

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 9 (1953)
Heft: 5

Artikel: Probleme der Trinitätslehre im Spiegel neuer Darstellungen
Autor: Buess, Eduard
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-879015>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 14.03.2025

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

wie der Fassung des trinitarischen Dogmas, dabei zugleich angeglichen der besonderen Veranlagung Gregors, seinem spekulativen Tiefsinn, seinen inneren Erfahrungen, seiner Kraft der Zusammenschau und seiner Tiefe der Schriftauslegung. Damit ist unbeschadet aller Verbindungslinien mit der Vergangenheit doch ein Neues geschaffen worden, das nun seinerseits wieder die Keimzelle für Weiterbildungen werden konnte.

Vergleicht man gewisse Aufstellungen Gregors mit der Schrift «*De divinis nominibus*» des Areopagiten, so wird man über manche Aehnlichkeiten überrascht sein. Man denke nur an die apophatische Theologie, an die Theologie der Namen, die jetzt in voller Breite ausgeführt wird, oder an die Fassung der Ekstase, die bis auf die paradoxen Formulierungen mit Gregor übereinstimmt! Darin liegt die Bedeutung seiner Mystik, daß sie ein Bindeglied zwischen der alexandrinischen und areopagitischen bildet, jene in einer zeitgemäßerer Form darbietet, so daß der Areopagite an sie anknüpfen konnte. Die andere Fernwirkung wird heute noch umstritten sein. Ich bin davon überzeugt, daß der unbekannt Autor der Makarius-Homilien aus dieser Welt hervorgegangen ist, und daß er wie Evagrius Ponticus für die Verbreitung dieser Mystik in weiteren Mönchskreisen Sorge getragen hat. So werden praktische wie spekulativ gerichtete Mystik der östlichen Reichskirche in Gregor v. Nyssa einen ihrer maßgeblichsten Gewährsmänner sehen müssen, ihn, den noch das zweite Reichskonzil in Nicaea (787) als «Vater der Väter» pries.

Mainz.

Walther Völker.

Probleme der Trinitätslehre

im Spiegel neuerer Darstellungen.

Die Trinitätslehre nimmt im Ganzen der kirchlichen Lehrbildung eine eigentümliche Stellung ein. Wenn irgendwo, so kommt in dieser Lehre zum Ausdruck, daß die Kirche ihren Schatz «in irdenen Gefäßen» trägt: daß es aber wirklich der Schatz der «Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes auf dem Angesichte Jesu Christi» ist, der in diesem armen Gefäße wohnt.

Sie gilt mit Recht als Zentral-, als die eigentliche Unterscheidungslehre des Christentums; und doch steht sie als Lehre nicht in der Bibel; die Bibel lebt ihre Wahrheit gleichsam praktisch dar, sie denkt unter dem Gesetz, im Gefälle und Rhythmus des in ihr bewahrten Geheimnisses; aber es ist, als scheue sie sich, zu einer besondern Lehre auszugliedern, was sich in all ihrem Lehren immer schon mit ausspricht. Die alte Dogmatik wird nicht müde, ihre fundamentale Bedeutung zu betonen: sie ist «eine Grundlehre des Christentums, auf welche die gesamte Lehre vom Gnadenbund und der christliche Glaube an Gott schlechthin gegründet ist»; dieselbe Dogmatik kann nicht umhin zu gestehen: *Mysterium Trinitatis neque lumine naturae inveniri, neque lumine gratiae, neque lumine gloriae potest comprehendi ab ulla creatura* (Alsted, zit. nach Heppe, Dogmatik der ev.-ref. Kirche, S. 87).

Wir werden sehen, ob und inwiefern die eigentümliche Verfassung, in der sich die Theologie gerade dem locus «De sancta Trinitate» gegenüber befindet, in der Sache selber begründet ist. Um die Sache selber geht es uns, wenn wir nun ins Gespräch treten mit einigen repräsentativen Dogmatikwerken der unmittelbaren Gegenwart. Es liegen uns vor: *Emil Brunner*, Die christliche Lehre von Gott, Dogmatik Band 1, Zürich 1946; *Paul Althaus*, Die christliche Wahrheit, Lehrbuch der Dogmatik, 2. Band, 2. Aufl., Gütersloh 1949; *Heinrich Vogel*, Gott in Christo, Ein Erkenntnisgang durch die Grundprobleme der Dogmatik, Berlin 1951.

1.

Wir fragen zunächst nach dem *Ort*, den diese Werke der Trinitätslehre zuweisen. Wir tun das, um uns über die Frage nach dem rechten Ort überhaupt klar zu werden.

Althaus stellt die Trinitätslehre an den *Schluß* seiner Dogmatik; «das trinitarische Dogma» ist nach ihm «eine letzte Folgerung aus dem, was der Glaube an Jesus Christus erkennen und unmittelbar aussagen kann» (S. 511). Auch Vogel weiß um diese Möglichkeit: «So wahr die Trinitätslehre auf die Voraussetzung, Wahrheit und Wirklichkeit aller theologischen Aussagen, auf ihren ontischen Grund verweist, ist sie

noetisch, erkenntnismäßig verstanden, eine letzte Aussage . . .» (S. 227). Es zeugt von der Strenge seiner Orientierung an der Sache selber, wenn er in seinem «Erkenntnisgang durch die Grundprobleme der Dogmatik nun doch der Sachordnung folgt, nach der die Trinitätslehre an den Anfang gehört. Das noetisch Letzte ist, wenn es um diese Noesis, um die Noesis Gottes selber geht, auch schon das noetisch Erste: die Dogmatik muß dort schon beginnen, wo sie enden will. So kommt die Trinitätslehre bei Vogel an die *Spitze der Gotteslehre* zu stehen. Mit ihm sind wir der Meinung, daß auch die Schlußstellung einen «im offenbarungstheologischen Verständnis guten Sinn haben könnte». Sie hat ihn dann, wenn dieses Letzte sich vom ersten Satz der Dogmatik weg durch all ihre Fragen und Antworten hindurch lebendig erweist, um dann so, gleichsam als reife Frucht aus ihr herauswachsend und sich von ihr loslösend, als besondere Lehre vorzuliegen; nur dann also, wenn dieses Letzte auch schon das Erste, wenn also der Erkenntnis, mit der Vogel die Voranstellung begründet, Rechnung getragen ist. Bei Althaus trifft das so nun doch nicht zu; schon seine Offenbarungslehre müßte, soll die Dogmatik sinnvoll mit der Trinitätslehre enden, anders aussehen. So *wie* er die Nachordnung vollzieht, unterliegt sie nun doch allerlei Bedenken.

Während beide, Vogel und Althaus, der Trinitätslehre einen ausgezeichneten Ort zuweisen und insofern schon durch die bloße Anordnung ihre Sonderstellung zum Ausdruck bringen, verweigert ihr Brunner diese Auszeichnung. Bei ihm kommt sie in die Gotteslehre *zwischen die Lehre von Gottes Wesen und Gottes Eigenschaften* zu stehen, eine Stellung, die stark an die, von der Orthodoxie bevorzugte, am Ende der Gotteslehre erinnert. Die Gründe freilich, die Brunner zu dieser Anordnung bewegen, haben mit der alten Orthodoxie wenig zu tun. Nach Brunner ist die «Trinitätslehre nicht biblisches Kerygma, darum auch nicht Kerygma der Kirche, sondern eine theologische Schutzlehre für das biblisch-kirchliche Glaubenszentrum. Sie gehört darum nicht zu dem, was die Kirche zu predigen hat, sondern sie gehört zur Theologie . . . Für diese theologische Reflexion allerdings ist die Trinitätslehre das Zentrum» (S. 214). Es sind also nicht altorthodoxe, es sind spezifisch moderne Gesichtspunkte, von denen her Brunner zu seiner Stellung-

nahme kommt. Aber ist die spezifisch moderne Trennung von Theologie und Kerygma, von theologischer Reflexion und «schlichtem christlichem Gemeindeglauben» (S. 213) einer Sache, die über den Jahrhunderten und Jahrtausenden steht, wirklich angemessen? Was soll der spezifisch moderne Gegensatz zwischen Reflexion und Glauben angesichts einer «theologischen Lehre», die in ihren entscheidenden Sätzen die «Frömmigkeit», das Gebet unzähliger Christen aller Jahrhunderte geleitet und genährt hat? Ist die Trinitätslehre nicht gerade der Punkt, an dem deutlich wird, wie sehr die Lehre praktische, gottesdienstliche, um unsererseits einen modernen Ausdruck zu gebrauchen, «existentielle» Bedeutung haben kann? Was soll das Kirchenlied, in dem sich doch wahrhaftig der «schlichte christliche Gemeindeglaube» bekennt, ohne die trinitarisch geformte Doxologie? Treten nicht schon im Neuen Testament trinitarische Wendungen eben da auf, wo die (als Kerygma verstandene!) Lehre «liturgischen», gottesdienstlichen, «sakramentalen» Charakter gewinnt, wo im Wort des Apostels die ganze Gemeinde mitspricht? So sei es denn: die Trinitätslehre ist «eine theologische Schutzlehre für das kirchlich-biblische Glaubenszentrum». Wie aber kann eine solche Schutzlehre das Kerygma schützen, wenn sie nicht, aus dem Kerygma herausgewachsen, selber ein Stück, eine Gestalt, eine Selbsterweisung dieses Kerygmas ist? Allerdings ist die Kirche erst durch die arianische Irrlehre dazu gezwungen worden, den trinitarischen Grundzug ihres Denkens und Bekennens zur eigentlichen Trinitätslehre auszubauen und zu besondern. Aber was sie unter dem Druck der Zeit aussprach, ist nicht irgend etwas, sondern ihr Erstes und Letztes. Weil der Angriff die ihr anvertraute Wahrheit im Innersten traf, mußte auch die Abwehr aus ihrem Innersten kommen. Ist es nicht kennzeichnend für die Stellung der Kirche in der Welt überhaupt, daß der Glaube im Kampf mit dem ihn ständig umgebenden und von innen her bedrohenden Unglauben seines Grundes und Gegenstandes bewußt und gewiß wird? Sind nicht schon die Grundaussagen der Bibel, ist nicht schon die Rechtfertigungslehre des Paulus, indem sie in der schlichten Verantwortung der Wahrheit gegenüber gebildet wurde, «Schutzlehre», Abwehr von Irrtum, im konkreten Fall: des jüdisch-judaistischen Irrtums der Rechtfertigung aus den Wer-

ken? Ist diese Lehre in der Reformationszeit nicht als Schutzlehre gegen den römischen Pelagianismus formuliert worden, um eben so der *articulus stantis et cadentis ecclesiae* zu sein?

Die Theologie muß versuchen, schon in der Anordnung des Lehrstoffes die Sonderstellung der Trinitätslehre zum Ausdruck zu bringen: so, daß sie sie an den Anfang, vielleicht auch so, daß sie sie an den, dann freilich von Anfang an gegenwärtig zu haltenden Schluß des Lehrganzen stellt. Wo der Trinitätslehre diese ausgezeichnete Stellung fehlt, muß der Verdacht erwachen, daß sie auch nach ihrem Inhalt nicht voll zur Geltung komme. Von diesem ihrem Inhalt ist nun im folgenden zu sprechen.

2.

Wir beginnen mit der Frage nach ihrem *Sinn*, ihrer Aufgabe. Welches ist die Frage, auf die sie antwortet, das Interesse, das uns bei ihrem Vollzug leiten soll, das Problem, das ihr vorliegt? Es ist klar, daß wir schon diese Vorfrage nicht erörtern können, ohne uns der Sache, der Wahrheit, um die es geht, selber zu stellen.

«Das Grundproblem der Trinitätslehre ist die Frage nach der Gottheit Gottes, d. i. die Frage: Wer ist Gott?» «Die Namensoffenbarung Gottes stand im Zeichen eines dreifältigen Gott-selbst! Gott selbst und abermals Gott selbst — und an der entscheidenden Stelle, wo es um den Glauben, den Gehorsam und das Gebet im Namen des Gottes und Vaters Jesu Christi geht, nochmals Gott selbst! In diesem dreimaligen ‚Gott selbst‘ ist der Ursprung der Trinitätslehre beschlossen und gegeben!» So Heinrich Vogel, der sich hier eng an Karl Barth hält (S. 288 und 233). Aber auch Emil Brunner weist auf dieses «Gott selbst» als auf den eigentlichen Sinn der Trinitätslehre, sofern sie in ihrem Kern die Einheit von Vater und Sohn, «die Identität des Offenbarenden mit dem Geoffenbarten», die «Einheit von Wesen und Offenbarung Gottes» meint: «Nur indem er selbst, die vergebende Liebe, in uns kommt in personhafter Selbstvergegenwärtigung, haben wir wahrhafte Gemeinschaft mit ihm» (S. 231). Auch Althaus weist in dieser Richtung: «Er selbst teilt sich in Christus durch seinen Geist an die Gemeinde mit» (S. 514). In der Tat: die Trinitätslehre macht das unver-

gleichliche Gewicht zum Problem, das im biblischen Zeugnis von Gottes Reden und Tun *der redende und handelnde Gott selber* besitzt: Er, der das Subjekt *und* der Inhalt, der Ursprung *und* das Ziel dieses seines Redens und Tuns ist. Sie entspringt im großen Erstaunen, das sich in der Frage ausspricht: *Wer ist dieser Gott?* Wer ist er, daß er selber alles in allem ist: der Sprecher, das gesprochene Wort, die Kraft der Antwort auf das gesprochene Wort; der Geber, die Gabe und die Kraft des dankbaren Empfangs zugleich. Wer ist der, auf den wir so gänzlich angewiesen sind, der sich unser so völlig, der sich bis zum Tod am Fluchholz, bis zum Seufzen unseres geängsteten Herzens unser angenommen hat, der bis dahin für uns eingetreten ist und noch eintritt? Wer ist er, der jedes Gesandten und Mittlers, der nicht er selber, jeder Kraft und Gabe, die nicht nochmals er selber ist, so völlig entraten kann; der jede ihn selber bedingende oder ersetzende Vermittlung, jede ihm selber gegenüber selbständige göttlich-halbgöttliche Kraft und Gabe so völlig ausschließt? Wenn nach Platon die Philosophie dem Erstaunen entspringt, wieviel mehr die Theologie! Sie entspringt — im Unterschied zur Philosophie — dem Erstaunen über das wahrhaft und eigentlich Erstaunliche: eben darüber, daß Gott selber sich uns selber mitteilt, um selber die Kraft zu sein, in der wir seine Selbstmitteilung empfangen und beantworten. Es gibt auch in der Theologie legitime Wasfragen: was ist Gott, was tut, was will, was spricht, was gibt, was offenbart Gott? Aber diese Wasfragen stehen — darin liegt eben ihre theologische Legitimität — völlig im Licht und unter dem Gesetz der Werfrage. Indem die Trinitätslehre diese Frage aller theologischen Fragen als solche zum Problem macht, kommt ihr die ausgezeichnete Stellung zu, die wir ihr oben zuwiesen.

Daß der Werfrage ein entscheidendes Gewicht zukommt, daß sie der rechtverstandene Sinn der Trinitätslehre ist, darüber scheinen sich unsere drei Gewährsmänner unter sich, scheinen wir uns mit ihnen wohl verständigen zu können. Die Differenz bricht an zwei Punkten auf: 1. bei der Frage, ob es wirklich primär und eigentlich die Trinitätslehre sei, in der die Werfrage als solche zum Problem wird; 2. bei der Frage, inwieweit dem schlechthinnigen Vorrang der Werfrage als der Frage nach dem überströmenden, vielfältig-dreifach sich wie-

derholenden «Gott selbst» in der praktischen Durchführung der Dogmatik überhaupt Rechnung getragen sei.

ad 1: Es fällt auf, daß Emil Brunner die Werfrage in ihrem Gewicht zwar erkennt, sie aber primär *nicht im Rahmen der Trinitätslehre*, sondern *außerhalb ihrer* würdigt. Die Kapitel «Der Name Gottes» und «Gott der Herr», mit denen er seine Gotteslehre eröffnet, stehen ganz im Dienst der Aufgabe, der Frage: Wer ist Gott? den ihr gebührenden Vorrang zu sichern. «Von diesem unbedingten Herren-Ich, nicht von einer neutralen Gottheitsdefinition hat die dogmatische Besinnung auszugehen, zu ihr hat sie immer wieder zurückzukehren; dieses Ich zu umschreiben, ist ihre einzige Aufgabe» (S. 142 f.). Das der Trinitätslehre gewidmete Kapitel hält dann gleichsam nur Nachlese; es wiederholt die zuvor schon gestellte und beantwortete Frage unter dem Gesichtspunkt einer bestimmten, durch das kirchliche Dogma sanktionierten «theologischen Reflexion». Es fehlt hier der Raum, auf die Spannungen und Unsicherheiten, die sich daraus ergeben, im einzelnen einzugehen. Wir müssen uns damit begnügen, Brunner zu fragen, ob es wirklich angeht, allgemein vom «Namen» Gottes zu sprechen, bevor die Tatsache gewürdigt ist, daß sich Gott unter diesen Namen, unter den Namen «Vater», «Sohn», «Geist», oder «Jesus Christus» selber, «Gott und Vater unseres Herrn Jesu Christi», «Geist Christi» offenbart hat; ob es wirklich angeht, vom «Herren-Ich» Gottes im allgemeinen zu sprechen, bevor die Tatsache als solche zu Ehren gekommen ist, daß im Neuen Testament *dieser* der Herr heißt, Jesus Christus, daß er, Christus, sein Herrsein von *diesem*, von seinem Vater empfangen hat und *darin*, in der Herrschaft des Geistes, vollstreckt.

ad 2: Es fällt insbesondere bei Althaus, aber auch bei Brunner und Vogel auf, daß die Werfrage den ihr gebührenden Vorrang im einzelnen nicht durchzuhalten vermag — bei wem von uns hält sie ihn wirklich durch? Es ist von «Liebe», von «Heiligkeit» u. a. Wesensbestimmungen und «Eigenschaften» Gottes öfters so die Rede, daß sich das Mißverständnis, es gehe um Liebe i. a., um einen «Urquell» der Liebe, um ein «ewiges Liebesfeuer» überhaupt, wenn nicht nahegelegt, so doch nicht zum vorneherein ausschließt. Es wird dann nicht genügend klar, daß im Satz «Gott ist Liebe» das Prädikatsnomen all sein

Licht und seine Kraft vom Subjekt hat, daß dieses Nomen von Ihm, von Gott selber, her zu verstehen ist und erst daraufhin Er, Gott, vom Nomen her: daß es nicht um Liebe als solche, sondern um Ihn, Gott, als den Liebenden geht. So scheint uns, daß Vogels Lehre von den Eigenschaften Gottes anders aussehen müßte, wenn sie streng auf der Linie und unter dem Gesetz der in der Trinitätslehre vorangestellten Werfrage gestaltet wäre: daß dann der Begriff der Liebe unmöglich in der Weise zum systematischen Zentral- und «Oberbegriff» hätte werden können, wie es nun (den von Vogel getroffenen Kautelen zum Trotz) der Fall ist.

3.

Welches ist die Antwort, welche die Trinitätslehre auf jene ihr zustehende Frage aller Fragen gibt?

Die Väter pflegten als erstes zu betonen: Gott, wie ihn die Trinitätslehre preist, ist Mysterium. Mag ihr Begriff des Mysteriums von neuplatonisch-mystischer Tradition mitbestimmt sein, daß die Trinitätslehre *damit beginnt: mit dem Hinweis auf das Geheimnis*, auf dieses Geheimnis, das Geheimnis Gottes in seiner Gottheit, das liegt im Wesen der Sache selber. Gerade wo die Theologie, alle Spekulation und Mystik als solche erkennend, schlicht auf Gott in seiner Offenbarung blickt, wird sie dies bekennen müssen: Gott — der Gott der Offenbarung! — ist ein verborgener Gott. Gerade in seiner Selbstoffenbarung ist Gott Geheimnis, sofern eben sie dies offenbar macht, daß er selber, er allein es ist, der sich, sich selber, mitteilt und offenbart: mitteilen und offenbaren *kann*. Es geht in der Trinitätslehre um das von jedem mystischen Mysterium grundverschiedene, in sich lichte Geheimnis des Gottes, der der sich mitteilende, seinen Namen vor sich her ausrufende Gott der Offenbarung, der schon in seinem ewigen Ansichsein Wort, «Offenbarung», Selbstmitteilung, Vater, Sohn und Geist ist. Aber es geht schon um das Geheimnis: um das Geheimnis, das allein wirklich als solches verehrt zu werden verdient. Wer ist Gott? Gott ist der, als den er sich offenbart und mitteilt! Als wen offenbart er sich? Er offenbart sich als Gott! So ist die erste Antwort auf unsere Frage die das Geheimnis als solches ehrende Tautologie: Gott ist Gott. «Ich bin, der ich bin!» «Ich

bin dein Gott!» Wer ist Gott? Gott ist der, der so für uns eintritt, wie der Vater im Sohn durch den Heiligen Geist: wie eben *Gott* für uns eintritt. Gott ist nur mit Gott selber zu vergleichen, nur durch Gott selber auszusprechen. «Niemand kennet den Vater, denn nur der Sohn» (Matth. 11, 27). Gott wird nur durch Gott erkannt. M. a. W.: er ist für uns Geheimnis. Die Trinitätslehre beantwortet jene Frage so, daß sie sie erst recht zur Frage macht. So beginnt Emil Brunner sein das Problem der Trinitätslehre vorwegnehmendes Kapitel über den Namen Gottes mit der Feststellung: «Der Name ist das, was ihm allein eigen ist, das, was ihn von allem andern unterscheidet, das, was mit keinem Allgemeinbegriff auszudrücken ist, darum das, was nur durch Selbstkundgabe, nicht auf irgendeinem Erkenntnisweg für uns da ist, das, was nicht von uns aus erkennend aufgeschlossen werden, dessen Erkenntnis nur, im strengen Sinn des Wortes, gegeben werden kann» (S. 125). Im Blick auf Ex. 3, 14 ff.: «Der Sinn der Namensumschreibung ist gerade der: Ich bin der Geheimnisvolle und will es bleiben. Ich bin der Unvergleichbare, darum nicht zu Definierende, nicht zu Benennende.» Bei Heinrich Vogel werden entsprechende Aussagen beinahe stereotyp. Auch bei Althaus finden sie sich.

Wenn wir auch hier eine gewisse Kritik nicht unterlassen können, so gerade darum, weil wir diese Aussagen ernst nehmen. Wenn er, der Gott des Wortes und der Offenbarung, als solcher das Geheimnis ist, warum kann es dann bei Brunner heißen: die «Freiheit Gottes, das Heil und das Unheil, das Licht und die Finsternis, das Leben und den Tod zu wirken, ist das unergründliche Geheimnis Gottes, das auch in der Offenbarung des Sohnes Geheimnis bleibt. Das Geheimnis Gottes ist durch den Sohn nicht ausgeschöpft; denn ‚pater est fons totius trinitatis‘. Gott kann ein anderer sein als der in Jesus Christus als Licht und Leben offenbarte, nämlich der verborgene Gott, der als solcher nicht im Wort und seinem Licht, sondern im Nicht-Wort, in der Nichterkenntnis, in der Finsternis wirkt...» (S. 247, vgl. schon S. 239). Gähnt hier nun nicht doch das offenbarungslöse, das dunkle, namenlose Geheimnis der Mystik auf? Kann das, was Brunner von der Göttlichkeit, vom göttlichen Geheimnis des Namens des in Christus durch den Heiligen Geist sich selber aussprechenden Gottes gesagt hat, *noch gel-*

ten, wenn Gott *auch noch auf ganz andere Weise göttlich, geheimnisvoll* ist, wenn hinter diesem lichten Geheimnis ein dunkles aufbricht, von dem das lichte selber beschattet, angefochten, bedroht, in eine seltsame Unruhe und Dialektik versetzt wird? Bei Luther, auf den sich Brunner beruft, stammt der Begriff der Finsternis in Gott, der *potentia absoluta*, der den *Deus absconditus* vom *Deus revelatus* scheidende Dualismus, wie er am schroffsten in «*De servo arbitrio*» hervortritt, deutlich aus mystisch-spekulativer Quelle, bzw. aus persönlicher gewissensmystischer Erfahrung, wie sie bei einer so eminent religiösen Natur, wie Luther sie war, nahe liegt. Luther hat, indem er sich selber als *homo religiosus* überwand, auch dieses mystisch-spekulative Element weitgehend überwunden: auf seine ihm transzendente Wahrheit hin überwunden. Entsprechende Gedanken werden immer wieder aus der Tiefe unseres unerlösten Herzens und Gewissens, aus dem Seufzen der hoffnungslos harrenden Kreatur aufsteigen. Die Frage ist die, ob sie darauf Anspruch haben, theologisch gepflegt, in den Rang positiver theologischer Erkenntnisse erhoben zu werden. Es hängt bei Brunner zweifellos mit der relativen Geringschätzung der Trinitätslehre zusammen, wenn sein Geheimnisbegriff in dieser Weise schillert.

4.

Wenn die Trinitätslehre mit dem Hinweis, daß Gott Geheimnis ist, beginnt, so kann sie doch nicht bei diesem Hinweis als solchem stehenbleiben. Es will nun doch sofort selbständig betrachtet und ernst genommen sein, daß der Geheimnisvolle als solcher offenbar wird, daß das lichte Geheimnis, das er ist, tatsächlich leuchtet. Von der Tat der göttlichen Offenbarung und Selbstmitteilung sprechen, d. h. aber zunächst vom Werk Gottes in der Zeit, von dem Licht sprechen, das inmitten der Finsternis dieser Welt weltlichen Augen leuchtet: das heißt von *Gottes Gegenwart im geschichtlichen Menschen Jesus von Nazareth* sprechen. Wer ist Gott? Er ist der, der in dem Menschen Jesus für uns eintritt, der sich in diesem Menschen selbst ausspricht und mitteilt. Gott ist Geheimnis. Aber er ist *dieses*, das *in diesem Menschen* sich aussprechende, das *mit diesem Namen*

benannte Geheimnis. Es ist das Geheimnis dieses Namens, das die recht verstandene Trinitätslehre zu ehren unternimmt. Auf ihn weist sie mit ihrer, die Frage erst recht zur Frage machenden Antwort. So ist sie ja auch historisch aus der Christologie herausgewachsen, sofern es darum ging, den Träger des Sohnesnamens in seiner Identität mit dem Vater zu bezeichnen. «Das trinitarische Bekenntnis erwächst aus dem Glauben an Jesus Christus» (Althaus S. 512). «Der Ursprung der Trinitätslehre ist in dem Namen Jesus Christus beschlossen» (Vogel S. 232). «Mit dem schlichten Gebet ‚Maran atha‘, mit dem Bekenntnis ‚Christus der Herr‘ ist das Problem der Trinität da. Dieser Jesus ist der als Gott anzurufende Herr; das ist das Eine. Es gibt aber nur einen als Gott anzurufenden Herrn, den Herrn, der Himmel und Erde geschaffen hat; das ist das Andere. Der Sohn ist Gott, gleicher Würde wie der Vater; es gibt aber nur einen Gott» (Brunner S. 222). Auch der Geist führt nicht über die Offenbarung in Jesus Christus hinaus, sondern erst recht in sie hinein. «Die Gegenwart und das Wirken des Geistes ist die Gegenwart und das Wirken des einen Gottes durch Christus oder die Gegenwart und das Wirken des lebendigen Christus» (Althaus S. 515). «Nur durch den Sohn haben wir den Vater; nur durch den Sohn haben wir den Geist, nur durch den Geist haben wir den Sohn. In allem aber offenbart sich und gibt sich uns der eine Gott» (Brunner S. 229).

Auch hier stehen unsere Theologen und wir mit ihnen in einem weitgehenden Konsensus, der auf die Gemeinsamkeit der Sache und der Blickrichtung zurückweist. Wenn wir uns dessen nicht vorbehaltlos freuen können, so wiederum deshalb, weil gewisse Stimmen laut werden, die wir als Ausdruck unserer religiösen Erfahrung sehr wohl, als theologische Wahrheit aber in keiner Weise verstehen können. Brunner und Althaus sprechen beide von Offenbarung oder Offenbarungen außer Christus, ohne doch klarmachen zu können, wie sich diese Offenbarungen, nämlich die Ur- und die alttestamentliche Offenbarung, zur Christusoffenbarung verhalten — sie vermögen nicht zu sehen, daß das formale «außer Christus» ein materiales «in Christus», nämlich «auf Christus hin» und insofern «von ihm her» nicht aus-, sondern einschließt. Wie immer sich ihre Offenbarungslehre im einzelnen gestalte, deren Unklarheit

wirkt sich, jedenfalls bei Brunner, auf die Trinitätslehre aus. Derselbe Dualismus, der seinen Begriff des Geheimnisses irritiert, droht auch in seinem Begriff der Werke Gottes aufzubrechen. Jener christuslosen Dunkelheit in Gott entsprechen Werke Gottes, die *außer Christus*, außer dem Sohne geschehen. «Gott ist also auch da, wo Jesus Christus mit seinem Licht und seinem Leben nicht ist, in der Finsternis, als der zornige. Es gibt also Werke Gottes, die als solche gerade nicht Werke des Sohnes sind . . . Der Satz, der ‚trinitätstheologisch‘ als ‚Regel‘ gilt und unzählige Male wiederholt worden ist: *opera trinitatis ad extra sunt indivisa*, ist darum mit äußerster Vorsicht zu handhaben. Es gibt Werke des Vaters, die durchaus nicht Werke des Sohnes sind. Denn die Schrift spricht nie von einem Zornwirken Christi, sondern nur vom Zorne Gottes» (Brunner S. 247 und 249).

Macht sich Brunner wohl klar, welche *Konsequenzen* auftauchen, wo die *innere Einheit der Werke Gottes* so *in Frage gestellt* wird? Wird damit nicht die reine, einfältige Zuversicht auf den Christus und sein Werk selber in Frage gestellt? Was wird aus dem Glauben an Christus, wenn uns Gott in Christus nicht ganz, nicht als Er selber in der Fülle seines Gottseins nahe ist, wenn Gott sich als Vater außer Christus hält, um aus einem christuslosen Geheimnis heraus einem christuslosen Zorn den Lauf zu lassen? Brunner ist viel zu bibelnahe, als daß er sich in der Richtung dieser Konsequenzen einfach gehen, einfach fortreiben ließe. Er läßt keine Zweifel darüber, daß sich Gottes eigentliches, Gottes innerstes Wesen, sein «Herz» in Christus offenbare. Aber hat diese Versicherung, wenn zugleich so nachdrücklich vom doppelten Bereich und Werk Gottes die Rede ist, noch die Kraft, die Glaubwürdigkeit, die ihr zukommen muß, wenn sie mehr als eine bloße Versicherung sein soll? Läßt sich die Unterscheidung von innen und außen, von Eigentlichem und Uneigentlichem in Gott wirklich und glaubhaft durchführen? «Die Schrift spricht nie von einem Zorneswirken Christi.» Wie kann Brunner angesichts von Stellen wie Apk. 19, 11—16, 2. Thess. 1, 7 ff., Matth. 25, 41 ff. im Ernst so sprechen? Wir kennen keine neutestamentliche Stelle, die uns zwänge, von einem christuslosen, von einem gegen die Gnade hin verschlossenen, von einem autonomen Zorn Gottes

zu sprechen, wie wir freilich auch keine Stelle kennen, die eine Liebe Christi bezeugen, in der nicht die ganze Richtermajestät Gottes mit zur Stelle wäre. Denkt die Bibel hier nicht viel differenzierter, als es bei Brunner sichtbar wird?

Brunner befürchtet, daß eine Sicht, die die Einheit von Heiligkeit und Liebe, von Zorn und Liebe, die Einheit des Wesens und Werkes von Vater und Sohn betont, «dem Leben seinen Entscheidungsernst wegnehme» (S. 250). Bei Brunner fällt allerdings ein ungeheurer Akzent auf den Menschen als auf den, von dem es abhängt, ob er Gott als zornigen oder als gnädigen, ob er Gott in Christus oder außer Christus, ob er den Vater mit oder ohne den Sohn habe. Es ist kein Zweifel, daß auch die Bibel dem Menschen ein Aeüßerstes zumutet, daß er auch in der Bibel zum Ernst eines Wagnisses aufgerufen ist, in dem es um das Letzte geht. Aber ist in der Bibel nicht doch noch einmal alles anders als bei Brunner? Ist in ihr nicht doch eines unendlich viel ernster als alle Entscheidung, alles Wagen und Wählen des Menschen: die ewige Entscheidung Gottes selber, die Tat, in der sich der Vater auf Grund der Liebe, die ihn ewig mit dem Sohn verbindet, dem im Sohn geschaffenen und geliebten Menschen verbunden hat! Wie steht der Mensch angesichts des Ernstes, des Gewichts, der göttlichen Gültigkeit und Macht *dieser* Entscheidung da? Freilich kann er, von seiner eigenen Verkehrtheit her urteilend, auch angesichts der göttlichen Entscheidung noch so oder so entscheiden; er kann nämlich die Entscheidung, die von Gott her für ihn gefallen ist, ausschlagen; er kann das Absurde, Unmögliche tun und neben den Weg, den ihm Gott unter die Füße legt, hinaustreten, und die Bibel weiß allerdings davon, daß sich dieses Unmögliche dem Menschen in seiner Verkehrtheit als einzige Möglichkeit darstellt. Aber wir haben keinen Anlaß, mit Pathos von dieser Lage zu sprechen. Die Entscheidung für den Schritt nebenaus ist, vom Glauben, vom im Glauben ergriffenen Wort Gottes her gesehen, keine positiv in Aussicht zu nehmende und zu erwägende Möglichkeit. Die Entscheidung, die dem Menschen vom im Glauben ergriffenen Wort Gottes her gesehen allein bleibt, ist die ganz unpathetische, anspruchslose, kindliche seines Ja zum Ja, das Gott zu ihm gesprochen hat.

Brunner wirft einem Denken, das jene Einheit betont, «Mo-

nismus» vor und beschuldigt es damit einer bestimmten philosophisch-weltanschaulichen Befangenheit. Es wird wohl sein, daß er damit — er hat konkret Karl Barth im Auge — etwas Richtiges trifft. Aber wer um die Zähigkeit weiß, mit der «Fleisch» und «Welt», in diesem Falle die «Weisheit dieser Welt», uns auch in die Theologie hinein nachläuft, wird diesen Vorwurf nicht gegen andere richten, ehe er ihn nochmals und nochmals gegen sich selber gerichtet hat. Sei es denn: Barth bringt eine bestimmte philosophisch-weltanschauliche Vorliebe mit, sagen wir: eine gewisse Schwäche für die Hegelsche Richtung des Denkens, eine Neigung, die seiner Theologie ihre bestimmte individuelle Note gibt, ja da und dort vielleicht ein gewisses gefährliches Eigengewicht gewinnt und die ganze Fragestellung mitbestimmt. Aber gilt nicht Entsprechendes von Brunner selber? Kann sich die weltanschauliche Befangenheit nur als «Monismus», kann sie sich nicht auch als «Dualismus» und «Pluralismus» darstellen? Spricht bei Brunner nicht immer wieder auch ein solcher Dualismus, sagen wir die kantisch-ethizistische Linie des philosophischen Denkens mit, das Pathos des Menschen, der, um seine sittliche Tapferkeit, Wahlfreiheit, Kampfbereitschaft, seine Vollmacht zur entscheidungsschweren Tat unter Beweis zu stellen, der Gegensätze geradezu bedarf; der von der undialektischen Bejahung seiner eigenen Vollmacht und Freiheit her allerdings in der Lage ist, alle ihm gegenüberstehende Wirklichkeit, und sei es diejenige Gottes, dialektisch zu behandeln — dialektisch «aufzulösen»? Es wäre Torheit, Brunner bei diesem ihm von seiner individuellen Eigenart und Tradition her nachlaufenden kantischen Persönlichkeitspathos theologisch zu behaften, ihn direkt daraufhin anzusprechen, ihm auf den Kopf zu beweisen, daß dieses Pathos seine theologische Fragestellung bestimme und die Antwort präjudiziere: es wäre Torheit, zu sagen, daß er ihm das theologische Thema geopfert habe. Eben wer recht um die Befangenheit des theologischen Denkens weiß, weiß noch besser um die Uebermacht der Wahrheit — wir «vermögen nichts» wider sie. Wir können, seine Frage an Barth wohl zu Herzen nehmend, Brunner nur bitten, sich Barth seinerseits zur Frage werden zu lassen.

5.

Mit dem Blick auf das dreifach benannte Geheimnis Gottes in seiner Offenbarung in der Zeit — mit der sog. oekonomischen Trinitätslehre — ist die Frage: Wer ist Gott? nicht erschöpfend beantwortet. So wie die Heilige Schrift sie uns auf die Lippen legt, hat sie eine Intensität, in der sie über die Offenbarung in der Zeit hinausdrängt. Das Subjekt, das Gott selber ist, erschöpft sich keineswegs in seinem Wirken in dieser unserer Zeit und Welt. Es überragt dieses Wirken unendlich. Nicht daß es sich in ein dunkles, offenbarungs- und christusloses Geheimnis zurückverlöre. Nein, Gott ist in alle Tiefen und Höhen seines Gottseins hinein der, als der er im Menschen Jesus inmitten der Finsternis unserer Zeit offenbar geworden ist. Aber freilich: es gibt schon Tiefen und Höhen in Gott. Das Licht, das uns in Jesus Christus aufgeht, leuchtet aus unergründlicher Tiefe und Höhe: *ehe es uns leuchtet, leuchtet es in sich selber*. Gott ist auch dort, vor und über aller zeitlichen Offenbarung Einer in der Dreiheit von Vater, Sohn und Geist. Aber er ist es wirklich schon dort. Er ist es, ehe er es in seiner Offenbarung ist, in sich selber. Er ist es, bevor er es in der unserer Zeit und Welt gemäßen Weise ist, in der seiner Ewigkeit gemäßen Weise. Indem er — auf «menschliche Weise» zu reden — von Ewigkeit her schon auf den Menschen blickt, indem der Sohn von Ewigkeit her sich anschickt, Mensch zu werden, indem der Geist von Ewigkeit her offen ist, geschöpfliches Leben zu wirken und zu erfüllen, indem also Gottes zeitliche Offenbarung nach ihrer Möglichkeit und Kraft in die vor- und überzeitliche Ewigkeit Gottes zurückreicht, erschöpft sich Gottes Wollen und Handeln doch nicht in der Ermöglichung und Verwirklichung zeitlicher Offenbarung. Eben der menschengewordene Sohn Gottes steht in einer Gemeinschaft mit dem Vater, die, hinter und über seine Menschwerdung zurückgreifend, ewig ist wie Gott selber. «Gott ist also an sich der, der sich in Jesus Christus als der Gott für uns offenbart. Die Liebe Gottes ist wirklich die Liebe Gottes. Gott ist nicht bloß in seiner Beziehung zu uns der Liebende, sondern er ist in sich selbst Liebe. Er ist nicht nur im Verhältnis zu der von ihm geschaffenen Welt liebend, er liebt nicht ‚erst, seit es eine Welt gibt‘,

sondern er liebt ‚vor Grundlegung der Welt‘, ‚von Ewigkeit her‘; er ‚ist Liebe‘» (Brunner S. 241 f.). Nach Althaus schließt die neutestamentliche Christologie die Erkenntnis in sich, daß er, Christus, «in dem Gott für uns gegenwärtig ist, Gott zugleich gegenübersteht in ewiger Liebesgemeinschaft. Das bedeutet also ein Gegenüber in Gott selbst, im Bilde ausgedrückt das Gegenüber von ‚Vater‘ und ‚Sohn‘» (S. 515 f.). Was von Christus gilt, gilt auch vom Geist Christi. «Die Liebe zu Gott und Christus, die der Geist in uns entzündet, ist das Brennen in dem Liebesfeuer, das in Gott selbst, in einem innergöttlichen Gegenüber flammt. Denn wir lieben mit seiner, der von ihm gewirkten, aus ihm strömenden Liebe, und lieben mit ihr eben ihn, uns gegenüber. Darin wissen wir uns hineingenommen in ein Gegenüber Gottes zu sich selbst. Unser Gegenüber zu ihm im Geist ist mehr als das geschöpfliche Gegenüber zu Gott und dem Sohne; es hat Teil an einem ewigen innergöttlichen Gegenüber des ‚Geistes‘ zu dem ‚Vater‘ und dem ‚Sohne‘. Nicht erst durch die Erschaffung des Menschen und durch die Schöpfung der Gemeinde entsteht ein Gegenüber der Liebe zu Gott, sondern die Menschheit, die Gemeinde tritt ein in ein vorgegebenes ewiges Gegenüber . . . Gott ist ewig Liebesbewegung in sich . . .» (S. 516 f.). In Fülle und Plerophorie finden sich entsprechende Aussagen bei Vogel.

Unsere drei Theologen sind sich darüber einig, daß die Offenbarung Gottes in Jesus Christus in einen «Ewigkeitshintergrund» (Brunner) zurückweist, der um des rechten Verständnisses dieser Offenbarung willen als solcher gesehen sein will. Althaus und Brunner weichen von Vogel darin ab, daß sie der *immanenten Trinitätslehre in ihrer altkirchlich-orthodoxen Form skeptisch* gegenüberstehen und ihre Formeln nur aufnehmen, um sie kritisch zu zersetzen. Man kann in der Tat sehr vieles gegen die altkirchliche Darstellung des innertrinitarischen Lebens und Seins Gottes einwenden; man wird vor allem die Frage stellen müssen, ob es wirklich der Gott und Vater *Jesu Christi* sei, von dem man als von der *una substantia in tribus personis* spricht, dessen *opera ad intra* man unter den Begriffen *paternitas, generatio, processio* beschreibt. Man wird fragen müssen, ob man wirklich das Geheimnis vor Augen habe, das die *Bibel* als das Geheimnis Gottes kennt. Aber wie

sie Althaus, wie sie vor allem Brunner übt, geht die Kritik zu weit.

Nach Althaus hat der Begriff der ewigen Zeugung «kein theologisches Recht ... Denn dieses Bild für das ewige Verhältnis des Vaters zum Sohne führt unweigerlich zu subordinatianischen Vorstellungen ...» (S. 521). Aber geht es an, mit dem Begriff des Subordinatianismus so schematisch zu operieren? Gibt es nicht neben einem falschen auch einen echten Subordinatianismus? Hat der Gehorsam, die Abhängigkeit, in der der menschgewordene Sohn dem Vater gegenübersteht, nicht ewige Begründung und Kraft: gibt es nicht ein unbegreifliches, aber reales Gehorchen und Gebieten, Sich-Herablassen und Emporschauen, Schenken und Empfangen, gibt es nicht ein reales Oben und Unten schon im ewigen Gottsein Gottes selber?

Brunner macht mit der altkirchlichen Trinitätslehre kurzen Prozeß. «Was hat der Substanzbegriff in einer christlichen Theologie zu schaffen? In ihm verkörpert sich ja jene falsche Wendung vom offenbarungsmäßigen Denken, das Gott nur als den Herrn kennt, zum spekulativ-objekthaften Denken, das Gott als ein neutrales Ens, als ‚das‘ Absolute denkt ...» Aber macht sich Brunner die Kritik nicht allzu leicht? Ist es wirklich die adaequat verstandene, historisch gerecht beurteilte alte Theologie, ist es nicht ihre Karikatur, gegen die er hier wie anderswo kämpft? Vergißt er nicht, daß der Begriff der Substanz in einer Zeit, in der man seinen Gegenbegriff, den der Person, des Ich, kaum kannte, keineswegs so neutratisch tönte, wie er es heute tut? Nun, dieses historische Unrecht möchte hingehen. Schwere wiegt, daß es mit einer sachlichen Verkürzung verknüpft ist. Indem Brunner die Trinitätslehre der Alten auflöst, droht sich ihm Begriff und Geheimnis der immanenten Trinität überhaupt zu verflüchtigen. Er kann und will die Leere, die mit der Beseitigung der alten nicänisch-athanasianischen Sätze entsteht, nicht neu ausfüllen, fordert vielmehr den «Verzicht auf eine Lehre vom Verhältnis der ‚trinitarischen Personen‘» (S. 240, 237). Aber kann diese Leere wirklich leer bleiben? Muß sie sich, wenn sie nicht trinitätstheologisch gefüllt wird, nicht mit andern Inhalten füllen, mit jenem dunklen, christuslosen Geheimnis vielleicht, auf das wir oben stießen? Brunner be-

ruft sich auf die Zurückhaltung, die die Bibel übt. Sicher, eine ausgeführte «Lehre» von den innertrinitarischen Beziehungen enthält die Bibel nicht. Wohl aber enthält sie — Johannes! — bestimmte Aussagen, die zu gegebener Stunde kaum anders denn als Aufruf verstanden werden können, das Geheimnis der innergöttlichen Beziehung auch lehrhaft zu bezeichnen. Darüber hinaus haben ihre Aussagen, sofern sie zuerst und zuletzt Gott selber meinen, ganz allgemein ein Gefälle, hat der Name Gottes in der Bibel ganz allgemein ein Gewicht, eine Tiefe, eine Intensität, der eine hellhörige Theologie zu gegebener Stunde kaum anders als mit in aller Zurückhaltung und Anspruchslosigkeit zu formulierenden innertrinitarischen Sätzen gerecht werden kann.

Damit sind wir wieder da, wo wir begonnen haben. Wir setzten mit der Feststellung ein, daß sich der eigentümliche Charakter der Trinitätslehre schon darin zeige, daß sie, als das zentrale Lehrstück, das sie ist, in der Bibel überhaupt nicht, in der theologisch-kirchlichen Tradition doch nur als Hinweis auf das Mysterium ausgeführt ist. Es ging uns in unserm Gespräch mit Althaus, Brunner und Vogel darum, diesen ihren eigentümlichen Charakter als solchen sichtbar zu machen. Was will, was soll die Trinitätslehre? Sie will, sie soll den Grund und Sinn jenes Fragens, jenes Erstaunens bezeichnen, wie es sich etwa im Psalmwort ausspricht:

«Wer ist dem Herrn gleich, unserm Gott,
im Himmel und auf der Erde?
Ihm, der droben thront in der Höhe,
der herniederschaut in die Tiefe;
der aus dem Staub den Geringen aufrichtet,
aus dem Kot den Armen erhebt...!»

Strengelbach (Aargau).

Eduard Bueß.