

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie

Band: 26 (1936)

Heft: 3

Artikel: Capita de Trinitate

Autor: Bulgakov, Sergius

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-404116>

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: 15.01.2026

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

Capita de Trinitate.

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

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

I. Die Aporien der natürlichen Gotteserkenntnis.

A. Die Gottheit als absolutes Objekt: Pantheismus.

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

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

B. Die Gottheit als absolutes Subjekt.

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

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

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

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

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

heit in der Dreieinheit¹⁾). Die Selbstverwirklichung des Ichs, die Überwindung seines illusionären Charakters, führt notwendigerweise über die Grenzen des Ichs hinaus und macht damit die Position der absoluten Subjektivität unmöglich. Wenn wir also auch diesen Weg zu Ende gehen, gelangen wir wieder zu einer Aporie.

2. Die Antinomie des Ichs in sich selbst.

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

¹⁾ Siehe darüber mein Buch: Die Tragödie der Philosophie, Darmstadt 1927.

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

Wie kann man nun aber das Du, d. h. das Nicht-Ich, erkennen, das doch auch Ich ist, ein *anderes* Ich, ein Mit-Ich, Du? Wie ist es möglich, vom Ich zum Du überzugehen? Diesen Übergang kann das Ich nur aus sich selbst vollziehen — in der Welt des Seins gibt es kein Du, in ihr gibt es nur Dinge, Objekte. Das Du kann nur demjenigen Ich bekannt sein, welches sich selbst ausser seiner selbst im Du erschliesst, sich im anderen realisiert und reflektiert: jedes Ich ist Du für ein anderes Ich, andererseits aber ist es Ich für sich selbst, es ist Ich-Du, Du-Ich. Das Du besteht im Ich und mit dem Ich, doch nicht als Objekt, nicht als Nicht-Ich, sondern als Nicht-Ich-Ich, als *Objekt-Subjekt*. Es gibt kein absolutes, selbstgenügsames Ich. Es stellt sich also heraus, dass das Sich-Selbst-Setzen des Ichs ein Mitsetzen des Du in sich einschliesst. Das persönliche Fürwort besteht nicht nur in der ersten, sondern auch in der zweiten Person. Ohne das Du ist auch das Ich ungültig in seiner Selbstsetzung. Das Ich setzt sich jedoch selbst, das Du aber wird von ihm nur mit-gesetzt oder vor-gesetzt, als seine Voraussetzung. Dadurch wird das Ich absolut-relativ: das Ich kann als sich-selbst-setzendes nur bestehen, wenn das Du besteht — das *Ausser-Ich*, obgleich dieses ein mit jenem gesetztes Ich ist. Auf diese Weise bringt das Ich in sich selbst die Antinomie des Ich und Du — (Ich-Du-Ich) — zur Erscheinung. Die Richtung der Linie Ich hängt nicht nur von ihrem eigenen Hinstreben aus dem Ich zum Ich¹, Ich² usw. ab, sondern wird auch durch das Perpendikular des Du bestimmt. Der eine Punkt hat zwei Dimensionen.

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

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

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

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

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

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

(„Der Einzige und sein Eigentum.“)

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

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

II. Gott als absolutes Subjekt oder als Persönlichkeit.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

III. Die Eigenschaften des absoluten Subjekts.

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

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

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

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

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

IV. Die Übervernünftigkeit des Dogmas von der Heiligen Dreieinigkeit.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Paris.

SERGIUS BULGAKOW.

(Schluss folgt.)
