

Sohn und Geist: Die Frage der Orthodoxie

Dietrich Ritschl

Geschichte der Kontroverse um das Filioque

I. Die heutige Problemlage

Über den Heiligen Geist spricht die Bibel und sprechen die Gläubigen meist im Hinblick auf seine Wirkung und Gegenwart. Das «Filioque» aber ist ein trinitätstheologischer Begriff. Darin liegt für viele heute eine besondere Schwierigkeit. Welche Zusammenhänge bestehen zwischen trinitarischen Reflexionen und der wirklichen Gegenwart des Geistes in unseren Gemeinden, in unserem eigenen Leben? Man wird diese (vielleicht typisch westliche) Frage nicht aus dem Auge verlieren dürfen, wenn man sich der Kontroverse um das Filioque zuwendet, die seit der späteren patristischen Theologie einen wichtigen Grund für das Schisma zwischen den westlichen und den orthodoxen Kirchen ausmacht.

1. Das Filioque als trinitätstheologischer Begriff

Die Kirche des Westens hat in einem langen, keineswegs eindeutig geplanten theologischen Entwicklungsprozeß dem nizänokonstantinopolitanischen Symbol (dem einzigen wirklich ökumenischen Glaubensbekenntnis!) das Wort «filioque» hinter dem Satzteil «... der Heilige Geist, ... der ausgeht aus dem Vater» zugefügt. Der Geist nimmt also seinen Ausgang aus dem Vater *und dem Sohn*, war die These. Man würde diesen Zusatz völlig mißverstehen, wollte man ihn als etwas anderes als eine innertrinitätstheologische Aussage ansehen. «In» dem dreieinigen Gott, in der «immanenten Trinität» sei der Hervorgang des Geistes (*processio*) als ein Hervorgehen aus dem Vater sowie dem Sohn zu begreifen. Will man die Kontroverse um das «Filioque» verstehen, so muß man sich ganz in die klassischen trinitarischen Argumentationsgänge hineindenken. Dabei wird man entdecken, daß diese Gedanken – allem ersten Eindruck zum Trotz – unerhörte Relevanz haben in bezug auf unser heutiges

Verständnis von Kirche, Ethik, verbindliches Lehren und – nicht zuletzt – auf die Beurteilung der verschiedenen neuen charismatischen Bewegungen. Freilich erscheint es als kühn, in einer Zeit, in der viele von uns kaum theologisch zu rechtfertigen wissen, wie man überhaupt von «Gott reden» kann, eine so subtile Frage aus der immanenten Trinitätslehre ins Zentrum der Aufmerksamkeit zu rücken! Aber das Studium gerade dieser subtilen Frage könnte erweisen, daß die westliche Theologie von jeher die Tendenz hatte, ein Reden von Gott «im allgemeinen», also nicht konkret vom dreieinigen Gott, zu fördern. Die modalistische Tendenz (die Reduktion also von Vater, Sohn und Geist auf drei Aspekte der Gottheit, sozusagen) macht es tatsächlich schwer, «von Gott zu reden».

2. Das Problem des Schismas

Hinter der Kontroverse liegt eine im Osten und Westen verschieden konzipierte Trinitätslehre. Die Kontroverse selbst hat zu ihrem Mittelpunkt die einseitige Entscheidung des Westens, dem ökumenischen Bekenntnis eine wichtige trinitarische Klausel zuzufügen. Das war für die orientalischen Kirchen unannehmbar, 1. als un-kanonische Zufügung, 2. als nicht im Einklang mit der Tradition, und 3. als dogmatisch unwahr und gefährlich. So hat die Orthodoxie in all den Jahrhunderten von Johannes von Damaskus bis zu Patriarch Anthimos' Antwort an Papst Leo XIII. im Jahr 1894 eine beachtliche Reihe von Verteidigungen der anti-filioquistischen Trinitätslehre hervorgebracht. Heute stellt sich das Problem auf zwei Ebenen dar:

1. Wird das Filioque auch weiterhin von den orthodoxen Kirchen als völlig unannehmbar und als Ausdruck tiefgehender Differenzen in bezug auf Trinität und Heiligen Geist abgelehnt, oder wird es als typisch ambrosianisch-augustinische Eigenart der westlichen Theologie historisch eingeordnet und schließlich toleriert?

Aber 2. Was bedeutet die Tatsache, daß das Nizänische Glaubensbekenntnis im Westen bei weitem nicht die Bedeutung und Würde hat, die ihm in der Orthodoxie zukommt? Das Filioque, als Zusatz zu diesem Bekenntnis, hat im Westen keine allzugroße Bedeutung; hier besteht eine auffällige Asymmetrie zwischen dem westlichen und östlichen Flügel der Kirche. Dies wird man nicht nur bei der historischen Interpretation der Kontroverse, sondern ganz besonders bei den in jüngster Zeit begonnenen Anstrengungen um ihre Beendigung¹ beachten müssen. Eine einfache Streichung des Filioque aus dem Credo wäre erstens kein großes Opfer für die meisten westlichen Kirchen

(einige beraten z. Z. diese Änderung), und zweitens und viel gewichtiger: die durch das Filioque markierte theologische Frage bliebe ohne Antwort.

II. Der äußere historische Ablauf der Kontroverse

Die bloßen Fakten und Daten der Kontroverse geben außergewöhnlich wenig her. Das verwundert nur den, der nicht weiß, daß das Filioque nur die Spitze eines Eisberges ist. Es empfiehlt sich trotzdem, zunächst die wichtigsten Fakten aufzuzählen, um dann in einem zweiten Durchgang die theologischen Hintergründe zu skizzieren. Weil viele Einzelheiten hier nicht genannt werden können und es zudem keine moderne Gesamtdarstellung der Kontroverse gibt, werden wichtige historische Studien und einige theologische Abhandlungen in den Anmerkungen genannt werden müssen.

Besonders im Hinblick auf die Filioque-Kontroverse² wird man *im Westen* zwischen Theologie und Kirche und innerhalb der Kirche zwischen Regionalsynoden und der gesamten römischen Kirche, später freilich zwischen ihr und den nicht-römischen Kirchen unterscheiden müssen. Die westliche Theologie vertrat seit Tertullian (*Adv. Prax.*), Novatian (*De trinitate*), Ambrosius (*De Spiritu Sancto*) und erst recht Augustin (z. B. *De trinitate*, und ep. 11 und 120, sowie exeget. Schriften) der Sache nach längst das Filioque, bevor einzelne Synoden oder die Gesamtkirche es akzeptiert hatten. Auch die Synoden von Toledo³ 446/47 und 589 (die Filioque-Klausel vom Jahr 400 ist späterer Zusatz) und die von Gentilly, Frankfurt, Friaul und Aachen gaben zwar der filioquistischen Lehre Ausdruck, was aber nicht heißt, die westliche Kirche hätte offiziell so gelehrt. Man wird ferner beachten müssen, daß dann die später offizielle Filioque-Lehre in ihrer Begründung und Ausweitung eine Wandlung durchmachte. Anselm und Thomas v. Aquin lehren das Filioque mit teilweise anderen Begründungen und Folgen als die frühen lateinischen Väter.

Auch für die Kirchen des *Ostens* sind einige allgemeine Bemerkungen am Platz: Besonders im Hinblick auf Konstantinopel wird man nicht vergessen dürfen, welche Probleme die lateinische Missionstätigkeit unter den Slawen (insbesondere Bulgaren) brachte, überhaupt die politischen Spannungen mit Rom⁴. Während man den westlichen Theologen eine nur indirekte Kenntnis der Hintergründe der orientalisch-orthodoxen Theologie und besonders der Trinitätslehre wird bescheinigen müssen⁵, kann man auch den östlichen Theologen und Kirchenführern mit guten historischen

Gründen eine Einsicht in die besonderen Probleme der Kirche in Spanien (Arianismus der sog. Priszillianer) sowie der fränkischen Kirche rundweg absprechen. Gerade dort aber ist das Filioque zum Sieg gelangt. Das bedeutet nichts weniger, als daß massive politische Probleme, Interessen und das Fehlen kirchenpolitischer sowie auch theologischer Information die Filioque-Kontroverse von Anfang an mitbestimmt haben. Denkt man an den Ausgang der Einigungsversuche der Konzilien von Lyon (1274) und Florenz (1439), so wird man urteilen müssen, daß die Verständigungsmöglichkeiten mit den Jahrhunderten eindeutig abnahmen.

a. Die wesentlichsten *äußeren Daten* der Kontroverse sind die folgenden: schon im frühen 5. Jahrhundert ist das Filioque in Spanien im liturgischen Gebrauch; es erscheint im Text des Konzils von Toledo von 446/47 und ebenso im Athanasianum⁶ («*Spiritus s. a Patre et Filio... procedens*», 22), sowie im 3. und 4. Konzil von Toledo (589 bzw. 633) und in den Synoden von Gentilly (767) und Frankfurt (794). Bei der Synode von Friaul (796) wird das Filioque von Paulinus v. Aquileia verteidigt. Aber schon in der Mitte des Jahrhunderts findet sich die erste bedeutendere Klärung von orientalischer Seite bei Johannes von Damaskus (*Expos. fid. orth.* I, 8, 12), auf die später immer wieder zurückgegriffen wurde.

b. *Äußerer Anlaß* für eine Anfrage von Leo III. an Karl den Großen war eine Belästigung fränkischer Mönche im St. Sabas-Kloster, Jerusalem, wegen der Einfügung des Filioque in die Liturgie. Der Kaiser beauftragte Theodulf v. Orleans im Jahre 809, die Frage theologisch abzuhandeln⁷, und auf der Synode von Aachen wurde die strittige Formel ins Credo eingefügt. Später oft zitiert ist aber die reservierte Haltung des Papstes: auf der Synode von Rom (810) wird zwar das Filioque als orthodox erklärt, seine Einfügung ins Credo jedoch abgelehnt (hier wurden die berühmten beiden Silbertafeln mit dem unveränderten Text des Symbols graviert und öffentlich aufgestellt).

Man geht also nicht fehl, wenn man die fränkische Kirche, den Hof Karls (mit Alkuins «*De processione Spiritus s.*») und die vorhergehenden Schwierigkeiten in Spanien als die Umgebung ansieht, in der das theologische Konzept Augustins zum kirchenpolitisch und kirchenrechtlich akzeptierten Bestandteil des Bekenntnisses wird.

c. Die eigentliche Kontroverse aber beginnt mit *Photius*, der 858 Ignatius als Patriarch in Konstantinopel ablöst. Folgende Gegenüberstellung von Ereignissen in West und Ost illustriert vielleicht etwas die Wirrnis:

863	Papst Nikolaus I. bestätigt den abgesetzten Ignatius	Kaiser Michael III. appelliert an den Papst in Rom
	Die lateinische Kirche beansprucht Bulgarien	867 Photius verurteilt die Mission in Bulgarien sowie das Filioque Konzil in Konstantinopel exkommuniziert Papst Nikolaus; aber Ignatius wird wieder eingesetzt
869	Rom verurteilt Photius	869 Konstantinopel bestätigt die Verurteilung
870	Rom verurteilt Ignatius' Anspruch auf Bulgarien	877 Ignatius stirbt, Photius ist wieder Patriarch
880	Päpstliche Legaten in Konstantinopel unterschreiben das Bekenntnis ohne Filioque-Klausel, bestätigen die Wiedereinsetzung Photius' (so F. Dvornik gegen ältere Forschung)	879/ 80 Konzil von Konstantinopel widerruft Entscheidung von 869
892	Rom exkommuniziert Photius (Dvornik hält dies für spätere Legende) ⁸ .	886 Kaiser Leo VI. setzt Photius ab (vgl. Photius' <i>Liber de Spiritus S. mystagogia</i> [Migne, PG, 102]).

d. Die nächste Etappe der Kontroverse ist ebenso wie die vorhergehende durch politische Nöte und Wirren bestimmt. Im Jahr 1009 benützt Papst Sergius IV. das Filioque in einem den Glauben summierenden Schreiben nach Konstantinopel; sein Namensvetter dort läßt den Namen des römischen Papstes in der offiziellen Liste (absichtlich?) aus. Fünf Jahre später fügte der gewiß an Kriegen gegen Sarazenen und Griechen mehr als an der Theologie interessierte Papst Benedikt VIII. auf Drängen Kaiser Heinrich II. das Filioque offiziell und endgültig in die damit westliche Fassung des Nizänums ein. Es wurde nun in der Messe gesungen.

e. Es bleibt noch, vor dem Untergang von Byzanz am 29. Mai 1453 – als in der Hagia Sophia immerhin die Orthodoxen und die Lateiner vor ihrem Ende gemeinsam die Messe feierten – die für die Orthodoxie demütigenden *Wiedereinigungs-Konzilien* von Lyon (1274) und Florenz (1438/39) zu erwähnen. Bekanntlich haben die orthodoxen Delegierten nach Lyon ihr Votum für das Filioque in ihren Heimatkirchen nicht durchsetzen können, und nach Florenz unterblieb im Osten eine Proklamation der Ergebnisse. Der echte theologische Streit, der sich jämmerlich in kirchenpolitische Zänkereien verdünnt hatte, ließ sich unmöglich kirchenpolitisch lösen. Zu eng war schon die Verfilzung von politischer Intrige, wirrem Machtstreben und echter theologischer Gelehrsamkeit in der

Person des Photius (der keinen ebenbürtigen theologischen Partner im Westen hatte), um noch einmal das theologisch-innertrinitarische Problem so klar in den Blick zu bekommen, wie es die klassische griechische und dann die augustinische Theologie zu durchdenken begonnen hatte. Die mittelalterlichen Theologen des Westens, besonders Anselm und Thomas, verbanden andere Interessen mit dem alten Thema. Ihr Denken rückte noch weiter von einem möglichen Konsens mit dem Osten ab.

f. Die *nichtrömischen Kirchen des Westens* schließlich verhielten sich in der Filioque-Frage unterschiedlich: Das Filioque war über Jahrhunderte nicht mehr Gegenstand kirchenrechtlicher oder kirchenpolitischer Auseinandersetzungen. In den spärlichen Kontakten der reformatorischen Kirchen mit der Orthodoxie wurde es nicht verhandelt. Die Reformatoren und die lutherischen sowie die reformierten Bekenntnisschriften hielten schon wegen der Hochschätzung des Athanasianums am Filioque fest. Aber der dem Calvinismus nahestehende griechische Theologe und Patriarch Kyrill Lukaris (ermordet 1638) erneuerte die Kontroverse nicht, während wenig später der einflußreiche Petrus Mogila, der ebenfalls den Westen gut kannte und das Lateinische in die akademische Welt in Kiev und weit darüber hinaus einfuhrte, in seinem «Orthodoxen Bekenntnis» (1642/3) die Ablehnung des päpstlichen Primats und des Filioque erneut als

Zentralpunkte hinstellte. Die Aufweichung der westlichen Haltung, etwa durch Papst Benedikt XIV., der das Filioque nicht als Bedingung für eine Union mit der Ostkirche aufrecht erhalten wollte⁹, brachte nichts in Bewegung. Hingegen hat die Unionseinladung von Leo XIII. vom Jahr 1894 die harte Antwort des Patriarchen Anthimos provoziert, der der westlichen Kirche hochmütige Neuerungen und Blockierung der Wiedervereinigung unter ausdrücklichem Hinweis auf das Filioque, die Unfehlbarkeit des Papstes, die Lehre vom Fegfeuer, das ungesäuerte Brot bei der Eucharistie, u.a.m., vorwarf. Wenn der Papst nachweisen könnte, daß diese Lehren vor dem 9. Jahrhundert Gemeingut des Ostens und Westens gewesen seien, dann sei eine Wiedervereinigung möglich. Damit war ein Argument aus der Tradition ins Zentrum gerückt.

g. Vielfältiger sind die Beziehungen der Orthodoxie zur *Anglikanischen Gemeinschaft*¹⁰ und natürlich zur *alkatholischen Kirche*, die 1875 das Filioque aus dem Nizänum strich¹¹. Die anglikanischen Theologen hatten nach anfänglicher Verteidigung des Filioque (Roger Hutchinson) schon im 17. Jahrhundert (John Pearson, E. Stillingfleet) und erst recht im Zuge des Oxford Movement nach 1833 die theologische Konzeption des Filioque zu interpretieren und zu problematisieren begonnen. Mit Recht wird hier, wie schon bei Pearson, zwischen «eternal procession» und «temporal mission» des Geistes unterschieden, aber zu einer Ablehnung des Filioque sollte es noch nicht kommen, obwohl einer der Hauptsprecher, der bedeutende Gelehrte und Liederdichter J.M. Neale, das Filioque ganz abzulehnen geneigt war. Bei den Bonner Konferenzen mit Altkatholiken und Orthodoxen (1874/75) war der englische Vertreter E.B. Pusey hingegen ein Verteidiger der westlichen filioque-Konzeption. Bei der Joint Doctrinal Commission von 1931 wiederholte man den Konsens von 1875, die Formel des Johannes v. Damaskus «durch den Sohn» (statt «und aus dem Sohn») sei hilfreich im Hinblick auf eine Einigung. Aber erst das Treffen dieser Kommission in Moskau 1976 brachte einen echten Fortschritt. Das Filioque wurde von den Anglikanern als Teil des ökumenischen Credo abgelehnt, weil 1. der Satz im Credo über den Ausgang des Geistes vom Vater die ewige *processio*, nicht seine geschichtliche *missio* gemeint habe, und 2. weil der Filioque-Zusatz zum Credo nicht auf ökumenischem Konsens beruht hatte, und endlich 3. weil das Credo ein öffentliches Bekenntnis des Volkes Gottes bei der Eucharistie sei¹². Die Lambeth Konferenz 1978 hieß dies Ergebnis gut und empfahl den Kirchen der anglikanischen Gemeinschaft zu erwägen, das Filioque aus dem Credo zu streichen¹³.

III. Der innere, theologische Verlauf der Kontroverse

Der Überblick über die wichtigsten kirchenhistorischen Ereignisse in der Geschichte der Filioque-Kontroverse führte schließlich mit der Entscheidung der alkatholischen und den Empfehlungen der anglikanischen Kirche zum Zentrum des Problems des Filioque zurück: zur innertrinitarischen Frage des Verständnisses des Hervorgehens des Geistes aus dem Vater. Hier gehen in der Tat die theologischen Entwicklungen in der augustinischen Tradition des Westens ganz andere Wege als in der griechischen Theologie des Ostens. Dies soll im folgenden kurz skizziert werden.

1. Die Begrifflichkeit des Athanasius

Von größter Wichtigkeit ist die Einbettung der griechischen theologischen Reflexion in die gottesdienstliche, doxologische Sprache. Die theologischen Begriffe sollten eine Hilfe zur echten Anbetung sein. Das ist schon beim klassischen Konstrukteur der Trinitätslehre, Athanasius¹⁴, ganz deutlich. Allerdings sind bei ihm die Unterscheidungen zwischen wichtigen Termini wie *ousía* (lat. *substantia*, Wesen), *hypóstasis* und *prósopon* (lat. *persona*), auch *enérgεια* nicht so eindeutig, wie man es später, unter Berufung auf ihn, gerne sehen wollte. Auch der Westen berief sich ja auf Athanasius. Seine eigentlichen Erben sind aber die drei großen Kappadokier, Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, und erst bei ihnen wird die Begrifflichkeit, von Ausnahmen abgesehen, klar. Worum geht es?

Obwohl man die «Energien» in Gott nicht von seiner *ousía* ablösen kann, ist es den Gläubigen mit ihrer Erkenntnis unmöglich, sozusagen direkt zu Gottes *ousía* vorzudringen. So wie alles in der Schöpfung sein Sein in den göttlichen «Energien» hat, so auch der Gläubige in seiner Partizipation am dreieinigen Gott. Diese Einsicht, die in der Basis schon bei Athanasius vorliegt, der dadurch Schöpfung und Erlösung verbinden konnte, geht in der Folge einen langen Entwicklungsgang bis hin zur voll ausgestalteten Theologie des Gregor Palamas (gest. 1358), bei dem die ungeschaffenen «Energien» der Trinität in ihrem Zusammenhang mit der gläubigen Erfahrung gesehen werden. Aber schon Athanasius lehrt in den Streitschriften «Contra Arianos» und in den klärenden, freundschaftlichen Erklärungen «Ad Serapionem», daß Vater, Sohn und Geist ineinander ruhen (schon Irenäus hatte das über den Vater und den Sohn gesagt), daß man über den Geist nicht geringer als über die zweite Person der Trinität denken dürfe, und vor allem: daß die Partizipation der Gläubigen an Gott selbst eine Teilhabe im

Heiligen Geist sei. Weil dies aber eine Vereinigung mit Gott *durch den Sohn*, durch das *Wort*, ist, sind die Gläubigen durch und wegen Jesus Christus Teilhaber an Gott im Geist. In diesem Sinn will die ständig wiederholte und später umstrittene Formel *διὰ τοῦ υἱοῦ* («durch den Sohn») verstanden sein. Athanasius sagt, der Vater sei «über alles» und auch «durch alles und in allem», der Sohn «durch alles» und der Geist «in allen» (oder allem). Die *communio* mit Gott ist also mit dem Vater, der immer schon Vater des Sohnes ist, im Geist. Der Geist hat so vollständig Anteil am Vater und am *lógos*, und zwar wegen der vollen Einheit der Aktivitäten und des Wesens Gottes (der *enérgeia*), daß man sich auch fragen kann, ob nicht die spätere Interpretation eine zu starke Trennung von *ousía* Gottes und seiner *enérgeia* in Athanasius hineingelesen habe. Dies kann hier nicht entschieden werden. Jedenfalls ist deutlich, daß Athanasius auf allen Stufen seiner Argumente nicht *nur* über Gott, wie er in sich selbst ist («immanente Trinität»), spricht, sondern wie er *ad extra*, zu den ihn erkennenden und ihn lobenden Gläubigen ist. So könnte man Athanasius interpretieren, als erlaube er den Transfer von der Erkenntnisordnung («im Geist, durch den Sohn, aus dem Vater») auf die innere Ordnung (*táxis*) der Trinität.

2. Begriffsklärung: Die Kappadokier

Die Kappadokier vernachlässigen keineswegs die soteriologische Dimension der Trinitätslehre des Athanasius, den Bezug also auf das den Menschen zuteil werdende Heilswirken. Aber sie vertiefen und differenzieren die Lehre über Gottes dreieiniges Wesen. Basilius definiert *hypóstasis* sorgfältiger, äußert sich aber noch vage über die Hervorbringung des Geistes aus dem Vater. Gregor von Nazianz leistet dies mit dem neu gefüllten Begriff der *ekpóreusis*, der Ausgießung, während der jüngere Gregor v. Nyssa dem *διὰ τοῦ υἱοῦ*-Konzept («durch den Sohn») nachgeht. Allen dreien ist es eindeutig darum zu tun, den heiligen Geist nicht als etwas «Geschaffenes» (*ktísma*) mißzuverstehen. Basilius, der zwischen der inneren Ordnung (*táxis*) der drei Personen und ihrer nach außen tretenden Erscheinung zu unterscheiden geneigt ist, will die Charakteristika (so könnte man für *prósopon* sagen) des Sohnes und des Geistes in keiner Weise verwechselt sehen. Die Eigenschaft des Sohnes, gezeugt zu sein, kommt dem Geist nicht zu. Weiterführend lehrt Gregor von Nazianz, die Eigenschaft des Geistes sei die *ekpóreusis*, parallel zu der *gennésia* (dem Gezeugt-Sein) des Sohnes. Diese Parallellität ist ein wichtiger Punkt für das Verständnis der orthodoxen Trinitätslehre: konnte man bei Athanasius und

auch bei Basilius noch unter Umständen eine »Aneinanderreihung« Vater–Sohn–Geist herausinterpretieren, so wird von nun an einer solchen Konzeption gewehrt. Der jüngere Gregor lehrt überzeugend, daß Gott, die lebensspendende Kraft, die einzige Quelle (*pegé*), Wurzel (*ríza*), Prinzip (*arché*) und Ursache (*aitía*) sei. Während man also sagen kann, der Geist des Vaters komme zu den Gläubigen «durch den Sohn», ist eine solche Aussage im Hinblick auf die innere Dynamik der Trinität sinnlos, ja irreführend, denn sie legt den Gedanken nahe, es seien zwei Quellen, zwei Ursachen, zwei Wurzeln in der Gottheit. Dies wird nun die orthodoxe Lehre: der Vater ist alleinige Quelle von Sohn und Geist, weil das seine hypostatische Eigenheit ist, den Sohn und den Geist hervorzubringen; diese wiederum haben ihre unvertauschbaren Hypostasen. Die *«monarchia»* des Vaters also beherrscht das Konzept. Das westliche Filioque ist damit natürlich unvereinbar.

Freilich fragt es sich, ob die Orthodoxie mit ihren aristotelischen Kategorien von Ursache und Hypostase die im Westen aufgeworfene Frage befriedigend beantworten kann. Wie ist denn in der ewigen *ekpóreusis* der Geist mit dem Sohn verbunden? Ist nicht der den Geist hauchende Vater schon der Vater des Sohnes? Zwei Gefahren scheinen nicht gebannt: 1. daß der Vater den anderen beiden Hypostasen kraft seiner eigenen hypostatischen Funktion doch übergeordnet wird, und 2. daß der Heilige Geist nicht eindeutig der «Geist Christi» ist, wie man, im Hinblick auf die nicht-immanente, sondern «heilsökonomische Trinität» mit dem Neuen Testament doch immer sagen sollte.

3. Augustinus und die westliche Denktradition

Es ist bekannt und muß hier nur angedeutet werden, daß die westliche Tradition von Augustinus' trinitarischem Verständnis der *relationes* in der Trinität ganz nachhaltig beeinflusst wurde. Dabei verschwinden die unterschiedlichen Eigenschaften der drei *personae* (Tertullian folgend ist dies nun der westliche Begriff) mehr und mehr. Harnack mag übertrieben haben, als er meinte, Augustin wäre «selbst nie auf die Trinität gekommen, wenn er nicht an die Überlieferung gebunden gewesen wäre»¹⁵. Aber die Tendenz zu einem bloß monotheistischen Gottesbegriff verdankt der Westen gewiß der Dreieckskonstruktion des modalistischen Konzepts Augustins. Er begann die Reflexion nicht mit dem Vater, wie die Griechen, sondern mit dem Abstraktum «Trinität» als solcher, wobei die drei Personen in symmetrischen *relationes* sich gegenseitig bedingen, so sehr sogar, daß er die Partizipation des

Sohnes in seiner eigenen Sendung lehrt. Letztlich wehrt nur der Bezug auf die Bibel dem logisch möglichen Gedanken, daß der Vater oder auch der Sohn aus dem Geist hervorgegangen ist. So wird da auch «*processio*» in viel breiterem Sinn verwendet, als es die griechischen Bestimmungen der unverwechselbaren hypostatischen Eigenschaften gestattet hätten. Dies wird bei Anselm (*De processione Spiritus S.*) und in der späteren Scholastik deutlich.

4. Die ökumenische Aufgabe

Wenn orthodoxe Theologen darauf hinweisen¹⁶, daß die westliche Trinitätslehre die geistliche Transfiguration der Gläubigen in eine Partizipation am Vater im Geist verunmögliche, so wird die westliche Gegenkritik geltend machen, daß die Wirkung des Geistes in der orthodoxen Trinitätslehre nicht eindeutig genug als dem gesamten Werk Christi zugeordnet erscheint. Dies auszudrücken ist das eigentliche Anliegen des Filioque, das in unserem Jahrhundert wieder aufs

stärkste von Karl Barth¹⁷ vertreten wurde. Die jüngsten Entwicklungen weisen aber darauf hin, daß das Beispiel der altkatholischen und der anglikanischen Kirchen einen Einfluß auf den Rest der westlichen Kirchen ausüben wird in die Richtung auf eine Selbstkritik am untrinitarischen (oder nur intellektuell-trinitarischen) Gottesbegriff der augustianischen Tradition¹⁸. Zugleich wird von der Orthodoxie eine Mithilfe bei der Klärung nach der Zuordnung des Geistes zum Sohn erwartet werden. Was hier blasser Monotheismus mit einer in den Gemeinden unverstandenen Trinitätstradition als Gefahr bedeutet, ist dort die Konstruktion eines mit griechischen Allgemeinbegriffen ausgedrückten Monopatrismus, der die ekklesiologische und ethische Dimension des «Geistes Christi» in der Doxologie verharren läßt.

Der Kern der Frage läßt sich nur theologisch, nicht historisch erfassen: welche Gestalt soll heute eine Trinitätslehre erhalten, mit der wir wirklich umgehen können? Die bisherigen Modelle sind verstehbar, bis hinein in die in ihnen enthaltenen Dilemmas, aber sind sie brauchbar?

¹ Vgl. die Beratungen bei der Lambeth Konferenz 1978 sowie die Beschlussvorlage für die General Assembly der Church of Scotland, Mai 1979. Eine Studiengruppe der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung über die Filioque-Frage traf sich im Oktober 1978 und läßt zur Zeit ein Memorandum zirkulieren, das 1979 weiter bearbeitet wird.

² Vgl. das klassische Buch von H.B. Swete, *On the History of the Doctrine of the Procession of the Holy Spirit from the Apostolic Age to the Death of Charlemagne* (1876); M. Jugie, *Origine de la controverse sur l'addition du Filioque au symbole: Revue des Sciences Phil. et Théol.* 28 (1939) 369ff.; auch François Dvornik, *Le schisme de Photius, histoire et légende* (Paris 1950).

³ Die Texte der vielen Konzilien von Toledo in Migne, PL 84, 327–562; sie spiegeln über die Jahrhunderte die speziellen Probleme der spanischen Kirche wider.

⁴ Vgl. François Dvornik, *Byzance et la primauté Romaine* (Paris 1964).

⁵ B. Altaner summiert langjährige Forschungen über die Rezeption der östlichen Theologie: *Rev. Bénédictine* 62 (1952) 201 ff.

⁶ Siehe zu Inhalt und Datierung J.N.D. Kelly, *The Athanasian Creed* (New York 1964).

⁷ *De processione Spiritus s.*, Migne, PL 105, 187 ff.

⁸ S. zusätzlich zu Dvornik den älteren Artikel von F. Kattenbusch «*Photoiūs*»: *Realencyclopädi.* (1904³) 374–393.

⁹ Im Jahre 1742. Vgl. aber die *Professio fidei Orientalibus* (Maronitis) praescripta, Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, 1459–1473.

¹⁰ Vgl. die Beiträge in: *Anglo-Russian Theological Conference*, Hg. H.M. Waddams (London 1958), sowie H.A. Hodges, *Anglicanism and Orthodoxy* (London 1955) und die Aufsätze von N. Zernov und G. Florovsky in: *Geschichte der ökumenischen Bewegung*, Hg. R. Rouse/St. Neill, 2 Bände (Göttingen 1957f).

¹¹ Siehe Stefan Zankov, «*Beziehungen zwischen Alt-Katholiken und orthodoxen Kirchen*»: *Intern. kirchl. Zschr.* 52 (1962) 26 ff.

¹² *Anglican-Orthodox Dialogue. The Moscow Statement...* Joint Doctrinal Commission 1976. Hg. K. Ware u. C. Davey, 87f.

¹³ Report of the Lambeth Conference 1978, 51f.

¹⁴ Vgl. D. Ritschl, *Athanasius* (Zürich 1964); T.F. Torrance, *Athanasius: A Study in the Foundations of Classical Theology*;

Theology in Reconciliation (London 1975), 215–266, sowie Theod. C. Campbell, *The Doctrine of the Holy Spirit in... Athan.*: *Scott. Journ. of Th.* 4 (1974) 408–440.

¹⁵ A.v. Harnack, *Dogmengeschichte* (Grundriß, Tübingen 1931) 237.

¹⁶ Z.B.V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church* (London 1957) und: *Schau Gottes* (Zürich 1963).

¹⁷ K. Barth, *Kirchl. Dogmatik* I, 1, 489–514. Vgl. zur Kritik George S. Hendry, *The Holy Spirit in Christian Theology* (London 1965), 45 ff., und als Alternativvorschlag A.I.C. Heron, *Who Proceedeth from the Father and the Son*: *Scott. Journ. of Theol.* 4 (1971) 149–166; sowie D.L. Berry, «*Filioque and the Church*»: *Journ. of Ecum. Stud.* Vol. 5, 3 (1968), 535–554.

¹⁸ Vgl. zu Augustins Wirkung D. Ritschl, *Konzepte I, Gesammelte Aufsätze, Patrist. Studien* (Bern 1976), 102–140.

DIETRICH RITSCHL

1929 in Basel geboren. Studien in Tübingen, Basel und Bern. 1950–1952 Vikar in Ziefen/Basel. 1952–1958 Pfarrer der evangelischen Gemeinden deutscher Sprache in Schottland. 1957 Promotion zum Dr. phil., 1976 zum Dr. theol. in Edinburgh. 1957–1970 Lehrtätigkeit in Patristik und systematischer Theologie in Austin/Texas, Pittsburgh/Pa. und am Union Seminary, New York. Gastprofessuren in Melbourne/Australien, Dunedin/Neuseeland und Houston/Texas. Vortragstätigkeit in osteuropäischen Ländern, Asien, England und Schottland. Seit 1970 Lehrstuhl für systematische Theologie und Ethik an der Universität Mainz. Veröffentlichungen: *Vom Leben in der Kirche* (Neukirchen 1957); *A Theology of Proclamation* (Richmond 1960); *Athanasius. Versuch einer Interpretation* (1964); *Memory and Hope. An Inquiry Concerning the Presence of Christ* (New York 1967); *Story als Rohmaterial der Theologie* (Zürich 1976); *Konzepte. Bd. I. Gesammelte Aufsätze, Patristische Studien* (Bern 1976). Anschrift: Im Begli 13, CH-4418 Reigoldswil/BL.