

Wir wollten heute mit den Paragraphen 6 „Über Gottes Name und Selbstsein“ zu einem Abschluß kommen; nachdem wir uns einen freilich flüchtigen und fragmentarischen Überblick über die Geschichte des theologischen Nachdenkens über das Selbstsein Gottes verschafft hatten; d.h., es war ein Nachdenken über Ausgang und Verlauf der Entwicklung der Trinitätslehre, und ich darf noch einmal an die letzten Punkte erinnern, auf die ich zu sprechen kam, daß nämlich dieses Dogma der Trinität in der idealistischen Epoche der Denk- und Theologiegeschichte zu einer neuen Geltung und zu einem neuen Ansehen gelangte. Es waren Schelling und Hegel zumal, die beide auf die Unverzichtbarkeit dieses Dogmas für die Wahrheit des christlichen Denkens und Glaubens drangen; und zwar war es nach Schellings Auffassung auf das engste verbunden mit der Grunderkenntnis, daß das Wesentliche des Christentums nicht in einer allgemeinen Lehre zu suchen und zu finden sei, sondern - und dafür stand ihm denn das Trinitätsdogma auch vorzüglich an - das Wesentliche des Christentums liegt für ihn in der Person Jesu Christi selbst. In der Vorlesung auch noch einmal in der späten - „Über die Philosophie der Offenbarung“ formuliert er ausdrücklich: „Der eigentliche Inhalt des Christentums ist ganz allein die Person Christi, und zwar die Person Christi, nicht sofern Christus der Lehrer christlicher Religion ist oder der Begründer der christlichen Religion im Kranz und Kreis der Religion, sondern sofern Jesus Christus der Inhalt des Christentums ist.“ Und das Dogma der Trinität ist die Markierung und die Erfassung dieses zentralen Inhalts des Christentums selbst. Das ist eine konstante Anschauung, die sich bei Schelling über die Zeit seines philosophischen Lehrens hinweg erhalten hat. Schon in den Anfängen, in den bereits genannten Vorlesungen „Über die Methoden des akademischen Studiums“ vom Sommer 1802 in Jena, hat er in der achten Vorlesung, wo er seine Gedanken zu einer historisch-systematischen Konstruktion des Christentums vorgetragen hat, hat er den Satz formuliert, den ich wörtlich hier zitieren darf: „Versöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen durch seine eigene Geburt in die Endlichkeit ist der erste Gedanke des Christentums und die Vollendung in seiner ganzen Ansicht des Universums und der Geschichte desselben in der Idee der Dreieinigkeit, welche eben deswegen in ihm schlechthin notwendig ist. Die Versöhnung des vom Absoluten entfremdeten Endlichen durch die Tat des Absoluten selbst, dies ist der Grundgedanke des Christentums, so meint er, und die präziseste Fassung dieses Ereignisses der Versöhnung des Absoluten und des Endlichen ist die Idee der Trinität, die gewissermaßen ihre Konkretion in nichts anderem hat als in der Person Jesu Christi selbst. Und insofern ist Christus in Schellings Verständnis nicht nur eine Person aus dem Gesamt der Trinität, sondern er ist die Offenbarung des trinitarischen Wesens und Lebens des Absoluten selbst in seinem alle Feindschaft und Entfremdung überwindenden Verhältnis auch zu dem, was es nicht selbst ist - also zum Endlichen, zu dem, was in der Welt sei. Er bezieht sich auch in dieser achten Vorlesung ausdrücklich auf Lessings Spätwerk „Über die Erziehung des Menschengeschlechts“, wo er Lessing attestiert, daß er unter den Philosophen einer der ersten, in Deutschland jedenfalls der maßgeblichste, gewesen sei, der sich darum bemüht habe, den philosophischen Gehalt dieses Dogmas zu formulieren, und er stellt an Lessings Bemerkungen zu dem Trinitätsdogma in jener Schrift, im Paragraphen 73 der genannten Schrift, er stellt

an diesen Überlegungen Lessings nur dies ein aus, daß bei ihm noch nicht hergestellt sei die Beziehung der Idee des dreieinigen Gottes auf die Geschichte der Welt. Lessing habe, so meint Schelling, die Trinität nur erst in ihrer Abstraktheit reflektiert, er habe noch nicht den Zusammenhang dieser trinitarischen Idee mit dem Sein und dem Prozeß der Welt selbst bedacht. Diesen Zusammenhang möchte Schelling aber als zum Wesen des Trinitarischen selbst gehörig herausstellen und in den Vordergrund rücken, und er sieht diesen Zusammenhang vorzüglich darin, daß wie er es formuliert - daß der Ewige, aus dem Wesen des Vaters geborene Sohn Gottes das Endliche selbst ist, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist. Damit formuliert Schelling in aller Fröhe und in aller Brutalität einen Kerngedanken der in den Idealismus aufgenommenen Trinitätslehre, wonach dasjenige, was in der theologischen Tradition als die zweite Person der Trinität bezeichnet wird, gewissermaßen zum Archetypus des endlichen Seins im Ganzen wird. Der Sohn ist in der ewigen Weise des Vaters das große Muster gleichsam des endlichen Seins selbst. So wie der Sohn im Verhältnis zum Vater der ander ist im Verhältnis zu Gott selbst als dem Vater, so ist die Welt gewissermaßen nun noch einmal die Wiederholung und die realistische Spiegelung dieses Andersseins, das der Sohn in Gott selbst ist, die Welt aber gewissermaßen außer Gott Beide, der Sohn und die Welt, kommen darin überein, das andere im Verhältnis zu Gott zu sein. Das einmal so, daß dieses andere sein Sein in Gott hat, das wäre der ewige Sohn, und zum andern so, daß dieses andere Gottes selbst sein Sein nicht in Gott, sondern außer ihm, nämlich als Welt gegenüber Gott hat. Aber (es ist) wesentlich eine prinzipielle, essentielle Identität des endlichen Seins und des göttlichen Sohnes, und die Geschichte Gottes ist die, daß dieses von Gott selbst aus ihm geborene andere, daß dieses in die Geschichte mit geht, also nicht nur als ein Bei-Gott-selbst-Sein in ihm verbleibt, sondern in der Erschaffung der Welt wird zugleich ein Prozeß eingeleitet, der bis hin zur Überspitzung und Übersteigerung der Differenz zwischen Gott selbst und dem anderen Gottes führt, bis dahin, daß das andere im Verhältnis zu Gott, das Gott sich entgegen Setzende wird und sich in den Aufstand und in die Rebellion begibt, so daß der in diese Weltgeschichte eingehende, das Element des göttlichen im anderen, nur als das leidende in dieser Weltgeschichte erscheinen kann, aber nur so, daß es, indem es sich dem aufbegehrenden Endlichen aussetzt und ins Leiden unter das Endliche und am Endlichen gerät, daß es damit auch zugleich diejenige Geschichte initiiert und zum Abschluß bringt, wodurch endlich das Absolute in einem definitiven Sinne des Seins im Ganzen wieder Herr und mächtig wird. Die Geschichte Jesu Christi ist insofern der Punkt, wo die Geschichte des göttlichen Seins in der Endlichkeit und in die Endlichkeit den größten Punkt der Entäußerung und der Entfremdung erreicht, und zugleich diese Entfremdung ihre offizielle Beendigung erfährt. Die Person Christi hat dies Besondere demzufolge für Schellings Verständnis an sich, daß auf diesem Gipfel der Erscheinung des Absoluten im Relativen, daß auf diesem Gipfel die Welt der Endlichkeit ihr definitives Ende erfährt, und also der Geist keinerlei Befriedigung mehr in der Welt des Endlichen finden kann und zugleich ist eröffnet - als eine reale konkrete Möglichkeit endlicher Geister, endlicher Vernunftwesen - die Herrschaft dieses Geistes über alles Endliche hinaus, das nur als Mittel und Materie gewissermaßen für die Selbstregulierung des Geistes noch in Betracht kommen kann.

Entscheidend an diesem Punkt ist - außer der genannten Tatsache -, daß hier  
das Endliche als im Wesen des Sohnes selber begründet verstanden wird und demzufolge  
das göttliche Wesen in der Person Christi nicht nur das göttliche Wesen dieses Ki-  
nden - und keines anderen - ist, sondern das göttliche Wesen <sup>indem</sup> dieses Einzelnen Jesus  
Christus ist das göttliche Wesen aller Einzelheiten, die - wie er - Vereinzelt  
in der Welt im ganzen sind. Insofern ist das Reich des Sohnes identisch mit der  
Masse des uralten Seins selber. Das Wesen, das göttliche Wesen hat seine Mani-  
festation nicht in einem Einzelnen, in einem einzelnen göttlichen Menschen, son-  
dern in einer Welt der Erscheinung in ihrer unabschließbaren und ihrer endlosen  
Mannigfaltigkeit und Vielzahl.

Dies ist das eine, und das andere, was damit auf das engste verbunden ist und  
zusammenhängt, daß der ewige Sohn nicht nur in Betracht kommt als der transzendente  
Ursprung der Welt der endlichen Erscheinungen, sondern daß dieser transzendente  
Ursprung selbst eingeht in die Welt der aus ihm hervorgegangenen Erscheinungen-,  
und zwar so, daß in dem Eingehen, diesem Prozeß des Eintritts des Absoluten, näm-  
lich in der Weise des Sohnes, in diese Welt, daß in diesem Prozeß die Entwicklung  
bis ins Extrem vorangetrieben wird und so, indem diese Extrem eingeholt wird, in  
die Lebensgeschichte des Absoluten das Extrem als Bedrohung des Absoluten ausge-  
schlossen wird. In dieser Geschichte erfolgt die Überwindung der Möglichen Nega-  
tion des Absoluten in dem Grade, (wie) das Absolute sich in die Negativität begibt,  
und in diesem Hineinbegeben zugleich dessen Vernichtung - Vernichtungung - erfolgt.  
Die Geschichte des Absoluten, die Geschichte Gottes in der Geschichte der Welt  
und in der Geschichte Christi ist die Geschichte der Entäußerung und der Überwin-  
dung der Entäußerung zu einem unanfechtbaren Selbstsein und Totalsein Gottes in  
der Weise, daß jene, die des Geistes mächtig sind, an diesem seinem innersten Leben  
nun auch in Äußeren des Endlichen teilhaben können.

Bei dieser Interpretation hat Schelling, wenn ich so sagen darf, die Vergeschicht-  
lichung oder die Dynamisierung jener Idee von Identität vorgenommen, die Lessing  
in jenem genannten Paragraphen 73 in abstracto angekündigt und angewandt hat als  
ein unverzichtbares Desiderat der menschlichen Vernunft. Das hat er nämlich ausge-  
führt, daß, wenn man die Trinitätslehre ernst nimmt, sie mit Notwendigkeit die  
menschliche Vernunft vor die Frage führt, ob das Absolute, ob Gott, wenn es um sei-  
ne Einheit geht, ob Gott so gedacht werden könne wie etwa die Einheit eines  
zeitlich-räumlich begrenzten Dinges gedacht wird; oder muß nicht, wenn Gottes Ein-  
heit gedacht wird, so fragt Lessing, auch seine Einheit als göttliche in qualita-  
tiven Unterschied zur endlichen Einheit endlicher Wesen und Dinge gedacht werden?  
Und wenn es symptomatisch und charakteristisch ist für die Einheit und Identität  
endlicher Sachverhalte, daß von ihnen anderes ausgeschlossen ist, daß also etwas  
seine Bestimmtheit darin und dadurch und so hat, daß es etwas anderes nicht ist,  
etwas anderes also von ihm ausgeschlossen ist, dann müßte eigentlich, so meint er,  
die Eigenheit der Einheit des Unendlichen, die unendliche Einheit darin gesehen  
werden, daß das Verschiedene und das Mannigfaltige und das Viele von dieser Ein-  
heit umgriffen wird. Die Einheit des Unendlichen ist nicht wie die des Endlichen  
eine ausschließende, sondern eine umfassende, eine unerschöpfende, eine einbeziehende

Einheit und insofern eine Identität, die mit der umgreifenden Totalität notwendigerweise zusammengeht. Die Individualität des Unendlichen ist zugleich die Totalität dieses Unendlichen, sofern es nichts Endgültiges gibt, was als Grenze diesem Unendlichen von außen entgegentreten und begegnen könnte.

Diese Aufnahme eines veränderten Begriffs der Identität, also nicht nur einer Identität, wenn ich so sagen darf, die definiert wäre durch die Anwendung des Grundsatzes vom ausgeschlossenen Widerspruch auf den Gedanken der Identität, sondern geradezu gekennzeichnet wäre dadurch, daß dieser Grundsatz nicht seine Anwendung auf diesen Gedanken finden kann, wenn das Unendliche mit Bezug auf Einheit hier als Denkaufgabe bevorsteht; mit Bezug zug darauf hat Hegel im Grunde sein System durchgeführt und in seiner Logik noch Zeugnis davon abgelegt, wie im Zentrum seines Denkens in der Tat eine elementare Veränderung dieser Logik unter der Voraussetzung der Notwendigkeit des Gedankens des Absoluten erfolgt. In seiner Logik hat er ausdrücklich darauf hingewiesen, daß das Principium contradictionis nicht als Prinzip in Betracht kommen könne, und die Dialektik ist gleichsam die Methode, die Ernst zu machen versucht damit, daß dieses Formalprinzip der Identität hier in dem Raum der spekulativen Logik nicht diese maßlose Geltung haben kann, wie das bislang in der Tradition üblich gewesen ist. Das hat zur Folge, daß gleichsam jeder Gedanke, wenn er ein Gedanke in der Einheit des Absoluten sein soll, daß jeder Gedanke an dieser eigentümlichen Bewegungsstruktur des implikativen teilnehmen muß. Ein Eines, das ein Anderes in sich selbst so aufnimmt, daß dieses andere ein notwendiges Element des Einen wird, so daß durchaus begrifflich wird, daß Hegel für seinen dialektischen Gedanken der Identität die Formel finden kann; Identität ist nicht die abstrakte Gleichheit und Einerleiheit, sondern Identität meint die Einheit von Identität und Differenz. Identität, die dialektisch, und das heißt unter der Voraussetzung des Absoluten gedacht ist, ist immer eine solche, die ihren Unterschied in sich selbst enthält. Und das wäre gewissermaßen nichts anderes als die logische Gestalt des Prinzips der Trinität selbst, denn das Identische, Allgemeine kann er durchaus in der Religionsphilosophie mit dem Wesen des Vaters in eins und zusammen denken. Das Element des Unterschieds ist in der Idee des Sohnes enthalten, und die Rückkehr des Sohnes zum Vater und die Einheit des Sohnes mit dem Vater und des Vaters mit dem Sohn im selben Geist, das wäre die Versöhnung und die gewonnene, durch den Gegensatz hindurchgegangene Identität, also Identität von Einheit und Unterschied, so daß man bei Hegel durchaus - und diese Denkfigur werden Sie immer wieder in seinen Texten und Schriften finden - daß man bei Hegel davon sprechen kann, daß hier das Principium der Trinität längst aufgehört hat, in einziges Lehrstück zu sein. Das Prinzip der Trinität ist so etwas wie eine Grundform von Wirklichkeit im ganzen geworden, wenn Ernst damit gemacht wird, daß das Endliche seinen wirklichen Bestand nur haben kann, wenn es in dem Boden des Absoluten eingelassen ist und auf diesem Boden seinen Bestand gefunden hat. Und um dieser fundamentalen Bedeutung des Trinitarischen willen konnte er auch so grob und maßlos urteilen, wie er das gegenüber Tholuck getan hat. Ich werde diese Stelle zitieren, aber diese Stelle soll auch noch nach der anderen Richtung nicht unbeachtet bleiben, daß nämlich, so berechtigt die Kritik Hegels sein mag, doch auch die andere Seite nicht unterschlagen werden darf, die Seite, in der auch das Recht der tholuckschen Position erwogen werden muß. Zu Recht kann Schelling Hegel gegen Tholuck geltend machen, daß bei ihm dem nicht genug seine Rechnung getragen sei, daß der Gedanke an Gott im Sinne des christlichen Glaubens unmöglich gedacht werden kann, wenn er nicht in trinitarischer Auslegung gedacht wird. Das wäre die These, die Hegel gegen Tholuck geltend machen möchte. (") Im Sinne des Christentums kann ein Gott nicht anders gedacht werden als in der Weise und in der Form der Trinität. (")

Die Trinität umschreibt gewissermaßen die innerste Wesensverfassung des Gottes, der nach der Wahrheit des Christentums zu denken ist, und er vermißt offenbar dieses Insistieren auf der Unumgänglichkeit des Gedankens der Trinität bei Tholuck. Aber man wird auf der anderen Seite Tholucks Recht auf eine Art historische Erklärung des Trinitätsdogmas dies geltend machen müssen, daß, so notwendig der Gedanke der Trinität ist, um Gott zu denken, gleichwohl das Trinitäts dogma nicht das Prinzip der Wahrheit des göttlichen Seins ist. Nicht ist die Konstruktion des Gottesgedanken nach der Regel der

Trinität die Erweisung der Wahrheit dieses Gedankens. Das Trinitätsdogma mag eine Unerläßlichkeit für die Bildung des Gottesgedankens sein, es wäre aber unheilvoll und unsinnig, wenn man diese Regel zur Bildung des Gottesgedankens verwechseln würde mit dem Prinzip, wodurch diesem Gedanken und also dem Denken an Gott seine Wahrheit mit unbedingter Sicherheit beige- stellt und angestiftet werden könnte. Um dies deutlich zu machen, muß man in der Tat auch dazu kommen, die Trinitätslehre zu erklären, wie man die Herkunft von Pocken in Europa erklärt. Man muß sie rein historisch in al- ler Nüchternheit, ja auch in aller Mißachtung denken, ohne daß damit das erste Moment getilgt wird. Man mit diesem zweiten Moment hat Tholuck frag- los Recht gegen Hegel, denn bei ihm verbindet sich augenscheinlich die Not- wendigkeit des Trinitätsdogmas zur Bildung des Gottesgedankens mit diesem anderendaß in diesem Dogma nicht mehr und nicht weniger als so etwas wie eine ontologische Definition des göttlichen Wesens selber vollzogen wird. Die Grenze in beiden Positionen zu beachten, führt uns jedenfalls dazu, uns in einem letzten Rückblick zu vergewissern, was eigentlich wir zu die- ser Geschichte der Trinitätslehre nach unseren Ansätzen und Anfängen zu sa- gen haben.

1. Wir haben den Gang des Trinitätsdogmas in seiner Geschichte verfolgt und das eine jedenfalls festgestellt, daß diese Geschichte des Trinitäts- dogmas in einer merkwürdigen Weise die Geschichte einer fundamentalen Zweck- Mittel-Vertauschung gewesen und geworden ist. Dasjenige, was als Mittel, als dogmatisches Mittel ins Spiel gebracht wurde, nämlich dieser G danke der Dreieinigkeit Gottes, dies ist zunehmend im Laufe der Auslegung zu dem Zweck der theologischen Reflexion selber geworden, so, daß das zu interpre- tierende gleichsam die große Materialgrube geworden ist für dieses Dogma zu seiner Ausgestaltung. Die Schrift, die biblische Tradition des Alten und Neuen Testaments ist einem großen Steinbruch vergleichbar, aus dem der Dom der Trinitätslehre erbaut und errichtet werden soll. Die Schrift, sie nützt dem Dogma, nicht ist das Dogma das taugliche Mittel zur rechten Auslegung der Rede der Schrift von Gott.

2. Das ist das eine Moment, was festzustellen ist, und das andere, was ebenfalls festzustellen ist, ist, daß diese Geschichte neben der Geschich- te der Zweck-Mittel-Vertauschung zugleich auch die Geschichte der Umwandlung einer polemisch-kritischen Funktion in eine spekulativ-dogmatisch konstruk- tive Funktion gewesen ist. Es ist nicht von ungefähr, daß in dieser Geschich- te im Anfang und auf weite Strecken auch noch in  $\mu$  in ihrem Verlauf es nicht darum den Theologen in erster Linie zu tun war, eine systematische, erschöpfende, spekulative Ausdeutung dieser Gottesidee in der Form der Tri- nität vorzulegen, sondern daß diese Lehre vorzüglich ausgebildet wurde und zur Anwendung kam, wenn es galt, bestimmte Lehren abzuweisen und zu negie- ren. Es ist symptomatisch, daß dieses Trinitätsdogma als Dogma gerade in kritischer Absicht gebildet ist und daß ihm die Negation ungleich näher liegt als die Affirmation. Nicht zum Zweck der Behauptung und der lehrmäßigen Fixierung ist diese Theorie zunächst entwickelt worden, sondern zunächst und zuerst entwickelt worden, um bestimmte Lehrbildungen, die als unerträg- lich in der Kirche erkannt wurden, auszuschließen; und das konstruktive Ele- ment hat sich gleichsam erst im Rücken dieser negativen Arbeit, dieser aus- grenzenden, abgrenzenden, ausschließenden Arbeit vollzogen. Nicht in der Absicht lag es, sondern in der Absicht lag die Polemik, in der Absicht lag die Kritik, und erst in der unabsichtlichen Konsequenz dieser primär nega- tiven Arbeit ergab sich so etwas wie die Ausbildung und Herausbildung von Begriffen auch mit einem spezifischen positiven Inhalt, der zunehmend nun nach Klärung verlangte, nachdem die Fronten einmal vergessen und als über- wunden und überholt im Rücken der fortschreitenden Kirche lagen. Genau in diesem Verfahren hat sich fraglos die Aussecheidung des Modalismus einerseits und des Subalternordinationismus andererseits vollzogen, und mit Bezug auf diese beiden Irrwege des Denkens an Gott nach Maßgabe der Schrift, in der Ausgrenzung dieser beiden Irrwege wird auch die Trinitätslehre zunächst je- denfalls ihre volle Geltung behalten und auch für die Kirche, soweit die Kirche auf Erinnerung nicht verzichtet, von der Kirche auch festgehalten werden, aber nicht nur, meine ich, nicht nur mit Bezug auf diese alten und frühen Irrtümer in dem Denken an Gott, sondern, und dafür wäre die Geschich- te der Neuzeit allerdings noch ganz anders aufzuschließen, als es uns hier zunächst noch möglich ist, denn es hat sich offenbar gezeigt, daß die Geschich-

te europäischer Gotteslehre auch in der Neuzeit durchaus zu interpretieren und zu verstehen ist als eine spezifische Entwicklung innerhalb der Auslegungsgeschichte des Dogmas der Trinität. Hier hat sich auf einem vorbereiteten Boden ein Gegensatz aufgetan, an dem die Trinitätslehre noch einmal ihre kritisch polemische Bewährung zu vollziehen hätte, um sich als für die kirchliche Lehre unverzichtbar auch in concreto zu erweisen, und das würde sich beziehen auf den in der letzten Stunde genannten neuzeitlichen Widerspruch und Gegensatz zwischen einem herkömmlichen Personalismus in der Auslegung des Gottesgedankens und einem vornehmlich und vorzüglich durch Spinoza repräsentierten Naturalismus in dieser Auslegung. Beide Formen des Denkens an Gott sind aufeinander bezogen wie Positivität und Negativität, wobei diese Positivität aufrucht, und das wäre nun der Punkt, wo diese kritische Bedeutung einzusetzen hätte, diese Positivität ruht darauf, daß offenbar im Laufe der Auslegung dieser Geschichte die Trinität zunehmend verstanden worden ist, was in der Endgeschichte ganz offenkundig ist, zunehmend verstanden worden ist als die Interpretation oder die Definition göttlichen Wesens im Sinne von Personalität, von Geist und Selbstbewußtsein. Durch die Trinitätslehre zunächst in einer, so war die Auskunft, noch metaphysisch gebundenen Form und später sich immer deutlicher durchsetzend, ist das Wesen Gottes als in Subjektivität, im Selbstwissen bestehend erkannt worden. Gottes Wesen besteht darin, von sich selbst eine vollständige Vorstellung zu haben (So konnte es auch gesagt, so konnte es auch umschrieben werden). Der trinitarische Gott ist in seiner Struktur und seiner Existenzweise nicht prinzipiell und grundsätzlich verschieden von der Eigentümlichkeit des endlichen Selbstbewußtseins, wie es dem menschlichen Geist sich darstellt und zur Erscheinung bringt. Selbstbewußtsein als innerste Form und innerste Bestimmtheit göttlichen Lebens ist die Art und Weise, wie Gott in dem Typus des personalistischen und Philosophierens und Theologisierens gedacht worden ist, ehe der große Gegenschlag durch die spinozistische Substanzphilosophie erfolgte, in der diese Personalität negiert wurde, so, daß diese Negation als ein bleibender Einwand in der theologischen Debatte bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts, als an sich noch ernsthaft um diesen Gedanken bemühte, fortbestanden hat. Von Spinoza bis Strauß, wird man sagen können, hat der von Fichte in seiner Schrift "ÜBER DIE GRUNDLAGEN DES GLAUBENS UND EINER SITTlichen WELTORDNUNG" formulierte Einwand an Bedeutung nichts verloren und eingebüßt, daß nämlich, wenn Gott das unendliche Wesen sei, mit diesem Gedanken der Gedanke der Persönlichkeit nicht zu verbinden sei; und es bedurfte erst der idealistischen Erkenntnis, daß Identität nichts ausschließendes sei, sondern als einschließendes zu verstehen sei, um einen Ansatzpunkt zur Überwindung dieses Einwandes der Verbindung der Persönlichkeitsidee mit der Idee des absoluten Seins zu haben. Aber in diesem Idealismus blieb erhalten, und zwar wesentlich erhalten, die Struktur des Selbstbewußtseins als die Struktur des wahren Seins und also des göttlichen selbst. Es hat sich auch in der späten, in der idealistischen Zeit die personalistische Grundauffassung - und jetzt will ich fast sagen: die solipsistische (?) Grundauffassung - der Gottheit erhalten und durchgesetzt. Gott ist das Wesen, das sich auf sich selbst bezieht, und in dieser Selbstbezüglichkeit sein eigentlichstes Sein hat, so daß dann auch das Erkennen Gottes ganz nach dem aristotelischen Muster beschrieben werden kann und muß: als noesis noesion, als das Bedenken des Denken; das ist das Wesentliche des Geistlebens Gottes. Oder Augustin muß formulieren: Weil Gott in seinem Leben auf sich selbst bezogen ist, ist auch die höchste Form seines Willens, die Liebe, eine Selbstliebe; und wenn alles Sein nur existiert in der Teilhabe am wahren Sein, dann muß auch das endliche Wesen an der Selbstliebe Gottes partizipieren, das heißt: das Endliche muß sich, so wie Gott sich selbst liebt, so muß sich auch das Endliche selbst lieben. Unversehens wird durch dieses Idee der Selbstbezüglichkeit etwas in die Gedankenwelt eingeführt, was zunächst mit der biblischen Tradition nur so schlecht vergleichbar ist und jedenfalls dazu veranlaßt, Anlaß geben muß notwendigerweise von Augustin bis Thomas, etwa das Gebot der Nächstenliebe dahingehend zu interpretieren, daß die Selbstliebe des Geschöpfes, und zwar die notwendige und gebotene Selbstliebe des Geschöpfes, der Kanon der Nächstenliebe, das Maß der Nächstenliebe sei. Das war die Inter-

(?): unklar

pretationsweise, die unumgänglich geworden ist in dem Augenblick, wo wirklich die Trinität Gottes interpretiert wird als die innere Struktur eines auf sich selbst bezogenen Subjekts, einer auf sich selbst bezogenen Person.

Deshalb, meine ich, müßte heute die Trinitätslehre, wenn diese Interpretation tatsächlich in der Fluchtlinie einer an der „una essentia dei“ interessierten Theologie gewesen ist, dann müßte heute auch noch die Rede kritisch bedacht werden, die das Dogma der Trinität dadurch rechtfertigen möchte, daß von ihm erklärt wird: Das Dogma der Trinität sei notwendig, um die Subjektivität Gottes sicherzustellen in den Akten seiner „opera ab extra“ sowohl in den Akten der Offenbarung, als auch in den übrigen Akten der Schöpfung, der Versöhnung und der Erlösung. Wenn es nur um die Wahrung der Subjektivität Gottes ginge, wäre das Trinitätsdogma noch immer in der personalistischen Befangenheit seiner bisherigen theologischen Geschichte und wäre noch kein Jota darüber hinaus. Es wäre noch immer, wenn ich so sagen darf, der lateinische Damm nicht gebrochen, der auf dieser Lehre liegt, unter der Vorherrschaft nämlich der Einheit des Wesens zu stehen; und es könnte heute das viel Gebetenere sein, daß auch die westliche Theologie noch einmal in die Schule der griechischen Theologie geht, um den Vorrang der personalen Differenz im Sein Gottes zur Geltung zu bringen, um aus der Sackgasse des Personalismus und der reinen Subjektivitätsinterpretation herauszukommen, und es könnte genau dies auch das Verheißungsvolle sein, in Anbetracht dessen, daß offenbar in der biblischen Rede, um deren Auslegung es in diesem Dogma ja zu tun ist, daß in der biblischen Rede mit Unverwechselbarkeit geht um die Relation Gottes, des Vaters zum Sohn und des Sohnes zum Vater, und zwar in der Wohlunterschiedenheit beider. Daß dies das erste ist, dem die Trinitätslehre zuerst zu genügen hat, nicht die Selbstbezüglichkeit, sondern offenbar früher ist als die Selbstbezüglichkeit des Vaters seine Bezogenheit zum Sohn, und früher als die Selbstbezogenheit des Sohnes ist die Bezogenheit zum Vater. Das sind die Ursprungsbeziehungen, die nicht in personalistische Selbstbezüglichkeit rückübersetzt oder darauf reduziert werden können, und unter diesem Aspekt würde sich dann wohl auch die Frage neu zu stellen haben, worin die Einheit eigentlich des göttlichen Wesens zu suchen sei, ob die Auskunft wirklich befriedigen kann, die gegeben worden ist, mit der Auskunft, es handele sich um die Einheit einer Natur. Vielleicht ist diese Auskunft viel zu einfach und kann die Einheit nicht als eine Voraussetzung und Bedingung des Denkens an Gott in Anschlag gebracht werden, sondern muß diese Einheit ins Auge gefaßt werden als das Ziel des Nachdenkens an Gott, und zwar Gott so, daß dabei Rechnung getragen wird etwa Stellen des Neuen Testaments, wie denen, in denen von der teuflischen Versuchung des Gottessohns gesprochen wird oder von der göttlichen Anfechtung des Sohnes, einmal in den 40 Tagen der Wüstenzeit und zum Schluß in der Gethsemanegeschichte. In jeder Versuchungsgeschichte, meine ich, kommt mit einer Plastizität ohnegleichen ein Moment im Vorschein, was in der herkömmlichen, an der Identität der Natur der orientierten Trinitätslehre niemals zum Vorschein kommen kann; Daß offenbar dem Sohn Möglichkeiten gegeben sind, die mit denen des Vaters identisch sind. Es könnte der Sohn durchaus die Steine in Brot verwandeln, und er könnte auch vom Tempel sich herabstürzen, ohne daß ihm ein Unheil geschieht; und er könnte auch über alle Reiche dieser Erde die Herrschaft antreten; er könnte sich zum Herrn aller Dinge machen. Die Gottheit dazu hätte er wohl.

Daß dieser Eine, der die Macht Gottes selber in sich hat, von dieser Macht keinen eigenmächtigen Gebrauch macht, sondern geradezu im Verzicht auf die Ausübung dieser Macht GOTT die Einheit mit dem Vater festhält, staßt gegen den Vater zu rebellieren, das ist offenbar die Einheit, die auf der Linie der Linie der Trinität zu denken wäre, Einheit, die nicht eine Naturgegebenheit ist, sondern Einheit, die das Resultat eines Willens und einer Entscheidung ist, eine Einheit, die gewissermaßen eine Einheit des Lebens ist, unter Ausschließung der Möglichkeit, wenn ich so sagen darf, des Paraktivismus (??). Dieser Eine Sohn muß, um er selbst zu sein, den Vater nicht umbringen, er muß nicht zum Parrizid werden, sondern er ist der Sohn dieses Vaters, gerade indem er diese Möglichkeit von seiner Existenz ausschließt; die Kraft der Ausschließung dieser Möglichkeit als einer

zu (??): wahrscheinlich heißt es: Parrizidismus = Vatermörderschaft  
zu •: Selbstbezüglichkeit

Unmöglichkeit ist die Kraft der Einheit, in der der Sohn mit dem Vater einig bleibt. Auf der anderen Seite, und das wäre das Pendant dazu, wäre die Gethsemaneszene sprechend in dem Sinne, daß die Bitte zunächst geäußert wird, daß, weil Gott alles vermag, dieser Leidenskelch an ihm, dem Sohn, vorübergehen soll; und der Vater müßte nicht der Vater dieses Sohnes sein, wenn er ihm, wenn dies der Wille des Sohnes wäre, diesen Willen nicht erfüllen würde. Aber die Erfüllung dieses Willens, das wäre doch wohl die Einwilligung des Sohnes in die Unmündigkeit, das hieße, sich dem Vater so ausliefern, wie es nun nicht die Sache der Hingabe an den Willen des Vaters ist, sondern hieße Verzicht auf eigenes Leben, Verzicht auf Selbstständigkeit, hieße die Erhebung des Infantilismus zum Prinzip der Sohnschaft, und so wie der Sohn in der satanischen Versuchung den Parrizidismus überwunden hat, so überwindet er in der göttlichen Anfechtung diese Möglichkeit des Infantilismus als einer ausgeschlossenen Möglichkeit und wahrt darin die Freiheit des Sohnes, die nicht darin besteht, sich loszusagen vom Willen des Vaters, sondern selbstständig einzuwilligen in den Willen des Vaters, wodurch immerhin ausgeschlossen ist sowohl die Verwandlung Gottes, in den bekämpften Herrscher, das wäre das erste, als auch die Verwandlung Gottes in den allmächtigen Despoten, und diejenigen, die als Brüder dieses Einen Sohnes zu leben haben, werden kaum umhin können an der Eigentümlichkeit seiner Sohnschaft mindestens so zu partizipieren, daß sie Got es Söhne und Gottes Kinder nicht dadurch nur sein können, daß sie den himmlischen Vater liquidieren oder den himmlischen Vater zu ihrem Despoten sich machen, es wäre die Versetzung im einen und im anderen Falle das nämliche.

Diese Möglichkeiten der Interpretation der Einheit von Vater und Sohn geht aus einer ruhenden Natur, aus einem konstanten Wesen heraus, sondern diese Einheit zu interpretieren als die Einigung und das Einvernehmen, das lebendige, willensmäßige, dankmäßige dann auch, Einvernehmen von Vater und Sohn in der Überwindung und Ausschließung von Unmöglichkeit, das schiene das Gebotene und das Mögliche zu sein, dann, wenn die Trinitätslehre damit Ernst macht, daß sie von ihren biblischen Anfängen und Ausgangspunkten her genötigt ist, eher mit dem Unterschied der Person zu beginnen, um auf die Einheit hinzudenken, als den umgekehrten Weg zu gehen, und dann könnte auch noch - und das wäre, möchte ich abschließend sagen, dann könnte auch noch dem mit Ernst Rechnung getragen werden, was hinter unserer ganzen Überlegung stand, daß die Trinitätslehre - und das würde seine Bedeutung auch etwa für die Kontroverse zwischen Hegel und Tholuck haben - daß diese Trinitätslehre, so wenig sie eine Wesensform sei für das Sein Gottes ist, so sehr doch die Logik unseres Gottesgedankens in der Form unseres Redens von Gott, und genau in der Restriktion der Trinitätslehre darauf, Logik unseres Denkens an Gott zu sein, sofern dieses Denken an Gott in dem Reden von Gott sich ereignet, genau in dieser Restriktion liegt auch die Ausschließung der Verwandlung der Trinitätslehre in eine göttliche Wesensdefinition, denn ihre Geltung reicht nicht weiter, als unser Reden von Gott reicht, -und nicht kann die Trinitätslehre das Prinzip unseres Redens zu Gott sein, sondern immer noch steht auch die Wahrheit des trinitarischen Gottesgedankens unter der Bedingung der Erhörung als der Voraussetzung des Redens zu Gott, Diese Einstellung aber, diese Klammer gewissermaßen, der Rede zu Gott als der Klammer auch um das Dogma der Trinität, die nicht die Klammer etwa unseres Gottesgedankens sein kann, nicht einmal des Gottesgedanken im ganzen, geschweige denn des christlichen Glaubens, geschweige des Grundes des christlichen Glaubens, sondern eine ganz restringierte Bedeutung hat dieses Dogma für diesen Raum, wo wir meken, etwas sagen zu müssen. Für diesen Raum ist die Trinitätslehre die verbindliche Logik unseres Denkens, aber nicht ist sie die Logik des Gebets. Das zu wissen, verhindert mindestens den idealistischen Abweg der Verwechslung des Wahrheitsprinzips des Gottesgedankens mit dem Dogma der Trinität, wie auf der anderen Seite die Vergleichgültigung der Trinitätslehre dadurch ausgeschlossen bleibt, daß sie die authentische Logik unseres objektiven Gottesgedankens ist, sowenig sie Prinzip unseres kommunikativen Denkens an Gott ist.

Dies in einem etwas abgekürzten Verfahren, aber ich hoffe, wenigstens die Richtung angezeigt zu haben, ehe wir den Übergang zum 7. Kapitel, zum Kapitel über „Gottes Reich und Ganzsein“ nehmen, statt dem - wie sie vielleicht gedacht hätten Verhältnis zwischen dem Selbstsein Gottes, von dem in der Trinitätslehre die Rede ist, und dem Ganzsein Gottes, von dem im Reichsgedanken, in der Reichsbotschaft geredet werden muß. ( Mäßig bis starker Beifall )