

Die Bedeutung des Filioque-Streites für den Gottesbegriff der abendländischen und der morgenländischen Kirche

Autor(en): **Küry, Urs**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **33 (1943)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **26.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404182>

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.

Die Bedeutung des Filioque-Streites für den Gottesbegriff der abendländischen und der morgenländischen Kirche ¹⁾.

Im Filioque-Streit geht es um die Frage, ob im *innertrinitarischen* Leben Gottes — wie die morgenländische Kirche lehrt — der Heilige Geist ausgeht vom Vater oder — wie die Abendländer erklären — vom Vater und vom Sohn. Zu diesem Streit war es gekommen, nachdem die abendländische Kirche von sich aus den ursprünglichen Text des nicänokonstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses «der Geist geht vom Vater aus» (*ex patre*) erweitert hatte durch den Zusatz: *filioque* ²⁾. Dieser Neuerung gegenüber hielten die Morgenländer fest am «*ex patre*» des Symbols, gaben ihm aber durch die Entgegensetzung gegen das *filioque* einen ausschliesslichen Sinn, nämlich den Sinn von *ex solo patre*, aus dem Vater allein ³⁾. Soll also die Lehrdifferenz, wie sie heute zwischen der morgenländischen und der abendländischen Kirche besteht, in ihrer ganzen Schärfe und Tragweite erfasst werden, so muss formuliert werden: Geht im innergöttlichen Leben der Heilige Geist vom Vater allein aus oder vom Vater und vom Sohne?

Es wäre verfehlt, in diesem Lehrstreit, der bereits im 9. Jahrhundert anhebt ⁴⁾ und sich durch eine umfangreiche theologische Literatur bis auf den heutigen Tag hinzieht, eine blosser «*Logomachie*», oder eine «*Spitzfindigkeit byzantinischer Disputiersucht*» zu erblicken ⁵⁾. Denn die Filioque-Kontroverse war in dogmatischer Hinsicht der Hauptgrund des kirchlichen Schismas zwischen dem

¹⁾ Antrittsvorlesung, gehalten am 6. Juni 1942 an der Universität Bern.

²⁾ Der ursprüngliche Text des Nicäno-Konstantinopolitanums lautet: *et in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem, ex Patre procedentem*; der durch die abendländische Kirche modifizierte Text: *qui ex Patre Filioque procedit*. Denz. 86.

³⁾ Ein Sachverhalt, auf den mit Recht J. Kuhn aufmerksam macht: *Die christliche Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit*, 1857, S. 488.

⁴⁾ Zur Geschichte des Filioque-Streites vgl. A. Palmieri, *Vacant-Mangenot*, *Dictionnaire de théologie catholique* V, 2309 ff.; M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium* I, 101 ff., II, 296 ff.; A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* II, 310 ff.; F. Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, S. 134 ff.

⁵⁾ Dagegen wenden sich mit Recht St. Zankow, *Das orthodoxe Christentum des Ostens*, 1928, S. 44, und J. Langen: *Die trinitarische Lehrdifferenz zwischen der abendländischen und der morgenländischen Kirche*. Bonn 1876, S. IV.

Osten und dem Westen und ist es trotz wiederholten Vermittlungsversuchen¹⁾ bis auf den heutigen Tag geblieben. Das war nur möglich, weil sich hinter dieser Kontroverse eine Gegensätzlichkeit im letzten und eigentlichen Gegenstand der theologischen Arbeit, nämlich im Gottesbegriff selbst, verbirgt. Das Schisma der Kirchen war und ist ein *Schisma im Gottesbegriff*²⁾.

Um die Bedeutung der ganzen Streitfrage zu verstehen, ist es zunächst notwendig, in Kürze den Sinn des Dogmas von der Dreieinigkeit Gottes darzulegen, dessen Wahrheit ja beide Kirchen nicht nur voraussetzen, sondern durch ihre gegensätzlichen Positionen gerade ins rechte Licht stellen möchten.

Adolf Harnack hat den Satz geprägt, dass «das Bekenntnis zu dem Vater, zu dem Sohn und zu dem Heiligen Geiste die Entfaltung des Glaubens ist, dass Jesus der Christ sei»³⁾. Dieser zunächst rein dogmengeschichtlichen Feststellung, wonach das Trinitätsdogma christologischen Ursprungs ist, entspricht durchaus der systematische Sachverhalt: sobald nämlich Jesus von Nazareth erkannt ist als der «Christus» und «Sohn Gottes» (Matth. 16, 16) oder als das ewige «Wort, das Fleisch ward» (Joh. 1, 16) und dieser Christus von den Gläubigen angerufen, verehrt und verherrlicht wird als «Herr und Gott» (Joh. 20, 28), so wird die Frage unumgänglich, in welchem Verhältnis Jesus Christus stehe zu Gott-Vater, von dem her allein er sein Herr- und Gott-Sein hat. Und ebenso: sobald der Heilige Geist, der allein es den Gläubigen gibt «Jesum einen Herrn zu heissen» (I. Kor. 12, 3), in seiner Kyriotes (II. Kor. 3, 17) erkannt und als «Herr und Lebendigmacher» (Nicänum) bekannt wird, so ist unserem Denken auch die andere Frage gestellt, wie nun dieser heilige Geist neben Gott-Vater und neben Gott-Sohn selbst Herr und Gott genannt werden könne. Auf diese Aporien, die sich dem Glaubenden aus dem reflektierenden Denken unausweichlich stellen, antwortet das Trinitätsdogma

¹⁾ Dogmatisch bedeutsam ist nur das Florentinum von 1439, auf welchem die sachliche Identität von *διὰ τοῦ υἱοῦ* und filioque festgestellt und versucht wurde, das «unum principium» im Sinne der morgenländischen Lehre von der Allein-Ursprünglichkeit des Vaters zu deuten. Dieser Kompromissvorschlag ist aber später von den Morgenländern mit Recht abgelehnt worden.

²⁾ Scharf polemisch sagt H. Schell, wohl der scharfsinnigste Verteidiger des abendländischen Filioque in neuerer Zeit, dass Photius «das Schisma in die Gottheit hineinrug, um das Schisma der Kirche zu begründen». Katholische Dogmatik 1890, II, S. 55.

³⁾ A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, I, S. 196.

— ohne indessen jene Aporien aufzulösen — mit der Feststellung: Gott-Vater, Gott-Sohn, Gott-Geist sind nicht drei Gottheiten, sondern es ist ein und derselbe Gott, der sich in den drei verschiedenen «Personen» (abendländisch) oder «Hypostasen» (morgenländisch) ¹⁾ des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes offenbart, d. h. Gott offenbart sich in Vater, Sohn und Heiligem Geist jedesmal anders, aber jedesmal in seiner ganzen Wesensfülle als der eine Herr und Gott. In der «unzerstörten Einheit» und in der «unzerstörten Verschiedenheit» ²⁾ von drei Personen resp. Hypostasen ist Gott der Herr, ist Gott personhaftes Sein. «Eine andere ist die Person des Vaters, eine andere die des Sohnes, eine andere die des Heiligen Geistes. Aber Vater und Sohn und Heiliger Geist haben nur eine Gottheit, gleiche Herrlichkeit, gleich ewige Majestät. So ist der Vater Gott, der Sohn Gott, der Heilige Geist Gott, und doch sind es nicht drei Götter, sondern es ist nur ein Gott ³⁾.»

Auf die letzten Zusammenhänge gesehen, sind es im wesentlichen zwei Glaubensanliegen, die durch das Trinitätsdogma gewahrt werden sollen. Es soll erstens gesagt werden, dass Gott, indem er sich dem Menschen offenbart, der Herr (= Person) ist und bleibt. Nämlich: indem er sich dem Menschen als Herr offenbart, ist er das Subjekt der Offenbarung, *er selbst* ist es, der sich offenbart, Gott-Vater; als Herr ist er aber auch das Prädikat seiner Offenbarung, er offenbart dem Menschen *sich selbst*, in Jesus Christus; und endlich ist er als Herr die Copula seiner Offenbarung, er offenbart sich *durch sich selbst*, im Heiligen Geist ⁴⁾. Es ist also immer derselbe und eine Herr, der in der Offenbarung

¹⁾ Die Begriffe *persona* und *ὑπόστασις* decken sich zwar keineswegs, auch ist der von der abendländischen Theologie bevorzugte Begriff der *persona* nicht identisch mit dem modernen Person-Begriff. Die ganze Problematik des Person-Begriffs zu erörtern, würde den Rahmen vorliegender Arbeit weit überschreiten. Es sei lediglich angemerkt, dass wir den interessanten Lösungsversuch K. Barths, der den Begriff der Person resp. der Hypostase kurzweg dem *τρόπος ὑπόθεσις* gleichgesetzt und ihn ersetzt durch den Begriff der «Seinsweise», uns hier nicht zu eigen machen möchten, sondern es vorziehen, etwas ungenau, aber für unsere Zwecke vorläufig genügend von Personen resp. von Hypostasen zu reden.

²⁾ K. Barth, Christliche Dogmatik I, 1, S. 311.

³⁾ Athanasianum, Denz. 39.

⁴⁾ Diese schon in der alten Kirche gebräuchliche Analogie von Subjekt, Prädikat und Copula haben in neuerer Zeit wieder aufgenommen S. Bulgakoff, Die Tragödie der Philosophie, 1927, S. 20 ff., und in etwas anderer Weise K. Barth, Christliche Dogmatik I, 1, S. 311.

handelt oder, was dasselbe heisst, das eine personhafte Sein Gottes, das in den drei Hypostasen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes dem Menschen begegnet. Der Mensch ist als solcher, als Geschöpf, in keiner Weise am Offenbarungshandeln Gottes beteiligt. Gerade gegen diese immer wieder auftauchende Irrlehre, dass in Jesus Christus oder im Heiligen Geist der Mensch, das Geschöpf am Offenbarungshandeln Gottes beteiligt sei, d. h. mit anderen Worten, dass Jesus Christus oder der Heilige Geist blosse Geschöpfe seien (Arius, Pneumatomachen), richtet sich das Dogma von der Dreieinigkeit Gottes mit der Feststellung der Gottheit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Es soll damit die Wahrheit des Person- und Herr-Seins Gottes festgehalten resp. das göttliche Offenbarungsgeschehen vor seinen möglichen Verfälschungen (durch Kreaturvergötterung) geschützt werden.

Das andere Missverständnis aber, gegen das sich das Dogma richtet, ist die Meinung, dass Gott sich uns zwar als Vater, Sohn und Heiliger Geist offenbare, *in sich selbst* aber ein ganz anderer, uns verborgener Gott sei, dergestalt, dass Gott sich hinter seiner Offenbarung in seinem wahren Wesen, in welchem er dann eben nicht Vater, Sohn und Heiliger Geist wäre, verborgen hielte wie hinter einer für uns undurchdringlichen Mauer. Diesem zweiten Irrtum — dem Irrtum des spekulativen Denkens — gegenüber betont unser Dogma: Was Gott in seiner Offenbarung ist und tut, das ist und tut er zuvor in sich selber. Er ist als der dreieinige Gott kein anderer, als er in seinem innersten Wesen, in seinem In-Sich-Sein ist. Wenn also — um das Gesagte genauer zu präzisieren — Gott als Herr, als Person sich uns offenbart als der, der die Liebe ist, so tritt diese Liebe nicht erst in Funktion am Menschen, dem er sich als der Liebende offenbart, während er in sich selbst, abgesehen von seiner Offenbarung, etwas anderes wäre als Liebe, sondern Gott liebt die Kreatur, weil er zuvor in sich selbst die Liebe ist, d. h. weil er sich selbst zuvor liebt in seinem Sohn und im Heiligen Geist. Es geht in dieser Hinsicht im Dreieinigkeitsdogma um die Erkenntnis, dass das In-Sich-Sein Gottes mit seinem Für-Uns-Sein in der Offenbarung identisch ist, dass mit anderen Worten Gott in seiner Offenbarung ganz er selber ist: es geht also auch in diesem zweiten und abschliessenden Sinne um die Wahrheit der Offenbarung und ihre Sicherstellung vor ihren möglichen Verfälschungen (durch die Spekulation).

In dieser doppelten Funktion, das Herr- und Person-Sein des sich offenbarenden Gottes festzuhalten durch die Betonung der Gottheit der drei Personen resp. durch die Abwehr der Irrlehre, dass Christus und der Heilige Geist blosse Geschöpfe seien, und sodann durch den Satz von der Identität dessen, was Gott in sich selbst und was er für uns ist, ist die Trinitätslehre eine *Schutz-*lehre zur Wahrung der spezifischen Offenbarungs- und Glaubenswirklichkeit, hat also, wie jedes echte Dogma, negative, kritisch-begrenzende Bedeutung. Es ist nun aber das Eigenartige des Trinitätsdogmas, dass es diese wesentlich *negative* Funktion erfüllt in der Form einer positiven Aussage, nämlich in der Form der in sich selbst polaren, aber inhaltlich affirmativen Aussage von der «unzerstörten Einheit und unzerstörten Verschiedenheit» der drei Personen. In dieser paradoxen Sachlage aber liegt für das theologische Denken eine ungeheure Versuchung, die Versuchung nämlich, unter Zurückstellung der ursprünglich negativ-kritischen Funktion des Dogmas die positive Aussage von der Polarität der Einheit und Dreiheit Gottes in den Vordergrund zu stellen und das Geheimnis dieser Polarität in selbständiger Weise spekulativ ergründen zu wollen, eine Versuchung, der das trinitätstheologische Denken der späteren Zeit mehr und mehr erlag. Für unser Problem ist es jedenfalls ausserordentlich bedeutsam, dass es, solange die Trinitätstheologie im wesentlichen auf dem Boden ihrer negativ-begrenzenden Funktion verharrte, zu einem eigentlichen Filioque-Streit nicht kam, trotzdem die Formel Filioque bereits auftaucht¹⁾. Dieser Streit brach erst aus, als «die erbittertesten Schlachten»²⁾ gegen die antitrinitarischen Häresien bereits geschlagen waren und das theologische Denken, der ursprünglichen Kampfsituation enthoben, sich nun in aller Ruhe der systematisch-spekulativen Erörterung des *positiven* Gehaltes des Dogmas zuwenden konnte, der Frage also, wie im innergöttlichen Leben die Polarität von Einheit und Dreiheit zu denken sei. Augustin ist es gewesen, der im Abendland als erster eine umfassende systematische Durchdringung des Trinitätsdogmas in diesem spekulativen Sinne versucht hat und bei diesem Versuche charakteristischerweise der eigentliche Begründer des filioque geworden ist. Aber

¹⁾ Vgl. dazu die sorgfältige Untersuchung von J. Langen: «Die Lehrdifferenz...» S. 123 ff.

²⁾ M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustin, 1927, S. 7.

was hier noch wichtiger ist: durch Augustin ist die ganze nachfolgende abendländische Trinitätstheologie auf einen Weg geführt worden, auf dem das Filioque erst eigentlich unumgänglich wurde. Welches war dieser Weg?

Im Osten wie im Westen hatte man, um die Denkbarkeit der Polarität von Einheit und Dreiheit in Gott nachzuweisen, schon frühzeitig zu den sogenannten *vestigia Trinitatis* gegriffen und verstand darunter gewisse Analogien aus der geschöpflichen Welt — wie etwa die Dreiheit von Quelle, Strom und Mündung; Licht, Glanz und Strahl usw. —, die die Dreieinigkeit Gottes illustrieren sollten. Augustin glaubte solche Analogien finden zu können im menschlichen Geiste und hat auf dem Grunde der menschlichen Psychik eine systematische Begründung der Dreieinigkeit Gottes zu geben versucht. Nach Augustin — wir können seine Analogien hier nur stichwortartig wiedergeben — ist der menschliche Geist zu verstehen als eine Dreiheit von «Sein, Erkenntnis und Liebe» (*esse, nosse, amare sive velle*) oder von «Erinnerung, Verstand und Wille» (*memoria, intellectus et voluntas*) oder auch von «Vernunft, Erkenntnis und Liebe» (*mens, notitia et amor*). Augustin findet sogar in der Liebe selbst einen auf die Trinität hinweisenden Ternar, indem er sagt: Wo Liebe ist, da ist immer ein Subjekt, das liebt, ein Gegenstand, der geliebt wird, und drittens der Vorgang des Liebens selbst¹⁾. Wir können uns hier nicht auf eine Kritik der im einzelnen sehr subtilen Gedankengänge Augustins einlassen. Es sei nur so viel gesagt, dass gegen diese Triaden Augustins im wesentlichen zweierlei geltend gemacht werden kann²⁾: erstens, dass sie sich fast alle auf Dyaden, auf Zweiheiten, reduzieren lassen. So etwa, wenn Augustin die Liebe hinstellt als einen Vorgang zwischen dem Subjekt, das liebt, und dem Objekt, das geliebt wird, so ist dieses dritte, das Lieben selbst, eine reine Verbalabstraktion zur Beschreibung einer Tätigkeit, die durch *amare* und *amari* vollkommen erschöpfend zum Ausdruck gebracht wird. Ähnlich liesse sich zeigen, dass *memoria* und *intellectus* im zweiten Ternar, wie auch *mens* und *notitia* im dritten

¹⁾ *De civ. Dei* XI, 26; *de trinit.* IX—XII.

²⁾ Vgl. zum folgenden M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre...*; weiter wäre hier zu Rate zu ziehen S. Bulkagoff, der in einer in der Zeitschrift «Put» (russisch) erschienenen Artikelserie die Trinitätstheologie Augustins und der späteren abendländischen Theologie einer eingehenden Kritik unterzieht. Eine deutsche Übersetzung dieser Arbeit hat uns im Manuskript vorgelegen (vgl. Anmerkung³⁾, S. 11).

Ternar nichts anderes sind als zwei Gestalten ein und derselben Tätigkeit, die sich zueinander verhalten wie der Akt zur Potenz, so dass auch diese Triaden sich auf Dyaden reduzieren lassen. Ebenso und hauptsächlich lässt sich aber nachweisen, dass Erkenntnis und Wille einer ganz anderen Ordnung angehören als das Sein und dass sie darum mit diesem zusammen in keiner Weise einen echten Ternar bilden können. Zweitens aber lässt sich gegen *alle* diese Ternare einwenden, dass sie lediglich Tätigkeiten der menschlichen Seele bezeichnen, die zwar als solche der Person des Menschen angehören, nicht aber die Person des Menschen *sind*. Die Dreieinigkeit hingegen, deren Abbild angeblich in diesen Tätigkeiten der Seele zu finden ist, ist wesentlich personhaft, gehört also einer grundsätzlich anderen Ordnung an als jene Tätigkeiten, und insofern sind diese Ternare gar nicht in der Lage, das zu beweisen, was sie beweisen sollen, nämlich die *Personhaftigkeit* der drei Hypostasen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes in dem einen Gott. Augustin selber hat übrigens, den ungefähren Charakter all dieser Analogien durchaus eingesehen und sie darum auch nicht ausschliesslich zur Erklärung der Dreieinigkeit verwendet ¹⁾.

Das ist nun aber wesentlich anders geworden in der späteren theologischen Spekulation, die auf Augustin zurückgreift, vor allem bei Anselm von Canterbury ²⁾ und Thomas von Aquin ³⁾. Diese beiden Denker, deren trinitarische Theologie für die heutige römisch-katholische Doktrin geradezu normative Bedeutung erlangt hat, greifen mit Vorliebe denjenigen Ternar auf, den Augustin selber später fallen liess und den er nur am Schluss seines Traktates «de trinitate» noch einmal mehr beiläufig in Wiedererwägung gezogen hat ⁴⁾: den Ternar von Sein, Erkennen und Wollen. Und zwar verwenden ihn diese beiden Scholastiker, um mit seiner Hilfe eine spekulative Erklärung der sogenannten *Ausgänge* in Gott zu geben. Im Gegensatz nämlich zur alten Kirche, in der man sich im allgemeinen damit begnügt hatte, die Verschiedenheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist als solche kenntlich zu machen, indem man den Ausgang des Sohnes aus dem Vater als «Zeugung»

¹⁾ So A. Stolz, Kommentar zum 3. Band der deutschen Thomas-Ausgabe. 1339, S. 517.

²⁾ Monologion Kap. 67.

³⁾ Summa theolog. Quaestio XXVII, art. 3 und 4.

⁴⁾ De trinit. VI, 50.

und den Ausgang des Heiligen Geistes aus dem Vater als « Hauchung » bezeichnete, ohne indessen das « Wie » dieser Ausgänge zu erklären, gingen Anselm und Thomas daran, diese Ausgänge zu erklären. Sie lehren im Anschluss an jene augustinische Analogie und unter Zuhilfenahme der aristotelischen Psychologie, dass die Zeugung des Sohnes und die Hauchung des Geistes bestimmt würden von den beiden göttlichen Geist-Funktionen der Erkenntnis und des Willens. Darnach entspricht der Erkenntnis, mit der Gott Vater sich selbst erkennt, die Zeugung des Sohnes (*processio secundum rationem intellectus*), dem Willen aber, mit dem Gott sich selbst will (liebt), entspricht die Hauchung des Geistes (*processio secundum rationem voluntatis*). Um nun aber die beiden durch diese Theorie nahegelegten Missverständnisse abzuwehren, dass es in Gott ausser Erkenntnis und Wille noch andere Geistfunktionen geben könnte, denen dann noch andere Ausgänge und damit noch weitere göttliche Personen entsprechen müssten, oder dass Erkenntnis und Wille zwei voneinander unabhängige, beziehungslose Akte seien, durch deren Beziehungslosigkeit die Einheit Gottes letzterdings gefährdet werden müsste, bestand für Thomas, wie einer seiner Kommentatoren bemerkt ¹⁾, das « Bedürfnis », den Abschluss und die gegenseitige Abhängigkeit der göttlichen Geistfunktionen von Erkenntnis und Wille zu verankern durch die Formel: *filioque*. Erkenntnis und Wille sind darnach miteinander verbunden darin, dass der Geist als das Produkt des Willens ausgeht *auch vom Sohne* — als dem Produkte der göttlichen Erkenntnis. So ist bei Thomas das *Filioque* letzterdings begründet in der auf jenen fragwürdigen Ternar Augustins zurückgehenden Erklärung der göttlichen Ausgänge aus Erkenntnis und Wille.

Zeigt diese Theorie von den beiden Ausgängen schon darin eine grosse Schwäche, dass sie auf den Spuren Augustins statt von einer wirklichen Dreiheit immer nur von Zweiheiten in Gott redet — die Trinität wird nach dieser scholastischen Theologie im Grunde verstanden als Summe zweier Paare, nicht aber als Einheit Dreier in Einem —, so besteht eine weitere Fatalität dieser Lehre darin, dass sie wohl die Verschiedenheit der Ausgänge, aber noch immer nicht die *Personhaftigkeit* der Produkte dieser Ausgänge, nämlich die Personhaftigkeit des Sohnes und des Heiligen Geistes, und in diesem Zusammenhang auch die des Vaters auf-

¹⁾ A. Stolz, a. a. O. S. 444. Vgl. Thomas Summa theolog. Quaestio XXVII, art. 4 und 5.

zuweisen vermag. Diese Personhaftigkeit erklärt allerdings Thomas, auch hier auf einen augustinischen Gedanken zurückgreifend, aus den *Beziehungen*, die durch eben jene Ausgänge entstehen, aus den sogenannten *relationes originis*, den Ursprungsbeziehungen. Infolge der Zeugung nämlich gibt es in Gott die Beziehung Vaterschaft und Sohnschaft, zufolge des Ausgangs des Heiligen Geistes die Beziehung Hauchung im aktiven und passiven Sinn. Da nun aber in Gott nichts akzidentiell, sondern alles substantiell ist, sind auch diese Relationen substantiell und konstituieren als solche die göttlichen Personen; ja, werden diese Relationen in ihrer Subsistenz (Daseinsweise) genommen, so ist die Folgerung unausweichlich, dass die Relationen selber die göttlichen Personen *sind*. *Paternitas subsistens est persona patris, filiatio subsistens est persona filii* ¹⁾.

Für diese ganze Theorie, nach welcher die Personhaftigkeit aus den Relationen zu erklären ist, resp. die göttlichen Personen nichts anderes sind als subsistente Beziehungen, tut sich nun allerdings eine neue Schwierigkeit auf: wenn es nämlich in Gott zwei Ausgänge gibt und diesen Ausgängen je zwei Beziehungen entsprechen, muss es im ganzen vier Relationen geben, nämlich die *generatio activa*, kraft welcher der Vater den Sohn zeugt (die Vaterschaft), die *generatio passiva*, durch die der Sohn gezeugt wird (die Sohnschaft), dann die *spiratio activa*, kraft welcher Vater und Sohn den Geist gemeinsam hauchen, und die *spiratio passiva*, kraft welcher der Geist gehaucht wird. Wenn es aber vier Relationen gibt, dann müsste es konsequenterweise auch vier Personen in Gott geben ²⁾. Um nun aber diese unmögliche Konsequenz nicht ziehen zu müssen, beruft sich die Relationentheorie auf den berühmten, von Anselm aufgestellten Grundsatz: *in Deo omnia sunt unum, ubi non obviat oppositio relationis*, in Gott ist alles eins, wo nicht ein Gegensatz in den Beziehungen besteht. Da nämlich — so wird der Grundsatz Anselms auf das vorliegende Problem zur Anwendung gebracht — Vater und Sohn in der *spiratio activa* den Geist, wie schon Augustin sagt, als «*unum principium*» hauchen, d. h. in dem, was ihnen gemeinsam ist, und nicht in dem, worin sie als Vater und Sohn in Gegensatz zueinander stehen, kann die *spiratio activa* keine besondere Person konsti-

¹⁾ Summa theolog. Quaestio XXX, art. 2.

²⁾ Diese Möglichkeit wird von Thomas erwogen Summa theolog. Quaestio XXX, art. 2.

tuieren: also gibt es in Gott nur drei Personen. — So hat in diesem Anselmschen Grundsatz, der in der römischen wie auch in der neueren protestantischen Trinitätslehre ¹⁾ die Bedeutung eines unantastbaren Axioms hat, das Filioque und die ihm zugrunde liegende Anschauung, dass Vater und Sohn nicht als unterschiedene Personen, wohl aber als «unum principium» den Geist hauchen, eine letzte und scheinbar unerschütterliche Festigung erfahren.

Wenn darum die *morgenländische* Theologie gegen das Filioque Stellung nehmen will, so wird sie nicht nur — wie das bis heute in der Regel geschah — den Terminus filioque als solchen, auch nicht nur das «unum principium» Augustins ²⁾, sondern diese ganze in der Hochscholastik begründete Theorie von den Ausgängen und Relationen mitsamt dem Grundsatz Anselms ins Auge fassen müssen. Das ist nun auch in allerneuester Zeit geschehen, und zwar durch den russisch-orthodoxen Theologen Sergius Bulgakoff.

Wir können allerdings die Kritik Bulgakoffs hier nicht mit derjenigen Ausführlichkeit darstellen, die an und für sich wünschenswert wäre; wir heben lediglich den Hauptgedanken seiner Kritik hervor. Bulgakoff glaubt nämlich das eigentlich Fatale der westlichen Trinitätstheologie erblicken zu müssen in dem für ihren Gottesbegriff grundlegenden *Impersonalismus*. Dieser Impersonalismus ist nach Bulgakoff schon enthalten in dem Grundsatz Anselms, der das Filioque stützen soll: In Deo omnia sunt unum ubi non obviat oppositio relationis, insofern nämlich in diesem Grundsatz ein unum, d. h. ein neutrales Es, ein unpersönliches Sein Gottes, eine *essentia Dei* vorausgesetzt wird, die als solche von dem personhaften Sein Gottes in der Dreieinigkeit verschieden ist. Dieser Impersonalismus ist aber auch enthalten im Filioque selber; denn schon allein die Möglichkeit, Vater und Sohn als *ein* Prinzip, aus dem der Geist hervorgeht, *denken*, gleichsam den Begriff eines «Vater-Sohnes» vollziehen zu wollen, zeugt — so argumentiert Bulgakoff — von einem grundlegenden Impersonalismus im Gottesbegriff.

¹⁾ B. Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik, 1932, I, S. 209; K. Barth, Christliche Dogmatik I, 1, S. 385.

²⁾ Dass gerade im «unum principium» Augustins und nicht so sehr in der Formel filioque selber die eigentliche Fehlerquelle des Filioquismus liegt, hat als Erster Bolotow dargetan. *Revue internationale de théologie* 1898, S. 710. Bemerkenswert ist auch, dass Bolotow die Frage aufwirft, ob das augustinische Theologumenon des unum principium überhaupt Theologie und nicht eher ein Philosophumenon sei?

Geradezu festgelegt aber ist dieser Impersonalismus in der Relationentheorie selber, nämlich in der Anschauung, dass die Personen in Gott nichts anderes seien als subsistente Beziehungen. Denn wenn diese Theorie Recht hat, dann muss das heissen, dass das eigentliche Wesen Gottes in einem unpersönlichen Sein zu suchen ist, aus dem die Personhaftigkeit Gottes in der Form von innergöttlichen Relationen ontologisch und logisch erst *entsteht*. Jedenfalls ist die Personhaftigkeit Gottes nach dieser Theorie nichts Ursprüngliches, Wesentliches, sondern ein aus den Ausgängen und Relationen Abgeleitetes, ein in einem komplizierten metaphysischen Prozess sich Gestaltendes und Entfaltendes. Wie Bulgakoff wohl weiss, wird zwar in der römisch-katholischen Doktrin das Bestehen einer göttlichen Wesenheit, die neben oder über dem persönlichen Sein des dreieinigen Gottes zu denken wäre, abgelehnt ¹⁾, ebenso die Auffassung, dass Gott sein Wesen in der Dreieinigkeit erst entfalte ²⁾. Faktisch aber wird das Bestehen eines solchen unpersönlichen göttlichen Fonds in der Relationentheorie stillschweigend vorausgesetzt, jedenfalls ist sie als Theorie ohne diese Voraussetzung gar nicht vollziehbar ³⁾.

¹⁾ Verurteilt auf dem IV. Laterankonzil, Denz. 432.

²⁾ Verurteilt durch ein Brevet Pius IX., Denz. 1655.

³⁾ Wir geben hier im folgenden einige Ausschnitte aus den einschlägigen, im «Put» erschienenen Ausführungen Bulgakoffs in deutscher Übersetzung wieder. Die ersten Kapitel der Arbeit Bulgakoffs sind in dieser Zeitschrift erschienen, Jahrgang 1936, S. 144 ff. und 210 ff.

Die Identifizierung von Relation und Person, die in der römisch-katholischen Theologie die Kraft einer Jahrhunderte alten Suggestion hat, fällt vor allem auf durch ihre Willkür. Weshalb soll denn Relation und Unterscheidung unbedingt gleichbedeutend sein mit Person oder Hypostase? Und wie soll in der Relation als solcher der Ursprung eines neuen Selbstbewusstseins, d. h. einer Hypostase verwurzelt sein? Nach dieser Logik ist das Person-Sein der Gottheit begründet in der differenzierenden Kraft der unterscheidenden Relation; ausserhalb dieser Differenzierung aber wäre die Gottheit unhypostatisch, über- oder ausserhypostatisch. Nach dieser Lehre *entsteht* die Person in der Gottheit als Folge ihrer immanenten Relationen, als Modus. Das Person-Sein erweist sich nicht als das ursprüngliche und absolute Prinzip des Geistes — ohne dieses existiert aber der Geist überhaupt nicht. Die Begründung des Person-Seins Gottes aus den Relationen und deren Zurückführung auf die Modalität des Absoluten bedeutet eine Art von metaphysischem Sabbelianismus, ja noch weit Schlimmeres; denn letzterer war immerhin nicht völlig impersonalistisch. . . .

Weiter: Wird die Hypostase als Relation aufgefasst, so wird diese unmittelbar mit ihrem hypostatischen Merkmal identifiziert, ist selbst dieses hypostatische Merkmal: paternitas subsistens est persona patris etc. . . . Die Relationen wie auch die persönlichen Merkmale (notiones) sind aber *nicht* Personen und können ihnen nicht gleichgesetzt werden.

Wir werden uns der Erkenntnis nicht verschliessen können, dass — auch wenn die Kritik Bulgakoffs im einzelnen noch gewisser Richtigstellungen bedürftig sein sollte — sie mit ihrem

Die Person ist vor allem und nach allem sich seiner selbst bewusstes, sich selbst setzendes «Ich», welches allein individuelle Züge oder Merkmale besitzen kann. Diese Merkmale aber, so real sie kraft ihres Seins im Absoluten auch sein mögen, werden an und für sich nicht zu Personen, nicht zu einem «Ich», selbst wenn dieses Ich im Absoluten selbst Platz hätte. Die ganze Deduktion und Gleichsetzung von Ich und Relation ist durchaus nicht überzeugend. Man kann sagen, was man will: die Relationen sind modi des Absoluten, Attribute, die alle Wirklichkeitskraft besitzen, nur nicht die der Persönlichkeit. Wenn schon die Gottheit in ihrem absoluten Wesen nur als Natur, *φύσις*, als Prädikat ohne Subjekt, als *deitas* gedacht wird, so ist es sinnlos, dieses Subjekt, dieses persönliche Selbstbewusstsein in seinen eigenen Attributen zu suchen. Die Personhaftigkeit Gottes ist nicht Relation, wozu sie in der rationalistischen Scholastik gemacht wird; sie ist ebenso urgestaltig und absolut wie die göttliche Natur. Die ganze Theologie, die die Hypostasen den Relationen gleichsetzt, ist irrig.

Dieser grundlegende Irrtum führt die römisch-katholische Theologie in weitere Spannungen hinein. Nach römisch-katholischer Doktrin werden nämlich die Hypostasen nicht durch alle Relationen bestimmt, sondern nur durch die Relationen des Ursprungs (*relationes originis*), und zwar nur durch diejenigen Relationen des Ursprungs, die zueinander in Gegensatz stehen. Nur in bezug auf diese besteht ein realer und nicht bloss ein idealer Unterschied (*distinctio rationis rationatae*). Auf diese gründen sich die drei Relationen: Vaterschaft, Sohnschaft und passive Spiratio, die die drei Hypostasen: Vater, Sohn und Heiligen Geist konstituieren. Folgt man der Logik dieser Lehre von den Relationen als der Grundlage der hypostatischen Unterschiede, so kann man nicht umhin, die Willkür und den Mangel an Folgerichtigkeit der damit vollzogenen Beschränkung festzustellen — welcher letztere natürlich durch das kirchliche Dogma vorgeschrieben ist. Erstens: Warum soll die aktive und passive Zeugung zwei unterschiedene Hypostasen und nicht nur eine, ihr entsprechende Hypostase ergeben? Und wenn die aktive und passive Zeugung zwei Hypostasen begründen, weshalb geschieht das nicht auch bei der *spiratio activa* und *spiratio passiva*, wo ja die Hypostase nur durch die eine Seite, durch die *spiratio passiva*, begründet sein soll? Auf Grund der Lehre von den Relationen gibt es darauf keine und kann es keine Antwort geben: auch nicht auf die Frage, warum nur gegensätzliche Ursprungsbeziehungen Hypostasen konstituieren und warum die anderen Relationen diese Eigenschaft nicht besitzen. Besonders offenkundig wird diese Willkür in der Lehre von der *processio* des Heiligen Geistes aus dem Vater und dem Sohn. Eines der entscheidenden Argumente zugunsten dieser Lehre besteht darin, dass man sagt: Wenn zwischen Sohn und Geist keine *relatio originis* bestünde, so würden sich diese Hypostasen nicht voneinander unterscheiden; folglich vermag die *processio* des Heiligen Geistes aus dem Vater allein ihn nicht vom Sohne zu unterscheiden. Diese letztere Überlegung ist aber unhaltbar, sogar vom Standpunkt der Relationentheorie aus. Warum soll denn die Hypostase, die an einer Stelle durch ihre Relation zum Vater entstanden ist, ihr Sein nicht ebenfalls durch ihre Relation zum Geist empfangen, wenn sie doch in einem Wesen vereint sind? Ausserdem: damit eine wahre Unterschiedenheit des Heiligen Geistes

Hinweis auf den in der westlichen Trinitätsspekulation vorausgesetzten Impersonalismus den Finger auf den entscheidenden Punkt gelegt hat. Wir zögern jedenfalls nicht, uns seine Kritik

sowohl vom Vater als auch vom Sohne sich konstituieren, wäre es notwendig, dass der Heilige Geist vom Vater und vom Sohn getrennt ausginge, was eine Verdoppelung der dritten Hypostase zur Folge hätte. Diesen Weg, der der kirchlichen Doktrin offenkundig widersprechen würde, hat die römische Theologie natürlich auch nicht betreten können. Sie lehrt vielmehr den Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater und vom Sohn (*filioque*) als von *einem* Ursprung — nicht aus dem, was sie trennt, sondern aus dem, was sie vereint (d. h. wohl aus der Substanz?). Aber in diesem Falle müsste die Theorie von der Entstehung der Hypostasen aus den gegensätzlichen Ursprungsbeziehungen konsequenterweise dazu führen, aus der *spiratio* nicht nur eine Hypostase, sondern zwei entstehen zu lassen: ausser dem Geist müsste aus der *spiratio activa* noch eine besondere, neue, zusammengesetzte Hypostase, die des Spirators, entstehen: wie die des Vaters und des Sohnes, so die des Vater-Sohnes und des Heiligen Geistes. Diese Schlussfolgerung vollzieht die römisch-katholische Doktrin auch nicht, denn auch das würde dem geoffenbarten Dogma offenkundig widersprechen. Der Geist unterscheidet sich sowohl vom Vater als auch vom Sohn, obwohl er — nach römisch-katholischer Lehre — weder aus dem einen noch aus dem andern entspringt: denn in der *processio* des Geistes aus dem Vater und dem Sohn werden diese beiden im einzelnen *nicht* unterschieden...

Das ganze Schema der Entstehung der Hypostasen aus den Relationen geht zurück einerseits auf die allgemein-philosophische Quelle des antiken Impersonalismus, der durchaus unzulänglich ist, ein philosophisches Instrument für die Formulierung der Lehre von der Dreieinigkeit Gottes zu sein, und andererseits auf die dogmatische Quelle eines hartnäckigen Filioquismus, um dessentwillen dieses Schema geschaffen worden ist. Der Gedanke des Ursprungs des Heiligen Geistes aus dem Vater und dem Sohn — nicht in ihrer hypostatischen Unterschiedenheit — ist selbst wesentlich impersonalistisch. Gott ist hier ein Etwas, *quaedam res*, ein gewisses Es, in welchem in verschiedenen Richtungen Relationen entstehen und einander kreuzen, einmal in dieser Linie (des Vaters → des Sohnes), dann in der anderen Linie (des Vater-Sohnes → des Geistes). Die Möglichkeit allein, einen Vater-Sohn denken zu wollen, zeugt von diesem Impersonalismus.

Aber für das Verständnis der Hypostasen ergibt sich noch etwas anderes als Folge jener impersonalistischen Relationentheorie. Wenn nämlich die Hypostasen nichts anderes sind als Relationen, die nur *ad invicem* bestehen, so kann aus ihnen die Dreieinigkeit niemals abgeleitet werden, vielmehr bleibt es bei zwei hypostatischen Paaren (Dyaden): Vater und Sohn (I), Vater-Sohn und Heiliger Geist (II), die weiterhin nicht subsumiert werden können. Aus der Beziehung der *generatio activa* und *generatio passiva* — oder was dasselbe ist, der *paternitas* und der *filiatio*, entsteht zwar der Vater für den Sohn und der Sohn für den Vater, doch ist diese Entstehung in keinem Sinne auf den Heiligen Geist bezogen, für welchen — auf diese Weise — weder der Vater noch der Sohn in ihrer Korrelation noch in ihrer sich daraus ergebenden Unterschiedenheit existieren. Analogerweise besteht — dem römisch-katholischen Filioquismus entsprechend — keine unmittelbare Korrelation zwischen dem Vater und dem Sohn als solchen und dem Heiligen Geiste andererseits, denn jene bestehen für den Heiligen

zu eigen zu machen in dem Sinne, dass wir erklären: Jener nicht wohl zu bestreitende Impersonalismus im Gottesbegriff der abendländisch-scholastischen Theologie und mit ihm das Filioque selbst, soweit es nur unter der Voraussetzung jenes Impersonalismus möglich ist, müssen als theologisch untragbar betrachtet werden. Und zwar darum, weil durch diesen Impersonalismus gerade diejenige Erkenntnis verdunkelt wird, um derentwillen das Trinitätsdogma unserem Denken als negative Schutzlehre abgefordert ist, nämlich die Erkenntnis, dass der dreieinige Gott in allen drei Hypostasen der Herr, und das heisst eben «Person», ist, und dass er, hinter seinem Person-Sein in der Offenbarung, in sich selbst nicht etwas anderes ist — ein bloss unpersönliches Sein.

Allerdings sind nun die Fragen, die wir unsererseits als westliche Theologen an die Trinitätslehre der Ostkirche zu stellen haben, nicht weniger schwer und bedrängend.

Die morgenländische Doktrin — die wir hier nur ganz kurz skizzieren können — kennt zwar den Begriff und die Bedeutung der Relationen, lehnt es aber ab, aus ihnen die Personen resp. die Hypostasen zu *begründen*. Die göttlichen Hypostasen sind nicht bloss «Beziehungen», sondern sie sind in ihrer Dreiheit und Verschiedenheit ebenso urgestaltig wie die eine Wesenheit Gottes. Das heisst: Vater, Sohn und Heiliger Geist sind ganz abgesehen von der Beziehung der Vaterschaft, der Sohnschaft und des Geist-Seins «drei vollkommen gleich wesentliche Iche, wahre hypostatische Antlitze des einen absoluten Subjekts, von dem jedes von sich spricht: Ich, und von anderen: Du und Wir. Drei Sonnen sind es, die sich in der einen Sonne vereinen, und von denen jede die eine und selbe Sonne ist.» — Es ist aber klar, dass, wenn in dieser Weise die Herleitung der Verschiedenheit der drei Hypostasen aus den Ausgängen und Relationen abgelehnt und die Dreiheit gleichsam als apriorische Gegebenheit vorausgesetzt wird, sofort jene Gefahr akut wird, die für das morgenländische Trinitäts-

Geist nur in der essentiellen Einheit und nicht in ihrer hypostatischen Unterschiedenheit. Mit anderen Worten: die Unterscheidungslinie zwischen der dritten Hypostase und der Gesamtheit der beiden ersten liegt auf einer anderen Ebene als auf der der wechselseitigen Unterschiedenheit der ersten und der zweiten Hypostase. Auf diese Weise zerstört die Relationentheorie und der auf sie sich stützende Filioquismus die Lehre von der Dreieinigkeit, indem sie an Stelle der Dreieinigkeit die Zwei-Einheit zweier Wechselbeziehungen (I) und (II) in dem Einen göttlichen Wesen lehrt. Dabei bleibt die grundlegende Frage vollkommen ungelöst: auf welche Weise Relationen hypostasiert werden und was sie zu Hypostasen macht?

denken von jeher charakteristisch war, nämlich die Gefahr des Tritheismus, einer Dreigötterlehre ¹⁾, die, die Dreiheit in Gott als apriorische Gegebenheit voraussetzend, sie nicht mehr unter die Einheit Gottes zu subsumieren weiss.

Dieser Gefahr des Tritheismus begegnet nun die morgenländische Theologie durch die Lehre, dass im dreieinigen Gott der Vater allein die *αἰτία*, Sohn und Geist die *αἰτιατοί* seien, durch die Lehre von der sogenannten «Allein-Ursprünglichkeit» des Vaters. Darnach ist die ganze Trinität nichts anderes als der sich in der Zeugung des Sohnes und der Ausgiessung des Heiligen Geistes erschliessende Vater. Im Vater als der ersten Person des dreieinigen Gottes ruht die ganze Fülle der Gottheit: der Vater ist es, der dem Sohn das göttliche Wesen mitteilt, und der Vater ist es, der dem Heiligen Geist das göttliche Wesen mitteilt. Das Wesen wird also nicht bloss mitgeteilt *durch* den Vater — wie eine unpersönliche Substanz, in der dann die Hypostasen entstehen — sondern der Vater bleibt in seiner Selbsterschliessung Subjekt des göttlichen Wesens, personhaftes Sein. Ergänzt aber wird diese Lehre — und das ist etwas, was im Westen oft übersehen wird — durch die Betonung der *Dreifachheit* der aus dieser Allein-Ursprünglichkeit des Vaters sich ergebenden Relationen. Gerade der abendländischen Auffassung gegenüber, in der es seit Augustin immer um Zweiheiten geht, um zwei Ausgänge und um zwei Relationenpaare, wird betont, dass die Dreieinigkeit als drei-einer Akt zu verstehen ist und dass darum *alle* Bestimmungen über die Personen der Dreieinigkeit als dreifache aufgefasst werden müssen. Das heisst: Der Vater ist Vater nicht nur für den Sohn, der von ihm gezeugt wird, sondern er ist auch der Vater für den Geist, der von ihm ausgeht. Der Vater ist nicht ausserhalb seiner Vaterschaft noch spirator oder *προβολεύς* des Geistes, wie es ja Joh. 15, 26 ausdrücklich heisst, dass der Geist vom Vater ausgeht. Aber auch der Sohn ist Sohn nicht nur für den Vater, sondern auch für den Geist, trotzdem er nicht von ihm gezeugt wird. Die Sohnschaft umschliesst nicht nur das Gezeugt-Sein vom Vater, sondern auch das Sein des väterlichen Sohnes für den Geist. Und endlich ist der Heilige Geist der Geist, der vom Vater ausgeht und der dem Sohne eigen (*ἰδιον*) ist, trotzdem er nicht von diesem ausgeht; der Geist ist also beiden, dem Vater und dem Sohne, korrelativ.

¹⁾ A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschicht II, S. 301.

²⁾ Gegen diesen Vorwurf verteidigen sich schon die grossen Kappadozier.

Das alles bedeutet, dass die Beziehung des Ursprungs eben nicht die einzige Beziehung ist, die es in Gott gibt. Die Dreieinigkeit muss vielmehr verstanden werden als konkretes Vater-Sein, Sohn-Sein und Geist-Sein in einem Akte dreifach-gegenseitiger Durchdringung und Einwohnung (nach der Darstellung Bulgakoffs).

Nur kurz können wir auf die Problematik hinweisen, von der auch diese bedeutend einfachere morgenländische Doktrin erfüllt ist. Im wesentlichen sind es zwei Einwände, die von der abendländischen Theologie gegen diese Doktrin erhoben werden; sie sind allerdings in der Form, in der sie gewöhnlich gemacht werden, nicht stichhaltig. Einmal ist es unrichtig, der Lehre von der Alleinursprünglichkeit des Vaters Subordinationismus vorzuwerfen, als ob in dieser Lehre der Vater als *αἰτία*, als Grund der Gottheit, den von ihm Begründeten, dem Sohn und dem Heiligen Geiste, übergeordnet resp. diese dem Vater untergeordnet würden. Wohl ist nach Joh. 14, 28 der Vater grösser als der Sohn, aber nicht im Sinne einer Leugnung der Gleichwesentlichkeit, sondern nur in seiner Bezogenheit auf die gegenseitige Erschliessung: d. h. der Vater erschliesst sich im Sohne, aber nicht umgekehrt. Sodann ist es nicht richtig, in der Weise zu argumentieren, wie das H. Schell¹⁾ und neuerdings K. Barth²⁾ tun, dass man sagt: Wenn die morgenländische Doktrin den ewigen Ausgang aus dem Sohne leugne, aber andererseits doch zugebe, dass der Geist dem Sohne «eigen» sei, ja, dass *in der zeitlichen Sendung*, im opus ad extra der Offenbarung, der Geist auch vom Sohne gesandt werde resp. «ausgehe», so stelle sie damit ein anderes Gesetz auf für das, was Gott in sich selbst ist, und für das, was er in der Offenbarung tut. Dieser Einwand ist darum nicht stichhaltig, weil die morgenländische Lehre, wie wir gesehen haben, in keiner Weise sagen will, dass der Geist ohne jede Beziehung zum Sohne sei, sondern *nur* bestreitet, dass der Geist zum Sohne in einer Ursprungsbeziehung stehe, welche letztere in der westlichen Theologie fälschlicherweise als einzige innergöttliche Beziehung betrachtet wird. Und doch meinen diese beiden Einwände etwas Richtiges, nur müssen sie anders begründet werden.

Es steht nämlich ganz ausser Zweifel, dass der Vaterbegriff, vom biblischen Offenbarungszeugnis her gesehen, nur als Wechselbegriff zum Begriffe des Sohnes zu realisieren ist: «Vater» wird

¹⁾ Katholische Dogmatik II, S. 53.

²⁾ Christliche Dogmatik I, 1, S. 503.

Gott genannt als der Vater Jesu Christi¹⁾. In dem Masse aber, als von der morgenländischen Doktrin die Allein-Ursprünglichkeit des Vaters behauptet wird, um damit der Gefahr jenes apriorischen Tritheismus zu begegnen, muss der dabei verwendete Vaterbegriff selber apriorisch werden. Damit aber nähert sich der Vaterbegriff jenem aus der Religionsgeschichte bekannten Begriff des «Urheber»-Gottes, der mit dem Vater-Begriff des Neuen Testamentes nichts mehr zu tun hat. Nahegelegt wird diese Annahme unter anderem durch die sprachlichen Mittel, deren sich die morgenländische Theologie mit Vorliebe bedient, um die Allein-Ursprünglichkeit des Vaters darzutun, so etwa, wenn der Vater bezeichnet wird als Quelle, als Sonne oder Licht, von dem der Sohn und der Geist ihr Licht-Sein haben. Wie immer diese Ausdrücke im einzelnen zu verstehen sind, jedenfalls kann die ernste und besorgte Frage nicht unterdrückt werden, ob, wenn die Allein-Ursprünglichkeit des Vaters verdeutlicht wird mit derartigen oder ähnlichen Bildreden, die in der morgenländischen Theologie geradezu die Bedeutung eigentlicher Begriffe erlangt haben, die Gefahr einer mythologisch-naturalistischen Umdeutung des Vater-Gottes der Offenbarung nicht unvermeidlich wird? So viel scheint uns ausser allem Zweifel zu stehen, dass nach den uns vorliegenden Zeugnissen die morgenländische Theologie mit ihren Denk- und Begriffsmitteln nicht in der Lage ist, diesem Missverständnis wirkungsvoll entgegenzutreten. Wenn sie das aber nicht kann, dann vermag die Lehre von der Allein-Ursprünglichkeit des Vaters und die damit verbundene Ablehnung des Filioque jene Erkenntnis, um deren Reinhaltung es im Trinitätsglauben geht, auch nicht genügend sicherzustellen, nämlich die Erkenntnis, dass Gott in sich selbst in keinem anderen Sinne der Vater ist als er in der Offenbarung der Vater ist, nämlich der Vater seines eingeborenen Sohnes Jesu Christi. Mag also die morgenländische Doktrin das erstgenannte der beiden Glaubensanliegen, nämlich die Herausstellung der Personalität Gottes besser wahren als die westliche Theologie, so sieht sie sich doch ausserstande, dem zweiten Glaubensanliegen, nämlich der Festlegung des Satzes von der Identität dessen, was Gott in sich selber ist und was er für uns ist, in vollem Umfange gerecht zu werden.

Welches ist somit das Ergebnis unserer Untersuchung? Es ist kurz gesagt folgendes: Wenn die Trinitätstheologie mit der Lehrtradition des Westens das Filioque im Sinne des unum prin-

¹⁾ R. G. G. V, 1444 f.

cipium lehrt und es — was unumgänglich ist — mit der Theorie von den beiden Ausgängen und den vier Relationen zu stützen sucht, so verfällt ihr ganzer Gottesbegriff unweigerlich dem Impersonalismus; lehnt sie aber mit dem Osten das Filioque ab unter Berufung auf die Allein-Ursprünglichkeit des Vaters, so verfällt sie ebenso unweigerlich einem mythologischen Naturalismus. Da es aber eine dritte Möglichkeit nicht gibt, so kann das offenbar nur heissen, dass wir durch den Filioque-Streit vor eine letzte und unauflösbare *Aporie* im Gottesgedanken selbst geführt werden. Was diese *Aporie* grundsätzlich bedeutet und was sich aus ihr für eine erneute systematische Durchdringung des Trinitätsdogmas ergibt, das kann zum Schluss nur noch angedeutet werden.

Als in den Jahren 1874/75 unter Leitung Döllingers zwischen den Theologen des Westens und des Ostens erstmals wieder nach Jahrhunderten Unionsverhandlungen ¹⁾ gerade im Hinblick auf das Filioque stattfanden, da haben jene Theologen bewusst von unserer heutigen Fragestellung, d. h. von der Einbeziehung der späteren trinitarischen Spekulation, abgesehen und nur feststellen wollen, welches der Glaube der alten Kirche *vor* dem eigentlichen Filioque-Streit war ²⁾. Dabei liessen sich speziell die altkatholischen Theologen von dem Grundsatz leiten, dass Dogma der Kirche nur sein könne «der Sohn geht vom Vater aus», während das Filioque des Westens und die morgenländische Lehre von der Allein-Ursprünglichkeit des Vaters blosse «Theologumena», d. h. für die Kirche unverbindliche Lehrmeinungen seien. Das war keine Lösung im dogmatisch-spekulativen Sinne, sondern der bewusste Verzicht auf eine solche. Aber gerade die in diesem Verzicht zum Ausdruck kommende *Zurückhaltung* scheint uns auch der späteren trinitarischen Spekulation gegenüber nicht nur geboten, sondern von *jener Aporie im Gottesgedanken* her gesehen geradezu unerlässlich zu sein. Und zwar wird es sich bei dieser «Zurückhaltung» nicht bloss um eine Sache theologischer Skepsis oder Kompromißsucht ³⁾, sondern um das bewusste und unermüdlige Geltendmachen einer in jener *Aporie* zutage tretenden, *unüberschreitbaren Grenze des theologischen Denkens* überhaupt

¹⁾ Bericht über die Bonner Unionskonferenzen, herausgegeben von H. Reusch, Bonn, 1874.

²⁾ Bericht der Rotterdamer Kommission, *Revue internationale de théologie*, 1899, S. 2.

³⁾ «Schwächlicher Vermittlungsversuch der Altkatholiken» urteilt B. Bartmann I, S. 205.

handeln müssen, nämlich um das Geltendmachen der Erkenntnis, dass der eigentliche Gegenstand der Dogmatik, d. h. Gott in seinem Herr-und-Person-Sein, allen Denkkategorien, deren sich die Trinitätstheologie zur Sicherung der Erkenntnis des Person-und-Herr-Seins Gottes bedient, *widerstreitet*. Als Herr und Person begegnet uns Gott nur in der Wirklichkeit des Glaubens und des praktischen Glaubensgehorsams; da aber — wenn anders Gottes Offenbarungswort in Jesus Christus gilt — diese Begegnung nicht auf dem Boden einer direkten Konfrontation von Gott und Mensch erfolgen kann, sondern nur im Glauben, dass Jesus der Christ ist, so wird, da das Bekenntnis zur Dreieinigkeit nichts anderes ist als die Entfaltung des Glaubens an Jesus Christus (vgl. das Wort Harnacks), unserem Denken immer wieder eine Trinitätstheologie abgefordert. Aber im Wissen um jene Grenze, d. h. in Erfüllung ihrer ursprünglichen Funktion, das göttliche Offenbarungsgeschehen vor menschlichen Verfälschungen zu schützen, wird die Trinitätstheologie sich genötigt sehen, zurückzukehren auf den Boden jener negativbegrenzenden Trinitätslehre der alten Kirche, auf dem es einen Filioque-Streit nicht gibt und nicht geben kann. In diesem Sinne eine Lösung der dem Filioque-Streit zugrunde liegenden Problematik gibt es nur durch die Rückkehr zu den *Ursprüngen*.

Urs Küry.
