

Der Ort der Trinitätslehre bei Emil Brunner

Autor(en): **Schmidt, Martin**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **5 (1949)**

Heft 1

PDF erstellt am: **13.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877545>

Nutzungsbedingungen

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

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

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

Haftungsausschluss

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

Der Ort der Trinitätslehre bei Emil Brunner.

*Vortrag im Basellandschaftlichen Pfarrkonvent
am 20. September 1948.*

1.

Vor zwei Jahren hat Emil Brunner den ersten Band seiner auf drei oder vier Bände geplanten Dogmatik erscheinen lassen, betitelt «Die christliche Lehre von Gott». Der eigentlichen Gotteslehre (S. 119—381) gehen «Prolegomena: Grund und Aufgabe der Dogmatik» voran (S. 1—118). Wir haben uns mit diesen Prolegomena hier nicht zu beschäftigen, entnehmen ihnen nur, daß Br. *Offenbarungstheologe* sein will. Hören wir, was er zusammenfassend über «Begriff und Aufgabe der Dogmatik» sagt: «Wie alle christliche Lehre ist die Dogmatik auf die Offenbarung begründet. Im Unterschied zur sonstigen Lehre der Kirche kommt aber der Dogmatik die Aufgabe zu, diese Begründung der christlichen Lehre in der Offenbarung selbst zum Gegenstand der Lehre zu machen. Es gehört zu ihren wesentlichen Merkmalen und zu den wichtigsten Kriterien ihrer Tauglichkeit, daß die Begründung der christlichen Lehren oder Lehrsätze in der Offenbarung deutlich gemacht wird und daß die spezifische Autorität, die alle christliche Lehre für sich beansprucht, aus dieser Quelle allein hergeleitet wird» (S. 91).

Wir bekommen es also nicht mit einer Lehre von Gott zu tun, die an ihrem Ort unter anderm *auch* sagen möchte, daß dieser Gott sich offenbart, sondern deren Aussagen über Gott *allein* darauf begründet sein wollen, daß Gott sich offenbart. Wir bekommen tatsächlich eine Gotteslehre vorgetragen, die immer wieder darauf hinweist, daß der Gott, mit dem sie es zu tun hat, *seinem Wesen nach der sich Offenbarende ist*. So redet Br. etwa von der «Einheit von Wesen und Offenbarung Gottes» (S. 232), d. h. also, daß es nicht nur *zum* Wesen Gottes *gehört*, sich zu offenbaren, sondern daß dies gerade sein Wesen *ist*: die göttliche Selbstmitteilung. Und so hat der ganze den Prolegomena folgende Hauptteil des vorliegenden ersten Bandes, also die eigentliche Lehre von Gott, den Titel bekommen: «Erster Teil: Der ewige Grund der göttlichen Selbstmitteilung». Eine Gotteslehre soll also hier gegeben werden, die,

was sie auch immer sagt, im Hinblick darauf und in Beziehung dazu sagt, daß dieser Gott der sich selbst Mitteilende ist.

Nun ist es aber eben Aufgabe der Dogmatik, nicht nur zu sagen, *daß* sich uns Gott mitteilt — dies wird uns in der Verkündigung gesagt —, sondern sie fragt (da ja solche Mitteilung Gottes nicht ein Ding ist, das in sich geschlossen uns gegenüberstünde oder das uns einmal eingegossen wäre und das wir nun zur Verfügung hätten, sondern uns anspricht, uns immer von neuem in Beschlag nehmen und über uns als denkende, redende, wollende Menschen verfügen will): *Wie* mag es denn geschehen, daß *Gott* sich uns mitteilt, daß Gott sich wirklich *mitteilt*, daß er ausgerechnet *uns* sich mitteilt? Sie sucht Antwort zu geben auf alle Fragen, die hier entstehen könnten. Sie prüft alle Aussagen, die wir hier machen wollten, (wie Br. sagt) «auf ihre inhaltliche Richtigkeit» (S. 93), d. h. auf ihre Angemessenheit dem Satz gegenüber: «daß Gott sich uns mitteilt». Sie will uns also in unserer Sprache, mit unsern Begriffen, mit unserer Vernunft eine Rechenschaft darüber ablegen, wieso es dazu kommt, daß in unserer Sprache, in unsern Begriffen, vor dem Forum unserer Vernunft eine solch merkwürdige Tatsache verkündet, ein solch erstaunlicher Satz gewagt, eine solche nie gehörte Lehre gelehrt wird, und unter welchen Bedingungen diese Tatsache *unsere* Tatsache, dieser Satz *unser* Satz, diese Lehre *unsere* Lehre sein kann. Sie fragt also nach dem *Sinn* dieses Satzes: «Gott teilt sich uns mit» — nicht von dem aus, was in unsern andern Sätzen, Erfahrungen und Lehren als sinnvoll sich herausstellen könnte, sondern nach dem Sinn, den dieser Satz selber in sich trägt. Sie fragt also z. B.: «*Wer* ist dieser Gott, der sich uns mitteilt?» — «*Was* ist das für eine Aussage, daß Gott sich uns mitteilt?» — «Was ist das für ein Mitteilen, in dem Gott *sich selber* uns mitteilt, bzw. sich gerade *uns* mitteilt?» Sie fragt also nach Subjekt, nach Prädikat und nach Objekten dieses merkwürdigen Satzes.

Im Raum dieses Fragens, dieses Prüfens, dieses Erklärens dessen, was mit «Offenbarung» gemeint sei, im Arbeitsfeld einer Dogmatik, die Offenbarungstheologie sein will, befindet sich Br. schon dort, wo er in seiner Gesamtüberschrift vom «ewigen Grund der göttlichen Selbstmitteilung» redet. Die

göttliche Selbstmitteilung hat also einen ewigen Grund, und dieser ewige Grund ist das, was Br. in einer «Lehre von Gott» zu umschreiben sucht.

Wir befolgen nun einen Rat, den uns Br. sehr oft, innerhalb und außerhalb der vorliegenden Dogmatik, gibt: Wir sollen, wo es um den sich offenbarenden Gott geht, geschichtlich, nicht mit zeitlosen Kategorien, verbal, nicht substantivisch denken und reden. Also führen wir die Reihe der sich uns hier bietenden abstrakten Substantive auf ihren verbalen Tatsachengrund zurück: «Der ewige Grund der göttlichen Selbstmitteilung», das bedeutet: «Gott teilt sich selbst mit, und diese Tatsache hat einen Grund, und dieser Grund ist ein ewiger Grund, also ein Grund in Gott selbst.»¹ Was ist mit diesem «Grund» gemeint? Inwiefern wird hier hinter der Tatsache, daß Gott sich mitteilt, noch ein göttlicher Grund dieser Tatsache sichtbar?

Wir stellen vorläufig fest: Dieser *Grund* der Tatsache, daß Gott sich mitteilt, ist offenbar nicht einfach das *Subjekt* des Satzes: «Gott teilt sich mit.» Es wird unterschieden zwischen Gott, der das Subjekt seiner Selbstmitteilung ist, und Gott, der der Grund dieser Selbstmitteilung, also der Grund auch seines Subjektseins in der Selbstmitteilung ist.

Dort aber, wo Gott von Gott unterschieden wird oder wenigstens eine solche Unterscheidung vorausgesetzt ist, taucht da nicht das Problem der *Trinitätslehre* auf? Ich beschränke mich hier auf die Frage und möchte damit nicht als notwendig urgiert haben, die Trinitätslehre auch sogleich zu entwickeln. Auf alle Fälle nötigt uns das «deus alius — deus alius», das uns hier schon an der Eingangspforte des Brunnerschen Lehrgebäudes zu begegnen scheint, zur Aufmerksamkeit und stellt uns eine Frage, nach deren Beantwortung begierig wir um so ungesäumter das Lehrgebäude selber betreten.

¹ Oder sollte «der göttlichen Selbstmitteilung» als genetivus epexegeticus zu verstehen sein? «Die göttliche Selbstmitteilung *ist* der ewige Grund.» Wofür? Doch dann wohl für alles, was über Gott auszusagen ist, also zuerst für die Aussagen über «Gottes Wesen». Da aber Br. «Selbstmitteilung» und «Wesen Gottes» ineins setzt (schon in der Handhabung der Ueberschriften, und vgl. im Text S. 46), kommt diese zweite Deutungsmöglichkeit für ihn wohl nicht in Frage.

2.

Der erste Abschnitt der Br.schen Gotteslehre steht unter dem Titel: «Das Wesen Gottes und seine Eigenschaften». (Ein zweiter Abschnitt: «Der Wille Gottes» fällt von vorneherein außerhalb des Rahmens unserer Darstellung.) Die Lehre vom Wesen und den Eigenschaften Gottes zerfällt in 10 Kapitel, von denen die letzten 5 den göttlichen Eigenschaften gewidmeten uns ebenfalls nicht beschäftigen werden. Es bleiben 5 Kapitel, die folgendermaßen betitelt sind: «Der Name Gottes» — «Gott der Herr» — «Der Heilige» — «Gott ist Liebe» — und schließlich: «Der dreieinige Gott».

Unsere Untersuchung über den *Ort* der Trinitätslehre kann nicht vom zuletzt genannten Kapitel ausgehen; denn nicht erst dort stoßen wir auf das *Problem* der Trinitätslehre. Daß Br. erst eine Wesenslehre und dann eine Trinitätslehre gibt, kann uns allerdings, angesichts der ziemlich einhelligen ökumenischen Lehrtradition, nicht verwundern, zumal er sich in seinem Vorwort ausdrücklich auf diese beruft, indem er sagt, er folge im großen ganzen, «unter Verzicht auf alle Eigenheiten», der Ordnung der *Loci theologici*, die von jeher das Gerüst der christlichen Dogmatik gebildet hätten (S. XI). Es sei dies einfach zur Kenntnis genommen und nur angemerkt, daß es Karl Barth in seiner «Kirchlichen Dogmatik» bekanntlich anders hält und das Problem der Trinitätslehre in der als «Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik» bezeichneten «Lehre vom Worte Gottes» (Band I) *vor* der eigentlichen Gotteslehre entwickelt, womit Br. sich in einem Exkurs: «Der ‚Ort‘ der Trinitätslehre» (S. 251 ff.) auseinandersetzt.

Wichtiger ist eine weitere Beobachtung, wenn sie auch zunächst nur etwas ganz Formales zu betreffen scheint: Br. setzt das Kapitel vom «dreieinigen Gott» nicht, wie es meistens geschieht, *hinter* die Lehre vom Wesen und den Eigenschaften Gottes, sondern er behandelt es als ein Kapitel, das mit andern zusammen unter dem Obertitel «Das Wesen Gottes und seine Eigenschaften» steht.² Tatsächlich bekommt in diesem Ka-

² Genauere Erörterungen über die Rolle der Trinitätslehre *innerhalb* der Lehre von Gottes Wesen stellt Br. S. 252 (im schon erwähnten Exkurs) an. Er beruft sich auf die «ratio essendi»: «Im Wesen Gottes ist seine Offenbarung begründet» — während die «ratio cognoscendi» den

pitel die Frage nach dem Wesen Gottes für Br. ihre klarste Beantwortung, wenn er dort sagt: «Diese Einheit von Wesen und Offenbarung Gottes ist das in der Trinitätslehre Gemeinte» (S. 232).

Diese formale Beobachtung, daß die Trinitätslehre bei Br. seiner Lehre vom Wesen Gottes eingeordnet ist, dient nun dazu, die Fragestellung unserer Untersuchung ins rechte Licht zu stellen. Wenn wir hier über den «Ort der Trinitätslehre bei Emil Brunner» zu handeln haben, so kann es in erster Linie nicht darum gehen, in einem bestimmten Kapitel seiner Dogmatik eine Trinitätslehre vorzufinden, darzustellen und mehr oder weniger explizit mit andern Lehrbildungen, etwa der des Symbolum Quicumque oder der des Sabellius, mit der des Augustin oder der Schleiermacherschen oder gar der von Karl Barth zu vergleichen oder zu konfrontieren. Wir haben vielmehr bei der Frage einzusetzen: Wie kommt es zu dieser Trinitätslehre? Was soll in ihr zum Ausdruck kommen? Br. antwortet: das Wesen Gottes als des sich Mitteilenden, die Identität von Wesen und Offenbarung Gottes. So sagt uns also die Trinitätslehre zusammenfassend, was Gott seinem Wesen nach ist.

Wir fragen aber weiter: *Wer* ist der Gott, der uns sein Wesen kundgibt? *Wer* ist der Gott, der selber der ewige Grund

umgekehrten Weg — von der Offenbarung zum Wesen Gottes — führe. So will er, wenn er mit der Lehre von Gottes Heiligkeit und Liebe einsetzt und nicht mit der Trinitätslehre, zu Karl Barth nicht in einem grundsätzlichen, sondern nur in einem methodischen Gegensatz stehen. Wir stellen in unserer Untersuchung die Berechtigung dieser Methode an sich auch nicht in Frage. Doch ist bei Br. die Wahl der Methode nicht einfach aus Erwägungen über *ratio essendi* und *cognoscendi* zu verstehen, sondern aus besonderen erkenntnismäßigen Voraussetzungen, von denen aus es auch zu besonderen Erkenntnissen kommt, die uns vor andere als nur methodologische Probleme stellen. Soweit diese Besonderheiten schon in Brunners «Prolegomena» auftauchen — z. B. seine Erwägungen über das Verhältnis von Kerygma, Lehre, Reflexion und Dogmatik —, können wir sie hier nicht zur Sprache bringen. Unsere Untersuchung konzentriert sich auf die Frage nach dem Subjekt der göttlichen Selbstmitteilung, vor welche Frage uns die Brunnersche Lehre vom Wesen Gottes immer wieder zu stellen scheint. — Theologiegeschichtlich weiß sich Br. in seiner Anschauung über das Verhältnis von Wesenslehre und Trinitätslehre mit Theologen wie v. Oettingen und Kähler — besonders mit ersterem — einig (S. 253).

seiner Selbstmitteilung ist? *Wer* ist das Subjekt, von dem solches alles ausgesagt werden kann? Mit dieser Frage haben wir nach etwas anderm gefragt als nach dem *Wesen* Gottes. Gehen wir wieder auf den Satz zurück: «Gott offenbart sich» —, so ist die Frage: «Wer ist Gott?» offenbar die nach dem Subjekt dieses Satzes. Wenn wir aber nach dem *Wesen* Gottes fragen, so entspricht dieser Frage ein Satz: «Gott ist der sich selbst Mitteilende (Offenbarende)»; es wird hier also nach dem Prädikat gefragt, und es wird auf Grund einer Bestimmung geantwortet, die sich aus dem Prädikat des Satzes: «Gott offenbart sich» ergibt. «Gott *offenbart sich*»; also ist er der sich selbst Offenbarende. Das ist die Antwort auf die Frage: «*Was* ist Gott?» — und nicht auf die Frage: «*Wer* ist Gott?»

Dieses grammatische Exercitium mag zunächst als eine Spielerei erscheinen: Geht es nicht in all diesen Aussagebeziehungen um den gleichen Inhalt? Kann man von hier aus ein Gespräch über die «inhaltliche Richtigkeit» der Br.schen Lehrbildung beginnen? Und es ist doch keine Spielerei! Es könnte nämlich in der dogmatischen Untersuchung über die Offenbarung sehr notwendig werden, vom Was nach dem Wer zurückzufragen, vom Prädikat nach dem Subjekt, vom *Wesen* Gottes als des sich Offenbarenden nach dem Gott, der uns dieses sein *Wesen* offenbart, von der göttlichen Essenz zur göttlichen Existenz. Anders ausgedrückt: Es könnte nötig werden, im Reden von «Offenbarung» sich ausdrücklich darauf zu besinnen, daß mit solcher Offenbarung eben die Offenbarung *Gottes* gemeint ist. Wir werden tatsächlich solche Rückfragen und Erinnerungen nicht unterlassen können, wenn wir nun der Br.schen Lehre vom *Wesen* Gottes folgen. Kann uns hier die Trinitätslehre, die doch schließlich eine Umschreibung des Satzes: «Gott offenbart sich» sein will, helfen? Wir vermuten, daß sie uns helfen könnte, hinter dem Was der Offenbarung deren Wer zu sehen, Subjekt und Prädikat hier zu unterscheiden und doch als *eine* Aussage zu würdigen. Aber das müssen wir nun auch sagen: Eine Trinitätslehre, die aus der Bestimmung des *Wesens* Gottes gewonnen ist, die also von vorneherein nur auf die Frage: «*Was* ist Gott?» antwortet, in der von vorneherein nur das Prädikat des Satzes: «Gott offenbart sich» zum Ausdruck kommt, — eine solche Trinitätslehre kann uns diesen Dienst nicht leisten.

Damit haben wir eine *Frage* an Br.s Art der Darstellung gerichtet. Wir fragen nicht: Begegnet uns hier eine falsche oder eine richtige Trinitätslehre? — sondern: Steht Br.s Lehre vom dreieinigen Gott am richtigen Ort? Vermag eine Trinitätslehre, welche die göttlichen Wesensbestimmungen zusammenfaßt, aber eben damit der Lehre von Gottes *Wesen* ein- oder untergeordnet ist, wirklich den *Namen* dessen zu nennen, dessen *Wesen* sie entfalten will? Kann sie wirklich erläutern, *wer* es ist, der seinem *Wesen* nach der sich selbst Mitteilende ist, ohne den es göttliches *Wesen* und göttliche Mitteilung gar nicht gäbe, ohne von dem zu lehren wohl auch kaum von seinem *Wesen* gelehrt werden kann? Wir sind also auf einen wichtigen Fragepunkt *außerhalb* der Lehre vom *Wesen* Gottes gestoßen, wenn wir die Frage als möglich hingestellt haben: *Wer* sagt uns, *was* er ist?

3.

Als ob Br. nur darauf gewartet hätte, endlich wieder zu *Worten* zu kommen und unsere soeben an ihn gerichteten Fragen als müßiges *Ueberfragen* darzutun, beginnt er seine Ausführungen über das *Wesen* Gottes mit einem Kapitel über den «*Namen* Gottes». «Ich bin, der ich bin» — *das* ist Gottes Name. Dieser Name aber darf, wie Br. weiter sagt, nicht als eine Definition Gottes verstanden werden. «Der Sinn der Namensumschreibung ist gerade der: Ich bin der Geheimnisvolle und will es bleiben; ich bin, der ich bin. Ich bin der Unvergleichbare, darum nicht zu Definierende, nicht zu Benennende» (S. 125).

Ist damit nicht in aller Klarheit eine Antwort auf die Frage gegeben, *wer* der Gott ist, der nach seinem *Wesen* der sich selbst Mitteilende ist? Es scheint tatsächlich so. Aber nun gehen alle weiteren Ausführungen Br.s nach der Richtung, den Begriff des Namens Gottes für die Erklärung dessen zu verwenden, *was* Gott ist. Daß Gott einen Namen hat und sich in diesem Namen offenbart, dies zu erkennen ist — nach Br. — für den wichtig, der das *Wesen* Gottes als des sich selbst Mitteilenden erkennen will. «Gott in seiner Selbstmitteilung — das ist der Name Gottes; darum ist Gott, wo er nicht seinen Namen kundgibt, nicht wirklich zu erkennen» (S. 126). «Das

Wesen Gottes ist Selbstmitteilungswille» (S. 133). «Der Name Gottes ist die Einheit des geoffenbarten Wesens und des offenbarenden Handelns Gottes, dessen Grund der göttliche Geltungs- und Gemeinschaftswille, dessen Ziel die Verherrlichung Gottes und die Gemeinschaft mit Gott ist» (S. 125). So zeigt uns also der Name Gottes in aller Deutlichkeit, was Gott ist, wird zu einer Umschreibung des Handelns Gottes, zeigt uns in diesem Handeln Gottes einen wesensmäßigen Grund und von da aus eine Bewegung auf ein wesensmäßiges Ziel hin. Erst in Jesus Christus erschließt sich das Wesensgeheimnis Gottes ganz, so daß also, wie Br. eindrücklich darlegt, erst in Jesus Christus der Name Gottes vollkommen offenbart wird (S. 133).

Aber all diese Ausführungen über Gott als den sich Mitteilenden, so einleuchtend sie in sich auch sind, reden von *Wesensmitteilung*, nicht von *Selbstmitteilung* Gottes. Sonst wäre es nicht möglich, daß hinter allem Mitteilen ein göttliches Subjekt erscheint, von dem gesagt werden kann: «Gott, wo er nicht seinen Namen kundgibt» — oder: «Gott ist der Unbekannte, *bis* er sich selber bekannt gibt.» *Wer* ist dieser Gott, so fragen wir wieder, von dem *auch* ausgesagt werden kann, daß er sich nicht mitteilt, daß er sich noch nicht mitteilt, daß er noch nicht ganz zur Vollkommenheit seiner Selbstmitteilung gekommen ist? Wie lautet der Name des Gottes, der uns seinen Namen nicht mitteilt, der uns sein Wesen verhüllt? Selbstmitteilung im strengen Sinn, das müßte doch eine Mitteilung sein, in der sich gerade *dieser* Gott mitteilt, wenn er doch gerade in solcher Freiheit, sein Wesen mitzuteilen oder nicht mitzuteilen, ist, der er ist? Wenn er sagt: «Ich bin, der ich bin» —, so hat er sich doch *selbst* daran gebunden, in seiner Mitteilung er selbst zu sein, nicht nur sein *Wesen* bindend definiert für den Fall, daß er selber sein Wesen mitteilt, so daß er auch, im Fall er sein Wesen nicht mitteilte, er selber bliebe. Selbstmitteilung, das müßte heißen: Entweder teilt sich Gott mit oder nicht. Entweder ist in dem Satz: «Gott teilt sich mit» alles ausgesagt, was über diesen Gott, das Ereignis seiner Selbstmitteilung, seine Freiheit und unverfügbare Souveränität *in* dieser Selbstmitteilung ausgesagt werden kann — entweder ist dies alles implizit mit ausgesagt, oder es ist gar nichts

ausgesagt, und mit diesem Satz ist es nichts. Selbstmitteilung, dieser Begriff weiß nichts von einer Möglichkeit, sich mehr oder weniger mitzuteilen, im reinen Mitteilenkönnen zu verharren oder das Wesen der Mitteilung allmählich, bis zur wesensmäßigen Vollendung zu entfalten. Selbstmitteilung, dieser Begriff kann nur Zeugnis geben von einer *bereits vorhandenen* Entfaltung, von einem bereits erreichten Ziel. Von Gott, der nicht seinen Namen kundgibt, der «noch» der Unbekannte ist, *bis* er sich bekannt gibt, von einem solchen Gott kann man niemals im strengen Sinn zu sagen wagen, daß er sich selbst mitteilt, weil ein solchermaßen vorausgesetztes göttliches Subjekt uns einfach außerhalb des Satzes: «Gott teilt sich mit» zu stehen scheint und keine Entfaltung dieses Satzes ein solches Subjekt hineinbringen könnte. Es kann ein sich nicht mitteilender oder sich noch nicht oder noch nicht ganz mitteilender Gott höchstens in dem Sinne gemeint sein: Gott, der nicht, der noch nicht, der noch nicht ganz sein *Wesen* mitteilt, Gott, der nicht, der noch nicht, der noch nicht ganz vollkommen sagt, *was* er ist. Aber Gott, der sagt, *wer* er ist, Gott, der (im strengen Sinne) *sich selbst* offenbart, dem begegnen wir entweder ganz, oder wir begegnen ihm überhaupt nicht; der *hat* seinen Namen bei uns, oder wir sind nicht einmal in der Lage, nach seinem Namen zu fragen.

Es ist nun bezeichnend und wohl begründet, daß Br. in seiner Lehre vom «Namen Gottes» wohl eine Wesensmitteilung, aber keine eigentliche Selbstmitteilung entwickelt. Eine Lehre von der Selbstmitteilung Gottes müßte wohl von den drei Namen, die uns gegeben sind, ausgehen, müßte wohl nach dem göttlichen Subjekt fragen, das in diesen drei Namen sich selber setzt und aussagt. Von einem Subjekt, das nur sein Wesen mitteilt, also etwas *von* sich aussagt, *kann* allenfalls gesagt werden: Es teilt sich mit oder es teilt sich nicht mit —, je nachdem wir es in seinem Wesen tätig oder hinter seinem Wesen verharrend betrachten, je nachdem es uns in der Freiheit, sein Wesen mitzuteilen, oder in der Freiheit, sein Wesen nicht mitzuteilen, begegnet.

4.

Nun will aber Br. ganz offenbar von einem solchen «Nur-Subjekt», von einem solchen «Gott, je nachdem» nichts wissen.

Er sagt uns in seinem nächsten Kapitel: «Gott der Herr», daß man solche Trennung des göttlichen Subjektes vom göttlichen Wesen nicht durchführen kann. Denn «Gott der Herr» bedeutet eben, daß Gott nicht in solcher Weise Subjekt ist, daß er hinter seiner Offenbarung steht und gleichsam von Fall zu Fall entscheidet, wie weit er hervortreten will, sondern «daß er anredendes, sich selbst kundgebendes Subjekt ist» (S. 143). Damit ist wohl gesagt, daß Gottes Subjektsein sich nicht neutral zu seinem als Selbstmitteilung bestimmten Wesen verhält, sondern daß Gottes Subjektsein zu diesem seinem Wesen gehört, wie es denn diesem Wesen entspricht, daß Gott als der sich Mitteilende immer Subjekt bleibt und nie zu einem neutralen Objekt unseres Denkens wird.

Dieses permanente Subjektsein in der Selbstmitteilung wird von Br. auch mit dem Begriff «Persönlichkeit» umschrieben. All die verschiedenen Aspekte, in denen Gott uns gegenübertritt, erweisen, daß er uns als Subjekt, als Persönlichkeit, als Herr gegenübertritt. So in der Schöpfung, in der sich Gott in seiner Herrenfreiheit dem Geschöpf gegenüber erweist, so aber auch als *gnädiger* Herr, der in der Freisprechung des Sünders sein höchstes Herrenrecht wahrnimmt. Auch diese Offenbarung strebt nach Br. einem Höhepunkt zu. Haben wir im Wort der Propheten nur erst einen Hinweis auf Gott den Herrn, so wird im NT der Herrscher selber gegenwärtig. «Da, wo die βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐφθασεν (Matth. 12, 28), wo reale Herrschergewalt ist, da auch ist erst der Herr als der Herr vollkommen offenbar. Darum geht im NT der Herrentitel auf Jesus über» (S. 155). In Jesus Christus also, so wird uns hier erklärt, tritt uns erst Gottes Wesen als freibleibendes Subjekt vollkommen gegenüber. Jesus Christus ist also das Subjekt, in dem es sich ganz erweist, daß Gott der Herr, daß er Persönlichkeit, daß er Subjekt ist. Man kann dann auch von Offenbarungen reden, die uns nicht so adaequat vor das göttliche Wesen stellen, die erst ein Hinweis sind auf das Subjektsein Gottes in Jesus Christus, noch nicht sein endgültiger Erweis, in denen Gott noch nicht so Subjekt ist wie in Jesus Christus. Was also hier als Subjektsein, als Personhaftigkeit Gottes ins Blickfeld tritt, ist tatsächlich mehr als ein bloßer Ausgangspunkt des Denkens. Sehr beherzigenswert ist die Br.sche War-

nung vor einem Denken, das mit Gott als Subjekt beginnt und schließlich bei einem objektivierten Gottesbegriff landet. Doch nach einer andern Seite hin scheint dieses von Br. beschriebene göttliche Subjektsein nichts Bleibendes, sondern etwas sich Entwickelndes zu sein. Es scheint da um ein Subjekt zu gehen, das erst nach und nach zum Vollbegriff seines Wesens als Subjekt kommt. Was ist das für ein Subjekt, das erst noch Subjekt wird, was für ein Herr, der erst noch zum Herrn wird? Br. hat auf ontologische Kategorien verzichtet. Er will offenbarungsbezogen reden. So hat er auch den Begriff des göttlichen Subjektes nicht an sich entwickelt, sondern auf den Begriff der Offenbarung bezogen.

Hier stehen wir aber wieder beim Problem der Trinitätslehre. Nach der altkirchlichen Trinitätslehre tritt uns Gott in der Gestalt der Offenbarung als der gleiche Herr entgegen, der er als der Gestaltlose, Unenthüllbare, Unverfügbare *ist*. Daß Gott in seiner Verhüllung und in seiner Enthüllung uns als verschieden begegnet und doch als der eine Herr, zu dessen Herrsein es gehört, daß er sich als der Verhüllte offenbart und als der sich Offenbarende frei, d. h. unverfügbar, verhüllt bleibt, dies zu entwickeln, ist das Anliegen der Trinitätslehre: Gott, so hören wir hier, ist in seiner Verhüllung, in seiner Offenbarung, in seinem Offenbarsein nicht ein durch verschiedene Stadien sich veränderndes Wesen, sondern der eine Herr.

Br. glaubt nun, in seinen Ausführungen über das Herrsein Gottes ohne den Bezug auf die Trinitätslehre auskommen zu können. Er versteht den aus der Verhüllung zur Offenbarung schreitenden Gott als ein Subjekt, das seiner Wesensbestimmung folgt, immer mehr Subjekt zu sein. Nicht das Subjekt, das uns dreimal als das eine gegenübertritt, lehrt er, sondern ein Subjekt, das allmählich hervortritt als das, was es ist. Was bleibt dann noch von Christus als dem vollkommenen Subjektsein Gottes zu unterscheiden? Es bleibt noch ein Gott, der die Freiheit hat, sich noch nicht vollendet als er selbst, noch nicht im Vollgehalt seines Wesens, so etwa «nur» als Schöpfer, «erst» in der objektiven Gestalt des alttestamentlichen Gesetzes zu zeigen.

Entspricht aber solche Lehre nicht besser dem biblischen Befund als die Lehre von einem göttlichen Subjekt, das in

allen seinen Werken ganz es selber ist, zu dessen Selbstheit es gehört, in jener dreifachen Gestalt dazusein, das also auch etwa in der Schöpfung nicht *beginnt*, es selbst zu sein, sondern das als dreieiniges Subjekt so in der Schöpfung da ist, wie es in der Versöhnung und der Vollendung da ist? Entspricht es wirklich dem biblischen Befund, wenn wir somit «Offenbarung» nicht auflösen in verschiedene Stufen der Wesensentfaltung bis hin zur vollkommenen Entfaltung in Jesus Christus, sondern daß «Offenbarung» immer nur das Eine wäre und bliebe: das Offenbarungswirken des durch Christus im Heiligen Geist sich mitteilenden Vaters?

Schreitet demgegenüber die biblische Offenbarung nicht fort, entwickelt sich in verschiedenen Stufen, bis hin zu Christus, so daß das sich entwickelnde «Hin zu Christus» viel schriftgemäßer wäre als das ewige und einzige «in Christus»? Demgegenüber wäre zu fragen, und zwar nun gerade auch im Hinblick auf die alttestamentlichen «Offenbarungsstufen»: Ist es nicht Christus selber, der in diesen Stufen auf uns zuschreitet, ist es nicht *sein* Ich, das uns nicht erst dann begegnet, wenn das göttliche Ich die letzte Stufe seiner Wesensmitteilung erreicht hat, sondern in dem Gott von jeher der sich selbst Mitteilende *ist*?³

³ Br. sagt selber: «Mit dem Bekenntnis ‚Christus der Herr‘ ist das *Problem* der Trinität da» (S. 222). Die biblischen Aussagen über die Praeexistenz des Sohnes werden S. 222—225 klar herausgestellt; auch soll eigentlich nicht eine «ökonomische» gegen eine «immanente» Trinitätslehre ausgespielt werden (S. 238). Auf dieser Ebene wird man sich mit Br. also nicht auseinanderzusetzen haben. Aber warum legt er, wenn er das Problem der Offenbarungsgeschichte oder der Trinität behandelt, bei jeder sich bietenden Gelegenheit den Akzent so stark auf die *ratio cognoscendi*, während er dort, wo er vom göttlichen Wesen handelt, ebenso stark von der *ratio essendi* ausgeht (vgl. die vorige Anm.)? Ueber den notwendigen Zusammenhang beider rationes hat er zwar S. 252 etwas ausgesagt. Aber sicher ist das nicht ein Zusammenhang, über den man exkursweise noch reflektieren kann, sondern der sich in actu, im Verlauf der ganzen theologischen Arbeit, als notwendig erweisen muß. Sonst geschieht es, wie unserer Ansicht nach eben bei Br., daß auf der einen Seite die *ratio essendi* der Trinitätslehre und auf der andern Seite die *ratio cognoscendi* der Wesenslehre Probleme bleiben, auf die zwar hingewiesen wird, die aber nicht eigentlich bearbeitet sind. Solche aus der Anwendung der rationes entstehende Problematik ist aber mit dem Problem, das mit dem

Die Fragestellung muß hier genügen. Es wird ohne weiteres klar sein, daß hier nicht *ein* Punkt der Br.schen Lehrentwicklung, sondern sein ganzes Verständnis der Offenbarung zur Verhandlung steht.

Was ist Offenbarung? Ist sie Selbstkundgabe des göttlichen *Subjektes* als des Offenbarers, der Offenbarung und des Offenbarseins (womit dann jeder Objektivierung der Offenbarung und des Offenbarseins gewehrt sein soll)? Oder ist Offenbarung ein allmähliches Hervortreten des göttlichen *Wesens*, das auf seinen verschiedenen Stufen als das hinter der Offenbarung stehende, nicht offenbarte Wesen, als das vor der Offenbarung stehende, noch nicht offenbarte Wesen, als das (in Gestalt irgendeiner «objektiven» Offenbarungsform) noch nicht ganz offenbarte Wesen, schließlich als das in Christus vollendet offenbarte Wesen, im Heiligen Geist uns «angeldhaft» offenbare Wesen und in der endgeschichtlichen Vollendung vollendet offenbare Wesen Gottes zu bezeichnen wäre (bei welcher Bezeichnung, wie man sie im einzelnen auch vornehmen möge, eine «Objektivierung» des Offenbarungsereignisses zu einem Begriff der «Offenbarung», von dem sich dann mancherlei aussagen und *über* den sich auf allerlei Art disponieren läßt, schwerlich zu umgehen ist)?

Kurz: Messen wir den Begriff der Offenbarung am Begriff des göttlichen Wesens, oder sagt uns erst die uns ergreifende und daraufhin von uns zu begreifende Offenbarung, was unter dem Wesen Gottes zu verstehen sei?

Bekenntnis «Christus der Herr» da ist, nicht identisch! M. a. W.: Die Geschichtlichkeit der Offenbarung (und damit die Erkennbarkeit Gottes allein in seiner Geschichte) — wir können auch sagen: das Problem «Christus und die Zeit» wird überall kräftig herausgestrichen, wo es gilt, Aussagen über das sich kundgebende transzendente *Sein* Gottes in den «Hintergrund» (vgl. S. 237!) zu verweisen und vor der Gefahr der «Metaphysik» zu warnen. Zu einer wirklichen Verarbeitung dieses Problem es kommt es dabei aber eigentlich nie. Darum muß dann auch Br.s Lehre von den verschiedenen Offenbarungsstufen, die ja sicher nur «ratione cognoscendi» gemeint ist, mißverständlich werden, weil die *ratio essendi* dabei nicht durchdacht und mit der anderwärts klar gelehrt Praeexistenz Christi *hier* nicht Ernst gemacht wird. Vgl. nur das S. 154 f. über die «prophetische Offenbarung» Gesagte! Das klingt fast so, als ob die Propheten den *gnädigen* Gott noch nicht künnten!

5.

Ob die soeben gegebene Analyse des Problems, wie es uns die Br.sche Darstellung zu stellen scheint — eine Analyse, bei der es zugegebenermaßen nicht ohne gewisse Zuspitzungen und Vereinfachungen ging —, das Richtige trifft oder nicht, wird das nun Folgende erweisen.

Br. kommt nämlich tatsächlich auf die Möglichkeit eines göttlichen Seins «außerhalb Christus» expressis verbis zu sprechen, also eines dem göttlichen Wesen inadäquaten Seins, in dem Gott nicht eigentlich das ist und tut, was er ist. Wir begegnen diesen Ausführungen in einem neuen Kapitel, wo «Der Heilige» als eine weitere Wesensbestimmung des sich selbst mitteilenden Gottes dargestellt wird.

Daß Gott heilig ist, bedeutet, daß er «als Gott anerkannt sein» will (S. 166). Gottes Heiligkeit ist Eigentumswille und darum Offenbarungswille. So ist Gottes Heiligkeit seine Liebe. Denn in der Liebe kommt der Offenbarungswille zu seiner größten Ehre, zu seiner wesensmäßigen Selbstdarstellung. Aber Gottes Heiligkeit äußert sich auch als verzehrender Zorn, weil es ebenso zu Gottes Heiligkeit gehört, seine göttliche Ehre gegen alle Widerstände durchzusetzen. Wie aber sind nun diese beiden Bestimmungen der göttlichen Heiligkeit, die göttliche Liebe und der göttliche Zorn, miteinander zu vereinbaren?

Br. erörtert dieses Problem im Anschluß an das bei Luther begegnende Begriffspaar *Deus absconditus* und *Deus revelatus*. Während die Offenbarung der Liebe «Gottes eigenes Werk» (Luther: *opus proprium*) ist — also nach Br. das Werk, in dem Gottes Wesen zum Ausdruck kommt —, entspricht der göttliche Zorn nicht Gottes eigentlichem Willen, ist sein «Werk zur linken Hand», sein *opus alienum*, wie Luther sagt — also in der Br.schen Terminologie das Werk, in dem Gottes Wesen nicht zum Ausdruck kommt, in dem wir es (nach Luther) mit dem *Deus absconditus*, dem *Deus absolutus* zu tun haben, der für uns ein solcher bleibt, wenn wir nicht (wie Luther sagt) «durch seinen Zorn hindurchbrechen» zum Gott der Gnade, also zum *Deus in Christo revelatus* fliehen.

Gerade dieser letzte Gesichtspunkt sollte uns eigentlich darauf führen, im *Deus absconditus* den Gott zu sehen, der

sich uns *in Christus* zugleich offenbart und verhüllt. Aber für Br. wird nun sehr schnell der *Deus absconditus* ein Gott, der *noch* nicht dazu gekommen ist, in Christus sein Wesen zu offenbaren, der nicht *in* Christus, sondern *hinter* ihm, abgesehen von ihm der Verborgene bleibt, dessen Werke also «außerhalb von Christus» geschehen.

Br. weist nun zwar selber gerade auf das Kreuz Christi als auf den Ort hin, wo sich *Deus absconditus* und *Deus revelatus* treffen (S. 181). Aber dieses Verborgensein am Kreuz ist dann nach ihm *doch* nicht als das «Verborgensein in Christus» aufzufassen.⁴

Wir können hier die Frage nicht entscheiden, ob sich die Lutherschen Aussagen über den *Deus absconditus* bzw. *absolutus* wirklich zur Einführung eines «Gott außerhalb von Christus» verwenden lassen.⁵ Aber nun ist jedenfalls bei Luther der *Deus absconditus* der *Deus nudus* («Gott in seiner nackten Majestät»), während der *Deus in Christo revelatus* zugleich der *Deus velatus* («in seiner gnädigen Verhüllung») ist. Und gerade diese von Br. geflissentlich hervorgehobene gegenseitige Durchkreuzung zweier Betrachtungsweisen in den Aussagen Luthers sollte ihn doch daran hindern, den Gott außerhalb Christus derart einspurig dem Gott in Christus gegenüberzustellen und eine eindeutige rationale Unterscheidungsmöglichkeit aus dieser Gegenüberstellung zu gewinnen. Denn nicht dies ist bedenklich, daß hier mitten in der Dar-

⁴ Von Gottes Verborgtheit *in* Christus (vgl. Kol. 2, 2 f.), von der Verborgtheit Gottes *in* seinem Heilsplan (vgl. 1. Kor. 2, 7) läßt uns Br. hier nichts erfahren. Auch nicht davon, daß *die* at.liche Stelle, die vielleicht am deutlichsten auf die nt.liche Vollendung der Offenbarungsgeschichte hinweist (Jes. 52, 13—53, 12), zugleich in den stärksten Ausdrücken (stärker als in allen andern Messiasstücken) von der Verborgtheit Gottes gerade in diesem Geschehen redet. Als ob die Gleichung «verborgener Gott» = «Gott außerhalb Christus» eine ausgemachte Sache wäre! Auch wenn man «Verborgtheit Gottes» im Sinne von 1. Kor. 13, 12; 2. Kor. 5, 7; Hebr. 11, 1 versteht, wird man schwerlich — weder *ratione essendi* noch *ratione cognoscendi* — zu einer «Verborgtheit Gottes außerhalb Christus» kommen.

⁵ Br. stützt sich einseitig auf die Lutherdeutung von Theodosius Harnack. Vgl. dazu die kritischen Bemerkungen in der Rezension von Regin Prenter (Der erste Band einer neuen evangelischen Dogmatik, ThZ III 1947, S. 62 f.).

legung des Wesens Gottes als des sich Offenbarenden der Name des verborgenen Gottes auftaucht; bedenklich ist aber, daß nun sofort eine Scheidung vorgenommen wird, ohne daß man die lebendige Einheit in diesem Unterschied von neuem verständlich zu machen sich bemühte. Hier wäre doch nun ein energischer Rekurs wenigstens auf den übergeordneten Begriff der Heiligkeit (besser: *des* heiligen Gottes) am Platz gewesen. Und sicher wäre es noch besser gewesen, gerade hier biblische Exegese zu treiben, etwa von Jes. 53.^o Statt dessen wird Lutherexegese im Sinne von Theodosius Harnack getrieben.

Es dürfte uns nun aber klargeworden sein, woher es Br. so leicht wird, derartige Scheidungen vorzunehmen: daher, daß er sich gewöhnt hat, zu unterscheiden zwischen einem Gott, der sein Wesen offenbart, und einem Gott, der es im Verborgenen läßt. Wir sahen schon mehrere Male Br.s Gedanken in dieser Richtung laufen. Und nun sagt er uns ganz deutlich: Es gibt einen «Gott außerhalb Christus» und einen «Gott in Christus».

Br. wird dem sicher entgegenhalten, daß für ihn der *eine* Gott einmal «außerhalb Christus» und dann zweitens «in Christus» handle. Doch — wir versuchen, Br.s Empfehlungen gemäß, noch einmal aus dem «substantivischen» in den «verbalen» Raum übergehend, die Frage zu formulieren — was sind das nun für zwei Sätze: 1. «Gott offenbart sich in Christus» — 2. «Gott offenbart sich nicht in Christus und ist doch dabei seinem Wesen nach der sich Mitteilende»? Die Möglichkeit einer solchen Doppelaussage über *dieses* Subjekt liegt nun sicher nicht mehr im Bereich der Frage: *Wer* ist der Gott, der sich offenbart? nicht mehr im Bereich dessen, was von der Trinitätslehre aus über den verborgenen und den sich offenbarenden Gott zu lernen wäre. Vielmehr ist diese Doppelung: «Gott innerhalb . . .» und «Gott außerhalb» von einer durch die Werfrage ungeschützten Wasfrage her zu verstehen: Was ist Gott? Der sich Mitteilende. Das ist sein Wesen. Der Zorn Gottes konveniert nicht dem Wesen Gottes als des sich Mitteilenden. Also ist der «zornige Gott» Gott außerhalb seiner eigentlichen Wesensmitteilung, nur indirekt als der

^o Vgl. Anm. 4.

sich mitteilende Gott zu verstehen, also Gott außerhalb Christus.

Es ist also doch nicht ganz gleichgültig, wie es scheint, ob eine Theologie (im engeren Sinne: Lehre von Gott) mit dem Wer oder dem Was zu fragen beginnt. Hätte Br. zuerst gefragt: Wer ist der Gott, der sich mitteilt? — dann wäre das Fragen nach dem Gott, der sich nicht mitteilt, dann wären die daran anschließenden Theologumena vielleicht ganz unterblieben.

6.

Es ist um so mehr eine Wohltat, im anschließenden Kapitel zu lesen: «Gott ist Liebe.» Ich übergehe dieses Kapitel nur, indem ich es besonders zur Lektüre empfehle. In der Liebe vollendet sich, wie Br. ausführt, Gottes Heiligkeit. «Das ist die für uns Menschen völlig undurchschaubare Einheit des Gegensätzlichen; Heiligkeit und Liebe müssen zunächst scharf unterschieden, ja in Gegensatz zueinander gestellt werden, und doch vollendet die Liebe die Heiligkeit und ist nur in der Vollendung der Heiligkeit ganz die Liebe» (S. 198). Nur eben, daß Br. das ganz Entgegengesetzte, den göttlichen Zorn, nicht auch am *ganzen* Geheimnis des Verschieden- und doch Einsseins teilnehmen läßt.

7.

Wir können zum Schluß über das im Kapitel «Der dreieinige Gott» Ausgeführte nur noch einige Andeutungen machen. Die bisher aufgezeigte Linie wird dort nicht verlassen, sondern erst recht ausgezogen.

«Es geht nicht um den Gott des Denkens, sondern um den Gott, der seinen Namen kundtut» (S. 215). «Nicht die *Tatsache* dieser drei Namen, sondern was ihre *Beziehung* zueinander sei, ist das Problem» (S. 216). Dieses Problem wird, wie nach dem Bisherigen nicht anders zu erwarten ist, von der Lehre vom *Wesen* Gottes her gelöst. «Die Einheit von Wesen und Offenbarung Gottes ist das in der Trinitätslehre Gemeinte» (S. 232).

Es fragt sich aber nun eben, ob man die Lehre vom dreieinigen Gott an der Lehre vom Wesen und von der Offenbarung Gottes messen kann oder ob man nicht umgekehrt die

«Lehre von Wesen und Offenbarung Gottes» an der «Lehre von Gott, der sich offenbart» zu messen habe und ob nicht eigentlich dies letztere das in der Trinitätslehre Gemeinte sei.

Br. redet öfters vom Vordergrund und vom Hintergrund im Bezug auf diese Lehre. «Der Hintergrund (das Woher?) darf nur als Hintergrund des Vordergrundes gesehen und verstanden werden» (S. 237). Sein Interesse an der Geschichtshaftigkeit der Aussagen legt ihm nahe, die Ordnung der drei Namen als ein «Hintereinander» statt des «Nebeneinander» der klassischen Trinitätslehre einzuschärfen (vgl. S. 229 u. 238).

In welchem «Raum» aber wird solches «Hintereinander» oder «Nebeneinander» denn überhaupt vorstellbar? Auf welcherlei Koordinaten soll denn dieses quasi-räumlich-zeitliche Disponieren bezogen sein? Nach Br. nicht einfach auf die Geschichte, so daß solches Hintereinander einfach als geschichtliche Aufeinanderfolge vorzustellen wäre (vgl. S. 238). Und doch ist es zweifellos eine Anschauung von der Geschichtlichkeit der Offenbarung, an der hier die Möglichkeit der Aussagen der Trinitätslehre gemessen wird. Gott offenbart sich in Christus; Christus wird im Heiligen Geist offenbart: Das ist die Bewegung der Offenbarung zu uns hin, und diese Bewegung ist nach Br. in erster Linie zu beachten, nicht das transzendente Woher der Bewegung. Aber, so meinen wir, erst wo dieses Woher nicht nur eine in geheimnisvollem Dunkel schwimmende Grenze ist, sondern wirklich das Geheimnis seines Offenbarwerdens, wäre wohl zum Verständnis der Offenbarung das Nötige gesagt. Dann hätten wir es mit einem Gott zu tun, der gerade *in* seiner Offenbarung der Geheimnisvolle ist und *in* seiner Annäherung wahrhaftig der Unverfügbare bleibt — während jener hintergründige Grenzpunkt der Offenbarung, wie ihn Br. sieht und im Halbdunkel läßt, doch leicht erst recht zu einer Spekulation führen könnte.

Br. bezieht sich mit einiger Genugtuung auf den Satz Melanchthons: «*Mysteria divinitatis rectius adoraverimus quam vestigaverimus*» (S. 214). Aber wenn uns nun die Trinitätslehre wirklich vor ein Geheimnis stellt, das anzubeten ist, so wird uns solches Geheimnis eher als in dem «Hintereinander,

das mit der Bewegung der göttlichen Selbstmitteilung gegeben ist» (S. 238), in einem *Nebeneinander* der drei gleich göttlichen Namen wirklich *anbetungswürdig*. Denn verehren, anbeten kann man sie nicht hintereinander, sondern nur nebeneinander, ja ineinander.⁷ Die Rede vom «Hintereinander» setzt aber die Koordinaten eines göttlichen Wesensraumes voraus, ein göttliches Wesensprädikat, dem sich die Aussagen über das göttliche Subjekt in seiner Dreiheit ein-, ja unterzuordnen haben. Wir sind hier offenbar wieder bei jenem «Ewigen Grund der göttlichen Selbstmitteilung» angelangt, dem wir zu Anfang unserer Untersuchung begegneten, der sich vom Ereignis der Selbstmitteilung selber geheimnisvoll abhebt. Wenn aber die Selbstmitteilung Gottes in jenen *drei* Namen ausgesagt ist, dann hebt sich anscheinend dieser Wesensgrund, dieser göttliche Wesensraum, in dem die drei Namen erst die rechte Ordnung bekommen, als ein *Viertes*, Vorgeordnetes, Uebergeordnetes ab. Damit sind wir zum mindesten beim *Problem* des Modalismus angelangt.

Wir stehen hier am Scheidewege: Wollen wir fragen: *Wer* offenbart sich in den drei Namen als das sich selbst offenbarende, sich selbst offenbare Subjekt? Oder wollen wir fragen: *Was* bedeuten diese drei Namen? Welches Wesen kommt in ihnen zu seiner Darstellung? In welchem Wesensraum bewegen sie sich hintereinander? Die erste Frage ist die Frage nach dem einen Subjekt, das in den drei Namen sich wiederholt, so daß jede Wesensaussage eben eine Aussage vom einigen Wesen des in den drei Namen sich selbst kundgebenden Subjektes sein müßte. Die zweite Frage fragt nach etwas *Viertem*, den drei Namen wesensmäßig Uebergeordnetem, setzt ein Subjekt voraus, das offenbar auch jenseits der drei Namen genannt werden kann.

Br. gibt uns alle wünschbare Deutlichkeit über dieses Vierte dort, wo nun auch seine Trinitätslehre die Aussage von «Gott außerhalb Christus» aufnimmt. Wir hören: «Diese

⁷ Gerade die triadischen Stellen im NT, die bald Gott Vater, bald Jesus Christus, bald den Heiligen Geist an die erste Stelle setzen, zeigen in solcher Vertauschbarkeit *keine* feste Ordnung eines «Hintereinander». Vgl. K. L. Schmidt, *Das Pneuma Hagion als Person und als Charisma* (Eranos-Jahrbuch, Bd. XIII, 1946, S. 187 ff.), S. 209 ff., bes. S. 211 f.

seine Offenbarung» — gemeint ist die Offenbarung in Jesus Christus — «erschöpft nicht das ganze Geheimnis Gottes» (S. 239). «Auch der offenbarte Gott bleibt ein verborgener Gott» (ib.). Wir müssen aber den zweiten Satz im Sinne des ersten interpretieren: «... bleibt ein verborgener Gott außerhalb der Offenbarung».

Das Geheimnis Gottes, das sich in der Offenbarung nicht erschöpft!! Weil es ihm um dieses Geheimnis geht, warnt Br. vor den «falschen Mysterien» der Trinitätsspekulation, den Mysterien des $3 = 1$ (vgl. S. 239 f.). Gewiß, warum sollte man nicht davor warnen? Warum sollte man sich nicht immer bewußt bleiben, daß wir es hier mit Geheimnissen zu tun haben, «*quae rectius adoraverimus quam vestigaverimus*»?

Aber vor *Emil Brunners* Geheimnis müssen wir nun auch warnen! Nicht das Geheimnis, daß Gott sich offenbart (wahrhaftig ein unergründliches Geheimnis!), empfiehlt er uns zu bedenken, sondern ein Geheimnis, *aus dem heraus* Gott sich offenbart. Es gehört also nicht zu Gottes Wesen, auch *in* der Offenbarung der Geheimnisvolle zu bleiben, sondern es steht *hinter* Gottes Wesen als des sich Offenbarenden jenes Geheimnis, das Geheimnis des «Gottes außerhalb Christus».

Die Br.sche Trinitätslehre landet also dort, wo sie landen muß: bei einer doppelten Wirklichkeit Gottes. Es kommt zu der in der dogmatischen Tradition ganz neuartigen Erkenntnis, daß Gott nicht nur als der dreieinige Gott, sondern auch «für sich» handeln kann.⁸ Mit wünschenswerter Deutlichkeit wird klar, daß *der* Gott, der durch Christus im Heiligen Geist sein eines Werk tut, nicht das einzige in Frage kommende göttliche Subjekt sein soll, sondern daß dahinter oder daneben oder außerhalb ein göttliches Subjekt steht, das in einer Freiheit handelt, die nicht die Freiheit *in* seiner Offenbarung ist, sondern eine Freiheit *über* der Offenbarung, jenseits, außerhalb ihrer.

Die Möglichkeit, zwischen diesen beiden göttlichen Subjekten zu unterscheiden, beruht aber wiederum in Br.s schon oft erwähnten Neigung, zu unterscheiden zwischen

⁸ Der Satz «*Opera trinitatis ad extra sunt indivisa*» wird S. 249 mit einem großen Fragezeichen versehen, d. h. praktisch durchbrochen (vgl. nur S. 247). Dazu siehe Prenter a. a. O. (Anm. 5), S. 62 f.

1. Gott, der sein Wesen offenbart —
2. Gott, der es nicht offenbart und trotzdem Gott ist.

Wer hier «erstens» und «zweitens» sagt, der kann sicher noch an vielen andern Stellen seiner Theologie «erstens» und «zweitens» sagen, wo es andere nicht so gut können.

Wir halten noch einmal fest: Woher kam es zu dieser Trinitätslehre? Nicht aus der an sich berechtigten Unterscheidung zwischen heilsgeschichtlichen Aussagen und ontischen Spekulationen, zwischen verbaler Beweglichkeit und substantivischer Starre, zwischen adorare und vestigare, zwischen Gotteslehre und Gottesspekulation. Diese Unterscheidungen hätten alle nicht zu einer *solchen* Lehre führen müssen. Wir vermuten vielmehr als eigentlichen Grund der Br.schen Lehrbildung eine stillschweigende Auseinanderreißung des göttlichen Subjektes und des göttlichen Wesens (also Prädikates). Das dürfte wohl die Abstraktion der Abstraktionen sein.

Wenn uns die Trinitätslehre nur und ausschließlich sagen will, *was* Gott ist, so muß die Frage, *wer* Gott ist, schließlich als X zurückbleiben. Wenn sie dann wenigstens als unergründliches Geheimnis zurückbliebe! So wüßten wir doch, daß wir von Gott nichts wissen können. Aber da wird uns nun aus solchem Geheimnis mitgeteilt, daß es auch «Gott außerhalb seiner Offenbarung» gebe!

Wir hören gerne auf die Warnungen Br.s, nicht substantivisch zu denken, sondern verbal, nicht abstrakt, sondern geschichtlich. Aber was er uns hier verkündet, das ist kein abstraktes Substantiv, sondern ein *abstraktes Subjekt*, ein Subjekt, das aus dem Satz: «Gott offenbart sich» herausgerissen ist. Wenn nun mit diesem Subjekt ein neuer Satz: «Gott offenbart sich nicht» gebildet wird, so ist dies wahrhaftig ein sehr abstrakter Satz. Da lassen wir uns doch lieber weiterhin von Br. belehren, *was* Gott ist, als daß wir bei dieser Frage verharren, wer denn in aller Welt der Gott sein möge, der nicht das ist, was er ist.

Kilchberg/Baselland.

Martin Schmidt.