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

Band: 26 (1936)

Heft: 4

Artikel: Capita de Trinitate

Autor: Bulgakow, Sergius

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-404119

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 13.07.2025

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

Capita de Trinitate.

V. Das drei-hypostatische „Ich“, das absolute göttliche Subjekt.

Wie gezeigt wurde, offenbart sich das Ich nur in der Reflexion des Du und Er, als Wir und Ihr, es ist nicht in sich geschlossen, einsam, sondern es ist in seiner Selbstverwirklichung „katholisch“ (soborno). Allerdings muss von unserem kreatürlichen Ich gesagt werden, dass es sich, indem es sich in seiner katholischen Natur erschliesst, nicht nur dadurch manifestiert, dass es aus sich und über sich selbst hinaustritt, sondern durch seine Selbsterschliessung wird es auch begrenzt. Denn es stellt sich heraus, dass das Ich nur insofern besteht, als es ein Nicht-Ich oder Ausser-Ich, d. h. ein Du oder Er gibt. Indem es sich selbst erschliesst, erkennt es auch seine Grenze, erkennt es in der Absolutheit seines Selbstbewusstseins die Relativität seines Seins. Im Ich selbst, das ein bestimmter Akt, Selbstsetzung ist, zeigt sich eine Gegebenheit, die nicht mehr Akt ist, obschon sie in die Selbstsetzung als deren Bedingung eindringt. Im Ich zeigt sich ein Widerspruch zwischen Akt und Gegebenheit: einerseits werden im Ich Du, Er, Wir, Ihr gesetzt und vom Ich umfasst, so dass man in gewissem Sinne sagen könnte: Ich-Du-Er-Wir-Ihr, aber gleichzeitig unterscheidet sich das Ich vom Du und dem Er usw., es ist ihnen ungleich. Das Ich erscheint damit als sich selbst vorgegeben. Das absolute, göttliche ICH aber kann in seiner Absolutheit durch nichts begrenzt sein. Es kennt keine Gegebenheit, sondern muss reiner Akt sein, vollkommene, sich selbst durchaus transparente Selbstsetzung. In ihm ist kein Raum für irgendein Nicht-Ich als Grenze oder Limitation. Das heisst aber nicht, dass es in der Erschliessung seiner Katholizität ärmer sein muss als das relative Ich. Auch das absolute ICH ist „katholisch“, d. h. es setzt im Akt der Selbstsetzung ausser sich selbst notwendigerweise auch ein Du und ein Er und ein Wir. Aber offensichtlich sind diese Setzungen für das ICH keine Gegebenheiten oder facta, keine Nicht-Ich, sondern im Gegenteil: sie bleiben *Akt* oder auch Ich. Kann es aber ein solches Ich geben, das in seiner Katholizität Du,

Er und Wir kennt und sie dabei doch nicht als Nicht-Ich hinnimmt, sondern ebenfalls als Ich, in drei verschiedenen Wiederholungen? Kann das Ich die Funktionen des Nicht-Ich (Du, Er) für sich selbst erfüllen, Ich im Nicht-Ich bleiben, Ich zugleich im Du und Wir sein? Nur wenn das der Fall ist, wird das Ich absoluterweise realisiert und setzt sich selbst; denn dann vereint sich die Katholizität des Ichs — als Bedingung der Realität seiner Selbsterschliessung — mit der aus-sich-selbst-seienden Selbstsetzung, mit der Aseitas des Ichs. Unser kreatürliches, absolut-relatives Ich führt durch seine Widersprüche über sich selbst hinaus; es ist aus sich selbst heraus unverständlich. Es postuliert das absolute ICH, dessen Ebenbild und Wiederholung es ist. Es ist mit diesem als mit seiner eigenen Grundlage verknüpft, aus ihm heraus wird es erst verständlich. Diesem Postulat unseres Selbstbewusstseins entspricht gerade das Dogma vom einen, drei-hypostatischen Subjekt, von der heiligen Dreieinigkeit, von der einen dreipersönlichen Gottheit. Die eine Gottheit ist persönlicher Geist, hypostatisches Subjekt, dessen Persönlichkeit in drei Personen lebt und in drei Personen sich erschliesst und realisiert. Das göttliche ICH ist DU und ER (und DU), aber DU und ER (und DU) ist in ihm nicht Nicht-Ich, sondern ICH-DU-ER (und DU-WIR-ICH). Das ICH wird zusammen und gleichzeitig mit dem DU und ER als Dreieinheit des ICHs behauptet, aber DU und ER sind im ICH ebenso ICH. *Jedes* ICH ist im Akt seiner Dreieinheit für sich und für den anderen zugleich ICH und DU und ER (und DU) und WIR. Unter den drei Hypostasen gibt es keine, die nicht im gleichen Masse alle drei Gestalten des ICHs (als ICH, DU, ER, WIR) besässe, die also nur ICH, oder nur DU, oder nur ER (und DU) wäre. Alle drei Hypostasen sind gleich würdig, gleich ewig, gleich hypostatisch. In den relativen Hypostasen sind die persönlichen Fürwörter immer namenlos verteilt: das Ich begegnet dem Du oder Er, das für es schon nicht mehr das eigene Ich, sondern ein fremdes und undurchdringliches Ich ist; und jedes Ich ist für das andere Ich ein ebenso undurchdringliches (dieses nur reflektierendes) Du. Dagegen ist in der göttlichen Person jedes ICH absolut transparent für das andere; indem es ICH ist, ist es auch DU und WIR. Das göttliche hypostatische Wesen ist absoluter Akt der Selbstsetzung, in welchem es keinerlei Gegebenheit gibt, kein *ausser* und kein

nicht. Das göttliche ICH verwirklicht sich voll und ganz in sich selbst, es genügt sich selbst in der Dreieinheit. Die *Fülle* der Selbsterschliessung des ICHs fordert die hypostatische Dreieinheit, die Einheit in der Dreiheit und die Dreiheit in der Einheit; die *Realität* aber der Selbstsetzung fordert die Absolutheit eines jeden seiner Akte, reale Dreifaltigkeit in realer Einheit. Es soll kein verkappter oder offener *Modalismus* in die Lehre von der heiligen Dreieinigkeit zugelassen werden; aber nicht nur nicht in die Lehre von den hypostatischen Verschiedenheiten, wo er im Bewusstsein der Kirche offensichtlich schon überwunden ist, sondern auch hier, in der Lehre von der Dreieinheit oder Dreipersonhaftigkeit des absoluten Subjekts ist er unzulässig. Die drei Hypostasen dürfen nicht nur als Modi oder Momente in der Selbstsetzung des einen ICHs aufgefasst werden, das auf diese Weise als der alleinige Besitzer, als Subjekt der Gestalten der Dreifaltigkeit erschiene. Bei einer derartigen Auffassung gäbe es nicht Dreifaltigkeit in der Einheit, sondern nur Einheit in der Dreifaltigkeit, nicht *Dreieinigkeit*, sondern *Dreieinheit*, eine dreifache Selbstsetzung des einen ICHs. Ein solches ICH bliebe, streng genommen, in sich selbst eingeschlossen, einsam und abgesondert; es wäre nicht imstande, über sich selbst WIR zu sagen, es kennte kein DU. Die Dreieinigkeit als Subjekt oder Person ist wahrhaft ICH und WIR, drei ICH und zugleich ein ICH, wobei jedes ICH, jede Hypostase der heiligen Dreieinigkeit das ganze göttliche ICH, wahrer Gott ist: Gott-Vater, Gott-Sohn, Gott-Heiliger Geist. Und keine Hypostase ist weder grösser noch kleiner als die andere; und auch die *ganze* heilige Dreieinigkeit ist weder grösser noch kleiner als jede der Hypostasen oder zwei beliebige zusammengenommen; jede ist ICH und WIR und DU. *Als* ICH ist die göttliche Dreieinigkeit WIR: ICH und DU-ICH und ER-ICH, drei ICH in aktueller *Einheit* (nicht die arithmetische Summe). *Als* WIR ist die göttliche Dreieinigkeit ICH, das sich im ICH-DU-ER, im ICH-WIR, im Drei-ICH erschliesst. Wir haben wiederum keine verstandesmässig-statische, sondern eine dynamische Gleichheit vor uns: die heilige Dreieinigkeit ist *ein* wahrer Gott; die drei-hypostatische Gottheit ist ein persönlicher Geist, einer in drei und drei in einem. Hier wird das verstandesmässige Gesetz der statischen Identität zerstört: A = A; es erscheint das dynamische Gesetz der Gleichheit, das sich erfüllt in den

Unterschieden: A, B, C, mit allen ihren möglichen Umstellungen. Auf diese Weise ist das ICH jeder Hypostase Gott, gleich würdig, gleich einig. Im absoluten ICH-WIR werden die drei ICH nicht unterschieden, aber auch nicht vermengt: sie werden einander gleich, aber sie verschlingen sich gegenseitig nicht, sie bleiben unaufteilbar und sind doch unvermischt. Das Dreieck ICH, das an seinen Spitzen ICH, DU, ER hat, kann nach links und rechts um die Achse gedreht werden; dabei wechselt die Lage seiner einzelnen Spitzen, doch hat dieser Wechsel der Beziehungen keine Bedeutung: in jeder Lage stimmen sowohl jede seiner Ecken im einzelnen als auch alle drei zusammen mit dem ICH überein.

Auf diese Weise verwirklicht das göttliche ICH seine Absolutheit, indem es sich in der Dreieinheit erschliesst, ohne in sich ein Nicht-Ich aufzunehmen. Das ICH behauptet sich als ICH, DU, ER, WIR und bleibt dabei überall ICH. Das ICH wird in den Grenzen seiner selbst *für sich selbst das andere.* Für den kreatürlichen Geist bleibt dies nur ein Postulat; die absolute Persönlichkeit jedoch manifestiert sich als ICH, das sich in der *Gegenseitigkeit* des ICHs, d. h. in der hypostatischen Liebe offenbart.

Gott ist Liebe — Liebe nicht als „Eigenschaft", sondern als das Wesen selbst. Aus der Liebe und durch die Liebe kann man sich allein der Schau der Mysterien Gottes nähern: Das dreihypostatische Wesen Gottes kann nur als vor aller Ewigkeit sich ereignender Akt der Liebe aufgefasst werden; dieser statuiert die Dreieinheit des göttlichen Subjekts als vor der Ewigkeit seiende Gegenseitigkeit der Liebe. Unser isoliertes, ein-hypostatisches, egoistisches Ich ist mit dem anderen Ich durch die Bande der Notwendigkeit seines Seins zwar *verbunden;* aber in der Katholizität des Bewusstseins unseres Ichs selbst ist schon eine Kraft des Zwiespaltes und der Abspaltung enthalten. Das Du ist für mein Ich nicht nur Mit-Ich, sondern auch Nicht-Ich, wenngleich es die Natur des Ichs besitzt; das Du ist schon ein *fremdes* Ich, gewissermassen ein Gegen-Ich. Diese widerspruchsvolle Wortverbindung (denn im allgemeinen ist uns das Ich das Unmittelbarste und keineswegs fremd) bringt unser Verhältnis zum Du und Er deutlich zum Ausdruck. Diese Fremdheit kann zwar zergehen, die trennende Wand kann dünner werden, wenn das „fremde Ich" für uns nicht mehr fremd bleibt,

sondern das verwandte, nahe, das *geliebte* Ich wird: liebe deinen Nächsten *wie* dich selbst. Für den Menschen jedoch ist die Liebe immer nur Eigenschaft, Zustand, Fähigkeit, aber nicht das Wesen an sich; unser Wesen bleibt trotz allem die Selbstliebe. Daher ist für uns die Grenze zwischen Ich und Du *seinsmässig* unüberwindbar, obschon sie modalerweise überwunden werden kann; trotzdem bleibt das Du immer das Nicht-Ich. Diese Grenze wird in Gott durch den Akt der Liebe (= Gegenseitigkeit) seinsgemäss überwunden und zunichte gemacht: im drei-hypostatischen Wesen *ist* das andere ICH, das DU schon ICH und jedes der drei ICH ist ICH nicht nur in sich, sondern auch im anderen und für das andere. Die ganze Schwierigkeit, das Mysterium des drei-hypostatischen Wesens Gottes zu erfassen, liegt für den Menschen nicht in der *dreifachen* Gestalt des Ichs (denn diese Dreifachheit als Katholizität ist auch dem kreatürlich menschlichen Selbstbewusstsein zugänglich), sondern in der *Dreieinheit* des drei-hypostatischen ICHs, die in der vollkommenen Durchsichtigkeit des einen ICHs für das andere ICH besteht, in der hypostatischen Selbstaufopferung, in der Manifestation des ICHs als eines ICHs, das durch das andere, mit dem anderen und in dem anderen besteht. Das DU wird hier nicht nur *als* ICH geliebt, sondern es *ist* schon ICH, identisch mit ihm. Diese Selbstidentifikation des ICHs mit dem anderen zerreisst das In-sich-selbst-Geschlossensein des Subjekts und macht zugleich, dass das ICH in sich selbst begründet, absolut ist. Dieserart ist das drei-hypostatische Wesen als *Akt* der göttlichen Liebe, durch den die Verschiedenheit des ICHs und DU gewahrt, das WIR gesetzt und der Gegensatz von ICH und DU gleichzeitig beseitigt wird. Dadurch wird das ICH auf eine absolute, vollendete und in sich selbst begründete Weise statuiert. Das absolute göttliche Subjekt ist Liebe.

In der Dreieinigkeit als dem absoluten drei-hypostatischen *Subjekt* gibt es keine *Ordnung* der Hypostasen, da diese im absoluten Akt der Selbstsetzung des ICHs gegeben sind. *Jede* Hypostase ist absolutes ICH und zugleich absolutes DU und absolutes WIR. Hier, in den hypostatischen Beziehungen, existieren keine „processiones“ einer Hypostase aus der anderen, sondern es gibt nur ihre gegenseitige Selbstsetzung. Das drei-hypostatische Wesen des *absoluten Subjekts*, des persönlichen, lebendigen Gottes ist in gewissem Sinne schon das a priori

jeder theologischen Lehre über die heilige Dreieinigkeit und über die einzelnen Hypostasen. Sie kann wohl erklären, *wie* sich das drei-hypostatische Wesen erschliesst, nicht aber, wie es in sich selbst zustande kommt. In der Verkennung dieser Grundvoraussetzung besteht der Hauptfehler der römischen Theologie, die so vorgeht, als ob dieses a priori des drei-hypostatischen Wesens nicht existierte, als ob man sie a posteriori, aus den Relationen suchen und beweisen könnte, und nicht umgekehrt.

VI. Hypostase und Usia, Persönlichkeit und Wesen.

Gott ist Geist. Dem Geist ist die Persönlichkeit und die Natur inhärent. Unser hypostatisches Ich erschöpft sich nicht im nackten Selbstbewusstsein, in der blossen Selbstreflexion: Ich-Ich-Ich . . . es *lebt* in sich selbst, hat in seinem Schosse die Quelle des Lebens, und sein Leben ist immerwährende Selbsterschliessung der eigenen Tiefe und ihrer unerschöpflichen Möglichkeiten. Das Ich existiert einfach nicht ohne diese Tiefe, ohne diese nächtliche Finsternis, aus der unaufhörlich Gestalten des Seins, immer neue Möglichkeiten heraufsteigen. Diese unfassbare und untrennbare Verbindung des Selbstbewusstseins des Ichs mit seiner Natur und seinem Inhalt, die durch nichts weiter begründet werden kann, macht das Wesen des persönlichen Geistes, seinen Charakter, seine hypostatische Wesenheit aus, ohne die es nicht existiert. (Dies hat Fichte nicht gesehen, der den Geist einzig im Aspekt des abstrakten Selbstbewusstseins, als Ich betrachtet, wodurch der *Inhalt* des Ichs, das Leben des Ichs bei ihm unumgänglich dem Nicht-Ich anheimfällt; indessen ist aber die Natur des Geistes nicht Nicht-Ich, allein schon deshalb nicht, weil sie sich im Ich erschliesst.) Das Ich verwirklicht sich als erkennendes Ich: ich *erkenne;* das Erkennen vollzieht sich im Ich, im Selbstbewusstsein. Das Ich ist auch wollendes Ich: ich *will;* das Wollen geschieht im selben Ich, in seinem einen Selbstbewusstsein. Ebenso ist das Ich *schöpferisch:* Ich schaffe; und dieses mein Schaffen ist die sichtbare Erschliessung der Tiefe meines Ichs, seiner Natur. Das Leben des Ichs ist eine immerwährende Selbstschöpfung und Selbstoffenbarung, in der es sich selbst als stets alt und stets neu erscheint: „Deine Jugend erneuert sich gleich einem Adler.“ (Ps. 103, 5.) Indem es lebt, *wird* das Ich, und dieses Werden ist Gesetz seines Lebens.

Das Leben des Ichs ist in diesem Sinne ein immerwährendes *Erstehen*, aber nicht ein Erstehen aus dem Nichts oder aus der Leere, sondern aus dem Schosse des Ichs selbst. Um es aristotelisch zu sagen: es vollzieht sich in der Entelechie des Ichs ein ständiger Übergang aus dem Möglichen — *δύναμις* — zum Wirklichen — *ἐνέργεια*. Das Leben findet seinen Ausdruck gerade in neuen, nicht realisierten, richtiger: in nicht zu Ende realisierten Möglichkeiten. In ihnen erkennt sich das Ich selbst, entwickelt und festigt es sich, wächst — oder umgekehrt: wird es schwächer und erschöpft es sich. Der Tod unterbricht diese Selbstschöpfung des Ichs; doch der Tod besteht für das Ich erst jenseits der Grenzen des Bewusstseins des eigenen Lebens, denn das Ich weiss sich selbst überzeitlich und ewig. Trotzdem geht das Zeitliche in das innere Leben des Ichs ein, erfüllt es völlig. Sein Bewusstsein ist daher diskursiv, denn diskursiv ist das Leben selbst: Stillstand, Haltmachen bedeutet für es den Tod, es duldet keine Ruhe. Diskursivität aber ist zugleich auch Relativität, Nichtvollendetsein, Fragment.

Im Wesen des Geistes ist also die Hypostase und ihre Natur oder ihre Wesenheit, das Subjekt und sein Inhalt, das Ich und das „Meine“ zu unterscheiden. Das Ich hat das „Meine“ als das, was ihm zukommt. Doch dieses „Meine“ gehört ihm nicht in actu, sondern es *wird* ihm nur in actu. Daher ist dem Ich selbst seine eigene Natur, das „Meine“ in gewissem Sinne eine unbekannte, unerschlossene Gegebenheit, ein Es, in das das Ich eingetaucht ist und mit dem es untrennbar verbunden ist. Im Ich lebt und verwirklicht sich immerwährend etwas „Unbewusstes“, Vorbewusstes und *Über*bewusstes: das Licht des Ichs beleuchtet nur eine beschränkte Fläche um sich herum und lässt den übrigen Raum im Halbdunkel. Die Natur des Ich ist *μὴ ὄν*, Potenzialität, die sich in der Zeit verwirklicht, In diesem Sinne kann man sagen, dass das Ich das „Meine“, seine Natur und seinen Besitz nicht besitzt. Seine eigene Natur ersteht vor dem Ich in ihrer Qualität als *Gegebenheit*, nicht nur als ein *Akt* des Ichs, sondern auch als ein Faktum des Ichs mit dem ganzen Widerspruch einer solchen Verbindung. Als Selbstsetzung kann sich das Ich nur im eigenen Akt verwirklichen, d. h. auf eine absolute Art und Weise, a se et per se; als Gegebenheit aber erscheint das Ich sich selbst in der Weise eines Produktes oder Faktums, das „Meine“ befreit sich von der

Herrschaft des Ichs, seine eigene Natur lebt in ihm als das Unbewusste, als blosse Möglichkeit, nicht aber als Besitz. Das Leben des Ichs ist in diesem Sinne *qualitativ*-zeitlich, kraft seiner Diskursivität. Es wird nur durchflutet von einzelnen Strahlen des *ewigen* Lebens, in welchem das Ich sich selbst und sein Leben ebenso vollkommen besitzt wie sein eigenes Selbstbewusstsein.

Der Widerspruch des Ichs als eines absolut-relativen Subjekts tritt zutage nicht nur in seiner hypostatischen Selbstbestimmung als Akt und Faktum, als Selbstsetzung und Gegebenheit in einem, sondern auch in der Art und Weise, wie das Ich seine Natur besitzt. Wie wir noch wissen, ist das Ich für sich einzig, aber nicht einsam. Seine Natur ist „katholisch". Es ist mit sich selbst, wenn auch ausserhalb seiner selbst, es setzt mit sich andere Ich und hat diese in sich als seine eigene Voraussetzung. In welcher Relation steht nun das eigene Leben des Ichs zu diesen Ich ausserhalb des Ichs oder zum anderen Ich, zum Du, Er, Wir, Ihr, Sie? Es steht zweifellos zu ihnen in irgendeiner Beziehung, einfach darum, weil es irgendwie bezogen sein muss, falls diese anderen Mit-Ich dem Ich als seine Begleiter und Schatten gegeben sind. Die Gegebenheit des Lebens, das sich im Ich verwirklicht, wird für es das „Meine", sie erscheint aber zugleich als Mitgegebenheit, als die gemeinsame Gegebenheit, und wird auf diese Weise für die Mit-Ich, für *sie* — das Deine, das Unsere, das Eure, das Ihre, das gemeinsame Leben vieler. Wie ist die Gemeinschaft und diese Einheit näher zu bestimmen? Auf der einen Seite ist es gerade das *eine* Leben *vieler*, das von vielen Ich in ihrer Gemeinschaft, in ihrer katholischen Einheit, als die eine Natur aller Ich gelebt wird. Das Leben überhaupt und alle Ich in ihm sind konsubstanziell, ὁμοούσιος. Wenn dieses ὁμοούσιος aller Ich nicht als etwas Selbstverständliches angenommen würde, so würde das einzelne, für sich bestehende, einzige Ich abgesondert und einsam werden. Doch dadurch würde auch das Ich selbst zerstört werden, das kraft seiner Katholizität nicht einsam bleiben kann; es erlischt, wenn es nicht auf das Mit-Ich bezogen bleibt. Das Ich selbst ist Mit-Ich, und so lebt es in dem Seinen wie auch in dem Nicht-Seinen, im Unseren, Euren, Ihren. Das Leben ist für es sich realisierende Vieleinheit, Wesenseinheit vieler, ὁμοούσιος. Und doch hat dieses ὁμοούσιος seine Grenze, weil jedes Ich, obschon nicht einsam, so doch für sich einzig ist; es kennt

seine Mit-Ich als Nicht-Ich, unterscheidet sich von ihnen, ohne sich je mit ihnen zu identifizieren; für es sind die anderen Ich viele Nicht-Ich im Unterschied und Gegensatz zum Ich. Das Ich ist unfähig, sich mit ihnen zu identifizieren, aber es kann sie ja auch nicht vergessen, es kann sich von ihnen nicht loslösen und sich in wirkliche Einsamkeit zurückziehen. Es ist sich selbst immer mit ihnen gegeben und ist daher gezwungen, mit ihnen, wenn auch nicht *ein*, so doch ein gemeinsames, ähnliches, nahezu gleiches Leben, ein Leben vieler zu haben, ein Leben, das jedoch *mein* Ich und — nach seinem Bilde — jedes andere Ich für sich besonders und seiner gemäss besitzt. Wir haben also nicht ein wesensgleiches, sondern ein wesensähnliches Leben vieler, *ὁμοιούσιος*. Homöusianismus bedeutet *Wiederholung* des Ähnlichen, jedoch ohne jede Möglichkeit, diese Wiederholung des Ähnlichen in einer Einheit zu vereinigen. Wie ähnlich zwei Gegenstände auch sein mögen, sie werden dennoch immer zwei bleiben, und ihre Ähnlichkeit, die in Gedanken in Klammern mitgesetzt ist, wird sie durchaus nicht einander nähern. Hiefür bedarf es nicht der Ähnlichkeit, sondern der Einheit, nicht des Homöusianismus, sondern des Homousianismus.

So erscheint also das Leben des kreatürlichen Ichs als widerspruchsvoll und bleibt aus sich selbst unbegreiflich. In der „katholischen“ Natur des Ichs liegt unabweisbar das Postulat des Homousianismus, der sich nur als der dem Homousianismus entgegengesetzte, ihn jedoch postulierende Homöusianismus verwirklicht. — Die Ähnlichkeit ist nur als Widerschein der Vieleinheit zu erfassen, aber nicht umgekehrt: die Vieleinheit kann nicht auf Grund der Ähnlichkeit erfasst werden. So ist die Zahl, die Mehrheit, etwas anderes, Neues, das in der einzelnen Einheit und ihrem äusserlichen Nebeneinander nicht enthalten ist: sie ist nicht 1, 1, 1, 1 . . ., sondern sie ist 1 + 1 + 1 + 1 . . ., wobei dieses + gerade die numerale Kraft der Zahl ausmacht. Auf Grund dieser Kraft erscheint jede 1 als Mit-1 der gegebenen Zahl, lebt in ihr, bekommt von ihr ihre qualitative Bestimmung, so dass die Zahl auch aus Einern besteht; doch als Vieleinheit existiert sie unabhängig von den Einern und begründet diese durch sich selbst. (Der Gegensatz zwischen Homöusianismus und Homousianismus hat in der Geschichte der Philosophie im Platonismus und Aristotelismus seinen Ausdruck gefunden, die den allgemeinen Begriff *τὸ καθ' ὅλον* verschieden fassen, ersterer

als das Eine, das allem zugrunde liegt, der letztere als die Wiederholung des Einen im Vielen.)

VII. Hypostase und Usia, Persönlichkeit und Wesen Gottes.

Die Natur des kreatürlichen, absolut-relativen Geistes, die aus sich selbst unbegreiflich ist, wird begreiflich nur aus dem absoluten Geist, der sich im relativen Geist — in den Postulaten des Absoluten — verebenbildlicht. Die Unterscheidung von Hypostase und Usia enthält an sich nichts, was nicht dem absoluten Wesen Gottes entspräche; und der Offenbarung gemäss ist Gott persönliches Wesen, das das unendliche Leben in sich hat. Deut. 32, 40: „ICH will meine Hand in den Himmel heben und will sagen: ICH lebe ewiglich.“ Die Korrelativität und die Untrennbarkeit der Hypostase und der Usia kennen wir bereits aus der Natur des kreatürlich-relativen Geistes. Jedoch stiessen wir bei ihrer Betrachtung auf unüberwindbare Schwierigkeiten und Widersprüche, die sich offensichtlich nicht auf den absoluten Geist beziehen können. Auf das absolute Wesen können Bestimmungen des Lebens wie Entstehen, Werden, Entwicklung nicht angewandt werden. Das Leben Gottes ist *ewiges Leben,* in dem sich nichts ändert und in dem nichts hinzukommt. Im ewigen Leben ist Alles in dem Einen, ewigen Akt enthalten, und in ihm ist kein Platz für die Zeitlichkeit und das Werden. „Bei Gott ist keine Veränderung noch Wechsel des Lichtes und der Finsternis.“ (Jak. 1, 17) „Du hast vormals die Erde gegründet, und die Himmel sind deiner Hände Werk. Sie werden vergehen, aber du bleibest. Sie werden alle veralten wie ein Gewand; sie werden verwandelt in ein Kleid, wenn du sie verwandeln wirst. Du aber bleibest wie du bist, und deine Jahre nehmen kein Ende.“ (Psalm 102, 26—28.) Ewiges Leben bedeutet, dass alles, was Gott wesentlich ist, *integrierend sein,* untrennbar mit seinem persönlichen Selbstbewusstsein verbunden ist. Sogar dem persönlichen Selbstbewusstsein des natürlichen Geistes ist das Siegel der Ewigkeit aufgeprägt; das Ich hat das Bewusstsein des Nicht-Entstehen-Müssens, des Überzeitlichen. Im absoluten Geist aber, in seinem persönlichen Selbstbewusstsein ist auch die Selbstbestimmung seines Lebens als ewiges Leben mitgesetzt. Das bedeutet aber, dass auch das Leben, welches untrennbar mit der persönlichen Selbstsetzung verbunden und in sie eingeschlossen ist, in sich kein Werden,

nichts Unvollendetes, Unvollkommenes, Potenzielles enthält. Daher ist das Leben für den absoluten Geist in keinem Fall und in keinem Sinn Gegebenheit, ihm innewohnende und ihn bestimmende Natur oder Notwendigkeit. Nein, es ist durchaus und bis zu Ende *Akt*, in dem überhaupt kein Faktum, keine Gegebenheit, kein Produkt ist. Die Natur Gottes ist sein ewiges Leben, Selbstbestimmung, Selbstsetzung, actus purissimus. Die göttliche Persönlichkeit ist selbst einzige Quelle ihrer Usia oder ihres Lebens. Das göttliche Leben ist hypostatisch-transparent; das absolute Selbstbewusstsein begegnet keinerlei Grenzen in irgendwelcher Begebenheit: die hypostatische Selbstsetzung und die mit der Usia gegebene, wesentliche Selbstbestimmung des Lebens ist hier ein und derselbe identische *Akt;* im Leben der Gottheit ist nichts, das nicht bis ins letzte aktuell wäre. Die Hypostase und die Natur, die im kreatürlichen Geist so deutlich zu unterscheiden sind, vereinen sich in Gott zum einen, identischen Akt der absoluten Selbstsetzung als des Seienden: Jahwe, ICH bin, der ICH bin.

Wenn dem so ist, was bedeutet dann überhaupt die patristische Unterscheidung zwischen Hypostase und Usia gerade in Gott? Diese Unterscheidung setzt natürlich keineswegs eine Trennung oder gar eine Gegenüberstellung voraus, wie sie bis zu einem gewissen Grade im kreatürlichen Geiste, der seine Natur selber und sich selber in seiner Natur erkennt, anzutreffen ist, indem er sich in seiner Natur selber als Gegebenheit und in einem gewissen Sinne als Aufgegebenheit erscheint. Eine *solche* Unterscheidung kann es in Gott nicht geben; in ihm gibt es diese Gegenüberstellung nicht, sondern in ihm ist die Einheit von Selbstbewusstsein und Wesen, Akt und Faktum, Selbstsetzung und Selbstbestimmung, Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis oder Selbstoffenbarung vollkommen. Gott befindet sich in diesem Sinn jenseits der Unterscheidung von Hypostase und Usia, von Person und Natur, von Selbstsetzung und Gegebenheit, oder, was dasselbe ist: von Freiheit und Notwendigkeit, von Akt und Faktum. Die Unterscheidung ist an sich schon ein Werk der Abstraktion, des menschlichen Nachdenkens (*ἐπίνοια*), ohne welche der Mensch unfähig ist, sich dem Verständnis des göttlichen Lebens zu nähern und seine eigenen Gedanken über dieses Leben zu realisieren. Der positive Begriff von Usia im Unterschied zur Hypostase ist der der lebendigen Selbstoffenbarung

der Persönlichkeit Gottes; diese Selbstoffenbarung ist aber nicht nur nacktes Selbstbewusstsein: ICH ist ICH, ist ICH . . ., sondern konkretes, lebendiges, selbsterfülltes, sich selbst offenbarendes Sein: *ICH bin, der ICH bin*, Jehova, ICH bin der Seiende, der lebendige Gott.

Aus dem Gesagten folgen noch einige weitere dogmatische Bestimmungen. In Gott unterscheidet sich die Natur (φύσις) von seiner Hypostase; sie kann jedoch weder von dieser letzteren getrennt, noch weniger ihr entgegengestellt werden. Es gibt keine Natur, die nicht-hypostatisch oder ausser-hypostatisch (ἀνυπόστατος) wäre; das ganze Leben Gottes ist hypostasiert (ἐνυπόστατος). Jede dogmatische Überlegung, die in Gott Hypostase und Natur nicht unterscheidet, oder dann jede solche, die die beiden implizite oder explizite trennt oder gar einander gegenüberstellt, enthält eine Unwahrheit in sich.

So gibt es also in Gott, im Unterschied zum kreatürlichen Geist, der in seiner eigenen Natur eine ihm selbst unbekannte Gegebenheit enthält, keinen Raum für die ungreifbare Finsternis (den βυθός der Gnostiker), keine Gegebenheit und keine ihr entsprechende Aufgegebenheit. Die Natur ist hier für das Selbstbewusstsein bis ins letzte transparent und wird von ihm absoluter- und erschöpfenderweise verwirklicht. Wenn man auch hier aristotelische Begriffe anwenden wollte, müsste man sagen, dass in der göttlichen Entelechie δύναμις und ἐντελέχεια vollkommen zusammenfallen und dass in ihr nichts möglich ist, was nicht auch wirklich wäre, wobei in allem und über allem das allesdurchdringende Auge des persönlichen Selbstbewusstseins ruht. Es gibt hier keinen Raum für ein „Es", für ein Unterbewusstes, für ein Objekt, das dem Subjekt entgegenstünde. Dem kreatürlichen Geist ist ein solches Zusammenfallen von Hypostase und Natur unzugänglich; denn in sich selbst findet er diese beiden nur in ihrer Entgegengesetztheit vor. Aber auch für ihn besteht das Leben gerade in der immerwährenden Überwindung dieser Entgegengesetztheit, in der Identifizierung von Akt und Faktum durch „Selbstschöpfung". Dieses *schöpferische*, selbstschöpferische Element erkennt der Mensch in sich selber als ein grundlegendes Element seines Geistes. Er überwindet die Entgegengesetztheit von Ich und Nicht-Ich im schöpferischen Akt des Lebens; dieser ist Ebenbild des absoluten Geistes im kreatürlichen Wesen, der Hauch des Lebens, den der Schöpfer

selbst seinem Geschöpfe gab (Gen. 2, 7). Das Leben ist Selbstoffenbarung und Selbstschöpfung auch für den kreatürlichen Geist; doch ist es dieses nicht in dem einen, ewigen Akt, sondern im zeitlichen Werden, das allerdings nur aus seinem überzeitlichen Grund zu verstehen ist. Das Leben des kreatürlichen Geistes ist ein Strahl aus der einen Sonne des Lebens, ein Strahl des lebendigen Gottes. In Gott ist das Leben durch und durch hypostatisch, und dieses hypostatische Wesen lebt; Leben und Selbstbewusstsein sind in ihm untrennbar eins.

VIII. Die wesenseine Dreifaltigkeit (τρεῖς ὑποστάσεις — μία φύσις).

Durch die Sobornost (Katholizität) des Selbstbewusstseins des Ichs ist auch die Frage nach der Sobornost des Lebens gestellt. Das Leben Gottes ist Urbild der Sobornost, als des drei-hypostatischen Lebens. Wie ist diese Dreipersonhaftigkeit, das drei-hypostatische Wesen Gottes zu verstehen? Als dreieiniger Akt oder als Gemeinschaft dreier in einem? Die dogmatischen Bestimmungen, die von den Kappadoziern endgültig ausgearbeitet worden sind, sprechen von dem Einen Wesen Gottes und drei Hypostasen oder von der Wesenseinheit und Untrennbarkeit der „heiligen, wesenseinen, lebenspendenden, untrennbaren Dreieinigkeit". Diese Formel verneint zuallererst den Homöusianismus oder Tritheismus, durch den die untrennbare Dreieinigkeit in drei getrennte Subjekte, von denen jedes sein eigenes Leben hat, aufgespalten wird. Das Leben des dreihypostatischen Subjekts ist eins, doch dieses eine Leben ist drei-hypostatisch.

Das absolute Subjekt besteht in der Dreieinigkeit des dreihypostatischen Wesens. Das göttliche ICH statuiert sich als dreieiniges ICH, in welchem in einem Akt ICH und DU, ER und WIR als ICH mitgesetzt werden. Das göttliche Subjekt hat seine Natur und verwirklicht sein Leben als dreieiniges ICH. Es lebt in sich als heilige Dreifaltigkeit in der Einheit und als Einheit in der Dreifaltigkeit. Dieses Leben ist eins, denn es ist das Leben des einen Subjekts; und es ist zugleich „katholisch" (soborno), denn es ist das Leben des dreieinigen Subjekts. Hier wird der volle Homousianismus verwirklicht in dem Sinn, dass das dreieinige Subjekt ein Leben, ein Wesen hat.

Es hat das Wesen als das eine, jedoch nicht als einsames, sondern als „katholisches“ drei-hypostatisches. Dieses eine Wesen verdreifacht sich nicht und vervielfältigt sich nicht. Obgleich das dreieinige ICH real drei ICH in sich einschliesst (von denen jedes für das andere sowohl DU als auch WIR ist), begrenzen doch diese ICH-DU einander nicht als Nicht-Ich, sondern gehen gegenseitig ineinander ein. Jedes ICH im dreieinigen ICH der heiligen Dreifaltigkeit hat Wesen und Leben als ICH, jedoch nicht als Mit-ICH, denn das Mit-Ich schliesst in sich die undurchdringliche Grenze des Nicht-Ich ein, während im dreihypostatischen ICH jedes ICH für das andere durch die Kraft der Liebe vollkommen durchdringbar ist; daher bilden sie nicht eine Gesellschaft von drei ICH, sondern eben das *dreieinige* ICH. Eben deshalb kommt auch die Natur oder das Leben nicht einer Gesellschaft von drei ICH zu, die im homöusianischen Sinn unter sich ähnlich wären, sondern dem dreieinigen, in sich „katholischen“ ICH. Nur solche drei Hypostasen, die *ein* Subjekt bilden, haben auch real das eine (und nicht nur ein ähnliches) Leben. Die Natur der Gottheit verwirklicht sich für dieses Subjekt in dem einen, ewigen Akt, der durchaus hypostatisch ist, indem er für das persönliche Selbstbewusstsein vollkommen transparent bleibt und sich mit diesem identifiziert. Das eine göttliche ICH besteht in drei Hypostasen, die die Einheit des ICHs nicht vernichten; denn jede Hypostase ist ICH, und dieses ICH identifiziert sich vollkommen mit allen drei Hypostasen als deren ewige, sich-selbst-setzende Dreieinheit. Dieser aktuellen Einheit des Selbstbewusstseins entspricht auch die aktuelle Einheit der göttlichen Natur (φύσις) oder des göttlichen Wesens (οὐσία) oder des göttlichen Lebens. Wenn man diese Bestimmungen statisch und nicht dynamisch, vom Standpunkt des Faktums und nicht des Aktes aus beurteilt, so enthalten sie einen offenen Widerspruch, nämlich den Widerspruch zwischen Dreiheit und Einheit, zwischen der Natur der drei und der des einen. Doch verwirklicht sich hier eine lebendige Dreieinheit, der *gleichermassen* Einheit und Dreiheit wesentlich innewohnt. Das erstere Moment findet dogmatisch seinen Ausdruck in der Definition μία φύσις, das letztere in den τρεῖς ὑποστάσεις. Die Natur Gottes ist real eine, wie auch das göttliche ICH, das sie besitzt, eins ist und in bezug auf sich selbst kein Nicht-Ich oder Mit-Ich kennt. Und doch bedeutet das „drei-hypo-

statisch" die Wirklichkeit dreier Hypostasen als lebendiger Zentren. Jede Hypostase ist ICH, die aber von sich aus das Seinige nicht für sich hat. Sie stellt sich nicht den zwei anderen als Nicht-Ich oder als von ihnen unterschiedenes ICH entgegen, sondern identifiziert sich mit ihnen. Dadurch wird die *Sobornost* des Lebens vollkommen verwirklicht, welche ein unerfüllbares, aber auch nicht zu eliminierendes Postulat des kreatürlichen Geistes darstellt. Die teilweise und relative Wahrheit des Homöusianismus, angewandt auf die Sobornost, wird hierbei nur darin gewahrt, dass im Dogma von der Dreieinheit die Dreiheit ebenso behauptet werden muss wie die Einheit. Daher hat jede der Hypostasen auch für sich selbst ihre Natur, und diese haben alle drei Hypostasen gemeinsam, nicht nur in ihrem identischen, sondern auch in ihrem unterschiedenen Sein, nicht nur in der Einheit, sondern auch in der Dreiheit. Es muss mit *gleichem* Nachdruck die Dreiheit und die Einheit betont werden. Dogmatisch kommt dieser Sachverhalt so zum Ausdruck, dass die heilige Dreieinigkeit der Eine wahre Gott ist, aber auch jede der Hypostasen ist der Eine wahre Gott, und sie alle sind gleich würdig und gleich göttlich: Die Eine Natur ist in drei Hypostasen, und jede Hypostase enthält in ihrer Fülle die ganze Kraft der Gottheit, ihr ganzes Wesen. Die göttlichen Hypostasen besitzen ihre Natur sowohl in ihrer Einheit als auch in ihrer Unterschiedenheit, wobei das eine wie das andere Besitzen ein *persönliches* ist. Das ICH erschliesst sich zwar in der konkreten Einheit mit dem Mit-ICH oder dem WIR, aber zugleich bleibt es das ICH, in welchem es kein Nicht-Ich gibt: Gemeinschaft ist hier Einheit und Einheit ist hier Gemeinschaft; es ist das einzige Leben und die einzige Natur der drei Hypostasen zugleich auch ihr gemeinsames Leben und ihre gemeinsame Natur. Darin besteht die wahre, absolute *Sobornost* des Seins.

Diese Sobornost hat ihren eigenen *Modus*. Die eine Natur und das eine Leben Gottes ist nicht Selbstbestimmung dreier, ist nicht drei-hypostatische Einheit in abstracto, in der jede Hypostase *ohne Unterschied* den Platz der anderen Hypostase einnehmen könnte. Eine derartige Nicht-Unterschiedenheit oder Gleich-Würdigkeit gehört den Hypostasen als solchen, d. h. dem persönlichen Selbstbewusstsein an: das ICH jeder Hypostase ist gleich göttliches ICH, das sich in seiner Dreieinheit im dreieinigen Ich verwirklicht. Auch der persönliche Besitz der eigenen

Natur ist für jede Hypostase eins in der Dreieinheit und dreieinig in der Einheit, also ebenso wesensgleich: gleich-göttlich. Doch in der Art und Weise, wie die göttlichen Personen ihre Natur besitzen, erscheinen konkretere *Modi* oder Gestalten. Es erscheinen in dieser Konkretheit die *hypostatischen Eigenschaften*, d. h. verschiedene Zeichen, die selbstverständlich keineswegs die Gleich-Würdigkeit und Gleich-Göttlichkeit der Hypostasen vernichten, die aber unter ihnen qualifizierte Beziehungen und eine bestimmte Ordnung (τάξις) konstituieren. Das alles bezieht sich nicht auf das drei-hypostatische *Selbstbewusstsein* des absoluten Subjekts als solches, sondern darauf, wie es seine Natur besitzt, auf das innergöttliche Leben. Die Sobornost des drei-hypostatischen Subjekts wird dadurch verwirklicht, dass es die *eine* Natur auf eine dreifache Art und Weise besitzt. Die Hypostasen sind nicht nur persönliche Zentren der drei-hypostatischen Persönlichkeit, sondern auch verschiedene Modi, in denen sie ihre Natur besitzt — τρόποι τῆς ὑπάρξεως (hl. Basilius der Grosse). In dieser Unterscheidung der Modi des Besitzens in der Konkretheit des göttlichen Lebens haben die hypostatischen Eigenschaften oder Relationen ihren Ursprung: ἡ ὑπόστασις τὸ ἰδιάζον τῆς ἑκάστου ὑπάρξεως σημεῖόν ἐστιν (Basilius der Grosse).

Der persönliche Geist verwirklicht seine Natur als Leben, Tiefe, Selbstoffenbarung. Wenn seine Natur ihm nicht als eine bestimmte, sich selbst offenbarende und sich selbst aufschliessende *Gegebenheit* vorausgesetzt ist (wie das beim kreatürlichen Geist der Fall ist), sondern wenn sie sein persönliches Leben ist, die Fülle persönlichen Selbstbewusstseins in dem einen, persönlichen Akt, so vollzieht sich dieser Akt zugleich in einem dreifachen Sinn und in einer dreifachen Bedeutung: Der Geist ist der sich in *sich selbst offenbarende* (aus dem unerschlossenen Zustand des Abgründigen), er ist der *offenbarende* (im Zustand des Erweises seiner Tiefe) und er ist der *geoffenbarte* (als vollendete *Selbstoffenbarung*).

Diese drei Akte der Selbstbestimmung des Geistes bilden sein eines Leben. Das Leben des Geistes ist eine immerwährende Selbstoffenbarung als dreifaltiger und dreieiner *Akt*, der in sich und für sich das Sein notwendigerweise besitzt. Der Sich-Selbst-Offenbarende (Subjekt) hat über sich ein Wort (Prädikat), das Ausdruck seines eigenen Wesens ist (Copula). Schweigen-Wort-Leben: Vater-Sohn-Heiliger Geist.

Bei dieser Selbstbestimmung des Geistes im Leben des ein-hypostatischen Subjekts bleibt dem Geiste die Dreiartigkeit seiner Momente wesentlich, und diese verwirklichen sich im zeitlichen Prozess, im sich fortbewegenden Leben. Ein und dasselbe Subjekt kann für sich selbst unergründliches Geheimnis und Tiefe sein, als auch sich im Denken, Erkennen und Wort offenbaren, und endlich kann es sein Wort, seinen Inhalt im schöpferischen Akt als seine neue Selbstbestimmung verwirklichen. In der Diskursivität des Denkens ist eine Aufeinanderfolge dieser Momente möglich; der Geist aber, der sich dieser dreifachen Selbstsetzung als deren lebendiger Einheit bewusst ist, verbirgt sie in seinem Selbstbewusstsein. Keines dieser Momente kann weggedacht werden, ohne dass das Wesen des Geistes zerstört wird. Geist ist die sich aktualiter vollziehende Einheit der Selbstsetzung, eine gleichsam dynamische Identität des Subjekts, des Prädikats und der Copula. Das Leben des Geistes ist immer Selbstoffenbarung, die einen bestimmten Inhalt in sich hat, wobei in diesem Inhalt das Sein eben dieses sich-selbst-offenbarenden Geistes zum Ausdruck kommt.

Im kreatürlichen Geist verwirklichen sich diese Momente in der Persönlichkeit, doch nicht voll-persönlich, sondern als *Zustände* des persönlichen Lebens. Im göttlichen Leben aber, das ewiger, absoluter Art ist, gibt es keinen Raum für die diskursive Aufeinanderfolge jeder der drei Momente; im Gegenteil, sie sind hier gemeinsam und absolut gegeben. Zugleich erscheinen sie auch nicht als *Zustände* des Geistes, als Gegebenheiten, denn sie sind überhaupt nicht Zustände oder Gegebenheiten, sondern Akte. Das Leben des göttlichen Geistes verwirklicht sich in seiner Absolutheit als dreifacher und dreieiniger *persönlicher Akt*. Die einzelnen Selbstbestimmungen des Geistes als ursprünglicher Anfang, als Inhalt und als dessen schöpferische Verwirklichung sind hier notwendigerweise auch *persönliche* Selbstbestimmungen; denn im göttlichen Leben ist alles bis ins letzte persönlich und wesentlich in untrennbarer Einheit von Hypostase und Natur. Auf diese Weise kommt die Dreifaltigkeit des geistigen Selbstbewusstseins Gottes in der Unterschiedenheit der Modi der drei Hypostasen zum Ausdruck, indem sich diese Beziehungen im Innern des Geistes, in der Selbstbezogenheit des Geistes auf das eigene Leben manifestieren. Die Hypostasen in Gott bringen die göttliche Selbstbezogenheit zum Ausdruck,

sie sind persönliche Relationen im Innern des absoluten Geistes; in diesem Sinne sind sie — als Struktur oder Natur des Absoluten — absolute Relation. Man darf sich nicht stossen an dem scheinbaren Widerspruch dieser Wortverbindung: absolute Relation. Der Begriff der Absolutheit ist nicht der Relation, sondern dem Relativen oder Bedingten entgegenzustellen. Relationen im Absoluten, in denen sich sein Leben manifestiert, sind ebenso absolut, weil sie durch nichts als durch das Absolute selbst in seiner Selbstoffenbarung bedingt sind. In diesem Sinne ist jede der Hypostasen in der heiligen Dreieinigkeit absolut, obgleich diese untereinander in Korrelation stehen. In unserer diskursiven Vernunft sind Korrelationen eine Frucht des diskursiven Denkens selbst; aber durch dieses wird das Wesen der Relationen nicht betroffen. Unsere Vernunft denkt auch das Absolute nur in der Entgegensetzung zum Relativen, d. h. in der *Relation*, als etwas „Relatives". Daher bestimmen die Väter die göttlichen Hypostasen furchtlos als *τρόποι τῆς ὑπάρξεως ἤτοι σχέσεως ὀνόματα*. Das Fehlen von Relationen kommt völliger Abstraktheit gleich und ist dem Unvermögen zuzuschreiben, das Absolute konkret zu verstehen; dagegen muss in konkreter Sicht das Absolute immer als Ordnung absolut existierender Relationen innerhalb des Absoluten — als dessen geistige Natur und Struktur — gedacht werden.

IX. Die heilige Dreieinigkeit als Liebe.

Der göttliche Geist offenbart sich selbst, und diese seine Offenbarung ist sein Wort. Dieses Wort aber hat er nicht als eigenen, unpersönlichen Inhalt, als ein bestimmtes *Etwas*. Ein solches Etwas, ein solcher Zustand oder eine solche Gegebenheit hat überhaupt keinen Raum im absoluten Subjekt, weil dieses nur den persönlichen Akt kennt. Ein solch persönlicher Akt vollzieht sich auch in der Geburt des Sohnes: Das göttliche ICH (Vater) gebiert sein Wort als das andere ICH, manifestiert sich im anderen und identifiziert sich mit ihm, schaut sich selbst in diesem ICH wie in seinem Ebenbild; dieses andere ICH aber gibt sich seinerseits dem zeugenden ICH als sein Wort hin. Diese sich vollendende Offenbarung des Vaters im Sohne wird *erkannt*, doch diese Erkenntnis ist wiederum nicht ein Zustand oder eine Gegebenheit, sondern ein neuer, persönlicher Akt der Selbstsetzung: der Vater erkennt den Sohn als seine Offen-

barung, und der Sohn erkennt sich selbst als das Wort des Vaters in einem neuen hypostatischen Akt der Selbstsetzung, im Heiligen Geist als amor unitivus amborum (hl. Augustin). Die Offenbarung durch den andern, das Wissen um sich selbst als um den anderen, das sich selber Haben als Haben des andern — ein Verhältnis, in dem jeder nur für den andern und im andern existiert, sich mit ihm identifiziert, ein solches Leben im andern ist eben Liebe. Liebe ist nicht Eigenschaft, sondern Wesen Gottes; die substanzielle Relation des dreieinigen Subjekts ist Liebe als Gegenseitigkeit und gegenseitige Entsagung, als aufopfernde Liebe. Denn sich nur im andern und durch sich nur den andern zum Ausdruck bringen, sich nur im andern verwirklichen, nur im andern und für den andern schöpferisch sein — dies ist der heilige Ring der aufopfernden Liebe. In ihr wird das Selbstopfer, das Opfer des eigenen Ichs vollbracht: das eigene Ich manifestiert sich im anderen Ich, und das Leben des Ichs verwirklicht sich ebenso nur im Leben des andern Ichs. Doch dieses Opfer der eigenen Kraft gibt absolute Fülle des Lebens: *das absolute Subjekt besitzt sich selbst auf eine absolute Art und Weise.* Es ist frei von allen Grenzen (von jedem Nicht-Ich) im Innern seiner Person und frei in der Fülle seines Lebens. Es mag genügen, der wahren Dreieinigkeit für einen Augenblick das ein-hypostatische Wesen eines Absoluten, das Alles für sich hätte, hypothetisch gegenüberzustellen. Dieses könnte das Seine nicht anders haben denn als Gegebenheit oder als Objekt (also als Nicht-Ich), das ihm zwar als sein Inhalt gehören würde, das aber nicht es selbst wäre und das es folglich von innen her beschränken würde. Andrerseits würde das Absolute Alles in der Einsamkeit, für sich allein haben, wobei ihm von allen Seiten die Grenze des Nicht-Ich, das Leere entgegenstehen würde, in der es vor Einsamkeit und Alleinsein untergehen müsste. So mag es wohl klar sein, dass die Idee eines absoluten, ein-hypostatischen Wesens zu offensichtlicher Ausweglosigkeit führt; aus dieser befreit nur das drei-hypostatische Wesen, in der das Leben Selbstaufgabe ist und darin sich selber findet. So ist also die Natur im drei-hypostatischen Gott das Eine Leben, als *persönlicher dreifaltiger Akt,* Selbstsetzung des ICHs durch das andere ICH, Liebe Gottes zu sich selbst als zum andern. Diese Selbstsetzung vollzieht in einer Beziehung die drei-hypostatische Einheit des absoluten Subjekts,

in der andern Beziehung sein eigenes, eines *natürliche* Wesen. Die heilige Dreieinigkeit ist wesentlicher, ewiger Akt der *Gegenseitigkeit* in selbstentsagender Liebe, die das, was sie aufgibt, in der gegenseitigen Hingabe wiederfindet. (Wenn man hier ein etwas vulgäres Wort anwenden wollte, könnte man sagen, dass die substanzielle Gegenseitigkeit wahrer ontologischer *Altruismus* ist.) Gott *lebt*, d. h. offenbart sich selbst in Selbsterkenntnis und Selbstinspiration, in der Liebe zu sich selbst — als drei-hypostatisches Subjekt, in welchem sich jede Hypostase nicht in sich selbst, sondern in den anderen Hypostasen manifestiert und darin ihre einzige Manifestation findet. Unserem Ich wohnt ein gewisser ontologischer Egoismus inne: sein eigentliches Sein ist stets mit diesem Sich-Selbst-Setzen und Sich-Selbst-Behaupten verbunden: ICH — Ich, obgleich es hierbei schon an das andere Ich stösst, von dessen Existenz hört und daher auch von der eigenen Nicht-Absolutheit und Beschränktheit weiss. Das göttliche ICH hingegen geht im Akt der Selbstsetzung als ICH aus sich selbst heraus und setzt sich selbst im anderen ICH als in sich selbst und hebt dadurch jegliche Grenze auf, erweist sich als absolut.

Ein solches Sich-Selbst-Setzen aber im andern und durch den andern ist *Liebe als wirkender Akt*, ist Ontologie der Liebe. Gott ist Liebe, und *als Liebe* ist er die heilige Dreieinigkeit. Liebe ist ein Sich-Finden nicht in Selbstbehauptung, sondern in Selbstaufgabe, ist Selbstsetzung durch Selbstentsagung — darin liegt die höchste Kraft und höchste Seligkeit der Liebe. Und wenn das *Kreuz* Symbol der aufopfernden Liebe überhaupt ist, so ist die heilige Dreieinigkeit Kreuzeskraft gegenseitiger Selbstentsagung im Schosse des drei-hypostatischen Subjekts. Das heilige Kreuz ist Symbol nicht nur unserer Erlösung, sondern auch des Lebens der heiligen Dreieinigkeit selbst. Daraus erklärt sich die Bedeutung und die Verehrung, die dem Kreuze und der Kreuzeskraft in der christlichen Frömmigkeit zukommt. (Vom Kreuz wird in der Vigilie am Feste der Kreuzeserhöhung [14. September] gesagt, dass es „Gottes Ebenbild ist“, „der Welt erschlossen“, „Zeichen der unergründlichen Dreieinigkeit“, „Dreiteiliges Kreuz, denn es trägt das drei-hypostatische Ebenbild der Dreieinigkeit“.) Die gegenseitige Kreuzes-Kenosis und die gegenseitige Kreuzeserfüllung bringt das Leben des drei-hypostatischen Gottes zum Ausdruck, in bezug sowohl auf das hypostatische Selbstbewusstsein als auch auf die natürliche Selbstoffenbarung.

Gott ist lebendige Liebe, das bedeutet aber aufopfernde, im Opfer sich findende Liebe; daher aber ist er ewiges Leben, denn Leben ist Liebe, wie auch Liebe Leben ist (jeder Mangel an Liebe dagegen ist auch Mangel an Leben).

Die Kreuzeskraft ist zugleich auch grenzenlose göttliche Macht, durch die jegliche Beschränkung nicht nur gegen aussen, sondern auch innerhalb des göttlichen Lebens in seiner Selbstverwirklichung überwunden wird. Nur die drei-hypostatische Liebe ist *absolutes* Sein, im Verhältnis zu dem jedes ein-hypostatische Sein Beschränktheit ist.

Die graphische Darstellung des Kreuzes ergibt sich aus der Kreuzung zweier perpendikularer Linien, die durch die Verbindungslinien dreier Punkte entstehen: $\begin{smallmatrix}\times & & \times\\ & \times & \end{smallmatrix}$ oder $\begin{smallmatrix} & \times & \\ \times & & \\ & & \times\end{smallmatrix}$. Der Kreuzungspunkt ist der Punkt dieser Punkte. In ihm vereinen sich die drei Punkte, indem jeder seinen Platz behält; denn ohne diese letztere Bedingung würde auch der Kreuzungspunkt, in welchem sie in einer gleichsam dynamischen Einheit zusammenfallen, nicht bestehen. Auf diese Weise ist die Form des Kreuzes wahrhaftig „Drei-hypostatisches Ebenbild der Dreieinigkeit". Es ist gleichsam ein unmittelbares Symbol, wahre Ikone des drei-hypostatischen Wesens. Mit diesem Zeichen bekreuzigen (taufen) und heiligen wir uns; seine heiligende Kraft wirkt sogar ohne Worte. Auch im Menschen, in seiner körperlichen Gestalt ist das Kreuz eingezeichnet als Zeichen der heiligen Dreieinigkeit, nach deren Ebenbild er erschaffen ist. Das Kreuz ist Ebenbild Gottes, Ebenbild der Liebe und daher auch der göttlichen Liebe zur Welt; es ist das Werkzeug der Erlösung der Welt.

Paris. SERGIUS BULGAKOW.

(Übersetzt aus dem Russischen.)