

Primat und immanente Trinität

Eine orthodoxe kritische Betrachtung jener Ekklesiologie, die den Primat innertrinitarisch zu verankern sucht



Theodoros Alexopoulos¹

Die Frage des Primats bleibt zweifellos die heikelste aller Fragen, die von der Gemeinsamen Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche zu klären sind. Das liegt nicht nur an seiner zentralen Bedeutung für ein gemeinsames Verständnis davon, was es bedeutet, „Kirche“ zu sein, sondern auch daran, dass orthodoxe Theologen selbst dazu neigen, das Thema ganz unterschiedlich anzugehen.²

Beide Dialogpartner befassten sich mit dem Thema vor allem in den Texten von Ravenna (2007) und Chieti (2016), aber leider ohne große Fortschritte. Diese Unfähigkeit der Orthodoxen Kirche und der Römisch-katholischen Kirche, eine gemeinsame, kohärente und theologisch tragfähige Position zum Primat zu entwickeln, resultiert zu einem großen Teil aus einer Idee, die von einigen orthodoxen Theologen in den letzten Jahrzehnten vorgebracht worden ist, dass man nämlich den Primat und die Funktionen des Primats im Kontext der Heiligen Trinität betrachten sollte. Diese sogenannte trinitarische Ekklesiologie ist im Wesentlichen neu, sie entstand im letzten Jahrhundert und hat Eingang in viele bilaterale Dialoge und Texte gefunden;³ ihr Ausgangspunkt ist die Sicht der Kirche als Wider-

¹ Theodoros Alexopoulos ist Professor für Dogmatik, Kirchengeschichte, Ökumenische Theologie und orthodoxe Religionspädagogik an der Kirchlichen Pädagogischen Hochschule Wien/Krems.

² Siehe *Cyril Hovorun*: Scaffolds of the Church. Towards Poststructural Ecclesiology, Eugene, OR, 2017, 128.

³ Siehe *Johannes Oeldemann*: Die Synodalität in der Orthodoxen Kirche; in: *Cath(M)* 70 (2016), 133–148, 136 f. Siehe z. B. „Die Kirche des Dreieinen Gottes“ (2006); in: *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene (DWÜ)*, 4 Bände, Band 4, 194–287, insbes. 198–

spiegelung oder Abbild der Heiligen Trinität.⁴ Nach dieser neuen Ekklesiologie sind alle orthodoxen Ortskirchen, obwohl sie unterschiedlich sind, konsubstantiell, in voller Einheit miteinander, analog zur Einheit der drei Personen innerhalb der Heiligen Trinität. Wenn dies wahr ist, scheint es die historische orthodoxe Kritik an der römisch-katholischen Auffassung hinsichtlich des *filioque* (d. h., dass der Westen in seiner Geschichte Ökonomie und Theologie verwechselt hat) in Frage zu stellen, da diese orthodoxen Vertreter nun genau das Gleiche in Bezug auf die Ekklesiologie tun. Tatsächlich scheint diese neue Ekklesiologie im Widerspruch zur orthodoxen theologischen Tradition zu stehen und wirft weitaus mehr Fragen auf, als sie beantwortet.

Mein Beitrag möchte eine gründliche und konstruktive Antwort auf diese heiklen Fragen geben und bietet eine theologische Interpretation der Gestalt der Kirche, insbesondere im Hinblick auf die Frage des Primats. Die Studie konzentriert sich auf patristische Autoren (von Basilius von Caesarea, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Maximus Confessor, Photios von Konstantinopel bis Gregor Palamas) und geht der Frage nach, ob es innerhalb der Heiligen Trinität eine „Ordnung“ (τάξις) gibt oder nicht, insbesondere im Hinblick auf das richtige Verhältnis zwischen Theologie und Ökonomie.

1. Die Ursprünge dieser neuen Ekklesiologie

Die Ursprünge dieser neuen Ekklesiologie finden sich unter anderem in den Schriften des berühmten rumänischen Theologen Dumitru Staniloae (1903–1993).⁵ In seinem Werk *Orthodoxe Dogmatik* verwendet Staniloae

207; Die Kirche. Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision. *Eine Studie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen*, Gütersloh/Paderborn 2014, 33–47.

- ⁴ Siehe *Anastasios Kallis*: Art. Kirche, V. Orthodoxe Kirche; in: TRE 18 (1989) 255. Siehe auch *John D. Zizioulas*: *Communion and Otherness*, London 2006, 113–154; *Philip Kariatlis*: *Church as Communion. The Gift and Goal of Koinonia*, Sydney 2011; *ders.*: *The Exercise of Primacy in the Church. An Orthodox Theological Perspective*; in: *Phronema*, 26 (2011), 27–47, insbes. 29–31; *John Panteleimon Manoussakis*: *For the Unity of all*, Eugene, OR, 2016, 21–43; *Radu Bordeianu*: *Filled with the Trinity. The Contribution of Dumitru Staniloae's Ecclesiology to Ecumenism and Society*; in: *J ECS* 62 (2010), 55–85.
- ⁵ Siehe *Dumitru Staniloae*: *Orthodoxe Dogmatik*, Bd. II, Zürich/Gütersloh 1990 (ÖTh 15), 153–231, 272–279. Siehe auch seinen frühen Aufsatz: *Relațiile treimice și viața Bisericii*; in: *Orthodoxia* 16 (1964), 504–525, sowie: *The Experience of God. Revelation and Knowledge of the Triune God*, hg. v. *Ioan Ionita* und *Robert Barringer*, Vol. 1, Brookline, Mass., 1998, 246–248.

soziologische Begriffe, um die drei Personen der Trinität als freie Subjekte zu charakterisieren. Er schreibt, dass, je mehr sich die drei Personen als Subjekte offenbaren, desto tiefer und freier ihr Verhältnis zueinander sei, sowohl in ihrer Kommunikation als auch in ihrer Gemeinschaft.⁶ Staniloae weist weiter darauf hin, dass der subjektive Charakter der „göttlichen Subjekte“ ihre volle und vollkommene Intersubjektivität impliziert.⁷ Diese Intersubjektivität und gegenseitige Bejahung der göttlichen Personen führt dazu, dass der Vater, wenn er sich selbst als Vater erfährt, auch die gesamte Kindessubjektivität des Sohnes erfährt – d. h. er bezieht in sich die Subjektivität des Sohnes ein, auch wenn er sie als Vater erlebt. Diese Erfahrung der Intersubjektivität des Sohnes übersteigt unendlich das, was jeder irdische Vater erleben könnte, obwohl auch Väter der Subjektivität ihrer Söhne nahestehen. Das gilt auch für die Mutter, die diese Subjektivität mit ihrem Kind erlebt und zwar so, dass sie für ihr Kind in viel stärkerem und tieferen Maße Freude/Schmerz empfindet, als ihr Kind selbst fühlen könnte.⁸ Schließlich erklärt Staniloae in diesem Zusammenhang, dass sich das göttliche Ganze in einem ontologischen Gespräch zwischen den drei Personen befinde. Keiner der Partner bringt etwas von außen in das Gespräch ein. Jedes „Ich“ hat das unendliche göttliche Ganze in dialogischer Gemeinschaft mit den anderen beiden.⁹

Im vorliegenden Fall beschreibt Staniloae das Trinitarische Mysterium mit anthropologischen und soziologischen Begriffen, d. h. Begriffen, die aus der Perspektive der geschaffenen und endlichen Ordnung stammen. Diesem theologischen Ansatz, nämlich der Interpretation der göttlichen Perichorese mit soziologischen Begriffen, folgten spätere Theologen wie etwa der Metropolit von Pergamon, Ioannis Zizioulas, für den das Konzept der *koinonia* zum entscheidenden Element bei der Klärung der Frage des Primats geworden ist. Er weist darauf hin:

„Das Wichtige an diesem Konzept der *koinonia* ist meiner Meinung nach, dass es uns einen Schlüssel gibt, um fast jedes ökumenische Thema theologisch zu behandeln, auf der Grundlage eines gemeinsamen Glaubens an Gott als Heilige Trinität. Dank dieses Schlüsselkonzepts können wir Themen wie Christologie, Pneumatologie, Anthropologie, Ekklesiologie, etc. organisch miteinander verknüpfen. Dieses Konzept kann uns helfen, Themen wie kirchliches Amt, Primat, Mission usw. in Treue zu unserem trinitarischen und christologischen Glauben und in Offenheit für die Anliegen der Menschen im sozialen und täglichen Leben anzugehen.“¹⁰

⁶ Siehe ebd., 272.

⁷ Siehe ebd.

⁸ Siehe ebd., 274.

⁹ Siehe ebd., 275.

¹⁰ Siehe John (Zizioulas) of Pergamon: Faith and Order yesterday, today and tomorrow; in:

Ausgehend von dieser Überlegung in Verbindung mit dem Apostolischen Kanon 34¹¹ sehen die Verfechter der so genannten trinitarischen Ekklesiologie die Beziehungen zwischen den Bischöfen der Kirche als Ausdruck der Beziehung zwischen den Personen der Heiligen Trinität.¹² Aus diesem Grund haben mehrere orthodoxe Gelehrte versucht, eine Theologie des Primats im Kontext der trinitarischen gemeinschaftlichen Beziehungen zu formulieren und dabei unterstrichen, dass der Primat außerhalb des Geheimnisses der Trinität nicht verstanden werden kann.¹³ Ein Beispiel dafür ist der Versuch zu zeigen, wie die Ausübung des Primats innerhalb der *ekklesia* ihre theologische Legitimation und Grundlage in der Ordnung (*taxis*) innerhalb des interpersonalen Lebens der Gottheit findet.

Die Vertreter der trinitarischen Ekklesiologie sehen im *primus* der Kirche eine direkte Analogie zur Monarchie des Vaters (als *protos*) innerhalb der Trinität. Nach ihrer Auffassung gibt es einen direkten Zusammenhang zwischen Ökonomie und Theologie. So argumentieren sie, dass die orthodoxe Theologie seit langem davon ausgeht, dass das Prinzip der Einheit in der Heiligen Trinität nicht das göttliche Wesen, sondern die Person des Vaters ist, auch in der Ortskirche das Prinzip der Einheit weder das Presbyte-

www.ecupatria.org/articles/748-2/ (aufgerufen am 21. Oktober 2019). Dieser Beitrag wurde für eine Konsultation von Glauben und Kirchenverfassung mit jüngeren Theologen erstellt, die vom 3. bis 11. August 1995 in Turku, Finnland, stattfand. In Bezug auf die Erhebung von Metropolit von Pergamon des Koinonia-Begriffes als des hermeneutischen Schlüssels zur Auslegung des trinitarischen Geheimnisses schlechthin, siehe die Kritik von *Evgeny Piltipenko*: Einheit als sakramentales Ereignis. Überlegungen zur ökumenischen Koinonia-Vision aus der Perspektive der orthodoxen Theologie; in: *Thomas Bremer/Maria Wernsmann* (Hg.): Ökumene – überdacht. Reflexionen und Realitäten in Umbruch, Freiburg i. Br. 2016, 223–236; beachte 225–226.

- ¹¹ „Es ist Pflicht der Bischöfe jeder Nation, den Einen unter ihnen zu kennen, der der Erste oder Leiter ist, und ihn als ihr Haupt anzuerkennen, und zu unterlassen, irgendetwas Überflüssiges zu tun ohne seinen Rat oder Beifall: stattdessen aber sollte jeder von ihnen nur das tun, was in seiner eigenen Gemeinde und in den ihm unterstellten Gebieten erforderlich ist. Aber lasst auch nicht einen solchen etwas tun ohne den Rat und die Zustimmung und die Billigung aller. Denn so wird es dort Eintracht geben, und Gott wird verherrlicht durch den Herrn im Heiligen Geist, den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist.“ Siehe *G. A. Rhalles/M. Potles*: Syntagma ton Theion kai lerôn Kanonon II, Athen 1852, 45. Englischer Text in: *Kallistos Ware*: The Exercise of Authority, 962.
- ¹² Siehe *Thomas Fitzgerald*: Conciliarity, Primacy, Episcopacy; in: St Vladimir’s Theological Quarterly 38/1 (1998), 17–43, 37. In seinen Überlegungen zum Kanon 34 weist Fitzgerald darauf hin: „Hier werden wir daran erinnert, dass das menschliche Leben und damit das Leben der Kirche die Realität der Heiligen Trinität widerspiegeln soll. Das Zusammenspiel der Prinzipien der Konziliarität und des Primats im Hinblick auf das Amt der Bischöfe soll nicht nur zum Wohl der Kirche beitragen, sondern auch Gott ehren.“
- ¹³ Siehe *Kariatlis*, The Exercise of Primacy, 28–29 mit Bezug auf *Stylianos Harkianakis*: Can a Petrine Office be Meaningful? An Orthodox Reply; in: Concilium 7 (1971), H. 4, 118–119.

rium noch der gemeinsame Glaube der christlichen Gemeinschaft sei, sondern die Person des Bischofs.¹⁴ Die Bildung des Bischofsamtes ist nach Johannes Zizioulas „letztlich mit dem trinitarischen Leben Gottes verbunden, in dem die Gemeinschaft (*κοινωνία*) der drei Personen Einheit (*ἐνότης*) nur in der Person, in der Hypostase des Vaters“.¹⁵

Diese Auffassung des Metropoliten von Pergamon hatte einen sehr tiefen Einfluss auf neuere Theologen wie den Metropoliten von Sylibrien, Maximos Vgenopoulos. Es ist in diesem Zusammenhang angebracht, Vgenopoulos Darstellung der Position von John Zizioulas zu zitieren, da sie die delicate Dialektik zwischen dem Einen und dem Vielen, Vorrang und Konziliarität sehr treffend beschreibt:

„Der Gesamtkontext, in dem die Beziehung zwischen dem Primus und der Synode stehen sollte, ist ein trinitarischer, d. h. das gemeinschaftliche Leben der Heiligen Trinität. Die bloße Existenz des Primatenamtes ist auch eine Widerspiegelung des Lebens der Heiligen Trinität, denn wie wir gerade gesehen haben, sagt Zizioulas, dass die Person, durch die die Gemeinschaft der Heiligen Trinität zur Einheit wird, der Vater ist. So wird die gemeinschaftliche Gestalt des Einen und des Vielen in der Trinität hervorgehoben.“¹⁶

2. *Biblische und patristische Zeugnisse, die vermeintlich diese neue Ekklesiologie stützen*

Die Anhänger dieser neuen Ekklesiologie stützen ihre Ansichten hauptsächlich auf die folgenden drei Quellen:

¹⁴ Siehe *Elpidophoros Lambriniades: Challenges of Orthodoxy in America and the role of the Ecumenical Patriarchate*. Rede in der Chapel of the Holy Cross, Greek Orthodox School of Theology, Brookline Massachusetts, 18. März 2009. Vgl. www.ecclesia.gr/englishnews/default.asp?id=3986 (aufgerufen am 21.10.2019).

¹⁵ Siehe *Ὁ Συνοδικὸς Θεσμός: Ἱστορικά, Ἐκκλησιολογικά καὶ Κανονικά Προβλήματα*; in: *Θεολογία* 80 (2009) 5–41, 32. Ein wohlmeinender Leser könnte möglicherweise die folgende Frage stellen: Bedeutet das, dass die Gemeinschaft der Bischöfe in einer Synode oder in der eucharistischen Synaxis zur Einheit in der Person des Ersten wird und nicht im gemeinsamen Glauben an das Heilige Evangelium und an den einen Herrn Jesus Christus, der das einzige Haupt der Kirche ist? Keinerlei Analogie zwischen dem Ersten, „Protos“, unter den Bischöfen und dem Vater in der Heiligen Trinität sieht der Bischof von *Abydos K. Katerelos*, der das Primat sehr richtig nur auf der Grundlage kirchlicher und kanonischer Gegebenheiten versteht. Siehe sein Buch *Abydos Kyrillos Katerelos: The text of Ravenna and the position of the patriarchate of Moscow on the issue of Primacy*, Thessaloniki 2015, 103.

¹⁶ Siehe *Maximos Vgenopoulos: Primacy in the Church. From Vatican I to Vatican II. An Orthodox Perspective*, Northern Illinois University Press 2013, 129.

a) Johannes 17, 21–23: „... dass sie alle eins seien. ...“

b) Die *Mystagogia* von *Maximus Confessor*, die die Kirche als Abbild der Heiligen Trinität darstellt.¹⁷

c) *Basilius von Caesarea Contra Eunomium* bezüglich der Frage der *συνκείθμησις* (Zählung) der drei göttlichen Personen der Trinität.¹⁸

Die oben genannten Quellen haben einen großen Einfluss auf die Dialoge zwischen den römisch-katholischen, anglikanischen und orthodoxen Kirchen ausgeübt und sind in den offiziellen Texten ausführlich zitiert worden.¹⁹ Dies war im Text der Internationalen Kommission für den anglikanisch-orthodoxen Dialog in Zypern im Jahr 2006 der Fall, wo die Verwendung dieser Auswahl später als Grundlage für ihre Aufnahme in die Dokumente von Ravenna und Chieti diente. Bei allen drei Texten kann man leicht eine direkte Entsprechung zwischen Theologie und Ökonomie, Gottes innerem Leben und seiner Bewegung *ad extra* erkennen. Im Text von Ravenna ist diese Tendenz sehr deutlich erkennbar, wenn es heißt:

„Der Terminus Konziliarität oder Synodalität kommt vom Wort ‚Konzil‘ (*synodos* im Griechischen, *concilium* in Latein), das in erster Linie eine Versammlung von Bischöfen bezeichnet, die eine besondere Verantwortung ausüben. Es ist jedoch auch möglich, den Terminus in einem umfassenderen Sinn zu nehmen und auf alle Glieder der Kirche zu beziehen (vgl. den russischen Terminus *sobornost*). Dementsprechend sprechen wir zuerst von Konziliarität in der Bedeutung, dass jedes Glied des Leibes Christi kraft der Taufe seinen Ort und eine eigene Verantwortung in der eucharistischen *koinônia* (*communio* in Latein) hat. Konziliarität spiegelt das Bild des trinitarischen Geheimnisses wieder und findet darin ihre letzte Grundlage. Die drei Personen der Heiligen Trinität werden ‚gezählt‘, wie Basilius der Große sagt (Über den Heiligen Geist, 45), ohne dass die Bezeichnung als ‚zweiter‘ oder ‚dritter‘ Person der Trinität irgendeine Verminderung oder Unterordnung beinhaltet. Ähnlich gibt es auch eine Ordnung (*taxis*) unter Ortskirchen, die jedoch keine Ungleichheit in ihrem kirchlichen Wesen nach sich zieht.“²⁰

¹⁷ Siehe *Maximus Confessor, Myst.*; in: PG 91, 664D. Dieser Standpunkt in der Lehre von Maximus Confessor wurde in der Enzyklika Par. I.1 der Heiligen und Großen Synode auf Kreta (2016) wörtlich übernommen ohne jegliche Klarstellung seiner Bedeutung.

¹⁸ Siehe *Basilius Caesarea*, De Spir. Sancto, XVIII, 45 (SC 17, 404, 24–408, 34 *Prusche*).

¹⁹ Siehe z. B. den 2006 veröffentlichten Text des anglikanisch/orthodoxen Dialogs: *Die Kirche des Dreieinen Gottes* (2006); in: *Johannes Oeldemann* (Hg.): *Dokumente wachsender Übereinstimmung* (DWÜ) Nr. 4. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Vol. 4: 2001–2010, Paderborn/Leipzig 2012, 194–287, insbes. 198–207.

²⁰ *Dokument von Ravenna*, Nr. 5.

Dem gleichen Gedankengang folgend, heißt es im Text von Chieti:

„Die Einheit unter den Personen der Trinität spiegelt sich in der *Communio* [*koinonia*] der Glieder der Kirche untereinander wider. Wie der hl. Maximus Confessor sagt, ist die Kirche ein ‚Abbild‘ [*eikon*] der Heiligen Dreieinigkeit.“²¹

Wie bereits erwähnt, finden diese beiden Zitate ihre Aufnahme in dem römisch-katholisch/orthodoxen Dialog, der auf dem Text basiert, der von der gemeinsamen anglikanisch/orthodoxen Kommission in Zypern 2006 veröffentlicht wurde, wo es hieß: „Die Gemeinschaft, die sich im Leben der Kirche manifestiert, hat die Gemeinschaft der Trinität als ihre Grundlage, ihr Modell und ihr letztes Ziel. Umgekehrt schafft, gestaltet und begründet die Gemeinschaft der Personen der Heiligen Dreieinigkeit das Geheimnis der in der Kirche erfahrenen Gemeinschaft. Innerhalb der Kirche und durch die Kirche gelangen wir zur Erkenntnis der Dreieinigkeit und durch die Dreieinigkeit gelangen wir zum Verständnis der Kirche, weil ‚die Kirche von der Dreieinigkeit erfüllt ist‘ (Origenes, Fragment über Psalm 23,1, PG 12, 1265).“²²

3. *Bewertung dieser neuen Ekklesiologie*

3.1 *Johannes 17, 21–24 und die Vorstellung, wie man auf der Ebene der Schöpfung „eins ist“, gemäß der Sicht bedeutender Kirchenväter*

Bevor wir fortfahren, ist es sehr wichtig, die Auslegung dieser Passage durch die Kirchenväter, wie etwa den heiligen Gregor von Nyssa, in den Blick zu nehmen. Er schreibt: „Als er nämlich durch den Segen alle Macht auf seine Jünger überträgt, da schenkt er den Heiligen durch seine an den Vater gerichteten Worte die anderen Güter und fügt auch das wichtigste Gut hinzu: daß sie bei der Beurteilung des Schönen nicht mehr vielfach gespalten seien in unterschiedliche Entscheidungen, sondern alle *eins* würden, zusammengewachsen mit dem *einen* und einzigen Gut, so daß alle durch die Einheit des Heiligen Geistes, wie der Apostel sagt, durch das Band des Friedens fest verbunden, *ein* Leib und *ein* Geist werden durch eine Hoffnung, zu der sie berufen wurden (vgl. Eph 4,3 f). Besser dürfte es indes sein, direkt die göttlichen Worte des Evangeliums im Wortlaut vorzu-

²¹ *Dokument von Chieti*, Nr. 1.

²² Siehe „Die Dreieinigkeit und die Kirche“; in: DWÜ 4, 198.

legen: ‚Damit alle *eins* seien, wie du, Vater, in mir, und ich in dir, damit auch sie in uns eins seien‘ (Joh 17,21). Das Verbindende an dieser Einheit aber ist die Herrlichkeit. Der Tatsache, daß der Heilige Geist ‚Herrlichkeit‘ genannt wird, dürfte indes keiner von denen, die darauf geachtet haben, widersprechen, sofern er direkt auf die Worte des Herrn schaut: ‚Die Herrlichkeit‘, sagt dieser nämlich, ‚die du mir gegeben hast, habe ich ihnen gegeben‘ (Joh 17,22). Denn wirklich gab der den Jüngern eine solche Herrlichkeit, der zu ihnen sprach: ‚Empfangt den Heiligen Geist‘ (Joh 20,22).“²³

In diesem Passus betont Gregor die *energeia* der Trinität im Leben des Gläubigen oder der Kirche. Diese göttliche Energie wird als die Herrlichkeit begriffen, die durch die ersten Jünger in das Leben der Kirche überströmt: „Wer demnach aus einem unmündigen Zustand zu dem eines vollkommenen Menschen emporeilte [...] und durch Leidenschaftslosigkeit und Reinheit fähig wurde, die Herrlichkeit des Geistes aufzunehmen, der ist die vollkommene Taube, auf die der Bräutigam schaut, wenn er sagt: ‚Eine (einzige) ist meine Taube, meine Vollkommene, eine (einzige) ist sie für ihre Mutter, eine Auserwählte ist sie für die, die sie gebar.‘“²⁴

Die göttliche Energie des Heiligen Geistes wird als das Band der Einigung zwischen den Jüngern betrachtet, aber diese Einigung ist nicht etwas, das der Natur der Jünger innewohnt und dauerhaft ist, wie die Einheit zwischen den göttlichen Personen der Trinität. Die Energie ist charismatisch, den Jüngern aufgrund ihrer Teilhabe an der unerschaffenen Energie des dreieinigen Gottes geschenkt und kann so verloren gehen, wenn die Gnade des Parakleten sie nicht weiter stärkt. Die Jünger haben die Möglichkeit, die Gnade des Heiligen Geistes zu empfangen und an dem einen und wahren Gut teilzuhaben. Das ist genau der Punkt, den Gregor in seiner Abhandlung betont: „... durch die Einheit miteinander in der Gemeinschaft des Guten verschmolzen [...] in Christus Jesus, unserem Herrn.“²⁵

Eine sehr ähnliche Sicht von Johannes 17, 21–23 hat Athanasius von Alexandria, der keinesfalls eine direkte Analogie gelten lässt zwischen der Art und Weise, wie die Jünger miteinander verbunden sind und der Art der Einheit zwischen den drei göttlichen Personen:

²³ Siehe Cant XV (GNO VI, 466, 13-467, 15 Langerbeck). Engl. Übers.: *Gregory of Nyssa: Homilies on the Song of Songs*, trans. *Richard A. Norris Jr.*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2012, 495–497. (Text hier zitiert nach Gregor von Nyssa: In Canticum Canticorum Homiliae, Homilien zum Hohenlied, Freiburg i. Br. 1994, Bd. 3, 825.)

²⁴ Siehe ebd., Bd. 2, 467, 17–468. Homilien zum Hohenlied, Bd. 3, 827.

²⁵ Siehe ebd., 469, 7–8. Homilien zum Hohenlied, Bd. 3, 829.

„Es wird also mit der Partikel ‚wie‘ keine Identität oder Gleichheit angezeigt, sondern die Verschiedenheit des einen vom andern; aber auf eine gewisse Ähnlichkeit des Jona weist sie hin wegen der drei Tage. So sind also auch wir, wenn der Herr ‚wie‘ sagt, weder wie der Sohn im Vater noch sind wir so, wie der Vater im Sohne ist. Denn wie der Vater und Sohn, so werden wir eins in der Gesinnung und Eintracht des Geistes. Der Heiland wird aber wie Jona in der Erde sein. Wie aber Jona nicht der Heiland ist, und der Herr auch nicht so in die Unterwelt hinabstieg, wie jener verschlungen wurde, sondern jeweils ein Unterschied besteht, so werden auch wir, wenn wir eins werden wie der Sohn im Vater, nicht wie der Sohn noch auch ihm gleich sein; denn wir sind verschiedene Wesen. Deshalb steht bei uns die Partikel ‚wie‘, weil Gegenstände, die mit etwas anderem in Beziehung gesetzt werden, wie dieses werden, auch wenn sie ihrer Natur nach nicht so sind. Deshalb ist der Sohn selbst absolut und ohne jeden Zusatz im Vater. Denn dies kommt ihm von Natur aus zu. Da wir aber diesen naturhaften Besitz nicht haben, so benötigen wir ein Bild und Gleichnis, damit er in Bezug auf uns sagen könne: ‚Wie Du in mir und ich in Dir‘.“²⁶

Die zitierten Ausführungen von Athanasius sind über ihre wegweisende Interpretation von Johannes 17,21–23 hinaus von großer und grundlegender Bedeutung für den theologischen Kampf der alten Kirche gegen die Arianer. Diese behaupteten und verbreiteten, dass die Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn eine Einheit des Geistes und der Übereinstimmung und keine Wesensgleichheit sei. In diesem Umfeld des Konflikts und des theologischen Streits, der nach dem ökumenischen Konzil von Nizäa (325) entstand, verurteilte die Reichssynode von Serdica (343) uneingeschränkt und kategorisch eine Analogie zwischen der Einheit zwischen menschlichen Personen, die eine Einheit des Willens ist, und der Einheit zwischen den Personen der Trinität, die eine Wesenseinheit ist, indem sie folgendes erklärte: „Die Worte, die unser Herr gesprochen hat: ‚Ich und der Vater sind eins‘, so erklären diese Menschen, bezögen sich auf die Übereinstimmung und Harmonie [διὰ τὴν συμφωνίαν καὶ τὴν ὁμόνοιαν]²⁷, die zwischen

²⁶ Contra Arianorum III.23, PG 26, 369C–372B. (Questions on Ecclesiology. Hermeneutical Approach of Aspects of the Mystery of the Church according to the Patristic Tradition), Athen 2015, 128–129. Deutsche Übersetzung: Des heiligen Athanasius ausgewählte Schriften/aus dem Griechischen übers. (Athanasius Band 1; Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 13), Kempten/München 1913. Dazu siehe *G. Panagopoulos*: Questions on Ecclesiology. Hermeneutical Approach of aspects of the Mystery of the Church according to the Patristic Tradition, Athen 2015, 128–129.

²⁷ Eine gleichwertige Interpretation bietet Photius von Konstantinopel, wenn er darauf hinweist, dass die kohärente Kraft, die die Jünger vereint, der eine einzige Glaube an Jesus Christus ist, während die Einheit der göttlichen Personen auf ihrer Wesensgleichheit beruht. Siehe *Fragmenta 106 καὶ 107* (in Joh 17, 21; 21–23); in: *Joseph Reuss*: Johannes-Kommentare aus der Griechischen Kirche (= Texte und Untersuchungen 89), Berlin 1966, 408, 1–10; 409, 1–4.

dem Vater und dem Sohn herrschen; aber das ist eine blasphemische und perverse Auslegung. Wir als Katholiken (sc. als Anhänger der einen katholischen und apostolischen Kirche) haben diese törichte und bedauernswerte Meinung einstimmig verurteilt: Denn so wie sterbliche Menschen über eine Differenz, die zwischen ihnen entstanden ist, streiten und danach versöhnt werden, so sagen solche Ausleger, dass Streitigkeiten und Meinungsverschiedenheiten zwischen Gott dem Allmächtigen Vater und seinem Sohn entstehen können; eine Annahme, die völlig absurd und unhaltbar ist. Aber wir glauben und behaupten, dass diese heiligen Worte, ‚Ich und der Vater sind eins‘, auf die Einheit des Wesens hinweisen [lit. *hypostasis*], das im Vater und im Sohn ein und dasselbe ist [διὰ τὴν τῆς ὑποστάσεως ἐνότητα, ἥτις ἐστὶ μία τοῦ Πατρὸς, καὶ μία τοῦ Υἱοῦ]. ... So groß ist die Unwissenheit und geistige Finsternis derjenigen, die wir erwähnt haben, dass sie nicht in der Lage sind, das Licht der Wahrheit zu sehen. Sie können die Bedeutung der Worte nicht verstehen: ‚dass sie alle eins seien‘. Es ist offensichtlich, warum das Wort ‚eins‘ verwendet wurde; deshalb weil die Apostel den Heiligen Geist Gottes empfangen, und doch gab es keinen unter ihnen, der der Geist war, noch gab es einen, der das Wort, die Weisheit, die Kraft oder der Eingeborene war. ‚Wie du‘, sprach Er, ‚in mir bist und ich in dir, so sollen auch sie in uns sein.‘ Diese heiligen Worte, ‚so sollen auch sie in uns sein‘, sind völlig richtig: Denn der Herr hat nicht gesagt, ‚eins, so wie ich und der Vater eins sind‘, sondern Er hat gesagt, ‚dass die Jünger, miteinander verbunden und vereint, im Glauben und im Bekenntnis eins sein mögen, und so in der Gnade und Frömmigkeit vor Gott dem Vater und durch die Nachsicht und die Liebe unseres Herrn Jesus Christus, eins werden können‘. [ἀλλ’ ἵνα οἱ μαθηταὶ ἐν αὐτοῖς σύζυγοι καὶ ἠνωμένοι ἐν ᾧσι τῇ πίστει καὶ ὁμολογίᾳ, καὶ ἐν τῇ χάριτι καὶ εὐσεβείᾳ τῇ τοῦ Θεοῦ Πατρὸς, καὶ τῇ τοῦ Κυρίου καὶ Σωτῆρος ἡμῶν συχωρήσει καὶ ἀγάπῃ ἐν εἶναι δυνηθῶσιν].²⁸

Alle oben zitierten patristischen Zeugnisse verweisen darauf, dass die von den Jüngern erlebte Einheit von völlig anderer Natur und Ordnung ist als die, die zwischen den Heiligen Personen der Trinität besteht. Eine direkte Analogie in sozialen Begriffen zwischen der unter mehreren Menschen bestehenden Gemeinschaft und der trinitarischen Gemeinschaft ist gefährlich, weil sie den Unterschied zwischen der geschaffenen und der ungeschaffenen Ordnung außer Acht lässt. Diese Art von Einheit und Ge-

²⁸ *Theodoret*, *Eccl. Hist.* II.6 (NPNF Series 2, Vol. III, 71–72, *Philip Schaff* (eds.), PG 82:1013C-1016A-C. Siehe *Leonidas Kotsiris*: *Even As We Are One. A Study on the Question of Will in the Trinitarian Theology until 381*, unpublished doctoral Diss., Nashville, Tennessee 2013, 260–262.

meinschaft sollte so interpretiert werden, dass sie der Vollkommenheit und Transzendenz Gottes entspricht, d. h.: θεοπεπῶς!²⁹

Wenn wir Gott verschiedene Namen und Prädikate zuschreiben, sollten wir immer bedenken, dass wir dies aus unserer Sicht tun, aus der Perspektive des geschaffenen Wesens und entsprechend unserem Bedürfnis, etwas über einen zu sagen, der in Wirklichkeit nicht beschreibbar ist (ἄφραστος ἢ φύσις τοῦ ὄντως ὄντος).³⁰ Aus diesem Grund sprechen wir, wenn immer wir etwas über Gott sagen, über seine nicht wesentlichen Eigenschaften, d. h. darüber, was man mit ihm in Verbindung bringen kann (τὰ περὶ θεοῦ),³¹ ohne dass wir seine göttliche Essenz begreifen. Wir sprechen über ihn (λέγειν περὶ αὐτοῦ), wie Plotinus sagt, ohne es zu sagen (λέγειν αὐτό). Letzteres ist unmöglich, weil Prädikation Dualität und Zusammensetzung impliziert, die die Einfachheit des Einen ausschließt. Dies bedeutet, dass ‚wir sagen, was nicht ist, und nicht sagen, was wirklich ist‘ (καὶ γὰρ λέγομεν ὃ ἔστιν· ὃ δὲ ἔστιν, οὐ λέγομεν).³² Selbst das Prädikat ‚Eins‘ für das absolut Eine verweist nicht auf und zeigt nicht sein eigenstes Wesen. Es ist eine falsche (ψευδής) Eins, die vielmehr eine Distanzierung von der Vielheit anzeigt (ἄρσιν πρὸς τὰ πολλά), denn es gibt in Wirklichkeit keinen Namen, der die Fülle der absoluten Transzendenz des Einen ausdrücken könnte.³³ In diesem Sinne besteht Basilius von Cäsarea darauf, dass man zwar (absolute) Aussagen über Gott machen kann, die darauf basieren, wie Gott sich auf die Menschheit und Schöpfung bezieht, aber nicht darüber, wie er seinem Wesen nach ist. Er schreibt: „Wir haben bereits eben darauf hingewiesen, dass, auch wenn absolute Namen auf eine Beziehung verweisen, sie doch nicht die Substanz selbst vermitteln, sondern nur bestimmte Unterscheidungsmerkmale im Zusammenhang damit bezeichnen.“³⁴

Daraus folgt, dass wenn das Wesen Gottes jenseits der Erkenntnis liegt³⁵ und wenn der Begriff „Einheit“ nicht sein Wesen offenbart, sondern

²⁹ Siehe Eccl. Hom 8 (GNO V, 411, 8–16 Callahan).

³⁰ Siehe *Gregorius von Nyssa*, Contra Eunomium I (GNO I, 222, 22 Jaeger); ebd. II (243, 23).

³¹ Siehe *Basil of Caesarea*: Contra Eunomium I.10 (SC 299, 206 Sesboué).

³² Siehe *Mark DelCogliano*: Basil of Caesarea’s Anti-Eunomian Theory of Names. Christian Theology and Late-Antique Philosophy in the Fourth Century Trinitarian Controversy; in: SVigChr 103, Leiden/Boston 2010, 256; mit Bezug auf Plotinus Enn. V 3, 49 (227, 14, 1–8 H/S).

³³ Siehe Enn. V 5 6 (246, 24 - 247, 34 H/S). Siehe auch *Jens Halfwassen*: Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin, Stuttgart 1992, 179.

³⁴ Siehe *Basil of Caesarea*: Contra Eunomium II.9 (SC 305, 38 Sesboué). Siehe auch *Del-Cogliano*, Basil of Caesarea’s Anti-Eunomian Theory of Names, 217, beachte 109.

³⁵ Siehe ebd., I.12 (299, 212).

ein Begriff ist, der seine Verbindung zu uns beschreibt, das Wesen seiner Einheit uns immer noch völlig unbekannt bleibt. So muss der Satz „*damit sie eins seien, wie wir eins sind*“ im richtigen Kontext interpretiert werden, d. h. im Hinblick auf den unbeschreibbaren Charakter der göttlichen Transzendenz. Die Einheit innerhalb der Kirche ist eine charismatische, d. h. sie ist etwas, das als Geschenk des Geistes gegeben ist, während die Einheit innerhalb der Trinität von Natur aus ist, jenseits jeglicher Erkenntnis und völlig unvorstellbar. Denn, wie es Gregor Palamas deutlich sagt, gibt es kein der geschaffenen Ordnung entnommenes Bild oder Muster der substantiellen Einheit und unvermischten Connaturalität und Verbindung der Substanz innerhalb der Heiligen Trinität, das das göttliche Geheimnis offenbart.³⁶ Mit anderen Worten „es gibt keine genaue Entsprechung zwischen den verursachten Dingen und den Ursachen, aber während die verursachten Dinge die Bilder der Ursachen in sich tragen, transzendieren die Ursachen selbst das Verursachte und übersteigen es aufgrund ihres eigenen Ursprungs“.³⁷ Die Konjunktion „wie“ (καθώς) in der Bibelstelle „*damit sie eins seien, wie wir eins sind*“ bedeutet also keine Äquivalenz oder Affinität zwischen dem inneren Leben der Trinität und dem inneren Leben der Kirche, wie der heilige Athanasius von Alexandria mit Bezug auf Matthäus 12, 40 kategorisch feststellt.³⁸

Die zitierte Äußerung des Heiligen Athanasius weist, wie bereits gesagt, auf die große Diskrepanz zwischen ungeschaffener und geschaffener Ordnung hin. Die das menschliche Verständnis transzendierende Einheit innerhalb der Trinität ist einfach ein Beispiel, ein konstruktives und hilfreiches Bild für diejenigen, die in der geschaffenen Ordnung leben, damit sie im gemeinsamen Glauben vereint bleiben und in Gemeinschaft miteinander sein können. Nach Gregor von Nazianz kann, wann immer wir versuchen, ein Bild oder ein Konzept in unserem Geist von Gott zu schaffen, dies nur auf eine schwache und trübe Weise im Vergleich zur Wahrheit selbst geschehen. Die Konzeptualisierung kann nur durch das, was um Gott herum wahrgenommen wird (ἐκ τῶν περὶ αὐτόν), und nicht mit Be-

³⁶ Siehe *Greg. Pal.*, (Περὶ Ἐνώσεως καὶ Διακρίσεως, I.25, Bd. II, 87, 1–5 Chrestou): „Υπεράγνωστα καὶ ὑπεράρρητά ἐστι καὶ τὰ τῆς οὐσιώδους ἐνώσεως καὶ τὰ τῆς ὑποστατικῆς διακρίσεως καὶ τὰ τῆς ἀμιγῶς παντάλασι καὶ ἀφύρτου συμφυΐας. Τοιαῦτά δε ἐστίν, ἐπεὶ καὶ τελῶς ἐστὶν ἀμέθεκτα. Διὸ οὐδ' ὑπόδειγμα ἐπὶ τούτων ἐπὶ τῆς κτίσεως εὐρεῖν.“ Siehe auch *Joh. Damascenus*, Expositio Fidei 8 I.8 (PTS 12, 25, 165–166 Kotter): „ἀδύνατον γὰρ εὐρεθῆναι ἐν τῇ κτίσει εἰκόνα ἀπαραλλάκτως ἐν ἑαυτῇ τὸν τρόπον τῆς Ἁγίας Τριάδος παραδεικνύουσας.“

³⁷ Siehe *Dionysius Areopagita*, Div. Nom. II.8 (PTS 33, 132, 14–17 Suchla).

³⁸ Siehe oben Anm. 26.

zug auf das Wesen Gottes selbst erfolgen, so dass eine Illusion der Wahrheit (ἀληθείας ἰνδαλμα) entsteht und verschwindet und entweicht, noch bevor sie erfasst und mental begriffen wird.³⁹

Wenn die Kirchenväter über Gott sprechen, empfehlen sie uns ein methodisches Prinzip: μη ἐκ τῶν κάτω φυσιολόγει τὰ ἄνω (diskutiere nicht die Natur der oberen Dinge auf der Grundlage der unteren).⁴⁰ Mit anderen Worten, jeder Name und jedes Konzept, das darauf abzielt, das Absolute zu definieren und zu erklären, stammt aus der Perspektive des geschaffenen und endlichen Seins. Daher zeigen Konzepte wie „Anfang“, „Erstes“, „Ursache“ usw. nicht die Beziehung des Absoluten zu uns, sondern im Gegenteil unsere Beziehung zu ihm, d. h. unsere Bemühungen und Bedürfnisse, über es zu sprechen.

Daraus folgt, dass die Verwendung existentieller Begriffe wie „Gemeinschaft“ zur Erklärung des Geheimnisses der Trinität unzureichend ist, denn sie erklären nicht das Sein Gottes, wie er ist, sondern die Art und Weise, wie er sich uns offenbart – d. h., sie zeigen die Art seiner Beziehung zur Menschheit und zur Schöpfung und wie er diese an die begrenzten geistigen Fähigkeiten der Menschen anpasst. Jeder, der versucht, Gott zu begreifen, sollte dies in einer Weise tun, die der Transzendenz Gottes würdig⁴¹ ist und bedenken, dass jeder existentielle Begriff von ihm tatsächlich falsch ist und Prädikate in Bezug auf Gott generell unmöglich sind.⁴²

3.2 Die Kirche als Bild der Heiligen Trinität bei Maximus Confessor

Die Befürworter dieser neuen Ekklesiologie sehen auch in Maximus Confessor einen potentiellen Verbündeten. Deshalb wollen wir noch einmal in den Blick nehmen, was Maximus in seiner *Mystagogia* über die Kirche sagt.

Maximus beginnt mit der klaren Aussage, dass jede Rede über Gott, ob positiv oder negativ, absolut unzureichend ist, um ihn zu beschreiben. Da Gott nicht zur Ordnung des geschaffenen Seins gehört, passt zu ihm besser der Begriff des Nichtseins, denn er ist jenseits des Seins (τὸ μὴ εἶναι

³⁹ Siehe ebd., 116, 8-12.

⁴⁰ Siehe *Gregorius von Nyssa: Contra Eunomium* III.2/24 (GNO II, 60, 9 Jaeger). Siehe auch *Gregorius von Zypern: De processione Spir. Sancti*, PG 142, 281C.

⁴¹ Siehe *Basilius von Caesarea: Contra Eunomium* I.14/26 (SC 299, 222 Sesboué).

⁴² Siehe *Timothy Knepper: Not Not. The Method and Logic of Dionysian Negation*; in: *American Catholic Philosophical Quarterly* 82 (2008), 619–637, 619.

⁴³ Siehe *Mystagogia*, PG 91, 664B.

μᾶλλον διὰ τὸ ὑπὲρ εἶναι).⁴³ Das heißt, wenn jemand Gott positive Prädikate aus der Perspektive der geschaffenen Welt zuschreibt, sind diese Prädikate als Negation in Bezug auf jenen zu betrachten, der jenseits des Seins ist.⁴⁴ Maximus weist darauf hin, dass sowohl Sein als auch Nichtsein über Gott ausgesagt werden kann, denn einerseits ist er die Ursache allen Seins, und andererseits übersteigt er das Sein. Damit geht Maximus weiter als die meisten bei der Übernahme der theologischen Position des Pseudo-Dionysius: dass Gott jenseits jeder Affirmation und jeder Negation ist (ὑπὲρ πάσαν θέσιν καὶ ἀφαιρέσιν).⁴⁵

Aber Maximus bezeichnet auch die Kirche als ein Bild der Trinität und erklärt mit diesem Bild die Beziehung der Kirche zur Heiligen Trinität: Alle Wesen, als verursachte Dinge, hängen von der einen und einzigen Ursache ab, die über das Sein hinausgeht und das Prinzip der Kohärenz zwischen ihnen ist.⁴⁶ In ähnlicher Weise vereint die Heilige Kirche durch ihre eine und ungeteilte Gnade und Kraft des Glaubens (κατὰ τὴν πίστεως μίαν ἀπλήν τε καὶ ἀδιαίρετον τῆς χάριν καὶ δύναμιν) die verschiedenen Glieder der Kirche in Gemeinschaft, „denn jeder vereint sich mit allen anderen und verbindet sich mit ihnen durch die eine einfache und unteilbare Gnade und Kraft. ‚Denn alles, was gesagt ist, hatte nur ein Herz und eine Seele.‘ So ist es wahrhaft Christus, unserem wahren Haupt, würdig, ein Leib aus verschiedenen Gliedern zu sein und als solcher zu erscheinen“.⁴⁷

Maximus' Punkt ist hier sehr aufschlussreich. Die Kirche bringt ihre Mitglieder durch die vereinigende Kraft des Glaubens an das eine Haupt, Jesus Christus, nahe zusammen. Weder ein „Πρῶτος“ noch etwas Anderes kann die verschiedenen Glieder der Kirche zusammenbringen, außer dem Glauben an das eine und einzige Haupt, Jesus Christus.

⁴⁴ Ebd., 664B.

⁴⁵ Ebd., 664C: ἀπλήν γὰρ καὶ ἄγνωστον καὶ πάσιν ἄβατον ἔχειν (scil. τὴν θεϊὰν φύσιν) τὴν ὑπαρξίν, καὶ παντελῶς ἀνερωμήνευτον, καὶ πάσης καταφάσεως τε καὶ ἀποφάσεως ἐπέκεινα. Siehe auch *Dionysius Areopagita*, *Myst. Theol.*, V (PTS 36, 150, 5 Ritter).

⁴⁶ Ebd., 665B: Πέφυκε γὰρ ὡσπερ ἐκ τῆς ὁλότητος τὰ μέρη, οὕτω δὲ καὶ τῆς αἰτίας τὰ αἰτιατὰ καὶ εἶναι κυρίως, καὶ γνωρίζεσθαι καὶ τὴν ἑαυτῶν σχολάζουσιν ἔχειν ιδιότητα, ἥνικα τῆς πρὸς τὴν αἰτίαν ἀναφορᾶς περιληφθέντα, ποιωθῆ δι' ὅλου κατὰ μίαν, ὡς εἴρηται, τῆς πρὸς αὐτὴν σχέσεως δύναμιν.

⁴⁷ Ebd., 668A. Engl. Übers.: *Maximus Confessor: Selected Writings*, trans. George Berthold, New York 1985, 187.

3.3 Der Begriff der Ordnung (*taxis*) in Basilius von Cäsareas Abhandlung über den Heiligen Geist

Die Abhandlung des Heiligen Basilius über den Heiligen Geist, genauer gesagt Kapitel 45, ist von grundlegender Bedeutung, da die Dokumente von Ravenna und Chieti beide darauf Bezug nehmen, um die Ansicht zu unterstützen, dass die Ordnung der Ortskirchen die innerhalb der Heiligen Trinität bestehende Ordnung widerspiegelt.

Im Dokument von Ravenna heißt es:

„Die drei Personen der Heiligen Trinität werden ‚gezählt‘, wie Basilius der Große sagt (Über den Heiligen Geist, 45), ohne dass die Bezeichnung als ‚zweiter‘ oder ‚dritter‘ Person der Trinität irgendeine Verminderung oder Unterordnung beinhaltet. Ähnlich gibt es auch eine Ordnung (*taxis*) unter Ortskirchen, die jedoch keine Ungleichheit in ihrem kirchlichen Wesen nach sich zieht.“

Die sorgfältige Betrachtung von Kapitel 42 zeigt, dass der heilige Basilius sich mit der Frage beschäftigt, ob man Dinge, die miteinander wesensgleich sind, aufzählen soll, oder ob man Dinge, die von unterschiedlicher Essenz-Ousia sind, unterteilen soll. Das Ganze dreht sich um „συναρίθμησης“ oder „ὑπαρίθμησης“. Die Autoren des Ravenna-Dokuments hätten in diesem Fall präziser sein müssen und das Verb „zusammen nummerieren“ (συναριθμείν) verwenden sollen. In Kapitel 43 verwendet der Heilige Basilius das Wort σύνταξις und das Verb συντάσσειν (in einer Ordnung zusammenstellen) und sagt, dass diese Zusammenstellung der Namen der Personen der Trinität in der Taufe an uns weitergegeben wurde (παραδέδοται).⁴⁹

Das Ravenna-Dokument spricht von der Bezeichnung der Personen der Trinität als „zweite“ oder „dritte“ Person, ohne eine Verminderung oder Unterordnung zu implizieren. Diese Aussage ist sehr irreführend und widerspricht völlig dem, was Basil in diesem Zusammenhang sagt, nämlich, dass Jesus uns die Formel „Vater, Sohn und Heiliger Geist“ überliefert und sie offenbart hat, ohne sie zu nummerieren. Denn Er sagte weder „im Namen des Ersten, des Zweiten und des Dritten“ noch sagte er „im Namen von eins, zwei und drei“!⁵⁰

⁴⁸ Siehe De Spir. Sancto, XVII.42 (SC 17, 396, 2–4 Prusche).

⁴⁹ Siehe *ibid.* XVII.43 (398, 16): ἡ ἐν τῷ βαπτίσματι παραδεδομένη του λόγου σύνταξις (τῶν ὀνομάτων τοῦ πατρὸς τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος).

⁵⁰ Siehe *ebd.* XVIII.44 (402, 1-4): Πατέρα καὶ Υἱὸν καὶ ἅγιον Πνεῦμα παραδιδούς ὁ Κύριος, οὐ μετὰ τοῦ ἀριθμοῦ συνεξέδωκεν. Οὐ γὰρ εἶπεν, ὅτι εἰς πρῶτον καὶ δεῦτερον καὶ τρίτον· οὐδὲ εἰς ἓν καὶ δύο καὶ τρία. *Ebd.*, XVIII.45 (404, 1-3): οὐ γὰρ κατὰ

Die Zahl ist, so Basil, eine menschliche Erfindung (ἐπιμενόνηται) und hilft uns, die drei Personen voneinander zu unterscheiden.⁵¹ Denn Gott ist in Wirklichkeit jenseits jeder Nummerierung (ὑπὲρ ἀριθμὸν).⁵² Wenn es ein menschliches Bedürfnis gibt, die drei Personen zu zählen, sollte ihm in einer Weise entsprochen werden, die Gott angemessen ist (θεοπρεπῶς)⁵³ und jede Idee oder Vorstellung von Polytheismus vermeidet.⁵⁴ In einem anderen Kontext (*Contra Eunomium*) stellt Basil klar, wie die Ordnung in der Trinität zu verstehen ist. Er unterscheidet zwischen zwei Arten von Ordnung, eine gemäß der Position (κατὰ θέσιν) und eine zweite gemäß einer natürlichen Reihenfolge (κατὰ φυσικὴν ἀκολουθίαν), z. B. das Licht, das dem Feuer ohne räumliche oder zeitliche Intervention⁵⁵ direkt folgt. Diese zweite Art von Ordnung, die keine Ordnung im eigentlichen Sinne ist, entspricht unserer angemessenen Vision und Vorstellung vom trinitarischen Gott.

Wenn Basilius von Cäsarea in *Contra Eunomium* die Idee darlegt, dass eine bestimmte Art von Ordnung innerhalb der Trinität existiert, vertritt er diese Vorstellung nur im Hinblick auf bestimmte Umstände, nämlich in Bezug auf die Anhänger des Eunomius. Diese argumentierten, dass, da der Heilige Geist nach der Stufe und dem Rang als dritter eingestuft werde, der Geist auch in Bezug auf das Wesen als dritter zu betrachten sei. Basilius erklärt seine Position klar und deutlich, und sie ist eindrucksvoll:

„Auch wenn der Heilige Geist dem Sohn nach Grad und Rang untergeordnet wäre (τῆ τε τάξει καὶ τῷ ἀξιώματι) – wenn wir für einen Augenblick diesem Argument stattgeben – (ἵνα καὶ ὅλως συγχωρήσωμεν), ist es doch offensichtlich, dass es nicht logisch wäre, dass der Geist dem Sohn folgt, da Er (angeblich) anderer Wesensnatur ist.“⁵⁶

Dieser kleine Einschub, „ἵνα καὶ ὅλως συγχωρήσωμεν“, bedeutet, dass Basil in Wirklichkeit keine Art von Ordnung innerhalb der Trinität akzeptiert, er tut dies nur im Rahmen dieser theologischen Diskussion, da er

σύνθεσιν ἀριθμοῦμεν, ἀφ' ἑνὸς εἰς πλῆθος ποιοῦμενοι τὴν παραύξησιν, ἓν καὶ δύο καὶ τρία λέγοντες, οὐδὲ πρῶτον καὶ δεῦτερον καὶ τρίτον. Siehe auch *Marko A. Orphanos: Der Sohn und der Heilige Geist in der trinitarischen Lehre des Heiligen Basilius des Großen* (auf Griechisch), Athen 1976, 151.

⁵¹ Ebd., 402, 6–7.

⁵² Ebd., 404, 13.

⁵³ Ebd., XVIII. 46, 408, 6.

⁵⁴ Ebd., XVIII. 44, 404, 22–23.

⁵⁵ Siehe *Contra Eunomium* I. 20. SC 299, 244, 23–246, 26 Sesboué.

⁵⁶ Siehe ebd. III.1, SC 305, 146, 36–148, 39: καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, εἰ καὶ ὑποβέβηκε τὸν υἱὸν τῆ τάξει καὶ τὸ ἀξιώματι (ἵνα καὶ ὅλως συγχωρήσωμεν), οὐκέτ' ἂν εἰκότως, ὡς ἀλλοτριᾶς ὑπάρχον φύσεως, ἀκολουθεῖν, ἐκείθεν δῆλον.

sehr wohl weiß, dass alles, was über Gott gesagt wird, in einem abgeleiteten oder metaphorischen Sinne gesagt wird (καταχρηστικῶς).⁵⁷

Folglich vermittelt uns das Dokument von Ravenna leider einen sehr irreführenden Eindruck davon, was Basil in seiner Abhandlung über den Heiligen Geist darlegt. Es spricht von einer Nummerierung der Personen als erste, zweite und dritte, was Basilius selbst nie bejaht, und macht einen völlig erfolglosen Vergleich einer solchen Ordnung (die in Wirklichkeit keine Ordnung ist) mit der Ordnung der orthodoxen Ortskirchen, einer Ordnung, die durch die Beschlüsse der Ökumenischen Konzilien begründet worden ist.

3.4 Der Begriff der Ordnung (taxis) bei den Vätern nach Basilius von Caesarea

Dennoch bedarf die Frage, ob es innerhalb der Trinität (wie die Vertreter der sogenannten trinitarischen Ekklesiologie behaupten) eine Art *taxis* gibt, einer gründlichen und konkreten Untersuchung, da in der biblischen und patristischen Tradition die Namen der göttlichen Personen in einer definierten und festen Reihenfolge aufgeführt werden. Wenn man eine bestimmte Ordnung innerhalb der Trinität zugibt, könnte man zu dem Schluss kommen, dass dies nicht nur für die Art und Weise gilt, wie sich die göttlichen Personen der Welt offenbaren und manifestieren, sondern auch für ihre innertrinitarischen Beziehungen.⁵⁸ Die Tatsache, dass der Vater nach dieser traditionellen Ordnung als erste Person „πρώτη αἰτία ἀρχόνως“ [die ewige erste Ursache] genannt wird. Die Urursache unterstützt die Ansicht, dass die Ausübung des Primats innerhalb der *ekklesia* ihre archetypischen Wurzeln in der klaren Ordnung [*taxis*] im interpersonalen Leben der Gottheit hat.⁵⁹

Daher wird es für unsere Diskussion sehr nützlich und konstruktiv sein, die Bedeutung des Begriffs der Ordnung der göttlichen Personen in der Theologie der Kirchenväter, die nach Basilius geschrieben haben, zu untersuchen. Ein Beispiel findet sich in den Werken des Heiligen Gregor

⁵⁷ Siehe ebd. II.23, SC 305, 94, 14–16.

⁵⁸ Siehe *Gregor von Nazianz*, Oratio 31.14, SC 250, 302, 6–7, *Gallay*, οὐδὲ τι τῶν ὅσα τοῖς μεριστοῖς ὑπάρχει, κἀνταῦθα (τῷ θεῷ) λαβεῖν ἔστιν.

⁵⁹ Siehe ebd., 302, 10: πρώτη αἰτία. Siehe auch *Basilius von Caesarea*, *Contra Eunomium* I. 20, SC 299, 246, 36–38; *Sesboué*, Ἡμεῖς δέ, κατὰ τὴν τῶν αἰτίων πρὸς τὰ ἔξ' αὐτῶν σχέσιν, προτετάχθαι τοῦ Υἱοῦ τὸν Πατέρα φαμέν· κατὰ δὲ τῆς φύσεως διαφορὰν, οὐκέτι, οὐδὲ κατὰ τὴν τοῦ χρόνου ὑπεροχὴν.

Palamas und vor allem in seiner Widerlegung des *filioque*. In Palamas' Denken gibt es eine klare Unterscheidung zwischen der Art und Weise, wie sich die Trinität *ad extra* (d.h. der Welt) offenbart, und der Art und Weise, wie die Trinität in ihrem Sein selbst existiert.

Methodisch geht Palamas von der gleichen Unterscheidung aus, die Basilius von Caesarea getroffen hat, d.h. einerseits zwischen dem, was „an sich“ ist und andererseits was „für uns“ ist. Palamas rekapituliert und vertieft in gewisser Weise, was Basilius von Caesarea in *Contra Eunomium* 1.20 entwickelt hat, wo Basilius über die Ordnung spricht, „die nicht durch uns ist“ (κατὰ τὴν ἡμετέραν θέσιν), sondern durch die Reihenfolge der Natur (ἐκ τῆς κατὰ φύσιν ἐνυπαρχούσης ἀκολουθίας).⁶⁰ Palamas betont, dass der Vater als einzige Ursache innerhalb der Trinität (nur) eine logische und nicht ontologische Priorität gegenüber den beiden anderen Personen hat, die verursacht werden (αἰτιατά), während er in gewisser Weise gedanklich voran steht (προεπινοεῖται).⁶¹ Nur in dieser Hinsicht könnte man von einer Ordnung innerhalb der Trinität sprechen, d. h. von der Unterscheidung zwischen dem, was die Ursache ist und dem, was verursacht wird. Jede Art von Ordnung, die den Heiligen Geist als zweiten nach dem Sohn und als dritten nach dem Vater und Sohn stellt, ist weder ihm noch den Vätern der Kirche völlig unbekannt.⁶²

Neben der Ordnung von Ursache und Verursachtem, spricht Palamas auch von einer Ordnung der Anrufung – d. h. des Aussprechens der Namen der drei göttlichen Personen. Nach dieser Ordnung wird der Sohn meist nach dem Vater und der Geist nach dem Sohn angerufen und bedacht.⁶³ Eine solche Ordnung ist uns nicht absolut gegeben (παραδέδοται), sondern nur bedingt – d. h. es handelt sich um eine Ordnung „um unserer Willen“ und nicht „eo ipso“, zu unserem Nutzen und Vorteil (ὡς γε συνήνεγκεν ἡμῖν), da wir die Tiefe und den Reichtum des göttlichen Geheimnisses aufgrund unserer Kindesnatur nicht verstehen können (μὴ δυνάμενοί πω χωρῆσαι διὰ τὸ νηπιῶδες).⁶⁴ Im Anschluss an Johannes Chrysostomus weist Palamas darauf hin, dass diese Ordnung durch Anrufung keine endgültige und feste ist. Diese Ordnung ist veränderlich,⁶⁵ in dem

⁶⁰ Siehe *Gregorios Palamas*, *Logos Apodeiktikos* I.33 (I, 63, 20–22 Chrestou).

⁶¹ Siehe ebd., I.33 (I, 62, 26).

⁶² Siehe ebd., I.33 (I, 63, 24–27).

⁶³ Siehe ebd., I.34 (I, 64, 14–16).

⁶⁴ Siehe ebd., I.34 (I, 65, 8.11). Siehe die Studie von *Mikonja Knežević*: *The Order (τάξις) of Persons of the Holy Trinity in the Apodictic Treatises of Gregory Palamas*; in: *Philotheos* 12 (2012), 84–102, 90.

⁶⁵ Siehe ebd., I.36 (I, 67, 7–9).

Sinne, dass manchmal, so selten sie auch sein mag, der Sohn nach dem Heiligen Geist angerufen wird: [...] möge der Heilige Geist verkündet werden, der Eingeborene gepriesen werden, der Vater gefeiert werden. Und möge niemand denken, dass die Werte auf den Kopf gestellt werden, wenn wir zuerst den Geist, dann den Sohn und dann den Vater anrufen. Gott hat keine Ordnung, nicht weil er ungeordnet ist, sondern weil er jenseits jeder Ordnung steht.⁶⁶

Was das innere Leben der Trinität und die innertrinitarischen Beziehungen betrifft, die über allen geschaffenen Kategorien stehen, so ist Gott nach Palamas jenseits der Ordnung und nicht durch Ordnung bestimmt: [...] wir beten nicht als ersten Gott, den Vater, als zweiten den Sohn und als dritten den Heiligen Geist an, so dass wir nach dem ersten immer den zweiten anrufen und nach ihm den dritten, und damit notgedrungen unter eine Ordnung diejenigen subsumieren, die über jeder Ordnung und allen anderen Dingen stehen.⁶⁷

Die Anrufung der drei Personen der Trinität auf besondere Weise ist nach Palamas nichts anderes als eine Annehmlichkeit, eine Anpassung des Göttlichen an unsere begrenzten Fähigkeiten, namentlich an unsere begrenzte Sprache und unser begrenztes Denken, die die drei Personen nicht gemeinsam und auf einmal begreifen und aussprechen können. Unsere geschaffene Sprache kann den Vater nur als ersten, den Sohn als zweiten und den Heiligen Geist als dritten artikulieren.⁶⁸

Dieser Standpunkt bildet ebenso die feste Grundlage der theologischen Schriften des Photios von Konstantinopel, Ökumenischer Patriarch von 858–867 und 878–886. Eine sehr wichtige Passage aus seiner *Bibliothek* bezeugt dies:

„Weil die meisten der Dinge, die über Gott gesagt werden, nicht genau zeigen und mitteilen, wie Er in Wirklichkeit ist, sind sie eher eine Art Hinführung und Kondeszendenz (*χειροαγωγή και συγκατάβασις*), die unseren Geist und unser Denken durch die Dinge und Namen, die uns vertraut sind, bis hin zu den Dingen über uns führen. Deshalb ist es klar, dass beim Nennen der göttlichen Personen die erste Stellung des Vaters, dann des Sohnes und nach ihm des Heiligen Geistes auch so etwas ist. Es ist eine Art Kondeszendenz, bis zu dem Punkt, dass der Meister selbst uns unterweist, wenn er zu seinen Jüngern sagt: ‚Darum gehet hin und lehret alle Völker: Taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes‘ (Mt 28,19). Denn die göttliche Natur an sich ist weder als vorher (zu etwas) klassifiziert noch als nachher (zu etwas) nummeriert, sondern sie besteht über jeglicher Zahl und

⁶⁶ Siehe ebd., I.33 (I, 61, 14–17). Siehe *Knezević*, *The Order of Persons* 2012, 90.

⁶⁷ Siehe ebd., I.32 (I, 61, 5–9). Siehe *Knezević*, *The Order of Persons* 2012, 91.

⁶⁸ Siehe ebd., I.34 (62, 21–25).

Einheit, da sowohl die Zahl als auch die Einheit die Substanz betreffen, während das Göttliche über der Substanz steht (οὔτε προτέτακται οὔτε ὑποτέτακται ἀλλὰ καὶ πάσης ὑπερίδρυται καὶ ἀριθμήσεως καὶ μοναδικῆς ἐπινοήσεως εἶπερ καὶ ὁ ἀριθμὸς καὶ ἡ μονὰς περὶ οὐσίαν, τὸ δὲ θεῖον ὑπερούσιον). So wie das Göttliche von allen zeitlichen Dingen ein nicht-zeitliches Wissen hat, von geteilten Dingen ein ungeteiltes, fließende Dinge auf eine nicht-fließende Weise erkennt, so erkennt jedes geborene Wesen das Nicht-Zeitliche zeitlich, das Ungeteilte geteilt und das Unbeschreibliche mit einer vertrauten Sprache, die mit Namen und Wörtern gebildet wird.“⁶⁹

Wie man leicht erkennen kann, spricht Photios in dieser wichtigen Textstelle von den Grenzen der menschlichen Sprache und des menschlichen Denkens angesichts der Fülle des göttlichen Geheimnisses. Alles, was über Gott gesagt wird, ist eine Art Anpassung des Göttlichen an die begrenzten geistigen und sprachlichen Fähigkeiten des Menschen, die Transzendenz Gottes zu begreifen. Gott offenbart sich uns auf geordnete Weise, nicht als ob Gott eine Natur oder eine Ordnung hätte, sondern damit er leichter zugänglich (verständlich) für uns (οὐχ ὡς ἔχει φύσεως ἢ τάξεως εὐπαράδεκτον ἢ τριάς, ἀλλ' ὡς ἡμῖν εὐπαράδεκτον) ist.⁷⁰ Die Ordnung bei der Anrufung der drei göttlichen Namen ist einfach eine Anordnung (διωικονομήθη), so dass man nicht irrtümlich zu einer polytheistischen Vorstellung von Gott gelangt.⁷¹ Photios stellt die Frage: Wie könnte es da überhaupt eine Ordnung geben, wo absolute Gleichheit und Unveränderlichkeit herrschen?⁷²

Aus Photios lassen sich nützliche Schlussfolgerungen über das Verhältnis zwischen immanenter und ökonomischer Trinität ziehen, ein heikles Thema, das sowohl für die Frage des Primats als auch des *filioque* verschiedene Folgen hat. Die Frage, ob es eine direkte Korrespondenz zwischen diesen beiden Ebenen des „Seins“ gibt – nämlich der immanenten Trinität und der Trinität in ihrer Bewegung *ad extra* –, kann mit Photios wie folgt beantwortet werden: Das traditionelle orthodoxe Verständnis des Verhältnisses von Theologie und Ökonomie kann das *hermeneutische Grundprinzip* des römisch-katholischen Theologen Karl Rahner anerkennen, dass uns in der Offenbarung kein anderer Gott offenbart wird, als der, der ist.

⁶⁹ Bibliotheque 222, 189b (III, 176,35 – 177,6 Henry).

⁷⁰ Siehe ebd., 222, 195b (III, 192, 31–32 Henry).

⁷¹ Siehe *Photios*, *Amphilochia* 190 (V, 255, 75–82 L/W).

⁷² Siehe *Photios*, *Bibliotheque*, 222, 195b (III, 193, 20-21 Henry): ποῦ γὰρ τάξις, ἔνθα τὸ ἴσον ἀπαράλλακτον.

Dennoch interpretiert es dieses Verhältnis in seiner richtigen Dimension, nämlich unter der Berücksichtigung der Asymmetrie und Wesensungleichheit zwischen Ungeschaffenen (ἄκτιστον) und Geschaffenen (κτιστόν) Sein. D.h. es gibt keine direkte und vollständige Entsprechung zwischen der immanenten und der ökonomischen Trinität, wie Rahner im letzten Jahrhundert feststellte.⁷³ Der trinitarische Gott ist derjenige, der uns offenbart wurde, jedoch in seinem eigenen Sein, sondern in der Art und Weise, wie er von uns als geschaffene Wesen verstanden werden kann.

Daher bleibt die Verwendung existentieller Begriffe und Kategorien, um das Göttliche auszudrücken, konditional und ist nicht in der Lage, die Fülle der trinitarischen Natur Gottes auszudrücken. Alles, was wir von Gott sagen und denken, so Photius, tun wir aus der Sicht unserer geschaffenen Welt und entsprechend verwenden wir unsere Worte. „Denn die allheilige Trinität ist gleich und gleichermaßen mächtig, sie ordnet alles, zielt auf unsere Erlösung ab, und alles, was wir theologisch sagen können, ist uns gnädig und aus Liebe zur Menschheit gegeben worden, und gleichzeitig hat sie alles auf sich genommen.“⁷⁴

Schlussbemerkungen

Zusammenfassend möchte ich festhalten, dass die neue Ekklesiologie, die von einigen orthodoxen Theologen im letzten Jahrhundert vorgeschlagen wurde und die den Primat durch die immanente Trinität begründet, weder theologisch tragfähig noch mit den patristischen Quellen vereinbar ist. Erstens erhebt sie, ohne methodische Kriterien, die Idee der *koinonia* zum Schlüsselbegriff, um die immanente Trinität zu erklären. Dieses Konzept entspringt der Perspektive der Schöpfung, während die Väter kategorisch darauf hinweisen, dass ein solches Konzept nur bedingt Gott zugeschrieben werden kann. Was ist das Kriterium, um das Konzept der *koinonia* als hermeneutischen Schlüssel anstelle (zum Beispiel) des Konzepts der absoluten Identität der Natur (συνφύσις) oder der Konsubstantialität (ὁμοούσιος) aufzustellen?

⁷³ Siehe *Karl Rahner*: Schriften zur Theologie, Bd. 4, Einsiedeln 1960, 10–133, beachte 105 und in *Mysterium Salutis II*, Einsiedeln 1967, 322.

⁷⁴ Siehe ebd., 222, 195b (III, 192, 23–29 Henry).

Zweitens, indem sie einen Vergleich zwischen dem „Ersten“ (πρῶτος) innerhalb der Trinität und dem Primas einer Ortskirche anstellt, vermeidet diese neue Ekklesiologie nicht den schwerwiegenden Fehler der römisch-katholischen Theologie in Bezug auf das *filioque*, nämlich die Verwechslung von Theologie und Ökonomie. Indem sie eine Ordnung innerhalb der Trinität annimmt, vermittelt sie nicht nur einen irreführenden Eindruck von den primären Quellen des 4. Jahrhunderts, sondern zieht auch einen erfolglosen Vergleich zwischen der immanenten Trinität und ihrer Art und Weise, sich ad extra zu offenbaren. Mit anderen Worten, sie versucht, geschaffene Begriffe wie Koinonia und Taxis auf das innertrinitarische göttliche Leben anzuwenden, wobei sie ignoriert, dass all diese geschaffenen Kategorien konditional verstanden werden müssen. Für das Sprechen über Gott muss immer das apophatische Prinzip gelten – d. h. Gott ist und ist gleichzeitig nicht – denn er ist jenseits des Seins.⁷⁵

Übersetzung aus dem Englischen: Dr. Wolfgang Neumann

⁷⁵ Siehe *Dionysius Areopagita: Myst. Theol.*, V (PTS 36, 149, 1–150, 9 Ritter).