein absolutes Geschehen. Doch stößt man bei der Behandlung des Problems der Offenbarung auf zwei Erkenntniswege, welche ungleichen Maßstabes sind: der erste Erkenntnisweg ist der, der von dem vorfindbaren Faktum 'Offenbarung' ausgeht, von der feststellbaren Form dieses Geschehens, und dann von diesem allerdings Feststellbaren («*es gibt* etwas, was einem vorher aufgestellten Kriterium von Offenbarung entspricht») die Frage nach seinem Grunde stellt. Diese Methode, die an und für sich, erkenntnistheoretisch durchaus einwandfrei ist, wird von Barth schlechthin abgelehnt, da sie für ihn auf einer unsachgemäßen und vor allen Dingen unerlaubten Spaltung von Form und Inhalt beruht. Von der Offenbarung als einem formalen Geschehen ausgehen, bedeutet für Barth, einen religionsgeschichtlichen Standpunkt einnehmen und somit die christliche Offenbarung relativieren («man kann nicht von anderswoher einsehen»<sup>5</sup>). Diese Methode erlaubt es nicht, die Offenbarung als Geschehen Gottes in ihrer Absolutheit zu begreifen oder zumindest zu bezeichnen. Demgegenüber vertritt nun Barth das, was wir einen 'hegelschen' Standpunkt nennen möchten:

<sup>5</sup> Ibid. 322.

«Es läßt sich schwer absehen, wie denn über die Heilige Schrift das für die Heiligkeit nun gerade dieser Schrift Bezeichnende gesagt werden kann, wenn nicht zuvor (...) klar gemacht ist, wer denn derjenige Gott ist, dessen Offenbarung die Schrift zur Heiligen macht»<sup>6</sup>.

Das Problem ist also gestellt: Offenbarung, Schrift, Gott. Aber dreht man hier nicht im Kreise? Keine Schrift ohne Gott, keine Erkenntnis der Offenbarung Gottes ohne Schrift. Was ist denn nun das *prius*? Man muß die Frage, die sich hier stellt, nicht unbedingt mit der Alternative 'entweder-oder' ad absurdum führen wollen. «Gottes Wort ist Gott selbst in seiner Offenbarung»<sup>7</sup>. Damit überspringt nun Barth die Kategorie der Schrift, um den absoluten Grund alles möglichen und wirklichen Redens von der Offenbarung und sogar der Schrift als Zeugnisses der Offenbarung in Gott als dem Offenbarer selbst zu verankern. Barth überspringt ganz bewußt den erkenntnistheoretisch wichtigen Ort der Schrift, aber es ist ein Überspringen *a posteriori*. Der Ausgangspunkt des Barthschen Argumentes, das sich in diesem Problem verdoppelt (einerseits muß er den 'äußerlichen Ausgangspunkt', d. h. die Schrift als Sprungbrett benützen, um sich erkenntnistheoretisch abzusichern, andererseits zeigt sein Argument auf, daß die Schrift nicht dieser ontologische Anfang sein kann, d. h. das Geschehen der Offenbarung als solches nicht begründen kann), ist wohl das Wort Gottes, wie es ihm durch die Schrift zugänglich ist. Nennen wir diesen Ausgangspunkt das «noetisch Erste». Die Schrift gibt Kenntnis von der Identität von Gottes Wort und Gottes Offenbarung als *Dei loquentis persona*<sup>8</sup>. Die Erkenntnis dieser Identität nun erlaubt es ihm, die Umkehrung oder den Sprung vom «noetisch Ersten» zum «ontologisch Ersten» zu machen. Das, was so als identisch erklärt wird: Gottes Offenbarung als *Dei loquentis persona*, muß der Grund des Wortes Gottes in der Form der Heiligen Schrift sein. Barth dreht also die Prioritäten einfach um. «Wenn auch in der Hl. Schrift und in der kirchlichen Verkündigung das Wort Gottes *Gott selbst* ist, dann darum, weil er sich in der *Offenbarung*, von der sie zeugen, so verhält»<sup>9</sup>. D. h. die Einsicht, die ihm methodisch von dem erkenntnistheoretischen Verfahren zustößt,

<sup>6</sup> Ibid. 317; vgl. zum Problem: HEGEL, G., *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1952<sup>6</sup>, S. 63–75.

<sup>7</sup> KD I/1, 311.

<sup>8</sup> Cf. ibid. 320.

<sup>9</sup> Ibid. 321.

erkennt er als eine Wirkung, und nicht als Ursache (obwohl Ursache seiner Einsicht) oder Grund. Dies bedeutet dann auf einer anderen Ebene: wenn Offenbarung der Grund und damit auch das Begründende ist, dann ist sie 1. weiter nicht mehr hinterfragbar, und 2. unverifizierbar. «Offenbarung wird von keinem anderen her wirklich und wahr, weder in sich, noch für uns. Sie ist es in sich und für uns durch sich selber»<sup>10</sup>. Der Maßstab, das Maß, an dem sie gemessen werden könnte, müßte wenigstens genau so eine Extension haben wie sie selbst; d. h. aber, daß Gott allein in der Offenbarung der einzige adäquate Maßstab sein kann. «Gottes Offenbarung hat ihre Wirklichkeit und Wahrheit ganz und in jeder Hinsicht – also ontisch und noetisch – in sich selber»<sup>11</sup>. Die Wirklichkeit und die Wahrheit, das Sein und der Grund! Wenn dem aber so ist, dann folgt daraus wieder, daß Gott und Offenbarung ko-extensiv sind, d. h. aber letzten Endes: Offenbarung ist «Dei loquentis persona»<sup>12</sup>.

Wir müssen hier eingehender auf diese Ko-extension zu sprechen kommen, und wir möchten dies tun mit der Behandlung des Begriffs der «Gestalt»<sup>13</sup>. *Die Gestalt aber ist die Weise der Identität Gottes in seiner Differenz.*

«Es ist ihm (= Gott) nicht unmöglich und es ist ihm nicht zu gering, in seiner Offenbarung sein eigener Doppelgänger zu sein, sofern seine Selbstenthüllung, sein Gestalthaben offenbar keine Selbstverständlichkeit, sondern ein Ereignis, und zwar ein weder aus dem Wollen und Tun der Menschen noch aus dem übrigen Weltlauf erklärliches und abzuleitendes Ereignis ist»<sup>14</sup>.

Wir sehen: das Gestaltwerden ist ein Akt Gottes (und nicht eine «Anthropo-izierung» des Menschen); das Subjekt der Gestalt (sub-icere) ist keine Minderung Gottes, sondern anders noch einmal Gott, und als solcher Akt Gottes ein Ereignis Gottes. Jedoch: «Gott mag in jeder dieser Gestalten mehr oder weniger transparent sein, aber er ist in keiner von ihnen im vollen und ausschließlichen Sinne offenbar»<sup>15</sup>. Die Gestalt ist jene Vermittlung zwischen Gott in seiner Verhülltheit und dem Menschen, an den Gottes Offenbarung ergehen soll. Die Gestalt nimmt die Form der Sprachlichkeit an, und in der Schrift heißt das

<sup>10</sup> Ibid. 322.

<sup>11</sup> Ibid. 321; cf. auch «Gottes Wort ist und bleibt immer GOTTES Wort ... Allein Gott begreift sich selber, auch in seinem Worte» (ibid. 170).

<sup>12</sup> Ibid. 320.

<sup>13</sup> Ibid. 333.

<sup>14</sup> Ibid. 333.

<sup>15</sup> PANNENBERG, W., in: *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen 1965<sup>3</sup>, S. 10.

dann: Güte, Treue, Arm ... Barth konzentriert die Gestalt Gottes auf zwei wesentliche Aspekte: den *Namen* und den *Bund*<sup>16</sup>. Nun ist aber bezeichnend, daß zumindest für den Namen eine Namensverweigerung vorliegt (cf. Ex 3,14). Die Namensverweigerung einerseits, die Schließung eines Bundes andererseits bilden zwei Aspekte der «Dialektik Gottes». In der Namensoffenbarung als Namensverweigerung bleibt Gott im Geben der Gestalt als eben einem gebenden Nichtgeben der Welt und dem Menschen transzendent, er bleibt jenseits der Geschichte, indem er den Menschen geschichtlich anruft: der Bund ist jenes Tun Gottes in Geschichte. Diese beiden Aspekte müssen beim Offenbarungsbegriff zusammengedacht werden, soll Gottes *absconditas sub contrario* (das Wort stammt von Luther) gewährleistet bleiben. Barth kommt auf diesen Aspekt zurück: «Offenbarung bedeutet in der Bibel die Menschen zuteil werdende Selbstenthüllung des *seinem Wesen nach unenthüllbaren Gottes*»<sup>17</sup>. «Gerade der *Deus revelatus* ist der *Deus absconditus*»<sup>18</sup>.

Der Aspekt der «Verhüllung», welcher mit dem Begriff der Gestalt mitgegeben ist, scheint uns nicht univok im Sinne W. Pannenbergs ausgelegt werden zu können. Pannenberg schreibt:

«Bei Barth selbst wird diese grundlegende Einsicht (= Einzigkeit der Offenbarung als Folge des Begriffs der Selbstoffenbarung), in etwa wieder gefährdet durch die Behauptung, daß die «Gestalt» der Offenbarung auch eine Verhüllung bedeute. Wenn aber die Offenbarung erst so wirklich Offenbarung ist, daß ihre besondere Gestalt ganz zu ihr selbst gehört, dann kann doch rechtverstanden diese Gestalt nicht zugleich wieder Verhüllung sein ... Die Vorstellung einer Gott nicht nur für den Mißverstand, sondern in Wahrheit auch verhüllenden Gestalt seiner Manifestation läuft der Einheit der Offenbarung als Selbstoffenbarung zuwider»<sup>19</sup>.

Uns scheint, daß Pannenberg den Begriff der Gestalt, so wie ihn Barth versteht, zu horizontal interpretiert, anstatt ihn vertikal auslaufen zu lassen: Gott erschöpft sich nicht in der Gestalt. Die Gestalt gilt nicht nur im Begriffsraum Enthüllbarkeit/Verhülltheit, sondern auch und besonders im Raum des Verständnisses der Geschichtlichkeit der Offenbarung: nämlich daß Gott der Welt und der Geschichte nicht so immanent ist, daß er ihr auch nicht zugleich immer transzendent bliebe, d. h. um Pannenberg

<sup>16</sup> KD I/1, 334–335.

<sup>17</sup> Ibid. 338.

<sup>18</sup> Ibid. 338.

<sup>19</sup> PANNENBERG, W., in: op. cit. S. 11.

mit seinen eigenen Worten zu nehmen: «Gott vollbringt immer noch unabsehbar viele andere Taten, die in anderer Weise auf ihn als ihren Täter zurückweisen»<sup>20</sup>.

So drängt sich hier also die Notwendigkeit auf, den Begriff der Gestalt zusammen mit dem Begriff der *Geschichtlichkeit* zu denken. Wenn Offenbarung, wie bereits oben betont, die Selbstenthüllung des seinem Wesen nach unentdeckbaren Gottes ist, dann ist «das Moment der Selbstenthüllung ... das – nicht logisch-sachliche, aber geschichtliche – Zentrum des biblischen Offenbarungsbegriffes»<sup>21</sup>. Hier stoßen wir auch auf das Problem der Sprachlichkeit als Modus der Geschichtlichkeit. Gott offenbart sich wesentlich als *Deus loquens*, aber auch, wie wir bereits gesehen haben, unter dem Modus der Tat (cf. *Bund*). Aber diese Tat, (oder diese Taten) als an Menschen ergangene, ist (sind) uns selbst ja nur in dem Medium der Sprache (als schriftlich fixierte Großtaten Gottes) zugänglich. Nun müssen wir allerdings versuchen, jenes Problem der Schrift genauer zu umreißen. Warum? Weil letzten Endes, soll theologische Rede überhaupt möglich sein, soll sie ‘überprüft’ werden können auf ihre Treue hin, also hinsichtlich dessen, wovon sie spricht, dann muß der Ort, von dem sie *materialiter* ausgeht (auch wenn er auf Grund anderer Wissenschaftstheorien als unbegründet erscheint), doch zumindest erreichbar sein. Das geoffenbart Wort, als Sprache, ist immer bereits einer gewissen Kategorialität unterworfen. Dies gibt Barth ohne weiteres zu, wenn er schreibt:

«Das Wort, das die biblischen Menschen hören und weitergeben, (kann) das Wort Gottes heißen, obwohl es von ihren Ohren gehört, von ihrem Munde geformt, zweifellos *ihr* Wort ist»<sup>22</sup>.

Karl Barth hat die ganze Frage der Offenbarung in den Umkreis folgender grundsätzlicher Überlegung gestellt: Offenbarung will von ihrem Subjekt her verstanden werden (aus dem Grunde ist auch letztlich die ausgezeichnete Stelle der Trinitätslehre innerhalb seiner Dogmatik zu verstehen). Diese Frage nach dem Subjekt der Offenbarung beinhaltet für ihn zwei weitere Fragen: «Wie geschieht das, wie ist das wirklich, daß dieser Gott sich offenbart?» und die andere: «Was bewirkt dieses Geschehen an dem Menschen, dem es widerfährt?»<sup>23</sup> Nun scheinen diese Fragen sehr in sich geschlossen zu sein. Barth ist auch der Mei-

<sup>20</sup> Ibid. S. 17.

<sup>22</sup> Ibid. 315.

<sup>21</sup> KD I/1, 333.

<sup>23</sup> Ibid. 311.

nung, daß die Frage nach dem Subjekt der Offenbarung, also nach Gott (und nicht nach irgendeinem Gott, sondern nach dem dreieinigen) nur zu beantworten ist im Kontext der Frage nach dem die Offenbarung empfangenden Subjekt. Nicht so jedoch, als wäre dieses empfangende Subjekt die Bedingung der Möglichkeit der Frage nach dem Subjekt der Offenbarung, aber Offenbarung ist stets Enthüllung *für* jemanden. Es ist von der Offenbarung sozusagen wesentlich zu behaupten, daß sie eine Öffnung in Gott darstellt, so wie uns das der Begriff der Gestalt zu verdeutlichen versuchte.

«Der sich hier als Gott offenbart, *kann* sich offenbaren; schon das Faktum seiner Offenbarung sagt dies: es ist ihm *eigentümlich* sich von sich selbst zu unterscheiden, d. h. in sich selbst und verborgen *Gott* zu sein und nun zugleich ganz anders, nämlich offenbar, d. h. aber in Gestalt dessen, was nicht er selbst ist, *noch einmal Gott* zu sein. Anders noch einmal Gott»<sup>24</sup>.

Es gibt eigentlich zwei Subjekte in dem Offenbarungsgeschehen (und diese Zweihheit macht den ursprünglichen *Geschehenscharakter* der Offenbarung aus), das göttliche Subjekt als eigentliche Bedingung der Möglichkeit von Offenbarung überhaupt, und das menschliche Subjekt als ein solches, an welches Offenbarung ergeht. Offenbarung spielt sich immer im Horizont dieser beiden Subjekte und in dem durch das Geschehen ermöglichten Verhältnis ab. Dies ist von entscheidender Wichtigkeit, wenn man richtig verstehen will, was Barth meint, wenn er schreibt:

«... wer Gott ist in seiner Offenbarung, das ist dann ... ebenfalls nach der Weisung der ganzen Bibel zu beantworten im Blick auf die Menschen, die die Offenbarung empfangen, im Blick auf das, was der Offenbarer mit ihnen will und tut, was seine Offenbarung an ihnen *ausrichtet*, was sein Offenbarsein also für sie bedeutet»<sup>25</sup>.

Der Mensch als Empfänger der Offenbarung steht unter dem Zuspruch Gottes, d. h. daß Gottes Verheißung als Gottes heilstiftendes Wort an ihn ergangen ist; aber er steht auch vor dem Anspruch Gottes, insofern er als Geschöpf dieses Gottes diesen Gott als seinen Schöpfer gelten zu lassen hat. Auf diesen Aspekt der Offenbarung als Verheißung hat neuerdings J. Moltmann hingewiesen: «Nun hat ... die neuere alt-

<sup>24</sup> Ibid. 334.

<sup>25</sup> Ibid. 314.

testamentliche Theologie gezeigt, daß die Worte und Sätze vom «Offenbaren Gottes» im Alten Testament durchgängig mit Sätzen der «Verheißung Gottes» verbunden sind. Gott offenbart sich auf die Weise der Verheißung und in der Verheißungsgeschichte»<sup>26</sup>. In diesem Sinne ist wohl auch Ex. 3,14 zu verstehen: als die Negativität des sich Festlegens.

## 2. Offenbarung und Trinität

Die Analyse des Offenbarungsbegriffs hat uns die radikale Verwiesenheit auf Gott als handelndes Subjekt gezeigt, d. h. als Offenbarer, Offenbarung und Offenbarsein (also die Einheit der Offenbarung als Offenbarung *Gottes*, somit also die Einheit des Begriffs und des Inhalts der Offenbarung als absoluter). Offenbarung ist also nie vom Subjekt loszutrennen, und diesem Subjekt möchten wir jetzt unsere Betrachtung zuwenden. Wir gehen dabei von folgendem Standpunkt aus:

«Es gilt nun erst genau hinzusehen, um uns klarzumachen, daß wirklich schon der christliche Offenbarungsbegriff das Problem der Trinitätslehre in sich enthält, daß man ihn gar nicht analysieren kann, ohne als ersten Schritt eben diesen zu tun: zu versuchen, die Trinitätslehre zu Worte kommen zu lassen»<sup>27</sup>.

Wenn man also die Trinitätslehre im Offenbarungsbegriff zu Worte kommen läßt, so geschieht das aus einer eigentümlichen Verstrickung heraus: *die Trinitätslehre als solche ist die Exegese des Offenbarungsbegriffs*<sup>28</sup>.

Barth nennt die Offenbarung der «Herrschaft Gottes» die «Wurzel der Trinitätslehre»<sup>29</sup>. Offenbarung als Selbstoffenbarung, in welcher Gott in der Weise der Enthülltheit als seinem Wesen nach unenthüllbarer Gott dem Menschen zuteil wird: dies ist der Boden der Wurzel! «Gott offenbart sich als der Herr»<sup>30</sup>. D. h. er offenbart sich immer und in jedem Falle als der, der den Grund und Boden des Offenbarungsbegriffs ausmachte, als der Unverfügbare und als der *Unbedingte*.

Was meint nun dieses Bild von der Wurzel, dieses Verhältnis vom Ansich zum Fürsich? Damit soll für Barth ein Doppeltes ausgesagt werden:

<sup>26</sup> MOLTMANN, J., *Theologie der Hoffnung*, München 1969<sup>8</sup>, S. 36.

<sup>27</sup> KD I/1 320.

<sup>28</sup> Cf. ibid. 352.

<sup>29</sup> Ibid. 323.

<sup>30</sup> Ibid. 323.

1. «Der Satz oder die Sätze über die Trinität Gottes können *nicht* beanspruchen, mit dem Satz über die Offenbarung, bzw. mit der Offenbarung selbst identisch zu sein»<sup>31</sup>.
2. «Der Satz oder die Sätze über die Trinität Gottes wollen allerdings mit dem Satz über die Offenbarung nicht direkt, aber indirekt identisch sein»<sup>32</sup>.

Diese beiden Thesen sind der negative und positive Ausdruck einer gemeinsamen Grundauffassung. Die Trinitätslehre ist ein Ganzes, eine Theorie, die sich in einer bestimmten Systematik und mit einer bestimmten Logik entfaltet. Als solche Theorie ist sie ein Werk der Kirche, und zwar ein Werk, welches eine Linearität in der Geschichte hat. Als Dogma ist sie überdies das *Resultat*, und als Resultat stellt sie sich in einen *notwendigen* (formalen) Zusammenhang mit dem Offenbarungszeugnis. Die Offenbarung hingegen ist kein Werk der Kirche, sondern liegt ihr voraus und zugrunde und ermöglicht es. Offenbarung und Trinitätslehre stehen somit in einem gemeinsamen Auslegungshorizont, innerhalb dessen die Notwendigkeit der Beziehung zwischen beiden ersichtlich wird.

Als Wurzel der Trinitätslehre sagen die Offenbarungszeugnisse etwas über Gott aus, oder eher, Gott sagt sich in der Offenbarung als *der* Wurzel der Trinitätslehre selber aus: «Offenbarung ist *Dei loquentis persona*»<sup>33</sup>. Gott sagt sich, wie bereits oben angedeutet, als der Herr aus. Diese Aussage Gottes *als des Herrn* wird nach Barth bereits bestätigt im Handeln Gottes als des Sich-Offenbarenden.

Barth geht nun von der Annahme aus, daß sich im Zeugnis des Alten und des Neuen Testamentes eine «Vorbildung»<sup>34</sup> der Trinitätslehre finden läßt. In bezug auf die kirchliche Lehre von der Dreieinigkeit Gottes stellt sich nun die Frage:

«Muß man diesen Satz [= daß Gott sich als der Herr offenbart], ohne der Einheit seines Gehaltes zu nahe zu treten, in einem dreifachen Sinne verstehen und ohne seinem dreifachen Sinn zu nahe zu treten, als einheitlich in seinem Gehalt?»<sup>35</sup>

Diese Frage ist von entscheidender hermeneutischer Bedeutung. Denn was geschieht eigentlich in unserer Lektüre des Offenbarungsbe-

<sup>31</sup> Ibid. 325.

<sup>32</sup> Ibid. 326.

<sup>33</sup> Ibid. 320.

<sup>34</sup> Ibid. 331.

<sup>35</sup> Ibid. 331.

griffs? Sachlich stoßen wir ja als moderne Leser auf folgenden Befund: einerseits haben wir das Offenbarungszeugnis mit einer objektiv wenig ausgebildeten Trinitätsoffenbarung, andererseits haben wir das kirchliche Zeugnis, welches selbst das Resultat einer Auslegungsgeschichte, eines Auslegungswerdens ist, und zwar nicht irgendeines Dokumentes, sondern eben jenes Offenbarungszeugnisses. Aber *wie* ist jenes Zweite (das Dogma) aus dem Offenbarungszeugnis hervorgegangen? «Das ist eine geschichtliche Frage. Sie ist aber dadurch bestimmt, daß einerseits die biblische Offenbarung ein bestimmtes geschichtliches Zentrum und andererseits die Trinitätslehre einen bestimmten geschichtlichen Anlaß in der biblischen Offenbarung hat. Geschichtlich betrachtet haben die drei in der Bibel beantworteten Fragen nach dem Offenbarer, nach der Offenbarung, nach dem Offenbarsein nicht das gleiche Gewicht, sondern es ist vielmehr der *zweite* dieser Begriffe: das *Handeln* Gottes in seiner Offenbarung – Offenbarung als Antwort auf die Frage: *Was* tut Gott? also das Prädikat jenes Satzes – das eigentliche Thema des biblischen Zeugnisses. Im Rahmen dieses Themas werden dann die beiden anderen – sachlich ebenso wichtigen – Fragen beantwortet. Und so ist auch die Trinitätslehre geschichtlich betrachtet, in ihrer Entstehung und Ausbildung, nicht gleichmäßig an Vater, Sohn und Heiligem Geist interessiert gewesen, sondern auch hier war das Thema zunächst die *zweite* Person der Dreieinigkeit, Gott der *Sohn*, die Gottheit *Christi*»<sup>36</sup>.

Die Trinitätslehre als solche ist die Antwort auf die Frage: wer ist der, der sich offenbart, «die Frage nach dem Subjekt der Offenbarung»<sup>37</sup>. Damit ist aber geboten, etwas über ihren Inhalt auszusagen. Es geht aber um nichts mehr und nichts weniger als um das *Wesen* Gottes, die Gottheit Gottes. Wir haben auch weiter oben gesehen, daß das Subjekt der Offenbarung Gott als der Herr ist. Somit kommen wir dann zu folgendem Ergebnis:

«Wir können den Begriff der *Herrschaft* Gottes, auf den wir den ganzen biblischen Offenbarungsbegriff bezogen fanden, unbedenklich mit dem gleichsetzen, was in der altkirchlichen Sprache das *Wesen* Gottes, die *deitas* oder *divinitas* ... heißt. Das *Wesen* Gottes ist das *Sein* Gottes als *göttliches* Sein. Das *Wesen* Gottes ist die *Gottheit* Gottes»<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> Ibid. 332.

<sup>38</sup> Ibid. 369.

<sup>37</sup> Ibid. 400.

Die Trinitätslehre beantwortet demnach die Frage nach dem Subjekt der Offenbarung unter dem Aspekt der Frage nach der Gottheit Gottes. Die Exegese des Inhalts des biblischen Offenbarungsbegriffes geht für Barth jedoch in zwei Punkten über die Bibel hinaus: 1. «Es fehlt in der Bibel die ausdrückliche Feststellung, daß der Vater, der Sohn und der Heilige Geist gleichen Wesens und also im gleichen Sinn Gott selber sind.» 2. «Es fehlt auch die andere ausdrückliche Feststellung, daß Gott so und nur so, also als der Vater, der Sohn und der Heilige Geist Gott ist»<sup>39</sup>. Es ergibt sich hieraus die Frage, die zumindest erkenntnistheoretisch gerechtfertigt ist: ist hier nicht schlicht und einfach ein- statt ausgelegt worden? Diese Frage ist umso bedrückender, als wir eben als Prinzip des Verhältnisses von Offenbarung und Trinitätslehre die Einheit des Auslegungshorizontes postuliert haben. Dieses Prinzip wird hier an zwei entscheidenden Stellen in Frage gestellt: 1. inwieweit wird hier noch diese Einheit gewahrt, und 2. ist der zugrundeliegende «Begriff» in den beiden Termini des Verhältnisses noch derselbe? Barth würde ohne weiteres mit «Ja» antworten, denn es handelt sich immer um das *eine* Subjekt der Offenbarung, als eben das *subjectum*, das Zugrundeliegende als das beide Begründende.

Doch sehen wir uns die Begründung, die Wurzel etwas näher an, d. h. sehen wir zu, wie Barth *auf Grund der Trinitätslehre den Offenbarungsbegriff trinitarisch liest*.

1. «Offenbarung bedeutet in der Bibel die Menschen zuteil werdende *Selbstenthüllung* des seinem Wesen nach dem Menschen unenthüllbaren Gottes»<sup>40</sup>.
2. «Offenbarung bedeutet in der Bibel die Menschen zuteil werdende *Selbstenthüllung des seinem Wesen nach dem Menschen unenthüllbaren Gottes*»<sup>41</sup>.
3. «Offenbarung bedeutet in der Bibel die *Menschen zuteil werdende Selbstenthüllung* des seinem Wesen nach dem Menschen unenthüllbaren Gottes»<sup>42</sup>.

Insofern ist Offenbarung immer Offenbarung Gottes als des Herrn, d. h. sie ist Vorbild dessen, was Gott als Vater, Sohn und Geist ist. Damit ist nichts ausgesagt über Begriffe wie «Einheit», «Verschiedenheit», «Person» ... Die Frage nach dem *warum* dieser Auslegung und

<sup>39</sup> Ibid. 401.

<sup>41</sup> Ibid. 338.

<sup>40</sup> Ibid. 332–333.

<sup>42</sup> Ibid. 342.

Ausbildung, dieser «Verwissenschaftlichung», also dem Werden der Trinitätslehre, d. h. letzten Endes die Frage nach der Möglichkeit theologischer Sprache überhaupt soll uns im nächsten Teil beschäftigen.

## II. DAS PROBLEM DER THEOLOGISCHEN SPRACHE

Das Problem, dem wir hier nachgehen möchten, bringt uns in die Mitte jener Beschäftigung, welche man Hermeneutik nennt, zu der, nach dem Worte H. G. Gadamers, Barths Dogmatik «nirgends ausdrücklich und indirekt überall bei(trägt)»<sup>43</sup>. Man könnte die Frage, die sich hier stellt, etwa folgendermaßen umreißen: Welches ist der «Ort», an dem der Mensch Theologie betreibt?

Theologie als Rede über etwas, als Logos von etwas (Gott) geschieht in einem Abstand zum eigentlichen Offenbarungsgeschehen. Sie ist selbst nicht Wort Gottes. Außerdem geschieht sie innerhalb des Raumes, den man mit Glauben umschreiben könnte, aber nicht irgend-eines Glaubensraumes, sondern innerhalb eines *kirchlichen* Glaubensraumes. Als theologische Rede «im Abstand» ist die Theologie nie Offenbarung (nicht einmal unter ihrer als Glaubenslehre formulierten Form des Dogmas – Barth lehnt die katholische Definition des Dogmas als *veritas a Deo formaliter revelata* ab<sup>44</sup>), hat jedoch etwas mit ihr zu tun. Als Rede «im Abstand» steht die Theologie nun aber auch unter dem vorangehenden Gesetz der Erkenntnis des Wortes Gottes. Diese Erkenntnis und ihr Ort sind im Verhältnis zur Konstitution der Theologie als Rede grundlegend. Hiervon soll zunächst gesprochen werden.

Offensichtlich ist ja diese Erkenntnis keine neutrale, denn sie vollzieht sich grundsätzlich innerhalb einer *Glaubenserfahrung*.

Was heißt Erfahrung? Der Begriff der Erfahrung setzt den Kontext des zu Erfahrenden voraus – hier das Wort Gottes – welches zunächst einmal Erkenntnis ermöglicht. Mögliche Erkenntnis kommt aber möglicher Erfahrung gleich.

«Wir definierten ja Erkenntnis als diejenige Bewährung menschlichen Wissens um einen Gegenstand, durch den sein Wahrsein zu einer Bestimmung der Existenz des erkennenden Menschen wird. Eben diese *Bestimmung der Existenz des erkennenden Menschen* nennen wir Erfahrung»<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> GADAMER, H. G., *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965<sup>2</sup>, S. 492.

<sup>44</sup> Cf. KD I/1, 281 ss.

<sup>45</sup> Ibid. 206.

Bestimmung der Existenz geschieht aber, christlich gesprochen, von außen, nicht in der absoluten Setzung des Subjekts in sich selber, nicht in einer reflexen Reduktion der menschlichen Tätigkeit auf ein Zentrum dieser Tätigkeit, d. h. letzten Endes nicht als Selbstbestimmung. Hier muß Abstand genommen werden von der Hegelschen Auffassung der Subjektivität, welche durch die je eigene Vermittlung zur je größeren Selbstbestimmung gelangt. Wir sagten: nicht als Selbstbestimmung, oder gerade als Selbstbestimmung unterliegt menschliche Existenz der Bestimmung von Gott her, d. h. daß der Sinn der menschlichen Existenz, ihr Sein als Sein, insofern sie selbst, in einem reflexen Akt auf sich selbst sich besinnt, ein ihr Vorgegebener und ihr Aufgegebener ist. Wenn das Wort Gottes wirklich Wort *Gottes* und nicht in irgendeiner Weise *verbum humanum*, und also so Produkt unseres eigenen Geistes ist, dann kann es nur in dieser Andersheit bezüglich unseres Geistes und unserer Produktionsverhältnisse bestehen. Wenn Gott nicht der Feuerbachschen Kritik anheimfallen will, und eine bloße Projektion des Menschen werden soll, dann ist jedenfalls klar, daß die Erfahrung seines Wortes nicht aus einer Selbstreflexion des Menschen heraus geschehen kann. Dann ist aber auch unsererseits klar, daß wir nur in der «Anerkennung»<sup>46</sup> des Wortes, d. h. aber im Glauben an das Wort bestehen können. Jene Anerkennung des Wortes Gottes im Glauben – also nicht auf Grund der Ermöglichung, die vom Glauben herkäme –, welche das Eigentliche der Erfahrung des Wortes Gottes ausmacht, führt uns dann zur *Ortsbestimmung des Menschen* innerhalb der Welt und vor seinem Gott, führt uns also mitten in ein Kapitel theologischer Anthropologie, welche unerlässlich ist für ein rechtes Verständnis der theologischen Sprache. Wir stoßen bei dieser Betrachtung auf folgenden Bestand: einerseits besteht im Glauben die Mitte der Erfahrung des Wortes Gottes, andererseits gilt auch das Axiom des *finitum non capax infiniti*. Beide scheinen sich auszuschließen, insofern die Erkennbarkeit des Wortes Gottes als des Wortes *Gottes* eben diese Unfähigkeit zum Unendlichen hin aufzuheben scheint. Barth schreibt in bezug auf dieses Problem:

«Der Satz über die Inkapazität des *finitum* ... ist zugegeben. Und der Satz von dem Menschen, der im Glauben wirkliche Erfahrung vom Worte Gottes habe, beseitigt jenen Satz nicht. Aber er überholt ihn, er klammert ihn ein»<sup>47</sup>.

<sup>46</sup> Ibid. 214.

<sup>47</sup> Ibid. 250.

Was bedeutet diese Einklammerung?

Diese Einklammerung kann nur bedeuten, daß der Glaube als solcher die Eignung ist, die dem Menschen von sich aus nicht zusteht, die ihm aber kraft jener göttlichen Maßnahme zukommen kann, kraft welcher er Gottes Wort als solches vernehmen kann. Die Gültigkeit jener zwei Sätze umfaßt das Spannungsfeld von Sünde und Erlösung. Der Mensch, der eben durch die Sünde in jene Abgesondertheit von seinem Gott gerät, wird kraft der *Wiederherstellung in ihm*, seiner Gottesebenbildlichkeit, wieder in jene Verfassung hineingestellt, wo es ihm möglich ist, Gottes Wort als solches zu vernehmen.

«Das Ebenbild Gottes im Menschen, von dem hier zu reden ist, und das den wirklichen Anknüpfungspunkt für das Wort Gottes bildet, ist das durch Christus vom wirklichen Tode zum Leben erweckte und so wiederhergestellte, die *neugeschaffene rectitudo*, nun wirklich als Möglichkeit des Menschen für das Wort Gottes»<sup>48</sup>.

Mit dem Problem der *imago Dei* stehen wir aber nun mitten in unserer Beschäftigung mit und unserer Fragestellung nach der Trinität. Wenn die oben besprochene Einklammerung zugleich die Bedeutsamkeit der Wiederherstellung der Gottesebenbildlichkeit aufzeigt, dann muß sie auch zugleich die eigentliche Quelle der Möglichkeit von theologischer Sprache überhaupt sein. Theologische Sprache als solche kann sich ja trotz ihres Objektes (im uneigentlichen Sinne) nicht der seinsmäßigen Verfaßtheit des Menschen entziehen. Theologie geschieht *post lapsum* immer wieder in dem Bereich, wo sie sich auch der Gott-losigkeit aussetzen kann, d. h. sie steht immer wieder unter der Gefahr, sich ihres Objektes bemächtigen zu wollen<sup>49</sup>. Eine solche Bemächtigung des Objektes der Theologie erblickt nun K. Barth in der Lehre von den *vestigia trinitatis*. Man könnte Barths Standpunkt in etwa so umreißen: «Nos in verbum suum, non autem verbum suum in nos mutat» (Luther)<sup>50</sup>.

Der Sinn der *vestigia*-Lehre ist dieser: es existiert neben der Offenbarung als der Wurzel der Trinitätslehre noch eine zweite Wurzel: «Es muß scharf hervorgehoben werden: es handelt sich (leider) *nicht* um die in der Offenbarung einer geschöpflichen Wirklichkeit zuteil werdende

<sup>48</sup> Ibid. 251.

<sup>49</sup> Cf. BRETON, S., *Foi et raison logique*, Paris 1971, 11–48.

<sup>50</sup> Cf. KD I/1, 252.

Auszeichnung, vermöge welcher ein Mensch, ein Engel, ein natürliches oder geschichtliches Ereignis, menschliche Worte oder Handlungen, zuhöchst und zuletzt und zugleich als Inbegriff der ganzen so ausgezeichneten Kreatur: die *humanitas Christi*, zum göttlichen Organ oder Werkzeug oder Medium wird ..., sondern da handelt es sich um eine, gewissen geschaffenen Wirklichkeiten angeblich *immanente*, also abgesehen von ihrer allfälligen Beanspruchung durch Gottes Offenbarung eigene trinitarische Wesensdisposition, um eine echte *analogia entis*, um Spuren des trinitarischen Schöpfergottes im Seienden als solchen, in seinem reinen Geschaffensein»<sup>51</sup>.

Was hat nun dies alles mit der theologischen Sprache zu tun? Der Ort, an dem dies alles gesagt und geschieht, ist eben die Sprache. Die Sache der Theologie, Gottes Sache, wird in der Sprache einer jeweiligen Zeit und mit den in ihr enthaltenen Voraussetzungen ausgesagt. Nun stellt sich aber die Frage, ob denn auch jene Kategorialität der Sprache die Sache Gottes angemessen auszusagen vermag. Sicherlich nicht, insofern die Sprache gebrochen ist durch die Tatsache unserer eigenen Endlichkeit. Aber Gottes Wort verlangt nach Sprache, und eben nach dieser gebrochenen Sprache, weil es eben keine andere gibt. Welcher Sinn und welche Bedeutung muß dann dieser Sprache beigemessen werden? Theologische Sprache, mehr noch als philosophische, wird nicht umhin kommen, sich ständig prüfen zu müssen, und zwar von dem ihr Aufgegebenen, hier der Offenbarung. Sie muß sich prüfen lassen, inwieweit sie sich noch unter dem Gesetz der *Auslegung* bewegt. Denn die Auslegung ist das einzige, was ihr als theologischer Sprache zusteht. Unter Auslegung verstehen wir mit K. Barth folgendes: «In anderen Worten *dasselbe* sagen»<sup>52</sup>. Theologische Sprache steht somit immer unter dem Anspruch der Selbigkeit. Die Selbigkeit ist der Riegel, der unerbittlich vorgeschoben wird, wenn der Theologe spricht. Die Selbigkeit aber ist die Absolutheit Gottes im absoluten Zuspruch seiner Offenbarung. Theologie kann also nur sein, insofern sie diesen absoluten Zuspruch ernst nimmt und ihn als das innere Maß ihres Redens gelten läßt. Vom Interpretieren (Auslegen) unterscheidet sich für Barth das Illustrieren, welches eben nicht so sehr den absoluten Zuspruch Gottes als Maß annimmt, sondern die Sprache mit ihrem Hinsein auf absolute Begrifflichkeit: «Illustrieren heißt: dasselbe in *anderen Worten* sagen»<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> Ibid. 353–354.

<sup>52</sup> Ibid. 364.

<sup>53</sup> Ibid. 364.

Die Lehre von den *vestigia trinitatis* als Ernstfall theologischer Sprache wird genau als dieser Versuchung unterlegen abzulehnen sein.

«Aber was Ereignis wurde, war Sprache von der Welt und vom Menschen, und diese als Sprache von Gottes Offenbarung verstanden, mußte geradezu werden: Sprache *gegen* Gottes Offenbarung. Der Eroberer wurde erobert»<sup>54</sup>.

Es ist auch wohl diese Unterscheidung von Interpretieren und Illustrieren, die die ganze Diskussion um die Frage nach dem Dogma und der Dogmatik als Wissenschaft leitet. Wir wiesen bereits zu Beginn dieses Kapitels auf den Abstand hin, der uns grundsätzlich vom eigentlichen Offenbarungszeugnis trennt. Diesen Abstand gilt es, mit Gadamer's Worten, «als eine positive und produktive Möglichkeit des Verstehens zu erkennen. Er ist nicht gähnender Abgrund, sondern ist ausgefüllt durch die Kontinuität des Herkommens und der Tradition»<sup>55</sup>. Er ist also zunächst einmal eine positive Möglichkeit und bedeutet dementsprechend nicht unbedingt eine Degradation des Ursprünglichen, zu dem wir uns denkend verhalten. Es handelt sich dann aber auch bei diesem Abstand um eine produktive Möglichkeit. Hier müssen wir natürlich achtgeben, und unter der Produktion nicht die *novitas als Einleitung* verstehen. Die *novitas*, von der hier Gadamer spricht, kann nur verstanden werden als «Wandel im selben»<sup>56</sup>. Gadamer sagt ja auch, daß der Abstand die produktive Möglichkeit *des Verstehens* (= *novitas*) ist, welches ja immer das Verstehen von etwas als un-gelöstes Verstehen zu diesem Etwas ist.

Der Abstand besagt aber auch die «Ungleichzeitigkeit»<sup>57</sup>. Theologie treiben im Bewußtsein dieser Form des Abstandes heißt dann immer *theologia dogmatica* treiben, nicht *theologia gloriae*. Wir meinen damit folgendes: das Dogma hat bei K. Barth sozusagen einen eschatologischen Stellenwert. Er selbst bezeichnete es einmal als «eschatologischen Begriff»<sup>58</sup>. Das Dogma steht unter dem Gesetz des ursprünglichen Abstandes zum Offenbarungszeugnis, aber als Frage nach der Überein-

<sup>54</sup> Ibid. 363.

<sup>55</sup> GADAMER H. G., op. cit., S. 281; zum ganzen Problemkreis vergleiche man auch: RAHNER, K., *Zur Frage der Dogmenentwicklung* in: Schriften I, Einsiedeln 1961<sup>5</sup>, S. 49–90; id., *Überlegungen zur Dogmenentwicklung*, in: Schriften IV, S. 11–50.

<sup>56</sup> RAHNER, K., *Zur Frage der Dogmenentwicklung*, in: Schriften I, S. 56.

<sup>57</sup> KD I/1, 150.

<sup>58</sup> Ibid. 284.

stimmung mit ihm. Das Dogma ist die Tendenz zum Begriff des Wortes Gottes, oder die Tendenz zum begriffenen Wort Gottes, aber als Tendenz.

Von hier aus ist dann das ganze Geschäft der Dogmatik folgendermaßen zu sehen: Dogmatik erfolgt zunächst in einem kirchlichen Zusammenhang, sie ist nicht ortlos; es handelt sich somit um die Rede der Kirche als kritische Rede in bezug auf das Handeln der Kirche:

«Dogmatik ist die kritische Frage nach dem Dogma, d. h. nach dem Worte Gottes in der kirchlichen Verkündigung oder konkret nach der Übereinstimmung der von Menschen vollzogenen und zu vollbringenden kirchlichen Verkündigung mit der in der Schrift bezeugten Offenbarung»<sup>59</sup>.

Als kritische Rede ist sie kritische Theorie der eigentlichen Praxis der Kirche, d. h. der Praxis, in welcher die Kirche explizit in Wort und Sakrament sich zum Wort Gottes verhält. Kritische Theorie bedeutet jedoch nicht nur jenes Prüfen (also jenen aposteriorischen Ort hinsichtlich des eigentlichen Wortgeschehens in der Verkündigung der Kirche), sondern sie bedeutet auch ein Führen der kirchlichen Praxis<sup>60</sup>.

Die theologische Rede als Dogmatik steht einerseits in einem Verhältnis zur kirchlichen Verkündigung, deren kritische Theorie sie ist, andererseits, wie wir schon gesehen haben, in einem Bezug zum Offenbarungsgeschehen in seiner Ursprünglichkeit selber. Gehen wir noch etwas auf diese Bezüge ein. Jede Lehre (Barth unterscheidet wohl zwischen Dogma und Dogmen) als Theorie ist ein Werk der Kirche, d. h. ein Zeugnis des Verständnisses der Offenbarung innerhalb der Kirche in einem gegebenen Augenblick; sie ist also jenes zeitliche Verstehen unter dem Gesetz, auf den absoluten Begriff *hin* zu sein. Die Dogmen sind insofern die *temporale Hermeneutik des Offenbarungsgeschehens*. Wir betonen das «temporale». Dogmen fangen die ganze Wahrheit nie ein. Temporal heißt geschichtlich, mit all den Bedingtheiten behaftet, die das Geschichtliche mit sich bringt; es heißt dann ebenso nicht-absolut. Die Dogmatik untersucht die Angemessenheit dieses Sprechens mit dem Offenbarungszeugnis. Sie überprüft es, indem sie es auch übersetzt. Als kritische Theorie ist die Dogmatik die Mitte, durch welche grundsätzlich nichts *Anderes* gesagt werden kann. Wir kommen somit im letzten wieder auf das Modell der Analogie zurück, die ja als schwebende Mitte

<sup>59</sup> Ibid. 261, cf. auch 280.

<sup>60</sup> Cf. ibid. 2.

zwischen dem Selbst und dem Anderen das Gemeinsame in der Andersheit auszuhalten versucht. Dogmatik ist ein analogisches Geschäft. Sie muß sich insofern auch in ihrer Prüfung davon leiten lassen, nach dem Kriterium des Auslegens, nicht des Einlegens vorzugehen. Ihre Sorge geht demnach auf die Sachgemäßheit<sup>61</sup>.

### III. DIE LEHRE VON DER DREIEINIGKEIT

Es handelt sich nun darum zu sehen, welches der Sinn der Trinitätslehre ist. Wenn wir diese Frage stellen, so deshalb, weil die Trinitätstheologie ja nicht irgendein Stück der Theologie ist, sondern ihr Fundament ausmacht<sup>62</sup>.

Die Frage nach dem Sinn der Trinitätslehre ist nur zu beantworten, indem sie umgebogen wird zur Frage nach dem Inhalt des in dieser Lehre Ausgesagten. Die Auslegung des Inhalts *ist* somit die Beantwortung der Frage nach dem Sinn. Es besteht eine immanente Notwendigkeit zwischen dem Zeugnis der Offenbarung und dem sich in diesem Zeugnis Offenbarenden einerseits und der kirchlich definierten Lehre von der Trinität anderseits. Diese Notwendigkeit ist eine an und für sich seiende, es ist eine *necessitas rei*, wenn auch von uns aus nur aposteriorisch feststellbare. Dies will sagen, daß die Frage nach dem Subjekt der Offenbarung so und nur so, wie es in der Lehre von der Dreieinigkeit geschehen ist, beantwortet werden konnte.

Dabei ist nun zweierlei zu beachten: einmal daß es keine Verschiedenheit geben kann zwischen dem sich offenbarenden Gott und dem Gott, von dem in der Lehre der Trinität die Rede ist; zum andern darf nicht vergessen werden, daß die Theologie jeweils in der Sprache ihrer Zeit *versucht*, die Unbegreiflichkeit des an und für sich unbegreiflichen Gottes zu begreifen.

Die Rede über die Trinität, in der Form der kirchlichen Trinitätslehre, oder in der Form der kirchlichen Dogmatik, hat nun, methodisch gesehen, Rechenschaft darüber abzulegen, daß der sich in und nach der Schrift als Vater, Sohn und Geist offenbarenden Gott *Einer* ist in *drei* verschiedenen Weisen. Somit steht aber jene Rede immer unter dem Vorbehalt ihrer eigenen Unzulänglichkeit, d. h. sie wird, sowohl als kirch-

<sup>61</sup> Cf. *ibid.* 327.

<sup>62</sup> Cf. *ibid.* 400.

liches Dogma wie auch als theologische Spekulation, die beiden Aspekte (Einer/drei) der *einen* Wirklichkeit als zwei notwendige und konstitutive Aspekte sprachlich immer nur nebeneinander aussagen können, wengleich sie auch als miteinander bestehend und seiend und auch nur als *solche* seiend behauptet werden. Die Unbegreiflichkeit Gottes entzieht sich aber letztlich der logischen Vermittlung dieser beiden Aspekte.

Die Rede über die Trinität hat grundsätzlich folgendes zu tun: das In-eins-sein dieser Aspekte auszusagen und zwar (1) in ihrem An-sichsein, und (2) in ihrem Für-uns-sein. Aber indem wir diese beiden schon auseinanderhalten, stellen wir uns unter den Verdacht, sie als wesentlich unterschieden hinstellen zu wollen. Nun gilt aber folgendes Axiom: «Die ‘ökonomische’ Trinität ist die ‘immanente’ Trinität und umgekehrt»<sup>63</sup>. Weiterhin bleibt zu bedenken, daß wir nur von der immanenten Trinität reden können, weil der trinitarische Gott sich uns zuvor als drei-einiger mitgeteilt hat und als solcher gewirkt hat und wirkt. Die ökonomische Trinität ist also zumindest der methodische Ansatzpunkt, den wir hier aber zunächst überspringen (wir werden im 2. Abschnitt auf ihn zu sprechen kommen). Wie artikulieren sich die immanente und die ökonomische Trinität? Beide scheinen sich ja vom dreieinigen Wirken her zu bestimmen. Im dreieinigen Wirken und unter der Berücksichtigung des Axioms der *opera trinitatis ad extra sunt indivisa* läßt sich die Entsprechung aufstellen, daß der wirkende Gott, wie er in seinem Wirken uns zugänglich ist, zuvor so in sich selber ist, wie er als dreieiniger wirkt. Das ist der eigentliche Sinn des Satzes von der Identität von ökonomischer und immanenter Trinität. Nun scheint uns diese ganze Frage der Artikulation der beiden Aspekte eingekreist zu sein von einer eher formalen Überlegung über die Dialektik von Einheit und Dreiheit. Diese formale Überlegung soll in einem ersten Abschnitt näherhin berücksichtigt werden. Da es sich aber hier um eine Ordnung im Wesen Gottes, ein Leben, und zwar ein notwendiges Leben handelt, nennen wir den Teil: die trinitarische Ökonomie. Dieser erste Abschnitt ist die notwendige Voraussetzung (logisch gesehen), um überhaupt von der immanenten und der ökonomischen Trinität zu sprechen.

<sup>63</sup> RAHNER, K., in: *Mysterium Salutis II*, S. 328.

### 1. Die trinitarische Ökonomie

Die trinitarische Ökonomie hat die innere Dialektik des Wesens Gottes zu beleuchten. Diese innere Dialektik Gottes begegnet uns in der zunächst sehr formal ausgedrückten Bi-polarität von *Eins* und *Drei*. «Der Gott, der sich nach der Schrift offenbart, ist Einer in drei eigentümlichen, in ihren Beziehungen untereinander bestehenden Seinsweisen: Vater, Sohn und Heiliger Geist»<sup>64</sup>. Somit wird die Trinitätstheologie die Besinnung auf das Verhältnis:

Θεός - κύριος - πνεῦμα  
εἰς (αὐτός)

Was besagt nun dieses Verhältnis?

1. Gehen wir einmal unbefangen und unmittelbar von dem Satz aus, daß es sich in der Lehre von der Dreieinigkeit um das Subjekt der Offenbarung handelt. Nehmen wir diesen Satz als den Hinweis dafür, daß dieses Subjekt *ein* Subjekt ist, daß es sich hier um den Gott handelt, der sich als der eine *Herr* unseres Daseins offenbart. Doch es erhebt sich die Frage, welches denn der Sinn dieser Betonung der Einheit dieses Gottes ist. Die Betonung der Einheit Gottes bedeutet die Absicherung gegen jeden Polytheismus. Es ist ja eben bemerkenswert, daß nirgends von der Einheit, von dem einen Wesen Gottes gesprochen werden kann, ohne zugleich die drei – sagen wir einmal vorläufig – Personen mitzudenken. Der Sinn der Frage nach der Einheit Gottes liegt dementsprechend in der Relevanz der Frage nach dem *Namen* Gottes. Dieser Name Gottes als Name wird aber nun sozusagen von innen her gesprengt in seiner Einsamkeit, und dies durch die Entfaltung des Namens als Vater, Sohn und Geist. Hierbei ist aber auch zu bedenken, daß es sich nicht um die Sprengung des *einen* Wesens Gottes handelt, sondern viel eher um die Erschließung dieses Wesens in seiner eigentlichen Einheit. Die Einheit von Gottes Wesen besteht in der Selbigkeit Gottes in seinem Sein als Vater, Sohn und Heiliger Geist. Die Betonung der Einheit ist die Betonung dieser Selbigkeit in dem oben aufgestellten Verhältnis. *Worin* nun *konkret* diese Selbigkeit besteht, wird noch zu zeigen sein.

<sup>64</sup> Ibid. 367; cf. auch 388.

«Der Name des Vaters, des Sohnes und des Geistes besagt, daß Gott in dreimaliger Wiederholung der eine Gott ist, und das so, daß diese Wiederholung selbst in seiner Gottheit begründet ist, also so, daß sie keine Alteration seiner Gottheit bedeutet, aber auch so, daß seine eine Gottheit damit steht und fällt, daß er in dieser Wiederholung Gott ist, aber eben darum so, daß er in jeder Wiederholung der eine Gott ist»<sup>65</sup>.

Dies besagt dann weiter: Der Gott, der sich so offenbart, offenbart sich nicht in jenen drei als Erscheinungen, also so, als stünde sein göttliches Wesen außerhalb der Erscheinung, sondern diese drei als Wiederholungen Gottes sind eben Wiederholungen des *einen* Gottes.

2. Diese Besinnung auf die Einheit führt uns nun notgedrungen auf den zweiten Terminus unserer Bi-polarität. Wir sahen ja, daß sich die Einheit nur ungenügend bestimmen läßt aus sich selbst, und daß sie nach ihrem sie wesentlich mitkonstituierenden Komplement drängt (es sei hier darauf hingewiesen, daß diese ungenügende Klärung Gottes aus dem alleinigen Begriff der Einheit daher kommt, weil dieser Begriff der Einheit in dem Satz: «Gott ist Einer» seine spekulative Struktur von innen her verliert. Gott als Subjekt dieses Satzes wird im Unterschied des Prädikates aufgehoben in einer leeren Allgemeinheit, welche aber nach der notwendigen Konkretion verlangt, die nur dadurch gegeben werden kann, daß dieser Satz einen Gegenstoß erfährt. Selbst in der Identität seines Wesens steht Gott als dreieiniger im Unterschied zur *Aussage* dieser Identität seines Wesens). Welches ist also der Sinn von diesen Drei, d. h. welches ist der Sinn von «Vater, Sohn und Heiliger Geist»? Wir betreten mit dieser Frage einen schwierigen Teil der trinitarischen Ökonomie. «Tres nescio quid» sagt Anselm im Anschluß an Augustinus. Die Diskussion, um die es ja hier geht, ist die des *Personbegriffs*. Wir möchten hier jedoch nicht die einzelnen Theorien besprechen, sondern versuchen, im Anschluß an das, was Barth gegen den traditionellen Personbegriff einwendet, und was er dann als *Seinsweisen* bezeichnet<sup>66</sup>, über den Ort dieser trinitarischen Spekulation nachzudenken. Um Barths These anzugeben, sei kurz gesagt:

<sup>65</sup> Ibid. 369.

<sup>66</sup> Neuerdings spricht K. RAHNER von «drei relativen konkreten Existenzweisen des einen selben Gottes» (in: Mysal II, 365).

«Der eine Gott ist, was er ist, nicht nur in einer Weise, sondern ... in der Weise des Vaters, in der Weise des Sohnes, in der Weise des Heiligen Geistes»<sup>67</sup>.

Wir sahen bereits, daß der Satz über die Seinsweisen das notwendige spekulative Korrelat des Satzes über die Einheit Gottes ist. Dieser Satz sagt zweierlei aus: 1. daß es sich immer um den einen und selben Gott handelt, und 2. daß es sich um die *Selbigkeit im Anderssein* dieses Gottes handelt. Insofern scheint auch Barth der Begriff der «Seinsweise» geeigneter zu sein als der Begriff der «Person», in welchem er die leichte Überbetonung der Selbigkeit, aber im *Anderssein* sieht. Diese Überbetonung enthält aber dann auch notgedrungen die Gefahr des Tritheismus in sich. Barth deutet den Sinn des klassischen Personbegriffs gerne folgendermaßen: «Nicht um zu sagen, daß die drei in Gott gerade *personae* seien, sondern um mittels des Begriffs *personae* zu sagen, daß in Gott drei sind»<sup>68</sup>.

Wir sagten: Seinsweise bezeichnet die *Selbigkeit im Anderssein*. Wie scharf wird nun hier die Grenze gezogen zum Anderssein, zu den sog. Eigenschaften? Was bedeutet also das Anderssein? Um die Frage des Andersseins zu beantworten, werden wir nicht gezwungen, wieder auf die Frage nach der Selbigkeit zurückzukommen? Alles scheint doch darauf hinzuweisen, wenn wir ernst machen mit dem Axiom der Ungeteiltheit der *opera trinitatis ad extra*. Wir können doch beim besten Willen dieses Axiom nicht da aus dem Spiel lassen, wo es eben zur Prüfung der Dreiheit das schärfste Maß und die geeignete Mitte ist. Aber wie müssen wir nun das Axiom annehmen, wenn wir doch auf der anderen Seite nicht in einen reinen Phänomenalismus verfallen wollen, der die Eigenschaften als bloßen Schein annimmt?

«Wohl bedeutet Erkenntnis der Offenbarung Gottes Erkenntnis bestimmter, verschiedener, für uns nicht auf einen Nenner zu bringenden Eigenschaften, aus denen wir uns dann auch Gottes Sein als Vater, Sohn und Geist klarmachen mögen. Aber eben weil es im Wesen des offenbarten Gottes liegt, diese und diese Eigenschaften zu haben, sind sie in seinem Wesen auch ununterschieden eins und also nicht ontologisch auf Vater, Sohn und Geist zu verteilen»<sup>69</sup>.

<sup>67</sup> KD I/1, 379.

<sup>68</sup> Ibid. 375.

<sup>69</sup> Ibid. 382.

Wenn dem nun so ist, dann käme ja doch alles auf die Selbigkeit an, auf das *proprie*, welches den einzelnen Seinsweisen als relativ substantiellen zugrunde liegt (Gott-als-subiectum). Dieses *proprie* ist das Gottsein in den Seinsweisen. Das aber heißt ja nichts anderes als eben die Überbetonung der Selbigkeit, die Barth ja vermeiden wollte. Nimmt er also die Dreiheit ganz so ernst, wie er das zumindest methodisch postuliert?

Gehen wir vielleicht noch einmal anders an das Problem heran: die Seinsweisen sagen *Unterschiede* in Gott aus. Sie sagen jedoch keine *wesentliche Verschiedenheit* aus und sie können das auch nicht, denn dann wäre eben das ihnen Gemeinsame zerstört. Die Verschiedenheit würde dann zum Tritheismus führen. Die Unterschiede konstituieren eine *relative Verschiedenheit*, die jedoch nur spekulativ zu überbrücken ist durch das Zurückführen auf den Gegenstoß der sie gemeinsam begründenden Einheit: deshalb muß von einer *Dialektik* von Einheit und Dreiheit die Rede sein; Dialektik besagt hier jenen Rhythmus in der Aussage als spekulativer Erfassung der Bewegung der Sache selbst. Diese relative Verschiedenheit begründet die Möglichkeit der *proprietates*, der Eigenschaften. Von ihnen her ist es aber, wie schon oben gezeigt, nicht möglich, die Seinsweisen auf den Begriff zu bekommen in der ihnen eigentümlichen Konstitution. D. h. von der inhaltlich gefüllten Unterschiedenheit der Seinsweisen, die uns erkenntnismäßig doch primär zugänglich sind, ist es eben nicht möglich, die Eigenart der Seinsweisen zu bestimmen. Hier stoßen zwei Prinzipien aufeinander, die zu einer Aporie führen. Kehren wir, um dies besser zu verstehen, noch einmal zum Axiom der *opera trinitatis ad extra sunt indivisa* zurück. Dieses Axiom stellt sich zur Wehr gegen jede Teilung im göttlichen Wesen, insofern die *opera* ein eigenständiges Aktzentrum voraussetzen würden. Wenn nun aber von den Eigenständigkeiten oder eher von der Unmöglichkeit des bloßen Denkens aus der jeweiligen Subsistenz heraus der Gedanke der Eigentümlichkeit der Seinsweise nicht nachvollziehbar ist, dann muß er es von anderswoher sein. Dieses «von anderswoher» muß formal zwei Bedingungen erfüllen: 1. es darf den Gedanken der drei Seinsweisen als realer Seinsweisen nicht preisgeben; 2. es muß von dem Gemeinsamen dieser Seinsweisen ausgehen.

Also: es ist uns verboten, auf dem Terrain der *inhaltlichen Verschiedenheiten* nach den *Weisen* zu fragen; es ist uns aber erlaubt, auf der Ebene der *formalen Eigentümlichkeiten* nach ihnen zu suchen. Wir nennen das: die formalen Unterschiede und die klassische Relationen-

lehre ist der Teil, der *hier* die Struktur der trinitarischen Ökonomie herstellt. In dem Rückgriff auf die Relationenlehre sieht Barth den Beweis des Versagens des Personbegriffs und sein Ungenügen, die Dreieinigkeit 'sachgemäß' auszusagen. Aber ist der Begriff der Relation dann die adäquate Explizitation des Begriffs der Seinsweise, oder besser, ist das, was mit der Seinsweise gemeint ist, relativ besser und näher bei dem, was die Relationenlehre aussagen will? Oder sagen wir es anders: ist die Seinsweise das, was die Relation leistet? Der Begriff der Relation besagt, im Anschluß an den Namen Gottes als des Vaters, des Sohnes und des Geistes: Gottes Sein als Vatersein, Gottes Sein als Sohnsein, Gottes Sein als Hervorbringung. Barth spricht von «*genetischen Beziehungen und ungleichen Ursprungsverhältnissen*»<sup>70</sup>. Was sich für die Eigentümlichkeit der drei Seinsweisen nicht von den Eigenschaften her denken läßt, muß sich demnach vom Ursprung her erklären lassen, d. h. von der Beziehung der Seinsweise zur Bestimmtheit ihres Grundes. Diese ungleichen Ursprungsverhältnisse erlauben die Bestimmung auf Grund der Negativität: die Seinsweise des Sohnes besteht ja nur, insofern sie nicht die Seinsweise des Vaters ist, und die Seinsweise des Geistes nur, insofern sie nicht die des Vaters und des Sohnes ist. Der Begriff der Negativität ist an sich gefährlich, aber er soll dahin bestimmt werden, daß es sich hier um eine genetische Negativität handelt.

3. Die Bi-polarität des Verhältnisses, welche wir hier darzustellen versucht haben, führt uns nun zu einer dritten Überlegung, nämlich der des *Zusammendenkens* dieser Einheit in der Dreieinigkeit und der Dreieinigkeit in der Einheit. «In der Bewegung dieser beiden Gedanken besteht der Vollzug des Begriffs der Dreieinigkeit»<sup>71</sup>. D. h. es geht nun darum, im Lichte dessen, was die Theologie über jene beiden Aspekte *zusammen* zu sagen versucht hat, das oben aufgestellte Verhältnis *qua* Verhältnis zu bedenken.

Wenn wir das tun, dann geschieht es aus der Notwendigkeit heraus, Rechenschaft abzulegen, einerseits von der grundlegenden Einheit des *Wesens* Gottes und anderseits von der auf Grund der Offenbarung feststellbaren Unterschiedenheit des *Wirkens* Gottes. Die Schwierigkeiten tauchen auf, wo es also darum geht, den Unterschied-in-Gott begrifflich zu formulieren. Denn dieser Unterschied-in-Gott besagt ja zugleich einen nicht-unterschiedenen-Unterschied.

<sup>70</sup> Ibid. 382.

<sup>71</sup> Ibid. 389.

«Das Wesen Gottes ist ja eines, aber auch die verschiedenen Ursprungsbeziehungen besagen gerade keine Trennungen, sondern – wo Unterschied ist, da ist auch Gemeinschaft – eine bestimmte Teilnahme jeder Seinsweise an den anderen Seinsweisen»<sup>72</sup>.

Diese unterschiedene Nichtunterschiedenheit wird, immanent-ökonomisch gesehen, in der klassischen Lehre von der *Perichorese* und in der Lehre von den *Appropriationen* ausgedrückt. Dabei ist zu beachten, daß die erstere eher den Aspekt der Einheit des Wirkens Gottes nach außen zu bedenken versucht. Aber formal heilsökonomisch stellen wir eben ein dreifaches Wirken Gottes fest. Dies bedenkt die Lehre von den Appropriationen.

Nun kann man hier natürlich einen Einwand geltend machen: wenn dem so ist, wie können dann die Unterschiede als *real* gedacht werden? Hier scheint uns Barth das notwendige Gleichgewicht für einen Augenblick verloren zu haben. Wenn das In-sein der göttlichen Seinsweisen in ihrer gegenseitigen Durchdringung so unauflösbar ist, wie kann der Mensch dann auf Grund des ihm in der Offenbarung zuteil werdenden Wirkens Gottes das Unterscheidende als Unterscheidendes bedenken? Wird dann die Appropriation nicht doch zu einem durchaus entbehrlichen Komplement der Perichorese? Und umgekehrt, wenn es wahr ist, daß «alles, was wir nach dem Zeugnis der Schrift von Gott wissen können, seine Taten (sind)»<sup>73</sup>, wird dann nicht die Perichorese zu einem entbehrlichen Komplement der Appropriation? Muß dann nicht in letzter Konsequenz gesagt werden: Wesen und Wirken sind wohl zu unterscheiden? Wenn dem aber so wäre, dann wäre es auch um das Axiom der *opera trinitatis ad extra* geschehen, letztlich aber um die Einheit des christlichen Gottesbegriffes.

Aber muß es zu dieser Aporie kommen? Gibt es hier nicht doch einen Ausweg? Diese Aporie könnte ja auch durchaus das Zeichen einer falsch gestellten Frage sein. Es wird ja wohl so sein, daß man unter der Berücksichtigung des oben von uns aufgestellten Verhältnisses<sup>74</sup> nicht von einem entweder/oder sprechen darf, sondern in der *Bewegung* der beiden Gedanken viel eher von einem sowohl/als auch sprechen muß. Dieses sowohl/als auch hat Barth vielleicht nicht genügend bedacht. Jedenfalls klingt es nicht ganz überzeugend, wenn er schreibt:

<sup>72</sup> Ibid. 390.

<sup>73</sup> Ibid. 393.

<sup>74</sup> Cf. supra S. 21.

«Obwohl das Wirken Gottes das Wesen Gottes ist, ist es notwendig und wichtig, sein Wesen als solches von seinem Wirken zu unterscheiden: zur Erinnerung daran, daß dieses Wirken Gnade, freie göttliche Entscheidung ist, zur Erinnerung auch daran, daß wir von Gott nur wissen können, weil und sofern er sich uns zu wissen gibt»<sup>75</sup>.

Das klingt zwar schön, und ist auch sicher richtig, aber Barth macht es sich hier doch zu leicht, insofern er uns nicht erklärt, warum denn sowohl die Perichorese als auch die Appropriationen *notwendig* sind, und warum sie beide in der Spannung – wohl sicher einer letztlich unerklärlichen Spannung – bestehen müssen. Dies ist nur denkmöglich, wenn die Appropriationen in der Perichorese gründen, d. h. wenn das In-sein, das gemeinsame Existieren, das Gemeinsame des Stattfindens des einen Gottes in der je-Ihrigkeit der Seinsweise nur ein relatives (oder relationales) ist, d. h. wenn die Perichorese «nur» das *proprie* (in dem oben bestimmten Sinne) der Weisen ausmacht und sozusagen als Riegel der Einheit in den einzelnen Appropriationen den Hintergrund bildet. Erst in *dem* Fall kann das Wesen nicht vom Wirken getrennt werden, und trotzdem ist es uns möglich, ein unterschiedenes Wirken zu begreifen. Die Appropriationen sind dann kein Komplement der Perichorese, sondern sie sind deren eigentliches Prädikat (im Hegelschen Sinne), insofern das Insein als das Zugrundegehen im Sinne von Zugrundeliegen in den Appropriationen real stattfinden kann (d. h. insofern die Appropriation die Einheit im Prädikat nicht auflösen kann). In dem Falle, und nur in dem, ist auch die Perichorese kein Komplement der Appropriationen, weil diese gar nicht die reale Entfaltung der Unterschiedenheiten sein könnten, wenn ihnen nicht das sie überhaupt erst als Prädikat ermöglichte Gemeinsame zugrundeliegen würde.

## 2. Die ökonomische Trinität

In diesem zweiten Abschnitt werden wir die sog. «ökonomische Trinität» behandeln; im nächsten die sog. «immanente Trinität». Die *christologische Verschränkung* scheint uns als das Eigentliche und Zentrale, gleichsam die Axe der funktionalen Rede über die Dreieinigkeit abzugeben. Es ist ja so, daß gerade hier eine Öffnung im Leben Gottes

<sup>75</sup> KDI/1, 391.

besteht, die es eben ermöglicht, daß dieses Leben Gottes zu einer *Möglichkeit* für den Menschen wird. Nicht für irgendeinen ideellen Menschen, sondern für den Menschen, der bereits immer von Gott herkommt, und der *post lapsum* lebt. Die christologische Verschränkung hat als Korrelat eine theologische Anthropologie. Wenn Offenbarung ja Offenbarung ist, dann ist sie das nicht in und für Gott, sondern sie kann, ja muß es eigentlich sein für ein von Gott Verschiedenes, welches von sich aus eben nicht in den *conspectus Dei* gelangen kann: *finitum non capax infiniti!* Diese heilsökonomisch-anthropologische Sicht ergibt sich bereits aus den Obersätzen zu den drei Paragraphen der Seinsweisen:

1. «Der eine Gott offenbart sich nach der Schrift als der Schöpfer, d. h. als der Herr unseres Daseins. Er ist als solcher Gott unser Vater, weil er es als der Vater Gottes des Sohnes zuvor in sich selber ist»<sup>76</sup>.
2. «Der eine Gott offenbart sich nach der Schrift als der Versöhnner, d. h. als der Herr mitten in unserer Feindschaft gegen ihn. Er ist als solcher der zu uns gekommene Sohn, weil er es als der Sohn oder das Wort Gottes des Vaters zuvor in sich selber ist»<sup>77</sup>.
3. «Der eine Gott offenbart sich nach der Schrift als der Erlöser, d. h. als der Herr, der uns frei macht. Er ist als solcher der Heilige Geist, durch dessen Empfang wir Kinder Gottes werden, weil er es als der Geist der Liebe Gottes des Vaters und Gottes des Sohnes zuvor in sich selber ist»<sup>78</sup>.

Diese drei Obersätze gilt es nun nach ihrem doppelten Inhalte ins Auge zu fassen. Dabei ist zunächst zu beachten, daß das Ereignis Gottes am Menschen als Heilsereignis ein durch die und in der Schrift zugängliches ist. Dies besagt implizit, daß es von keiner anderen Seite her zugänglich ist. Wenn Gott aber von der Schrift her zugänglich ist, in welcher Form ist er es dann? Er ist es als der Herr. Daß Gott der Herr ist, das gilt es jetzt darzustellen.

Dieses Herrsein offenbart sich nach seiner absoluten, nach seiner objektiven und nach seiner subjektiven Seite, d. h. nach der Seite der Schöpfung, der Versöhnung und der Erlösung. Wenn es so etwas wie Schöpfung, Versöhnung und Erlösung gibt, dann gibt es sie nur in bezug auf den Menschen. Im Heraustreten Gottes aus sich selber geschieht das Ereignis, in welchem der Mensch als zu Gott gehörig *wird*.

<sup>76</sup> Ibid. 404.

<sup>77</sup> Ibid. 419.

<sup>78</sup> Ibid. 470.

Somit werden die Sätze über das Vater-Sohn- und Geistsein auch zu Sätzen über das Menschsein. Sie sind Sätze über die Geschichte des Menschen und sind darum auch Sätze über die Negativität dieser Geschichte. Als solche werden sie im letzten Sätze sein über die Aufhebung des *finitum non capax infiniti*, aber einer Aufhebung, die durch die freie Gnade Gottes geschieht, also nicht einer Aufhebung, die den letzten Unterschied aufheben würde. Die Aufhebung, um die es sich hier handelt, ist die, in welcher das *finitum*, und man lese: der *peccator* zum Leben und somit in das Geschehen Gottes selber hineingezogen wird. Als solche Sätze sind sie dann aber auch immer eschatologische Sätze, Sätze der Verheißung und einer im Leben Gottes selbst verbürgten Verheißung.

a. *Das Herrsein nach seiner absoluten Seite (der Schöpfer als Vater)*

«Nach seiner absoluten Seite», das bedeutet: das Herrsein Gottes ist ein absolut überlegenes. Diese Überlegenheit kommt in der Offenbarung *zur Sprache*, und zwar in der Form des Heilshandelns Gottes am Menschen und in dem letzten Wort dieses Heilshandelns: in Jesus Christus. Die Frage der Vaterschaft und Schöpferschaft Gottes muß letzten Endes von hier aus ihre Legitimation erfahren. D. h. aber, sie kann es nicht von anderswoher. Dieses «anderswoher» wäre ja die menschliche Existenz. Könnte die Legitimation aber von hierher erfahren werden, sozusagen in einer transzentalen Analyse des Menschen auf seinen absoluten Horizont hin, dann wäre Gott genau zu einer Projektion des Menschen geworden, zum Wesen des menschlichen Seins. Von dieser Seite her kann jedoch der ökonomische Zirkel nicht durchbrochen werden. Er kann es nur in einem Durchbruch von innen her, d. h. indem Jesus als der Herr unseres Daseins und als der Offenbarer Gottes auf die Absolutheit des Handelns des Vaters hinweist, d. h. indem Jesus die Vaterschaft Gottes eigentlich erst *für uns* begründet. Was heißt aber nun dieser doppelte Befund: Jesus (!) der Herr unseres Daseins/Jesus als auf den Vater als auf einen von ihm Verschiedenen als den Herrn hinweisend? Theologisch gesehen heißt das etwa folgendes:

«Die Antwort, daß Jesus von Nazareth der Herr ist, ist schon im Neuen Testament keineswegs selbstverständlich; sie ist es auch in der Kirche nicht geworden und sie wird es nie werden können. Warum nicht? Sie enthält offenbar, wenn dieser Jesus von Nazareth ein wahrer und wirklicher Mensch gewesen ist, eine Unglei-

chung. Sie muß als Gleichung bestenfalls einsichtig *werden*. Wahre und wirkliche *Gottheit*, wie sie in dem Kyriosprädikat doch ausgesprochen ist, schreibt schon das Neue Testament einem ganz *Anderen* als Jesus zu»<sup>79</sup>.

Heilsökonomisch bedeutet dieser Verweis auf den Vater die «Aufhebung der menschlichen Existenz»<sup>80</sup>. Diesen zweiten Punkt müssen wir näher erklären. Er besagt zunächst einmal, daß Existenz, heilsökonomisch betrachtet, überhaupt nicht *sein* kann, sondern daß sie erst *werden* muß. Wenn nun der Vater die Existenz aufhebt, dann heißt das zunächst nichts anderes, als daß die absolute Grenze der Existenz zum Prüfstein dieser Vaterschaft wird. Der Tod ist absolute Negativität. Dieser absoluten Negativität steht nun in der Vaterschaft Gottes die absolute Negation entgegen: es geht in diesem Todeskampf eigentlich um das Leben Gottes. Im Sieg Gottes über den Tod, d. h. in der Aufhebung des Menschen und also in seiner Hervorbringung als Mensch *wird* Gott zum Vater. Dabei ist nun der Tod nicht als physische Wirklichkeit oder Unwirklichkeit zu verstehen, sondern als metaphysisches Ereignis. Der Mensch, der also so zum Geschöpf dieses Schöpfers wird, wird es nur, insofern die Existenz für ihn zur Negation wird und er sich in dem Verständnis dieser Existenz als nichtseidend versteht: er wird im Siege Gottes über die absolute Grenze seiner Existenz zu neuem Leben, zum Leben berufen. Vatersein Gottes gründet in dieser Fähigkeit, Leben als solches neues Leben zu schaffen, d. h. in der Fähigkeit der Negation der Negativität.

Die Offenbarung dieses Vaterseins geschieht auf ihrer Höhe in Jesus Christus, in ihm, d. h. in seinem neuen Leben; insofern er der erste Neugeborene ist, wird Gott für den Menschen zum Vater; insofern also Jesus in der absoluten Negation der Negativität zum Sohne (als letztes Wort des Heilshandels Gottes) wird. ὁ ἐγείρας Ἰησοῦν lautet dieser neue Gottesname»<sup>81</sup>. Der Vater Jesu Christi, und also als solcher der Vater des Lebens, d. h. der Vater, der sein Leben mitteilt in der Negation des Todes, tut sein Handeln kund als Wille zum Sein. Er will unser Sein nicht, indem er der Gott *in* unserem Sein wäre, sondern er will unser Sein, indem wir in seinem Sein werden. Hier tut sich auch die Absolutheit seiner Schöpfung kund. Indem er im absoluten Sieg aus

<sup>79</sup> Ibid. 405.

<sup>80</sup> Ibid. 407.

<sup>81</sup> MOLTMANN, J., *Der gekreuzigte Gott*, München 1973, S. 176.

dem Tode hervorgeht, d. h. indem er die menschliche Existenz als solche als vom Tode her zu verstehende aufhebt, kann er zum Sein des Menschen, d. h. aber: zu seinem Vater werden.

b. *Das Herrsein nach seiner objektiven Seite (der Versöhnung als Sohn)*

Diese zweite Seinsweise Gottes in seinem Heilshandeln am Menschen ist nicht eine einfache Analyse der ersten, sondern vielmehr etwas völlig Neues in bezug auf seine Gottheit und in bezug auf unser Verhältnis zu diesem Gott. Damit aber ergibt sich die Frage, was denn die Gottheit Jesu Christi für den Menschen bedeute. Das exegetische und dogmengeschichtliche Ergebnis der Barthschen Analysen läuft faktisch darauf hinaus, die Gottheit Jesu Christi einerseits gegen einen Individualismus (Ebionitismus), anderseits gegen einen Kollektivismus (Doketismus) abzusichern<sup>82</sup>. Dies ist aber nur möglich, wenn der Satz von der Gleichung Christi und Gottes des Vaters als Satz der *Offenbarung* verstanden wird. D. h. daß er nicht aus einer menschlich konstruierbaren Theorie oder Ideologie hergeleitet werden kann, sondern daß er eben die Kategorialität des menschlichen Denkens sprengt.

Wenn so die Gottheit Christi als Zeugnis der *Offenbarung* zu verstehen ist, dann heißt das nichts anderes, als daß wir uns mit diesem faktischen Befund abfinden müssen<sup>83</sup>. In dem Herrsein Jesu Christi, in der Tatsache, daß ihm in Wahrheit das Kyriosprädikat zu Recht zukommt, stehen wir vor einem «schlechthinnigen Anfang»<sup>84</sup>.

Christus offenbart Gott als Vater, sagten wir weiter oben. Aber die Offenbarung der Gottheit Christi kann nicht die einfache Wiederholung des Herrseins Gottes nach dieser seiner absoluten Seite hin sein. Sonst würde sich das Offenbarungsgeschehen nur tautologisch entfalten. Die Offenbarung der Gottheit Jesu Christi kann auch nicht die einfache «Vollendung der Schöpfung» sein; in diesem Falle wäre ja die Schöpfung an und für sich nicht ein absoluter Akt. Jesus als den Sohn bekennen (= Gottheit Christi) bedeutet: in Jesus als dem Offenbarer der Gottheit Gottes die *Zuwendung Gottes zum Menschen* erkennen. In dieser Zuwendung wird uns dann zweierlei klar, daß wir einerseits Geschöpfe des Schöpfers sind (das wird hier objektiviert), daß wir aber anderseits

<sup>82</sup> Cf. KD I/1, 427.

<sup>83</sup> Philosophisch gesehen bedeutet das schlicht und einfach eine *petitio principii*, die Barth auch gar nicht leugnet (cf. ibid. 425).

<sup>84</sup> Ibid. 426.

als solche nicht zum Schöpfer kommen können, ehe er sich uns in einem Akt zugewandt hat, der die von uns freigewollte Differenz überbrückt. Dieser Akt der Zuwendung ist aber ein einseitiger Akt, insofern er von Gott ausgeht. Das ist der Sinn der Seinsweise Gottes nach dieser Seite als der Seinsweise *des Sohnes als Versöhners*. Als solche Seinsweise der Versöhnung, die mitten in unsere Differenz hineingesprochen wird, ist sie nur erfahrbar im *Worte* von der Versöhnung, d. h. im heilstiftenden Worte des Sohnes. «Gott will und wirkt nicht nur, sondern ... er *eröffnet* uns seinen Willen und sein Wirken»<sup>85</sup>. Im Schöpfungsakt *wird* der Mensch, im Versöhnungsakt erfährt er die Tiefe des Unterschiedes, die Differenz zu Gott und die Unmöglichkeit, diese Differenz von sich aus zu überwinden. So daß der Satz vom *finitum non capax infiniti* ausgelegt werden kann als: *homo peccator non capax verbi divini*<sup>86</sup>. Die anthropologische Bestimmung dieser Stufe ist somit diejenige unserer Unfähigkeit zum heilspendenden Wort. Wir sind als Feinde Gottes, als von Gott her seiende gegen Gott. Wir sind *Sünder*.

Schöpfung besagt Leben, Versöhnung Heil. Schöpfung besagt Aufhebung des Todes, Versöhnung besagt Unmöglichkeit des Sterbens als von Gott her objektiv verbürgte. Hier ist es auch, wo Schöpfung und Versöhnung auseinandergehalten werden müssen. Denn der zum Leben geschaffene Mensch verstößt *faktisch* gegen den Willen Gottes: Schöpfung besagt demnach nicht automatisch Heil. Trotz der Schöpfung, trotz des Lebens, lebt der Mensch gegen Gott. Insofern wird Versöhnung zum notwendigen Korrelat der Schöpfung. Die Offenbarung Gottes kann nur in der Dialektik von Schöpfung und Versöhnung verstanden werden. *Der Versöhrner als Sohn ist das Zeichen des Widerspruchs unserer Negation der Schöpfung*. Somit ist auch der Versöhrner die Manifestation des objektiven Herrseins in unserem Dasein. Die Schöpfung als Berufung ins Leben öffnet den Raum zum Ja oder Nein zu dieser Schöpfung. Die faktische Abwendung des Menschen von Gott erfordert darum jenen zweiten Akt in der Seinsweise der Sohnschaft: als Versöhnung steht auch hier die ganze Energie der Göttlichkeit Gottes auf dem Spiel; Versöhnung ist kein qualitativ geringerer Akt als die Schöpfung. Versöhnung wird zur Aufhebung der grundsätzlichen Möglichkeit der Negativität der Freiheit, d. h. zur *Aufhebung der Möglichkeit*, Schöpfung aufzuheben, und so dem Tode zu verfallen.

<sup>85</sup> Ibid. 427.

<sup>86</sup> Cf. ibid. 428.

c. *Das Herrsein nach seiner subjektiven Seite (der Erlöser als Geist)*

Hier soll es um die Freilegung der Möglichkeit der Freiheit des Menschen gehen. Dies muß jedoch sofort dahin abgegrenzt werden, daß wir auch hier sagen, daß es um nichts mehr und nichts weniger als um die Gottheit Gottes geht. Es handelt sich auch hier um Gott, «anders noch einmal Gott»<sup>87</sup>. «Anders», das bedeutet ja, daß die Seinsweise Gottes als Geist nicht einfach aus den vorhergehenden Seinsweisen deduziert werden kann, sondern daß sie eine besondere Tat Gottes ausmachen muß. «Gott als Geist» bedeutet, auf jene kürzeste Formel gebracht: *die grundsätzliche Möglichkeit glauben zu können*. Als solcher, der dies ermöglicht, wird der Geist in der letztgültigen Offenbarung Gottes in Jesus Christus offenbar, d. h. er wird offenbar als der *Lebendigmachende*<sup>88</sup>. Lebendigmachen oder glauben-können sind identisch. Dabei müssen sie aber streng unterschieden werden von der Leben-stiftenden Schöpfung und der Heil-bringenden Versöhnung. Diese beiden Weisen Gottes geschehen sozusagen auf der vertikalen Linie, welche unser Dasein durchbricht. Das Freiheit-bringende Erlöserwort erreicht uns hingegen auf der Linie unseres eigenen Existenzentwurfs als Prolepsis der Wahrheit unserer Existenz (eschatologische Dimension des Geistes). Dieses Wort der Erlösung ist das Hören ermöglichte Wort. Hier wird der Mensch, der sich implizit als von Gott getragen weiß, eingefangen, aber eingefangen in einem Raum, der ihn als Freiheit ermöglicher Raum immer schon transzendiert. Man könnte also die anthropologische Bestimmung dieser Stufe etwa folgendermaßen beschreiben: der Mensch wird als *peccator capax verbi divini*. «Er wird es», will sagen: nicht aus eigenen Kräften. Die Fähigkeit, das Wort Gottes zu hören, ist nicht das Resultat des Bewußtseins auf den verschiedenen Stufen seiner Erfahrung, sondern sie ist das Resultat der Zuwendung Gottes zu dem von sich aus für diese neue Existenz als Hörendem unfähigen Menschen. Das Hören kann nur Gott ermöglichen, denn das Wort, das es da zu hören gibt, ist ein göttliches Wort und übersteigt das Begreifen des Menschen. Dieses Hören aber wird in einem Akt ermöglicht, der dem Akt der Schöpfung und dem Akt der Versöhnung in nichts nachsteht, sondern Gottes ganze schöpferische Energie beansprucht<sup>89</sup>.

<sup>87</sup> Ibid. 334.

<sup>88</sup> Cf. ibid. 472.

<sup>89</sup> Cf. ibid. 472.

Diese Offenbarung des Geistes ist uns nun in Christus gegeben. Dabei ist zu bemerken, daß Christus den Geist wohl als von ihm unterschieden darstellt. Christus ist nicht der Geist. Aber der Geist kann doch nur von dieser absoluten Offenbarung her bestimmt werden, d. h. der Geist ist als von Christus geoffenbarter der Geist Gottes als die dritte Seinsweise des Herrseins Gottes. Der Geist ist das von Christus her werdende Ereignis Gottes in uns, und somit das Umschlagen des vertikalen Verhältnisses Gottes zu uns in ein «horizontales» in uns. D. h. aber *Geist ist das Ereigniswerden des Todes und der Auferstehung Christi in uns*. Von der Auferstehung her wird der Geist erst als der *Erlöser* erkennbar, und zwar als *der Erlöser zur Liebe hin*. Das besagt aber wiederum nichts anderes, als daß der Geist als Liebe Gottes zum expliziten Umschlagen in Liebe zu Gott wird. Hierin liegt die Neuartigkeit der Offenbarung Gottes als des Geistes von Christus her. Der Mensch wird zu dieser radikalen Möglichkeit der Liebe befähigt. Er wird als Selbstbewußtsein gleichsam in diesem höheren Bewußtsein Gottes aufgehoben. Nicht so, daß diese Aufhebung eine Negation des Selbstbewußtseins wäre, aber der Mensch wird frei gemacht für die Liebe zu Gott, indem die Liebe Gottes ihn hierzu frei macht. Das heißt aber, daß der Mensch hier eigentlich erst in das Geschehen Gottes eintreten kann: «Gott in uns können wir nur begreifen, indem wir uns in Gott begreifen»<sup>90</sup>. Dies können wir aber immer wieder nur auf der Linie unserer eigenen Zeitlichkeit verstehen. Wir werden ja in der Aufhebung nicht etwa der Zeit ent-hoben, sondern Zeit wird eigentlich jetzt erst der Boden der Verwirklichung dieser Aufhebung. Gott in uns heißt ja nichts anderes. Der Mensch lebt auf Erden und nicht im Himmel. Aber im Geiste als dem Geiste von dem her diese Aufhebung möglich wird, wird nun die Zeit und die Geschichte formal zum Prüfstein der Fähigkeit zu dieser Möglichkeit. Damit dies aber möglich wird, muß der Geist ganz Gott sein. Das heißt aber dann auch, daß der Geist als Seinsweise Gottes nicht das Verheiße sein kann, daß er als solcher nicht eschatologischen Charakter haben kann. Gott als Geist ist nicht in Zukünftigkeit, auch wenn diese unter dem Modus der absoluten Verheibung steht, als für uns möglich *gewordene* (nicht erst als werdende). Aber das bedeutet nicht, daß das Wirken des Geistes kein eschatologisches sein kann; ja es muß sogar ein solches sein, soll der Mensch überhaupt als geschichtlicher gedacht werden und nicht in einer unbeweglichen Gegenwärtigkeit.

<sup>90</sup> Ibid. 488.

Man könnte sagen, daß der Geist das *Eschaton* ist, ohne eschatologisch zu sein. Oder besser, das Eschaton ist der Geist. Der Geist ist die Gegenwärtigkeit, wird er für den Menschen das Eschaton, d. h. die noch ausstehende Möglichkeit des Bei-Gott-seins des im Geiste seienden Menschen. Von hier aus läßt sich dann auch einigermaßen sachgerecht die Erlösung, das sog. Werk des Heiligen Geistes verstehen. Sie ist das bei-Gott-sein Ermöglichende, d. h. aber im letzten, sie kann unter diesem Gesichtspunkt nur als Geschenk, als Gabe verstanden werden.

### 3. Die immanente Trinität

Wenden wir uns der sog. «immanenten» Trinität zu, d. h. der Befprechung jener Teile der Obersätze<sup>91</sup>, wo es um das «zuvor» geht. Dabei ist zunächst zu bemerken, daß dieses «zuvor» ein Begründendes ist. Das «zuvor» als das Begründende heißt nichts anderes als die Behauptung der Absolutheit Gottes: Gott ist Gott als drei-einiger zunächst und grundsätzlich in sich selber und ohne uns.

#### a. Der Vater

Das Vatersein Gottes bestimmt sich von der *Ewigkeit* der Vaterschaft Gottes her. Der Ausgangspunkt dieser Behauptung liegt in dem absoluten Ernstnehmen des Offenbarungszeugnisses. D. h. die Offenbarung des Vaters in Jesus verweist in zwei Richtungen. Als Schöpfer und *unser* Vater (1) wird er uns zugänglich als der Vater Jesu Christi (2) und somit als ewiger Vater. Dabei macht sich jetzt die Absolutheit der Offenbarung bemerkbar, die von ihrem Inhalt her keine Analogie zuläßt. Es geht hier wiederum um die fundamentale Neuartigkeit und Andersheit der biblischen Offenbarung. Der Gott, den Jesus uns offenbart, ist als dieser absolute Gott kein von anderswoher zu findender Gott. Es handelt sich im letzten ja hier um eine Frage des *Anspruches*. Wäre der von Jesus als sein Vater offenbarte Gott auch anders zu finden oder zu erkennen, dann wäre die Offenbarung als Geschehen Gottes, in welchem Gott selber in einem absoluten Akt sich offenbart, von den Bedingungen ihrer kontingenten Hervorbringung her zu erklären und auch von daher zu begreifen. Dann wäre das «zuvor» in sein genaues Gegenteil verdreht. Das Zeugnis der Offenbarung Gottes des Vaters in

<sup>91</sup> Cf. supra S. 28.

Jesus kann also von der *Gottheit Gottes* her nur exklusiv verstanden werden<sup>92</sup>. Diese Offenbarung durch und in Jesus ist damit die Exegese dessen, was von sich aus dieser Gott immer schon ist. Die Ewigkeit ist nicht das *posteriorius*, eine logische Deduktion, sondern sie ist das *prius*, welches überhaupt solche Erkenntnis erst ermöglicht. Damit ist aber noch etwas anderes gesagt: der Vater ist von Ewigkeit der Vater des Sohnes. Diese Ordnung ist die ursprüngliche Ordnung, und *weil* sie diese ist, kann es auch für den Menschen so etwas wie Erfahrung dieser Vaterschaft geben.

Kommen wir aber zur immanenten Bewegung zurück. Der Vater als der Vater ist die ursprüngliche Seinsweise als ursprunglose Seinsweise. Dies besagt, daß er als solcher zugleich auch der einzige Urheber seiner anderen Seinsweisen ist. Dabei ist jedoch zu beachten, daß diese absolute Ursprungslosigkeit nicht ein Untergeordnetsein der beiden anderen Seinsweisen bedeutet, sondern vielmehr, daß hiermit deren Verhältnis zueinander erst eigentlich bestimmt wird. Somit finden wir hier ganz folgerichtig das wieder, was Barth früher sagte, wo er die Seinsweisen aus dem Begriff des Verhältnisses (*relatio*) zu bestimmen versuchte.

Aber zugleich bedeutet die Bezeichnung Gottes des Vaters als des Schöpfers eine Appropriation. Es handelt sich auch beim Gottvater als dem Schöpfer in seinem *opus ad extra* wesentlich um den drei-einigen Gott. «Also: nicht nur der Vater ist Schöpfergott, sondern der Sohn und der Geist sind es mit ihm. Und: der Vater ist nicht nur Schöpfergott, er ist mit dem Sohn und dem Geist auch Versöhnungs-, auch Erlösergott»<sup>93</sup>.

Dabei ist jetzt zu bedenken, daß diese Appropriation eine endgültige ist, insofern das Zeugnis der Offenbarung nicht in einer höheren Erkenntnis aufgehoben werden kann. Das heißt: daß der Mensch nichts über Gott-als-Vater sagen kann, ohne den in der Schrift angegebenen Sinn dieser Vaterschaft als seinen notwendigen Inhalt zu bedenken. Man könnte die Dialektik von Appropriation und Perichorese hier etwa folgendermaßen charakterisieren: die Einheit Gottes, welche als Aussage die Ungeteiltheit des *opus ad extra* hat, ist nur denkbar als Aussage des In-seins der drei Seinsweisen. D. h. aber umgekehrt, daß das notwendige Gegenstück dieses In-seins das ist, daß der Vater nicht der Sohn und nicht der Geist ist (*proprium* der Appropriation). Die Appropriation

<sup>92</sup> Cf. ibid. 412.

<sup>93</sup> Ibid. 415.

«spricht die Wahrheit aus, sofern sie mit jener Hervorhebung gerade des Vaters bzw. des Schöpfers hinweist auf eine Affinität zwischen der Ordnung der drei Seinsweisen Gottes auf der einen und der drei Seiten seines Wirkens als Schöpfer, Versöhnung und Erlöser auf der anderen Seite»<sup>94</sup>.

### b. *Der Sohn (das Wort)*

Jesus ist die Offenbarung Gottes als des Vaters, und in dieser Offenbarung *ist* er zugleich der Sohn. Diese Offenbarung *quoad nos*, dieses Wirken des Vaters ist begründet, so stellten wir fest, in der *Ewigkeit* Gottes des Vaters in sich. Gott ist Schöpfer, weil er zuvor Vater ist. Ähnliches muß jetzt mit ähnlicher Notwendigkeit vom Sohne gesagt werden, d. h. von Jesus Christus. Sohn und Offenbarung der Versöhnung für uns kann er nur sein, weil er zuvor in aller Ewigkeit, vor aller Zeit war. Wenn Jesus also die Offenbarung des Vaters ist, dann ist er nicht nur Sohn im Ereignis der Offenbarung, sondern er kann diese Offenbarung des Vaters nur sein, wenn er sie als Ereignis *mit-begründet*. Wir kommen somit zu dem sehr eigenständlichen Befund:

«... die Voraussetzung, daß Jesus Christus darum Gottes Sohn ist, weil er es *ist* (nicht darum weil er uns diesen Eindruck macht, nicht darum, weil er erfüllt, was wir von einem Gott erwarten zu dürfen vermeinen, sondern darum weil er es *ist!*) – diese schlichte Voraussetzung ist mitzumachen»<sup>95</sup>.

Er ist es, weil er es ist! Diese Tautologie wird hier zum Grundsatz erhoben, und sie kann nur als solche Tautologie sein, d. h. als unlogische Setzung der Identität durch sich selber, d. h. als Übergang des Subjektes in das Prädikat, ohne daß dieses Prädikat weiter hinaus wäre («weil»). In diesem Satz, der die ganze Reflexion über die ewige Gottheit Christi reguliert, wird die spekulative Struktur unserer Aussagen über die Gottheit aufgehoben. Denn die Setzung der Identität unter dieser Form der reinen Wiederholung ist die Aufhebung in das Selbe seiner selbst. Eben, weil es keine andere Aufhebung geben kann, kann dieser Satz als Grundsatz gelten. Es handelt sich hier um einen echt theo-logischen Satz, d. h. um einen Satz, der in seiner Form verdoppelt wird durch einen nicht denkbaren Inhalt. Es ist nicht verwunderlich, wenn man gerade

<sup>94</sup> Ibid. 417.

<sup>95</sup> Ibid. 436.

hier, d. h. in der Betrachtung über die Gottheit Christi vor aller Zeit, bei Barth wieder das Problem der Sprache auftauchen sieht<sup>96</sup>.

Was sagt nun die Aussage (in ihrer kirchlichen Form) über die ewige Gottheit Jesu Christi? Barth behandelt sie, indem er die sechs sich auf dieses Problem beziehenden Punkte des *Credo* untersucht. Das Bekenntnis unter der uns vorhandenen Form ist der mühsame Weg des Menschen, das Geheimnis Gottes zu bezeichnen. Auf diesem Weg erfolgt das, was nur hier erfolgen kann: daß keine Sprache angemessen ist, jenes Geheimnis adäquat auszudrücken. Die Bezeichnung des *unus Dominus* hebt jede fremdartige Herrschaft auf, indem sie in der Sohnschaft, und zwar der eingeborenen Sohnschaft begründet ist. Und nicht irgendeiner Eingeborenheit, sondern einer *in Gott seienden*, und zwar einer solchen, die die von der Offenbarung her zugängliche Unterscheidung als in der Einheit Gottes selber begründet setzt. *In Gott selbst* bedeutet dann aber auch: aus Gott selber (*de Deo*), d. h. in jener Einheit, die nur Gleiches als ihren Unterschied setzen kann. Und der Satz vom Werk der Schöpfung als von dem Sohne kommende nimmt dann noch einmal in zweigliedrigem Rhythmus jene Einheit und Unterschiedenheit auf, insofern die Schöpfung ja auch und zunächst die des Vaters ist.

Man müßte an sich aus jedem der sechs Punkte die anderen ableiten können, insofern in jedem die andern mitausgesagt werden. Der *unus Dominus* ist nur denkbar, insofern ihm die Einzigkeit des Bezugs zum Vater zusteht, er ist nur denkbar, insofern der Bezug den Unterschied des Ursprungs aufzeigt; er ist nur denkbar, insofern es sich bei all dem um die volle Aussage des wahren Gottes in seiner anderen Seinsweise handelt, insofern also jede Unterscheidung außer Gott ausgeschlossen ist. Er ist nur denkbar, insofern diese Unterscheidung in Gott die Einheit mitdenkt, und dies auch im Wirken nach außen. D. h. der *unus Dominus* ist nur dann eine wahre Aussage über das «zuvor» des Sohnes, um das Gründen des Sohnes, insofern dies alles als sein wirklicher Inhalt im Wissen um die Unangemessenheit, jenen Inhalt als wirklichen und adäquaten aussagen zu können, angesehen wird. Die nebeneinander stehenden Aussagen sind die Antwort der Kirche, der Glaube dieser Kirche an den in der Offenbarung als solchen bezeugten Gott. Und als solche Antwort sind diese Sätze Zeugnis dafür, daß das Subjekt das Prädikat sprengt, d. h. daß die Wahrheit der hier bezeichneten Wirklichkeit die Richtigkeit der Aussage übersteigt. Unser Sprechen von der ewigen Gott-

<sup>96</sup> Cf. Ibid. 449–450; 458–459; 462–463.

heit Jesu Christi wird in einen Raum gestellt, in dem wir letzten Endes nur auf die Widersprüchlichkeit unserer eigenen Sprache zurückverweisen werden. Die dogmatische Arbeit kann dann aber nur darin bestehen, ständig auf diese Unangemessenheit unseres Sprechens hinzuzeigen. Wir können die Ewigkeit nicht aussagen, genauso wie wir die Unterschiede nicht mit der Einheit vermitteln können. Wir können nicht eindringen in dieses Reich der Wahrheit, deren «Inhalt die *Darstellung Gottes* ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist»<sup>97</sup>. Wir können wohl der historischen Genesis dieser oder jener Formel nachgehen, aber den Grund, die *ratio* der Aussage, ihren Inhalt können wir damit nicht erfassen.

### c. *Der Geist*

Wir betrachten hier das «zuvor» in seiner letzten Weise. Wie steht es um die Ewigkeit des Geistes, welches ist der Inhalt der Aussage über den Geist in seinem immanenten Sein? Wie in den vorangegangenen Abschnitten müssen wir auch hier sagen, daß unser Wissen um die Ewigkeit dieser Seinsweise Gottes uns aus dem Zeugnis der Offenbarung zukommt. Das Dogma, wenn es also von der Ewigkeit des Geistes spricht, «redet nicht von einer anderen Gottheit des Heiligen Geistes als von der, in der er sich uns nach der Schrift offenbart»<sup>98</sup>. Worum handelt es sich nun in diesem Dogma von der Ewigkeit des Heiligen Geistes? Der dritte Artikel des *Credo* (dem Barth in seinen Darlegungen folgt) sagt in vier Punkten das Wesentliche aus. In der Spannung dieser vier Punkte wird das Geheimnis des Geistes gezeigt. Hier geht uns, mehr denn je, die eschatologische Dimension des Dogmas auf. Es ist zunächst folgendes zu sagen: Der Geist steht auf derselben Herrschaftsebene wie der Vater und der Sohn: es gibt nur einen Herrn in drei Seinsweisen. Was ist aber dann das Besondere Gottes in dieser Seinsweise? Das Besondere kann nur wiederum in der Eigentümlichkeit der Beziehung liegen. Dies ist unter zwei Gesichtspunkten zu betrachten: einmal unter dem Gesichtspunkt der eigentümlichen Beziehung an sich, zum andern unter dem der genetischen Beziehung zu den zwei andern Seinsweisen. Zum ersten wäre zu sagen, daß das Besondere dieser Seinsweise in dem gemeinsamen ‘zwischen’ der Seinsweise Gottes des Vaters und Gottes des Sohnes liegt<sup>99</sup>.

<sup>97</sup> HEGEL, G., *Wissenschaft der Logik* I, Hamburg 1967 2 S. 31.

<sup>98</sup> KD I/1, 490. <sup>99</sup> Cf. ibid. 492.

Diese Aussage jedoch scheint widersprüchlich zu sein. Das Gemeinsame kann doch nicht das Besondere sein! Und doch *scheint* es nur so, denn als Besonderes *ist* der Akt der Zuwendung des Vaters zum Sohne und der Akt der Zuwendung des Sohnes zum Vater. Dieser Akt ist ein gemeinsamer, insofern er jeweils ein Akt göttlicher Liebe ist. Der Geist ist also die Füllung des «zwischen» als Seinsweise des Vaters *zum* Sohne und des Sohnes *zum* Vater. Er muß in dieser Besonderheit der Gemeinsamkeit die gleiche göttliche Extension haben wie der Vater und der Sohn, dessen gemeinsames «zwischen» er ist, deren «zueinander» er ist.

«Als eine göttliche Seinsweise ist er offenbar darum zu verstehen, weil Gott in diesem Akt seines Gottseins als Vater *und* Sohn, in dieser seiner gegenseitigen Liebe nichts Anderes und nicht weniger sein und wirken kann als ein sich selbst Gleiches»<sup>100</sup>.

Dieser Akt der gegenseitigen Liebe ist die eigentümliche Seinsweise Gottes als Geist.

Zum andern ist zu sagen, wie nun das genetische Verhältnis, in welchem wir ja das unterschiedene Stattfinden der drei Seinsweisen begründet sahen, aussieht<sup>101</sup>. Der dritte Artikel des *Credo* sagt uns darüber: *qui ex Patre filioque procedit*. Dies muß zunächst einmal negativ abgegrenzt werden. Es handelt sich beim Geist nicht um ein Geschöpf. Zum andern muß dann aber auch gesagt werden, daß der Geist, in Besinnung auf den Ursprung, andern Ausgangs ist als der Sohn. Wo liegt nun der genaue Unterschied zwischen jener Zeugung und diesem Hervorgang?

Aber was heißt das «vom Vater und vom Sohne»? Es heißt, daß der Geist als der Geist des Vaters aus dem Vater, und als der Geist des Sohnes aus dem Sohne hervorgeht als derselbe Geist, oder der aus den beiden Hervorgehenden der Akt jener gegenseitigen Hingabe als göttlicher Akt göttlichen Wesens sein muß. Das *procedit ex Patre filioque* verankert die Einheit, indem es den Unterschied setzt. Der Geist ist somit zunächst als Negation der Einsamkeit des Vaters zu bezeichnen (*ex Patre*) und als Negation der Einsamkeit des Sohnes (*Filioque*). Der Geist ist die Absolutheit der Aufhebung der jeweiligen Negation und somit die absolute Bezogenheit der beiden aufeinander. Als solcher und nur als solcher ist er notwendigerweise aus dem Vater und aus dem Sohne in seiner eigenen Seinsweise. Auf der anderen Seite muß man

<sup>100</sup> Ibid. 493.

<sup>101</sup> Cf. ibid. 382.

aber sofort hinzufügen, daß der Geist ebensowenig eine eigenständige Seinsweise ist wie der Vater und der Sohn.

Als Band der Liebe ist der Geist der eigentlich Lebenschaffende. Nicht anders! Das Hervorbringen des Sohnes aus dem Vater und die Zuneigung des Vaters zum Sohne und des Sohnes zum Vater sind Leben, insofern sie Zuneigung in Liebe sind. Dieses innergöttliche Lebenschaffende, welches der Geist ist, kommt auch in der Schöpfung zum Ausdruck: die existierende Schöpfung wird durch den Geist lebendig. «Der Heilige Geist ist Schöpfergott mit dem Vater und dem Sohne, sofern Gott als Schöpfer nicht nur *Existenz*, sondern *Leben* schafft»<sup>102</sup>.

Diesem Geist kommt dieselbe Ehre zu wie dem Vater und dem Sohne. Es ist eigenartig zu sehen, daß das trinitätstheologische Denken im Credo mit einer Aussage über die Anbetung endigt. Aber gerade hier tritt noch einmal der ganze Unterschied von Mensch und Gott auf. Dem Geist kommt *simul* gleiches Lob zu wie dem Vater und dem Sohne, weil er *simul* mit dem Vater und dem Sohne ist von Ewigkeit her.

<sup>102</sup> Ibid. 495.