

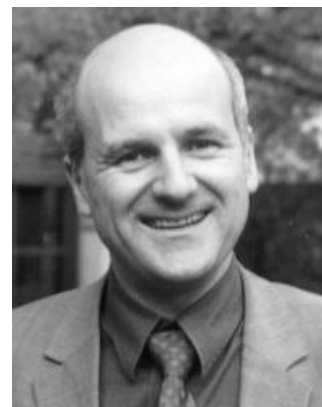
Principaliter, Aequaliter, Mutualiter?

Modalitäten innertrinitarischer Beziehungen

Summary

The paper proposes to interpret the Eastern and Western traditions of Trinitarian Theology in the spirit of an ecumenical ‘hermeneutics of trust’ starting up with the conviction that both traditions share the intention to follow the basic ideas and concepts of the Fathers on their way from Nicea to Constantinople. It shows that Augustine, although teaching that the Holy Spirit proceeds from the Father as well as from the Son, aims at maintaining the Father’s monarchy, whereas the Eastern tradition, although emphasizing the Spirit’s procession “ek monou tou Patros”, also developed an idea of eternal Trinitarian relations between the Son and the Spirit, e.g. Gregor Kyprios’ conception of the Spirit’s “manifestation (ekphansis)” through the Son. In its final part, the paper sketches outlines of a Trinitarian Theology which distinguishes different kinds of eternal relations within the Holy Trinity of which all are relevant (“seinsbestimmend”) to the individual being of the Trinitarian hypostases, but only some of them are causative (“seinsbegründend”) – as the Father proceeding the Spirit –, while others are manifesting (“seinerschließend”): The Spirit, e.g., manifests the Son’s very being to the Father. Thus, taken in the right sense, terms like “principaliter”, “aequaliter” and “mutualiter” can all have a proper function within Trinitarian Theology.

DER AUTOR



Prof. Dr. Bernd Oberdorfer ist Ordinarius für Systematische Theologie an der Philosophisch-Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Augsburg, Deutschland

Schlagwörter

Trinität, Relation, Ursprung, Monarchie, Manifestation (ekphansis), Augustinus, Gregor Kyprios, Filioque.

Die Frage nach der Bedeutung des Vaters in der Heiligen Dreieinigkeit führt in den Kern der christlichen Trinitätstheologie. Denn um sie zu beantworten, bedarf es der Klärungen in mindestens zweifacher Hinsicht:

Erstens muss reflektiert werden auf Art und Charakter der Unterscheidung zwischen den trinitarischen Hypostasen Vater, Sohn und Heiliger Geist, damit deutlicher erkannt werden kann, was den Vater *im Unterschied und in Relation* zu Sohn und Geist kennzeichnet. Dabei geht es einerseits darum, die leitenden Kategorien für die Unterscheidung zu bestimmen und ihre theologische Bedeutung genauer zu qualifizieren. Bekanntlich hat in der östlichen wie in der westlichen Theologie die Kategorie des *Ursprungs* eine herausragende Stellung gewonnen, und die Theologen haben immer erneute Bemühungen unternommen zu klären, was es eigentlich heißt, dass der Vater „Ursprung“ von Sohn und Geist ist. Andererseits steht aber auch die Frage im Raum, ob die Ursprungsrelation die *einzig* Form der Beziehung ist, die im ewigen Sein Gottes zwischen Vater, Sohn und Geist herrscht, mit anderen Worten: ob zu einer vollständigeren, dem Reichtum der biblischen Zeugnisse mehr entsprechenden Darstellung der Heiligen Trinität nicht auch noch andere Formen der Beziehungen zwischen den trinitarischen Hypostasen gehören, Formen, die ebenfalls etwas Wesentliches über diese Hypostasen aussagen, Formen, die – um gleich einen zentralen Aspekt zu nennen – eine *Wechselseitigkeit* zwischen Vater, Sohn und Geist artikulieren.

Zweitens aber wirft der Blick auf den Vater mit besonderer Intensität die Frage nach dem Verhältnis zwischen der hypostatischen Differenzierung und der essenziellen Einheit Gottes auf, wird doch namentlich in der orthodoxen, aber auch in der westlichen Tradition dem Vater als der „Quelle der Gottheit“ eine elementare Funktion für die göttliche Einheit zugeschrieben. Beide Fragen gehören natürlich eng zusammen; denn nur wenn der Vater wesentlich als das „Prinzip“ von Sohn und Geist charakterisiert ist, kommt er zugleich als die „Quelle der Gottheit“ in Betracht.

Bekanntlich ist es üblich, in diesem Fragekomplex tiefgreifende Differenzen zwischen östlicher und westlicher Theologie zu markieren. Im Blick auf die innergöttliche ‚Ursprünglichkeit‘ haben östliche Theologen dem ‚Westen‘ immer wieder vorgeworfen, durch das *Filioque* dem Vater

die unterscheidende Identität als ‚Ursprung‘ abgesprochen zu haben, da ja dann auch dem Sohn im Verhältnis zum Geist ‚Ursprünglichkeit‘ zukomme, und letztlich ein unpersönliches Wesen (*essentia*) zur „Quelle der Gottheit“ zu erklären, da Vater und Sohn in ununterscheidbarer Wesenseinheit den Geist hervorgehen ließen. Umgekehrt meinten westliche Theologen im ‚Osten‘ eine problematische, nämlich subordinatianische Vorrangstellung des Vaters wahrzunehmen, weil dem Sohn und dem Geist gleichsam nur in abgeleiteter Weise die Gottheit zugeschrieben werde. Auch wurde häufig der Verdacht geäußert, dass durch die Ablehnung des Filioque der innere, genauer: innergöttliche Zusammenhang von Sohn und Geist verloren zu gehen drohe.

Natürlich können und sollen wir die lange Geschichte dieser Kontroversen nicht einfach vergessen; sie hat unser theologisches Denken in verschiedener Hinsicht stark geprägt und ist insofern auch heute weiterhin präsent.¹ Aber es ist wenig sinnvoll, einander die alten Differenzen nur noch einmal zu bestätigen. Ich will deshalb einen anderen Ansatz verfolgen. Ich denke, es lässt sich gut zeigen, dass westliche und östliche Theologie dieselben Fragen bearbeiten, dieselbe trinitätstheologische Grundkonstellation teilen, die sie dann in unterschiedlicher Weise gestalten. Wenn das aber so ist, dann lässt sich so etwas wie eine hermeneutische Grundregel formulieren: Diejenige Interpretation der theologischen Konzeptionen ist die sachgemäße, die diese Konzeptionen als *Entfaltungen* jener Grundkonstellation darstellen vermag. Dies gilt dann auch für das Verständnis der innertrinitarischen Relationen und der das Sein der Personen bzw. Hypostasen bestimmenden Merkmale. Ein solches Verfahren könnte verhindern, dass die jeweils andere Position vorschnell als *Entfremdung* von der gemeinsamen Wurzel wahrgenommen wird. Damit ist natürlich nicht a priori gesagt, dass die unterschiedlichen Positionen miteinander vereinbar sind, und eine Kritik ist nicht ausgeschlossen; aber eine – nennen wir es einmal: Hermeneutik des Vertrauens ist doch eine bessere Voraussetzung für das Verstehen als eine Hermeneutik des Verdachts.

Zeigen lässt sich das, was ich eine gemeinsame „Grundkonstellation“ genannt habe, schon daran, dass West und Ost sich die trinitätstheologische Hermeneutik durch den Erkenntnisweg vorgeben lassen, der mit dem Konzil von Nicäa 325 begann und zu den Einsichten der Kappadozier führte, die dann nicht nur im Osten weitergeführt,

¹ Vgl. dazu ausführlich Bernd Oberdorfer: *Filioque. Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems*, Göttingen 2001. Zur historischen Genese des Konflikts vgl. grundlegend Peter Gemeinhardt: *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter*, Berlin / New York 2002.

sondern auch im Westen von Augustinus eigenständig aufgegriffen wurden.²

Nukleus der Entwicklung zum Trinitätsdogma war ganz offensichtlich die Frage, in welchem Verhältnis Jesus Christus, der Sohn Gottes, zu Gott dem Vater steht. Im Widerspruch gegen Arius, der die Gottheit des Sohnes im Namen eines abstrakten Monotheismus bestritten hatte, betonten die Väter von Nicäa, dass der Sohn ganz auf die Seite der Gottheit gehöre: Vater und Sohn sind „wesenseins“, *homousios*. Dass der Heilige Geist im Nicänum zumindest genannt wurde, belegt deutlich genug, dass die Väter an eine „Binität“ nie dachten; insofern ist alles, was über Vater und Sohn gesagt wurde, sinngemäß auch auf den Geist zu übertragen – explizit geschah das erst in Konstantinopel 381, doch die Väter von 381 konnten zurecht der Überzeugung sein, dass sie damit das aussprachen, was im Dogma von 325 bereits implizit enthalten war. Der Begriff *homousios*, so umstritten er in der Folge war, besagt nun zumindest, dass Vater und Sohn (und Geist) eine wesentliche Einheit in gleichwesentlicher Unterschiedenheit bilden. Vater, Sohn und Geist sind nicht drei ‚Teile‘ Gottes, sondern jeder ist *ganz* Gott in einer spezifischen Eigentümlichkeit. Es gibt demgemäß in Gott auch keine seinsmäßigen Abstufungen: Der Vater ist nicht „mehr“ Gott als der Sohn und der Geist.

Aus dieser grundlegenden Einsicht erwuchs die Aufgabe, die Unterschiede zwischen Vater, Sohn und Geist, mithin ihre jeweilige Eigentümlichkeit, zu benennen, ohne dass dadurch die wesentliche Einheit aufgehoben würde. Diese Aufgabe haben hauptsächlich die „großen Kappadozier“ gelöst. Die Weise, wie sie das taten, ist maßgeblich bestimmt durch die Logik des Vater-Sohn-Verhältnisses. „Vater“ und „Sohn“ sind Relationsbegriffe, und die Relation ist im Kern gekennzeichnet als eine der Abkunft, des Hervorbringens, der Seinsweitergabe, des Ursprungs. Gewiss ist dies bei weitem nicht alles, was über ein Vater-Sohn-Verhältnis zu sagen ist (man denke etwa an die Stellvertretungsfunktion des Sohnes, an das Vertrauen des Vaters zum Sohn und des Sohnes zum Vater, an die Fürsorge des Vaters für den Sohn und die Loyalität des Sohnes gegenüber dem Vater etc.); aber ohne Zweifel ist das Wesentliche, das Notwendige, das Unentbehrliche am Vater-Sohn-Verhältnis die Herkunft des Sohnes vom Vater. Der Vater ist im Verhältnis zum Sohn der „Ungezeugte“, der Sohn ist der vom Vater „Gezeugte“.

Diese Logik wurde nun auch leitend für das Verständnis des spezifischen Seins des Heiligen Geistes. In Orientierung an Joh 15,26 wurde sein eigentümliches Sein ebenfalls im Sinne einer Abkunftsrelation zum Vater,

² Vgl. dazu Bernd Oberdorfer, *Filioque*, a.a.O., 64-106 sowie ders.: Artikel „Trinität, III. Dogmengeschichtlich, 1. Alte Kirche“, in: RGG⁴, Bd. 8, 2005, Sp. 602-608.

nämlich als „Hervorgang“ (*ekporeusis*) definiert. Der Geist unterscheidet sich vom Sohn eben dadurch, dass er in einem *anderen* Abkunftsverhältnis zum Vater steht: Er ist nicht „gezeugt“, er „geht hervor“.

Während nun die östliche Theologie betonte, damit sei das Sein von Sohn und Geist hinreichend unterschieden, und auch auf eine nähere Charakterisierung des „Hervorgangs“ des Geistes verzichtete, blieb im Westen Augustinus zwar auf den Bahnen des Nicänums; zurecht spricht die Forschung daher von „lateinischem Neunizänismus“.³ Zugleich aber entfaltete er die vorgefundene Konstellation in einer eigenen, dem lateinischen Kontext angepassten und diesen zugleich weiterbildenden Weise.⁴ Auch er verstand den Vater als „*fons divinitatis*“, aber „Hervorgehenlassen“ ist für ihn nicht die hypostatische Eigenschaft des Vaters, d.h. es definiert nicht exklusiv sein hypostatisches Sein. Dieses ist vielmehr präzise bestimmt durch die „Zeugung“ des Sohnes. Zwar sagt auch Augustinus, dass das Hervorgehenlassen ursprünglich – *principaliter* – dem Vater eignet. In diesem Sinne bewahrt auch Augustinus die „Monarchie“ des Vaters. Aber der Vater kann nach Augustinus den Sohn an seiner Hervorbringungsfunktion teilhaben lassen, sie dem Sohn übertragen, so dass auch der Sohn im Blick auf den Geist als Hervorbringer erscheint. Genauer: Der Geist geht „aus beiden“ hervor, aus beiden gemeinsam, ja sogar – wie die späteren lateinischen Theologen seit den Karolingern pointiert sagen konnten – *aequaliter* aus beiden⁵.

Was hat Augustinus zu diesem Schritt bewegt – einem Schritt, wohlgemerkt, den er mit gutem Recht keineswegs als Schritt über Nicäa hinaus empfand –? Dafür sind mehrere Gründe zu nennen:

- 1., wie gesagt, sah er die Identität des Vaters nicht durch das Hervorgehenlassen des Geistes gekennzeichnet.
2. stellte er die Frage, wie es in Gott Unterschiede geben könne, die die Einheit nicht aufheben, in den Rahmen der antiken Metaphysik, um ihr eine präzisere Form geben zu können. Dabei sprengte er diesen Rahmen. Denn die Unterschiede in Gott müssen sich von der Substanzeinheit Gottes ihrerseits unterscheiden, dürfen aber keineswegs Akzidenzien sein. Augustinus griff dafür eine Anregung Gregors von Nazianz auf, der die beiden innergöttlichen ‚Hervorbringungen‘ „*gennesis*“ bzw. „*ekporeusis*“

³ Vgl. Peter Gemeinhardt: Lateinischer Neunizänismus bei Augustin, in: ZKG 110 (1999), S. 149-169.

⁴ Vgl. dazu Oberdorfer, Filioque, a.a.O., S. 107-128.

⁵ Freilich ist nach dem lateinisch-mittelalterlichen Verständnis nur die *Form* des Hervorgangs aus Vater und Sohn als „aequaliter“ zu bezeichnen, nicht aber die *Weise* des Ursprung-Seins: Der Vater ist unvermittelter, der Sohn vermittelter Ursprung des Geistes.

jeweils als „*skesis*“⁶ bezeichnet hatte, verallgemeinerte den Begriff der „*relatio*“ aber zur nicht-akzidentellen innergöttlichen Unterscheidungskategorie. Nur in der Hinsicht, dass zwischen zwei innergöttlichen Hypostasen eine Ursprungsrelation konstatiert werden kann, können sie auch als unterschieden gedacht werden. Daraus folgt, dass Sohn und Geist ununterscheidbar wären, wenn nicht auch zwischen ihnen eine solche Ursprungsrelation bestünde.

3. Nach Augustinus ist es die spezifische Aufgabe des Geistes, Vater und Sohn miteinander zu verbinden. Er ist das „Band der Liebe und der Einheit“, das *vinculum caritatis et unitatis* zwischen ihnen, die Liebe, mit der sie sich wechselseitig lieben. Er vereinigt sie, so dass sie in ihm, durch ihn, ihm gegenüber ihre Einheit finden. Daraus folgt einerseits, dass diese Liebe als wechselseitige von beiden ausgehen muss (wenngleich sie *principaliter* vom Vater ausgeht und dem Sohn erst vermittelt werden muss), und andererseits, dass Vater und Sohn dem Geist ihrer Einheit *in Einheit*, also ununterschieden, gegenüber stehen.

4. In der Heilsökonomie ist der Geist der „Geist des Sohnes“, der vom Vater und vom Sohn den Gläubigen gesandt wird, der die Gläubigen mit Christus und untereinander vereinigt, so dass sie den *einen* „Leib Christi“ bilden. Wenn das aber so ist, dann ist es angemessen, dass der Geist auch in Ewigkeit vom Vater und vom Sohn „ausgeht“.

Ohne Zweifel bleibt diese Konzeption im Rahmen des nicänischen Glaubens. Augustinus wollte keineswegs die väterliche „Monarchie“ aufheben. Interessanterweise zielen seine Überlegungen aber darauf hin (oder haben zumindest den Effekt), ein besonderes Gewicht auf die Bedeutung des Heiligen Geistes zu legen. Denn es ist der Geist, in dem sich gewissermaßen die Einheit Gottes vollendet, die ihren Ursprung im Vater hat. Und es ist der Geist, in dem diese liebende Einheit sich nach außen öffnet und sich den Gläubigen zuwendet, sie in diese Einheit hineinnimmt. Indem Augustinus den Geist als die Liebe versteht, mit der Vater und Sohn *einander* lieben, hebt er auch die Dimension der *Wechselseitigkeit* hervor, die der Dimension der Abkünftigkeit ergänzend zur Seite tritt. So sehr der Vater eine elementare Bedeutung für das hypostatische Sein des Sohnes und des Geistes hat und Vater und Sohn das hypostatische Sein des Geistes prägen, so sehr bestimmt der Geist das hypostatische Sein des Sohnes – und des Vaters! Ebenso wenig wie der Vater ohne den Sohn gedacht werden kann, kann er ohne den Geist gedacht werden. Ja, wenn der Geist die Liebe von Vater und Sohn ist, dann kann das Verhältnis zwischen Vater und Sohn nicht gedacht werden ohne den Geist.

⁶ Vgl. besonders or. 29,16; 31,9.

Viele Jahrhunderte lang wurde Augustins Verständnis der Trinität uneingeschränkt als „orthodox“, d.h., als Ausdruck des nicänischen Glaubens wahrgenommen. Und in der Tat dürfte zumindest die *Intention*, die seinen Überlegungen zugrunde liegt, auch heute ungeteilte Zustimmung finden. Ich will nun nicht noch einmal die Gründe verfolgen, die dazu geführt haben, dass westliche und östliche Trinitätslehre zunehmend als gegensätzlich empfunden wurden; das ist alles wohlbekannt. Vielmehr will ich an diese – wie ich unterstelle – gemeinsame Intention anknüpfen, die ich darin erkenne, dass in der Trinität neben den Abkunftsverhältnissen ein reiches Netz von differenzierten Beziehungen zwischen Vater, Sohn und Geist beachtet werden soll. Um diesen Gedanken weiterzutreiben, will ich auf der einen Seite zeigen, wo die augustiniische Konzeption gefährliche Tendenzen aufweist (dabei greife ich teilweise Kritik auf, die schon von byzantinischen Theologen geäußert wurde). Auf der anderen Seite will ich skizzieren, wie in der orthodoxen Theologie die genannte Intention ebenfalls wahrgenommen wurde und wird. Dies führt mich dann zu abschließenden Überlegungen, die in ersten Umrissen skizzieren, wie ein derartiges differenziertes Beziehungsgeflecht aussehen könnte, das die väterliche Monarchie bewahrt, zugleich aber das wesentliche Aufeinander-Verwiesen-Sein der trinitarischen Hypostasen zum Ausdruck bringt.

Augustins genialer trinitätstheologischer Entwurf ist nicht zu Unrecht maßstabsetzend geworden für das theologische Denken im Westen. Aber er enthält durchaus auch gefährliche Tendenzen, die selbst und gerade dann genau wahrgenommen werden müssen, wenn man – wie ich das tue – den nicänischen Charakter von Augustins Theologie betont.

Eine Gefahr ist gewiss, dass die – für die denkerische Verantwortung des Trinitätsdogmas im Rahmen der spätantiken Geisteswelt sicherlich äußerst produktive – ‚Entdeckung‘ der Relations-Kategorie als formales Distinktionsmerkmal der trinitarischen Personen die innertrinitarischen Relationen zu nivellieren droht: Es sind dann sozusagen immer die gleichen Relationen, die zwischen Vater und Sohn, Vater und Geist und Sohn und Geist bestehen. Diese Gefahr verstärkt sich noch, wenn die Trinitätslehre in den mittelalterlichen Lehrbüchern formalisiert und systematisiert wird.

Auf eine weitere Gefahr hat schon Photios⁷ aufmerksam gemacht, die Gefahr nämlich, dass durch die ‚Übertragung‘ der Fähigkeit, den Geist hervorgehen zu lassen, an den Sohn die hypostatische Eigentümlichkeiten von Vater und Sohn zu verschwimmen drohen. Diese Gefahr besteht

⁷ Zur trinitätstheologischen Argumentation des Photios in seiner „Mystagogia“ (PG 102, Sp. 279-400) vgl. Oberdorfer, *Filioque*, a.a.O., S. 156-161.

übrigens gerade dann, wenn – wie es die lateinische Theologie immer mit Nachdruck getan hat – die Behauptung abgelehnt wird, durch das Filioque würden „zwei Ursprünge“ in Gott eingeführt. Denn wenn stattdessen gesagt wird, der Geist gehe aus Vater und Sohn „*tanquam ex uno principio*“ hervor, wird ja die *Ununterschiedenheit* von Vater und Sohn im Blick auf die Hervorbringungsfunktion betont. Gewiss bringt dies in unüberbietbarer Weise die Gemeinsamkeit von Vater und Sohn zum Ausdruck, aber eben auf Kosten ihrer distinkten Identität: Im Blick auf den Geist sind sie *ununterscheidbar* eins. Selbstverständlich war sich der Westen immer der distinkten hypostatischen Unterschiedenheit von Vater, Sohn und Geist bewusst – ein Sabellianismus blieb konsequent außer Betracht –; aber die ‚Eigenlogik‘ der trinitätstheologischen Entwürfe entwickelte sich doch – in mancher Hinsicht jedenfalls – in einer gewissen Spannung zu dem, was Jürgen Moltmann das „trinitarische Prinzip der Einmaligkeit“ genannt hat.⁸

Dieses Prinzip ist – in mancher Hinsicht jedenfalls – in der orthodoxen Theologie deutlicher gewahrt. Gregor von Nazianz hatte den Begriff der „*skesis*“ zwar verwendet, aber nicht im strengen Sinn als Allgemeinbegriff, sondern nur als gemeinsame Bezeichnung für allein und genau die beiden konkreten Relationen, die zwischen Vater und Sohn bzw. Vater und Geist obwalten: *gennesis* und *ekporeusis*. Wieder und wieder – besonders eindrücklich etwa bei Vladimir Losskij⁹ – begegnet in der Orthodoxie die Mahnung, diese Begriffe gleichsam stehen zu lassen, sie nicht weiter zu interpretieren, ihre theologische Bedeutung nicht hineinzupressen in den Rahmen unseres notwendigerweise kosmomorphen Denkens. Wenn ich das als Außenstehender so sagen darf, dann scheint mir ein leitendes Motiv orthodoxen Denkens eben die Wahrung dieser konkreten Je-Eigentümlichkeit der trinitarischen Hypostasen zu sein. Dies erklärt auch die besondere Vehemenz, mit der orthodoxe Theologen darauf insistieren, den Vater und allein den Vater als die Quelle der Gottheit zu verstehen, und dem Westen vorwerfen, diese Funktion auch auf den Sohn übertragen oder gar dem gemeinsamen Wesen (der *ousia*) zugeschrieben zu haben.¹⁰

⁸ Jürgen Moltmann: *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980, S. 204 (im Original kursiv).

⁹ Vgl. z.B. Vladimir Losskij: *La procession du Saint-Esprit dans la doctrine trinitaire orthodoxe*, in: ders.: *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris 1967, S. 67-93, bes. S. 78. Zu Losskij's trinitätstheologischem Ansatz vgl. Oberdorfer, *Filioque*, a.a.O., S. 447-460.

¹⁰ Dieses Interesse an der konkreten Je-Eigentümlichkeit ist übrigens auch in den orthodoxen Stellungnahmen in einer der spannendsten theologischen Kontroversen der letzten Jahrzehnte erkennbar, die durch Dorothea Wendebourgs These ausgelöst wurde, in der Energienlehre des Gregor Palamas werde die trinitarische Differenzierung Gottes „soteriologisch funktionslos“, da Gott mit der Welt nur über

Zugleich aber hat die griechische Theologie durchaus Bilder, Vorstellungen und Konzepte für ein differenzierteres Verständnis der ewigen innertrinitarischen Relationen entwickelt. Sie haben teilweise erst weit nach ihrer Entstehungszeit herausgehobene Beachtung gefunden. In mancher Hinsicht sind sie erst durch den Filioque-Streit – bzw. durch die neueren ökumenischen Dialoge über die Filioque-Kontroverse – theologisch wirkmächtig geworden, konnte die Orthodoxie mit diesen Formeln doch in ihrer eigenen Tradition Möglichkeiten entdecken, die mit dem Filioque gestellte trinitätstheologische Herausforderung anzuerkennen, ohne das Filioque selbst akzeptieren zu müssen. Ich denke natürlich vor allem an den auf Gregor Kyprios zurückgehenden Gedanken von der ewigen *ekphansis* (Manifestation) des Geistes durch den Sohn: Der Geist geht vom Vater aus *und leuchtet durch den Sohn*.¹¹ Dieser Gedanke vermag eine konstitutive Beteiligung des Sohnes am ewigen Sein des Geistes zum Ausdruck zu bringen, indem dieser nämlich durch den Sohn oder am Sohn zum Leuchten, zur Erscheinung kommt – vielleicht könnte man hinzufügen: *für den Vater* zur Erscheinung kommt. Umgekehrt liegt es in der Logik dieses Gedankens, dass der Geist, indem er durch den Sohn leuchtet, auch den Sohn selbst beleuchtet, zum Leuchten, zur Erscheinung bringt – wiederum zunächst: *für den Vater*. Ohne dass die Alleinursprünglichkeit des Vaters bestritten oder relativiert werden müsste, kann mit diesen Überlegungen zum einen eine differenzierte innertrinitarische Beziehung zwischen Sohn und Geist, zum anderen eine Rückwirkung des Seins von Sohn und Geist auf den Vater artikuliert werden, kann, mit anderen Worten, eine komplexe Wechselseitigkeit der innertrinitarischen Beziehungen zur Geltung kommen. Der Begriff der *ekphansis* ist zudem geeignet, das ewige trinitarische Sein Gottes transparent zu machen für Gottes Selbst-Offenbarung in der Heilsgeschichte: Auch in der neutestamentlich bezeugten Heilsgeschichte erleuchtet der Geist den Sohn und leuchtet durch den Sohn.

Das *ekphansis*-Konzept des Gregor Kyprios ist nicht die einzige Formel, die in der Orthodoxie für das innertrinitarische Verhältnis von Sohn und Geist

seine „ungeschaffenen Energien“ kommuniziere, die indes nur mit dem ewig-überseienden einen Wesen Gottes, nicht aber mit den trinitarischen Hypostasen verbunden seien (Dorothea Wendebourg: Geist oder Energie. Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie, München 1980). Denn wo immer orthodoxe Theologen in der Gegenwart die palamitische Energienlehre aufgreifen, da betonen sie, dass die Energien nicht gleichsam freischwebend und unabhängig von der Trinität agierten, sondern durch und durch geprägt seien vom dreieinen Sein Gottes. Ob dies für Palamas selbst zutrifft, ist weiterhin umstritten. In der gegenwärtigen orthodoxen Theologie scheint es aber weithin anerkannter Konsens zu sein.

¹¹ Vgl. dazu knapp und instruktiv Reinhard Flogaus: Theosis bei Palamas und Luther. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch, Göttingen 1997, S. 206f (mit Belegen).

geprägt worden ist. Es gehört zu den besonderen Verdiensten der epochalen Klingenthaler Konferenzen von 1978/79, dass sie eine Fülle von derartigen Formulierungen zusammengetragen haben.¹² Hier hat der Dialog mit der Orthodoxie in glücklicher Weise auch für westliche Theologen einen Lernfortschritt gebracht, dessen Konsequenzen für die Ausarbeitung einer komplexen Trinitätstheologie noch immer nicht absehbar sind.

Ich kann darauf nicht weiter eingehen, möchte abschließend nur, wie angekündigt, einige wenige Linien ziehen, die andeuten, wie ich selbst in der skizzierten Richtung weiterdenken würde.¹³ Grundlegend ist dabei die – im Westen v.a. durch Wolfhart Pannenberg und Jürgen Moltmann vertretene – Einsicht, dass das ewige Sein von Vater, Sohn und Geist nur durch ein komplexes Gefüge kategorial unterschiedlicher Beziehungen zwischen ihnen angemessen beschrieben werden kann. Alle diese Beziehungen sind *seinsbestimmend*, d.h., sie sind wesentlich für das hypostatische Sein von Vater, Sohn und Geist. Zugleich greife ich den *ekphansis*-Begriff auf, den ich mit „Erschließung“ wiedergeben möchte. Dies ermöglicht es, innerhalb der seinsbestimmenden Relationen zu unterscheiden zwischen *seinsbegründenden* (oder: *seinskonstitutiven*¹⁴) und *seinserschließenden* Beziehungen. Man müsste dann nicht mehr bestreiten, dass seinsbegründend im strengen Sinn nur die vom Vater ausgehenden Beziehungen sind. Zugleich könnte festgehalten werden, dass für das Sein des Geistes, ja schon für seinen „ewigen Hervorgang“ das Sein des Sohnes (mit-)bestimmend ist, ebenso wie umgekehrt für das Sein des Sohnes, ja schon für seine „ewige Zeugung“ aus dem Vater das Sein des Geistes, nämlich im Sinn der „Erschließung“: Der Geist erhält sein Sein aus dem Vater, indem er dem Vater gewissermaßen das Motiv für die Zeugung des Sohnes bietet, und zwar so, dass er den Vater öffnet für Anderes seiner selbst; zugleich erschließt er dem Vater den Sohn *als* Sohn und dem Sohn den Vater *als* Vater und vollendet damit ihre Gemeinschaft. Umgekehrt erschließt der Sohn, indem der Geist auf ihm „ruht“ und durch ihn „leuchtet“, dem Vater den Geist. Eben daraus geht dann aber auch hervor, dass das Sein des Sohnes und das Sein des Geistes auch für den Vater *seinserschließend* und in diesem Sinne *seinsbestimmend* sind.

¹² Lukas Vischer (Hg.): Geist Gottes – Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse. Bericht und Vorträge zweier Tagungen auf Schloß Klingenthal (Frankreich), Frankfurt (M) 1981 (= Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 39). Vgl. bes. den Abschlussbericht, a.a.O., S. 9-22.

¹³ Vgl. dazu ausführlicher Oberdorfer, Filioque, a.a.O., S. 566-593.

¹⁴ Anders als in meinem Buch (vgl. Filioque, a.a.O., bes. 589-591) verwende ich hier den Begriff „seinskonstituierend“ bzw. „seinskonstitutiv“ nicht synonym mit (dem Oberbegriff) „seinsbestimmend“, sondern enger im Sinne von „seinsbegründend“ im Unterschied zu „seinserschließend“.

Ich muss es bei diesen wenigen, allzu knappen Andeutungen belassen; sie markieren eher ein Programm, als sie Konturen von dessen Ausführung zu erkennen geben. Deutlich dürfte aber die Richtung sein: die Trinitätslehre so zu entfalten, dass die Modi „*principaliter*“, „*mutualiter*“, ja recht verstanden selbst „*aequaliter*“ in einem differenzierten Zusammenhang gemeinsam zur Geltung kommen, jeder an seinem Ort.