

Das Verhältnis von Heilsökonomie und Immanenztheologie

Zu den erkenntnistheoretischen Grundsätzen der Trinitätslehre

von *Assaad Elias Kattan*

„Celui qui ne peut rien dire de Dieu ne peut même pas dire qu'il n'en peut rien dire. Dès lors qu'il affirme son impuissance, il la pose comme certaine, même si cette affirmation consiste à nier ce qu'il sait, car c'est déjà connaître quelqu'un que de le savoir inconnaissable“¹.

Problemstellung

Kein Geringerer als Ioannis Zizioulas, einer der prominentesten orthodoxen Theologen und Ökumeniker der Gegenwart, hatte Bedenken angemeldet, ob östliche und westliche Theologen überhaupt in der Lage wären, eine Verständigung über das Filioque-Problem zu erzielen, bevor sie sich über das Verhältnis von ökonomischer und immanenter Trinität geeinigt hätten.² Warum ist die Klärung der Frage nach dem Verhältnis zwischen der Heilsökonomie, d. h. der Offenbarung und dem Wirken des trinitarischen Gottes in Schöpfung und Geschichte, und der Immanenztheologie, d. h. der ewigen Existenz desselben in sich und unabhängig von der Welt, so wichtig? Und was für Implikationen hat sie für die Filioque-Debatte?

Seit langem behaupten Vertreter der orthodoxen Theologie, die Lateiner würden die Bereiche von Theologia und Oikonomia vermischen. Sie würden nämlich das ökonomische Filioque, d. h. die Tatsache, dass der Heilige Geist in der Geschichte zusammen vom Vater und vom Sohn gesendet wird, aus der Heilsgeschichte in die

¹ A. de Halleux, Palamisme et scholastique. Exclusivisme dogmatique ou pluriformité théologique?, in: RTL 4 (1973), 409–442, hier 428.

² Vgl. I. Zizioulas, Das Dokument über die griechische und lateinische Überlieferung über den Ausgang des Hl. Geistes aus griechisch-orthodoxer Sicht, in: A. Stirnemann/G. Wilflinger (Hrsg.), Vom Heiligen Geist. Der gemeinsame trinitarische Glaube und das Problem des Filioque (Pro Oriente 21), Wien 1998, 141–149, hier 147.

immanente Trinität projizieren und in ihr dadurch zwei Ursprungsprinzipien annehmen. Aus der Heilsökonomie wäre gegebenenfalls auch ein *spirituque* abzuleiten, denn die Verhältnisse zwischen Sohn und Geist, wie sie in der Heiligen Schrift beschrieben sind, gehen bekanntermaßen über die Sendung des Geistes durch den Sohn hinaus.³ Dagegen werfen Vertreter der westlichen Theologie den Orthodoxen vor, die Bereiche von *Theologia* und *Oikonomia* so dezidiert zu trennen, um das *Filioque* zu vermeiden, dass sich die Frage entzündet, wie eine Erkenntnis Gottes überhaupt möglich ist. Dieser Vorwurf hängt in der Regel mit einer negativen Bewertung der Energienlehre des Gregorios Palamas (1296–1359) zusammen,⁴ die von vielen westlichen Theologen dahingehend interpretiert wird, dass sie „von der Relevanz der Heilsökonomie für die immanente Trinität absieht und Gottes hypostatische Gegenwart in den Bereich völliger Unerkennbarkeit verweist“⁵.

Die Frage nach dem Verhältnis von Heilsökonomie und Immanenztheologie ist also im Blick auf eine Auseinandersetzung mit dem *Filioque*-Problem in der Tat von Relevanz.⁶ Doch über dieses

³ Vgl. dazu Archbischof Methodius of Thyateira, *The Filioque in Ecumenical Perspective*, in: *EkTh* 3 (1982), 1061–1096, hier 1077: „The New Testament has a variety of statements about the inner-connections of the three divine Persons, which suggests the doctrine of *emperichoresis* or *circumincessio*. The important point here is that the *reciprocity* between the Son and the Spirit in the NT indicates the insufficiency and illegitimacy of the ‚Filioque‘“.

⁴ Vgl. das *Istina*-Heft zum Palamismus: *Istina* 3 (1974), 257–349; ferner D. Wendebourg, *Geist oder Energie. Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie* (Münchener Universitäts-Schriften 4), München 1980; R. Flogaus, *Theosis bei Luther und Palamas. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch* (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 78), Göttingen 1997. Dagegen A. de Halleux, *Palamisme et tradition*, in: *Irénikon* 48 (1975), 479–493; ders., *Palamisme et scholastique*.

⁵ M. Haudel, *Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes. Grundlage eines ökumenischen Offenbarungs-, Gottes- und Kirchenverständnisses* (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 110), Göttingen 2006, 115.

⁶ Die Literatur zum *Filioque*-Problem ist enorm und nimmt ständig zu; vgl. vor allem A. E. Sicienski, *The Filioque. History of a Doctrinal Controversy* (Oxford Studies in Historical Theology), Oxford 2010; Th. Alexopoulos, *Der Ausgang des thearchischen Geistes. Eine Untersuchung der Filioque-Frage anhand Photios' „Mystagogie“, Konstantin Melitiniotes' „Zwei Antirrhethici“ und Augustins „De Trinitate“*, Göttingen 2009; S. Hausamman, *Alte Kirche 5. Der andere Weg der orthodoxen Kirchen im Osten. Zur Geschichte und Theologie vom 10. bis 15. Jahrhundert*, Neukirchen-Vluyn 2005, 155–185; P. Gemeinhardt, *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 82), Berlin 2002; B. Oberdorfer, *Filioque. Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems* (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 96), Göttingen 2001; Stirnemann/Wilflinger (Hrsg.) (wie Anmerkung 2); J.-C. Larchet, *La question du „Filioque“*, in: *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident* (*Cogitatio fidei*), Paris 1998, 11–75; M.-H. Gamillscheg, *Die Kontroverse um das Filioque. Mög-*

Problem hinaus scheint sie auch von Bedeutung zu sein, wenn es darum geht, sich Klarheit über die hermeneutischen Wege zu verschaffen, die jeweils von ostkirchlicher und westkirchlicher Theologie eingeschlagen werden, um sich dem Geheimnis des trinitarischen Gottes zu nähern. Die folgenden Überlegungen zielen nicht darauf, das, was in der Sekundärliteratur vielerorts – und bisweilen undifferenziert und mit mangelnden Quellenkenntnissen – als die „orthodoxe“ Position gilt, wiederzugeben und mit alten und neuen Argumenten zu verteidigen. Sie spiegeln eher meine Wahrnehmung dessen wider, was eine *genuine* orthodoxe Herangehensweise an das hier aufgeworfene Problem sein kann, und befragen auf diesem Weg unter anderem sowohl die Patristik als auch Beiträge älterer und jüngerer orthodoxer Theologen. In alldem versteht sich mein Beitrag als eine kritische – und hoffentlich konstruktive – Auseinandersetzung mit dem, was bisher in Hinblick auf die Klärung der Frage nach dem Verhältnis von Heilsökonomie und Immanenztheologie geleistet wurde.

Gott zwischen Erkennbarkeit und Unerkennbarkeit

Nicht nur in der westlichen Theologie, sondern auch nach orthodoxem Empfinden gibt es keinen anderen Zugang zur sogenannten immanenten Trinität als von der Heilsökonomie der drei trinitarischen Personen ausgehend. Auch Vladimir Lossky (1903–1958),⁷ der zu den führenden Gestalten des Neopalamismus im 20. Jahrhundert gehörte, konnte mit gutem Gewissen schreiben, dass die Menschwerdung das Geschehen ist, das Theologie überhaupt möglich macht.⁸ Um theologische Aussagen über das

lichkeiten einer Problemlösung auf Grund der Forschungen und Gespräche der letzten hundert Jahre (Das östliche Christentum 45), Würzburg 1996; B. Bobrinskoy, *Le Mystère de la Trinité. Cours de théologie orthodoxe*, Paris 1986, 283–305; J.-M. Garrigues, *L'esprit qui dir „Père!“*. *L'Esprit-Saint dans la vie trinitaire et le problème du filioque*, Paris 1982; L. Vischer (Hrsg.), *Geist Gottes – Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse* (ÖR.B 39), Frankfurt am Main 1981; P. Evdokimov, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Paris 1969; M. J. Meyendorff, *La procession du Saint-Esprit chez les pères orientaux*, in: *Russie et chrétienté* 3 (1950), 158–178.

⁷ Zu Vladimir Lossky vgl. vor allem O. Clément, *Orient-Occident deux passeurs*. Vladimir Lossky et Paul Evdokimov (PeOr 6), Paris 1985, 17–103.

⁸ Vgl. V. Lossky, *L'apophase et la théologie trinitaire*, in: *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris 1967, 7–23, hier 7; vgl. ferner Maximus der Bekenner, *Die Auslegung des Vaterunsers*, in: *Drei geistliche Schriften*, Einsiedeln 1996, 17–54, hier 21: „In der Gotteslehre (*theologia*) unterweist uns das fleischgewordene Wort Gottes, denn es offenbart in sich selbst den Vater und den Heiligen Geist“.

innertrinitarische Leben Gottes machen zu können, sind wir auf die heilsökonomische Offenbarung Gottes und daher auf die Heilige Schrift angewiesen, die ein Register der Heilstaten Gottes in der Geschichte darstellt. Wie einfach und selbstverständlich dieses Prinzip auch sein mag, scheint es von etlichen orthodoxen Theologen in ihrem Eifer, das Filioque kategorisch zu verwerfen, nicht immer genug hervorgehoben worden zu sein.⁹ Es gilt also zunächst festzuhalten: Auf die Immanenztheologie lässt sich nur von den heilsökonomischen Taten Gottes schließen.¹⁰ Daraus resultiert, dass man von einer Identität zwischen immanenter und ökonomischer Trinität reden *muss*. Natürlich sind die Hypostasen, Gott, Sohn und Heiliger Geist, die sich in der Schöpfung und in der Heilsgeschichte offenbaren und wirken, dieselben, die innertrinitarisch existieren. Wie kann es anders sein? Als orthodoxer Theologe kann ich mich nur dem anschließen, was Dorothea Sattler einst schrieb: „Die Trinitätstheologie darf ihr heilsgeschichtliches, biblisch fundiertes Erkenntnisprinzip nicht aufgeben, sonst verliert sie jegliche Argumentationsgrundlage“¹¹.

Die orthodoxe Theologie hört aber bei diesem *Entsprechungsverhältnis* zwischen ökonomischer und immanenter Trinität nicht auf. Ihr liegt es nämlich am Herzen immer wieder zu betonen, dass die immanente Trinität durch das heilsökonomische Wirken der drei göttlichen Hypostasen nicht ausgeschöpft werden kann.¹² Auch in ihrer Weltimmanenz bleibt die Trinität welttranszendent, sie bleibt ein *Mysterion*, das niemals bis ans Ende konzeptualisiert werden kann. Für V. Lossky wird Gott durch seine Heilsökonomie weltimmanent, eine Weltimmanenz, die zum Kreuz führt. Doch

⁹ Vgl. dazu das Urteil von M. Stavrou, Filioque et théologie trinitaire, in: Com(F) 24 (1999), 151–171, hier 156: „Après Photius la théologie byzantine a eu parfois tendance dans son rejet du Filioque à couper de façon contestable l'économie divine de la théologie trinitaire“; ferner Th. Stylianopoulos, An Ecumenical Solution to the Filioque Question?, in: JES 28 (1991), 260–280, vor allem 277; Bobrinsky (wie Anmerkung 6), 10f.

¹⁰ Vgl. dazu das Urteil von Lossky (wie Anmerkung 8), 9: „nous ne pouvons connaître Dieu en dehors de l'économie dans laquelle il se révèle (...) en dehors de la grâce reçue dans l'Esprit Saint, personne ne pourra reconnaître dans le Christ le Fils de Dieu, et par là s'élever à la connaissance du Père“.

¹¹ D. Sattler, Einheit im Ursprung – Einheit im Wesen. Zugänge zum trinitarischen Monotheismus in der östlichen und in der westlichen Christenheit, in: TThZ 106 (1997), 189–207, hier 206.

¹² Vgl. Stavrou (wie Anmerkung 9), 164: „Si la Trinité économique est bien la Trinité immanente, pour autant elle *n'épuise pas* la Trinité immanente“. In dieser Hinsicht weist L. Lies darauf hin, dass die biblischen Aussagen keine „spezielle Theologie der immanenten Trinität“ entfalten; vgl. L. Lies, Derzeitige ökumenische Bemühungen um das Filioque, in: ZKTh 122 (2000), 317–353, hier 344.

gerade durch diese Weltimmanenz offenbart er sich als transzendent, als ontologisch unabhängig von jedem Geschöpf.¹³ Maximus Confessor (ca. 580–662) bringt diese Tatsache am Beispiel der Menschwerdung des Logos prägnant zum Ausdruck: „Das große Geheimnis der göttlichen Menschwerdung bleibt immerdar ein Geheimnis; nicht nur deshalb, weil es entsprechend der Aufnahmefähigkeit (*dhynamis*) derer erscheint, die durch es gerettet werden – das (noch) Unsichtbare in ihm ist nämlich größer als das Erscheinende –, sondern auch deshalb, weil selbst das sich Zeigende völlig verborgen bleibt, denn der überseiende und über jedes Übersein (*hyperousiotēs*) hervorragende Gott, als er zum Sein (*ousia*) kommen wollte, wurde er Sein auf überseiende Art und Weise (...) er wurde zwar Mensch, aber die verborgene (*anekphantos*) Art und Weise seiner Menschwerdung bleibt immer verborgen; er wurde nämlich Mensch auf übermenschliche Weise“¹⁴. Beachtenswert in diesem Text des Maximus ist, dass das Moment des Geheimnisvollen, Verborgenen und Unverständlichen in Gott nicht in Zusammenhang mit seinem immanenztheologischen Sein gestellt wird, sondern mit der Menschwerdung des Gottessohnes, mit der Handlung also, die ihn am Stärksten in Berührung mit der Schöpfung bringt. Daraus geht hervor, dass die Grenze zwischen Heilsökonomie und Immanenztheologie nach orthodoxem Verständnis nicht ohne Weiteres mit jener zwischen Erkennbarkeit und Unerkennbarkeit Gottes identifiziert werden kann. Der trinitarische Gott kann zwar nur von seiner Heilsökonomie ausgehend erkannt werden. Doch auch diese Heilsökonomie weist einen für die Menschen geheimnisvollen, unbegreiflichen und unaussprechlichen Aspekt auf, der in letzter Analyse darin wurzelt, dass Gott in seinem innersten Wesen ein *Mysterion* bleibt. *En revanche* beinhaltet die Immanenztheologie in dem Maße ein Moment des Erkennbaren, wie Gott in sich selbst und unabhängig von seinem Wirken in der Welt als Trinität bezeichnet werden kann.¹⁵ Die zwei Bereiche von Theologia und Oikonomia dürfen also nicht auf einander reduziert werden. Erkenntnistheoretisch aber überschneiden sie sich insofern, als gerade in der Heilsökonomie die Theologia Gottes teilweise in Erscheinung tritt.

¹³ Vgl. Lossky (wie Anmerkung 8), 8.

¹⁴ Maximus Confessor, *Capita XV*, hier Cap. XII, PG 90, 1184B (Übersetzung von mir).

¹⁵ Vgl. zu dieser Problematik A. E. Kattan, *Reden von Gott angesichts seines Geheimnisses. Verständnis dogmatischer Aussagen in der Orthodoxen Kirche*, in: J. Ev. Hafner/M. Hailer (Hrsg.), *Binnendifferenzierung und Verbindlichkeit in den Konfessionen* (ÖR.B 87), Frankfurt am Main 2010, 287–297.

Energieia als erkenntnistheoretische Kategorie

Bleibt der trinitarische Gott auch in seiner Offenbarung ein *Mysterion*, läuft die Aufgabe der Theologie darauf hinaus, diese Dialektik zwischen Erkennbarkeit und Unerkennbarkeit Gottes angemessen zu beschreiben. Indem sie auf negative Attribute zurückgreift, versucht die von zahlreichen orthodoxen Theologen vielgepriesene apophatische Theologie, dem *Mysterionhaften* in Gott gerecht zu werden. Es wird aber trotzdem gesprochen, nicht geschwiegen. André de Halleux, ein katholischer Theologe, katholisch auch im ursprünglichen Sinne von καθολικός, da er dauernd darum bemüht war, hinter den unterschiedlichen Worten und Denkmodellen der Theologien von Ost und West die sich überschneidenden Intentionen aufzudecken, hat es einst auf den Punkt gebracht: „Der, der über Gott nichts sagen kann, vermag auch nicht zu sagen, dass er über ihn nichts sagen kann (...). Jemanden als unerkennbar wahrzunehmen, bedeutet es bereits, ihn zu erkennen“¹⁶. Und kein Geringerer als Gregorios Palamas, der im Westen des Öfteren zum Symbol einer Theologie gemacht wurde, welche das hypostatische Wirken Gottes in der Heilsökonomie verdrängen würde, plädiert für ein Gleichgewicht zwischen kataphatischer und apophatischer Theologie und weiß die Vorteile der *via positiva* zu schätzen.¹⁷ Es ist auch Palamas selbst, der, von Augustinus (354–430) inspiriert, auf die Metapher der Liebe – nach seinem Empfinden eine Energie Gottes, die nur heilsökonomisch erfahrbar ist – zurückgreift, um das innertrinitarische Dasein des Heiligen Geistes zu beschreiben.¹⁸ Es gibt zwar keine Deckungsgleichheit zwischen Theologia und Oikonomia einerseits und dem, was Palamas als „Usia“ und „Energieia“ Gottes bezeichnet, andererseits. Denn es handelt sich hierbei um zwei unterschiedliche Interpretamente, die von zwei verschiedenen Gesichtspunkten aus versuchen, an das Dasein Gottes und sein Wirken heranzugehen.¹⁹ Im dialektischen Denken des Palamas aber, der darum bemüht war, vom trinitarischen Gott, wie er sich in der Heiligen Schrift zu erkennen gibt, angemessen zu sprechen,

¹⁶ Vgl. Anm 1.

¹⁷ Vgl. Γρηγόριος Παλαμάς, *Κεφάλεια ἑκατὸν πενήκοντα φυσικὰ καὶ θεολογικά* (Cap. Phys.), in: *Συγγράμματα* 5, Thessaloniki 1992, 37–119, Cap. 123 (104f.).

¹⁸ Vgl. Cap. Phys. 37 (55f.).

¹⁹ Zum Bereich der Theologia gehört bekanntermaßen nicht nur die Usia, sondern auch vor allem das hypostatische Wesen Gottes. Und die Energien sind nicht nur eine heilsökonomische, sondern auch eine innertrinitarische Realität.

indem er stets auf Antinomien²⁰ rekurierte, verschaffen die Energien, wenn sie heilsökonomisch erfahren werden,²¹ einen Zugang zum hypostatischen Sein Gottes, das sowohl innertrinitarisch als auch heilsökonomisch ein- und dasselbe ist. Dies erklärt, warum Palamas gelegentlich schreiben kann, dass die Energiea, welche die Hypostasen der Trinität gemeinsam haben, für uns Vater, Sohn und Heiliger Geist *ist*. Das bedeutet natürlich nicht, dass sich die Hypostasen in der Heilsökonomie in eine unpersönliche Energiea verwandeln,²² sondern dass sie durch die Energiea wirken und erkennbar werden. Palamas hat zwar eine Tendenz, die Einheit der Energiea Gottes in seinem Wirken *ad extra* zu betonen – etwas, was nicht nur auf die traditionelle Erkenntnis, dass die Energiea von der Usia ausgeht, zurückzuführen ist, sondern auch mit der Tatsache zusammenzuhängen scheint, dass für Palamas gerade die geschaffene, also die nicht göttliche, Energiea durch Vielfalt gekennzeichnet²³ ist. Dass aber durch die Energiea

²⁰ Vgl. de Halleux (wie Anmerkung 1), 420.

²¹ In seinem innersten Kern hat der Palamismus ein starkes Gefühl für die enge Zusammengehörigkeit von immanentem und ökonomischem Sein Gottes. Denn die Attribute Gottes, wie etwa Liebe, Güte und Weisheit, sind reale Ausdruck seiner ewigen Energien – also in der Natur Gottes verankert – und keine bloßen rationalen Differenzierungen, die aus der Sicht der thomistischen Theologie zugunsten der absoluten Einheit Gottes *geopfert* werden müssen. Vgl. das Urteil von de Halleux (wie Anmerkung 1), 421f.: „La théologie latine sera-t-elle équilibrée tant qu'elle ne renoncera pas à poser en Dieu une simplicité exclusive de toute distinction? Sans aucun fondement objectif, les noms désignant les attributs et les relations divines deviennent de purs synonymes. Les données bibliques se trouvent ainsi évacuées, sous prétexte d'anthropomorphisme, par l'impérialisme de la raison“.

²² Für Gregorios Palamas, der an diesem Punkt der griechischen Patristik folgt, hat die göttliche Natur – und daher auch die Energien – nur in den Hypostasen Bestand und kann nur in ihnen erfahren werden. Das führt ihn dazu, die Energien als Energien des Geistes [vgl. z. B. Cap. Phys. 68 (74) u. 71 (75)] oder des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes [vgl. z. B. Cap. Phys. 72 (76)] zu bezeichnen. Und wenn es ihm darum geht, die Einheit der Energiea Gottes zu untermauern, beruft er sich interessanterweise nicht bloß auf die Einheit der Usia, sondern auch auf die Perichorese zwischen den trinitarischen Personen, auf eine hypostatische Kategorie also [vgl. z. B. Cap. Phys. 104 (92) u. 112 (97)]; vgl. ferner dazu A. E. Kattan, Rezension zu M. Haudel, *Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes. Grundlage eines ökumenischen Offenbarungs-, Gottes- und Kirchenverständnisses*, in: *OrthFor* 23 (2009), 75–80; vgl. auch de Halleux (wie Anmerkung 4), 484f.: „Si elle (sc. la tradition patristique) a rapproché de l'essence l'activité 'économique', ce n'est nullement pour avoir refoulé dans une fausse apophyse la dimension personnelle de Dieu, mais à cause d'une insistance sur le consubstantiel, quelque peu excessive peut-être, mais due à la nécessité de réfuter le subordinatisme arien. Le même inconvénient existe d'ailleurs dans la tradition latine, qui admet, elle aussi, l'axiome: *Omnia opera Dei ad extra sunt communia*. Encore la théologie scolastique a-t-elle exacerbé le défaut de personnalisme dans l'économie par sa théorie des appropriations, tandis que, par leur notion de la périchorèse, les Grecs, 'hypostasient' davantage les activités trinitaires communes“.

²³ Vgl. Cap. Phys. 112 (97).

eine wahre Verbindung zwischen dem Gläubigen einerseits und der Hypostase Christi bzw. der Hypostase des Geistes andererseits zustande kommt, scheinen mir zahlreiche palamitische Stellen zu belegen.²⁴

Doch wie kann man in der Heilsökonomie die Hypostasen unterscheiden, wenn sie *ad extra* zusammen wirken? Gregorios Palamas scheint die Faktizität des hypostatischen Wirkens Gottes, wie es in der Heiligen Schrift geschildert wird, vorzusetzen und somit an dieser Frage nicht besonders interessiert zu sein.²⁵ Eine klare Antwort auf diese Frage hatte indessen bereits Maximus Confessor mehrere Jahrhunderte früher geliefert, indem er am Beispiel des monoenergetisch-monotheistischen Streites gezeigt hatte, dass die ἐνέργεια als Potentialität zwar aus der Usia fließt, dass die Art und Weise des ἐνεργεῖν aber hypostatisch ist.²⁶ Ein Mensch wirkt nämlich, weil er eben ein Mensch – und nicht weil er Peter oder Paul – ist. Das Wie des Wirkens aber und demzufolge sein Ergebnis sind auf die Hypostase zurückzuführen. Dieser Logik zufolge wäre die Liebe z. B. eine Energie Gottes, die allen drei göttlichen Hypostasen gemeinsam ist, die aber durch die besondere Art und Weise des Wirkens jeder Hypostase anders zur

²⁴ Vgl. z. B. Γρηγόριος Παλαμᾶς, Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων, in: Συγγράμματα I, Thessaloniki 1962, 359–694, Cap. 1,3,38 (448f.): „Wenn die Verklärung des Herrn auf dem Thaborberg ein Vorspiel der zukünftigen sichtbaren Theophanie Gottes in Herrlichkeit war und wenn die Apostel für würdig gehalten wurden, diese mit ihren leiblichen Augen zu empfangen, warum sollen diejenigen, die reinen Herzens sind, nicht etwa jetzt das Vorspiel und das Angeld seiner intelligiblen Theophanie mit ihren seelischen Augen empfangen? Da der Sohn Gottes nicht nur seine göttliche Hypostase (...) mit unserer Natur vereinigte und, indem er einen beseelten Leib sowie eine intelligente Seele annahm, auf Erden erschien und unter den Menschen verweilte, sondern (...) sich auch mit den menschlichen Hypostasen vereinigt, indem er sich mit jedem der Gläubigen durch die Teilnahme an seinem heiligen Leib verbindet und eines Leibes (σώσωμος) mit uns wird und uns zum Tempel seiner ganzen Gottheit macht – denn im Leib Christi selbst wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig (Kol 2, 9), wie kann er etwa nicht die Seelen derjenigen, die würdig (an seinem Leib) teilnehmen, durch das göttliche Licht seines Leibes, der in uns ist, umblitzen und beleuchten, genauso wie er auf dem Thaborberg auch die Leiber der Jünger beleuchtete?“ (Übersetzung von mir). In diesem Passus macht Palamas geltend, dass das göttliche Licht – das von ihm als Energie verstanden wird – aus dem eucharistischen Leib des Gottessohnes fließt und dass dadurch eine wahre Verbindung zwischen dem Logos als Hypostase und denjenigen, die an seinem Leib teilnehmen, entsteht.

²⁵ Vgl. de Halleux (wie Anmerkung 1), 425: „la tradition patristique grecque ne fait intervenir l'unité que comme un correctif à la distinction personnelle. Ce n'est donc pas au niveau de l'essence que Palamas enracine les énergies divines, mais à celui de l'hypostase, et par leur réduction à l'unité, il n'exprime rien de plus que la péricorèse des personnes consubstantielles“.

²⁶ Vgl. Maximus Confessor, Opuscula theologica et polemica 10, PG 91, 136D–137A; ferner ders., 3, PG 91, 48A.

Sprache kommt, etwa durch die Menschwerdung, die allein dem Sohn zuzuschreiben ist.²⁷

Implikationen für die Trinitätslehre

Stimmt die vorausgegangene Analyse, bestätigt sich das Prinzip, das ich zu Beginn formuliert habe, dass nach genuinem orthodoxem Empfinden – und trotz der polemischen Akzentsetzungen etlicher orthodoxer Theologen – das Wirken der Hypostasen in der Heilsökonomie Grundlage und Kriterium aller theologischen Aussagen über das innertrinitarische Leben der Heiligen Dreieinigkeit darstellt. Diesem Prinzip scheint mir die Theologie des 4. Jahrhunderts – natürlich unter Berücksichtigung ihrer philosophischen und bibelhermeneutischen Prämissen – vor allem durch das, was die drei großen Kappadozier geleistet haben, gefolgt zu sein. Die Hauptleistung dieser Theologie besteht darin, die theologische Redeweise von den Ursprungsbeziehungen festgelegt, die biblisch belegte Monarchia des Vaters als Einheitsprinzip akzentuiert und alles mit einer apophatischen Note versehen zu haben. Diese Note ist unter anderem dadurch gegeben, dass man sich geweigert hat, über den Unterschied zwischen der Zeugung des Sohnes und dem Ausgang des Heiligen Geistes zu spekulieren.²⁸

Die heilsgeschichtlichen Taten, wie sie von der Heiligen Schrift geschildert werden, legen aber des Öfteren dafür Zeugnis ab, dass die göttlichen Hypostasen zusammen wirken, und betonen vor allem die enge Zusammengehörigkeit und Gegenseitigkeit von Sohn und Heiligem Geist,²⁹ ohne damit die Einzigartigkeit des Wirkens jeden von ihnen anzutasten. Ohne den apophatischen Weg aufzugeben, der darin besteht, sich dessen zu enthalten, alles, was heilsökonomisch geoffenbart wurde, innertrinitarisch zu verankern bzw. formulieren zu müssen, hat die ostkirchliche Theologie versucht, die innertrinitarische Zusammengehörigkeit der

²⁷ Der Unterschied zwischen dem Wirken des Sohnes und dem des Heiligen Geistes wird insbesondere von Nissiotis reflektiert; vgl. dazu N. A. Nissiotis, *Die pneumatologische Christologie als Voraussetzung der Ekklesologie*, in: *Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog. Kirche und Welt in orthodoxer Sicht*, Stuttgart 1968, 64–85.

²⁸ Vgl. Gregor von Nazianz, *Theologische Reden* (Fontes Christiani 22), Freiburg 1996, Cap. 5, 8 (286–288). Zu dieser apophatischen Note meint Lossky, dass die Konzepte, die von den Kappadoziern benutzt werden, um die Theologie Gottes, der sich in der Heilsökonomie als Vater, Sohn und Heiliger Geist offenbart, zu beschreiben, gleichzeitig dekonzeptualisiert werden. Damit will man ausdrücken, dass der trinitarische Gott alle Konzepte transzendiert; vgl. Lossky (wie Anmerkung 8), 17f.

²⁹ Vgl. dazu Haudel (wie Anmerkung 5), 82–98.

göttlichen Hypostasen mit dem Begriff „Perichorese“ zu beschreiben, während die immanenztheologische Gegenseitigkeit von Sohn und Heiligem Geist meistens dadurch zum Ausdruck gebracht wurde, dass der Geist zwar aus dem Vater – sozusagen *passiv* – durch den Sohn ausgeht, im letzteren aber – wiederum *aktiv* – ruht.³⁰ Obwohl also die orthodoxe Theologie das Filioque als Beschreibung einer Ursprungsbeziehung abgelehnt hat, weil es ihr die absolute Monarchia des Vaters zu gefährden schien, kannte sie immer wieder Versuche, theologisch zu artikulieren, wie eng sich Sohn und Heiliger Geist innertrinitarisch zu einander und zum Vater verhalten. Dass es hier wohl seit dem 13. Jahrhundert eine Tendenz dazu gibt, Metaphern wie das Ruhen energetisch zu verstehen,³¹ muss im Kontext des starken Sich-Distanzierens vom innertrinitarischen Filioque verstanden werden. Dass die Energieia aber ohne ihre Verortung in und ihren Bezug zu den wirkenden Hypostasen nicht zu denken ist, scheint mir ein fester Bestandteil *gesunder* orthodoxer Theologie zu sein.

Epilog

Selbstverständlich sind die Art und Weise, wie die Theologie der Ostkirche von der Heilsökonomie ausging, um Aussagen über die Immanenztheologie der Trinität zu machen, und die Orte, an denen sie Grenzen zwischen Reden und Schweigen, zwischen Theologie und Doxologie, gezogen hat, philosophisch und bibelhermeneutisch bedingt. Wie kann es anders sein? Die Prozesse des Sich-Bemühens um den Sinn der Heiligen Schrift, der Suche nach einer adäquaten Positionierung der Philosophie gegenüber und der Grenzziehung zwischen dem, was artikuliert werden kann, und dem, worüber nicht spekuliert werden darf, waren aber zudem stets von einem tiefen Gespür dafür beseelt, dass der trinitarische

³⁰ Vgl. z. B. Johannes von Damaskos, *Expositio fidei* (Patristische Texte und Studien 12), hg. v. B. Kotter, Berlin 1973, Cap. 1, 12 (36, Z. 57), 1, 7 (16, Z. 20), 1, 8 (26, Z. 173). In diesem Zusammenhang muss man darauf hinweisen, dass es bei vielen patristischen Aussagen zum Heiligen Geist schwierig, ja sogar unmöglich, ist, die Frage zu beantworten, ob der Autor die Heilsökonomie, die Immanenztheologie oder beides im Sinn hat. Diese Schwierigkeit rührt unter anderem daraus her, dass die Väter in vielen Fällen beide Bereiche einfach zusammendenken. Zur Gesamtproblematik vgl. ferner A. Vletsis, *Filioque: Ein unendlicher Streitfall? Aporien einer Pneumatologie in Bewegung*, in: V. Ivanov/K. Nikolakopoulos/A. Vletsis (Hrsg.), *Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West*, Frankfurt am Main 2002, 353–371, vor allem 368–371. Zum Verhältnis von Sohn und Heiligem Geist vgl. Stavrou (wie Anmerkung 9), 164–169.

³¹ Vgl. dazu Stavrou (wie Anmerkung 9), 167f.

Gott, der sich uns geoffenbart hat, in letzter Analyse die Fähigkeiten unseres Verstandes und die Instrumente unserer Sprache transzendiert, dass er derjenige ist, der „da wohnt in einem Licht, zu dem niemand kommen kann“ (1. Tim 6,16). Vergleichbares scheint mir aber auch für die westliche Theologie zu gelten, auch wenn sie andere Wege ging. Denn sie ist einerseits auch philosophisch und bibelhermeneutisch bedingt und andererseits darum bemüht, ein Gleichgewicht zwischen Transzendenz und Immanenz Gottes zu finden. Und obwohl die Akzentsetzungen zwischen östlicher und westlicher Theologie deutlich auseinandergehen, müssen sich die Intentionen nicht unbedingt gegenseitig ausschließen und können sich eventuell teilweise ergänzen. In diesem Sinne machte Michel Stavrou vor einigen Jahren geltend, dass das Filioque eine legitime Intuition widerspiegelt, nämlich dass zwischen Sohn und Heiligem Geist zwar keine Ursprungsbeziehung, aber doch eine ewige Relation bestehen muss, die im Nizäno-Constantinopolitanum nicht artikuliert wird.³² Doch darüber hinaus scheint das Filioque über die Jahrhunderte vom augustinischen trinitätspsychologischen Modell über das anti-arianische Korrektiv und die *perichoretische* Note in Bezug auf das Verhältnis von Sohn und Geist bis hin zu seiner Erhebung in der Scholastik zum konstitutiven Moment trinitätstheologischer Logik an verschiedenen semantischen Konstellationen beteiligt gewesen zu sein und verschiedene Funktionen erfüllt zu haben.³³ Daraus erklärt sich, warum das Filioque heute immer noch als ein Grundsymbol westlicher Theologie erscheint, obwohl die orthodoxen Theologen, die es zur Ursünde der westlichen Theologie und Kultur erklärt haben, zweifellos allzu simplistisch dachten.³⁴ Daraus ergibt sich aber auch die Frage, was mit dem Filioque *heute* gemeint sein kann und welche Funktion es in der heutigen westlichen Theologie erfüllt – über seine Rolle hinaus, ein identitätsstiftendes Überbleibsel aus der Vergangenheit zu sein. Wären die westliche Theologie und die Kirchen des Westens heutzutage bereit, zu einem

³² Vgl. ebenda, 164f.; ferner Olivier Clément, *L'essor du christianisme oriental*, Paris 2009, 16–21.

³³ Zu den Stationen des Filioque vgl. vor allem Siecienski (wie Anmerkung 6); Gemeinhardt (wie Anmerkung 6); ferner R. M. Haddad, *The Stations of the Filioque*, in: SVTQ 46 (2002), 209–268; *The Filioque: A Church-Dividing Issue? An Agreed Statement of the North American Orthodox-Catholic Theological Consultation*, Saint Paul's College, Washington DC, October 25, 2003, in: SVTQ 48 (2004), 93–123.

³⁴ Vgl. dazu N. A. Nissiotis, *Die Bedeutung der Trinitätslehre für Leben und Theologie der Kirche*, in: *Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog*, 19–63, hier 25; A. de Halleux, *Orthodoxie et Catholicisme: du personalisme en pneumatologie*, in: RTL 6 (1975), 3–30; Clément (wie Anmerkung 7), 84f.

Verständnis des Filioque zurückzukehren bzw. ein Verständnis zu entwickeln, das von den Kirchen des Ostens als vereinbar mit den Grundzügen ihrer Trinitätstheologie erachtet werden kann? Und wären die östliche Theologie und die Kirchen des Ostens bereit, das Filioque als Stolperstein zu überwinden und dem Westen an einem *Ort* zu begegnen, an dem sich weist, dass mit dem Filioque auch etwas Schönes – und keine „Häresie“ – intendiert werden kann?