

Die letzte Antwort der orthodoxen Petersburger Kommission an die altkatholische Rotterdamer Kommission [Schluss]

Autor(en): **Küry, Urs**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **58 (1968)**

Heft 2

PDF erstellt am: **21.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404479>

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 letzte Antwort der orthodoxen Petersburger Kommission an die alkatholische Rotterdamer Kommission

(Schluss)¹

Grundsätzlich-theologische Erwägungen zur Filioque-Frage

Die letzte Antwort der orthodoxen Petersburger Kommission an die alkatholische Rotterdamer Kommission von 1913 wie auch die beiden vorangegangenen Gutachten von 1907 und 1908 zeigen deutlich, dass es vor allem *eine* Frage war, die nicht völlig abgeklärt werden konnte, nämlich die von den alkatholischen Theologen zur Stützung des westlichen Filioque festgehaltene und von den Orthodoxen angefochtene Formulierung, dass der Sohn die «Mit-Ursache» (oder «Secundär-Ursache») des Ausganges des Heiligen Geistes aus dem Vater sei. Im gesamttrinitarischen Zusammenhang scheint das auf den ersten Blick eine untergeordnete Spezialfrage zu sein. In Wirklichkeit wird aber an diesem Dissens der eigentliche Zwiespalt offenbar, der nach dem patristischen Zeitalter zwischen der östlichen und westlichen Trinitätslehre als *ganzer* entstanden ist. Soll darum über die Frage nach dem Ausgang des Heiligen Geistes aus dem Vater eine Verständigung möglich werden, so müssen die trinitarischen *Grundauffassungen* der beiden getrennten Kirchen miteinander verglichen werden. Dazu sind wir heute besser in der Lage, als das zur Zeit der Abfassung der genannten Gutachten möglich war. Ist doch die theologische Arbeit, die im orthodoxen Gutachten von 1907 als «Aufgabe der Zukunft» bezeichnet worden war, inzwischen so weit fortgeschritten, dass sie uns eine umfassendere und auch tiefere Einsicht in das Geheimnis der göttlichen Trinität erlaubt. Und zwar sind es *orthodoxe* Theologen, die in dieser Sache wertvolle Pionierarbeit geleistet haben, unter ihnen vor allem W. Bolotoff und S. Bulgakoff.

W. Bolotoff, nach dem Urteil St. Zankows der «grösste russische Kirchenhistoriker²», hat in der «Revue Internationale de Théologie» (RITH) anonym «*Thesen über das Filioque*» von grösster, heute noch aktueller Tragweite erscheinen lassen³. Sie wurden später mit einigen

¹ Vgl. IKZ 1968, S. 29.

² Stephan Zankow, Das orthodoxe Christentum des Ostens, Berlin 1928, S. 38.

³ RITH 1898, S. 681–712.

Ergänzungen russisch in der Zeitschrift «Christliche Lektüre» publiziert (1913, S. 525 ff.). *S. Bulgakoff*, einer der tiefgründigsten Systematiker der neueren östlichen Orthodoxie, hat in dieser Zeitschrift unter dem Titel «*Capita de Trinitate*»⁴ und vor allem in seinem Buch «*Le Paraclete*»⁵ in einer Weise über die Trinität und das Filioque-Problem geschrieben, die allerhöchste Beachtung verdient. Wir wissen zwar, dass Bulgakoff seiner Sophiologie wegen vielen Orthodoxen verdächtig ist. Aber in seinen Darlegungen über die immanente Trinität spielt die Sophiologie, die hauptsächlich das *opus ad extra* betrifft, keine Rolle. Wir tragen darum keine Bedenken, diese beiden grossen morgenländisch-orthodoxen Theologen, soweit das für unser Problem wichtig ist, hier zu Worte kommen zu lassen. Wir tun das nicht zuletzt in der Hoffnung, unseren *heutigen* orthodoxen Gesprächspartnern damit zu zeigen, wie sehr wir unsererseits bestrebt sind, ohne grundlegende Erkenntnisse der westlichen Theologie aufzugeben, im Geist der Liebe und der gegenseitigen *correctio fraterna* den Dialog mit ihnen neu aufzunehmen.

I

W. Bolotoff breitet zur Stützung seiner Thesen ein grosses patristisches Material vor uns aus. Es würde zu weit führen, wollten wir seine dogmenhistorische Darstellung im einzelnen nachzeichnen. Auch können wir nicht alle seine Thesen, 27 an der Zahl, hier nachdrucken. Wir beschränken uns auf das grundsätzlich Wichtige.

Bemerkenswert ist seine Unterscheidung, die er im «Vorwort» zwischen Dogma, Theologumenon *und* privater theologischer Lehrmeinung macht. (Die altkatholischen Theologen unterscheiden in der Regel nur zwischen Dogma und theologischer Lehrmeinung.) Inhalt des Dogmas ist das Wahre, die von der ganzen Kirche angenommene und als verbindlich erklärte Wahrheit. Inhalt des Theologumenon ist das Wahrscheinliche. Unter einem solchen ist eine Lehrmeinung zu verstehen, die von den Vätern der Kirche (einem oder mehreren) angenommen worden ist und ökumenische Geltung erlangt hat, über deren Annahme oder Verwerfung aber Freiheit besteht. Davon zu unterscheiden ist die private theologische Lehrmeinung, die eine Meinung solcher ist, die *nur* Theologen sind oder die zwar als Kirchenvä-

⁴ IKZ 1936, S. 144 und S. 210; 1945, S. 24.

⁵ Serge Bulgakoff: *Le Paraclete*, Aubier, Paris 1944.

ter gelten, aber in einer bestimmten Sache nur als Theologen sprechen wollen. Ein ökumenisches Theologumenon im dargelegten Sinn ist das «durch den Sohn» der orientalischen Väter, eine theologische Lehrmeinung das Filioque Augustins. In der «Einleitung» wird sodann betont, dass der Begriff der «Ursache» (αἰτία) wie der der «Verursachten» (αἰτιατοί) in Anwendung auf die immanente Trinität unzulänglich, aber unvermeidlich ist. Daran anschliessend wird ausgeführt, dass das Hauptanliegen der Kirchenväter des 4. Jahrhunderts nicht der Ausgang des Heiligen Geistes aus dem Vater als solcher war, sondern die Betonung der Wesenseinheit der drei göttlichen Hypostasen in ihrer «Unverschmolzenheit» und der wesenhaften Gottheit des Heiligen Geistes im besonderen. Von dieser Grundintention her werden ihre Aussagen über den Ausgang des Heiligen Geistes erst verständlich. Sie besagen im wesentlichen, dass es zum Ausgang des Heiligen Geistes aus dem Vater der «Vermittlung» des Sohnes bedarf, schon darum, «weil es für das Denken keine Möglichkeit gibt, ein Drittes anzunehmen, wo ein Zweites fehlt». Die Hypostase des Geistes «schliesst sich der Hypostase des Sohnes an». Noch deutlicher: Sobald der «Ausgiesser» des Heiligen Geistes (προβολεύς) «Vater» genannt wird, wird der Vater als einen Sohn habend vorausgesetzt. Die Zeugung des Sohnes ist die «Bedingung des unbedingten Ausgehens des Heiligen Geistes aus dem Vater» (nach einer Formulierung von S. B. Kochomsky). Sie ist das Motiv und die Begründung, das logische Prius des Ausgehens des Heiligen Geistes aus dem Vater. Der Sohn ist aber weder die Ursache noch die Mit-Ursache des Ausganges des Heiligen Geistes; er ist nicht spirans. Das oben Gesagte bedeutet also keine Beeinträchtigung des Satzes, dass der Heilige Geist von Ewigkeit her aus dem Vater als der einzigen «Ursache» ausgeht und dass er vom ersten absoluten Moment seiner Prozeption an als eine vollkommene Hypostase existiert. Man kann so formulieren: Der Heilige Geist geht aus dem Vater aus, *indem der Sohn existiert* (ὑπάρχοντος τοῦ υἱοῦ). Als diese von Anfang an vollkommene Hypostase wird der aus dem Vater ausgehende Geist vom Sohn empfangen und glänzt durch den Sohn hindurch. Darum kann gesagt werden: Der Heilige Geist «erscheint» durch den Sohn, «offenbart» durch ihn sein Wesen, das er vom Vater hat; er «erglänzt» durch den Sohn. Es findet sich bei den Vätern sogar die Formel: «Der Heilige Geist ist mit dem Vater durch den Sohn vereint» (συνάπτεται), wobei aber der Vater allein als Ursache gilt (μόνος αἴτιος). Das ist der Sinn der Formel: aus dem Vater *durch* den Sohn.

Auf diese mit vielen Väterstellen belegten Ausführungen folgt eine eindrucksvolle Synopse der einschlägigen Formulierungen aus den Schriften des Johannes Damascenus, Basilius des Grossen und des Gregor von Nyssa. Auf der damit gewonnenen Grundlage werden dann von Bolotoff die eigentlichen *Thesen* aufgestellt, von denen die wichtigsten besagen:

1. Orthodoxes Dogma ist *nur* die Wahrheit, dass der Heilige Geist aus dem Vater ausgeht und eines Wesens mit dem Vater und dem Sohne ist. Weitergehende Einzelheiten sind als Theologumena zu betrachten.

2. Die Anschauung, dass der Heilige Geist aus dem Vater *durch* den Sohn ausgeht, ist – nicht zuletzt durch ihre Aufnahme in die Synodika des hl. Tarasius von Konstantinopel und deren Bestätigung durch das VII. Ökumenische Konzil (wenn auch nur als Erklärung zum 8. Glaubensartikel und nicht als konziliare Entscheidung) – ein ökumenisches Theologumenon.

4. Die bei den Kirchenvätern vorkommenden Wendungen, dass der Heilige Geist, der aus dem Vater durch den Sohn ausgeht, durch den Sohn erscheint, aufleuchtet (*ἐκλάμπει*), zeigen eine geheimnisvolle innere Beziehung des Heiligen Geistes zum Vater und zum Sohne an, die auch als ewiges «Bleiben» oder «Ruhem» des Heiligen Geistes auf dem Sohne im innertrinitarischen Leben umschrieben wird.

5. Diese Formulierungen meinen die Identität (*συμφωρές*) des Wesens des Heiligen Geistes mit dem Vater und mit dem Sohne, aber auch, dass, wie der Sohn die zweite, der Heilige Geist die dritte Person der Trinität ist.

6. Diese auf den Sohn bezüglichen Formulierungen sind nicht identisch mit dem, was mit dem «Ausgehen» aus dem Vater gemeint ist.

7. Dass der Heilige Geist aus dem Vater «allein» ausgeht, ist nur ein Theologumenon, aber kein Dogma.

Andrerseits aber muss betont werden:

9. Das abendländische Filioque ist nicht identisch mit dem östlichen «durch den Sohn».

10. Es ist anzunehmen, dass in der voraugustinischen Zeit das *ex Patre et Filio* anfänglich nur eine ungenaue Wiedergabe des «aus dem Vater durch den Sohn» war.

12. Das *ex Patre principaliter* Augustins sagt weniger als das *μόνος αἴτιος* der morgenländischen Väter.

13. Der Unterschied zwischen der morgenländischen und der abendländischen Lehre liegt weniger im Filioque als in der Vorstellung, dass Vater und Sohn in der Hauchung des Heiligen Geistes *ein* Prinzip bilden. Diese Lehre ist den griechischen Vätern unbekannt. Keiner hat den Sohn spirans oder *συμπροβολεύς* genannt.

14–16. Das Filioque kann selbst im Sinne einer privaten Lehrmeinung nicht als gleichberechtigt mit der Formel «durch den Sohn» betrachtet werden. Denn dem Filioque fehlt (in der alten Kirche) eine gleichbedeutende Anerkennung, wie sie das «durch den Sohn» hat (vgl. These 2). Im Abendland wird das Filioque nur durch die vereinzelte Autorität Augustins gestützt.

Aber – so gibt Bolotoff zu bedenken :

19. Gegen die private Meinung Augustins wurde von der morgenländischen Kirche der damaligen Zeit kein Protest eingelegt.

20. Viele Abendländer, die das Filioque lehrten, lebten und starben in der Interkommunion mit der morgenländischen Kirche.

21. Die morgenländische Kirche ehrt die Väter der alten abendländischen Kirche wie ihre eigenen. Es ist also selbstverständlich, dass dem Abendland auch die Privatmeinung dieser Väter heilig scheinen.

23. Während die Abendländer das Filioque dem VII. und VIII. Konzil nicht vorlegten, wurden ihnen von den Morgenländern andererseits auch keine Fragen darüber gestellt.

25. Photius und seine Nachfolger standen in Interkommunion mit der abendländischen Kirche, ohne von ihr eine konziliare Ableugnung des Filioque zu bekommen und auch ohne sie von ihr zu fordern.

Bolotoffs Schlussfolgerungen sind :

26. *Es ist nicht die Frage des Filioque, welche die Trennung der Kirche verursacht hat.*

27. *Das Filioque als theologische Privatmeinung kann also nicht als «Impedimentum dirimens» für die Herstellung der Interkommunion zwischen der orthodox-orientalischen und der altkatholischen Kirche betrachtet werden.*

II

S. Bulgakoff hat in seiner Pneumatologie «Le Paraclète» dem Filioque-Problem eine ausführliche Darstellung (S. 87–144) gewidmet, deren Grundzüge wir hier kurz zusammenfassen, wie wir auch seine Trinitätslehre als ganze (enthalten in demselben Band S. 61–86

und in den oben angeführten IKZ-Aufsätzen) nur soweit skizzieren, als das zum Verständnis der Filioque-Frage notwendig ist.

Die alte Kirche (bis Photius)

Bulgakoff geht vom Satz aus: Ist die ganze Fragestellung, wie sie sich im Verlauf der Jahrhunderte herausgebildet hat und im Mittelpunkt der abendländisch-morgenländischen Kontroverse steht, überhaupt richtig, die Fragestellung nämlich: Geht der Heilige Geist aus dem Vater *allein* oder vom Vater *und* vom Sohn aus?

Die alte Kirche hat die Frage in dieser Zuspitzung nicht gekannt. Das Problem einer Näherbestimmung des Ausganges des Heiligen Geistes aus dem Vater existierte für die Väter der alten Kirche überhaupt nicht. Wie die Zeugung des Sohnes, betrachteten sie den Ausgang des Heiligen Geistes aus dem Vater als ein undurchdringliches Geheimnis. Auch die gegen die Pneumatomachen gerichtete Formel des Nizäo-Konstantinopolitanums «der ausgeht aus dem Vater» will nur die Gottheit des Heiligen Geistes bekennen. Von dieser ihrer Grundintention her bestand für die alte Kirche keine Notwendigkeit, diesen Ausgang näher zu erklären. Den griechischen Vätern ging es zentral darum, die Monarchia des Vaters festzuhalten. Dieser Forderung war durch die Aussage des Symbols Genüge getan. Darum hatte für sie die Formel «aus dem Vater» keinen exklusiven Charakter. Im Gegenteil: da sie die innergöttlichen Korrelationen als dreifache und nicht als zweifache betrachteten, gebrauchten sie ohne Bedenken Formeln wie die: mit dem Sohn, durch den Sohn, durch Vermittlung des Sohnes. Im 4. Jahrhundert setzte sich im Orient die Formel *διὰ* durch, die aber mit dem westlichen Filioque nichts zu tun hat. Das wird aufgezeigt an Epiphanius, Cyrill von Alexandrien, Didymus. Johannes Damascenus schliesst diese Entwicklung ab. Für seine Lehre ist ebenfalls zweierlei charakteristisch: er betont die Monarchia des Vaters und zugleich die Dreifachheit der innergöttlichen Beziehungen, die er in bezug auf den Ausgang des Heiligen Geistes aus dem Vater wie folgt umschreibt: durch den Sohn, ruhend auf dem Sohn, erglänzend durch den Sohn. Sein Grundgedanke ist, dass «der Vater der Grund des göttlichen Seins ist, des Sohnes wie des Heiligen Geistes, wobei der Sohn am Ausgang des Heiligen Geistes aus dem Vater in einem nicht näher umschriebenen Sinn *beteiligt* ist». Eine systematisch durchgebildete Lehre liegt aber bei ihm noch nicht vor. Von da

aus gesehen, stellt die spätere Interpretation der Formel des Symbols «aus dem Vater» mit dem Zusatz «aus dem Vater *allein*» eine *Neuerung* dar. Diese Neuerung aber wurde veranlasst durch die abendländische Lehrentwicklung.

Die abendländische Lehrentwicklung ist eingeleitet worden durch Augustin, der das Filioque erstmals theologisch begründet hat. Das Hauptmerkmal der augustinisch-westlichen Trinitätslehre ist es, dass sie nicht, wie die östliche, von der Dreiheit der Hypostasen, sondern im Sinne eines strengen Homoousianismus von der Einheit des Wesens Gottes ausgeht. Es geht in der westlichen Lehre primär nicht um drei Hypostasen bzw. Personen, die eines Wesens sind, sondern um das eine Wesen Gottes, in dem die Personen durch ihre gegenseitigen *Ursprungsbeziehungen*, durch ihre *relationes originis ad invicem*, entstehen. Die drei Personen unterscheiden sich «non secundum substantiam, sed secundum relativum». Der Grundgedanke ist der: Die erste Person ist der Vater durch seine Beziehung zum Sohn, den er in Ewigkeit zeugt, durch die *paternitas*. Die zweite Person ist der Sohn durch sein Gezeugtsein durch den Vater, durch die *filiatio*. Die dritte Person ist der Heilige Geist durch seinen Ausgang aus dem Vater *und* dem Sohn durch die *spiratio*, sofern Vater und Sohn den Geist als *ein* Prinzip, als *unum principium*, hauchen. Zu diesem Gedanken wird Augustin nicht nur durch seinen essentialen Homoousianismus gedrängt, sondern auch durch seine Pneumatologie, nach welcher der Heilige Geist als Liebe den Vater mit dem Sohne eint: wenn nämlich der Heilige Geist den Vater und den Sohn miteinander eint, so geht er auch von beiden zusammen aus. Damit ist der westliche «Filioquismus» angebahnt, aber noch nicht systematisch entwickelt. Vielmehr macht Augustin selbst seinen eigenen Ausstellungen gegenüber seine Vorbehalte. Auch liegt ihm jede Polemik gegen den Osten fern.

Tatsächlich bestand zwischen dem morgenländischen und dem abendländischen Teil der Kirche in dieser Frage eine weitgehende gegenseitige Toleranz (siehe die Thesen Bolotoffs). Das war sachlich begründet darin, dass der 8. Artikel des Symbols über die Beziehung des Heiligen Geistes zum Sohne bei seinem Ausgang aus dem Vater nichts sagt. Diese Beziehung blieb – dogmatisch – eine Unbekannte. Erst als der Papst das Filioque dogmatisierte, kam es zur Auseinandersetzung, die die Ostkirche dazu führte, einen «Anti-Filioquismus» zu vertreten.

Die griechisch-lateinische Kontroverse

Den Kampf gegen das Filioque eröffnete Photius mit seiner an die orientalischen Bischöfe gerichteten Enzyklika vom Jahr 866 und durch seine um 885 erschienene Schrift «de mystagogia». Als der Polemiker, der er ist, lässt er sich – ohne sich darüber Rechenschaft zu geben – die ganze Problemstellung durch den Westen vorschreiben. Er ist der Begründer «der latinisierenden Polemik gegen den lateinischen Westen». Das zeigt sich vor allem darin, dass er – wie der Westen – den Ausgang des Heiligen Geistes ausschliesslich als *Ursprungsbeziehung* (relatio originis) versteht. Er unterscheidet sich vom Westen nur in der näheren Auslegung dieser Ursprungsbeziehung. In diesem Sinn engt er das ganze Problem des Ausgangs des Heiligen Geistes aus dem Vater auf die Frage ein: entweder aus dem Vater *allein* oder aus dem Vater *und* dem Sohn. Was die griechischen Väter des 4. Jahrhunderts, auf die er sich beruft, gesagt haben, bekommt dadurch einen anderen Sinn. Die antiwestliche Formel «aus dem Vater allein» des Photius ist nach dem Urteil Bulgakoffs das lateinische «Filioque mit umgekehrten Vorzeichen». Von den Vätern der alten Kirche ist weder die eine noch die andere Formel in diesem ausschliesslichen Sinne gebraucht worden, sondern sie nahmen eine dritte, den beiden Positionen überlegene Stellung ein, wenn diese von ihnen auch nicht zur letzten Klarheit gebracht wurde. Eine für die Folgezeit verhängnisvolle Verengung und Verschärfung erfuhr die Kontroverse dadurch, dass Photius – wie der Westen – von der Voraussetzung ausging, dass der «Ausgang» des Heiligen Geistes aus dem Vater *kausal* zu verstehen sei. Er argumentierte von dem kausal verstandenen Begriff der αἰτία her ganz abstrakt, ob es in Gott überhaupt zwei Ursachen geben könne, und sieht von *da her* in der Annahme von zwei Ursachen eine Bedrohung der Monarchia des Vaters. Die westlichen Theologen ihrerseits antworteten mit einer weiteren Verschärfung ihrer These und reden von der – kausal verstandenen – una spiratio duorum. Das wird nicht besser dadurch, dass sie zwischen dem Vater als der Erst-«Ursache» und dem Sohn als der Zweit-«Ursache» unterscheiden. *Diese* Fragestellung war es aber, die die ganze morgenländisch-abendländische Kontroverse bis ins 13. und 14. Jahrhundert hinein beherrschte und noch bis ins 19. Jahrhundert (Hergenröther) andauerte. Die westliche Theologie verhärtete sich im Verlauf der Jahrhunderte noch wesentlich durch die Aufnahme der aristotelisch-scholastischen Begrifflichkeit in das trinitarische Denken und führte sie zu Konsequenzen, an

die Augustin nicht gedacht hatte, während die Theologen der Ostkirche Photius zu Unrecht als den authentischen Interpreten der griechischen Väter betrachteten.

Zwar kommt es zu einer vorübergehenden Einigung auf dem Unionskonzil von Lyon im Jahre 1274, ohne dass am Konzil selbst die Frage noch einmal diskutiert wurde. Die Griechen unterwarfen sich dem Papst durch die Annahme des Glaubensbekenntnisses des Kaisers Michael Paleologus, das den Satz enthält: *credimus Spiritum Sanctum, plenum et perfectum verumque Deum ex Patre filioque procedentem* (Denz. 463). Allein, diese Union hielt nicht lange stand. Nach dem Tode des Kaisers brach diese hauptsächlich aus politischen Gründen herbeigeführte Einigung wieder auseinander.

Ebenso war die Union, die auf dem Konzil von Ferrara/Florenz von 1438/1439 zustande kam, politisch bedingt. Im Unterschied zu Lyon kam es aber an diesem Konzil zu langwierigen Auseinandersetzungen. Als Hauptgegner standen sich Marcus von Ephesus und Kardinal Bessarion gegenüber. Der letztere hat noch nach dem Konzil eine umfangreiche Schrift über das Filioque veröffentlicht. Die Fragestellung war indessen im wesentlichen die gleiche geblieben. Es ging auch hier um die Frage nach der kausal verstandenen *αἰτία* beim Ausgang des Heiligen Geistes aus dem Vater *allein* durch den Sohn oder aus dem Vater *und* dem Sohn. Die Gegner beriefen sich, ohne sich je auf die Heilige Schrift zu beziehen und das Trinitätsdogma als Ganzes zu würdigen, auf die einschlägigen dicta der Kirchenväter, die für sie «faktisch unfehlbar» waren – obwohl diese das Problem gar nicht gekannt hatten. Wie sehr man sich in vermehrtem Masse der inzwischen durch die Scholastik geprägten Kategorien bediente, das zeigt sich an der Einigungsformel, die folgenden Wortlaut hat: «quod Spiritus Sanctus ex Patre et Filio aeternaliter est, et essentiam suam suumque esse subsistens habet ex Patre simul et Filio, et ex utroque aeternaliter tamquam ab uno principio et unica spiratione procedit» (Denz. 691). Auch diese Formel wurde von den Griechen auf dem Konzil zwar angenommen, aber nachträglich verworfen.

Die Lehre des westlichen Mittelalters lässt sich nach dem Wortlaut der *Constitutio de processione Spiritus sancti* von 1274, nach dem Dekret pro Graecis von 1439 und dem Dekret pro Jacobitis von 1441 (Denz. 460, 691, 703) wie folgt zusammenfassen:

1. Der Heilige Geist geht vom Vater und vom Sohne als *einem* Prinzip aus: *una spiratione*.

2. Der Ausgang bedeutet die *productio* des Heiligen Geistes. Das heisst: Der Heilige Geist empfängt Sein und Wesen vom Vater und vom Sohn als einem einzigen Prinzip.

3. Der Vater gibt dem Sohn alles ausser dem Vater-Sein (*praeter esse patrem*). Infolgedessen empfängt der Sohn auch das Hauchen des Heiligen Geistes. Der Unterschied zwischen dem Vater und dem Sohn in bezug auf die Hauchung ist der zwischen *principium sine principio* et *principium de principio*.

4. Obwohl die Ewigkeit der drei Personen in dem einen Gott und Herrn behauptet wird, ist das höchste Prinzip, das dem Verständnis der Trinität dient, ein *unpersönliches*, gleichsam ein vorhypostatisches Sein, das bezeichnet wird als *unus Deus, una substantia, una divinitas*. Dieses unpersönliche Prinzip begründet in sich und durch sich nicht nur die Einheit des dreihypostatischen Gottes, sondern auch das *Sein* der Hypostasen (*solus Pater ex substantia sua genuit Filium*). In dieser unpersönlichen Substanz «*omnia sunt unum*». Erst der Gegensatz der *relationes originis* begründet den Unterschied der Personen: *sola relatio multiplicat personas*.

Die abendländisch-scholastische Lehre

Die konziliaren Bestimmungen des Westens liegen in der Konsequenz dessen, was die Scholastiker, *Anselm von Canterbury* und vor allem *Thomas von Aquin*, auf Grund der augustinischen Lehre von den *vestigia trinitatis* gelehrt haben.

Thomas greift zurück auf den Ternar von *esse, nosse* und *velle*, den Augustin im Zusammenhang mit seiner Lehre von den *vestigia trinitatis* aufgestellt hat, um damit die beiden Ausgänge (*processiones*) aus Gott zu *erklären*. Thomas leitet die Ausgänge aus dem *esse* Gottes in der Weise ab, dass er die Zeugung des Sohnes und die Hauchung des Geistes mit den beiden göttlichen Geistfunktionen des Erkennens und des Wollens begründet. Die alte Kirche bezeichnet im allgemeinen nur das «*Dass*» dieser Ausgänge, ohne sie näher zu erklären; sie sah in ihnen ein undurchdringliches Geheimnis. Nach Thomas aber geschieht die Zeugung des Sohnes *secundum rationem intellectus*; sie entspringt der Erkenntnis, mit der Gott sich selbst erkennt. Die Hauchung des Heiligen Geistes geschieht *secundum rationem voluntatis*; sie entspringt dem Willen, mit dem Gott sich selbst will (oder: liebt). Da aber Erkenntnis und Wille nicht zwei voneinander

unabhängige, beziehungslose Akte in dem einen Gott sind – durch ihre Beziehungslosigkeit würde die Einheit Gottes gefährdet – verankert Thomas die gegenseitige Abhängigkeit der göttlichen Geistfunktionen durch die Formel: *filioque*. Erkenntnis und Wille Gottes sind miteinander darin verbunden, dass der Geist als Produkt des Willens ausgeht *auch* vom Sohne, der das Produkt der Erkenntnis Gottes ist.

Dieser systematischen Begründung des *Filioque* haften aber nicht zu verkennende Fatalitäten an. 1. Es wird übersehen, dass die beiden göttlichen Geistfunktionen des Erkennens und des Wollens nicht auf derselben Ebene liegen wie das *esse*, das dem Vater als deren Subjekt zugeschrieben wird. 2. Im Grunde ist immer nur von Zweigkeiten in Gott die Rede, die Dreieinigkeit wird als *Summe zweier Paare* (Vater: Sohn und Vater-Sohn: Geist) verstanden. 3. Diese Lehre vermag wohl die Verschiedenheit der beiden Ausgänge, nicht aber die Personhaftigkeit der «Produkte» dieser Ausgänge aufzuweisen. 4. Um den letzteren Erfordernissen gerecht werden zu können, greift Thomas zu dem Gedanken, der schon bei Augustin angebahnt ist, dass die Personhaftigkeit der drei göttlichen Hypostasen zu erklären sei aus den Beziehungen, die aus den beiden Ausgängen entstehen, und die er darum *ausschliesslich* als Ursprungsbeziehungen (*relationes originis ad invicem*) versteht. Infolge der Zeugung gibt es in Gott die Beziehung Vaterschaft und Sohnschaft, zufolge des Ausganges des Heiligen Geistes die Beziehung Hauchung im aktiven und im passiven Sinn. Da aber in Gott nichts akzidentiell, sondern alles substantiell ist, sind auch die *relationes originis* substantiell und *konstituieren* die göttlichen Personen. Noch mehr: Werden die Relationen in ihrer Subsistenz genommen, so ist die Folgerung unvermeidlich, dass die Relationen selber die Personen *sind*: *Paternitas subsistens est persona Patris*; *Filiatio subsistens est persona Filii*; *Spiratio (passiva) subsistens est persona Spiritus Sancti*.

Für diese Theorie, nach der die Personen nichts anderes sind als subsistente Beziehungen, tut sich aber in bezug auf den Heiligen Geist eine Schwierigkeit auf, die Thomas in einer Weise zu meistern sucht, durch die das *Filioque* eine neue Festigung erfährt. Wenn es nämlich in Gott zwei Ausgänge gibt und diesen Ausgängen je zwei Beziehungen entsprechen, so muss es in Gott vier Relationen geben: 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 Heiligen Geist gemeinsam hauchen, und die *spiratio pas-*

siva, kraft welcher der Heilige Geist gehaucht wird. Wenn es aber vier Relationen gibt, dann müsste es nach dieser Theorie auch vier Personen in Gott geben. Diese Möglichkeit erwägt Thomas ausdrücklich. Um aber diese unmögliche Konsequenz nicht ziehen zu müssen, beruft sich Thomas auf den von Anselm von Canterbury aufgestellten Grundsatz: *in Deo omnia sunt unum, ubi non obviat oppositio relationis*. In Anwendung dieses Grundsatzes erklärt er: Wenn Vater und Sohn in der spiratio activa den Heiligen Geist als *unum principium* hauchen, das heisst: in dem, was ihnen gemeinsam ist, und nicht in dem, worin sie als Vater und Sohn im Gegensatz zueinander stehen, kann die spiratio activa keine besondere Person konstituieren, sondern nur die spiratio passiva. Also gibt es in Gott nur drei Personen. So hat durch diesen Anselmschen Grundsatz, der in der westlichen Theologie die Bedeutung eines unantastbaren Axioms gewonnen hat, das Filioque in *diesem* Sinn, nämlich, dass Vater und Sohn nicht als einzelne Personen, sondern als *unum principium* den Heiligen Geist hauchen, eine letzte, scheinbar unerschütterliche Festigung erfahren.

Das Filioque-Problem, wie es sich heute im morgenländisch-abendländischen Dialog stellt, muss darum immer auch auf dem Hintergrund dieser thomistisch-scholastischen Relationentheorie gesehen werden. Sie ist es, die das Misstrauen der Ostkirche gegen die abendländische Lehre hauptsächlich erweckt. Damit eine Überbrückung dieses, allerdings erst verhältnismässig spät kirchentrennend gewordenen Zwiespaltes möglich wird, sind eine kritische Prüfung dieser Relationentheorie und darüber hinaus eine Neubesinnung auf das ganze trinitarische Problem unerlässlich.

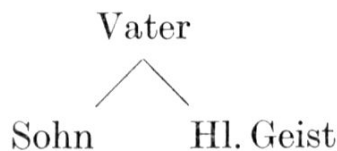
Kritik an der abendländisch-scholastischen Lehre

Zunächst ist noch einmal mit Nachdruck darauf hinzuweisen, dass der abendländischen Lehre (und darunter wird im folgenden immer ihre mittelalterlich-scholastische Entfaltung verstanden) ein durchgehender *Impersonalismus* eignet. Gott ist grundlegend Sein, Substanz, *in* welcher durch die gegenseitigen Ursprungsbeziehungen die Personen – im ontologischen und logischen Sinne – entstehen. Dieser Impersonalismus zeigt sich schon am Anselmschen Grundsatz: *in Deo omnia sunt unum ...*, der völlig unbegründet und willkürlich, ein *theologicum absurdum* ist. Dieser Impersonalismus wird in besonderer Weise manifest im Filioque selbst, sofern vorausgesetzt wird, dass

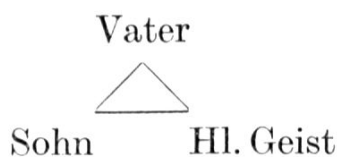
Vater und Sohn den Heiligen Geist als *ein* Prinzip hauchen. Dass überhaupt versucht wird, Vater und Sohn als *ein* Prinzip zu denken, gleichsam den Begriff eines Vater-Sohnes zu vollziehen, zeugt von diesem grundlegenden Impersonalismus der westlichen Trinitätslehre.

Des weiteren muss gesagt werden, dass die westliche Lehre durch einen falschen innergöttlichen *Subordinationismus* gekennzeichnet ist. Der Vater ist «mehr» als der Sohn, und der Sohn ist «mehr» als der Heilige Geist, nämlich: der Vater ist die Fülle des göttlichen Seins, Deitas, der Sohn ist diese Deitas ohne die zeugende Kraft des Vaters, und der Heilige Geist ist die Deitas ohne die zeugende Kraft des Vaters und ohne die hauchende Kraft des Vaters und des Sohnes. Dieser «quantitative» Subordinationismus tangiert die Gleich-Göttlichkeit der drei Hypostasen. Er zeigt sich schliesslich auch daran, dass der Vater in der gemeinsamen Hauchung des Heiligen Geistes mit dem Sohne als *principium inprincipiatum* und der Sohn als *principium principiatum* bezeichnet wird.

Endlich ist zu sagen, dass der westliche Filioquismus die Trinität endgültig aufspaltet in zwei nebeneinander herlaufende *Dyaden* (und die drei verschiedenen Hypostasen gerade nicht, was eigentlich seine Absicht ist, trinitarisch eint): nämlich, wie bereits gesagt wurde, in die Dyaden Vater: Sohn und Vater-Sohn: Geist. Das muss in anderer Weise aber auch gesagt werden von Photius, der mit seiner Formel «aus dem Vater allein» – was die abendländischen Theologen ihm denn auch vorgeworfen haben – die Trinität aufspaltet in die zwei Dyaden Vater: Sohn und Vater: Heiliger Geist. Es kommt bei Photius, um das Gesagte graphisch darzustellen, zu einem bloss zweischenkigen Dreieck, nicht aber zu einem dreischenkigen, also zu



und nicht, wie es sein sollte, zu



Die Linie, die vom Sohne zum Heiligen Geist führt, ist bei Photius unterdrückt.

In der späteren westlichen, wie in der späteren östlichen Lehre bleibt es also im Grunde bei zwei Dyaden, ohne dass gesagt wird, wie diese sich zur Trinität zusammenfinden. Das *kann* auch – von den Voraussetzungen her, die beiden Lehren gemeinsam sind – gar nicht gesagt werden.

Die westliche Lehre, so wird abschliessend bemerkt, kann mit ihrem Filioquismus gar nicht beweisen, was sie beweisen will. Der Heilige Geist, so sagt diese Lehre, muss vom Sohne ausgehen, um sich von ihm zu unterscheiden, weil er nur so als selbständige Person existieren kann. Was aber geschieht in Wirklichkeit? Wenn der Heilige Geist vom Vater und vom Sohne als *einem* Prinzip ausgeht, dann ist die geforderte *oppositio originis* nicht die zwischen dem Vater und dem Heiligen Geist, noch die zwischen dem Sohn und dem Heiligen Geist als besonderen Personen, sondern sie ist eine solche zwischen der zweifachen Einheit Vater-Sohn und dem Heiligen Geist. Das aber heisst, dass der Geist als *Person* in Wirklichkeit weder für den Vater noch für den Sohn wirklich existiert. (Das ist ein Grund dafür, dass im Westen die Pneumatologie nie zur vollen Entfaltung kam). Die eigentliche Fehlerquelle der westlichen Relationentheorie und des Filioquismus im besonderen ist darin zu suchen, dass auf dem Grund jenes essentialen Impersonalismus das Denken immer wieder von der unpersönlich gedachten göttlichen «Natur» zur Hypostase übergeht und umgekehrt. Es wird nicht gesehen oder nicht genügend zum Ausdruck gebracht, dass die Hypostasen in ihrer Selbständigkeit immer schon ein und dieselbe Natur haben und dass umgekehrt die göttliche Natur immer schon – gleichsam *a priori* – hypostatisch, nämlich dreihypostatisch, ist.

Wie aber ist dann, um alle diese Fatalitäten der westlichen Lehre zu überwinden, von der Trinität und vom Ausgang des Heiligen Geistes aus dem Vater im besonderen zu reden? Das in Kürze zusammenzufassen, ist nicht leicht. Nach Bulgakoff müsste eine an den Vätern der ungeteilten Kirche orientierte und sie zugleich weiterführende Trinitätslehre den Gedanken der dreihypostatischen Aseität Gottes in den Vordergrund stellen.

Die dreihypostatische Aseität Gottes

Bulgakoff geht von der Feststellung aus, dass die griechischen Väter der alten Kirche noch nicht in der Lage waren, mit ihren Denk-

kategorien den Begriff der Hypostase oder «Person», des Ich-Seins, adäquat zu erfassen. Von ihrem Aristotelismus her war für sie der Gegensatz von Allgemeinem und Besonderem die einzige Kategorie, in der sie den Begriff der Hypostase zu vollziehen vermochten. Hypostase (Person) war für sie das Besondere im Gegensatz zum Allgemeinen. Das ist vor allem so bei Basilius dem Grossen, aber auch auch bei Johannes Damascenus. Dieser bringt noch eine weitere aristotelische Unterscheidung zur Anwendung, um den Begriff der Hypostase zu umschreiben, diejenige von Substanz und Akzidentien. Nach ihm ist die Hypostase die Substanz in der Einheit mit ihren Akzidentien, welche letztere das eigentlich individualisierende Moment ausmachen. Die Väter dringen damit eigentlich nur bis zum Gedanken der Individualität bzw. der Individualisierung des Allgemeinen vor, nicht aber zu dem des Ich-Seins, des sich selbst setzenden Subjekts.

Soll der Begriff der Hypostase im Sinne echter, transzendentaler Subjekthaftigkeit verstanden werden, so ist die erste Frage, sie sich stellt, die nach dem Verhältnis von οὐσία und ὑπόστασις. Zwar ist immer schon eingesehen worden, dass die Hypostase nie ohne das Sein und das Sein nie ohne die Hypostase zu denken ist. Wie aber ist ihr Verhältnis positiv zu bestimmen? Gegen den impersonalen Essentialismus des Westens, der die Tendenz hat, die drei Hypostasen aus dem Sein abzuleiten, und gegen den zum Tritheismus neigenden Osten, der, von der Dreiheit der Hypostasen ausgehend, die drei Hypostasen durch das ihnen gemeinsame Sein zu einer blossen Gemeinschaft verbunden sein lässt, wird grundsätzlich geltend gemacht, dass es falsch ist, die Dreiheit auf die Hypostasen allein und die Einheit auf das Wesen allein zu beziehen. Das Geheimnis der Dreieinigkeit, das als solches übervernünftig ist, muss von der biblischen Offenbarung her, von dem «Ich bin, der ich bin» her, als dreihypostatische Aseität Gottes verstanden werden. Das heisst: Gott, der im Alten Testament als mehrhypostatisch, im Neuen Testament als dreihypostatisch bezeugt wird, muss als – gleichsam apriorisch bestehendes – *in sich selbst dreihypostatisches Sein* verstanden werden. Jene Sicht, wonach die Einheit auf das Sein und die Dreiheit auf die Hypostasen zu beziehen sei, muss überboten werden durch die Erkenntnis, dass die Einheit und Dreiheit eine durch die Offenbarung sich erschliessende Urgegebenheit des Einen, in sich dreihypostatischen Gottes ist: «Vater, Sohn und Heiliger Geist sind drei vollkommene, gleich wesentliche Iche, wahre hypostatische Antlitze des Einen absoluten Subjekts, von dem jedes von sich spricht: Ich, und von den an-

deren: Du und Wir. Drei Sonnen sind es, die sich in der einen Sonne vereinen, von denen jede die eine und selbe Sonne ist.»

In philosophischer Terminologie gesprochen, kann dieser Tatbestand so umschrieben werden (vgl. dazu S. Bulgakoff: Die Tragödie der Philosophie, Darmstadt 1927): Das absolute Subjekt der Dreieinigkeit ist in seinem Wesen in sich selbst dreihypostatisch. Das göttliche Subjekt «*setzt sich selbst*» als dreieiniges. In diesem Akt der Selbstsetzung setzt das Ich ausser sich selbst auch ein Du und ein Er und ein Wir. Aber diese Setzungen sind für das absolute Subjekt keine Gegebenheiten oder *facta*, sondern sie bleiben Akt, *actus purus*. Der Eine Gott, der sich selbst setzt, ist persönlicher Geist, hypostatisches Subjekt, das in drei Personen lebt und sich in ihnen erschliesst. In diesem einen, sich selbst setzenden absoluten Subjekt begrenzen sich infolgedessen die drei Hypostasen nicht als Nicht-Iche, sondern *gehen ineinander ein*: die drei Hypostasen sind Ein Subjekt in gegenseitiger Liebe. Jedes Ich im dreieinigen Ich der Dreieinigkeit hat Wesen und Leben als Ich, jedoch nicht als Mit-Ich, denn das Mit-Ich schliesst in sich die undurchdringliche Grenze des Nicht-Ichs ein; im dreihypostatischen Ich ist vielmehr jedes Ich für das andere durch die Kraft der Liebe völlig durchdringbar. Daher bilden die Hypostasen nicht eine Gemeinschaft von drei Ichen – was Tritheismus wäre –, sondern sie sind wesenhaft ein einziges, in sich selbst dreieinig seiendes Ich. So ist die Dreieinigkeit Gottes zu verstehen als dreieiniger, sich selbst transparenter Akt der Selbstsetzung (der die majestas Gottes ausmacht) *und* als dreieiniger Akt des gegenseitigen Ineinander-Eingehens durch Selbstentsagung (der die Liebe Gottes ausmacht). Selbstsetzung und Selbstentsagung im dreieinigen Akt sind nicht voneinander zu trennen. Die Dreieinigkeit verwirklicht sich als Sich-selbst-Setzen im anderen und durch den anderen. Die Dreieinigkeit ist Selbstsetzung durch Selbstentsagung.

Wird die Trinität in dieser Weise vom Gedanken der dreihypostatischen Aseität Gottes her verstanden, so erscheinen die Lehren a) vom Vater als der *αἰτία* der Gottheit, b) von den sogenannten Ausgängen aus dem Vater und c) von den innergöttlichen Relationen in einem völlig neuen Licht.

a) Durch die dargelegte Lehre von der dreihypostatischen Aseität Gottes könnte der Gedanke nahegelegt werden, dass sich die drei Personen in dem Einen Gott nicht mehr deutlich voneinander unterscheiden lassen, unter sich auswechselbar seien («drei Sonnen in der Einen Sonne»). Dieser nicht zu verkennenden Gefahr begegnet die

östliche Theologie mit der Betonung des Satzes, dass der Vater die alleinige *αἰτία* in Gott ist. «Ein Ursprung und nicht zwei Ursprünge sind in Gott; daraus folgt die ‚Alleinursprünglichkeit‘ des Vaters im wahren Sinne des Wortes.» Athanasius formuliert: «Ein Gott ist die heilige Dreieinigkeit; denn Sohn und Geist beziehen sich auf ein und denselben Ursprung.» Gregor von Nyssa: «Ein Wesen ist in dreien – Gott. Die Einheit aber ist der Vater.» Diese Lehre, wonach der Vater die *αἰτία*, Sohn und Heiliger Geist die *αἰτιατοί* sind, neigt scheinbar zum innergöttlichen Subordinationismus. Es muss jedoch betont werden, dass durch sie die Gleichwürdigkeit und Gleichwesentlichkeit der drei Hypostasen nicht tangiert wird. Es geht bei dieser Unterscheidung nicht um eine solche des Seins und des Wesens, sondern des Seins-Modus. Wenn auch der Begriff der *αἰτία* unzulänglich und missverständlich ist, sobald er im Sinne der relativen Kausalität verstanden wird, so ist er doch unumgänglich, um den Gedanken festzuhalten: Die Dreieinigkeit hat ihr Zentrum im Vater. Die Dreieinigkeit ist der sich im Sohne und im Heiligen Geist erschliessende Vater. Der Vater gibt in dieser Selbsterschliessung dem Sohne und dem Heiligen Geist die *Fülle* seines Gott-Seins, seine ganze Natur, sein ganzes Leben zu eigen – in der Liebe. Noch mehr: Gott *ist* Liebe, und kraft ihrer ist Er heilige Dreieinigkeit: Gott liebt sich selbst in dreihypostatischer Liebe: als Liebe des Vaters zum Sohn *und* zum Heiligen Geist, als Liebe des Sohnes zum Vater *und* zum Heiligen Geist, als Liebe des Heiligen Geistes zum Vater *und* zum Sohn. Indem die drei Hypostasen sich gegenseitig lieben, vollziehen sie *einen* Akt der Liebe und erschliessen sich in ihm gegenseitig. Gegen die westliche Lehre, die den Vater dem esse, den Sohn dem nosse und den Heiligen Geist dem velle zuordnet, ist zu sagen, dass diese Kategorien in dieser Weise nicht auf Gott angewendet werden können. Im dreieinigen Akt der Liebe «erkennt» Gott nicht in dem Sinne, dass er sich selbst Objekt würde, sondern er weiss, er hat ein unbedingtes Wissen um sich selbst, in welchem er sich selbst transparent ist. Und im dreieinigen Akt der Liebe «will» Gott nicht, sondern er lebt das eine unbedingte Leben, in dem es keine Willenssetzung und keine Schranken gibt. Indem in dieser Weise der Vater als die *αἰτία* der Gottheit in seinem Sohne und im Heiligen Geist völlig um sich selbst weiss und sich selbst liebt, ist er dreieinig. Die Dreieinigkeit ist die wissende und die liebende Selbsterschliessung des Vaters im Sohne und im Heiligen Geist.

b) Wie ist von dieser Voraussetzung her von den «Ausgängen» in Gott zu reden? Es ist irreführend, die Zeugung des Sohnes und die

Hauchung des Heiligen Geistes unter den allgemeinen Begriff der processio zu subsumieren und von duae processiones zu reden. Diese Abstraktion hat in der Heiligen Schrift keinen Anhalt. Werden die beiden «Ausgänge» zudem als productiones verstanden, die ihren Grund in der kausal verstandenen αἰτία haben sollen, dann wird die erste Hypostase nicht mehr als das konkrete Bild des Vaters, sondern in einem unzulänglichen Sinn als Prinzip, Quelle, Ursache verstanden. Das aber bedeutet eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. In der Heiligen Schrift wird immer konkret gesprochen. Wenn die Väter der Kirche jene abstrakten Begriffe gebrauchen, dann wollen sie damit immer nur die Monarchia des Vaters umschreiben, ohne dass sie aber darüber zu einer letzten begrifflichen Klarheit gelangen.

Wie aber sind dann die Zeugung des Sohnes und die Hauchung des Heiligen Geistes konkret zu verstehen? Sie sind nicht zwei productiones, sondern «zwei Bilder Gottes in zwei Bildern der gegenseitigen Liebe». Die Zeugung ist das geistige Bild der Liebe des Vaters, der zeugt, und des Sohnes, der gezeugt wird, um den Vater liebend zu offenbaren. Die Hauchung des Heiligen Geistes ist das Bild der Liebe des Vaters, der den Geist haucht, und des Heiligen Geistes, der sich in den Dienst der Liebe des Vaters stellt. In dieser Schau allein bleibt der Vater konkret das «Prinzip», das heisst: die grundlegende Hypostase der ganzen Trinität.

c) Wie aber sind von dieser konkret verstandenen Zeugung und Hauchung her die zwischen den drei Personen bestehenden innergöttlichen Beziehungen zu verstehen?

Die Relationen müssen, sobald die Dreieinigkeit als in sich dreifacher Akt der Selbstsetzung und Selbstentsagung verstanden wird, als *dreifache* Korrelation gedeutet werden. Wenn auch die menschliche Vernunft infolge der Diskursivität ihres Denkens dazu neigt, die dreifachen Korrelationen in zweifache zu zerlegen, so muss sie sich dieser ihrer Begrenztheit bewusst bleiben und versuchen, das fast Unsagbare zu sagen, nämlich die Relationen, von denen tatsächlich zu sprechen ist, als *gegenseitig* dreifache zu verstehen. Das heisst konkret: Der Vater ist Vater nicht nur für den Sohn, der von ihm gezeugt wird, sondern auch für den Heiligen Geist, der nicht der Sohn ist, jedoch aus dem Vater ausgeht (Joh. 15, 26). Die Vaterschaft Gottes besteht nicht nur in der Zeugung des Sohnes, der sie zu Unrecht gleichgesetzt wird, sondern dauert auch in der Hauchung des Heiligen Geistes fort. Der Vater ist nicht ausser und über seine Vaterschaft hinaus noch «Ausgiesser» (προβολεύς) des Heiligen Geistes in dem

Sinne, dass er zwei Urheberschaften in sich vereinigt, die paternitas und die spiratio activa, wobei «Vater» nur eine infolge der Unzulänglichkeit der menschlichen Sprache notwendige Benennung wäre. Die Vaterschaft ist vielmehr der zweiten und dritten Hypostase gegenüber eine. Sie ist Vaterschaft in sich selbst, wie das mit dem Ausdruck der ἀγεννεσία des Vaters umschrieben wird. Das aber heisst: Die Dreieinigkeit ist von Ewigkeit her wesentlich in sich selbst seiende und in sich selbst erscheinende Vaterschaft – als dreifacher Akt gegenseitiger Liebe.

Das Analoge gilt auch für die zweite Hypostase: auch der Sohn ist Sohn nicht nur für den Vater, sondern auch für den Heiligen Geist, obgleich er nicht von diesem gezeugt wird. Die Sohnschaft umschliesst nicht nur das Gezeugt-Sein vom Vater, sondern auch das Sein des väterlichen Sohnes für den Heiligen Geist. Die zweite Hypostase ist Sohn in bezug nicht nur auf die erste, sondern auch auf die dritte Hypostase, und sie ist es auch in bezug auf sich selbst. Das heisst: Die Dreieinigkeit ist in sich Gezeugt-Sein, sich erschliessende Kraft, Sohnschaft – als dreifacher Akt gegenseitiger Liebe.

Ebenso ist der Heilige Geist in dreifacher Korrelation Geist: er ist der Geist, der aus dem Vater ausgeht und der dem Sohn eigen (ἴδιον) ist. Sein Ausgang aus dem Vater vereint sich mit seiner Relation zum Sohn – was aber nicht heisst, dass er auch vom Sohne ausgeht. In seiner hypostatischen Gestalt ist er sowohl der Vaterschaft des Vaters wie der Sohnschaft des Sohnes korrelativ, indem er beide in sich vereinigt. Er ist das Band beider. Eben darin ist er in sich selbst seiender, sich in sich selbst erschliessender Geist. Das heisst: Die Dreieinigkeit ist von Ewigkeit her in sich selbst seiende Selbstinspiration – als dreifacher Akt gegenseitiger Liebe.

In dieser Weise ist die Dreieinigkeit absolute dreifache Korrelation als die konkrete Einheit der Vaterschaft, der Sohnschaft und des Geist-Seins (von da aus gesehen, müsste gesagt werden, dass in Gott nicht vier, sondern neun Relationen bestehen). Vollziehbar ist dieser Gedanke nur, wenn die Dreieinigkeit in ihrer Aseität als in Ewigkeit sich vollziehender Akt des Sich-selbst-Setzens und der entsagenden Liebe verstanden wird.

Die Ableitung der drei Hypostasen aus den Ursprungsbeziehungen ist also a limine zurückzuweisen. Die Hypostasen «entstehen» (ontologisch und logisch) nicht aus den Ursprungsbeziehungen. Noch weniger kann gesagt werden, dass diese Ursprungsbeziehungen die Hypostasen «seien». Die Hypostasen existieren nicht erst auf Grund

der relationes originis und der durch sie entstehenden Besonderheiten, durch die sie sich voneinander unterscheiden, sondern sie gehen diesen (ontologisch und logisch) als drei selbständige Iche in dem einen Ich Gottes voran. Konkret gesprochen: Vater, Sohn und Heiliger Geist sind schon da vor und ausser der Vaterschaft, der Sohnschaft und dem Geist-Sein. In der Sprache der Väter ausgedrückt: die *ὑπάρξεις* der drei Hypostasen geht ihrem *τρόπος ὑπάρξεως* voraus und nicht umgekehrt.

Wie aber ist von der solcherart als dreihypostatische Aseität Gottes verstandenen Trinität her zu den beiden Lehrmeinungen vom Filioque und vom *ἐκ μόνου πατρὸς* Stellung zu nehmen ?

Das westliche «Filioque» und das östliche «aus dem Vater allein»

Die beiden Lehrmeinungen, die insofern von derselben Voraussetzung ausgehen, als sie die *ἀιτία* kausal verstehen, zerstören – wenn auch auf je verschiedene Weise – die in der Monarchia des Vaters begründete dreihypostatische Aseität Gottes. In dieser Beziehung sind die beiden Lehrmeinungen einander «vollkommen gleichwertig». Das Filioque deutet die Beziehung des Heiligen Geistes zum Vater und zum Sohn ausschliesslich als kausale Ursprungsbeziehung ad invicem, ebenso das dem Filioque entgegengesetzte, exklusiv gemeinte «aus dem Vater allein», während in Wahrheit die Beziehungen als dreifache zu verstehen sind. Diese Dreifachheit der Beziehungen wird zwar im Filioque des Westens wie im *διὰ τοῦ υἱοῦ* des Ostens anvisiert, aber nicht zur letzten Klarheit gebracht. Da in der alten Kirche eine dogmatische Näherbestimmung über den Ausgang des Heiligen Geistes fehlte, hatten in ihr *beide* Formeln, so unpräzis sie waren, Heimatrecht, wie unter ausdrücklicher Bezugnahme auf die Thesen Bolotoffs gesagt wird. Der durch Photius eingeleitete Kampf wurde vom Westen her verschärft durch die wachsenden Primatsansprüche des Papstes, der das Filioque dogmatisiert hatte, so dass dieses als Papstdogma galt. Andererseits wurde vom Osten die Lehre des Photius fälschlicherweise mit dem Gewicht eines Dogmas vertreten. Demgegenüber muss daran festgehalten werden, dass es *kein* Dogma über den Ausgang des Heiligen Geistes gibt, weder in bezug auf den Sinn noch auf den Modus dieses Ausganges. *Wenn aber beide Lehrmeinungen in der alten Kirche Heimatrecht hatten, so haben sie es auch heute noch*: nicht als Dogmen, wohl aber als freie Theologumena. Weder das

«Filioque» noch das «aus dem Vater allein» können darum als Häresien gebrandmarkt werden. Die Häresie beginnt erst mit dem Überhandnehmen des schismatischen Geistes in der Kirche, für den es charakteristisch ist, dass er die Theologumena in abstrakte Prinzipien umwandelt.

Eine *Versöhnung* der beiden Theologumena ist möglich, wenn – was Bolotoff noch nicht gesehen hat – der Ausgang des Heiligen Geistes nicht mehr abstrakt als *productio* gedeutet wird und wenn aus dem so verstandenen Ausgang nicht mehr Ursprungsbeziehungen abgeleitet werden. Von der dreihypostatischen Aseität Gottes her, in der der Vater die *αἰτία* ist, müssen die Ausgänge und die Relationen grundlegend so gesehen werden, dass der Vater die Hypostase ist, die sich erschliesst, und der Sohn und der Heilige Geist die Hypostasen, die ihn erschliessen. Auf dem Hintergrund dieser Lehre drückt das (nicht exklusiv zu verstehende) «aus dem Vater allein» einfach den Gedanken der Monarchia des Vaters aus. Andererseits kann man das Filioque (als Theologumenon) gelten lassen, wenn damit der Gedanke ausgedrückt sein soll, dass die dritte Hypostase nicht nur in Beziehung zur ersten, sondern immer auch zur zweiten, zum Sohne, steht – nur dass diese Beziehung keine solche des Ursprungs ist.

Diesen Sachverhalt *dogmatisch* zum Ausdruck zu bringen, dazu ist die Zeit noch nicht gekommen. Die beiden Lehrmeinungen können als dogmatische «Hypothesen» weiter nebeneinander bestehen. Allfälligen Bedenken gegenüber ist darauf hinzuweisen, dass diese Lehrdifferenz in der alten Kirche *praktisch* nie eine Rolle gespielt hat, das heisst: sie hat nie zu einer Differenz in der *Anbetung* des Heiligen Geistes geführt, dessen Gottheit für alle feststand und die allein durch die Lehre von seinem Ausgang aus dem Vater festgehalten werden sollte. «Die Kontroverse über den Ausgang des Heiligen Geistes, der Hypostase der Liebe, spielte sich in einer Atmosphäre aktiver Schismatik ab, aus der die Liebe ausgeschlossen war. Sie war darum zur Unfruchtbarkeit verurteilt. Die dogmatische Auseinandersetzung über den Geist liess es völlig an Geist fehlen. Das Ergebnis war: Dürre und Leere.»

Ein positiver Gehalt dieser Kontroverse kann nur darin erblickt werden, dass sie den Aspekt eröffnet auf die (einzig zulässige) *Dyade*, die zwischen dem Sohn und dem Heiligen Geist in bezug auf die Monarchia des Vaters besteht. Der Filioquismus versteht diese Dyade falsch, während das östliche *διά* wenigstens die Möglichkeit einer adäquaten Erfassung dieser Dyade offenlässt. Es muss nämlich der Ge-

danke festgehalten werden, dass die erste Hypostase die ist, die sich (als Subjekt) erschliesst, und dass, in bezug auf sie, die zwei anderen Hypostasen ihre *zweihypostatische* Erschliessung als Objekt und Kopula sind. Dieses Verhältnis liegt beschlossen in der innergöttlichen Hierarchie der Liebe, die mit Subordinationismus nichts zu tun hat. Dieser «Dyadismus» von Sohn und Heiligem Geist auf Grund der Monarchia des Vaters bedeutet, dass der Sohn – in seiner Beziehung zum Vater – nicht zu trennen ist vom Heiligen Geist und der Heilige Geist nicht vom Sohn. *Jede* der den Vater erschliessenden Hypostasen hängt nicht nur vom Vater ab, sondern auch von der ihr korrelativen, den Vater erschliessenden Hypostase. Das Sein des Sohnes hängt ab *a patre spirituque*, der Heilige Geist geht nicht abstrakterweise aus dem Vater allein aus, sondern *durch* den Sohn *oder* *Patre filioque*. Das «und», das die westliche Theologie nur an einer Stelle zulässt, hat in der ganzen Trinität Geltung, wenn es nur nicht im Sinne einer kausalen *productio* bzw. *relatio originis* verstanden wird.

III. Schlussfolgerungen

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, zu der eindrucksvollen Darstellung der Trinitätslehre durch Bulgakoff als ganzer Stellung zu nehmen und die Grenzen, die ihr zu eigen sein mögen, im einzelnen aufzuzeigen⁶. Wir wollen uns vielmehr darauf beschränken, die positiven Aspekte, die uns durch diese Darstellung eröffnet werden, ins Auge zu fassen und von ihr her die Lehrdifferenz zwischen der morgenländischen und der abendländischen Theologie unter Heranziehung einiger wichtiger Äusserungen altkatholischer Theologen zu erhellen versuchen.

Unseres Erachtens ist Bulgakoff darin recht zu geben, dass er vom Gedanken der dreihypostatischen Aseität Gottes her der Trinitätslehre und den in ihr gebräuchlichen Begriffen einen *konkreten* Gehalt gibt. Das trifft zu sowohl für die Begriffe der *αὐτία* für die erste Hypostase und der *αἰτιαταί* für die zweite und dritte Hypostase, wie besonders auch für die Begriffe der *processio* und *relatio*.

Die Begriffe der *αὐτία* für die erste Hypostase und der *αἰτιαταί* für die zweite und dritte Hypostase sind, wie schon Bolotoff gesehen

⁶ Vgl. dazu den Aufsatz des Verfassers, Die Bedeutung des Filioque-Streites für den Gottesbegriff der abendländischen und der morgenländischen Kirche, IKZ 1943, S. 1.

hat, zwar unumgänglich, aber unzulänglich. Unumgänglich sind sie darin, dass durch sie der Gedanke der Monarchia des Vaters festgehalten wird in dem eben dargelegten Sinne, dass die Trinität, als Akt der gegenseitigen innergöttlichen Liebe, die Selbsterschliessung des Vaters im Sohne und im Heiligen Geiste ist. Unzulänglich sind diese Begriffe aber darin, dass sie dazu verleiten, den Vater als abstraktes Prinzip zu verstehen. Diese Fatalität wird im deutschen Sprachgebrauch noch verschärft, wenn ἀρχή mit «Anfang» und αἰτία mit «Ursache» übersetzt wird. Besser wäre es – wenn diese griechischen Termini schon unvermeidlich sind – sie mit «Ursprung» und mit «Grund» (beide transzendental verstanden) zu übersetzen. Wir haben uns aber auch dann ihrer Grenzen bewusst zu bleiben. Sind diese Begriffe für die Umschreibung der Monarchia des Vaters schon an und für sich fragwürdig, so werden sie es erst recht, wenn beim Ausgang des Heiligen Geistes der Vater als Erst-Ursache und der Sohn als Zweit-Ursache bezeichnet wird. Die diesbezügliche Streitfrage, die die Petersburger und die Rotterdamer Kommission zuletzt noch beschäftigt hat, kann unter diesem Gesichtspunkt als hinfällig betrachtet werden. Es ist in dieser abstrakten Weise überhaupt nicht von «Ursache» zu reden, weder vom Vater als principium non de principio noch vom Sohn als principium de principio und auch nicht davon, dass der Heilige Geist aus dem Vater principaliter «ausgehe.» Mit dieser Terminologie ist dem Problem, ob und wie der Sohn am Ausgang des Heiligen Geistes aus dem Vater «beteiligt» ist – und davon *ist* zu reden – überhaupt nicht beizukommen. Die von der Rotterdamer Kommission festgehaltene Formel vom Sohn als der «Mit-Ursache» oder «Sekundär-Ursache» beim Ausgang des Heiligen Geistes aus dem Vater ist preiszugeben.

Weiter scheint es uns richtig zu sein, die Zeugung des Sohnes und die Hauchung des Geistes nicht unter den allgemeinen Begriff der processio zu subsumieren und nicht undifferenziert von «zwei Ausgängen» zu reden. Durch diese Subsumierung wird die konkrete Besonderheit des Kommens oder Gekommen-Seins des Sohnes vom Vater und des Ausgangs des Heiligen Geistes aus dem Vater verwischt. Im Neuen Testament wird der «Ausgang» des Heiligen Geistes aus dem Vater mit einer anderen Vokabel bezeichnet (ἐκπορεύεται Joh. 15, 26) als der «Ausgang» des Sohnes vom Vater (ἐξῆλθον Joh. 8, 42). In der Vulgata hingegen wird beide Male das Wort procedere gebraucht, von wo es dann in die lateinische Theologie übergegangen und in ihr herrschend geworden ist. Die dadurch entstandene terminologische Un-

klarheit wird noch grösser, wenn im Deutschen vom Ausgang des Heiligen Geistes *vom* Vater statt vom Ausgang *aus* dem Vater gesprochen wird. Das klingt zwar im Deutschen hart und unschön, aber es entspricht dem griechischen Wortlaut und gibt den gemeinten Sachverhalt deutlicher wieder. Auf diesen im Griechischen, Lateinischen und Deutschen verschiedenen Sprachgebrauch hat schon Döllinger auf der II. Bonner Unionskonferenz wiederholt aufmerksam gemacht⁷. Es sagt u. a.: «Die beiden Ausdrücke *ἐκπορεύεσθαι* und *procedere* decken sich nicht völlig; jenes sagt einerseits mehr, andererseits weniger als dieses und enthält etwas, was nur von dem Verhältnis des Heiligen Geistes zum Vater gilt.» Und weiter: «Wir geben zu, dass das Verhältnis des Sohnes zum Geiste nicht ganz dasselbe ist wie das des Vaters zum Geiste, weil dem Sohne die Paternität im weiteren Sinne oder die Eigenschaft, Quelle der göttlichen Personen zu sein, nicht zukommt, sondern nur dem Vater. Insofern ist daher die anatolische Kirche berechtigt, das *procedere ab utroque* oder *a Patre Filioque* zurückzuweisen, da sie mit dem *ἐκπορεύεσθαι* einen von dem *procedere* der Lateiner verschiedenen Sinn verbindet, nämlich den der einzig nur dem Vater zukommenden Ursächlichkeit (*μόνος γὰρ αἴτιος ὁ πατήρ*), wogegen die Lateiner den Unterschied zwischen der Aktion des Vaters und der des Sohnes bezüglich des Geistes unbeachtet liessen ...» Man wird wohl sagen dürfen, dass mit diesen Sätzen Döllingers auf einen wichtigen Tatbestand hingewiesen wird, aber eine letzte Abklärung nicht erfolgt ist. Eine solche wird nur möglich sein, wenn eingesehen wird: die beiden «Ausgänge» aus dem Vater sind zwei grundverschiedene Akte mit je einem besonderen Inhalt, die mit den konkreten Ausdrücken der Zeugung und Hauchung auszudrücken sind und deren Unterschied nicht verwischt werden darf. Das aber geschieht, wenn die beiden Begriffe durch ihre Subsumierung unter den der *processio* so miteinander verbunden werden, dass dann auch von *einem* Ausgang des Heiligen Geistes «vom» Vater und «vom» Sohne gesprochen wird.

Von da aus gesehen, dürfte es dann auch unzutreffend sein, die beiden abstrakt verstandenen *processiones* in der Weise als *productiones* zu deuten, dass durch sie aus dem Vater als der *αἰτία* der Sohn und der Heilige Geist als die *αἰτιατοί* im ontologischen Sinne erst «entstehen». Darum ist der Gedanke, dass der Heilige Geist eine gemeinsame productio des Vaters und des Sohnes sei, zurückzuweisen.

⁷ Bericht über die II. Bonner Unions-Conferenz, herausgegeben von Fr. H. Reusch, Bonn 1875, S. 13, 25, 38.

Das Verhältnis, in dem der Heilige Geist zum Vater steht, ist ein anderes als das, in dem er zum Sohne steht. Das erstere allein ist eine «Ursprungsbeziehung» und könnte – nach der ungenauen und abstrakten Terminologie der westlichen Theologie – im Sinne einer «productio» gedeutet werden. Das Verhältnis des Heiligen Geistes zum Sohne hingegen ist ganz anderer Art.

Mit Bulgakoff dürfte nämlich zu sagen sein, dass es einseitig und falsch ist – auf Grund eben jener These, dass die processiones als productiones zu verstehen seien –, die dadurch entstehenden Relationen *ausschliesslich* als Ursprungsbeziehungen zu deuten. Die «relationes originis» sind zwar in gewissem Sinne die *primären*, aber nicht die einzigen innergöttlichen Beziehungen. Wohl sind die Beziehungen des Sohnes und des Heiligen Geistes zum Vater – im Rahmen des Gedankens der dreihypostatischen Selbsterschliessung des Vaters in der Liebe – als Ursprungsbeziehungen anzusprechen, nicht aber diejenige, in der der Sohn zum Heiligen Geist und der Heilige Geist zum Sohne steht. Diese kann mit den Vätern der alten Kirche als eine solche des «Zu-eigen-Seins» umschrieben werden: der Heilige Geist ist dem Sohne zu eigen (*ἰδιον*). Das ist zu sagen auf dem Hintergrund des aus der dreihypostatischen Aseität Gottes sich ergebenden Axioms, dass die innergöttlichen Relationen durchgehend als dreifache zu verstehen sind.

Welche konkreten Folgerungen ergeben sich aus dieser Sicht für das Filioque-Problem?

Wir meinen, es sei der von Bolotoff und Bulgakoff einmütig vertretenen These zuzustimmen, dass sowohl das östliche «aus dem Vater allein» wie das westliche «Filioque» – unter dem Vorbehalt der These von der Dreifachheit der innergöttlichen Beziehungen – als freie theologische Lehrmeinungen *zulässig* sind. In beiden Formeln ist, wenn auch in unzureichender Weise, ein berechtigtes Anliegen gewahrt.

Durch die Formel «aus dem Vater allein» wird, wenn sie nicht ausschliesslich verstanden wird, der Gedanke der Monarchia des Vaters gewahrt (wozu allerdings an Bulgakoff die Frage zu stellen wäre, ob der Zusatz «allein» anders als ausschliesslich überhaupt verstanden werden kann?). Um das ausschliessliche Verständnis dieser Formel, die in die Confessio orthodoxa Eingang gefunden hat, abzuwehren, hat Döllinger 1875 in Bonn mit Recht erklärt: «Wir können diesen Satz gelten lassen, weil beigefügt ist: sofern der Vater Ursprung und Quelle der Gottheit ist⁸». Dazu hat Döllinger weiter er-

⁸ Ibidem, S. 23.

klärt: «Wird die Frage so gestellt: Geht der Geist *allein* aus dem Vater aus?, so muss diese Frage je nach dem Sinn, der dem Worte ‚Ausgehen‘ unterlegt wird, teils bejaht, teils verneint werden. Bejaht, wenn damit jene nur dem Vater zukommende Kraft oder Tätigkeit gemeint ist, wonach er Quelle der Gottheit und die Hauchung des Geistes ganz sein Werk ist, sowohl das von ihm als Person vollbrachte als auch das durch den Logos gewirkte, der nur durch oder vom Vater die den Geist ausstrahlende oder aushauchende Kraft besitzt... Verneint muss die Frage werden, wenn der Sohn durch diese Formel von jeder Mitwirkung bei der Hervorbringung des Geistes ausgeschlossen werden soll⁹.» Wir meinen unsererseits, dass die Formulierung Döllingers, dass der Sohn nicht von jeder Mitwirkung bei der «Hervorbringung» des Geistes ausgeschlossen werden darf, unzutreffend ist. Es geht nicht darum, dass der Sohn bei der «Hervorbringung» (*productio*) des Geistes beteiligt sei, wohl aber darum, dass der Ausgang des Heiligen Geistes *ὑπάρχοντος τοῦ υἱοῦ* geschieht, dass das Sein des Sohnes die «Bedingung» (Bolotoff) oder Voraussetzung der Hauchung des Geistes durch den Vater ist. Dieser Sachverhalt wird sinn- gemäss und genügend durch die Formel *διὰ τοῦ υἱοῦ* ausgedrückt. Dieses «ökumenische Theologumenon» ist ohne Vorbehalt anzunehmen, wie das 1875 altkatholischerseits in Bonn auf Grund einer Zusammenstellung einschlägiger Dicta aus den Schriften des Johannes Damascenus geschehen ist¹⁰. Hingegen ist das spätere «aus dem Vater allein» nur unter dem oben genannten ausdrücklichen Vorbehalt akzeptabel: sofern der Vater Ursprung und Quelle der Gottheit ist.

Andrerseits ist auch das westliche Filioque als freie theologische Lehrmeinung zulässig, sofern es ein nicht zu übersehender Hinweis ist auf die Dreifachheit der innergöttlichen Beziehungen (im Gegensatz zum östlichen «aus dem Vater allein»). Das aber heisst: auch das Filioque darf nicht ausschliesslich verstanden werden. Neben ihm müsste nach Bulgakoff auch das *ex Patre Spirituque* seinen Platz haben, wenn die durch das *que* ausgedrückte Beziehung nicht als Ursprungsbeziehung gedacht wird. Der Heilige Geist geht nicht vom Sohn als einem zweiten Ursprungsprinzip aus (darum ist die oben angeführte Formulierung Döllingers, dass der Sohn durch oder vom Vater die den Geist «ausstrahlende oder aushauchende Kraft» besitzt, zum mindesten ungenau). Es kann auch nicht gesagt werden, dass der Heilige Geist aus dem Vater und dem Sohn als «*unum princi-*

⁹ Ibidem, S. 13.

¹⁰ Ibidem, S. 92f.

pium» ausgehe. Dieses augustinische «Philosophumenon» (Bolotoff) ist in der Tat abzulehnen. Aber das Filioque ist darin zu bejahen, dass es anders als das griechische *διὰ*, mit dem es nicht identisch ist, im Sinne der früher gegebenen Präzisierungen, für das Sein des Geistes das Sein des Sohnes als dessen «Bedingung» voraussetzt und so die Dreifachheit der innergöttlichen Beziehungen festhält.

Auf der I. Bonner Unionskonferenz wurde die Erklärung angenommen: «Wir geben zu, dass die Art und Weise, in welcher das Filioque in das Nizäische Glaubensbekenntnis aufgenommen wurde, ungesetzlich war und dass es im Interesse des Friedens und der Einigkeit sehr wünschenswert ist, dass die ganze Kirche es ernstlich in Erwägung ziehe, ob vielleicht die ursprüngliche Form des Glaubensbekenntnisses wiederhergestellt werden könne *ohne Aufopferung* irgendeiner wahren, in der gegenwärtigen westlichen Form ausgedrückten Lehre¹¹.» Wir fügen bei, dass *die altkatholischen Kirchen im Verlaufe der Jahre das ungesetzliche «filioque» aus dem Symbolum entfernt haben*. Auch sei bemerkt, dass der Zusatz «ohne Aufopferung ...» nicht von den Altkatholiken, sondern von den Anglikanern gewünscht wurde. «Die in der gegenwärtigen westlichen Form ausgedrückte Lehre», die in diesem Zusatz anvisiert ist, kann aber im Hinblick auf die bisherigen Ausführungen für uns nur die sein, dass das Sein der zweiten Hypostase die Voraussetzung oder «Bedingung» des Seins der dritten ist: der Heilige Geist geht aus dem Vater *ὑπάρχοντος τοῦ υἱοῦ* aus.

Wenn an der I. Bonner Unionskonferenz ein orthodoxer Theologe (Janyschew) erklärt hat: «Wir können die dogmatische Frage (die das Filioque aufwirft) nicht als eine offene anerkennen¹²», so kann das für uns heute nur bedeuten, dass die Frage nach dem Modus des Ausganges des Heiligen Geistes aus dem Vater bzw. nach der Beteiligung des Sohnes bei diesem Ausgang noch keine allgemein verbindliche dogmatische Formulierung gefunden hat und insofern offenbleiben *muss*, dass es aber einer solchen Formulierung *bedarf*, über die jedoch erst ein ökumenisches Konzil der Zukunft verbindlich entscheiden kann. Was wir – bis in dieser Sache einmal ein umfassender consensus hergestellt ist – jetzt schon tun können, ist dies, dass wir die von der dogmengeschichtlichen Entwicklung in einem unverkennbar *schismatischen* Geist geprägten Be-

¹¹ Bericht über die I. Bonner Unions-Conferenz, herausgegeben von Fr. H. Reusch, Bonn 1874, S. 32.

¹² Ibidem, S. 30.

griffe *θεοπροπῶς*, in einer Gott würdigen Weise gebrauchen (so der orthodoxe Theologe Ossinin an der II. Bonner Unionskonferenz¹³). Das aber ist nur möglich, wenn die östlichen und westlichen Theologen im Geist der *Liebe Gottes* miteinander reden, um die es im Trinitätsdogma letztterdings geht, und wenn sie sich stets bewusst bleiben, dass uns wichtiger als unser theologisches Reden über den Heiligen Geist die Tatsache sein muss, dass die orthodoxe Kirche des Ostens und die katholische Kirche des Westens eins sind und immer eins gewesen sind in der *Anbetung* und *Verherrlichung* des Heiligen Geistes, dessen *Gottheit* und *Wesenseinheit* mit dem Vater die umstrittene Formel, dass «der Heilige Geist aus dem Vater ausgeht», bezeugen will.

Bern.

Urs Küry

¹³ Bericht über die II. Bonner Unions-Conferenz, S. 51.