

Daniel Munteanu

# Die Filioque-Kontroverse

*als zeitgenössische Herausforderung der Trinitätslehre<sup>1</sup>*

## Zusammenfassung

In diesem Aufsatz wird das Filioque als die bekannteste und „historisch am stärksten belastete Unterscheidungslehre zwischen westlichem und östlichem Christentum“ analysiert. Das Einfügen des Filioque in das Glaubensbekenntnis weist auf ein unterschiedliches Verständnis der Trinität hin, so dass die Filioque-Divergenz auch „Schisma im Gottesbegriff“ genannt wird. Welche Gründe sprechen für die Ablehnung des Filioque? Welche Konsequenzen hat es für das Verständnis der Person des Heiligen Geistes? Welche Gefahren bringt das Filioque mit sich?

Besondere Aufmerksamkeit wird hier der Pneumatologie Jürgen Moltmanns gewidmet, in welcher das Filioque aus kirchenrechtlicher, historischer und dogmatischer Perspektive entschieden abgelehnt wird. Unter den Konsequenzen des Filioque zählt Moltmann die binitarische und subordinatianistische Neigung der westlichen Trinitätslehre, die Geistvergessenheit und den Christomonismus, die Verwischung des personalen Charakters des Geistes und die Bejahung zweier Quellen der Gottheit. Das Filioque verhinderte eine trinitarische

### DER AUTOR



PD Dr. habil. Daniel Munteanu ist Privatdozent an der Otto-Friedrich Universität Bamberg und Dietrich Bonhoeffer Teaching Scholar am Union Theological Seminary in New York - WS 2010

<sup>1</sup> Dies ist die überarbeitete Fassung meines Aufsatzes: Das Filioque – ewige Streitfrage oder Herausforderung der ökumenischen Trinitätslehre? in: Rudolf Weht (Hg.), *Der lebendige Gott. Auf den Spuren neueren trinitarischen Denkens* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2005), 233-249.

Pneumatologie, verdeckte die kosmische Weite des Heiligen Geistes, so dass die westliche Trinitätslehre einen „possessiven Individualismus“ unterstützt. Moltmann bietet auch eine positive Beurteilung des Filioque als Interpretationsformel an, welche auf die Einheit der ökonomischen und der immanenten Trinität aufmerksam mache.

Zum Schluss wird der Lösungsvorschlag Moltmanns zur Filioque-Problematik kritisch analysiert und sieben Schritte zur Versöhnung hinsichtlich der Filioque-Kontroverse vorgeschlagen.

## Schlagwörter

Filioque, Trinität, Pneumatologie, Heiliger Geist, Ausgang des Heiligen Geistes, Jürgen Moltmann, Trinitätslehre, Ökumene

---

Als Paulus die Gemeinde in Ephesus besuchte, fragte er die Jünger von dort: „Habt ihr den Heiligen Geist empfangen, als ihr gläubig wurdet? Sie antworteten ihm: *Wir haben noch nicht einmal gehört, dass es einen Heiligen Geist gibt*“ (Apg. 19, 2).

Die heutigen Theologen und Gläubigen wissen mehr als die Jünger von Ephesus, denn sie bekennen den Heiligen Geist als trinitarische Person zusammen mit dem Vater und dem Sohn. Das heißt natürlich nicht, dass der Heilige Geist seinen geheimnisvollen Charakter preisgegeben hätte. Es ist eine bittere Ironie der Geschichte, dass die Lehre von der Person des Heiligen Geistes, der von allen Christen als der *Geist der Gemeinschaft* anerkannt wird, zum Grund des Streites und sogar der Kirchenspaltung geworden ist. Es handelt sich dabei um die Frage, ob er „allein aus dem Vater hervorgeht“ (ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον) oder „aus dem Vater und dem Sohn“ (ex Patre Filioque procedit).

## 1. Vorbemerkungen

Das Filioque-Problem gilt heute immer noch als eines der wesentlichen Hindernisse auf dem Weg zur Kommunionsgemeinschaft der östlichen und der westlichen Kirche.<sup>2</sup> Neben dem politischen Gegensatz, den Rom und Byzanz<sup>3</sup> kennzeichnete, war das Filioque der dogmatische

---

<sup>2</sup> Vgl. H. J. Schulz, Der wissenschaftliche Ertrag der Studientagung, in: A. Stirnemann/G. Wilflinger (Hg.), *Vom Heiligen Geist. Der gemeinsame trinitarische Glaube und das Problem des Filioque* (Innsbruck-Wien: Tyrolia Verlag 1998), S. 15.

<sup>3</sup> Vgl. H. J. Marx, *Filioque und Verbot eines anderen Glaubens auf dem Florentinum. Zum Pluralismus in dogmatischen Formeln* (St. Augustin-Steyl: Steyler Verlag, 1977), S. 15.

Hauptunterschied und einer der Hauptfaktoren<sup>4</sup>, der 1054 zum Schisma geführt hatte.<sup>5</sup> Zum *Symbol der Trennung* geworden, markiert das Filioque nicht nur die wohl bekannteste und „historisch am stärksten belastete Unterscheidungslehre zwischen westlichem und östlichem Christentum“<sup>6</sup>, sondern auch den neuralgischen Punkt, an dem heute eine *ökumenische Pneumatologie* scheitert.

Da die Frage nach dem Filioque die umfassende Frage nach dem Verständnis und der Bedeutung der Trinität überhaupt in sich birgt, kann das Ausgehen des Heiligen Geistes vom Vater und die Rolle des Sohnes bei diesem Ausgehen nur im Rahmen eines trinitarischen Diskurses verstanden und behandelt werden.<sup>7</sup> So weist z. B. das Einfügen des Filioque in das Glaubensbekenntnis auf ein unterschiedliches Verständnis der Trinität<sup>8</sup> hin, nämlich auf eine „Divergenz im Zugang zur Trinität“.<sup>9</sup> U. Küry nennt diese Divergenz ein „Schisma im Gottesbegriff“.<sup>10</sup> Der Westen und der Osten arbeiten mit „irreducibly diverse forms of thought“.<sup>11</sup> Bereits 1892 bemerkte Th. de Régnon in seinen *Études de Théologie positive sur la Sainte Trinité*, dass die lateinischen Theologen die Einheit Gottes durch das göttliche Wesen begründen, während die östlichen Theologen diese Einheit durch die Lehre von den drei göttlichen Hypostasen rechtfertigen wollen.<sup>12</sup>

Die Beschäftigung mit der Einheit Gottes durch das sogenannte Substanzendenken<sup>13</sup>, das die Einheit Gottes vorwiegend als *Einheit des*

---

<sup>4</sup> Vgl. Bericht. Das Filioque aus ökumenischer Sicht, in: L. Vischer (Hg.), *Geist Gottes – Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse. Bericht u. Vorträge zweier Tagungen auf Schloss Klingenthal (Frankreich)* (Frankfurt am Main: Lembeck Verlag, 1981), S. 9.

<sup>5</sup> Vgl. V. Lossky, *The mystical Theology of the Eastern Church* (London: Clarke, 1957), S. 13.56; vgl. T. Ware, *The Orthodox Church* (Harmondsworth: Penguin, 1963), S. 52.57.70.322.

<sup>6</sup> P. Hofrichter, Der Ausgang des Heiligen Geistes - Einführung in die Problemlage, in: A. Stirnemann/G. Wilflingen (Hg.), *Vom Heiligen Geist*, S. 36.

<sup>7</sup> Vgl. L. Vischer, Vorwort, in: ders. (Hg.), *Geist Gottes - Geist Christi*, S. 7.

<sup>8</sup> Vgl. D. Ritschl, Zur Geschichte der Kontroverse um das Filioque und ihrer theologischen Implikationen, in: L. Vischer (Hg.), *Geist Gottes - Geist Christi*, S. 25.31.

<sup>9</sup> Bericht. Das Filioque aus ökumenischer Sicht, S. 9f.

<sup>10</sup> U. Küry, *Die Bedeutung des Filioque-Streites für den Gottesbegriff der abendländischen und der morgenländischen Kirche*, IKZ 33 (1943), S. 2.

<sup>11</sup> A. Dulles, *The Survival of Dogma* (Garden City, NY: Doubleday, 1973), S. 167. Hinweis von D. Ritschl, Zur Geschichte der Kontroverse um das Filioque und ihrer theologischen Implikationen, in: L. Vischer, *Geist Gottes – Geist Christi*, S. 31.

<sup>12</sup> Th. de Régnon, *Études de Théologie positive sur la Sainte Trinité* (Volume 1, Paris: Rataux, 1892), S. 429: „Le Latin fonde sa théorie sur l'unité de la substance divine (...) le Grec fonde sa théorie sur le dogme des trois hypostases divines“.

<sup>13</sup> Vgl. M. Schmaus, *Die Denkform Augustins in seinem Werk De Trinitate*, (Bayerische Akademie der Wissenschaften Heft 6, München: Kaiser Verlag, 1962), S. 16: „Den Grund für die Einheit und Einzigkeit sieht Augustinus in der divinitas bzw. in der einen essentia oder natura“.

*Wesens* formuliert, führte im Westen zu einem bestimmten *Personbegriff*. Augustinus (354-430), der eigentliche Begründer des Filioque<sup>14</sup>, dachte Gott in der *Analogie der menschlichen Seele* als Dreiheit von „Sein, Erkenntnis und Liebe“ (esse, nosse, amare) oder von „Erinnerung, Verstand und Wille“ (memoria, intellectus et voluntas), oder auch von „Vernunft, Erkenntnis und Liebe“ (mens, notitia et amor).<sup>15</sup> Diese triadische Tätigkeiten der menschlichen Seele können aber nicht mit der Person identifiziert werden. Augustinus meinte, dass die Personhaftigkeit der drei Hypostasen real sei, weil es sich um eine andere Ordnung handle. Augustinus hob einerseits das Bezogen-Sein der Person (persona vero relative), andererseits die Einheit Gottes als Einheit der göttlichen Substanz hervor.<sup>16</sup> Er war primär um die Einheit „und erst sekundär um die Dreiheit in Gott“<sup>17</sup> interessiert. Die Wesenseinheit Gottes überwiegt gegenüber der Dreiheit.<sup>18</sup>

Thomas von Aquin hat seinerseits die Beziehungen, die aus den *relationes originis* (Ursprungsbeziehungen) – durch die sogenannten processiones: Zeugung des Sohnes und Hauchung des Geistes – entstehen, als Grundlagen für den personalen Charakter Gottes verwendet, indem er die innertrinitarische Relation mit der Person gleichsetzte: *Persona est relatio*.<sup>19</sup> Die Beziehung *Vaterschaft, Sohnschaft* und *Hauchung* seien substantiell (*relationes subsistentes*), bestehen dauerhaft in sich selbst<sup>20</sup> und konstituieren die göttlichen Personen: *paternitas subsistens est persona patris, filiatio subsistens est persona filii*.<sup>21</sup> In diesem Sinne sei die *generatio activa* die *Vaterschaft*, die *generatio passiva* die *Sohnschaft* und die *spiratio activa*<sup>22</sup> die vom Vater und Sohn gemeinsam vollzogene

<sup>14</sup> Vgl. U. Küry, *Die Bedeutung des Filioque-Streites*, S. 2f.

<sup>15</sup> Vgl. D. Pintaric, *Sprache und Trinität. Semantische Probleme in der Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Salzburg (Salzburger Studien zur Philosophie 15, München u.a.: Pustet, 1983), S. 53f, 72f.

<sup>16</sup> Augustinus, *De Trinitate*, VII, S. 6.11.

<sup>17</sup> M. Schmaus, *Die Denkform Augustins*, S. 15.

<sup>18</sup> Vgl. L. Boff, *Der Dreieinige Gott. Gott der sein Volk befreit* (Düsseldorf: Patmos Verlag, 1987), S. 72.

<sup>19</sup> Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, I, q 40, art.2; vgl. J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre* (Gütersloh: Gütersloher Verlag, 1980), ab hier TRG, S. 189; vgl. Thomae de Aquino, *Quaestiones de Trinitate divina* (Tübingen 1934), q XXX, Art. 1, 25: „Persona in divinis significat relationem ut rem subsistentem in natura divina“; XXIX, Art. 4, 20: „Persona enim divina significat relationem ut subsistentem“, 25: „nomen persona in divinis significat simul *essentiam et relationem*. Et hoc est significare relationem per modum substantiae, quae est *hypostasis subsistens in natura divina*“.

<sup>20</sup> Vgl. L. Boff, *Der dreieinige Gott*, S. 74.

<sup>21</sup> Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, q 30, art. 2, S. 40.

<sup>22</sup> A.a.O., 30, 4c; vgl. R. Simon, *Das Filioque bei Thomas von Aquin. Eine Untersuchung zur dogmengeschichtlichen Stellung, theologischen Struktur und ökumenischen Perspektive der thomanischen Gotteslehre* (Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang, 1994), S. 129-138.

Hauchung des Geistes. In diesem Verständnis hauchen der Vater und der Sohn den Geist nicht als unterschiedliche Personen, sondern als „*unum principium*“<sup>23</sup>, als ein einziges Prinzip. Das Verständnis der Person als subsistente Relation erweckt den Eindruck, als sei der personale Charakter Gottes zweitrangig. Die Trinität erscheint in diesem theologischen Konstrukt nicht mehr als eine *apriorische Gegebenheit*, sondern als etwas vom Wesen Gottes Entfaltetes. Das Wesen Gottes gewinnt somit den Vorrang gegenüber der Person. Aus diesem Grund warf Bulgakoff der westlichen Trinitätslehre *Impersonalismus im Gottesbegriff* vor, da sie ein „neutrales Es, ein unpersönliches Sein Gottes, eine *essentia Dei*“ voraussetzt.<sup>24</sup> Im östlichen Denken kann das Wesen Gottes niemals die Quelle der Person sein, da es niemals ein abstraktes, apersonales Wesen Gottes gibt. Ein unpersonales göttliches Wesen kann keine Person hervorrufen und ist per definitionem unvollkommen. Allein die Person des Vaters kann als der personale Ursprung des Sohnes und des Geistes gedacht werden, so dass der Ausgang des Heiligen Geistes nicht substantieller, sondern nur hypostatischer Art ist.

Durch die Gleichsetzung der Person mit einer bestimmten Relation verliert die Person die Eigenschaft, ein Zentrum eigener Aktivität bzw. mehrerer Relationen zu sein! Der Heilige Geist als *subsistierende spiratio* des Vaters und des Sohnes wird somit zur ewigen Passivität, zur *spiratio passiva* verurteilt.<sup>25</sup> Stăniloae, der rumänisch-orthodoxe Theologe, der von O. Clément als „der größte orthodoxe Theologe“ unserer Zeit gelobt wurde<sup>26</sup>, versteht den Ausgang des Geistes vom Vater (Joh 15,16) als aktive Bewegung des Ausgehens aus dem Vater, wobei weder der Vater noch der Geist passive Personen sind. Der Geist geht aktiv vom Vater aus aber auch der Vater hypostasiert die ganze göttliche Natur im Heiligen

---

<sup>23</sup> Das Konzil von Lyon 1274 deutet das Filioque folglich: „Der Heilige Geist geht ewig vom Vater und vom Sohn aus, nicht wie von zwei Prinzipien, sondern wie von einem einzigen Prinzip, nicht durch zwei Hauchungen, sondern durch eine einzige Hauchung“ (DS 850). Das Konzil von Florenz stellte ein „principaliter“ des Hervorgangs des Geistes vom Vater. Vgl. L. Boff, *Der Dreieinige Gott*, S. 232; vgl. B.-J. Hilberath, Pneumatologie, in: Th. Schneider (Hg.), *Handbuch der Dogmatik* (Band 1, Düsseldorf: Patmos Verlag, 1992), S. 541: „Der Westen (...) sieht die Konsubstantialität gerade durch das Filioque gewahrt. Wegen der Wesenseinheit ist der Sohn auch am Hervorgang des Geistes – communiter, nicht principaliter (gemeinschaftlich, nicht hauptangig) – beteiligt“.

<sup>24</sup> U. Küry, *Die Bedeutung des Filioque-Streites für den Gottesbegriff*, S. 10.

<sup>25</sup> Vgl. auch L. Boff, *Der dreieinige Gott*, S. 111: spricht von einer aktiven Hauchung für den Vater und den Sohn und eine passive Hauchung für den Heiligen Geist, da er das Geschenk, die Liebe bzw. das Band zwischen Vater und Sohn ist.

<sup>26</sup> O. Clément, *Der größte orthodoxe Theologe*, in: Rumänische Rundschau, XLVIII Jahrgang, Nr. 293-295, S. 149f; vgl. ders., Préface, in: D. Stăniloae, *Prière de Jésus et expérience du Saint-Esprit* (Paris: Desclée De Brouwer, 1981), S. 7.

Geist.<sup>27</sup> Das gleiche gilt für die Geburt des Sohnes. Stăniloae spricht dabei von einer trinitarischen Intersubjektivität, wobei alle drei göttlichen Personen den Akt der Geburt des Sohnes und des Ausgehens des Geistes erleben, „jeder aber aus seiner eigenen Stellung“.<sup>28</sup> Dank dieser Intersubjektivitätslehre – als moderne Übersetzung der Perichoresislehre – versteht Stăniloae die trinitarischen Personen nicht als Relationen, sondern als Zentren von Relationen. Der Heilige Geist ist (konstituiert) somit eine trinitarische Person, die als offenes Zentrum der einladenden und kenotischen Liebe ein Ruhepol für den Vater und den Sohn darstellt.<sup>29</sup> Stăniloae lehnt das Filioque vorwiegend deshalb ab, weil es den personalen Charakter des Geistes verwischt und zur *Subordination* des Geistes unter den Vater und den Sohn führt.<sup>30</sup>

Auch Jürgen Moltmann, der weltberühmte evangelische Theologe, kritisiert die von Augustinus<sup>31</sup> und Thomas von Aquin<sup>32</sup> vertretene Gleichsetzung von Person und Relation, die bis heute die katholische<sup>33</sup> und evangelische<sup>34</sup> Theologie dominiert<sup>35</sup>, als einen „Rückfall in den Modalismus“.<sup>36</sup> Moltmann stimmt mit den Kappadoziern überein, dass man den Vater (Pater) anbeten kann, die Vaterschaft (paternitas)

---

<sup>27</sup> Vgl. D. Stăniloae, *Orthodoxe Dogmatik* (Band 1, Gütersloh: Gütersloher Verlag, 1985), S. 271.

<sup>28</sup> A.a.O., S. 273.

<sup>29</sup> A.a.O., S. 277-280.

<sup>30</sup> A.a.O., S. 274.

<sup>31</sup> Vgl. A. Augustinii, *De Trinitate*, VII, 15-17.

<sup>32</sup> Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* (Turin/Rom 1952-1956), I, q 40, a2; 30, 4c; vgl. R. Simon, *Das Filioque bei Thomas von Aquin*, S. 129-138; vgl. O. H. Pesch, *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung* (Mainz: Matthias-Grünwald Verlag, 1988), S. 46f.

<sup>33</sup> Vgl. Theologisch-Historische Kommission für das Heilige Jahr 2000 (Hg.), *Gottes Geist in der Welt* (Regensburg Verlag Schnell & Steiner, 1997), S. 20: „Die drei göttlichen Personen sind also in der einen Gottheit reine Beziehungen“; vgl. W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi* (Mainz: Matthias-Grünwald Verlag 1982), S. 354.376; vgl. B. Forte, *Trinität als Geschichte. Der lebendige Gott - Gott der Lebenden* (Mainz: Matthias-Grünwald Verlag, 1989), S. 138f.

<sup>34</sup> Vgl. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* (Band 1, Die Lehre vom Wort Gottes, München: Kaiser Verlag, 1932), S. 385f; vgl. E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus* (Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 1992), S. 513: „Der Heilige Geist ist neben Vater und Sohn eine dritte göttliche Relation, nämlich die Relation zwischen den Relationen des Vaters und des Sohnes, also die Relation der Relationen und insofern eine ewig neue Beziehung Gottes auf Gott“.

<sup>35</sup> Die Tatsache, dass diese Korrektur nicht vollkommen ist, zeigt sich, wenn Moltmann meint, der Heilige Geist gehe „aus der Vaterschaft des Vaters hervor“ (*Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, München: Kaiser Verlag, 1991, S. 320, ab hier GL).

<sup>36</sup> J. Moltmann, *Die versöhnende Kraft der Dreieinigkeit im Leben der Kirche und der Gesellschaft*, in: OeFo 6 (1983), S. 48.

hingegen nicht.<sup>37</sup> Der Vater teilt mit dem Sohn alles außer seiner Vaterschaft, damit der Sohn nicht zum *zweiten Vater* wird und das *personale Gegenüber* nicht verschwindet (vgl. IGD, 67). Die Relationen sind unübertragbar, weil die göttliche Liebe das *personale Anderssein* bewahrt, obwohl sie das „Einssein im Anderssein“ konstituiert (ebd.).

Die von Moltmann vollzogene Korrektur der Gleichsetzung von Person und Relation hat eine konstruktive Wirkung auf seine Pneumatologie, da er daraufhin den Heiligen Geist nicht mehr als Relation bzw. als „vinculum amoris“ beschreibt, sondern als trinitarische Person, d.h. als bewußtes „göttliches Subjekt“ (TRG, 185) und als „Aktionszentrum“ der Relationen mit dem Vater und dem Sohn (TRG, 159f.141f).

In der Filioque-Problematik sollen drei Ebenen unterschieden werden. Die erste ist die *kirchenrechtliche* und *kanonische*, die zweite die *historische* und die dritte die *dogmatische Ebene*.

a. Aus kirchenrechtlicher bzw. kanonischer Sicht handelt es sich beim Filioque um eine „nachträgliche Einfügung“ in den Bekenntnistext eines ökumenischen Konzils (TRG, 197; GL, 17)<sup>38</sup>. Dieses kanonisch-liturgische Problem ist postmodern ausgedrückt eine illegitime Änderung des kanonischen Gedächtnisses der Kirche<sup>39</sup>. Daher lässt sich das Entfernen des Filioque aus dem offiziellen Glaubensbekenntnis rechtfertigen. Laut B.-J. Hilberath hat das kanonische Problem aufgrund der ökumenischen Bemühungen den kirchentrennenden Charakter verloren, da die Kirchen des Westens dazu neigen, den ursprünglichen Text des Glaubensbekenntnisses anzuerkennen. Seit 1752 ist die Formel für die

---

<sup>37</sup> Vgl. J. Moltmann, *In der Geschichte des Dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie* (München: Kaiser Verlag, 1991), S. 124, ab hier IGD; vgl. M. Schmaus, *Die Denkform Augustins in seinem Werk De Trinitate*, S. 14: „Zu der apersonal gedachten Ousia kann man jedoch nicht beten. Das Gebet kann sich nur an die personal zu verstehende Hypostasis richten.“; vgl. S. 17: „Zu den ipsum esse lässt sich schwer ein Gebet verrichten“; vgl. L. Boff, *Der dreieinige Gott*, S. 139: „Niemand betet eine ‚distinkte Subsistenzweise‘ an; angebeten wird der Vater, der Sohn und der Heilige Geist. ‚Distinkte Subsistenzweise‘ oder, bei Barth, ‚Seinsweise‘ sind unterpersonale Ausdrücke“.

<sup>38</sup> Vgl. J. Moltmann, *Der Geist des Lebens*, S. 308: Moltmann nennt als „nichttheologische(n) Faktor“ dieser Einfügung den Klerikalismus: „Werden Gott durch Christus, Christus durch den Papst und der Papst durch die Bischöfe und Priester vertreten, dann wird durch das *filioque* in den Ursprungsbeziehungen der Heilige Geist mit allen seine Charismen und Energien in der Heilsgeschichte an das Wirken des Klerus gebunden“.

<sup>39</sup> Vgl. *Erklärung der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz zur Filioque-Frage*, in: IKZ, 61 (1971), S. 69: „In Übereinstimmung mit der auf der I. Bonner Unionskonferenz von 1874 angenommenen These, erklären wir erneuert: die Art und Weise, in welcher das Filioque in das Nizänisch-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis eingeschoben wurde, war unkanonisch“; vgl. W. Pannenberg, *Die Bedeutung des Bekenntnisses von Nicäa-Konstantinopel für den ökumenischen Dialog heute*, in: TutzSt 2 (1981), S. 37f.

unierten Kirchen nicht mehr verpflichtend und bei der 1600-Jahrfeier des Konzils von Konstantinopel wurde das Filioque vom Papst Paul II. ausgelassen.<sup>40</sup>

b. Beim Schisma von 1054 spielten auch politische Faktoren eine nicht unbedeutende Rolle. Die Kontroversen zwischen Konstantinopel und dem Westen waren zweifelsohne nicht nur theologischer sondern auch politischer Natur. Dennoch kommt dem Filioque dabei eine so wichtige Rolle zu, dass es durchaus als „*historisch schädlich(e)*“ Lehre bezeichnet werden kann (GL, 321), die zur „Kirchenspaltung“ bzw. zum „kirchlichen Schisma“ geführt hat (GL, 13).<sup>41</sup>

c. Das Filioque hat keine biblische Begründung. Im Johannesevangelium heißt es deutlich, dass der Heilige Geist vom Vater ausgeht (Joh 15,26) und vom Sohn gesandt wird. Der innertrinitarische Ausgang des Heiligen Geistes darf nicht mit der geschichtlichen Sendung durch den Vater und den Sohn verwechselt werden. Auch der Sohn wird vom Vater und vom Geist gesandt, was nicht einschließt, dass die heilsgeschichtliche Sendung des Sohnes vom Vater und vom Geist ein innertrinitarisches Spirituque hinsichtlich der Zeugung des Sohnes rechtfertigen würde.

Die kanonischen und historischen Konsequenzen lassen sich nicht von den dogmatischen Folgen des Filioque in der Trinitätslehre trennen. Aus diesem Grund muss die Rücknahme des Filioque aus dem NC von einer Neuformulierung der Trinitätslehre begleitet werden.

## 2. Die trinitätstheologischen Konsequenzen des Filioque

### 2.1 Die binitarische und subordinatianistische Neigung der westlichen Trinitätslehre

Die augustinische „psychologische Trinitätslehre“ mit Filioque hat im Westen zu einer *Subordination* des Heiligen Geistes geführt, da sie der Person und dem Wirken des Geistes gegenüber der Person des Vaters und des Sohnes keine Eigenständigkeit zuerkennt (GL, 9) Wenn die Personalität des Heiligen Geistes ungenügend artikuliert wird, besteht die Gefahr der Auflösung der Trinität in eine Binität von Vater und Sohn, deren Einheit mit der Einheit des Wesens gleichgesetzt wird. Der Heilige Geist wird nicht mehr als trinitarische Person gesehen, sondern als

<sup>40</sup> Vgl. B.-J. Hilberath, Pneumatologie, in: Th. Schneider (Hg.), *Handbuch der Dogmatik*, S. 540.

<sup>41</sup> Vgl. J. Moltmann, *Erfahrungen Theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie* (Gütersloh: Gütersloher Verlag, 1999), S. 270, ab hier EtD: Moltmann verbindet mit Filioque die Spaltung der ökumenischen Kirche im Jahr 1054, „die bis heute die Christenheit in Europa trennt, wie die Balkankonflikte beweisen“.



„Korrelation“, als „vinculum amoris“ verstanden (vgl. TRG, 159). Er ist Gabe (donum), Geschenk Gottes, aber niemals Geber.<sup>42</sup>

Wenn die trinitarischen Personen keine distinkte Bewusstseins- und Aktionszentren sind, dann ist die Dialogizität der Liebe unglaubwürdig. *Karl Rahner* geht z.B. so weit, dass er sogar eine „gegenseitige (zwei Akte voraussetzende) Liebe zwischen Vater und Sohn“ verneint und nur „eine liebende, Unterschied begründende Selbstannahme des Vaters“ akzeptiert.<sup>43</sup> Selbst in der Trinitätslehre *Heribert Mühlens*, der das Filioque personalistisch zu interpretieren versucht, indem er den Vater als das göttlich „ICH“, den Sohn als das göttliche „DU“ und den Heiligen Geist als das göttliche „WIR“ bzw. als das Band der Liebe zwischen den beiden beschreibt, fehlt dem göttlichen „WIR“ im Gegensatz zum göttlichen „ICH“ und „DU“ der Selbstbezug, das personale Gegenüber-Sein des Heiligen Geistes. Auch Hans Urs von Balthasar spricht vom Heiligen Geist als das „Wir, der ewige Dialog des Vaters mit dem Sohn“<sup>44</sup>.

## 2.2 Die Geistvergessenheit und der Christomonismus

Die sogenannte „Geistvergessenheit“ der westlichen Theologie lässt sich jedenfalls auf das Filioque zurückführen. Der Ausgang des Heiligen Geistes *auch vom Sohn* ermöglicht m.E. eine *autonome Christologie*, die ohne die Beteiligung des Heiligen Geistes auskommen möchte. Das lineare einbahnige Bild von Vater – Sohn – Heiliger Geist lässt keine pneumatologische Christologie zu. Eine direkte Folge sehe ich in der Überbetonung der Christologie, die oft als Christomonismus bezeichnet wurde.

Durch die Einführung des Filioque ins NC wurden die ursprünglichen Beziehungen der Trinität auf die starre Ordnung *Vater – Sohn – Geist* eingeschränkt. In dieser Trinitätsform der Sendung des Geistes durch den auferstandenen Christus bleibt der Heilige Geist *volens nolens* das dritte Rad am Wagen, als der vom Vater und vom Sohn gesandte. Der Heilige

---

<sup>42</sup> Siehe die Auffassung Augustinus', dass der Heilige Geist ein Geschenk Gottes an den Menschen sei: vgl. M. Schmaus, *Die Denkform Augustins in seinem Werk De Trinitate*, S. 24. Augustinus sieht in der Bezeichnung des Geistes als *Geschenk Gottes* ein *nomen proprium* des Heiligen Geistes – das gemeinsame Geschenk von Vater und Sohn. Vgl. W. Pannenberg, *Systematische Theologie* (Band 3, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993), S. 23f: Pannenberg übernimmt das augustiniische Verständnis des Geistes als Gabe und versucht m.E. unüberzeugend, seine personale Selbständigkeit im Verhältnis zum Vater und zum Sohn darin zu erkennen, dass der Geist „Inbegriff der ekstatischen Bewegung des göttlichen Lebens“ sei.

<sup>43</sup> K. Rahner, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, in: Johannes Feiner (Hg.), *Mysterium Salutis: Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik* (Band 2, Einsiedeln, Zürich, Köln: Benzinger Verlag, 1967), S. 366, Anm. 26.

<sup>44</sup> H. U. von Balthasar, *Spiritus Creator* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1967), S. 152.

Geist als *condilectus* ist ein gemeinsames Objekt der Liebe, aber niemals eine liebende Person. In dieser Ordnung kommt seine Personalität ungenügend zum Ausdruck und die Wechselseitigkeit zwischen dem Sohn und dem Geist bleibt unberücksichtigt. Die Folge ist eine unterentwickelte pneumatologische Christologie, die das Wirken des Sohnes nicht in der Kraft des Geistes sieht.

Bereits Basilius der Große trat einer solchen nicht-pneumatologischen Christologie entgegen: „Die Ankunft Christi? Ihr geht der Geist voraus. Seine Gegenwart im Fleisch? Der Geist ist davon nicht zu trennen. Wundertaten und Gaben der Heilung wurden durch den Heiligen Geist gewirkt“.<sup>45</sup>

Die Wechselseitigkeit zwischen dem Sohn und dem Geist wird nicht nur heilsgeschichtlich, sondern auch innertrinitarisch unmöglich, wenn der Geist vom Vater und vom Sohn ausgeht. In diesem Fall kann die Zeugung des Sohnes nichts mit dem Ausgang des Geistes zu tun haben. Der Sohn und der Geist werden durch das *Filioque* nicht in einem Wechsel- sondern in einem Einbahnstraße-Verhältnis gesehen (GL, 15). Der Weg geht immer „nur vom Sohn zum Geist nicht mehr vom Geist zum Sohn“ zurück (GL, 321, IGD, 91f). Diese Sichtweise ist falsch, denn der Sohn wird auch vom Geist in die Welt gesandt und seine ewige Zeugung vom Vater wird durch den gleichzeitigen Ausgang des Geistes begleitet. Moltmann schreibt dieser Begleitung eine solche Intensität zu, dass er von einer Geburt des Sohnes „durch den Geist“ spricht (GL, 321f). Der Sohn wird vom Geist derart geprägt, dass er „a patre spirituque“ kommt (GL, 84).<sup>46</sup> Wenn der Sohn „Empfänger“ und „Wohnung“ des Geistes ist (GL, 322), dann kann der Geist nicht mehr an die dritte Stelle der Trinität platziert werden wie in der filioquistischen, linearen Ordnung. Diese innertrinitarische Wechselseitigkeit zwischen dem Sohn und dem Geist erleichtert wiederum das Verstehen der Interdependenz zwischen der Christologie und der Pneumatologie.

---

<sup>45</sup> Basilius von Cäsarea, *Über den Heiligen Geist* (Eingel. u. übers. von Manfred Blum, Freiburg im Breisgau: Lambertus-Verlag, 1967), S. 77 (41b).

<sup>46</sup> Vgl. D. Stăniloae, *Der Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater und seine Beziehung zum Sohn als Grundlage unserer Vergöttlichung und Kindschaft*, in: L. Vischer (Hg.), *Geist Gottes – Geist Christi*, S. 160; vgl. J. Moltmann, *GL*, S. 85. 308, Anm. 49.

### 2.3 Zwei Quellen der Gottheit oder monopersonaler Ausgang des Heiligen Geistes?

*Das Filioque verwischt die Differenz zwischen den personalen Eigenschaften und verstärkt den Eindruck, „der Heilige Geist habe zwei Ursprünge“ (IGD, 127). Damit wird die Einheit Gottes bedroht (ebd.).*

Nur durch die Bewahrung der Differenz zwischen der Eigenart des Vaters und jener des Sohnes wird die Vorstellung ausgeschlossen, den Sohn in Konkurrenz zum Vater als zweite Quelle bzw. Ursache der Gottheit des Heiligen Geistes anzusehen (ebd.). Wenn die personale Eigenschaft des Vaters als Quelle der Gottheit übertragbar wäre, dann könnte er sich erstens vom Sohn nicht unterscheiden und zweitens wäre der Sohn selbst wäre nicht nur am Hervorgehen des Heiligen Geistes als „Vater des Geistes“<sup>47</sup> beteiligt, sondern auch am Ursprung seiner selbst! B.-J. Hilberath bemerkt zu Recht, dass das Hervorgehen des Geistes vom Vater und vom Sohn „wie aus einem Prinzip“ die Hypostasen vermischt, so dass der Geist am Ende aus sich selbst hervorgeht.<sup>48</sup>

Um die Auflösung der Trinität auszuschließen, dürfen die personalen Eigenschaften nicht als übertragbar gedacht werden. Die trinitarischen Personen haben alles gemeinsam außer den personalen Eigenschaften (TRG, 215).

Ein weiteres Problem besteht darin, dass durch das Filioque der Sohn nicht mehr als Gegenüber, sondern als „Selbst des Vaters“ angesehen wird (ebd.). Der Vater und der Sohn sind dann nicht „eins“, sondern „einer“ (ebd.). Wenn aber der Vater und der Sohn zwei unterschiedliche Personen konstituieren, kann die Liebe des Vaters nicht mit der Liebe des Sohnes gleichgesetzt werden: „Sie korrespondieren einander in der Konkordanz von Hervorrufen und Erwidern“ (ebd.). Wenn der Vater und der Sohn nicht mehr in ihrem Anderssein gedacht werden, verliert die personale Wechselbeziehung der Liebe ihren Sinn und Bestand, und die Wirklichkeit der Trinität bleibt fragwürdig / nur eine Theorie (ebd.).

---

<sup>47</sup> D. Stăniloae, *Der Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater*, S. 160: bemerkt dazu, dass diese Ansicht den Eindruck erwecke, als sei der Vater durch die Zeugung des Sohnes schwach geworden und darum die Hilfe des Sohnes benötige, um den Heiligen Geist auszuhauchen!

<sup>48</sup> B.-J. Hilberath, *Pneumatologie*, S. 541.

## 2.4 Die Verhinderung einer trinitarischen Pneumatologie

*Das Filioque hat „die Entwicklung einer trinitarischen Pneumatologie behindert“* (TRG, 195). Die Tiefe der Filioque-Kontroverse basiert m.E. auf einem unterschiedlichen Gottesbild.<sup>49</sup> Das Filioque ist nicht bloß eine Aussage über den Ausgang des Heiligen Geistes nur vom Vater oder vom Vater und vom Sohn aus, sondern über das radikale Verständnis des dreieinigen Gottes.<sup>50</sup> Mit dem Filioque steht und fällt ein kategoriales Verständnis Gottes und zwar die „Kategorie der individuellen Person“. Sowohl Moltmann als auch Stăniloae stellen fest, dass es in der Geschichte für das ewige Leben der Trinität nur zwei Kategorien von Analogien gegeben hat, nämlich „die Kategorie der individuellen Person und die Kategorie der Gemeinschaft“ (TRG, 216). Die *Kategorie der individuellen Person* hat im Westen durch die psychologische Trinitätslehre Augustinus' den Vorrang gewonnen. Im Osten dagegen wird bis heute das Bild der Familie und damit die *Kategorie der Gemeinschaft* verwendet: drei Personen, eine Familie bzw. eine Gemeinschaft (ebd.).

Moltmann vertritt die Ansicht, dass die Kategorie der individuellen Person in der westlichen Theologie zu einer modalistischen Tendenz beigetragen hat (vgl. TRG, 189), indem auf ihre Basis die trinitarischen Personen auf „distinkte Subsistenzweisen eines einzigen Subjekts“ (Rahner) oder auf „drei Seinsweisen“ (Barth)<sup>51</sup> reduziert wurden.<sup>52</sup> Diese Kategorie beeinflusste auch die Vorstellung der Person des Heiligen Geistes, so dass er nicht mehr als wirkliche Person bzw. als Subjekt von Handlungen angesehen wurde, sondern nur noch als „Band der Liebe“ (TRG, 159). Deshalb birgt die auf diese Kategorie basierende westliche Trinitätslehre nicht nur eine modalistische, sondern auch eine binitarische Tendenz in sich (ebd.). Darüber hinaus trug eine missliche Anwendung dieser Kategorie zu einer Überbetonung der Herrschaft und der Monarchie Gottes bei und führte damit unvermeidlich zum Subordinatianismus, da in der Gottesherrschaft des „Einen Gottes“, die „nur von einem einzigen

<sup>49</sup> Vgl. U. Küry, *Die Bedeutung des Filioque-Streites*, 2: „Das Schisma der Kirche war und ist ein Schisma im Gottesbegriff“.

<sup>50</sup> J. Moltmann, Foreword, in: D. Reid, *Energies of the Spirit. Trinitarian Models in Eastern Orthodox and Western Theology* (Atlanta/Georgia: Scholars Press, 1997), S. xiii; in diesem Sinne halte ich die Streichung des Filioque aus dem NC gegen B. Oberdorfer (*Filioque. Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001, 560) für trinitätstheologisch notwendig.

<sup>51</sup> Vgl. J. H. Choi, *Aspekte der Pneumatologie Karl Barths. Mit einem Beitrag zur Lehre vom Heiligen Geist in der protestantischen Kirche Koreas* (Inaugural-Dissertation Heidelberg, 1987), S. 56-57; vgl. T. Freyer, *Pneumatologie als Strukturprinzip der Dogmatik. Überlegungen im Anschluss an die Lehre von der ‚Geisttaufe‘ bei Karl Barth* (Paderborn, München, Wien, Zürich: Ferdinand Schöningh Verlag, 1982), S. 320-339.

<sup>52</sup> Vgl. J. Moltmann, TRG, S. 155.162; vgl. ders., IGD, S. 119; vgl. ders., *Die Einheit des Dreieinigen Gottes*, S. 100f.

Subjekt ausgeübt werden“ kann, nur die „Haltung der Unterwerfung“ toleriert wird (IGD, 90): „Dem Einen Gott muss darum auch der Sohn, und dem Sohn der Geist untergeordnet werden“ (ebd.). Moltmann kritisiert diese Anschauung, da in der „Weltmonarchie des Einen Gottes“ der Heilige Geist nur als die Wirkung dessen Herrschaft verstanden wurde (IGD, 91). Deshalb konnte die durch die Subordination geprägte westliche Tradition nur eine „monarchische, d.h. subordinatianische Pneumatologie“ entfalten (ebd.).

Auch Moltmann lastet die monarchische, binitarische und subordinatianische Tendenz der westlichen Theologie dem Filioque an, das seiner Meinung nach dazu neigt, den Heiligen Geist dem Sohn und dem Vater unterzuordnen und ihn zu „entpersönlichen“ (IGD, 92).

Die Lösung zur Überwindung dieser Gefahren sieht Moltmann in der auf die *Kategorie der Gemeinschaft* basierenden sozialen Trinitätslehre (vgl. GL, 13). Sie bietet nicht nur eine konstruktive Alternative zur westlichen filioquistischen Pneumatologie, sondern legt auch das Fundament zur trinitarischen Pneumatologie (ebd.). Die soziale Trinitätslehre schließt die Unterordnung des Heiligen Geist unter den Vater und den Sohn aus, indem sie seiner Person und seinem Wirken „ihre relative Eigenständigkeit“ zugesteht (GL, 9; vgl. EtD, 270; vgl. IGD, 91).

Die soziale Trinitätslehre versteht die trinitarischen Personen als reale Subjekte mit unterschiedlichen Personalitäten (vgl. TRG, 205). Jedes dieser Subjekte verfügt über Verstand und Willen, sie kommunizieren miteinander und sind in ihrer Zuwendung in der Liebe eins (vgl. E, 106f; vgl. IGD, 123). Auf diese Weise betont die soziale Trinitätslehre die Wechselseitigkeit zwischen den trinitarischen Personen und ermöglicht ein Verständnis des Heiligen Geistes in seiner Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohn ohne Herrschaft und Unterwerfung. Dieses Verständnis von Gemeinschaft und von Wechselseitigkeit, das die Voraussetzung der trinitarischen Pneumatologie<sup>53</sup> bildet, kann nach Moltmann erst dann erreicht werden, wenn auf das Filioque verzichtet und in der Pneumatologie mit dem Ausgang des Geistes nur vom Vater begonnen wird (vgl. IGD, 92).

---

<sup>53</sup> Vgl. B. R. Strong, *The Economy of the Spirit in ecumenical Perspective* (Rom: Pontificia Universitas Gregoriana, Diss., 1991), S. 141f.

## 2.5 Das Filioque verdeckt die kosmische Weite des Geistes

Als erster kritisiert Moltmann die schwach entwickelte Schöpfungs-  
theologie des Westens, die er mit dem Filioque in Zusammenhang bringt.  
Er nimmt in der evangelischen und katholischen Theologie eine  
reduktionistische Tendenz bezüglich der Person des Heiligen Geistes  
wahr. Moltmann hält ihnen vor, dass sie den Heiligen Geist ausschließlich  
als erlösenden Geist verstehen und ihn vom leiblichen bzw. natürlichen  
Leben ausgrenzen (vgl. GL, 21). Somit erscheint er als Jenseitskraft und  
nicht mehr als „jene göttliche Lebenskraft, (...) die alles Lebendige  
durchdringt“ (ebd.). Schließlich führt das nach Moltmann dazu, dass der  
Heilige Geist nur noch als Geist der Kirche und des Glaubens anstatt als  
Schöpfungsgeist bzw. als Geist der Neuschöpfung verstanden wird (ebd.).

Moltmann benennt zwei Gründe für diese einschränkende Auffassung:  
Erstens eine „Platonisierung des Christentums“, die eine  
„Leibfeindlichkeit“ und „Weltabgeschiedenheit“ nach sich zieht (ebd.).  
Zweitens nennt er die Einführung des Filioque in das Glaubensbekenntnis,  
die dazu führt, dass sich u.a. das Verständnis des Heiligen Geistes nur noch  
als „Geist Christi“ und nicht mehr zugleich auch als „Geist des Vaters“ zeigt  
(ebd.). Bedingt durch dieses reduzierte Verständnis erschien der Heilige  
Geist durch das Filioque nur als Geist der Erlösung und nicht mehr als als  
„Schöpfungsgeist“ (ebd.) da dem Sohn das Erlösungswerk und dem Vater  
das Werk der Schöpfung zugeschrieben wurden. Auf diese Weise  
befürwortete das Filioque die Diskontinuität zwischen Erlösung und  
Schöpfung.

Moltmann ist daher überzeugt, dass die Ablehnung des Filioque einerseits  
die Wiederentdeckung des Geistes „in der Natur, in den Pflanzen, in den  
Tieren und in den Ökosystemen der Erde“ ermöglicht, andererseits zur  
Wiederherstellung der „Identität des erlösenden Geistes Christi mit dem  
schöpferischen und lebendigmachenden Geist Gottes“ (GL, 23) bzw.  
zwischen dem „spiritus sanctificans“ und „spiritus vivificans“ (GL, 22)  
beitragen kann. Überdies führt nach Moltmanns Ansicht die Ablehnung  
des Filioque zu einem pneumatologischen Verständnis der Erlösung als  
Auferstehung des Fleisches und als Neuschöpfung, da mit der Beseitigung  
der einschränkenden Vorstellung, dass sich die Wirkung des Heiligen  
Geistes nur auf der soteriologischen Ebene entfaltet, eine  
pneumatologische Kosmologie möglich wird.<sup>54</sup>

---

<sup>54</sup> Vgl. J. Moltmann, *Y. Congar: Der Heilige Geist* (Rezension), in ThLZ 108 (1983), S. 627:  
„Es hat bei Congar den Anschein, als sein der Geist Gottes Geist und der Geist der  
Kirche und des Glaubens allein“; vgl. H.-H. Lin, *Die Person des Heiligen Geistes als  
Thema der Pneumatologie in der reformierten Theologie* (Frankfurt am Main: Peter  
Lang, 1988), S. 257.

Mit diesem pneumatologischen Verständnis von der Erlösung als Neuschöpfung nähert sich Moltmann stark der orthodoxen Theologie an, die immer die kosmische Seite der Verklärung betont hat<sup>55</sup>. Das zeigt sich u.a. auch in der Studie, die H. U. von Balthasar über die Theologie Maximus Confessors unter dem Titel: „Die kosmische Liturgie“ veröffentlichte!

## 2.6 Die Unterstützung des „possessiven Individualismus“ durch die westliche Trinitätslehre

Moltmann stellt fest, dass sich im Westen aufgrund der Reduktion der trinitarischen Personen auf das absolute Subjekt eine Individualkultur durchgesetzt hat (vgl. TRG, 172). So zeigt seiner Meinung nach die Auffassung Gottes als ein einziges „Subjekt mit zwei Hervorgängen“, wie sie Augustin und Thomas von Aquin vertreten<sup>56</sup>, eine klare Tendenz zum „Individualismus in der Anthropologie“<sup>57</sup>. Schon in TRG kritisierte er den Verlust der sozialen Trinitätslehre im Westen zugunsten eines „possessiven Individualismus“ (TRG, 216) und würdigte die soziale Trinitätslehre, weil sie dagegen die Möglichkeit eines „sozialen Personalismus“ und eines „personalen Sozialismus“ (TRG, 217) bietet.

Die erste Voraussetzung zur Überwindung einer zum Individualismus führenden Trinitätslehre<sup>58</sup> sieht Moltmann in der Überschreitung der Angst vor dem Tritheismus, den er nur für ein „künstliches Feindbild“ hält, das aufgebaut wurde und wird, „um die monotheistische Betonung der Einheit Gottes gegenüber den drei göttlichen Personen zu rechtfertigen“<sup>59</sup>. Der Vorwurf des Tritheismus kann nach Moltmann in den trinitätstheologischen Diskussionen nicht aufrechterhalten werden, da „es (...) noch nie einen christlichen Theologen gegeben (habe), der eine Lehre von ‚drei Göttern‘ vertreten hat“ (EtD, 281, Anm. 30).

Die zweite Voraussetzung zur Überwindung des possessiven Individualismus bietet sich Moltmann zufolge in einer veränderten Analogie Gottes. Gott soll nicht mehr in der augustinischen Kategorie der

<sup>55</sup> Vgl. D. Stăniloae, *Orthodoxe Dogmatik* (Band 3, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1995), S. 86.

<sup>56</sup> Vgl. J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre* (Gütersloh: Gütersloher Verlag, 4. Ausgabe 1993), S. 244.

<sup>57</sup> A.a.O., S. 240.

<sup>58</sup> Vgl. J. Moltmann, Geleitwort, in: Mar-Osthathios, *Theologie einer klassenlosen Gesellschaft* (Hamburg: Luther Verlagshaus, 1980), S. 11; vgl. E. Moltmann-Wendel/J. Moltmann, *Humanity in God: God with the Humane Face* (New York: Pilgrim Press, 1983), S. 104: „The special unity of the Triune God“ as „the primal image of real human community“.

<sup>59</sup> J. Moltmann, Antwort auf die Kritik an „Der gekreuzigte Gott“, in: M. Welker (Hg.), *Diskussion über das Buch „Der gekreuzigte Gott“* (München: Kaiser Verlag, 1979), S. 182.

individuellen Person bzw. als Individuum gedacht werden, sondern in der Kategorie der Gemeinschaft bzw. als Gemeinschaft<sup>60</sup>, die dem ewigen Leben der Trinität am besten entspricht: „drei Personen - eine Familie“.<sup>61</sup> Die Auffassung Gottes in dieser Kategorie besitzt nach Moltmann urbildlichen Charakter „für die personale Gemeinschaft der Menschen in Kirche und Gesellschaft“ (TRG, 173).<sup>62</sup> Moltmann stimmt mit Stăniloae<sup>63</sup> überein, dass mit dem trinitarischen Gemeinschaftsbegriff der Perichoresis, die im „dreieinigen Gott das ewige Leben des Vaters, des Sohnes und des Geistes ausmacht“, sowohl der „Egoismus des Paares“ als auch „die Icheinsamkeit des Narziss“ überwunden werden können<sup>64</sup>. Das trinitarische Verständnis Gottes führt somit zu einer lebendigen Spiritualität der Gemeinschaft.<sup>65</sup>

### 3. Positive Beurteilung des Filioque

1. Das Filioque sei eine „Interpretationsformel“ (TRG, 197) bzw. ein Versuch, die Trinitätsaussage des Glaubensbekenntnisses in Analogie zu der östlichen Auslegung „*τὸ κτὸν τοῦ πατρὸς*“ zu präzisieren.<sup>66</sup>

2. Das Filioque mache auf die Einheit der Trinität aufmerksam und zwar auf die Einheit der ökonomischen und der immanenten Trinität (vgl. TRG, 171). Die Sendung des Geistes durch den Sohn muss nach Moltmann über eine innertrinitarische Voraussetzung verfügen, da sich Gott sonst in seiner Offenbarung widersprechen würde.<sup>67</sup> Damit meint er, dass das, was in der Offenbarung Gottes gilt, auch im Wesen Gottes Gültigkeit haben muss (ebd.). Das heißt, dass die Heilsökonomie in der Trinität selbst ihre „ursprüngliche Entsprechung hat“ (TRG, 187). Auf der anderen Seite aber zerstört die Annahme eines ewigen Ausgangs des Heiligen Geistes vom Vater und vom Sohn „aufgrund der Sendung des Geistes vom Vater und

---

<sup>60</sup> Vgl. J. Moltmann, Geleitwort, in: Mar Osthathios, *Theologie einer klassenlosen Gesellschaft*, S. 11f: „Personalismus ohne Individualismus und Sozialismus ohne Kollektivismus“.

<sup>61</sup> J. Moltmann, TRG, S. 216; vgl. Gregor von Nazianz, *Die fünf theologischen Reden. Text und Kommentar* (Text und Übersetzung mit Einleitung und Kommentar herausgegeben von Joseph Barbel, Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1963), S. 239.

<sup>62</sup> E. Moltmann-Wendel/J. Moltmann, *Humanity in God*, S. 106: „Social personalism and personal socialism could be brought theologically to a point of convergence with the help of the social doctrine of the Trinity“; vgl. J. Moltmann, TRG, S. 217.

<sup>63</sup> Vgl. D. Stăniloae, *Der dreieinige Gott und die Einheit der Menschheit*, in: *EvTh* 41 (1981) S. 439f.

<sup>64</sup> Vgl. J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, S. 229.

<sup>65</sup> Vgl. C. E. Gunton, *The Promise of trinitarian theology* (Edinburgh: T & T Clark, <sup>2</sup>1997), S. 21.

<sup>66</sup> Vgl. J. Moltmann, Dogmatische Vorschläge zur Lösung des Filioquestreites, in: L. Vischer (Hg.), *Geist Gottes, Geist Christi*, S. 145.

<sup>67</sup> Ebd.



vom Sohn in der Zeit“ die Einheit Gottes selbst, indem dem Geist zwei Quellen seiner Existenz zugesprochen werden (ebd.). Moltmann nennt dies „das zweiseitige Dilemma des Filioquestreites“ (ebd.).

#### 4. Moltmanns Vorschlag zur Lösung der Filioque-Problematik

Moltmanns Vorschlag zur Lösung des Filioque-Problems lässt sich in zwei untrennbare Stufen untergliedern:

1. Der Heilige Geist geht vom „Vater des Sohnes“ aus und
2. empfängt seine „innertrinitarische, perichoretische Gestalt“ vom Vater und vom Sohn (TRG, 203).

Moltmann legt das Fundament zu seinem Lösungsvorschlag, indem er das Vater-Sein des Vaters in Übereinstimmung mit Bolotov<sup>68</sup> „allein und exklusiv“ auf die ewige Zeugung des Sohnes bezieht (TRG, 200). Der Vater sei in Ewigkeit nicht der „Vater des Geistes“, sondern nur der „Vater des Sohnes“ (ebd.). Diese Präzisierung erlaubt es Moltmann, den Schluss zu ziehen, dass dem Ausgang des Geistes vom Vater sowohl die Zeugung des Sohnes als auch die wechselseitige Beziehung von Vater und Sohn vorausgeht (ebd.).<sup>69</sup> Während der Geist vom Vater seine „göttliche Existenz“ (hypostasis, hyparxis) bekommt, erhält er seine „relationale Gestalt“ (prosopon, facies) vom Sohn (TRG, 202), wobei Moltmann sofort ergänzend hinzufügt, dass er diese „innertrinitarische, innerpersonale und perichoretische Gestalt“ nicht nur vom Sohn, sondern auch vom Vater empfängt (ebd.).<sup>70</sup>

Moltmann gelangt daher zu dem Schluss, dass das Filioque in Bezug auf den Hervorgang des Heiligen Geistes vom Vater gestrichen werden muss, obwohl es seine Daseinsberechtigung behält, wenn es sich um die relationale und perichoretische Gestalt des Heiligen Geistes handelt, die er sowohl vom Vater als auch vom Sohn empfängt (vgl. TRG, 203. 199).

---

<sup>68</sup> Vgl. B. Bolotov, *Thesen über das Filioque. Von einem russischen Theologen*, RlTh, Jg. 6, Heft 24 (1898), S. 692.695.

<sup>69</sup> Vgl. M.-H. Gamillscheg, *Die Kontroverse um das Filioque. Möglichkeiten einer Problemlösung auf Grund der Forschungen und Gespräche der letzten hundert Jahre* (Würzburg: Augustinus-Verlag, 1996), S. 202.208.

<sup>70</sup> Vgl. D. R. Adams, *The doctrine of divine Person considered both historically and in the contemporary theologies of Karl Barth and Jürgen Moltmann*, Ph. D. diss, Fuller Theol. Seminary Pasadena 1991, S. 210.

## 5. Probleme des Lösungsansatzes Moltmanns

1. Moltmann betrachtet die göttliche Existenz (hypostasis) als ontologischen und die relationale Gestalt (prosopon, facies) als ästhetischen Begriff und setzt dem „Empfang der Gestalt“ den „Hervorgang der Existenz“ voraus (ebd.). Hier stellt sich aber die Frage, ob man überhaupt Ontologie und Ästhetik trennen kann, wenn das Ontologische das Ästhetische in sich einschließt. Kein Mensch erhält seine Existenz vor dem Empfang seines Gesichts.

2. Moltmanns Behauptung, dass der Hervorgang des Heiligen Geistes die „Zeugung“, die „Existenz“ des Sohnes und „die gegenseitige Beziehung des Vaters und des Sohnes“ voraussetzt, steht in Widerspruch zu seiner eigenen Ansicht, dass die Zeugung des Sohnes und der Ausgang des Geistes als unterschiedliche Akte des Vaters relational aufeinander bezogen, „simultan und gemeinsam“ sind (TRG, 201).<sup>71</sup> Wenn die ewige Gleichzeitigkeit und die in der ewigen Perichoresis begründete Gleichheit der trinitarischen Personen jede „Priorität der Zeugung des Sohnes vor dem Ausgang des Geistes“ ausschließt (GL, 321), wie kann dann die Zeugung des Sohnes als Voraussetzung des Hervorgangs des Geistes gelten? Geht in Gott die Konstitutionsebene tatsächlich der Relationsebene voraus oder fallen sie zusammen? Wenn die Zeugung des Sohnes und der Ausgang des Geistes ewig sind und in Ewigkeit stattfinden, dann kann man m. E. in der Trinität kein vorher und nachher oder eine Beziehung unterscheiden, die dem Ausgang des Geistes vorausgeht.

Moltmann differenziert zwischen der Konstitutionsebene der Trinität und dem inneren Leben der Trinität, um den Gedanken der „Monarchie des Vaters“ aus dem Leben der Trinität zu verbannen, da nach ihm „der Begriff der Alleinursächlichkeit des Vaters“ die innertrinitarischen Beziehungen zu verwischen droht (TRG, 205). In diesem Kontext schließe ich mich der Frage Pannenberg an, der die Monarchie des Vaters nicht „in Konkurrenz zum Leben der Trinität“ sieht, solange sie gerade durch das Leben des Sohnes und des Geistes besteht<sup>72</sup>: „Wie könnte die Einheit im ‚ewigen Kreislauf des göttlichen Lebens‘ und in der ‚perichoretischen Einigkeit‘ der drei Personen gewahrt bleiben, wenn hier die Monarchie des Vaters als ‚Quelle der Gottheit‘ keine Geltung mehr (...) hätte?“<sup>73</sup>

---

<sup>71</sup> Vgl. C. Theilemann, *Die Frage nach Analogie natürlicher Theologie und Personenbegriff in der Trinitätslehre. Eine vergleichende Untersuchung britischer und deutschsprachiger Trinitätstheologie* (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1995), S. 264f.227.

<sup>72</sup> W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, (Band 1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988), S. 353.

<sup>73</sup> Ebd.

1988 kritisierte Pannenberg zu Recht Moltmanns dogmatische Formel aus *Trinität und Reich Gottes*, dass sie „ebenso wenig wie die augustinische Tradition“ berücksichtige, dass der Heilige Geist „den biblischen Zeugnissen zufolge auch vom Sohn empfangen wird“.<sup>74</sup> Sie sei „als ein Beitrag zur Klärung des Problems durchaus zu begrüßen“, müsse dennoch dadurch ergänzt werden, dass der Sohn „der erste Empfänger des Geistes und erst so Mittler der Geistsendung an die Glaubenden ist“.<sup>75</sup>

In seinem 1991 erschienenen Buch *Der Geist des Lebens* erweiterte Moltmann seine dogmatische Formel durch die Betonung der Wechselseitigkeit zwischen dem Geist und dem Sohn als wechselseitige „Begleitung“ der Zeugung des Sohnes durch den Geist und des Hervorgangs des Geistes durch den Sohn“ (GL, 321; vgl. GL, 84).

Allerdings bleibt m. E. Moltmanns Darstellung in „Der Geist des Lebens“ widersprüchlich, da er einerseits eine gegenseitige „Begleitung der Zeugung des Sohnes durch den Geist und des Hervorgangs des Geistes durch den Sohn“ annimmt, andererseits „das Dasein des Vaters und des Sohnes“ und ihre Wechselbeziehungen als Voraussetzung für den Ausgang des Geistes darstellt (GL, 321). Wie soll der Sohn „vom Vater durch den Geist gezeugt“ werden (GL, 322), wenn das Dasein des Sohnes und des Vaters die Voraussetzung für den Ausgang des Geistes bildet (GL, 321)?

Moltmann kritisiert zwar das Filioque, das dem Heiligen Geist immer die dritte Stelle in der Trinität zuweist und ihn dadurch subordiniert, weist ihm aber in diesem Zusammenhang selber genau die gleiche Position als dritte Person der Trinität zu, wenn er die Vater-Sohn-Beziehung als Voraussetzung für den Ausgang des Geistes betrachtet (ebd.).<sup>76</sup>

Das heißt also, Moltmann befürwortet in *Der Geist des Lebens* die Wechselseitigkeit zwischen dem Sohn und dem Geist, behält jedoch seine in *Trinität und Reich Gottes* vorgelegte Interpretation des Ausgangs des Geistes vom Vater des Sohnes bei (vgl. GL, 320). Fraglich erscheint dabei die Reduktion der Definition des Vater-Seins des Vaters auf seine Beziehung zum Sohn. Moltmann selbst erkennt, dass der Vater, der den Sohn zeugt, ein „mütterliche(r) Vater“ ist (TRG, 181), d.h. ein analogieloser Vater. Dennoch ist er überzeugt, dass sich diese Bezeichnung der ersten Person als Vater nur auf den Sohn bezieht (vgl. TRG, 200). Moltmann unterscheidet in diesem Kontext zwischen dem „Vater des Sohnes“ und dem „Haucher des Geistes“ (TRG, 205), so dass er das Vater-Sein des

---

<sup>74</sup> A.a.O., S. 346, Anm. 184.

<sup>75</sup> Ebd.

<sup>76</sup> Vgl. J. Moltmann, TRG, S. 200: Moltmann nennt ihn in Übereinstimmung mit Bolotov „dritte Hypostase der Trinität“.

Vaters auf seine Beziehung zum Sohn einschränken und diese Beziehung als Voraussetzung für den Ausgang des Geistes interpretieren kann. Warum soll aber der Vater nur hinsichtlich der Zeugung des Sohnes und nicht auch hinsichtlich des Ausgangs des Geistes Vater sein? Diese Verbindung des Vater-Seins des Vaters nicht nur mit der Zeugung, sondern auch mit dem Ausgang sehe ich in der Eigenschaft des Vaters als „Quelle der Gottheit“ begründet. Wenn der Vater die „Quelle der Gottheit“ und als solcher der Ursprung des Sohnes und des Geistes ist, dann ist er nicht nur in Bezug auf den Sohn, sondern auch in Bezug auf den Geist Vater zu nennen. Somit wird Moltmanns Annahme, dass die Vater-Sohn-Beziehung die Voraussetzung des Ausgangs des Geistes sei, noch deutlicher in Frage gestellt.

Moltmann nennt den Vater „die erste Person der Trinität“, die ursprungslos und als solche „die eine Ursache, der eine Grund und die eine Quelle der Gottheit“ ist (TRG,199). Er ist als „Quelle der Gottheit“ sowohl „Vater des Sohnes“ als auch „Haucher des Geistes“ (TRG, 205).

In diesem Zusammenhang sollte Moltmann m. E. aber nicht zwischen dem „Vater des Sohnes“ und dem „Haucher des Geistes“ unterscheiden, sondern einerseits zwischen dem Vater als „Quelle der Gottheit“ und andererseits zwischen dem Vater als „Zeuger der Sohnes“ und dem Vater als „Haucher des Geistes“. Nur auf diese Weise lässt sich die subordinatianistische Plazierung der Vater-Sohn-Beziehung vor der Vater-Geist-Beziehung ausschließen und die Zeugung des Sohnes und der Ausgang des Geistes als gleichzeitig beschreiben. Da der Vater gleichzeitig der „Zeuger (*γεννήτωρ*) des Sohnes“ und der „Haucher (*προβολεύς*) des Geistes“ ist, gibt es keine Priorität der Vater-Sohn-Beziehung gegenüber der Vater-Geist-Beziehung. Deshalb sollte Moltmann die Zeugung des Sohnes als Zeugung durch den Vater bzw. Haucher des Geistes darstellen, wenn er den Ausgang des Geistes als Ausgang vom Vater bzw. Zeuger des Sohnes präsentiert<sup>77</sup>, damit das Gleichgewicht zwischen Zeugung und Ausgang sowie ihre Gleichzeitigkeit sichtbar und glaubwürdig veranschaulicht wird. Solange der Vater die ewige „Quelle der Gottheit“ ist, können der Ausgang des Geistes und die Geburt des Sohnes weder voneinander getrennt, noch als Voraussetzung füreinander gedacht werden.

Bezüglich der Wechselseitigkeit von Sohn und Geist bedarf Moltmanns Darstellung meiner Meinung nach einer Ergänzung in dem Sinn, dass nicht nur der Geist im Sohn ruht, einwohnt, seine Geburt begleitet und aus ihm

---

<sup>77</sup> Vgl. J. Moltmann, TRG, S. 204: „Als Vater des Sohnes ‚haucht‘ der Vater in Ewigkeit den Heiligen Geist“. Um die Zeugung und den Ausgang in Gleichgewicht zu halten muss man auch die Zeugung unter dem Gesichtspunkt des Geistes formulieren: Als Haucher des Geistes zeugt der Vater in Ewigkeit den Sohn.

ausstrahlt (vgl. GL, 322), sondern dass auch der Sohn im Geist ruht, einwohnt, sein Ausgang begleitet und aus ihm ausstrahlt. Das heißt, nicht nur der Sohn ist Empfänger des Geistes (vgl. GL, 322), sondern auch der Geist Empfänger des Sohnes. Aufgrund der perichoretischen Beziehungen sollten Moltmanns Aussagen noch dadurch ergänzt werden, dass nicht nur der Sohn und der Vater das Gesicht des Geistes prägen, sondern dass auch der Geist und der Vater das Gesicht des Sohnes und der Geist und der Sohn das Gesicht des Vaters. Sind die trinitarischen Personen perichoretisch ineinander, dann ist der Sohn Wohnung des Geistes und des Vaters, der Geist Wohnung des Sohnes und des Vaters und der Vater Wohnung des Sohnes und des Geistes. Erst auf diese Weise lässt sich einerseits die vollkommene Gemeinschaft Gottes als vollkommene Perichoresis verstehen, andererseits jede trinitarische Person trinitarisch als subordinationsfreier, einladender Bewegungs- und Lebensraum der anderen zwei trinitarischen Personen (vgl. EtD, 279f).

## 6. Ist das Filioque eine Häresie oder ein Theologoumenon

Man muss mit Moltmann durchaus übereinstimmen, dass das Filioque ebenso wenig „für alle Fehler der Kirche und der Theologie im Westen“ verantwortlich ist, wie seine Ablehnung „für alle Tugenden im Osten“ (IGD, 91).

Für die orthodoxen Theologen verbirgt sich hinter dem Filioque jedoch mehr als eine „Interpretationsformel“, die dem „ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς“ von ihrer Intention her gleichgestellt werden dürfte. Die „ökumenische Partei“ von Maximus Confessor, B. Bolotov, S. Bulgakov u.a. bezeichnen es als theologische Meinung (theologoumenon). Die strängere Partei von Vl. Lossky, L. P. Karsavine, Trembelas bezeichnet das Filioque als lateinische Häresie (impedimentum dirimens).<sup>78</sup> D. Stăniloae nennt es eine unoffenbarte Lehre. B. Bobrinskoy erkennt im Filioque etwas Positives, wenn es den Heiligen Geist als gegenseitige Liebe und Band der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn darstellt, jedoch mit der Ergänzung, dass jede trinitarische Person die anderen zwei in sich selbst verbindet. Der Heilige Geist ist zwar die gemeinsame Gabe des Vaters und des Sohnes, aber auch ein Selbstgeber. Außerdem ist nach Bobrinskoy der Sohn am Ausgang des Geistes vom Vater „nicht unbeteiligt“.<sup>79</sup> Die Beteiligung des Sohnes am Ausgang des Geistes wurde im Osten niemals

---

<sup>78</sup> Vgl. La procession du Saint Esprit, in: *Istina* 1, 1972, S. 257f.

<sup>79</sup> B. Bobrinskoy, *Le Mystère de la Trinité. Cours de théologie orthodoxe* (Paris: Édition du Cerf, 1986), S. 304.

kausal verstanden. Der Sohn wurde im Osten niemals *spirans* oder *συμπροβολεύς* des Geistes genannt.<sup>80</sup>

Yves Congar zeigt seine Bereitschaft auf das Filioque im Glaubensbekenntnis zu verzichten, wenn es von den Orthodoxen nicht mehr als Häresie beschimpft wird.<sup>81</sup> W. Kasper fragt sich aber zu Recht, warum das Filioque überhaupt aus dem Glaubensbekenntnis weggenommen werden sollte, wenn es keine Häresie darstellt.<sup>82</sup>

Das Filioque kann m.E. nicht als Theologumenon charakterisiert werden, solange es im Glaubensbekenntnis steht. Eine theologische Meinung ohne Heilsbedeutung wird es erst dann, wenn der ursprüngliche Text des NC offiziell angenommen ist. Das NC ist „das einzige wirklich gesamtkirchliche Bekenntnis (...). Sein Text gilt praktisch in allen Konfessionen als autoritativ und wird oft als gottesdienstliches Credo verwandt“<sup>83</sup>. Aus diesem Grund ist ein Nizäno-Konstantinopolitanum ohne Filioque das „Basisdokument der Ökumene“, weil es den Glauben der noch ungeteilten Christenheit zum Ausdruck bringt.<sup>84</sup>

## 7. Schritte zur Versöhnung hinsichtlich der Lehre vom Heiligen Geist

1. Der erste Schritt zur Wiederversöhnung, ein Zeichen des Friedens und der Dialogbereitschaft, wäre das Entfernen des Filioque aus dem Glaubensbekenntnis. Dass dies möglich ist, zeigte Papst Johannes Paul II. beim Besuch des ökumenischen Patriarchen Bartholomeos I. in Rom 1995 und 2002 beim Besuch des Patriarchen Teoctist in Rom, als er in der Messe das Credo ohne Filioque verwendete. Von der evangelischen Seite plädieren Theologen wie Moltmann und Pannenberg für die Rückkehr zum ursprünglichen Text des Glaubensbekenntnisses. Pannenberg versteht die Einführung des Filioque im ökumenischen Bekenntnis als eine unangemessene, unkanonische und zu bedauernde Ergänzung, die zurückgenommen werden muss.<sup>85</sup>

2. Der Verzicht auf die Bezeichnung „häretisch“ von der Seite der orthodoxen und der katholischen Theologen! Die katholischen Theologen sollen in Übereinstimmung mit dem Papst Paul VI dem theologischen Konsens folgen, dass die vom 2. Konzils von Lyon (1274) deklarierte

<sup>80</sup> Vgl. B. Bolotov, *Thèses sur le "Filioque"*, in: *Istina* 1 (1972), S. 261-289.287.

<sup>81</sup> Vgl. Y. Congar, *Der Heilige Geist* (Freiburg in Breisgau u.a.: Herder, 1982), S. 451.

<sup>82</sup> Vgl. W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, S. 272.

<sup>83</sup> W.-D. Hauschild, *Nicäno-Konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis*, in: *Theologische Realenzyklopädie* (Band 24, Belin-New York: Walter de Gruyter, 1994), S. 454.

<sup>84</sup> R. Staats, *Das Glaubensbekenntnis von Nikäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen* (Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1996).

<sup>85</sup> Vgl. W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, S. 344f.

Verdammung „derer, die den ewigen Hervorgang des Heiligen Geistes vom Vater und vom Sohn“ verneinen, nicht mehr gültig ist.<sup>86</sup>

3. Eine der wichtigsten Aufgaben der ökumenischen Theologie sehe ich in den Bemühungen um eine gemeinsame Definition der innertrinitarischen Verhältnisse (Ursprungsrelationen) zwischen dem Heiligen Geist und dem Sohn. Wie ist die nichtkausale Beteiligung des Sohnes am Hervorgang des Geistes zu verstehen (der Geist geht vom Vater aus und empfängt vom Sohn, ruht auf dem Sohn, leuchtet durch den Sohn)?<sup>87</sup> Wie verhalten sich die Konstitutions- und die Relationsebene zueinander und die Monarchie des Vaters zum absoluten, perichoretischen, kenotischen Gott der vollendeten Liebe? Wenn die Konstitutionsebene mit der Relationsebene verwechselt wird, taucht das Bild von L. Boff auf, alles in der Trinität sei *Patreque, Filioque* und *Spirituque* zugleich!<sup>88</sup>

4. Eine gemeinsame Basis der ökumenischen Pneumatologie sehe ich in der Anerkennung der Unbegreiflichkeit Gottes bzw. des unvollendeten Charakters aller Bilder und Analogien sowohl der „psychologischen“ als auch der „soziale“ Trinitätslehre.<sup>89</sup>

5. Solange keine ökumenische Entscheidung vorliegt, kann die Frage des Ausgangs des Heiligen Geistes als eine *offene Frage* behandelt werden<sup>90</sup> Diese Offenheit in der Frage des Hervorgangs des Heiligen Geistes könnte mit dem Mysterium seiner Person assoziiert werden. Wenn der Mensch ein *mysterium ineffabile* ist (*homo definiri nequit*), wie soll man dann die geheimnisvolle Person des Heiligen Geistes definieren wollen? Dennoch soll die Apophatik der trinitarischen Personen kein Grund dafür sein, die ökumenische Lösung des *Filioque*-Problems auf die eschatologische Ankunft des Geistes zu verschieben!

Die entscheidende Frage ist, inwieweit das *Filioque* zur katholischen und evangelischen Identität gehört. Inwieweit sind die katholischen und evangelischen Christen bereit, auf das *Filioque* zu verzichten? Aus kanonischer Sicht wäre dies ein großer Fortschritt, wenn es aus dem

---

<sup>86</sup> *Le Filioque: une question qui divise l'Église? Déclaration commune de la Commission théologique orthodoxe-catholique d'Amérique du Nord Saint Paul's College, Washington, DC le 25 octobre 2003, in: Irénikon 77, Nr. 1, 2004, 100.*

<sup>87</sup> Vgl. L. Vischer, *Geist Gottes, Geist Christi*, S. 20: Der Heilige Geist geht vom Vater aus und empfängt vom Sohn, ruht auf dem Sohn, leuchtet durch den Sohn; vgl. B.-J. Hilberath, *Pneumatologie*, S. 540.

<sup>88</sup> Vgl. L. Boff, *Der Dreieinige Gott*, S. 170.266.

<sup>89</sup> B.-J. Hilberath, *Pneumatologie*, S. 532: „Die Grenze der sozialen Analogie der Gemeinschaft liegt, grundsätzlich gesehen, darin, dass das Miteinander von Menschen immer als notwendige Ergänzung erfahren wird, während es in der Trinität als vollkommene Durchdringung (*Perichorese*), als unüberbietbares Zugleich von Selbstsein und Im-anderen-Sein betrachtet werden muss“.

<sup>90</sup> A.a.O., S. 85.

offiziellen Glaubensbekenntnis herausgenommen wird. Auf der anderen Seite sollen die orthodoxen Theologen m.E. mehr Rücksicht nehmen, und immer daran denken, dass das Filioque, wenn auch nicht unbedingt zur Identität eines heutigen, postmodernen, westlichen, ökumenischen Theologen gehört, doch ein Teil seiner geschichtlichen Tradition ist. Aus diesem Grund dürfen die Orthodoxen scharfe Kritik an dem Filioque üben, sollen aber dabei niemals die Ebene der theologischen Argumentation verlassen, und das Gefühl der anderen Christen durch Besserwisserei verletzen.

6. Wenn die Orthodoxen ihre apophatische Theologie ernst nehmen, müssen sie auch zugeben, dass der menschliche Verstand keine Ahnung davon haben kann, was die Zeugung des Sohnes und der Ausgang des Heiligen Geistes ist. Die intimsten Geheimnisse des dreieinigen Gottes bleiben für die Geschöpfe für immer unzugänglich, selbst im ewigen Leben nach der Auferstehung. Denn niemals wird man die Unendlichkeit Gottes einschränken (begreifen) können. Nur Gott selbst kann durch die Kenosis seiner Liebe ein Vorgeschmack seiner unsagbaren Komplexität vermitteln: und das ist das *Mysterium der Trinität* „ein lebendiger Gott in drei Personen“ - ein „Minimum an Verstehen“ der „abgrundtiefen Unendlichkeit Gottes“ bzw. des Mysteriums seiner vollkommenen Liebe. Das, was wir als Menschen für die Wahrheit halten, verliert ihre Gültigkeit, wenn es sich in ein Idol verwandelt. Die echte Wahrheit gibt es nur in der Liebe und kann niemals als privater Besitz in Anspruch genommen werden, sondern nur erlebt werden in der Offenheit der Gemeinschaft!

7. Eine ökumenische Lösung des Filioque-Problems muss immer im Bezug zur Person des Heiligen Geistes gesehen und gesucht werden. Die theologische *Lehre über den Heiligen Geist*, vom Geist der Wahrheit, der Liebe und des Lebens nimmt die Form einer höchsten Beleidigung dieser göttlichen Person an, wenn sie zum Grund der Trennung und des Dissenses instrumentalisiert wird. In diesem Sinne ist ja nicht nur Christus das Lamm Gottes, das ewig geopfert wird, der gekreuzigte Gott, sondern der Heilige Geist selbst bleibt im Gekreuzigten gekreuzigt, solange wir als Christen nicht gelernt haben, dass allein die *trinitarische Doxologie* der wahre Weg zur Erkenntnis Gottes ist und die heilsame Hilfe zur Überwindung der Kirchenspaltung.

Der Weg dorthin führt m.E. durch die *Annahme eines demütigen Denkens*. Die wahre Erkenntnis erschöpft sich niemals in rationaler Begrifflichkeit. Ihr Ziel ist die Vereinigung von Erkennenden und Erkannten. Die wahre Erkenntnis des Heiligen Geistes ist das Leben in ihm, im Heiligen Geist, das Leben in der Liebe. Niemals wird das blinde Auge das Licht erkennen können. Niemals darf die trockene Seele der theologischen Rationalität das schöpferische und lebendige Wasser des Schöpfers vermitteln wollen.



Basilius der Große hat richtig gedeutet, dass der Weg zur Erkenntnis Gottes die Doxologie ist. Hier werden der Vater, der Sohn und der Heilige Geist verehrt und angebetet. Die Homotimie ist der Beweis der Homousie. Die Gemeinschaft ohne Unterordnung wird den Menschen im Gebet durch die Epiklese erschlossen, indem der Heilige Geist, der die Tiefen der Gottheit erforscht, die verwandelnde Ruhe seiner Einwohnung schenkt.

Der Streit um die Identität des Heiligen Geistes ist paradox, wenn man bedenkt, dass die Geschöpfe sich so viel Sorgen um den geheimnisvollen Tröster machen. Dieser Streit bleibt sinnlos, denn wer streitet hat den Geist der Liebe bereits verloren. In diesem Sinne stellt die ökumenische Lehre vom Heiligen Geist eine einmalige Chance dar, die konfessionellen Einschränkungen zu vergessen und gemeinsam in die Zukunft der Verheißungen Gottes zu blicken.<sup>91</sup> Dieses hoffnungsvolle Blicken auf Gott kann durchaus die Form folgenden Rufes annehmen:

*„Veni Creator Spiritus und verwandle uns und die ganze Schöpfung im Wohnort deiner Heiligkeit“!*

---

<sup>91</sup> Vgl. J. Moltmann, *Ohne Macht mächtig. Predigten*, München 1981: S. 76: „Wenn der Regen kommt, braucht man nicht mehr ums Wasser zu streiten. Man soll sich mit allen am Regen freuen“.