



Die päpstliche „Klarstellung“ von 1995 zum Filioque-Problem und ihre theologische Reflexion

VON CHRISTOS GARIDIS¹

1. Einführung

Anlässlich des Besuchs des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel Bartholomaios I. im Juni 1995 im Vatikan wurden Überlegungen angestellt, ob es eine gemeinsame Aussage zur Frage des Filioque und seiner Einfügung in das Mess-Credo durch die westliche Kirche geben könne. Als sich dies als nicht leicht verwirklichtbar erwies, forderte Papst Johannes Paul II. in seiner Homilie im Petersdom am 29. Juni 1995 in Anwesenheit des Patriarchen die Klärung der traditionellen westlichen Lehre zum Hervorgang des Heiligen Geistes, mit dem Ziel, dass die vollständige Übereinstimmung der lateinischen mit der griechischen Tradition zu diesem Punkt nachgewiesen wird. Das Ergebnis dieses Wunsches war das Dokument des Concilio Pontificio für die Einheit der Christen, das am 13. September 1995 im „Osservatore Romano“ veröffentlicht wurde, mit dem Titel: *„Die griechische und die lateinische Überlieferung über den Ausgang des Heiligen Geistes: Eine Klarstellung in Verantwortung des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen.“* Diese Klarstellung wurde Gegenstand einer eingehenden Diskussion einer Gruppe von Fachtheologen in pneumatologischen Themen von Ost und West, die zu einer Arbeitstagung im Mai 1998 in Wien unter der Schirmherrschaft der Institution PRO ORIENTE zusammengekommen waren.

¹ Dr. Christos Garidis, Diplom in Mathematik an der Aristoteles Universität von Thessaloniki, Diplom und PhD in Informatik an der Universität Stuttgart, Diplom und Master in der orthodoxen Theologie an der Aristoteles Universität von Thessaloniki, ist zur Zeit Lehrer am Griechischen Lyzeum Stuttgart.

Gegenstand dieses Beitrages ist eine kommentierte und thematisch strukturierte Vorstellung der wichtigsten Stellungnahmen der Arbeitstagung von Wien zu der päpstlichen Klarstellung, welche sowohl die hermeneutische als auch die systematisch-theologische Seite des Filioque-Problems betreffen. Ziel ist die Darstellung sowie das tiefere Verständnis der Reflexion dieser Stellungnahmen.

Die Ausführung beginnt mit der Einführung in den aktuellen Diskussionsstand dieses theologischen Problems. Sie umfasst einen kurzen historischen Rückblick auf die letzten Entwicklungen des Problems im Rahmen des Ökumenischen Dialogs. Dann folgt eine Analyse sowohl der orthodoxen als auch der westlichen Stellungnahmen zur hermeneutischen und systematischen Seite des Problems, so wie diese vom päpstlichen Dokument dargestellt werden: Der hermeneutische Teil betrifft die Problematik der Fundierung der „*ekpóreusis*“ im Neuen Testament, während der systematische Teil die Analyse des Sinngehalts von Begriffen, Formeln und Unterscheidungen beinhaltet, die mit dem Filioque im Zusammenhang stehen. Ziel dieser Analyse ist die Feststellung von Abweichungen bzw. Übereinstimmungen der beiden Traditionen, die durch eine kritische Auseinandersetzung der orthodoxen Thesen mit den westlichen Positionen bei den spezifischen Themen angestrebt wird. Abschließend wird die Reflexion bzgl. der Möglichkeiten einer Versöhnung der griechischen mit der lateinischen Überlieferung zum Thema „*ekpóreusis*“ dargelegt und die ökumenische Reichweite des Dokuments ausgewertet.²

2. Historischer Rückblick

Das Problem

Das so genannte *pneumatologische Problem* zwischen orthodoxer Ostkirche und den Kirchen des Westens besteht zum einen im Unterschied der Lehre über die ewigen Beziehungen des Heiligen Geistes mit den anderen Personen der Heiligen Dreifaltigkeit (Theologia) und zum anderen in der Lehre über seine Rolle in der Schöpfung und im sakramentalen Leben der Kirche (Oikonomia). Dieses Problem entstand durch die einseitige Erweiterung des Symbolums von Nizäa-Konstantinopel (fortan: NC) von der westlichen Kirche, die ihre Lehre über den Hervorgang des Heiligen Geis-

² Als primäre Quellen werden das römische Dokument ([UnSa95]) und die wissenschaftlichen Beiträge der Arbeitstagung der Institution PRO ORIENTE von Wien benutzt. In: Alfred Stirnemann, Gerhard Wilflinger (Hg.): Vom Heiligen Geist, Wien 1998.

tes auch „vom Sohn“ in Form eines Zusatzes (fortan: *Filioque*) einfügte und anschließend in ihr liturgisches Leben einführte. Aus diesem Grund besitzt das Problem der Einfügung des *Filioque* (fortan: *Filioque-Problem*) einen doppelten Charakter:³ einen formalen (der Einfügung) und einen theologisch-inhaltlichen (im Bereich der Trinitätslehre). Nach allgemeiner Meinung stellt das *Filioque-Problem* den Kern des allgemeineren pneumatologischen Problems dar und führt zu ernststen Konsequenzen nicht nur für die Trinitätslehre, sondern auch für ihre spezifischen heilsgeschichtlichen Manifestationen, nämlich für die Christologie und Ekklesiologie.⁴ Die Bedeutung dieses Problems für das Schisma von 1054 wird für maßgebend gehalten.

Grund für dieses Problem ist nach dem hl. Gregorios Palamas die Schwierigkeit der westlichen Theologie zwischen den hypostatischen und physischen Eigenschaften, nämlich den hypostatischen Proprien und den physischen Energien des Dreieinen Gottes zu unterscheiden, mit der Konsequenz, dass das „hervorbringende“ Proprium des Vaters nicht nur der Hypostase des Vaters, sondern auch dieser des Sohnes als physische Eigenschaft übertragen wird. Nach ihm hat das *Filioque* eine „*diarchia*“ in die Trinität eingeführt und gleichzeitig eine Verwirrung zwischen *Theologia* und *Oikonomia* verursacht, indem es das ewige Hervorgehen des Geistes mit seiner heilsgeschichtlichen Sendung identifizierte. Diese Einfügung wurde ursprünglich 767 vom Kaiser der Franken, Karl dem Großen, aufgenommen und von der Aachener Synode von 809 angenommen. Offiziell aber wurde die *Filioque*-Lehre von der Kirche Roms erst im 11. Jahrhundert (1014) von Papst Benedikt VIII. (1012–1024) unter dem Druck des Kaisers Heinrich II. rezipiert.

³ Über den doppelten Charakter des Problems mit mehreren Stimmen von orthodoxen, römisch-katholischen und evangelischen Theologen, siehe: *Grigorios Larentzakis*: Das Glaubensbekenntnis von Konstantinopel (381) und das *Filioque* in der heutigen Ökumene: Tendenzen und Erwartungen, Μνήμη Συνόδου Αγίας Β' Οικουμενικής, Εν Κωνσταντινουπόλει 381, Τόμος Α', Πατριαρχικόν Ἱδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, Θεσσαλονίκη 1983, 597–635 (insbes. 615–617).

⁴ Kurze Darlegungen von orthodoxer Seite über die theologischen Voraussetzungen des *Filioque* in der westlichen Theologie sind in: *Dimitrios Tselegidis*: Theologie und Spiritualität des Westens, Thessaloniki 1998, 22–28; *Georgios Martzelos*: Geschichte der orthodoxen Theologie und Spiritualität, Thessaloniki 2002, 101–131 und *Nikolaos Matsoukas*: Dogmatische Theologie und Glaubenssymbolik, Band II, Thessaloniki 1999, 128–144.

Die Initiative des Vatikans von 1995 stellt keine isolierte Aktion dar, sondern sie bewegt sich im soliden Umfeld einer jahrelangen ökumenischen Arbeit. Das Filioque-Problem war bereits Diskussionsthema des multilateralen Dialogs im Rahmen des ÖRK, es war hauptsächlich aber, und es ist immer noch, ein Thema bilateraler Dialoge zwischen christlichen Konfessionen. Es war Thema von wichtigen theologischen Tagungen im Rahmen der ökumenischen Bewegung, deren Ergebnisse gewöhnlich in die Dokumente der offiziellen Dialoge eingeflossen sind. Da ein Rückblick auf die gesamte geschichtliche Entwicklung⁵ des Problems die Grenzen dieses Beitrages sprengen würde, wird nur ein kurzer Überblick der bemerkenswerten Bemühungen zur Lösung des Filioque-Problems der letzten 30 Jahre gegeben, welche insgesamt für diese Initiative des Vatikans eine günstige Atmosphäre bereitet haben:

Die ökumenischen Anstrengungen zur Überwindung der Filioque-Kontroverse liegen entweder schon lange in der Vergangenheit zurück – wie die einschlägigen Artikel und Erklärungen und schließlich der endgültige Verzicht auf die Filioque-Einfügung der Altkatholischen Kirche (1875, 1942 und 1970) nachweisen – oder sie datieren aus dem Vorfeld der Feierlichkeiten des Jubiläums über die 1600 Jahre des II. Ökumenischen Konzils von Konstantinopel von 381.

Katalysator der Entwicklungen im Filioque-Problem der letzten Dekaden waren gewiss die beiden von „Faith and Order“ (F&O) des ÖRK auf Schloss Klingenthal im Elsass veranstalteten internationalen Konferenzen (26.–29. Oktober 1978 und 23.–27. Mai 1979), an denen Theologen aus bemerkenswert vielen Denominationen teilnahmen. Die Arbeiten dieser Konferenzen führten zu zwei wichtigen Ergebnissen: „*Erstens sollte man*

⁵ Exemplarisch können folgende ausführliche Darlegungen über die Entstehung und Entwicklung des Filioque-Problems genannt werden: *Dietrich Ritschl*: Zur Geschichte der Kontroverse um das Filioque und ihrer theologischen Implikationen, in: *Lukas Vischer* (Hg.): *Geist Gottes – Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse*, Beiheft zur ÖR 39, 1981, 25–42; *John Kelly und Norman Davidson*: *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Göttingen 1993 (London 1972); *John Romanides*: Filioque, in: *Kleronomia* (1975), 286–314; *Hans Jürgen Marx*: Filioque und Verbot eines anderen Glaubens auf dem Florentinum. Zum Pluralismus in dogmatischen Formeln, *St. Augustin* 1977, 99–283; *Maria-Helene Gamillscheg*: Die Kontroverse um das Filioque. Möglichkeiten einer Problemlösung auf Grund der Forschungen und Gespräche der letzten hundert Jahre, Würzburg 1996 (= *Das östliche Christentum, Neue Folge*, Band 45), 143–182; *Bernd Oberdorfer*: Filioque: Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems, Göttingen 2001, 129–258, u. a.

nicht sagen, dass der Geist ‚vom Vater und Sohn‘ ausgeht, denn das würde den Unterschied in der Beziehung zum Vater und zum Sohn verwischen. Zweitens sollte man sagen, dass der Ausgang des Geistes vom Vater die innerhalb der Trinität bestehende Beziehung zwischen dem Vater und dem Sohn voraussetzt, denn der Sohn ist ewig in und bei dem Vater, und der Vater ist nie ohne den Sohn. Die östliche Theologie hat von ihrer Tradition her die erste der beiden Folgerungen hervorgehoben. Die lateinischen Kirchenväter befassten sich mit den Implikationen der zweiten Folgerung, lange bevor das Filioque endgültig geklärt und ins Glaubensbekenntnis eingefügt wurde“⁶. Der Tagungsband dokumentiert nicht nur eine repräsentative Vielfalt konfessioneller Einzelstimmen zum Thema; er enthält auch einen auf der zweiten Tagung gemeinsam verabschiedeten „Bericht“, der gleichsam offiziellen Charakter gewann, indem F&O empfahl, dass er an die Kirchen für eine gründliche Auseinandersetzung weitergeleitet wird. Die Resultate beider Konferenzen gingen auch ein in das Studiendokument von F&O „Gemeinsam den einen Glauben bekennen“ von 1991.⁷

Kurz nach den Konferenzen in Klingenthal, nämlich 1981, hat sich in Deutschland auch der „Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen“ („Jäger-Stählin-Kreis“) mit dem Thema befasst, und zwar in Zusammenhang der Beschäftigung mit dem NC als dem „*einzige(n) wirklich ökumenische(n) Credo der christlichen Kirchen*“.⁸ In der „Gemeinsamen Erklärung des Arbeitskreises“ über „die ökumenische Bedeutung des I. Konzils von Konstantinopel (381)“ fand auch ein Passus über das Filioque Eingang, der die verschiedenen Dimensionen des Problems benennt und eine teils innerwestliche, teils west-östliche Verständigung annahmt, um dem Ziel eines gemeinsamen Bekenntniswortlauts näher zu kommen.

Auf das Filioque-Problem gehen auch die erste und die dritte Erklärung (München 1982, Uusi Valamo 1988) der Gemeinsamen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche ein. Um eine vorzeitige Auseinandersetzung mit diesem Problem zu vermeiden, akzeptiert die Erklärung von München bzgl. der *Theologia* 1) den Vater als die einzige Quelle in der Dreifaltigkeit und 2) eine innertrinitarische Beziehung zwischen Sohn und Geist, wie sie mit

⁶ Lukas Vischer: Geist Gottes – Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse, Beiheft zur ÖR 39, 1981, 20.

⁷ F&O, Paper Nr. 140.

⁸ Karl Lehmann, Wolfhart Pannenberg: Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft. Das Modell des Konzils von Konstantinopel (381), Freiburg 1982, 9.

dem berühmten Ausdruck vom Hl. Johannes von Damaskus beschrieben wird: Es ist der Geist, „*der aus dem Vater hervorgeht und im Wort ruht*“⁹. Zudem wurde die enge Beziehung zwischen Christus und dem Heiligen Geist in der *Oikonomia* betont. In der Erklärung von Valamo wurde ebenfalls die enge Beziehung zwischen Christus und dem Heiligen Geist betont, hauptsächlich in der *Oikonomia*. Was die *Theologia* betrifft, wird die Formulierung des Hl. Johannes von Damaskus aus der Münchener Erklärung wiederholt, die besagt, dass der Heilige Geist die Offenbarung Christi vorbereitet hat.

Im Jahre 1978 hatte sich erneut die Lambeth-Konferenz der Anglikanischen Kirchengemeinschaft mit dem Filioque-Problem beschäftigt und bot ihren Mitgliedskirchen an, eine Verwendung des NC zu erwägen, ohne dass damit indes die dogmatische Legitimität einer augustinisch-filioquistischen Trinitätstheologie negiert wäre.¹⁰ Die Konferenz beschloss 1988 die definitive Streichung des Filioque aus dem Bekenntnis von Konstantinopel.

Die 5. Weltkonferenz von F&O, die 1993 in Santiago de Compostela zusammentrat, behandelte das Filioque-Problem auf der Grundlage der Ergebnisse von Klingenthal. Das Ergebnis dieser multilateralen Konferenz lautete: „*Ferner schlagen wir vor, um der ökumenischen Gemeinschaft willen zum ursprünglichen Text des Bekenntnisses zurückzukehren, ohne spätere Hinzufügungen, die einseitig eingefügt worden sind.*“¹¹ Am 9. Mai 1994 gab der Deutsche Ökumenische Studienausschuss dazu ein Votum ab. Und vom 1. Dezember 1995 ist eine Stellungnahme dazu von der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland datiert.

Rom 1995

Anlässlich des Besuchs des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. in Rom im Juni 1995, brachte Papst Johannes Paul II. in seiner Rede im Petersdom am 29. Juni 1995 zum Fest der Hl. Apostel Petrus und Paulus sein Verlangen zum Ausdruck, die überlieferte Lehre des Filioque der Katholischen Kirche bzgl. der Lehre über den Heiligen Geist des 2. Ökumenischen Konzils zu klären. Ziel seines Wunsches für eine Klarstellung „der überlieferten Lehre des Filioque, das sich in der liturgischen Fassung

⁹ De Fide orthodoxa, I7, PG 94, 805B.

¹⁰ The Report of Lambeth Conference 1978, London 1979, 51.

¹¹ Günther Gaßmann, Dagmar Heller: Santiago de Compostela 1993. Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Beiheft zur ÖR 67, 1994, 227.

des lateinischen Credo befindet“, war „seine vollständige Übereinstimmung mit dem, was das Ökumenische Konzil von Konstantinopel im Jahre 381 in seinem Symbolum bekennt, ins Licht gerückt werden kann: den Vater als Quelle der ganzen Dreieinigkeit, einziger Ursprung sowohl des Sohnes als auch des Heiligen Geistes“.

Das Ergebnis des päpstlichen Wunsches war die Veröffentlichung vom 13. September 1995 des Dokuments (fortan: „Klarstellung“) des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen im „Osservatore Romano“ mit dem Titel: „*Die griechische und die lateinische Überlieferung über den Ausgang des Heiligen Geistes: Eine Klarstellung in Verantwortung des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen.*“¹² Methodologisch beginnt diese „Klarstellung“ mit den sprachlichen Unterschieden in der Terminologie der beiden Traditionen und endet in ihren theologischen Konsequenzen. Sie bleibt aber nicht nur bei diesem Punkt, sondern sie unternimmt zudem eine neue Annäherung der alten kirchlichen Überlieferungen zum Thema Hervorgang des Heiligen Geistes mit Hilfe patristischer und biblischer Aussagen.

Der Veröffentlichung der päpstlichen „Klarstellung“ vom September 1995 folgte die „Stellungnahme der Kirchenleitung der VELKD zu einigen Fragen des Wortlautes des NC“¹³ im Mai 1997. Es ist bemerkenswert, dass dieses signifikante Dokument, ganz entgegen der in den vergangenen Jahrzehnten zu beobachtenden Konvergenztendenz, nicht nur am „westlichen“ Bekenntniswortlaut entschieden festhält, sondern auch die trinitätstheologische Unverzichtbarkeit des Filioque vehement verteidigt.¹⁴

Wien 1998

Vom 17. bis 18. Mai 1998, wurde bei der Arbeitstagung der Stiftung PRO ORIENTE in Wien, nach einer ausführlichen Erörterung über die päpstliche „Klarstellung“, eine erste theologische und ökumenische Bewertung ihres Inhalts unternommen. Die erste Feststellung war, dass im päpstlichen Dokument jeder Hinweis auf die erreichten Konvergenzen im multi-

¹² Das Dokument wurde in einem Band von der Vatikanischen Druckerei in vier Sprachen, nämlich im französischen Original und in englischer, griechischer und russischer Übersetzung herausgegeben. Eine deutsche inoffizielle Übersetzung ist in: *Una Sancta* 50 (3) 1995.

¹³ In: VELKD-Informationen Nr. 81 (Mai 1998), 17–21. Vgl. den Text in: *ÖR* 47 (1998), 265–268.

¹⁴ *Oberdorfer*: a.a.O., 510.

lateralen Dialog von F&O des ÖRK (Klingenthal 1978–1979, Erarbeitung des Dokuments „Gemeinsam den einen Glauben bekennen“ 1991, Santiago de Compostela 1993) fehlt. Die Tagung hatte versucht, diese Schwäche zu überwinden durch 1) die Betonung (auf römisch-katholischer Seite) der multilateralen Konvergenz, die schon erreicht wurde und 2) die Ausweitung des Rahmens der bilateralen Erörterungen des Themas, der dem Dokument vorgegeben war, in multilaterale Erörterungen, d.h. unter Einschluss der altkatholischen, lutherischen und reformierten Seite.¹⁵

Der große Vorteil der multilateral angelegten Studientagung (über 40 Theologen) musste allerdings dadurch erkaufte werden, dass den sehr differenzierten theologischen Fragestellungen des Dokuments nur eingeschränkt nachgegangen werden konnte. Zudem machte der knapp bemessene Zeitrahmen der Tagung eine Vertiefung der in den Referaten vorgestellten Themen unmöglich und zwang dazu, die hermeneutischen Neuansätze zur Schrift- und Überlieferungsinterpretation und die Beiträge zu einer Kriteriologie der Verbindlichkeit von synodalen Lehrartikulationen weitgehend unbearbeitet zu lassen. So blieb die Anregung von PRO ORIENTE unerfüllt, möglichst einen thematisch ganzheitlichen, biblisch und überlieferungsgeschichtlich transparenten Konsentext zu erstellen, in dem sich die Vertreter der griechischen und der lateinischen Tradition gleichermaßen wiederfinden könnten.

Trotzdem, die Institution PRO ORIENTE ist der Auffassung, dass der bedeutende Beitrag dieser Arbeitstagung nicht nur im Bekanntwerden des Dokuments liegt, das leider selbst in Fachkreisen bisher weitgehend unbekannt geblieben ist; sie liegt vielmehr in der wesentlichen Ergänzung der römisch-katholischen Sicht des Problems aus ostkirchlicher (griechischer, rumänischer, bulgarischer und armenischer Tradition) als auch aus westkirchlicher – nämlich lutherischer, reformierter und altkatholischer Perspektive.

¹⁵ Hierzu der röm.-kath. Prof. *Peter Hofrichter* (Salzburg): „Der Konflikt um das Filioque hat zwar seinen Ursprung in der Auseinandersetzung zwischen Griechen und Lateinern genommen. Aber die unterschiedlichen Standpunkte wurden in Ost und West über Kirchen- und Konfessionsgrenzen hinweg übernommen und können daher nicht mehr zwischen griechisch-orthodoxen und römisch-katholischen Theologen allein gelöst werden. Aus der westlichen Tradition werden daher auch Lutheraner, Reformierte, Anglikaner und Altkatholiken zu Wort kommen, die das Filioque ebenfalls geerbt haben. Ebenso ist der christliche Osten durch Theologen auch anderer sowohl chalzedonischer und vorchalzedonischer orthodoxen Kirchen vertreten“, in: *Alfred Stirnemann, Gerhard Wilflinger* (Hg.), a.a.O., 36.

Neuere Entwicklungen

Wie bereits angedeutet wurde, besteht zum Filioque-Problem keine einheitliche Position, weder in den westlichen Kirchen noch zwischen den abendländischen Theologen, was natürlich die Suche nach einer allgemeinen Konsenslösung noch schwieriger macht. Der Filioque-Forscher und Lutheraner Bernd Oberdorfer führt dies auf die Gewichtung der konfessionellen Differenzierungen zurück und beschreibt die verwirrende Situation wie folgt: „So ist es etwa kein Zufall, dass der Lutheraner Pannenberg und der römische Katholik Kaspar beide das Filioque trinitätstheologisch als unzureichend, wenngleich nicht häretisch beurteilen, aber in der Frage des liturgisch verbindlichen Bekenntniswortlauts zu unterschiedlichen Konsequenzen gelangen: Während Pannenberg die Streichung des Filioque-Zusatzes vorschlägt, vermag Kaspar nicht, einzusehen, weshalb der Westen auf seine Bekenntnistradition verzichten sollte¹⁶, und dies sogar, obwohl er im Blick auf die ‚Monarchie des Vaters‘ dem orthodoxen Konzept näher steht als Pannenberg. Dass freilich auch der umgekehrte Fall möglich ist – so plädiert beispielsweise der Katholik Congar für die Entfernung,¹⁷ während der Lutheraner Härle den Zusatz aus trinitätstheologischen und bekenntnishermentischen Gründen für sachgemäß hält¹⁸ –, weist darauf hin, dass auch die konfessionsspezifischen normativen Theorien kirchlicher Normativität offenkundig keine eindeutigen Entscheidungskriterien an die Hand geben bzw. dass diese Entscheidungskriterien durchaus unterschiedlich auf (ihrerseits auch innerkonfessionell nicht notwendig einhellige!) trinitätstheologische Optionen bezogen werden können.“¹⁹

Nach Oberdorfer steht im Hintergrund der trinitätstheologischen Diskussion über das Filioque-Problem der letzten 30 Jahre immer die Frage nach der Legitimität des Bekenntniszusatzes, die natürlich mit der Beurteilung der theologischen Sachgemäßheit der Lehre vom doppelten Hervorgang des Geistes zusammenhängt, „aber zugleich massive ekklesiologische, bekenntnis- und traditionshermeneutische Implikationen hat, von den liturgischen Aspekten zu schweigen“.²⁰ Die Zögerlichkeit des Westens gegenüber der unisono Forderung der Orthodoxie nach Streichung des Bekenntniszusatzes ist auf die Tatsache zurückzuführen, dass „mit der

¹⁶ Walter Kaspar: *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 272.

¹⁷ Yves Congar: *Der Heilige Geist*, Freiburg 1982, 451.

¹⁸ Wilfried Härle: *Dogmatik*, Berlin – New York 1995, 404.

¹⁹ Oberdorfer: a.a.O., 507.

²⁰ Oberdorfer: ebd.

Wiederherstellung des Ursprungstextes des NC im Westen aber verschiedenen weitreichende Konsequenzen für die Kirchengemeinschaft, unterschiedliche Richtungs- und Zielvorgaben für das weitere ökumenische theologische Gespräch und unterschiedliche Urteile über die Tolerabilität der Filioque-Lehre als westliche Partikulartradition verbunden werden“.²¹

Es sei noch zu erinnern, dass alle bisher verfassten Dokumente Memoranden sind, die sich an die Kirchen richten und kirchliche Entscheidungen nahe legen; sie sind aber ihrerseits nicht kirchlich verbindlich. Das Filioque-Problem ist bereits 1970 bei den Altkatholiken beantwortet worden, indem ein Verzicht auf den Filioque-Zusatz bei gleichzeitiger Verwerfung einer kausativen Beteiligung des Sohnes am Hervorgang des Geistes vollzogen wurde. Ebenso strich die Anglikanische Kirchengemeinschaft offiziell den Filioque-Zusatz vom NC nach der Lambeth-Konferenz von 1988. Es ist kein Zufall, dass diese beiden Kirchen diesen Weg als erste gegangen sind; ihre ekklesiologische altkirchlich-episkopale Besinnung hat sie offensichtlich am ehesten dazu geführt, zumindest die formale Irregularität des Bekenntniszusatzes anzuerkennen.

Die Rolle der Theologie

Die Konsenssuche hat inzwischen ein Niveau erreicht, das die akademisch-theologische Diskussion überschreitet und Folgendes fordert: „Es geht jetzt um kirchlich-normative Entscheidungsprozesse, die kirchenrechtlich und liturgisch verbindliche Regelungen nach sich ziehen. Dabei wird die Komplexität, Pluralität und Reversibilität der Resultate theologischer Forschung notwendig reduziert auf Entscheidungsoptionen. Soll das Glaubensbekenntnis ohne Filioque in Gottesdiensten, in den verbindlichen Lehrdokumenten niedergelegt werden – oder nicht? Soll eine filioquistische Trinitätslehre als *häretisch*, als *unangemessen*, als *möglich* oder gar als notwendig beurteilt werden? Theologische Forschung kann zu den inhaltlichen, bekenntnishermeneutischen wie auch zu ihrer Entstehung und ihrer prozeduralen Entwicklung gutachterlich beitragen; sie kann außerdem zu bereits vollzogenen kirchlichen Lehrentscheidungen analytisch-diagnostisch und kritisch-konstruktiv Stellung nehmen. Sie kann diese kirchlichen Vollzüge aber weder autoritativ vorwegnehmen noch ersetzen.“²²

²¹ Oberdorfer: ebd.

²² Oberdorfer: ebd., 508.

Die Grundfragestellung der Studentagung der Stiftung PRO ORIENTE in Wien im Jahr 1998 lautete, ob die römische „Klarstellung“ in dem Geflecht all dieser Problematiken und Perspektiven zum Anlass einer allgemeinen ökumenischen Klärung des Filioque-Problems werden könnte: „Es gilt nun, einen Weg zu suchen, wie wir ohne Aufgabe unserer jeweiligen Identität einen Konsens erreichen – und zwar sowohl in Bezug auf den Text des uns allen gemeinsamen Glaubensbekenntnisses als auch in Bezug auf die gegenseitige Anerkennung der Zulässigkeit und intentionalen Rechtgläubigkeit unserer verschiedenen Traditionen der Pneumatologie.“²³

3. Theologische Reflexion der „Klarstellung“

Die Stellungnahmen der Tagung des Instituts PRO ORIENTE in Wien 1998 zur päpstlichen „Klarstellung“ haben sowohl die hermeneutische als auch die systematisch-dogmatische Seite des Filioque-Problems berührt. Die hermeneutische Seite betrifft die neutestamentliche Grundlegung des Hervorgehens des Heiligen Geistes (*ekpóreusis*), während die systematische das Geflecht der Ursprungsrelationen der Personen der Heiligen Dreifaltigkeit und ihrer Formulierungen in der systematischen Trinitätstheologie der östlichen bzw. westlichen Tradition aufgreift. Diese Stellungnahmen auf die spezifischen hermeneutischen bzw. dogmatischen Aspekte des Problems bilden die theologische Reflexion der „Klarstellung“, die im Folgenden dargelegt wird.

3.1 Die hermeneutische Reflexion der *ekpóreusis*

Die hermeneutische Reflexion der „Klarstellung“ über das Hervorgehen des Heiligen Geistes konzentriert sich hauptsächlich auf die Anwendung der Unterscheidung zwischen immanenter und ökonomischer Trinität bei der Auslegung biblischer Schriftstellen mit trinitätstheologischem Inhalt. Aus den diesbezüglichen Stellungnahmen wurde deutlich, dass diese Unterscheidung für das theologische Denken der Kirchenväter des 4. Jahrhunderts ein *sine qua non* war, und sie ist bis heute für die orthodoxe Trinitätstheologie von fundamentaler Bedeutung. Im Gegensatz dazu kommt von der westlichen Seite Zweifel auf, wenn es um die allgemeine Gültigkeit und Anwendung dieser Unterscheidung geht. Es werden auch Forderungen

²³ Peter Hofrichter, in: Alfred Stirnemann, Gerhard Wilflinger (Hg.): a.a.O., 41.

formuliert für eine präzisere Analyse der Aussageabsichten der Autoren strittiger Schriftstellen durch die historisch-kritische Methode.

Das orthodoxe neutestamentliche hermeneutische Schema für das ewige Hervorgehen und die zeitliche Sendung des Heiligen Geistes

Die „Klarstellung“ führt Kirchenväter des Ostens an, die überzeugend ausführen, dass der Heilige Geist von Ewigkeit her vom Vater ausgeht und in die Welt vom Vater durch den Sohn (*di' hyioû*) gesandt wird. Der patristisch bezeugte Unterschied zwischen dem ewigen Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater und seiner zeitweiligen Sendung in die Welt vom Vater durch den Sohn wird von orthodoxer Seite²⁴ auf die Zeitformen der Verben einiger neutestamentlichen Zeugnisse gestützt:

Zeitformen der Verben

In Joh 15,26 werden zwei verschiedene Zeitformen verwendet: „*ausgeht*“ (*ekporeúetai*) und „*ich werde senden*“ (*egó pémpso*).

Das **Präsens** „*ausgeht*“ deutet den Zustand des Heiligen Geistes in der göttlichen Dreifaltigkeit als einen ewigen und unveränderlichen. Auch hinsichtlich der zweiten Person, also der des Sohnes, gibt es eine Analogie. Mit dem Hilfsverb „sein“, welches Christus im Präsens gebraucht, drückt er seinen ewigen Zustand aus. Er offenbart: „*ehe denn Abraham ward, bin ich*“ (Joh 8,58).

Das **Futur** „*ich werde senden*“ weist auf die Sendung des Heiligen Geistes in der Zeit hin. Christus hat oft diese Sendung mit zeitlichen Verbformen im Futur ausgedrückt, wie z. B. „*er (der Vater) wird euch einen anderen Tröster geben*“ (Joh 14,16); „*aber der Tröster, der heilige Geist, welchen mein Vater senden wird*“ (Joh 14,26). Auf eine Person, die schon da ist und „*ausgeht*“, weist das Futur hin. Ebenso ist damit die Weise des Ursprungs dieser Person ausgesagt.

Ginge der Heilige Geist auch vom Sohn aus, hätte da nicht Christus sagen müssen: „Der von uns ausgeht“ bzw. „der vom Vater und mir ausgeht“. Nun ist es jedoch Fakt, dass Christus spricht „der vom Vater ausgeht“ und damit offensichtlich den ewigen hypostatischen Ausgang des mit dem Vater verbundenen Heiligen Geistes von dessen Sendung in der Zeit

²⁴ Die Formulierung stammt vom bulgar.-orth. Prof. Totju Koev (Sofia), in: Alfred Stirnemann, Gerhard Wilflinger (Hg.): a.a.O., 167.

unterscheidet. Dabei ist zu beachten, dass an der Sendung des Geistes in der Zeit Vater und Sohn beteiligt sind.

In den Worten Jesu *„wenn aber jener, der Geist der Wahrheit, kommen wird, der wird euch in alle Wahrheit leiten. Denn er wird nicht aus sich selber reden; sondern was er hören wird, das wird er reden, und was zukünftig ist, wird er euch verkündigen. Derselbe wird mich verherrlichen; denn von dem Meinem wird er's nehmen und euch verkündigen“*²⁵ (Joh 16,13–14) wird auch das Futur verwendet: *„er wird senden“*, *„er wird lehren“*, *„er wird in die Wahrheit führen“*, *„er wird sprechen“*, *„er wird verherrlichen“*, *„er wird nehmen“*, *„er wird verkünden“*. Das ist auch ein eindeutiger Beweis, dass es nicht um den ewigen, hypostatischen Ausgang, sondern um eine Sendung des Heiligen Geistes in der Zeit geht. Die Sendung in der Zeit wird hier vor allem auf das Erlösungswerk Christi bezogen, der als Gottes Sohn die Kirche gründet und belebt, womit diese Sendung als wesentlicher Heilsfaktor definiert ist. Daher kann die Unterscheidung zwischen dem ewigen innertrinitarischen Leben und der innerweltlichen Wirkung der Heiligen Dreifaltigkeit anhand der zeitlichen Formen der verwendeten Verben der Schriftstellen generell angenommen werden.

Die Einwände zum orthodoxen hermeneutischen Schema vom ewigen Hervorgehen und der zeitlichen Sendung des Heiligen Geistes

Problematische Generalisierung

Die Frage der abendländischen Theologie an das orthodoxe hermeneutische Schema, wonach die Präsensform der Verben den ewigen Status und die Futurform die zeitliche Wirkung der Heiligen Dreifaltigkeit angeben, betrifft seine generelle Anwendung. Westliche Theologen weisen darauf hin, dass es ein Problem ist, auf die problematische Generalisierung der Interpretation der Verbformen zu zeigen, wenn die Präsensform der Verben die ewige Beziehung zwischen Sohn und Geist beschreiben soll und die Futurform die heilsgeschichtliche Beziehung zwischen Sohn und Geist.

²⁵ Zur Erläuterung ist hier noch Folgendes zu sagen: Die trinitarischen Personen sprechen immer nur ein und dieselbe Wahrheit, wenngleich das Sprechen der jeweiligen Person immer von ihrer hypostatischen Eigenart geprägt ist. Somit spricht auch der Heilige Geist nichts, was den anderen beiden Personen nicht bekannt wäre. Dies bedeutet auf das Erlösungswerk Christi bezogen, dass er nur das sprechen kann, was Christus zuvor gesprochen hat und somit die Jünger in ein tieferes Verstehen der Heilswahrheiten Christi einführt (vgl. Joh 16,12).

Dann entstehen neue hermeneutische Probleme: z. B. die Präsensform *lambánei* (= nimmt) der Stelle „*diá toûto eîpon ôti ek toû lambánei ke anageleî hymîn*“ (Joh 16,15).²⁶ Somit stellt sich die Frage, ob das Präsens *lambánei*, das sich auf die Beziehung Sohn-Geist bezieht, einen ewigen oder einen heilsgeschichtlichen Zustand ausdrücken will.²⁷ An dieser Stelle ist man schon auf den Unterschied zwischen der Vulgata und dem griechischen Text verwiesen. Die Vulgata hat ja eine Akzentverschiebung vorgenommen durch die Verwendung des Futurs *accipiet*.

Joh 15,26

Die Frage, die oft bezüglich der Stelle Joh 15,26 von westlichen Theologen gestellt wird, ist, ob sich die Differenzierung der Zeitformen der Verben im Sinne einer Unterscheidung zwischen immanenter und ökonomischer Trinität mit dem ganzen Kontext des Johannesevangeliums verträgt. Für den römisch-katholischen Raum (und darüber hinaus) ist es wirklich eine Frage, ob solche Interpretationen den tatsächlichen historischen Aussageabsichten des Evangelisten entsprechen. Es gibt natürlich einige Stellen, die in Bezug auf die *ekpóreusis* relevant sind. Aus diesem Grund wird behauptet, dass eine Festlegung auf diesen Terminus niemals absolut sein kann, wenn man die biblische Transparenz wahren will. Außerdem wird dem Osten vorgeworfen, „dass er sich im Filioque-Problem auf eine strikte Unterscheidung zwischen Ökonomie und immanenter Trinität festgelegt hat, die nicht für alle Zeiten verpflichtend sei. Diese stelle eine zusätzliche Festlegung und Überfrachtung gegenüber den Lehren der Konzilien von

²⁶ Der Hinweis stammt vom röm.-kath. Prof. *Waclaw Hryniewicz* (Lublin), in: *Alfred Stirnemann, Gerhard Wilflinger* (Hg.): a.a.O., 183.

²⁷ Es lohnt sich, über diese Schriftstelle Folgendes anzumerken: Während die orthodoxe Auslegung hierin das Werk des Geistes in der Heilsgeschichte gedeutet sieht, wird sie fast von der Gesamtheit der lateinischen Kirchenväter in einer Art und Weise interpretiert, die eine nicht ausreichende Unterscheidung zwischen dem ewigen Hervorgehen und der heilsgeschichtlichen Sendung des Heiligen Geistes offenkundig macht; diese ist eher als Resultat ihrer Tendenz zu verstehen, *Theologia* im Rahmen der *Oikonomia* zu betreiben. Folgende Beispiele belegen diese Behauptung: „... *certe id ipsum atque unum esse existimabitur, a Filio accipere, quod sit accipere a Patre*“, Hilarius von Poitiers, *De Trinitate* VIII, 20 PL 10, 250C-251A; „*ergo Spiritus a Christo accipit, ipse Christus a patre, et idcirco et Spiritus a patre*“, „*et sequitur, si a filio habet quod est*“, Marius Victorinus: *Adversus Arium* I 13, PL 8, 1048B;1050B. Mehr dazu in: Martzelos: a.a.O., 101–131.

Nizäa und Konstantinopel dar, die dem biblischen und konziliaren Befund nicht standhalte“.²⁸

Auch in einigen protestantischen Kreisen herrscht der Eindruck, dass der Sinn des Begriffs *ekporeúesthai* von Joh 15,26 nicht mit dem der *ekpóreusis* der Kirchenväter des 4. Jahrhunderts übereinstimme. Demnach bezeichne das *ekporeúesthai* eher die heilsgeschichtliche Sendung des Heiligen Geistes in die Welt und nicht den ewigen Ausgang des Geistes vom Vater, was nämlich heißt, dass der Sitz im Leben der Stelle rein ökonomisch sein solle. Diese mögliche Differenz zwischen der Interpretation einer Schriftstelle im 4. Jahrhundert und der aktuellen historisch-kritischen Exegese bedeutet, dass „sie uns dazu nötigt, die Interpretation des 4. Jhs. in das Licht der ursprünglichen Meinung der Heiligen Schrift zu stellen und von daher zu einer Re-Interpretation dessen, was im 4. Jh. gesagt worden ist, zu kommen. Dies bedeutet, das heilsgeschichtliche Moment, das meinem Verständnis nach in Joh 15,26 ausgesagt ist, zur Interpretation der Trinitätsaussagen des 4. Jhs. heranzuziehen, um so die Aussagen des 4. Jhs. über die immanente Trinität an den heilsgeschichtlichen Vorgang zurückzubinden“²⁹.

Diese These stützt sich auf die Auslegung des Johannesevangeliums von Rudolf Schnackenburg, der zu Joh 15,26 anmerkt: „Die Doppelaussage, dass Jesus ihn sendet und dass er vom Vater ausgeht, ist ein synonyme Parallelismus, der variierend das gleiche sagt. Die meisten Väter und noch einige neuere katholische Exegeten (wie Lagrange, Tillman, Huby, Behler, Schanz, Kuhl) verstehen den ‚Ausgang vom Vater‘ innertrinitarisch als Hervorgehen der dritten göttlichen Person aus dem Vater (Griechen), und dem Sohn (Lateiner, Filioque); aber dieser Gedanke, der für sich genommen möglich und für das dogmatische Denken konsequent ist, liegt außerhalb der joh. Sicht. Der joh. Jesus kann seine Sendung vom Vater auch durch die Wendung ausdrücken ‚ich bin von Gott‘ (bzw. vom Vater) ausgegangen (*exélthon*) (8,42· 13,3· 16,27· 17,8), und wir sahen zu (7,29 und 8,42), dass sie keinen anderen Sinn hat; *ekporeúesthai* aber ist nur eine stilistische Variante zu *exérchesthai*“³⁰.

Nach all dem hat die patristische Interpretation von Joh 15,26 für viele abendländische Theologen keinen absoluten, sondern nur einen relativen Charakter. Sie wird als eine mögliche Interpretation angenommen, was

²⁸ Diese Anmerkungen stammen vom röm.-kath. Prof. Hans-Joachim Schulz (Würzburg), in: Alfred Stirnemann, Gerhard Wilflinger (Hg.): a.a.O., 50.

²⁹ Nach dem luth. Prof. Ulrich Kühn (Leipzig), in: Alfred Stirnemann, Gerhard Wilflinger (Hg.): a.a.O., 184.

³⁰ Rudolf Schnackenburg: Das Johannesevangelium, Band III, Freiburg 1977, 135–136.

aber nicht bedeutet, dass diese mit der ursprünglichen Intention des Evangelisten übereinstimmt. In diesem Fall wird von einer theologischen Weiterentwicklung oder von einer dynamischen Re-Interpretation der Schriftstelle gesprochen, wobei der innertrinitarische Ausgang in die Stelle hineinprojiziert wurde. Es gibt auch Theologen, die akzeptieren, dass durch die historisch-kritische Methode die Schriftinterpretation der Kappadokier weder bewiesen noch widerlegt werden könne, da man sich auf einer anderen Argumentationsebene befinde. „Wir können dies nur durch systematisch-theologische Überlegungen tun. Jedenfalls ist es sehr wichtig, dass wir uns darüber im Klaren sind, auf welcher Ebene wir argumentieren.“³¹

Aus den bisherigen Diskussionen über die hermeneutische Dimension der *ekpóreusis* wird das Anliegen der westlichen Theologie deutlich, die die Differenz zwischen biblischen Aussagen und dogmatischen Entfaltungen offen halten will, weil sie in den letzteren ein grundsätzliches hermeneutisches biblisch-theologisches Problem sieht. Außerdem wird – vor allem von den Protestanten – die Frage nach der Bedeutung der biblischen Tradition gestellt, vor allem ob alle dogmatischen Aussagen bereits mit der Bibel belegt werden können.³²

Die orthodoxe Antwort und die Basis der orthodoxen Hermeneutik

Die orthodoxe Antwort auf die westlichen Einwände zum absoluten Charakter der Anwendung der Unterscheidung zwischen *Theologia* und *Oikonomia* bei der Auslegung biblischer Texte gibt Folgendes zu bedenken.

Soteriologische Basis

Es gibt Schriftstellen im Neuen Testament, die von der Sendung des Geistes von Christus in die Welt oder von der Führung Christi in die Wüste sprechen, wie z. B. „wenn aber der Tröster kommen wird, welchen ich euch senden“ werde (Joh 15,26) oder „und ward vom Geist in die Wüste geführt“ (Lk 4,1). Solche Stellen könnten unter bestimmten Voraussetzungen zur

³¹ Nach dem röm.-kath. Prof. Bernd Jochen Hilberath (Tübingen), in: Alfred Stirnemann, Gerhard Wilflinger (Hg.): a.a.O., 184.

³² Hier wird wieder das klassische Problem der Protestanten deutlich, welches vom Repräsentanten des protestantischen Neoliberalismus Adolf von Harnack Anfang des 20. Jhs. formuliert wurde: Das orthodoxe Dogma ist ein Produkt des antiken griechischen Denkens, das nicht im biblischen Wort verwurzelt ist. Mehr dazu in: Georgios Martzelos: Geschichte der orthodoxen Theologie und Spiritualität, Thessaloniki 2002, 1–6.

Schlussfolgerung führen, das die Person des Sohnes Ursprung der Person des Geistes ist und umgekehrt. Um jede Verwirrung bei der Auslegung solcher trinitarisch ausgerichteten Schriftstellen zu vermeiden, welche die eine Person zum Ursprung der anderen machen würden, entstand die Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen immanenter und ökonomischer Trinität bei der hermeneutischen Untersuchung dieser Stellen. Diese Unterscheidung hat in der orthodoxen Hermeneutik absoluten Charakter, weil sie auf einer soteriologischen Basis beruht. Ihr Hauptziel ist die Bewahrung der soteriologischen Wirklichkeit für den Menschen, die auf jeden Fall gestört wird, wenn durch die Vermischung der ewigen mit den zeitlichen Beziehungen der göttlichen Personen, diese ihre ontologische Selbständigkeit verlieren, zu abhängigen Geschöpfen degradiert werden und dadurch konsequenterweise ihre soteriologische Wirkung nicht mehr erfüllen können. Für die orthodoxe hermeneutische Tradition war diese Unterscheidung eine sichere und erfolgreiche Methode sowohl bei der Vermeidung wie auch bei der Bekämpfung von häretischen Irrlehren.

Diese Unterscheidung wurde massiv vom Hl. Athanasius gegen die Arianer und Pneumatomachen verwendet und diente als die gemeinsame Richtlinie, trotz ihrer Variationen und Differenzierungen in früheren oder späteren Perioden der orthodoxen Theologie. Obwohl diese Unterscheidung methodologisch auf konkrete Schriftstellen angewandt wird, die ausgelegt werden sollen, wird sie weder an den Buchstaben noch an apriori theoretischen Prinzipien gebunden, sondern sie stützt sich auf die lebendige Heilsgeschichte, das heißt auf die lebendige Erfahrung Gottes in der Kirche. Die Notwendigkeit dieser Unterscheidung bezüglich des Filioque-Problems wird im Teil der systematischen Reflexion analysiert.

Patristische Hermeneutik

Die westlichen Einsprüche zu Kompatibilität der orthodoxen patristischen Auslegungen mit der ursprünglichen Intention der pneumatologischen Stellen der Heiligen Schrift werfen erneut Fragen auf bezüglich der Auffassung über die hermeneutische Schriftauslegung und ihre Methoden, die von den einzelnen Konfessionen aufgrund ihrer theologisch-kirchlichen Voraussetzungen akzeptiert und praktiziert werden.

Aufgrund ihres Selbstbewusstseins als Leib Christi versteht die orthodoxe Kirche den hermeneutischen Prozess als eine charismatische Funktion ihres Leibes, der zum einen nicht autonom außerhalb dieses Leibes

betrieben werden kann und zum anderen dessen Aufbau und Wachstum dient. Aus dieser Sicht sind die trinitätstheologischen patristischen Auslegungen wahr, weil sie nicht private Meinungen der Kirchenväter blieben, sondern sie wurden vom Körper der Kirche durch aufeinander folgende ökumenische Konzilien rezipiert, um ihn aus vielfältigem häretischen Befall zu befreien. Das bedeutet aber nicht, dass die orthodoxe Hermeneutik auf die patristische Hermeneutik fixiert ist und stehen bleibt. Ohne diese zu ignorieren oder zu annullieren, versucht sie ständig, unter der zur Vollkommenheit führenden Wirkung des Heiligen Geistes, diese theologisch zu erweitern oder sogar zu übertreffen. Denn nur unter dieser Voraussetzung bleibt sie dem Geist der Väter treu.³³

Im Falle des Heiligen Geistes war es für die Kirchenväter notwendig, einen von der Zeugung des Sohnes unterschiedlichen Begriff für das Hervorgehen des Geistes aus dem Vater zu finden, „um die Vorstellung des Sohnes und des Geistes als Zwillinge³⁴ zu vermeiden“³⁵. Aus diesem Grund hat Gregorios von Nazianz, ausgehend von Joh 15,26 diese biblische Terminologie für die Dogmatik herausgearbeitet. Es wird auch für die Stelle Joh 15,26 betont, dass „die unterschiedlichen Zeitformen, Futur (ich werde senden) und Präsens (der hervorgeht) anzeigen, dass es sich um zwei unterschiedliche Vorgänge handelt und nicht nur um eine Doppelaussage, einen ‚synonymen Parallelismus‘, wie dies Schnackenburg kommentierte. Wer weiß, ob die Interpretation der Kirchenväter nicht auch die ursprüngliche sein kann?“³⁶

Neuere Hermeneutik

Die neuere orthodoxe Hermeneutik verwendet die historisch-kritische Methode,³⁷ wenn auch nicht ohne Vorbehalte,³⁸ und ist gleichzeitig der

³³ Petros Vasiliadis: Hermeneutik der Evangelien, Thessaloniki 1995, 72.

³⁴ Gregorios von Nazianz: Oratio 31, PG 36, 140C.

³⁵ Grigorios Larentzakis: in: Alfred Stirnemann, Gerhard Wilflinger (Hg.): a.a.O., 182.

³⁶ Larentzakis: ebd.

³⁷ Vasiliadis: a.a.O., 75.

³⁸ Diese stammen hauptsächlich aus der „russischen“ Schule: Der p. Georgios Florovsky hat die neue Methode nicht abgelehnt und einfach auf ihre Grenzen hingewiesen, in: *Georgij Florovsky: The Patterns of Historical Interpretation*, ATR 50, 1968, 29. Der p. John Breck akzeptiert die neue Methode, er insistiert jedoch auf die Notwendigkeit der *theoria (theoptia)* als die nötige Voraussetzung auf der Seite des Forschers, „der sich unter der Inspiration des Geistes der Wahrheit stellen soll“, in: *John Breck: Theoria and Orthodox Hermeneutics*, SVTQ 20, 1976, 217. Derselbe behauptet, dass die orthodoxe hermeneutische

Grenzen ihrer Anwendung auf biblische Texte bewusst. Die historisch-kritische Methode wird als ein direkter Nachkomme der patristischen Typologie betrachtet, der mittels seiner historischen Sprache präziseren Annäherungen des Wortes Gottes in den biblischen Texten garantiert. Während aber die Methode als geeignet für die *Übersetzung* (Transfer des ursprünglichen Inhalts eines Textes in das sprachliche Idiom des Forschers) und für die *Exegese* (Entdeckung des ursprünglichen Sinns eines Textes) gehalten wird, wird ihre Schwäche bei der *Hermeneutik* (Transfer des ursprünglichen Sinns in die gegenwärtige Wirklichkeit) betont. In dieser letzten Phase fließt auch die Erfahrung der patristischen Theologie mit ein, also die geistliche Erleuchtung und Inspiration durch den Heiligen Geist (*theoptía*). „Diese Phase befindet sich grundsätzlich außerhalb der orthodoxen biblischen Wissenschaft, und damit außerhalb der kritisch-historischen Methode.“³⁹

Hellenisierung der Dogmen

„Es hat sich als grobes Missverständnis erwiesen, wenn im Westen immer wieder behauptet wurde, die griechischen Kirchenväter seien von der griechischen Metaphysik ausgegangen, wenn sie (Trinitäts-)Theologie betrieben haben.“⁴⁰ Die orthodoxe These dazu behauptet, dass „das christliche Dogma nicht als ein Produkt des griechischen Geistes betrachtet werden kann, da es schon in ursprünglicher Form, wie in einem Keim, in der Heiligen Schrift angelegt ist. Seine Form hat sich natürlich einer sprachlichen Entwicklung auf der Basis der griechisch-philosophischen Terminologie unterzogen, blieb aber seinem Inhalt nach von seiner ursprünglichen bis zur voll entfalteten kirchenamtlichen Form unverändert“.⁴¹ Das bedeutet, es kann für die Dogmen, die schon in der Schrift dem Keim nach immanent sind und außer ihr nicht zu denken sind, nur eine sprachliche formale Entwicklung geben.

Methode unvollständig ist, „wenn sich der Exeget nur mit der Intention des Autors befasst (ebd., 208). Aus der „griechischen“ Schule hält auch der Prof. *Ioannis Romanides* (†2001) die *theoría* für das charakteristische Merkmal der orthodoxen Hermeneutik, in: *John Romanides*: Filioque, in: *Kleronomia* (1975), 504.

³⁹ *Vasiliadis*: a.a.O., 80.

⁴⁰ *Larentzakis*: a.a.O., 182.

⁴¹ *Georgios Martzelos*: Geschichte der orthodoxen Theologie und Spiritualität, Thessaloniki 2002, 1.

3.2 Die systematische Reflexion der *ekpóreusis*

Die systematische Reflexion der *ekpóreusis* bezüglich der päpstlichen „Klarstellung“ berührt eine Reihe von trinitarischen Begriffen, Formeln und Unterscheidungen, welche fast alle Seiten des Filioque-Problems abdecken. Diese Begriffe, Formeln und Unterscheidungen, welche sowohl die ewigen Beziehungen zwischen den Personen der Heiligen Dreifaltigkeit, als auch ihre Beziehungen mit der Schöpfung in der Zeit bestimmen, wurden (und werden immer noch) nicht gleichermaßen in Ost und West verstanden. Ihr Verständnis wird als äußerst wichtig betrachtet, weil es für die grundsätzliche Voraussetzung einer erfolgreichen Auseinandersetzung mit dem Filioque-Problem gehalten wird.

Begriffe

In der „Klarstellung“ wird nicht hinreichend erklärt, ob der Vater der einzige Ursprung oder die alleinige Ursache des Hervorgehens des Heiligen Geistes ist. Daher ist es in jeder Hinsicht wichtig, die Begriffe Quelle (*pegé*), Ursprung (*arché*), Ursache (*aitía*) und Person (*prósopon*), welche die Heilige Dreifaltigkeit betreffen,⁴² zu verdeutlichen.

Quelle, Ursprung

Die Begriffe Quelle und Ursprung der Trinitätslehre waren zumindest seit dem Hl. Athanasius im Osten und Westen bekannt. Diese Bezeichnungen waren auf den Vater bezogen und bedeuteten die natürliche Herkunft des Sohnes und des Geistes von ihm. Der Sinn ihres Gebrauchs konzentrierte sich eher auf eine „natürliche“ und daher unpersönliche Vorstellung über Gott. Verschiedene Theologen haben im 4. Jahrhundert auf diese unpersönliche Weise die Wesensgleichheit (*homooúsion*) interpretiert.

Dieser Punkt bedarf im Fall des Filioque einer besonderen Hervorhebung: „In der byzantinischen Periode klagte die orthodoxe Seite die lateinischsprechenden Christen an, die das Filioque unterstützten, zwei

⁴² Der Metropolit von Pergamon Ioannis Zizioulas (Athen-Konstantinopel) ist der Ansicht: „Das ist der springende, vielleicht entscheidende Punkt der Filioque-Kontroverse“, in: Alfred Stirnemann, Gerhard Wilflinger (Hg.): a.a.O., 141. Auch die anderen orthodoxen Stellungnahmen machen es klar, dass dies die fundamentale Herausforderung der Orthodoxen für die Lösung des Filioque Problems ist.

Götter einzuführen, vor allem deswegen, weil sie glaubte, dass das Filioque nicht bloß zu zwei Quellen oder Ursprüngen, sondern eher zu zwei Ursachen in der Heiligen Dreifaltigkeit führte.⁴³ Das macht die Analyse des Begriffs Ursache in der Trinitätslehre notwendig.

Ursache

Die Einführung des Begriffs *Ursache* durch die Kappadokier war kein Zufall. Anders als die Begriffe Quelle und Ursprung, die ihrer Herkunft nach auf die „Natur“ abzielen und damit das *homooúision* zum Ausdruck bringen, zielt der Begriff *Ursache* auf den persönlichen Urheber als wollenden, nämlich auf den Vater. Während also der Ursprung unpersönlich sein kann, ist die Ursache immer persönlich, d. h. mit einer Person verbunden, in der Trinität mit der Person des Vaters. Die Einzigkeit der Person des Vaters impliziert daher die Existenz nur einer Ursache in der Trinität.

Die Identifizierung der Ursache mit der Person des Vaters wurde erst durch die Unterscheidung zwischen Substanz und Person in der Gottheit möglich. Eunomius identifizierte den Vater mit der Substanz und dadurch versuchte er zu beweisen, dass der Sohn außerhalb der Substanz des Vaters sei. Mit der Unterscheidung zwischen Substanz und Person legten die kappadokischen Väter die Grundlage, auch die Beziehungen „Vater“, „Sohn“ und „Geist“ zu klären, da diese nicht die Substanz, sondern die Personalität ausdrücken. Dadurch konnten sie abwehren, dass die anderen beiden göttlichen Personen, Sohn und Geist, aus der göttlichen Substanz herausfielen. „Die Tatsache also, dass der Gedanke des *aition* mit der Personalität und

⁴³ Das wird aus der Antwort des Hl. Maximus des Bekenners an die Byzantiner zum Filioque ersichtlich: Ad Domnum Marinum Cypri presbyterum, PG 91, 136A-B „Über den Ausgang haben sie [die Römer] die Zeugnisse der lateinischen Väter angeführt und selbstverständlich darüber hinaus das des hl. Kyrill von Alexandrien in seiner weihvollen Studie über das Evangelium des hl. Johannes. Auf dieser Grundlage legten sie dar, daß sie aus dem Sohn nicht die Ursache (*aitia*) des Geistes machen. Sie wissen in der Tat, daß der Vater die alleinige Ursache des Sohnes und des Geistes ist, des einen durch Zeugung und des anderen durch *ekpóreusis* – aber sie erklärten, daß dieser durch den Sohn ausgeht (*proiénai*), und zeigten so die Einheit und Unveränderlichkeit des Westens auf“ („Και το μεν πρότον, συμφώνους παρήγαγον χρήσεις των Ρωμαίων πατέρων· έτι γε μην και Κυρίλλου Αλεξανδρείας, εκ της πονηθείσης αυτώ εις τον ευαγγελιστήν άγιον Ιωάννην ιεράς πραγματείας· εξ ων, ουκ αιτιαν τον Υιόν ποιούντας του Πνεύματος, σφάς αυτούς απέδειξαν· μίαν γαρ ίσασιν Υιού και Πνεύματος τον Πατέρα αιτιαν· του μεν κατά την γέννησιν, του δε κατά την εκπόρευσιν· αλλ' ίνα το δι' αυτού προίέναι δηλώσωσιν· και ταύτη το συναφές της ουσίας και απαράλλακτον παραστήσωσιν») („Klarstellung“, § 16). Die Authentizität dieses Briefes ist umstritten.

nicht mit der Substanz verbunden ist, zeige laut den Kappadokiern, dass keine Kausalität damit verbunden sei, keine notwendige Kausalität und keine substanzielle Kausalität.⁴⁴

Es ist richtig, wenn die „Klarstellung“ feststellt, dass das IV. Laterankonzil das *anathema sit* gegen alle spricht, die die göttliche Substanz zur Quelle oder Ursache der beiden Sendungen machen wollen. Trotzdem scheint ein Verstehen der persönlichen Implikationen des Begriffes Ursache gemäß dem kappadokischen Verständnis der lateinischen Tradition allerdings unbekannt zu sein.⁴⁵ Deswegen müssen erneut zwei fundamentale Fragen an die westliche Theologie gerichtet werden: 1) ob sie bereit ist, das kappadokische *aition* als verschieden von den Begriffen *pegé* oder *arché* anzuerkennen⁴⁶ und 2) ob sie nämlich in der Lage wäre, zuzugeben, dass der Sohn keinesfalls eine Ursache für den Ausgang des Geistes darstellt. Eine positive Antwort zu diesen beiden Fragen würde eine viel größere Annäherung der beiden Traditionen im Hinblick auf das Filioque ermöglichen.

Die Logik der Ursache

Die Forderung an die westliche Theologie, den kappadokischen Begriff der Ursache zu akzeptieren, wird von seiner inneren ausschließenden Logik diktiert, die folgendermaßen zu erklären sei. „Die Bedeutung der kappado-

⁴⁴ Zizioulas, in: Alfred Stirnemann, Gerhard Wilflinger (Hg.): a.a.O., 176.

⁴⁵ Der reform. Prof. Alasdair Heron (Bern) erinnert daran, dass zur Zeit der Kappadokier eine alexandrinische Tradition existierte, die (trotz ihrer Kenntnis der Kappadokier) die Idee der *aitia* (als Bezeichnung für die Beziehung zwischen Vater und Sohn) ablehnten: „An mehreren Punkten werde ersichtlich, dass die kappadokische Traditionslinie und die ägyptische Traditionslinie nicht immer übereinstimmen, sogar in der Hauptperiode um 400“, in: Alfred Stirnemann, Gerhard Wilflinger (Hg.): a.a.O., 174.

⁴⁶ Es gibt natürlich Stellen in der kappadokischen Trinitätstheologie, bei denen die Begriffe „Ursprung“ und „Ursache“, wenn nicht identisch, so doch mindestens synonym verwendet werden, wie z. B.: Gregorios von Nazianz: Oratio 20, PG 25, 1073A: „Insofern es die Eigenschaften des Vaters betrifft, ist er ursprungslos und wird als Ursprung betrachtet und genannt (Ursprung nämlich als Ursache und als Quelle und als ewiges Licht) ...“. («Αἱ δὲ ἰδιότητες, Πατρός μὲν, καὶ ἀνάρχου, καὶ ἀρχῆς ἐπινοουμένου καὶ λεγομένου (ἀρχῆς δὲ, ὡς αἰτίου, καὶ ὡς πηγῆς, καὶ ὡς αἰδίου φωτός)...»). Und auch dies: „Die Tatsache also, dass der Vater existiert, geht mit der zusammen, dass der Einzigegeborene von dem geboren ist, der existiert ohne nach ihm zu sein, nur dann aber, wenn wir spekulativ den Anfang denken; den Anfang als Ursache“, ebd., 1077A. («Ὡστε συντρέχει το εἶναι του Πατρός τῷ γεννῆσθαι του Μονογενοῦς, ἐξ αὐτοῦ τε ὑπάρχοντος, καὶ οὐ μετ' αὐτόν, ἢ ἐπινοία μόνῃ τῆς ἀρχῆς· ἀρχῆς δὲ ὡς αἰτίου»). Deswegen bedarf die Art und Weise ihres Gebrauchs von den Kappadokiern allein aus Gründen dogmengeschichtlicher Transparenz einer weiteren Klärung.

kischen Idee des *aition* wird klar, wenn wir den Satz ‚Ursprung ohne Ursprung‘ beachten, dem das Vatikanische Dokument große Bedeutung zumisst. Zu sagen – wie im Dokument geschehen –, dass der Vater ‚Ursprung ohne Ursprung‘ ist, würde bedeuten, dass auch in der Dreifaltigkeit ein Ursprung ist, der seinerseits einen Ursprung hat, nämlich der Sohn, dessen Ursprung im Vater liegt. Aber in diesem Fall würden wir zwei Ursprünge in Gott einführen: einen, der keinen Ursprung hat (= der Vater) und einen anderen, der einen Ursprung hat (= den Sohn). Das würde zur Anerkennung von zwei Ursprüngen (*archai*) in Gott führen, was theologisch eine sehr gefährliche Idee wäre. Die Bezeichnung *Ursache* (*aition*) macht es andererseits unmöglich, zwei Prinzipien des Ursprungs in die Dreifaltigkeit einzuführen. Es kann nur ein *aition* geben, alles andere sind ‚*aitiata*, *ou ek tou aitlou*‘, um mit den Worten Gregorios von Nyssa zu sprechen⁴⁴⁷.

Person

Das soeben Dargestellte wirft die Frage auf, ob der Westen das II. Ökumenische Konzil wirklich voll und ganz rezipiert hat. Im Jahr 451 hat der Westen dieses wohl in Chalcedon formal anerkannt, doch das Filioque-Problem bringt ans Licht, dass das darin enthaltene Verständnis der Kappadokier und die damit verbundene Theologie nicht Eingang fand in die abendländische Tradition. Hierher resultiert die Schwierigkeit westlicher Theologen, ob nun katholisch oder protestantisch, die Lehre des *aition* in Gott zu akzeptieren. Dies führt zu dem Kuriosum, dass dem Filioque in den theologischen Diskussionen ein größeres Gewicht beigemessen wird als der eigentlichen Lehre vom Heiligen Geist. Nun liegt aber der tiefere Sinn der Unterscheidung von Ursprung (*arché*) und Ursache (*aition*) darin, wie der Personbegriff in der Theologie aufgefasst wird. Diesen Sinn macht die Antwort der Kappadokier zum ontologischen Problem Gottes ersichtlich: sie wahren nämlich die göttliche Einheit nicht ausschließlich von der gemeinsamen göttlichen Substanz, sondern von ihrem Ursprung bzw. ihrer Ursache, der Person des Vaters, her.⁴⁸ Der Begriff *Ursache* taucht auf und

⁴⁷ Zizioulas, in: Alfred Stirnemann, Gerhard Wilflinger (Hg.): a.a.O., 146.

⁴⁸ „Die radikal neue These, die von den griechischen Kirchenvätern (vor allem von den Kappadokiern) als zusammengefasste Erfahrung über die Kirche zum Ausdruck gebracht wird, ist, dass sie den westlichen Monarchianismus der einen Substanz mit dem ontologischen Prinzip der ‚Monarchie des Vaters‘ ersetzen: Wenn die Kirche vom *einheitlichen* Gott spricht, von dem *einen* und gleichzeitig *trinitarischen* Gott, bezieht sie diese Einheitlichkeit nicht auf den ontologischen Vorrang der Substanz, sondern auf das ontologische Prinzip oder Ursache

spielt seine Rolle gerade in diesem Punkt, wobei er eine entscheidende Unterscheidung ermöglicht: „Ursache (*aition*) und Ursprung werden genau dadurch unterschieden, dass letzteres auch unpersönlich verstanden werden kann, während ersteres eine personale Zuordnung fordert.“⁴⁹

Was Personsein in der Trinitätstheologie bedeutet, bringt das Filioque ans Licht, da es sich ex definitio nicht auf Substanz, sondern auf Personen bezieht: „Die Worte Vater und Sohn (gerade so wie Geist) sind Beziehungen des Person-Seins, es würde daher nicht notwendig und richtig sein, das Filioque auf einer anderen Ebene einzusetzen außer auf der hypostatischen oder personalen. Mit anderen Worten, die entscheidende, durch das Filioque entstandene Frage ist, ob die ontologische Abhängigkeit des Geistes einer Person entspricht oder nicht. Wenn das Filioque theologisch akzeptiert werden soll, kann es nur *ousiodôs* geschehen, das heißt auf der substantziellen Ebene (wie bei Kyrillos von Alexandrien, Maximos der Bekenner, etc.), nicht auf die Ebene der Personen.“⁵⁰

Trinitarische Formeln

„Monarchie des Vaters“

Die Idee der „Monarchie des Vaters“ wurde in die östliche Trinitätslehre von den kappadokischen Vätern eingeführt, um die Monarchie der Gottheit zu bewahren und die Gefahr eines Tritheismus auszuschließen. Den Kappadokiern nach ist die Einheit der Heiligen Dreifaltigkeit nicht nur auf Einheit der Substanz bzw. Energien der drei göttlichen Personen zurückzuführen, sondern primär auf die Existenz eines Ursprungs bzw. einer Ursache in der Gottheit schlechthin, die identisch mit der Person des Vaters ist. Der Vater ist die Ursache der Einheit des Wesens und der Energien der Heiligen Dreifaltigkeit.

Obwohl die „Klarstellung“ die „Monarchie des Vaters“ in Gott ausdrücklich akzeptiert (§ 4, § 9), indem sie sagt, dass die griechische und die lateinische Überlieferung die „Monarchie des Vaters“ anerkennen, wird nicht hinreichend erklärt, ob das Filioque mit der „Monarchie des Vaters“ vereinbar ist. Nach der orthodoxen Ansicht bezieht sich die „Monarchie des Vaters“ ontologisch auf die konstitutive Ebene der Trinität und bleibt mit

des persönlichen göttlichen Lebens, die eine Person ist, die Person des Gott-Vaters“, *Christos Yannaras*: Entwurf für die Einführung in die Philosophie, Athen 1994 Yannaras, 233.

⁴⁹ Zizioulas, in: *Alfred Stirnemann, Gerhard Wilflinger* (Hg.): a.a.O., 146.

⁵⁰ Zizioulas: ebd.

dem Filioque unvereinbar⁵¹, denn es ist unmöglich, zwei *archai* als Ursprünge des Hervorgehens auf dieser Ebene einzuführen, ohne die Monarchie des Vaters zu zerstören. Der eine Gott (Einheit) wird vom Vater bewahrt, nicht von der göttlichen Substanz. Somit wirft das Filioque auch die Frage auf, ob es zulässig ist, dass Gott mit der Person des Vaters identifiziert werden darf oder ob, wie Karl Rahner ausführte, dass „Gott der Vater unseres Herrn Jesus Christus ist“.

In der westlichen Tradition gibt es auch die Position,⁵² die sich dagegen wendet, dass der Heilige Geist in einem „sterilen“ Zustand bleibt. Dieser Position nach sollte es eine Art reziproke Bewegung oder Kreisbewegung geben, so dass die innertrinitarische Bewegung nicht mit dem Heiligen Geist endet und damit jede Subordination ausgeschlossen wird. Nach der orthodoxen Auffassung aber wird die „Monarchie des Vaters“ (als *arché*,

⁵¹ Nach der analytischen Stellungnahme des bulgar.-orth. Prof. *Totju Koev* (Sofia), in: *Alfred Stirnemann, Gerhard Wilflinger* (Hg.): a.a.O., 166. Zu der Frage, ob die „Monarchie“ eine Subordination des Sohnes und des Geistes voraussetzt, antwortet er: „Eine solche Schlussfolgerung ist jedoch nur im Bereich der menschlichen Erfahrung zulässig, in dem die Ursache immer höher als die Wirkung eingeschätzt wird. In Bezug auf Gott ist dieses Kriterium unzulässig. Bei ihm bringt die Ursache als Vollkommenheit der persönlichen Liebe keine Folgen hervor, die weniger vollkommen sind. Sie wünscht ihre Gleichwertigkeit und ist allein die Ursache für ihre Gleichheit. In Bezug auf Gott gibt es keinen Gegensatz oder keine Gegenüberstellung zwischen Ursache und Folge, sondern es gibt Kausalität innerhalb der einen göttlichen Natur. Diese Kausalität führt weder zu einer äußeren Folge, wie es in der materiellen Welt geschieht, noch zu einer Folge, die sich auflöst in ihr Ursache ...“; *Koev*, ebd.: Zu der Frage, ob die „Monarchie“ der Gemeinschaft der Personen der Heiligen Dreifaltigkeit widerspricht, lautet die Antwort: „Es wäre nur ein unvollkommener Versuch, die mit Worten unaussprechliche Gemeinschaft unter den Personen des dreieinigen Gottes zu betonen. Der Vater wäre nicht im echten Sinne des Wortes Vater, wenn er nicht in voller Gemeinschaft mit den beiden anderen Personen wäre, deren Prinzip er ist. Vom absoluten Vater wird der absolute Sohn gezeugt und geht der absolute Geist aus. Diese drei absoluten Personen existieren aber nicht getrennt, was ihnen ihre Absolutheit nehmen würde, sondern sie sind von Ewigkeit her in unteilbarer Einheit untereinander und bilden den einen absoluten Gott in seiner Trinität. Die Trinität ist kein Resultat irgendeines Prozesses, sondern sie ist eine ursprüngliche Gegebenheit. Ihr Ursprung ist in ihr selbst und nicht über ihr. Es gibt nichts, was sie übertreffen könnte: die „Monarchie“ äußert sich allein in ihr, durch sie und für sie“; *Koev*, ebd. Nach der Auffassung der Altkatholiken (in: *Alfred Stirnemann, Gerhard Wilflinger* (Hg.): a.a.O., 112) bzw. der Rumänen (in: *Alfred Stirnemann, Gerhard Wilflinger* (Hg.): a.a.O., 158) gleicht die „Klarstellung“ die *Monarchia* mit der *Protarchia* des Vaters an, wegen ihrer Bezugnahme auf die KKK (Nr. 248), welche das Zweite Konzil von Lyon wie folgt deutet: „Gemäß der ewigen Ordnung der göttlichen Personen in ihrer wesensgleichen Gemeinschaft ist der Vater der erste Ursprung des Geistes als ‚Ursprung ohne Ursprung‘ (DH 1331), aber auch als Vater des eingeborenen Sohnes zusammen mit diesem das ‚eine Prinzip‘, aus dem der Heilige Geist hervorgeht“ (§ 18, § 19).

⁵² *Hryniewicz*, in: *Alfred Stirnemann, Gerhard Wilflinger* (Hg.): a.a.O., 173.

aition, etc) mit dieser reziproken Bewegung auf der konstitutiven Ebene eliminiert; eine solche Bewegung wäre nur auf der perichoretischen Ebene des innertrinitarischen Lebens möglich. Deswegen gibt es auf konstitutiver Ebene zwei Möglichkeiten: 1) der Ursprung in Gott wird mit dem Vater identifiziert, so dass der Vater der „Ursprung ohne Ursprung ist“. Das würde ausschließen, dass Sohn oder Geist auch Ursprung sein könnten. 2) Der Geist bzw. der Sohn wäre eine Art Ursprung des Sohnes bzw. des Geistes (*Spirituque* bzw. *Filioque*). Dann gäbe es keine Grenze für weitere Spekulationen, etwa, dass auch der Geist bzw. der Sohn den Vater hervorbringen könnte.

„Wesensgleiche Gemeinschaft“

In der päpstlichen „Klarstellung“ wird die neue Formel „wesensgleiche Gemeinschaft“ oder „die Kommunikation der wesensgleichen Gemeinschaft“ verwendet, die für den einzigen Ursprung bezugnehmend auf den Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater und vom Sohn steht. Man liest im Dokument (§ 17): „Die Tatsache, dass in der lateinischen und alexandrinischen Theologie der Heilige Geist vom Vater und vom Sohn in ihrer wesensgleichen Gemeinschaft ausgeht (*próeisi*), bedeutet nicht, dass es das göttliche Wesen oder die göttliche Substanz ist, die in ihm ausgeht, sondern vielmehr, dass jene vom Vater und vom Sohn, die sie gemeinsam haben, mitgeteilt wird.“ Auch die folgende Erklärung will die lateinische und griechische Tradition versöhnen bzw. das *Filioque* verteidigen und belegen, dass die lateinische der griechischen entspricht (§ 20): „Wenn das *Filioque* der lateinischen Tradition in richtiger Weise verwendet wird, muss es nicht zu einer Subordination des Heiligen Geistes in der Dreifaltigkeit führen. Auch wenn die Katholische Kirche betont, dass der Heilige Geist vom Vater und vom Sohn bei der Mitteilung ihrer wesensgleichen Gottheit ausgeht, erkennt sie nichtsdestoweniger die Wirklichkeit der ursprünglichen Beziehung des Heiligen Geistes als Person mit dem Vater an, einer Beziehung, die die griechischen Väter mit dem Begriff *ekpóreusis* zum Ausdruck bringen.“

Aus orthodoxer Sicht kann die „wesensgleiche Gemeinschaft“ nicht als „ein einziges Prinzip“ des Ausgangs des Heiligen Geistes akzeptiert werden, weil Gemeinschaft die perichoretische Ebene des innertrinitarischen Lebens der Personen betrifft und die Perichorese des gemeinsamen innertrinitarischen Lebens (wechselseitige Selbsthingabe im Dasein distinkter Personen) bedeutet, aber auf keinen Fall einen wechselseitigen Ursprung

(Grund) für die Mitteilung ihrer Substanz als Beweggrund ihrer konstitutiven Identität ist.⁵³ Das heißt, die Mitteilung z. B. der göttlichen Substanz des Vaters zum Sohn, die durch die („dem Wesen nach“) Zeugung zustande kommt und den Ausdruck ihrer Gemeinschaft darstellt, bedeutet nicht die Mitteilung eines hypostatischen Propriums an den Sohn, welches als inkommunikable bzw. unübertragbare Proprietät des Sohnes außerhalb des Rahmens ihrer „dem Wesen nach“ Gemeinschaft und Perichorese liegt. Weil also mit anderen Worten auf der Ebene der gemeinsamen Substanz jede trinitarische Person ihr Wesen (Sein) den anderen mitteilt, würde die Erklärung der Substanz zum konstitutiven Prinzip der Personen automatisch die eine Person zum Ursprung der anderen machen. Somit hat der Ausdruck „wesensgleiche Gemeinschaft“ als Ursprung oder Prinzip des Heiligen Geistes einen zweideutigen Charakter:⁵⁴ Die Zweideutigkeit besteht in der Tatsache, dass der Heilige Geist seinerseits zum einen als *aitiatón* (Folge), zum anderen als *áition* (Ursache) für die Konstitution der Person sowohl des Vaters als auch des Sohnes zu betrachten wäre. So etwas wäre aber völlig inakzeptabel.

„Principaliter“

Die „Klarstellung“ „sieht“ keinen Unterschied zwischen der „Monarchie des Vaters“ und der Formel des Hl. Augustinus, dass der Heilige Geist aus dem Vater „*principaliter*“ hervorgeht. In der westlichen Theologie stellt sich aber heute die Frage, ob die Formel *principaliter* des Hl. Augustinus nicht wirklich hieße, dass der Vater das *principium* sei und nicht mehr (also kein *unum principium* bezüglich beider Personen, Vater und Sohn; keine *una spiratio* im Sinne des Konzils von Lyon). Nach einer Interpretation,⁵⁵ die zur Monarchie des Vaters führt, bedeute das *principaliter*, dass der Vater das *principium* sei und dass man kein zweites *principium* in die Trinität hineinpressen kann. Diese Interpretation setzt voraus, dass die Formel

⁵³ Vgl. Metropolit von Moldau und Bukowina *Daniel Ciobotea* (Iași), in: *Alfred Stirnemann, Gerhard Wilflinger* (Hg.): a.a.O., 158. Auch die Altkatholiken weisen auf die mangelnde Konsequenz der „Klarstellung“ hin, deutlich zwischen der Ebene (der Mitteilung) der Substanz und der Ebene der Ursprungsrelationen (konstitutive Ebene der Personen) zu unterscheiden, (ebd., 113). Auch nach der bulgarischen Auffassung wirft die Betonung des Besitzes und der Mitteilung der göttlichen Substanz vom Vater die Theologie in die vornizänische Periode zurück, (ebd., 167).

⁵⁴ Vgl. *Ciobotea*: ebd., 159.

⁵⁵ Behauptet vom röm.-kath. Prof. *Hans-Joachim Schulz* (Würzburg), in: *Alfred Stirnemann, Gerhard Wilflinger* (Hg.): a.a.O., 123.

principaliter wichtiger als die Formel von Vater und Sohn als *unum principium* in Bezug auf den Heiligen Geist sei. Nach einer anderen Interpretation aber,⁵⁶ die sich aus der Nachprüfung der Formeln *unum principium* der Kapitel 14 und 15 und des *principaliter* ergibt, lasse sich jedoch zwischen beiden eine Hierarchie feststellen, wobei der Ausdruck des *principaliter* höher einzustufen sei als der des *unum principium*.

Die Kernfrage, die aus orthodoxer Sicht mit dem *principaliter* in Zusammenhang gebracht wird, ist, ob diese Formel notwendig die Unterordnung des Sohnes im ontologischen Hervorgehen des Geistes bedeute. „Und dies, weil das Filioque zwei Ursprünge der persönlichen Existenz des Geistes vorzuschlagen scheint: Die eine davon (der Vater) kann die erste ursprüngliche Ursache (*principaliter*) genannt werden, während der andere (der Sohn) als eine zweite (nicht *principaliter*) Ursache betrachtet werden kann. Die Diskussionen, sowohl in der Zeit des Hl. Photios als auch in Lyon und Florenz-Ferrara scheinen diesem heiklen Punkt eine spezifische Aufmerksamkeit gewidmet zu haben. Es ist kein Zufall, dass griechische Theologen seit den Zeiten Photios auf den Ausdruck bestanden: *mónos áitios ho patér* (der Vater ist die einzige Ursache) sowohl des Sohnes als auch des Geistes“⁵⁷. Wenn also Augustinus den Ausdruck *principaliter* verwendet, wird dieser der Formel *mónos áitios ho patér* (der Vater ist die einzige Ursache) nicht gerecht, da das *principaliter* eine Zweitursache nicht ausschließt. Das 2. Konzil von Lyon formuliert, dass der Vater des Sohnes als dessen Vater „zusammen mit diesem das ‚eine Prinzip‘“ ist, „aus dem der Heilige Geist hervorgeht“ und trägt somit nichts zur Klärung dieses Sachverhaltes bei. Aus diesem Grund ist es noch notwendig zu verdeutlichen, ob das *principaliter* des Hl. Augustinus mit dem „alleinigen Grund und Ursprung“ der griechischen Kirchenväter gleichbedeutend ist.

„di' hyioû“

Eng zusammen mit der Frage der einzigen Ursache hängt auch das Problem der exakten Bedeutung der Teilnahme des Sohnes am Hervorgehen des Geistes. Für die Beschreibung seiner Rolle dabei wird die Formel „di' hyioû“ (durch den Sohn) verwendet. Diesen Ausdruck vertreten ebenso einige Väter, wie der Hl. Maximos der Bekenner, der Hl. Johannes von Damaskus und, wenn auch nur implizit, der Hl. Gregorios von Nyssa. Die

⁵⁶ Ausgeführt vom altkath. Prof. Herwig Aldenhoven (Bern): ebd., 123.

⁵⁷ Zizioulas: ebd., 142.

vatikanische „Klarstellung“ merkt an, hier sei „das Fundament, das der Fortführung des gegenwärtigen theologischen Dialogs zwischen Katholiken und Orthodoxen dienen muss“ (§ 8). „Das ist prinzipiell akzeptabel und kann noch dazu hinzugefügt werden, dass die Diskussion unter dem Blickwinkel der ‚alleinigen Ursache‘ stattfindet“,⁵⁸ die schon erwähnt wurde. Im Allgemeinen ist die Formel ‚*di'hyioû*‘ aus orthodoxer Sicht eine Betrachtung wert.

Im Lichte der orthodoxen Synthese der lateinischen und griechischen Doktrin des ewigen Ursprungs des Heiligen Geistes, wie sie von Maximus dem Bekenner formuliert wurde,⁵⁹ kann in der heiligen Dreifaltigkeit eine ewige, tiefe und einzigartige Beziehung zwischen dem Sohn und dem Heiligen Geist festgestellt werden, „indem zur selben Zeit der Vater als alleinige Ursache des Heiligen Geistes bekannt wird“.⁶⁰ Unter diesem Gesichtspunkt zeigt die Formel *diá tou hyioû ekporeuómenon* (der seinen Ursprung vom Vater durch den Sohn hat), wie sie vom Hl. Basilios,⁶¹ vom Hl. Maximus⁶² und vom Hl. Johannes⁶³ von Damaskus verwendet wurde, „weder auf einen zweiten Ursprung des Heiligen Geistes aus dem Sohn noch hat sie den Sinn eines Instrumentes, sondern eines *Zieles* (*télos*). Sie weist auf die Tatsache hin, dass der Heilige Geist seinen Ursprung vom Vater *in und für den Sohn* hat, dem Sohn innewohnt mit dem Ziel der Fülle der Gemeinschaft“.⁶⁴ Das bedeutet, dass die Rolle des Sohnes beim Hervorgehen des Geistes nicht kausal sein kann.

Vermittelnde Rolle

Welche aber kann die Rolle des Sohnes beim Hervorgehen des Geistes sein? Der Hl. Gregorios von Nyssa akzeptiert mit Nachdruck, dass der Sohn eine Art „vermittelnde“ Rolle (*mesiteía*) beim Hervorgehen des Geistes spielt. Wenn dieser Kirchenvater als Vorbild genommen wird, dann muss zugegeben werden, dass im Begriff *ekpóreusis* des Geistes vom Vater der Sohn eine „vermittelnde“ Rolle hat, die aber nicht eine instrumentale Bedeutung auf der konstitutiven Ebene impliziert und deswegen keines-

⁵⁸ Zizioulas: ebd., 143.

⁵⁹ Ad Domnum Marinum, PG 91, 136A-B42.

⁶⁰ *Ciobotea*: ebd., 155.

⁶¹ De Spiritu Sancto, PG 32, 152A.

⁶² Quaestiones ad Thalassium, PG 90, 672C.

⁶³ Dialogus contra Manichaeos 5, PG 94, 1512B; PG 94, 848–849A.

⁶⁴ *Ciobotea*: ebd., 177–178.

falls kausal sein kann.⁶⁵ „Das Filioque hingegen, wie es traditionell verstanden wurde, billigt dem Sohn keine ‚vermittelnde‘ Rolle zu, sondern eine, die ihn mit dem Vater in der Einhauchung des Geistes auf eine Stufe stellt. Der Ausdruck ‚*di' hyioû*‘ scheint mit der Theologie des Filioque, wie es der Westen immer verstanden hat, nicht übereinzustimmen“.⁶⁶

Kann aber diese Rolle des Sohnes anhand der Präposition *dià* (*ek toû Patrós di' hyioû*) ausgedrückt werden? Dies scheint ein Vorschlag des Hl. Maximos und anderer patristischen Quellen zu sein.

Die Problematik des „*di' hyioû*“

Bezüglich des Sinngehalts des Ausdrucks „*di' hyioû*“ lassen sich im Allgemeinen in der Patristik zwei Bedeutungen feststellen: „1) bei manchen Stellen bezieht sich das *dià* auf die *Ousia*, im Sinne der Einheit der *Ousia*, und 2) bei den meisten Stellen bezieht es sich auf die ökonomische Trinität. Das lateinische Filioque, wie es seit Augustinus aufgekommen sei, entspreche nicht diesem ‚*di' hyioû*‘“.⁶⁷

Die eine Bedeutung des „*di' hyioû*“ in Bezug auf die Substanz in der Trinität und der Einheit der Substanz hat spekulativen Charakter und macht keine Aussage über die innertrinitarische Wirklichkeit selbst. Für die Kirchenväter ist die Unbegreiflichkeit und Unaussagbarkeit der immanenten Trinität Faktum. „Das Begreifen sei für den menschlichen Verstand unmöglich, das zum-Ausdruck-bringen noch unmöglicher. Auf diesem Hintergrund sei auch das ‚*di' hyioû*‘ zu verstehen.“⁶⁸

Bei Johannes von Damaskus finden sich sowohl die Formel „*di' hyioû*“ als auch der Ausdruck „*der (Heilige Geist) geht aus dem Vater hervor und ruht auf dem Sohn*“. Aus diesem Vergleich wird ersichtlich, dass das *dià* nicht im Sinne einer (weiteren) Ursache des Hervorgangs des Heiligen Geistes zu verstehen ist. Das *dià* bedeutet hierbei: „Der Heilige Geist geht durch den Sohn hervor als im Sohne Seiender. Der Hervorgang erfolgt nicht nacheinander, sondern gleichzeitig, ‚nicht nebeneinander, sondern ineinander‘. Der Hl. Kyrill von Alexandrien sagt, der Heilige Geist fließe

⁶⁵ Nach der Ansicht von Zizioulas, könne die „Vermittlung“ eine Art Einbezogensein (involvement) des Sohnes bedeuten, aber keine verursachende (causative), ebd., 197.

⁶⁶ Zizioulas: ebd., 148.

⁶⁷ Das ist das Ergebnis der Forschung des griech.-orth. Prof. Theodoros Nikolaou (München), der gleichzeitig die Frage stellt, wie der Ausdruck *dià tòn hyión* (für den Sohn) zu verstehen sei, ebd., 178.

⁶⁸ Nikolaou: ebd.

vom Vater in den Sohn hinein. Diese Erklärung des *dià* kommt dem Ausdruck des ‚Ruhens im Sohn‘ sehr nahe. Sie ermöglicht es auch von *dià toû Hyioû* (durch den Sohn hindurch) zu sprechen, ohne damit eine zweite Ursache zu verstehen.⁶⁹

Insofern ist eine klare Einordnung des *dià* in die immanente oder ökonomische Ebene äußerst problematisch, weil es in der alexandrinischen Theologie nicht nur heilsökonomisch auf die Gnade und Wahrheit (nämlich die Energie), sondern auch auf das Wesen (*Ousia*) bezogen wird. „Auf orthodoxer Seite ist noch nicht geklärt, in welchem Sinn das *di'hyioû* (per filium) sich vom Filioque unterscheidet und nicht mit ihm gleichzusetzen ist.“⁷⁰ Die „Klarstellung“ (§ 8) allerdings erweckt geradezu diesen Eindruck, als ob das *dià toû hyioû* dem Filioque sehr nahe käme.

Der Ausdruck „*di'hyioû*“ wirft vor allem zweierlei Fragen auf, die nach einer Antwort verlangen. Zum einen gilt es zu erklären, dass dieser Ausdruck in keiner Weise eine zweite Ursache impliziert. Zum anderen ist auf die Frage, warum der Geist auch Geist des Sohnes ist, eine Antwort zu geben. Die Evangelien sprechen vom „*Geist des Sohnes*“ bzw. vom „*Geist durch den Sohn*“ für die heilsgeschichtliche Sendung, aber niemals vom „*Sohn des Geistes*“, so dass man nicht auf ein Spirituque kommen kann: „Die Aufgabe für die Zukunft wird sein, darüber zu reflektieren, auf welche Art man 1) die Konstitution der Trinität mit 2) dem innertrinitarischen Leben kombinieren könne“⁷¹.

Die schwierigen Probleme der Interpretation solcher Formeln, wie z. B. des „*di'hyioû*“, lassen sich auch bei ihrer Aufnahme in liturgische Texte widerspiegeln. Diese Tatsache kann mit einem Beispiel vom liturgischen Leben der Kirche verdeutlicht werden: Die Liturgie des Großen Samstags vor Pfingsten hat von Johannes von Damaskus die Formel „*der Heilige Geist geht vom Vater hervor und ruht auf dem Sohn*“ übernommen. Sie vermied jedoch die Formel „*dià toû hyioû*“. „Die liturgischen Texte seien ein Indiz dafür, was die Kirche rezipiert habe: Nicht alle Gedanken und Texte der Väter seien in die Liturgie eingegangen.“⁷²

⁶⁹ Das ist die Interpretation von *Ciobotea*, der die englische Übersetzung des *dià* in der „Klarstellung“ mit der Präposition *by*, die als Alternative zu *through the Son* des hl. Kyrrills angeboten wird, nicht für angebracht hält, ebd., 179.

⁷⁰ *Ciobotea*: ebd., 179.

⁷¹ *Ciobotea*: ebd., 180, der auch meint, dass auf der Ebene des innertrinitarischen Lebens zwar von gegenseitiger Selbsthingabe gesprochen werden kann, jedoch nicht auf der Ebene der Konstitution der Trinität, ebd., 180.

⁷² *Ciobotea*: ebd., 179.

„im Sohn ruht“

Der Ausdruck „im Sohn ruht“ (*en hyiô anapauómenon*) des Hl. Johannes von Damaskus könnte auch als eine Alternative gesehen werden.⁷³ Seine Bedeutung wird von der „Klarstellung“ anerkannt, in der er dreimal auftritt: 1) in dem schon erwähnten Zitat aus der Münchener Erklärung (§ 1), 2) in dem zitierten Satz des Hl. Johannes von Damaskus: „*Der Heilige Geist ist eine substantielle Kraft, die in ihrer eigenen, verschiedenen Hypostase, die vom Vater ausgeht und im Worte ruht, betrachtet wird*“ und 3) im Kontext der Reflexion über die göttliche Liebe, die ihren Ursprung im Vater und im „Sohn seiner Liebe“ ruht. Der gleiche Gedanke wird auch zweimal in den Anmerkungen des § 23 erwähnt, ohne jedoch jeweils die Konsequenzen daraus zu ziehen. Dieser Ausdruck, „obwohl er sich auf die immanente Dreifaltigkeit bezieht, kann nur mit der ontologischen Abhängigkeit in Zusammenhang gebracht werden, wie die *ekpóreusis* und das Filioque verlangen würde“.⁷⁴ Er kann aber niemals kausal, sondern nur perichoretisch sein. Warum?

Es wurde schon erwähnt, dass der Ausdruck „*di' hyiôu*“ keine kausale Rolle des Sohnes in der *ekpóreusis* des Geistes vom Vater einführt, sondern auf die Tatsache der Einwohnung des Geistes im Sohn hinweist. Der Geist hat seinen Ursprung im Vater und wohnt dem Sohn inne („in und für den Sohn“). Auf diese Weise wird das Ziel (*télos*) der Einwohnung oder des Ruhens angegeben, das hierbei nicht als Inaktivität zu verstehen ist, sondern als die Fülle des Ziels und der Koinonia der Personen. Diese Fülle des innertrinitarischen Lebens betrifft nicht die konstitutive Ebene der Personen des Sohnes und des Geistes, sondern nur die perichoretische, worauf sie auch offenbart wird. Nur in diesem Sinn vergleicht der Hl. Johannes von Damaskus die Formel „nimmt seinen Ursprung vom Vater durch den

⁷³ Hier die Ansicht des röm.-kath. Prof. *Waclaw Hryniewicz* (Lublin): „Das Filioque kann einerseits etwas Wahres und Wichtiges ausdrücken, andererseits zeigt es aber ein gewisses Ungleichgewicht. Es sagt nichts über das gegenseitige Verhältnis zwischen dem Sohn und dem Geist. In dieser Hinsicht stellt die Filioque-Formel eine Schwierigkeit auch für den Westen selbst dar. Das Problem kann nicht gelöst werden, wenn man nur die früheren Positionen verteidigt. Der Begriff des ‚Ruhens des Geistes‘ auf Christus in der Zeit und in der Ewigkeit ermöglicht einen wirklich ökumenischen Zugang zur Frage des Verhältnisses zwischen dem Sohn und dem Geist. Der Gedanke, dass der Geist sowohl in der Ewigkeit wie auch in der Zeit auf dem Sohn ruht, war besonders der antiochenisch-syrischen Tradition nahe. Sie gibt vielleicht die beste Möglichkeit eines neuen Zugangs zum Verständnis des Verhältnisses zwischen dem Sohn und dem Geist“, ebd., 65–66.

⁷⁴ *Zizioulas*: ebd., 148.

Sohn“⁷⁵ mit der „nimmt seinen Ursprung vom Vater und ruht im Wort“,⁷⁶ die sich beide auf den Ursprung des Geistes beziehen. Konkreter sagt er: „Der Heilige Geist ist eine substanzielle Macht, erfasst in seiner eigenen distinkten Hypostase, die vom Vater ausgeht und im Wort ruht“.⁷⁷ Auf ähnliche Weise drückte der Hl. Gregorios Palamas die ewige Beziehung zwischen dem Sohn und dem Heiligen Geist aus: „Der Geist des allerhöchsten Wortes ist wie eine unaussprechliche Liebe des Vaters für dieses Wort, das auf unaussprechliche Weise gezeugt ist. Eine Liebe, derer dasselbe Wort und der vielgeliebte Sohn des Vaters gegenüber dem Vater bedarf (chrétai): aber insofern er den Geist hat, der mit ihm vom Vater ausgeht (synproelhónta) und in gleicher Natur in ihm ruht.“⁷⁸

Die Formel „im Sohn ruht“ hatte also nie die Intention, derselben Absicht wie das Filioque zu dienen. Sie ist einfach ein Versuch, die ontologische Beziehung zwischen dem Sohn und dem Geist auf der perichoretischen Ebene des innertrinitarischen Lebens zu beschreiben. Ganz anders das Filioque, welches sich auf die *hyparxis*, also auf den Modus des Werdens des Geistes bezieht. In dieser Problematik ist nach dem Hl. Johannes von Damaskus nach folgenden Begriffen zu unterscheiden: 1) *ekpóreusis*, die gleichbedeutend mit *échein tén hyparxin* (hat seine Existenz von) ist, 2) *phanérosis* (Manifestation), die ewig und innertrinitarisch ist und sich *di'hyiôû* ereignet, und 3) *metádosis tē ktísei* (Vermittlung an der Schöpfung), welche sich wiederum *di'hyiôû* ereignet.

Unterscheidungen

Diese Unterscheidungen beziehen sich auf verschiedene Begriffe, die in der östlichen und westlichen Tradition Verwendung fanden, um sowohl den ewigen Prozess der *ekpóreusis* des Heiligen Geistes, als auch seine zeitliche Sendung in die Welt auszudrücken. Der Schwerpunkt hier liegt auf dem Sinngehalt der Begriffe in beiden Traditionen und auf den Auswirkungen der sprachlichen Differenzierungen beider Traditionen dieser Begriffe.

⁷⁵ De Fide Orthodoxa, PG 94, 849A, «ἐκ τοῦ Πατρὸς μὲν δι' Υἱοῦ ἐκπορευομένη».

⁷⁶ De Fide Orthodoxa, PG 94, 805B, «τοῦ Πατρὸς προερχομένη καὶ ἐν τῷ Λόγῳ ἀναπανομένη».

⁷⁷ De Fide Orthodoxa, PG 94, 805B.

⁷⁸ Capita Physica, Theologica, PG 150, 1144D-1145A.

Ein wichtiger Punkt der „Klarstellung“ liegt in dem, wo mit Nachdruck zwischen der kappadokischen *ekpóreusis* und der lateinischen *processio* unterschieden wird, aber auch anerkannt wird, dass unfreiwillig eine falsche Gleichwertigkeit im Hinblick auf den ewigen Ursprung des Geistes zwischen der östlichen Theologie der *ekpóreusis* und der lateinischen Theologie der *processio* betont wird (§ 13). Welche sprachliche Abstammung und welchen theologischen Sinngehalt haben diese sehr unterschiedlichen Begriffe?

Ekpóreusis

Die *ekpóreusis* bedeutet der „Klarstellung“ nach nichts anderes als nur die Ursprungsrelation des Geistes zum einzigen Vater, der der ursprungslose Ursprung der Dreifaltigkeit ist. Diese Relation bestimmt der kappadokischen Betrachtung nach nicht nur die hypostatische Proprietät des Heiligen Geistes, durch die seine Hypostase von der gemeinsamen Substanz der Gottheit unterschieden wird, sondern sie gibt auch die besondere Existenzweise seiner ewigen Hypostase an: „Es war sicherlich der Hl. Gregorios von Nazianz, der definitiv dieses Wort zum Eigenbegriff für die Seins-eigentümlichkeit des Heiligen Geistes gemacht hat. Vorher wurde jedoch bereits durch den Hl. Basilios ein wichtiger Schritt getan. Basilios verwendet das Verb *ekporeúesthai* nicht nur für den Heiligen Geist, sondern auch für den Sohn, dennoch, es ist für ihn kein terminus technicus, der die hypostatische Proprietät des Geistes angibt. Für die Kappadokier, besonders für Basilios, ist das Verb *ekporeúesthai* gleichbedeutend mit dem Verb *proérchesthai* und wird somit nicht nur für den Geist, sondern auch für den Sohn verwendet. Aber in seiner trinitarischen Auslegung des Psalmverses ‚die Himmel sind durch das Wort des Herrn (des Vaters) gemacht und all sein Heer durch den Hauch (den Geist) seines Mundes‘ (Ps 33(32),6), sagt ausdrücklich: ‚der Heilige Geist geht auch vom Vater aus, aber nicht genethôs (also in der Seinsweise des Sohnes), sondern als Hauch seines Mundes,‘⁷⁹ Durch die Interpretation des *ekporeúesthai* von Joh 16,25 als ‚Hauch seines Mundes‘ schuf Basilios alle Voraussetzungen, so dass das

⁷⁹ Homilia in Psalmum 32, PG 29, 333B, «Ὡς οὖν ὁ δημιουργὸς Λόγος εσπερέωσε τὸν οὐρανόν, οὕτω τὸ Πνεῦμα το ἐκ τοῦ Θεοῦ, ὁ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται (τουτέστιν, ὁ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ, ἵνα μὴ τῶν ἐξωθεν κτισμάτων αὐτὸ κρίνης, ἀλλ' ὡς ἐκ Θεοῦ ἔχον τὴν ὑπόστασιν δοξάζῃς), ἀπάσας τα ἐν αὐτῷ δυνάμεις συνεπέφερε».

ekporeúesthai durch die anderen Kappadokier, besonders Gregorios von Nazianz, zum terminus technicus für die hypostatische Proprietät des Geistes wird, welche auch die besondere Seinsweise des Heiligen Geistes angibt.“⁸⁰

Processio

Dagegen ist das lateinische *processio* ein allgemeinerer Begriff, der nicht nur den ewigen Hervorgang und die zeitliche Sendung des Geistes angibt, sondern der „Klarstellung“ nach (§ 13) auch die Mitteilung der wesensgleichen Gottheit des Vaters an den Sohn und des Vaters durch und mit dem Sohn an den Heiligen Geist bezeichnet. Das Substantiv „processio“ stammt vom Verb *procedere* (= *proérchesthai*) ab,⁸¹ mit dem in den alten lateinischen Übersetzungen des Neuen Testaments, aber auch in der Vulgata von Hieronymus, sowohl das Verb *ekporeúesthai* (Joh 15,26) als auch das Verb *exérchesthai* (ausgehen) (Joh 8,42) wiedergegeben wird. Somit ist eine semantische Übereinstimmung zustande gekommen zwischen dem *ekporeúesthai*, das gemäß den östlichen Kirchenvätern des 4. Jahrhunderts den ewigen Hervorgang des Geistes bezeichnet, und dem *exérchesthai*, das nach der Ausbreitung des Arianismus im Westen nicht nur die heilsgeschichtliche Sendung des Heiligen Geistes in die Welt bedeutet, sondern den lateinischen Kirchenvätern nach auch seinen ewigen Hervorgang vom Vater. Demzufolge gibt die Verwendung des Verbs *procedere* in der lateinischen theologischen Tradition nicht nur ausschließlich die ewige Herkunft des Geistes an, sondern auch diese des Sohnes, wie auch ihre heilsgeschichtliche Sendung in die Welt. Deswegen ist die Anmerkung der „Klarstellung“ (§ 13) richtig, dass das Bekenntnis der Lateiner für den Heiligen Geist „*ex Patre procedentem*“ ein Filioque implizit mit einschloss, das später in ihrer liturgischen Version des Symbolums offiziell eingeführt wurde.

Die orthodoxen Stellungnahmen zu der päpstlichen „Klarstellung“ haben auf den personalen Charakter der Ursprungsrelation hingewiesen, die sich in der *ekpóreusis* birgt und zur Unterscheidung der Personen dient. Gleichzeitig haben sie aber besonders das Element der Freiheit betont, welche

⁸⁰ Der griech.-orth. Prof. *Georgios Martzelos* (Thessaloniki), in: *Alfred Stirnemann, Gerhard Wilflinger* (Hg.): a.a.O., 185. Mehr dazu in: *Martzelos: Geschichte der orthodoxen Theologie und Spiritualität*, Thessaloniki 2002, 44–45.

⁸¹ Siehe „*Esprit-Saint*“, in: *Dictionnaire de Théologie Catholique* VI, *J.-M. Carrigues*, 353–355.

durch den Begriff der personalen Relation als Freiheit von jeder Kausalität (der Substanz) eingeführt wird. Es wurde besonders auf die Frage hingewiesen, ob die Übersetzung des terminus *ekpóreusis* in anderen Sprachen tatsächlich das Element der Freiheit ausdrücken kann, welches die griechische Sprache durch diesen terminus ausdrückt:

Die Auswirkungen der sprachlichen Nuancen auf den theologisch-dogmatischen Gehalt des Begriffs *ekpóreusis*, den die östlichen Kirchenväter seit dem 4. Jahrhundert gebraucht haben, um die Wahrheit über die hypostatische Existenz des Heiligen Geistes und seine Beziehungen zum Vater und zum Sohn auszudrücken, lassen sich prinzipiell auf folgende Ursache zurückführen: „Das liegt hauptsächlich daran, wie die ‚Klarstellung‘ feststellt (§ 10), ‚dass die menschliche Sprache nicht imstande ist, adäquat das unaussprechliche Mysterium der Heiligen Dreifaltigkeit auszudrücken, welches unsere Worte und unsere Gedanken übertrifft‘. Wenn das so ist, dann müssen wir die klaren und entschiedenen Worte Jesu Christi aus Joh 15,26 akzeptieren. Nämlich: der Heilige Geist entstammt nicht aus dem Vater als ein natürlicher Nachkomme (*proiénesis*), sondern er geht vom Vater aus (*ekpóreusis*), was eigentlich bedeutet, dass zwischen dem Vater und dem Geist keine Beziehung der *proiénesis*, sondern eine *ekpóreusis* besteht“⁸².

Semantik der *ekpóreusis*

Wie sprachlich das Element der Freiheit durch das Verb *ekporeúesthai* in den Sinngehalt des Begriffs *ekpóreusis* hinein kommt, lässt sich folgendermaßen beschreiben: „... *Póros* bedeutet: ein Weg durch etwas, Pass, Furt, Übergang, Brücke. Das Verb *poreúo*, abgeleitet von *póros*, bedeutet: in Bewegung setzen, begleiten, jemanden durch etwas hindurchführen, sich den Weg bahnen. Die Hauptidee ist hier also: *sich in Bewegung setzen*. Wenn man die Präposition *ek* hinzufügt, so bekommt man die Bedeutung: fortschicken, jemanden ausgehen lassen. Die reflexive Form *ekporeúomai* bedeutet: sich auf den Weg machen, ausgehen müssen, sich kungeben.

Im Gegensatz zum passivischen ‚entstammen‘ (*proiénai*) ist im Begriff *ekpóreusis* die Idee der *Freiheit der energetischen Handlung* ausgedrückt. ‚*To pneûma tês aletheías hò pará toû Patrós ekporeúetai*‘ (Joh 15,26) bedeutet wörtlich: der Geist der Wahrheit, sich herleitend (selbst, frei) vom

⁸² Die These stammt vom bulgar.-orth. Prof. *Totju Koev* (Sofia): a.a.O., 169.

Vater und nicht der vom Vater ausgeht (lateinisch: *procedit*). Eigentlich ist eine ganz genaue und richtige Übersetzung von *ekporeúetai* nicht möglich, weder in Latein noch in irgendeiner anderen Sprache. In diesen Übersetzungen fehlt die Idee von der Freiheit der energetischen Handlung. Diese Idee ist durch das passivische „herkommen“ ersetzt, was im griechischen Original nicht vorhanden ist. Aus diesem Grund gelangen die Forscher zu der Schlussfolgerung, dass das *ekporeúetai* nicht in Übereinstimmung steht mit seinen Übersetzungen in andere Sprachen.

Daraus resultiert die Kompliziertheit des Problems: ‚Sich herleitend‘ oder ‚sich sendend‘ klingt bezüglich des Heiligen Geistes sehr grob, während der Begriff ‚ausgeht‘ den Sinn verändert. Daher muss man eine beschreibende Methode benutzen, die in Bezug auf die kurze dogmatische Formulierung aber nicht anwendbar ist. Das ist ein Thema für eine spätere Diskussion, in die das wertvolle patristische Zeugnis eingeschlossen werden kann und muss, welches die Stimme der gesamten alten Kirche ist und das als solches einen unvergänglichen Wert hat.“⁸³ Im Übrigen müssen die Forscher beachten, worüber sie forschen: Es geht hier nicht um irgendeine Theorie oder Idee, es geht um das Leben Gottes.

Ekpóreusis und proiénai

Es ist historisch gesichert, dass in der griechischen Tradition immer eine klare Unterscheidung zwischen dem kappadokischen *ekporeúesthai* und dem alexandrinischen *proiénai* stattfand: Das *ekporeúesthai* bezieht sich ausschließlich auf den ewigen Hervorgang des Geistes allein vom Vater. Das *proiénai* wurde hauptsächlich für die Bezeichnung der heilsökonomischen Abhängigkeit des Geistes vom Sohn und manchmal für die Beschreibung der Mitteilung der göttlichen Substanz an ihn (alexandrinische Tradition) verwendet. Somit, und insofern der Geist an der gemeinsamen Substanz (oder Wesen) teilhat, empfängt er sie zum einen als Person durch die *ekpóreusis* allein vom Vater; zum anderen empfängt er sie aber auch vom Sohn als „substanziell (*ousiodôs*) in ihr und von ihr ausgehend (*proiôn*)“, da sie ein gemeinsamer Besitz der drei göttlichen Personen ist (Kyrillos von Alexandrien, Maximos der Bekenner, u. a.).

Das alexandrinische *proiénai* kann nicht mit *ekpóreusis* identifiziert werden, wie es die „Klarstellung“ behauptet (§ 5). In der Formulierung des

⁸³ Diese interessante semantische Analyse der *ekpóreusis* stammt ebenfalls von Koev: a.a.O., 169–170.

Hl. Kyrill „der Geist geht vom Vater und vom Sohne aus“ (*próeisi*) wird deutlich, dass er von der göttlichen Substanz ist, der substanzuell (*ousiódôs*) in ihr und von ihr ausgeht (*proiôn*)“.⁸⁴ Ebenso macht sie klar, dass das *proiénai* bei den alexandrinischen Vätern sich nicht nur auf die Ebene der Gnade (Energie) bezieht, sondern bevorzugt auf die Substanz. In diesem Punkt gibt es also unterschiedliche Akzente sowohl bei den Alexandrinern als auch bei den Kappadokiern. Die Frage, die sich nun stellt, ist, wie man erklären kann, dass das *proiénai*, das sich auf die Substanz bezieht, nicht das gleiche ist wie die *ekpóreusis*. Oder anders formuliert: was ist dann der Unterschied zwischen *proiénai* und *ekpóreusis* in Bezug auf die Substanz? „Diese Frage ist von orthodoxer Seite noch nicht geklärt“⁸⁵; zumal Kyrill sagt, „der Heilige Geist ströme vom Vater in den Sohn hinein“⁸⁶. Heißt das, dass das *proiénai* sich darauf bezieht, dass der Geist simultan und gemeinsam im Vater und im Sohn ist, aber nicht, dass der Heilige Geist seinem Ursprung nach auch vom Sohn stammt? „Diese Unterscheidung ist einerseits klar, andererseits kann man sie nicht völlig erklären.“⁸⁷

Die orthodoxe These zur Beziehung dieser beiden Begriffe zum Filioque lautet: Das Filioque bezieht sich auf die *ekpóreusis*, nicht auf das *proiénai*, deswegen sollte *proiénai* mit dem Filioque nicht vermischt werden: „Diese Vermischung kommt insofern zustande, als es auf der Ebene der Substanz eine Art Filioque gibt. Das Filioque bezieht sich aber darauf, wie die Person des Geistes entsteht. Das hat aber nichts mit der gemeinsamen Substanz zu tun, an der die drei Personen teilhaben. Das Filioque hat mit den Unterschieden zwischen den Personen zu tun, wie sich also eine Person von der anderen unterscheidet. Der Heilige Geist z.B. unterscheidet sich bzw. entsteht als eigene Identität durch die *ekpóreusis*, nicht durch die Substanz“⁸⁸. Manche westlichen Theologen sind der Ansicht, dass die Theologie nicht starr und absolut auf einige Begriffe, wie z.B. *ekpóreusis*, beharren darf, sondern es wäre unter den entsprechenden Voraussetzungen möglich, zumindest auf der Ebene der Terminologie eine systematische Weiterentwicklung dieser Begriffe durchzuführen.⁸⁹ Beispiel dafür ist die

⁸⁴ Thesaurus, PG 75, 585A («*πρόεισι δε και εκ Πατρός και Υιού, πρόδηλον ότι της θείας εστίν ουσίας, ουσιωδώς εν αυτή και εξ αυτής προϊόν*»).

⁸⁵ Ciobotea: a.a.O., 180.

⁸⁶ Thesaurus, PG 75, 577A.

⁸⁷ Ciobotea, ebd.

⁸⁸ Zizioulas: a.a.O., 181.

⁸⁹ Wie z.B. die röm.-kath. Professoren Hans-Joachim Schulz (Würzburg) und Adelbert Davids (Eichstätt). Schulz bringt als Beispiel einer solchen Weiterentwicklung den Begriff *Logos*: „Hinsichtlich des Logos ist festzustellen, dass die nizänische Theologie etwas un-

Verwendung zur Angabe der hypostatischen Proprietät des Heiligen Geistes des Begriffs „Heiligung“ (*agiasmós*) durch den Hl. Basilios, bevor die *ekpóreusis* vom Hl. Gregorios von Nazianz durch ihre Ableitung von Joh 15,26 als terminus technicus festgelegt wurde. Von daher, behaupten diese Theologen, kann diese terminologische Festlegung (der *ekpóreusis*) niemals eine absolute sein, wenn man die biblische Transparenz wahren will.

Zum Thema der Weiterentwicklung von dogmatischen Begriffen wird aus orthodoxer Sicht betont, dass sich die Theologie nicht mit hypothetischen Situationen befasst, sondern sie reagiert immer auf Herausforderungen, die eine Gefahr für ihre Wahrheit darstellen. Die Festlegung der *ekpóreusis* als terminus technicus stellt eine solche Reaktion der Kirchenväter gegen die Ablehnung der Göttlichkeit des Heiligen Geistes dar. „Die Verwendung von *ekpóreusis* ist nicht eine private Meinung des Hl. Gregorios von Nazianz geblieben, sie wurde von anderen Kirchenvätern aufgegriffen und im Konzil und Glaubensbekenntnis rezipiert. Auch alle weiteren Konzilien des ersten Jahrhunderts haben sie rezipiert. Eine solche Formulierung ist aus orthodoxer Sicht nicht beliebig austauschbar.“⁹⁰

Processio und *proiénai*

Trotz gewisser Ähnlichkeiten wird allgemein anerkannt, dass die lateinische *processio* nicht mit dem alexandrinischen *proiénai* (*«προϊέναι»*) identisch ist.⁹¹ Trotz der Aussage des Hl. Kyrills: „*Der Geist geht vom Vater und vom Sohne aus (próeisi); es ist augenscheinlich, dass er von der göttlichen Substanz ist, der substanziell (ousiodôs) in ihr und von ihr ausgeht (proiôn)*“⁹² wird das alexandrinische *proiénai* des Geistes vom Vater und

geschützt diesen Begriff mit Jesus Christus gleichsetzte. Das Sprechen vom Logos kann jedoch nur das Hervorgehen des Sohnes bezeichnen, und nicht die Zeugung, will man beim biblischen Bild bleiben. Es gibt einige Stellen im Sinn des Hervorgehens. Von daher können diese Festlegungen niemals eine absolute sein...“, a.a.O., 185. *David*s unterstützt die Tendenz zur Weiterentwicklung indem er meint, dass „zur Zeit der Kappadokier die Leute, die an den Heiligen Geist geglaubt haben, das auf eine ganz andere Weise getan haben“, a.a.O., 183.

⁹⁰ Larentzakis, a.a.O., 184.

⁹¹ Ähnliche Position vertritt auch die „Klarstellung“, § 5: „Selbst für den hl. Kyrill kann der Begriff *ekpóreusis*, im Unterschied zum Begriff „ausgehen“ (*proiénai*), nur eine Ursprungsbeziehung zum Ursprung ohne Ursprung der Dreifaltigkeit charakterisieren: also zum Vater.“

⁹² Thesaurus, PG 75, 585A82.

vom Sohn nie mit dem *ekpóreusis* des Geistes vom Vater identifiziert, und deswegen kann es keine Ursprungsrelation für den Geist ausdrücken. „Das *proiénai* bezieht sich auf die Tatsache, dass der Heilige Geist zugleich und gemeinsam dem Vater und dem Sohn innewohnt, ihr gegenseitiges Beisammensein manifestierend“⁹³, denn „*der Heilige Geist strömt vom Vater in den Sohn (en tô hyiô)*“.⁹⁴ Im Gegensatz dazu beschreibt die *processio*, wie schon erwähnt wurde, nicht nur die heilsökonomische Beziehung des Geistes zu den anderen göttlichen Personen der Dreifaltigkeit, sondern geht auch auf die Ursprungsrelation des Geistes zum Vater ein.

An diese Unterscheidung anknüpfend, könnte man meinen, dass es auf der Ebene der Substanz doch ein Filioque gäbe. Doch wie die „Klarstellung“ selbst konstatiert, unterscheidet der lateinische Begriff des *procedere* eben nicht zwischen den beiden griechischen Begriffen von *ekporeúesthai* und *proiénai*, da er ja beide wiedergibt. „Genügt das, um das Beharren der lateinischen Tradition auf dem Filioque zu erklären? Der Hl. Maximus Bekenner scheint das zu denken. Für ihn war das Filioque nicht häretisch, weil seine Absicht darin bestand, nicht das *ekporeúesthai*, sondern das *proiénai* des Geistes zu beschreiben. Das bleibt ein wertvoller Hinweis, obwohl die weitere Geschichte ihn zu ignorieren schien.“⁹⁵

Was die Kriterien der orthodoxen bzw. der katholischen Lehre hinsichtlich ihrer Lehren über den Ausgang des Heiligen Geistes sind, lässt sich gut an der ausgleichenden Darstellung der alexandrinischen und der lateinischen Lehre über den Ursprung des Heiligen Geistes, die der Hl. Maximus erarbeitet hat, ablesen: „Der Vater ist der alleinige Urgrund des gezeugten Sohnes und des Heiligen Geistes durch *ekpóreusis*, aber das *proiénai* oder die *processio* des Heiligen Geistes durch den Sohn ist keine *ekpóreusis* im Sinne einer Ursprungsbeziehung, sondern eine Manifestation des Geistes, ausgehend vom Vater in den Sohn und für den Sohn, also ein innerpersönliches Geschenk und Bindeglied zwischen dem Vater und dem Sohn.“⁹⁶

⁹³ Ciobotea, a.a.O., 155.

⁹⁴ Thesaurus, PG 75, 577A.

⁹⁵ Zizioulas, a.a.O., 144.

⁹⁶ Ciobotea, ebd.

Ergänzend zu den Unterscheidungen muss noch gesagt werden, dass die „Klarstellung“ über die vorgeführten terminologischen Unterscheidungen hinaus nur unzureichend zwischen immanenter und ökonomischer Trinität unterscheidet, ganz zu schweigen zwischen Ousia und Energien. Die „Klarstellung“ beschreibt in den letzten Paragraphen (§ 24–§ 26) den Geist als Gabe der Liebe des Vaters an den Sohn und versucht, über die Idee vom nexus amoris des Hl. Augustinus hinauszugehen. Hierzu entstehen aus orthodoxer Sicht beträchtliche Probleme, da zum einen die „Klarstellung“ die unumkehrbare Ordnung der Dreifaltigkeit derart zusammenfasst, dass der Geist als „der Geist aus dem Sohn“, aber der Sohn niemals als „der Sohn aus dem Geist“ (Gregorios von Nyssa, Maximos der Bekenner, u. a.) genannt werden kann. Zum anderen beschreibt sie den Geist als ewige Gabe der Liebe des Vaters zum Sohn mit Hilfe biblischer Texte, welche ausnahmslos keine immanent trinitarische, sondern nur heilökonomische Bedeutung haben.

An dieser Stelle wurde noch einmal eine neue Belebung der üblichen Schwierigkeit zwischen der westlichen und östlichen theologischen Tradition festgestellt, nämlich das Problem der fehlenden Unterscheidung zwischen der ewigen und der ökonomischen Ebene des göttlichen Seins, dessen Folgerungen weitreichende Konsequenzen haben. Bei alledem ist zu beachten, dass das Filioque nur auf der Ebene der *Theologia* für die Orthodoxie ein Problemfall ist. Dies gilt nicht für die Ebene der *Oikonomia*. Bezeichnend für diesen Punkt ist die Haltung des Hl. Gregorios Palamas⁹⁷: Er lehnt diese Formel „*di' hyiōū*“ nicht ab und ist sogar bereit, auch ein „*ek*

⁹⁷ Konkret sagt er: „Von der Schrift wird also für den Geist ein doppelter Ausgang (*próodos*) gepredigt; denn er wird vom Vater durch den Sohn ausgegossen, wenn du willst auch und vom Sohn, über alle die dazu würdig sind, in denen er ruht und innewohnt. Diese ist die Bewegung und der Ausgang, wenn du willst auch *ekpóreusis*, des Geistes – wir werden hier nicht über Namen streiten und schlecht reden –, denn David nennt auch *ekpóreusis* das Ausgießen des Geistes über alles Fleisch, das an Christus geglaubt hat, wenn er sagt ‚Gott, als du vor deinem Volk herzogst (en tō *ekporeúesthai*), als du einhergingst in der Wüste, da bebt die Erde‘ (Ps 68,8–9)“ («*Η δε του Πνεύματος πρόοδος διττή δια της θεοπνεύστου κηρύττεται γραφής: προχέται γαρ εκ του Πατρός δια του Υιού, ει δε βούλει και εκ του Υιού, επί πάντας τους αξίους, ος και επαναπαύεται και ενοικεί. Αύτη ουν η κίνησις τε και πρόοδος, ει δε βούλει και εκπόρευσις – ουδέ γαρ περί των ονομάτων ζυγομαχούντες ασχημονίσωμεν, επεί και Δαβίδ λέγει 'ο Θεός εν τω εκπορεύεσθαι σε εν μέσω του λαού σου, εν τω διαβαίνει σε εν τη ερήμω γη εσεισθή' (Ψαλ. 67,8–9), εκπόρευσιν ενταύθα λέγων την του Πνεύματος έκχρυσιν επί πάσαν σάρκα την εις Χριστόν πιστεύσανσαν ...*»), Zwei Beweisreden (*apodeiktikoi λόγοι δύο*) A', 29, 25, Schriften des hl. Gregorios Palamas, Hg. v. B. Bobrinsky, P. Christou, Bd. I, 54–55.

toû hyiôû“ Hervorgehen des Geistes zu akzeptieren, das in orthodoxer Weise (also ökonomisch) ausgelegt ist. Wenn er im Bekenntnis des Dionysios Areopagitis eine „Quellgottheit“⁹⁸ (*pegéa*) bzw. „gottzeugende Gottheit“ (*theogónos theótita*) akzeptiert, von der der Geist ausgeht, akzeptiert er damit auch noch einen doppelten (heilsgeschichtlichen) Ausgang bzw. ein doppeltes Ausgießen des Geistes, was er nachgebend auch als *Hervorgang* (*ekpóreusis*) bezeichnen kann; das heißt, der Geist geht ewig aus dem Vater hervor, ruht auf dem Sohn und wird „von beiden“ (*ex amfoin*) auf die „Würdigen“ (*axíous*) ausgegossen. Diese Meinung von Gregorios Palamas, welche in ursprünglicher – dem Keim nach angelegter – Form in einem Text von Gregorios von Nyssa⁹⁹ zu finden ist, wurde bereits im 13. Jahrhundert vom Patriarchen Gregorios Kypríotes¹⁰⁰ entwickelt.

Verweise auf Aussagen des Hl. Gregorios Palamas, der den Geist als „eine Art der Liebe“ (*eros*)¹⁰¹ des Vaters zum Sohn betrachtet, oder auch des hl. Johannes von Damaskus, der den Geist als im Sohne „ruhend“ (*anapauómeneon*) beschreibt, eignen sich kaum zur Untermauerung filioquistischer-augustinischer Thesen, da sie eher Erwägungen der Heilsökonomie entspringen. Anders als der Hl. Augustinus und die römische „Klarstellung“, leiten die östlichen Theologen die ewige Beziehung des Heiligen Geistes zum Sohn nie von der Heilsökonomie ab. Damit ist auch ausgeschlossen, dass die oben erwähnten Formulierungen in eine gleiche Richtung zielen wie das Filioque.

Damit ist klar, dass es ein Fehler wäre, würde man das Filioque, das in der Heilsökonomie gegeben ist, einfach auf die immanente Trinität anwenden. Dasselbe würde für ein Spirituque gelten, das man – wenn es denn so geschähe – aus der Beziehung des Sohnes zum Geist aus der Heilsökonomie ableiten könnte. Darum bereiten auch auf Projektionen hinzielende Aussagen der „Klarstellung“ wie die folgende (§ 27) einige Schwierigkeiten: „Diese Rolle des Geistes im Innersten der menschlichen Existenz des menschengewordenen Sohnes Gottes *entspringt* einer ewigen trinitarischen Beziehung, durch die der Geist in seinem Geheimnis als Gabe der Liebe die Beziehung zwischen dem Vater als Quelle der Liebe und seinem vielgeliebten Sohn kennzeichnet.“

⁹⁸ De Divinis Nominibus PG 3, 641D; 645B.

⁹⁹ «Πνεῦμα μεμαθηκότες Θεοῦ το συμπαραμαρτοῦν τῷ Λόγῳ, καὶ φανεροῦν αὐτοῦ τὴν ἐνέργειαν», Oratio Catechetica Magna, PG 45, 17B; vgl. *Johannes von Damaskus*, De Fide Orthodoxa, PG 94, 805A-B.

¹⁰⁰ De Processione Spiritus Sancti, PG 142, 274A.

¹⁰¹ Capita Physica, Theologica, PG 150, 1144D-1145A77.

Demzufolge ist eine Klarstellung des Unterschieds zwischen der immanenten und der heilsökonomischen Dreifaltigkeit besonders wichtig: „Die Theologie des Augustinus, der die vatikanische ‚Klarstellung‘ folgt, ist – wie schon festgestellt wurde –, in dieser Hinsicht problematisch.“¹⁰² Somit stellt sich die Frage, ob es jemals im Filioque zur einer Übereinstimmung kommen könnte, ohne zuvor eine Einigung über die Unterscheidung zwischen der immanenten und der heilsökonomischen Trinität erzielt zu haben, und auf eine Position zu kommen, dass man die Beziehungen, welche die drei trinitarischen Personen in der *Ökonomie* verbinden, nicht in das ewige Leben Gottes einsetzen kann. „Die päpstliche ‚Klarstellung‘ ist in dieser Hinsicht sehr unbefriedigend.“¹⁰³

4. Die Versöhnung der griechischen mit der lateinischen Tradition bei der Frage der ekpóreusis

Die Absicht der päpstlichen „Klarstellung“ für das Filioque war, dass „seine vollständige Übereinstimmung mit dem, was das Ökumenische Konzil von Konstantinopel im Jahre 381 in seinem Symbolum bekennt, ins Licht gerückt werden kann: der Vater als Quelle der ganzen Dreifaltigkeit, einziger Ursprung sowohl des Sohnes als auch des Heiligen Geistes“. Diese Formulierung erweckt den Eindruck, dass die Überlieferung hinsichtlich des Ausgangs des Heiligen Geistes einheitlicher sei, als sie es in der Wirklichkeit ist. Dies entspricht jedoch nicht einer genauen Lektüre der Textzeugen der Überlieferung, auch wenn durchaus anzuerkennen ist, dass es wenigstens für die patristische Zeit eine breite gemeinsame Grundlage gibt. Somit stellt sich die Frage, wo und wie es möglich wäre, eine Konvergenz für beide Traditionen bezüglich des Filioque-Problems zu erreichen. Gleichzeitig taucht auch die Frage über die Rolle beider Traditionen bei der Bestrebung einer solchen Versöhnung auf.

Das Haupthindernis

Wie schon erwähnt wurde, hat das Filioque-Problem einen doppelten Charakter: den formalen (der Einfügung) und den theologischen (im Bereich der Trinitätslehre). Das heißt, das Haupthindernis auf dem Weg zur Versöhnung bleibt sowohl die beständige Anwesenheit der Einfügung im

¹⁰² Zizioulas, a.a.O., 147.

¹⁰³ Zizioulas, ebd.

NC als auch die Theologie des Filioque als solche. Um beide Traditionen zu versöhnen, ist einerseits ein von beiden Seiten akzeptierter Modus zu finden, um das Filioque zu streichen, andererseits eine möglichst weitgehende Konvergenz in der Trinitätslehre beider Traditionen zu erreichen. Hinsichtlich des theologischen Teils des Filioque-Problems, fordert der Westen für seine Lösung eine Formel zu finden, die die ewige Beziehung zwischen Sohn und Geist in einer von beiden Seiten akzeptablen Weise formulieren kann. Diesbezüglich sind die Bemühungen des Westens, neue trinitarische Modelle zu formulieren von großer Bedeutung und lassen erwarten, dass sie eine vollständigere Beschreibung der ewigen Beziehungen der Personen der Heiligen Dreieinigkeit leisten.

Die Rolle der Traditionen

Die Rolle einer Tradition findet sich grundsätzlich in der Erneuerung. Das heißt, das Problem von Ost und West ist die Erneuerung ihrer Traditionen durch neue Synthesen, ohne sie zugleich in ihrer Substanz zu verleugnen. Tradition und Glaube sollten in einem neuen Kontext erneuert und neu bestätigt werden. Diese Herausforderung besteht darin, dass die Christen beim Vollzug dieser Aufgabe nicht in Konkurrenz zueinander treten, sondern dies gemeinsam tun. Die konkurrenzfreie Annäherung an die Probleme fordert ein Ende des Vergleichs der Theologien (wie auf einem Markt), welche die bessere Theologie sei.

Zur Überwindung des Filioque-Problems sollte „1) eine Synthese aus der alexandrinischen, lateinischen und kappadokischen Tradition hergestellt werden und 2) ein Bezug nicht immer nur auf einzelne Passagen, sondern auf die ganze Bibel genommen werden“.¹⁰⁴ Die zweite Voraussetzung ist für ein ökumenisches Bekenntnis mit positiver Perspektive sehr wichtig, weil sich das Leben der Heiligen Dreifaltigkeit und das Leben der Kirche als Volk Gottes, Leib Christi und Tempel des Heiligen Geistes am vollsten auf der Grundlage der gesamten Heiligen Schrift und speziell des NT zeigt. Von diesem Standpunkt aus ist es bezeichnend, dass die „Klarstellung“ genau mit einer Liste von Referenzen aus dem NT endet, welche die Beziehung zwischen den trinitarischen Personen in ihrer heilenden und heiligenden Liebe für den Menschen offenbaren. Daher „ist die ‚Klarstellung‘ ein guter Start für mehr systematische und mehr ökumenische Betrachtungen über unseren gemeinsamen Glauben an die Heilige Drei-

¹⁰⁴ *Ciobotea*: a.a.O., 177.

faltigkeit im Allgemeinen, und für die Möglichkeit, gemeinsam dasselbe ökumenische Glaubensbekenntnis zu bekennen, im Besonderen“.¹⁰⁵

Beispiele sowohl einer Synthese von Traditionen, wie auch einer ökumenischen Haltung zum Filioque-Problem geben der Hl. Maximos der Bekenner und Gregorios Palamas, die eben eine solche Synthese versucht haben: Der erste machte diesen sehr differenzierenden und ökumenischen Versuch (§ 16) in seinem Brief an Marinos von Zypern¹⁰⁶, der nicht von einem Lateiner, sondern von Maximos selber stammt; der zweite bei der Beschreibung¹⁰⁷ des Heiligen Geistes als Liebe (*eros*), indem er die entsprechende Interpretation des Hl. Augustinus korrigierte und ergänzte. In beiden Versuchen kommt auch ihr Respekt für Augustinus ans Licht. Eine solche Synthese ist auch heute nötig, deswegen sollten solche Beispiele als Wegweiser für ökumenische Prozesse gelten.

Heute sind beide Traditionen frei von jedem äußeren Zwang. Das heißt, es besteht keine Notwendigkeit einer politischen Union zwischen dem Kaiser von Byzanz und dem Papst, sondern es gilt vielmehr die Treue zum Evangelium zu bewahren. Die Frage, die sich beiden Traditionen stellt, ist: Auf welcher Basis könnten beide Traditionen erneuert werden, um eine Antwort sowohl für das formale Problem des Filioque-Zusatzes als auch für seine theologischen Wurzeln geben zu können? Von westlicher Seite wird als Ansatz zur Erneuerung vorgeschlagen, eine Konvergenz an folgenden Punkten zu versuchen:

Die notwendigen Konvergenzen

1. Konvergenz im dogmatischen Kern des NC Symbols: Bezüglich der Frage, die das Schicksal des Filioque entscheidet, hat sich im Westen mittlerweile eine interkonfessionelle Tendenz entwickelt, die sich für eine Streichung des Filioque aus dem Symbolum von NC einsetzt, um so zum Zustand der Tradition zurückzukehren, der vor dem Schisma herrschte. Bezeichnend dafür ist die folgende römisch-katholische Ansicht: „Nichts hindert uns daran, den Dialog über das Hervorgehen des Heiligen Geistes heute in wirklich ökumenischer Perspektive aufzunehmen und weiterzuführen. Die westlichen und östlichen Traditionen müssen sich in die Zeitperiode vor dem Schisma zurückführen lassen. Damals existierten die

¹⁰⁵ *Ciobotea*: ebd., 160.

¹⁰⁶ Ad Domnum Marinum, PG 91, 136A-B42.

¹⁰⁷ *Capita Physica, Theologica*, PG 150, 1144D-1145A77.

beiden trinitarischen Theologien in ihrer Verschiedenheit friedlich nebeneinander. Desto mehr dürfen sich die Kirchen jetzt nicht von theologischen Spekulationen gefangen nehmen lassen. Wichtig ist, dass sie die Gemeinsamkeit des dogmatischen Kerns im trinitarischen Glaubensbekenntnis wiederentdecken und bezeugen“¹⁰⁸.

Was ist dieser dogmatische Kern und wie wird er im Westen verstanden? „Die Väter des Konzils von 381 wollten vor allem die Thesen der Mazedonianer verwerfen. Gleichzeitig vermieden sie es, die Göttlichkeit und Konsubstanzialität des Geistes explizit zu behaupten. Ihre Intention war, den Pneumatomachen – die den Geist als vom Sohn geschaffen ansahen – zu erleichtern, sich dem orthodoxen Bekenntnis anzuschließen. Die Aussage über das Hervorgehen des Geistes bleibt aber parallel zum zweiten Artikel über den Sohn. Wenn sie bekennen, dass der Sohn vom Vater gezeugt ist, wollen sie damit sagen, dass er nicht aus Nichts geschaffen worden ist. Wenn sie dann weiter bekennen, dass der Geist vom Vater ausgeht, wollen sie sagen, dass der Geist kein Geschöpf ist. Das ist in aller Eindeutigkeit das Bekenntnis zur Gottheit des Geistes, ganz im Einklang mit den übrigen pneumatologischen Aussagen des Symbols“¹⁰⁹.

Dies zeigt, dass Ost und West im NC Symbol den dogmatischen Kern des gemeinsamen Glaubens anerkennen, weil „dieses Bekenntnis in keinerlei Weise die Art der *ekpóreusis* des Geistes bestimmt, und in dieser Hinsicht transzendiert es die spätere Zeit, die sich zum Teil zwischen Monopatrismus und Filioquismus bewegte. Die Väter von Konstantinopel bekannten implizit die Konsubstanzialität des Geistes als dritter Person der Trinität. Ihre Zurückhaltung war absichtlich, so dass jeglicher Hinweis auf eine Beziehung zwischen dem Geist und dem Sohn vermieden wurde. Die Formel sagt einfach: Der Geist geht vom Vater aus, insofern dieser den einzigen Sohn zeugt“¹¹⁰.

Der dogmatische Kern des NC dient deshalb weiter dem ökumenischen Konsens der Kirchen, weil seine „Analogie der *ekpóreusis* zur *genesis* jeden Gedanken von vornherein ausschließt, dass der Geist ein Geschöpf und dem Sohn untergeordnet sei. Das griechische Original des Glaubensbekenntnisses enthält die notwendige Fülle des Glaubens an den Heiligen

¹⁰⁸ Hryniewicz: a.a.O., 54.

¹⁰⁹ Hryniewicz: ebd.

¹¹⁰ Hryniewicz: ebd., 55. Dafür sprechen auch die zwei Schlussfolgerungen von Klingenthal (s. Einführung).

Geist. Das neue Klima des Dialogs bietet die Möglichkeit, zur Originalform des NC Glaubensbekenntnisses zurückzukehren“.¹¹¹

2. *Konvergenz in der Beziehung zwischen Sohn und Geist*: Da die orthodoxe Theologie zwischen zwei ontologischen Ebenen für die trinitarischen Personen, also einer konstitutiven und einer perichoretischen, strikt unterscheidet, ist für sie eine solche Beziehung nur auf der perichoretischen Ebene des innertrinitarischen Lebens möglich. Ohne die Ebene der Beziehung zwischen Sohn und Geist genauer zu definieren, rief das Memorandum von Klingenthal dazu auf, das Filioque in jedem Fall ernst zu nehmen, da es dabei um die mysteriöse und wirkliche Beziehung von Sohn und Geist gehe. Eine Nicht-Klärung dieser Beziehung würde ein Nicht-ernstnehmen der Offenbarung implizieren. „Die Bemühungen von Palamas gehen genau in diese Richtung und versuchen Augustinus zu korrigieren und zu ergänzen.“¹¹²

Aufgrund dieser zwei ontologischen Ebenen in der Trinität ist der Heilige Geist nach der orthodoxen Sichtweise auf je unterschiedliche Weise Geist des Vaters und Geist des Sohnes: „Er ist Geist des Vaters, weil er von ihm seinen Ursprung nimmt (konstitutive Ebene). Er ist Geist des Sohnes, weil der Sohn das Ziel seines Hervorgangs ist. Der Geist gehe vom Vater aus und zum Sohn oder in den Sohn hinein, wie es Kyrillos von Alexandrien sagt. Der Ausdruck *dià tou hyioû* bei Maximos, Johannes von Damaskus und Gregorios Palamas hat nicht den Sinn eines Instruments oder einer zweiten Ursache, sondern eines Ziels (*télos*). Dies kommt auch zum Ausdruck, wenn es heißt: Der Heilige Geist geht vom Vater hervor und ruht in dem Sohn. Das Ruhen ist hierbei nicht als Inaktivität zu verstehen, sondern als die Fülle des Ziels und der Gemeinschaft (perichoretische Ebene).“¹¹³ Allein das perichoretische innertrinitarische Leben zwingt die Orthodoxie irgendwie das Filioque nicht ersatzlos abzulehnen, ohne eine Formel zur Beschreibung der innertrinitarischen Beziehung zwischen Sohn und Geist vorzulegen. „Die Aussage, die man in München (1982) wählte (und die auch das römische Dokument aufnahm), könnte ein möglicher Ansatzpunkt sein“¹¹⁴: Der Heilige Geist geht vom Vater aus und ruht im Sohne in Zeit und Ewigkeit.

¹¹¹ Hryniewicz: ebd.

¹¹² Ciobotea: ebd., 178.

¹¹³ Ciobotea: ebd.

¹¹⁴ Ciobotea: ebd.

Im Westen, wenn von göttlichen Herkunftsvorgängen gesprochen wird, wird zwischen der Ordnung (oder Bewegung) ‚von‘ und der Ordnung ‚zu‘ unterschieden, ohne dabei die ontologische Ebene der Ordnung des Filioque klar zu definieren. Trotzdem kommt man zu der Feststellung: „Das Filioque spricht nur die Sprache der Ordnung ‚von‘, sagt aber nichts über die Ordnung ‚zu‘, d. h. über die Bewegung zum Vater. Das bedeutet, das Filioque kann eine potentielle Gefahr für die westliche Theologie werden, wenn sie nur eine Bewegung, einen Aspekt des ewigen Lebens des Geistes betont. Es geht nicht nur um eine Subordination des Geistes – mit allen weiteren Implikationen –, sondern auch um die Gefahr seiner Entpersönlichung.“¹¹⁵ Der Ausweg von solchen Gefahren, der sich aber nur auf der perichoretischen Ebene befindet, wird beim Hl. Johannes von Damaskus erkannt und könnte aus westlicher Sicht folgenden Konsens möglich machen: „Die beiden Traditionen können damit einverstanden sein, dass der Geist vom Vater aus zum Sohn hin hervorgeht. Nach dem Heiligen Johannes von Damaskus geht der Geist vom Vater aus, um auf dem Sohn zu ruhen und in ihm zu bleiben. Er bleibt aber nicht im Sohne als Endziel, sondern kehrt zurück zum Vater. So wird die Dreifaltigkeit die vollkommene *koinonia* der göttlichen Personen, das gegenseitige und ewige Ausgießen der Liebe.“¹¹⁶ Demzufolge könnte aus westlicher Sicht ein gemeinsames Bekenntnis mit patristischer Fundierung hinsichtlich der Beziehung des Sohnes mit dem Geist wie folgt aussehen: „Der Geist geht ewig hervor vom Vater, zum Sohn hin, und kehrt zugleich ewig zurück vom Sohn zu ihrem Vater hin, von dem sie beide ihren Ursprung haben“¹¹⁷.

All dies zeigt, wie sich beide Traditionen annähern und versöhnen können: „Mit gutem Willen, einander zuhörend, kann man zu einem Grundkonsens zwischen den östlichen und den westlichen Christen über den ewigen Ausgang des Heiligen Geistes gelangen und ihn gemeinsam ausdrücken.“¹¹⁸

Zusammenfassend kann man sagen: Im Rahmen des ökumenischen Konsenses scheint die westliche Theologie nach und nach zu der Überzeugung zu gelangen, dass der Vater die „alleinige Quelle und Ursache“ in der Trinität ist. Der Osten seinerseits ist mehr und mehr bereit, dem Sohn eine gewisse vermittelnde Rolle hinsichtlich des Hervorgehens des Geistes

¹¹⁵ Hryniewicz: ebd., 66.

¹¹⁶ Hryniewicz: ebd.

¹¹⁷ Hryniewicz: ebd.

¹¹⁸ Hryniewicz: ebd. Vgl. auch Michael Torre, St. John Damascene and St Thoma Aquinas on the Eternal Procession of the Holy Spirit, in: SVTQ 38, No 3, 1994, 313.

zukommen zu lassen, die aber in keiner Weise die Monarchie des Vaters beeinträchtigen sollte und auf die Trinität hinsichtlich ihres perichoretischen und innertrinitarischen Lebens bezogen sein sollte. Auf diese Weise geschieht langsam eine Annäherung der beiden unterschiedlichen Positionen, die die linguistischen und theologischen Probleme überwinden könnten. Auch wenn weder die östliche noch die westliche Position der Legitimität entbehren, so kann es bei der Überwindung der Unterschiede doch auch nicht um eine unkritische Synthese gehen. Kann es doch auch sein, dass bestimmte Unterschiede in den unterschiedlichen Positionen des Westens und des Ostens gar nicht aufhebbar sind.

5. Bewertung

Die Stärken bzw. Schwächen der päpstlichen „Klarstellung“, welche die ökumenischen Absichten des Dokuments verstärken bzw. abschwächen, sind in dem Schlussbericht¹¹⁹ der Tagung in der Form von positiven und negativen Aspekten und Unklarheiten ausführlich niedergeschrieben. Erwähnenswert sind auch die Empfehlungen der Arbeitstagung in jeder Beziehung. Um letztlich zu einem zusammenfassenden Schluss über den theologischen und ökumenischen Wert der päpstlichen „Klarstellung“ kommen zu können, werden die wichtigsten positiven bzw. negativen Aspekte der „Klarstellung“ kurz aus orthodoxer Sicht kommentiert:

Positive Aspekte

1. Die päpstliche „Klarstellung“ anerkennt den konziliaren, normativen und ökumenischen Charakter des *Symbolums NC*: Dieser Punkt fand bei den Orthodoxen, wie bei allen anderen Teilnehmern, entschiedene Zustimmung.
2. Sie wird als wichtiger Impuls für weitere ökumenische Gespräche gesehen: Besonders begrüßt wurde die Bezugnahme der „Klarstellung“ auf die Münchener Erklärung von 1982.
3. Sie hält zu Recht fest, dass beide Überlieferungen von der „Monarchia des Vaters“ als Grundlage der Gotteslehre und Pneumatologie ausgehen. Aus orthodoxer Sicht bleibt aber die Frage noch offen, ob „principaliter“ (im Sinne von „erster Ursprung“) gleichbedeutend mit dem „alleinigen Grund und Ursprung“ sei.

¹¹⁹ In: Alfred Stirnemann, Gerhard Wilflinger (Hg.): Vom Heiligen Geist, Wien 1998, 217.

4. Sie stellt fest, dass das Filioque die Fülle der Beziehungen zwischen dem Sohn und dem Heiligen Geist nur zum Teil zu erfassen vermag.
5. Sie bringt die Überzeugung zum Ausdruck, dass die östliche und westliche Tradition über den Ausgang des Heiligen Geistes zwei berechnigte, einander ergänzende Sichtweisen sind: Diese Ansicht kann aus orthodoxer Sicht nur dann als positiv betrachtet werden, wenn die Komplementarität den Begriff des einen Ursprungs nicht beeinträchtigt: Ob und inwiefern dies tatsächlich gilt, bedarf einer weiteren gemeinsamen Klärung.
6. Sie erlaubt die grundsätzliche Feststellung, dass die Möglichkeit einander ergänzender und der Ergänzung durch andere bedürftige Sichtweisen besteht; sind doch die Bekenntnisse der Kirchen immer auch der Interpretation bedürftig. Zudem kann ein einzelnes Bekenntnis nie die ganze Wahrheit der Offenbarung zum Ausdruck bringen. Dabei soll die Identität des Glaubens nicht in Gefahr gebracht werden.

Negative Aspekte

1. Die päpstliche „Klarstellung“ könnte in ihrer Redeweise falsche Eindrücke erwecken, dass: a) es sich um einen gemeinsam erstellten ökumenischen Text handelt, b) die Überlieferung hinsichtlich des Ausgangs des Heiligen Geistes einheitlicher sei, als sie in Wirklichkeit ist. Ein Hinweis auf die bestehenden Unterschiede im Hinblick auf eine ökumenische Verständigung wäre wichtig, zumal die Einheit der altkirchlichen Überlieferung deshalb keinen Schaden nehmen muss. Das Offenhalten von ungenügend abgearbeiteten Unterschieden beim ökumenischen Dialog folgt aus der Grundthese der orthodoxen Kirche, wonach sie dem theologischen Dialog, d. h. dem Dialog der Wahrheit, die höchste Priorität einräumt.
2. Sie trägt den unterschiedlichen Ebenen der Problematik nicht ausreichend Rechnung: 2.1) der kanonischen 2.2) der liturgischen und 2.3) der theologisch-systematischen.
 2.1): Obwohl die einseitige Veränderung des NC im Mittelalter durch die Einfügung des Filioque und seiner kirchenpolitischen Instrumentalisierung und seines Missbrauchs im Westen anerkannt wird, werden keine Gedanken in der „Klarstellung“ über ein kanonisches Verfahren gemacht, das eine Wiederherstellung des Originaltexts von NC ermöglichen würde.

2.2): Das Dokument macht auch keine Aussagen darüber, welche Konsequenzen ein Verzicht auf den Filioque-Zusatz auf das liturgische Leben der römisch-katholischen Kirche haben würde. Ein solcher Verzicht macht eine Harmonisierung des *lex credendi* mit dem *lex orandi* der römisch-katholischen Kirche nötig.

2.3): Es wird in der „Klarstellung“ zwischen *Theologia* und *Oikonomia* unzureichend unterschieden. Für die orthodoxe Kirche ist dies aber die Hauptursache des Filioque-Problems. Ein Filioque auf der Ebene der *Oikonomia* war für den Osten nie strittig. D.h. die Unterscheidung zwischen *Theologia* und *Oikonomia* behält ihre Bedeutung auch nach einem Verzicht auf die Filioque-Klausel und das Verhältnis beider bedarf einer weiteren Klärung.

3. *Sie spricht nicht über das Verhältnis von Monarchia zur Perichoresis in der Trinität.* Eine nähere Verhältnisbestimmung wäre besonders wünschenswert.

Der erste Teil der „Klarstellung“, welcher den konziliaren, normativen und ökumenischen Charakter des Symbolums NC auf der Basis des gemeinsamen Erbes der griechischen Kirchenväter anerkennt, hatte im Allgemeinen ein positives Echo auf der orthodoxen Seite. Trotz der Kritik zum zweiten Teil wegen des indirekten Versuchs einer Rechtfertigung des Filioque aufgrund von Aussagen westlicher Generalsynoden, wurde für das erste eindeutig betont, dass dieser „eine gute Grundlage bietet, um den Dialog zu diesem Thema fortzusetzen, da keine Gefahr für eine Häresie besteht“¹²⁰. Besonders wurde die Aussage hervorgehoben, dass kein Glaubensbekenntnis örtlicher Tradition dem ökumenisch rezipierten widersprechen darf. Das heißt, „die Filioque-Aussage des lateinischen Credo muss am Maßstab des authentischen Textes (einschließlich der theologischen Grundlagen dieses Textes, wie Joh 15,26 und der historischen Aussageabsicht der Väter von 381) bemessen werden. Kriterium der Auslegung kann also nicht irgendein trinitätstheologisches scholastisches Prinzip des Hochmittelalters sein, wie z. B. jenes, das behauptet, nur bei einer *relatio-nis oppositio* in der Trinität auch zwischen Sohn und Geist seien beide zu unterscheiden und deshalb müssten sich auch Sohn und Geist als *Spirator* und *Spiratus* gegenüberstehen, woraus sich die Notwendigkeit ergebe, den Text von 381 im Sinne des Filioque zu verstehen. Eine solche Interpretationsmethode wäre in der Tat ein Anachronismus und eine *metábasis eis tó*

¹²⁰ Metropolit Chrysostomos Konstantinidis von Ephesus: 30 Giorni, April 1996, 38–41.

allon génos“ gegenüber dem Bekenntnis des 2. Ökumenischen Konzils von Konstantinopel¹²¹.

Die bisherige Entwicklung des Dialogs bezüglich des Filioque-Problems hat gezeigt, dass die Kirchen ihre Verantwortung für die Einheit des Corpus Christi wahrnehmen. Bei den schwierigsten Punkten dieses Dialogs wird die Treue ihrer Mitglieder zum Herrn, zur apostolischen und väterlichen Tradition der Kirche entschieden, nämlich inwieweit sie bereit sind, etwas von ihrem bisherigen Dasein zu opfern, nicht um des anderen willen, sondern um der Wahrheit willen, die Christus selbst ist. Die Wahrnehmung dieser Verantwortung soll als *conditio sine qua non* des Dialogs betrachtet werden, denn *„dieses Moment unserer Begegnung zum Dialog ist historisch, grundlegend und entspricht kirchlicher Verantwortung“* (Metropolit Meliton von Chalzedon).

¹²¹ Metropolit Ioannis Zizioulas von Pergamon: ebd., 35–38.