

Capita de Trinitate

Autor(en): **Bulgakow, Sergius**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **35 (1945)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **22.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404201>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Capita de Trinitate*).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁾ Schwane, Dogmengeschichte der mittleren Zeit, 177.

³⁾ *Theologiae cursus completus*. t. VIII, Paris 1841, Wittassius: De Trinitate, 528, 146.

⁴⁾ Vgl. Schell: Katholische Dogmatik, 2.

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

XI. Die Heilige Trinität als Dreifachheit der Korrelationen.

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

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

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

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

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

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

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

XII. Die Trinität als Alleinursprung.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

XIII. Dreipersonhaftigkeit und Wesenseinheit.

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

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

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

⁸⁾ In der Definition dieses Konzils: *divinitas sit Deus et Deus divinitas.*

lische Theologie oftmals operiert), der folgendermassen «verbraucht» wird: Aus Seiner Fülle verbraucht zuerst der Vater Kraft zur Geburt, durch die der Sohn verursacht wird, Ihm wird dann die ganze «übriggebliebene» Substanz abgetreten, indem auch Er in die vis spirativa eingeschlossen wird⁹⁾. Aus diesem unverbrauchten Teil des Fonds lassen Vater und Sohn — die denselben gemeinsam besitzen — den Heiligen Geist ausgehen, der den schon verbrauchten Fonds ohne die vis spirativa und ohne die vis generativa bekommt und daher weder selbst gebiert noch ausgehen lässt.

Dieser Gedanke findet sich bei römisch-katholischen Theologen in verschiedenen Formulierungen¹⁰⁾. Durch ihn wird zweifellos dem Subordinationismus Vorschub geleistet, nicht in bezug

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹²⁾ Heiliger Johannes Damascenus. De fide orthodoxa, I. 8.

¹³⁾ Ibidem.

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

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

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

¹⁴⁾ Ibidem.

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

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

¹⁵) Gregor der Theologe, Orat. 29.

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

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

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

nicht irgendein ausserpersönliches oder überpersönliches Dasein bezeichnen, in welchem der Vater und der Sohn, durch persönliche Eigenschaften sich unterscheidend, gleichzeitig nicht unterscheiden würden. Daraus folgt, dass, ausser der allgemeinen Einwesenheit der Heiligen Trinität, keinerlei substanzielles *que* zwischen Vater und Sohn sein kann; und die Vorstellung, dass der Vater dem Sohne die so wichtige Fähigkeit übergibt, den Heiligen Geist auszugliessen, der göttlichen Dreieinigkeit nicht entspricht¹⁷⁾. Die drei Hypostasen bestehen als persönliche Zentren unter sich getrennt und sind ohne jegliches *que*, zugleich aber sind sie wesensgleich und untrennbar; und die ganze Heilige Dreieinigkeit ruht in der Alleinursprünglichkeit des Vaters als der Urquelle, als dem Urheber. Und in diesem (und doch gerade und nur in diesem) Sinne kann man sagen, dass die ganze Trinität der Vater ist, der sich im Sohne und im Heiligen Geiste offenbart. Dies eben ist in dem Wort zum Ausdruck gebracht: «Mein Vater ist grösser denn Ich» (Joh. 14, 28, in der feierlichen Rede über den Heimgang zum Vater). Dieses «grösser» beschränkt nicht die Gleichwürdigkeit und Gleichgöttlichkeit der Hypostasen, sondern stellt ihre Relationen als des Spirators und des Ausgehenden, des Erschliessenden und des Erschlossenen fest. (Diese Korrelation ist das Leit-

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

motiv des ganzen Johannes-Evangeliums da, wo von den Beziehungen zwischen Vater und Sohn die Rede ist ¹⁸⁾). Dieses *grösser* bedeutet eben die Alleinursprünglichkeit des Vaters, welche die Grundlage der göttlichen Dreieinheit ist.

Paris.

Sergius Bulgakow.

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