

Der Sinn des Filioque

Von Leo Scheffczyk

Die Frage nach dem Ausgang des Heiligen Geistes führt in solche Tiefen des Trinitätsglaubens hinein, daß man sie gelegentlich nur noch als Angelegenheit subtiler theologischer Spekulation verstehen möchte, deren Erörterung für das Leben des Glaubens kaum von Bedeutung sei. Zudem erscheint der um diese Frage seit über einem Jahrtausend zwischen »Lateinern« und »Griechen« wogende Streit im Zeitalter des Ökumenismus als ein Anachronismus.

Andererseits erfordert die Tatsache Beachtung, daß die Frage auch im heutigen ökumenischen Gespräch nicht ohne innere Anteilnahme erörtert wird, wobei immer auch ihre Bedeutung für den Trinitätsglauben wie für den Glauben an den Heiligen Geist unter religiös-praktischem Aspekt gesehen ist¹. Wenn dabei auch nicht mehr die einstige Kampfesstimmung vorherrscht und die Auseinandersetzung dem Bereich der Polemik weithin entzogen ist, hat sich eine vollständige theologische Übereinstimmung noch nicht finden lassen, so daß das Ringen um die Wahrheit weitergeht und die Spannungen nicht behoben sind.² Das ist aber nicht einseitig als Nachteil zu verbuchen. Die Diskussion ist nicht zuletzt deshalb von positiver Bedeutung, als sie den Blick aller Beteiligten auf das Geheimnis des innertrinitarischen Lebens und auf seine Heilsbedeutung richtet, die heute von einem sich rein pragmatisch und welthaft verstehenden Christentum leicht übersehen wird.

1. Das ursprüngliche Anliegen

Ohne hier die oft beschriebene Geschichte des Streites um das Filioque zwischen Abendländern und Morgenländern zu wiederholen, ist der Hinweis angebracht, daß sich die Formel vom Ausgang des Heiligen Geistes aus dem Vater *und* dem Sohne in den ältesten Glaubensbekenntnissen nicht findet. Das Nizäno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis (381),³ das in die römische Liturgie aufgenommen wurde und heute noch dem Westen und den

1 Vgl. D. Staniloac, Der Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater und seine Beziehung zum Sohne als Grundlage unserer Vergöttlichung und Kindschaft. In: L. Vischer (Hrsg.), Geist Gottes – Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse. Frankfurt a. M. 1981, S. 153-163.

2 Bericht: Das Filioque in ökumenischer Sicht, ebd., S. 9-23.

3 J. Ortiz de Urbina, Nizäa und Konstantinopel. In: Geschichte der ökumenischen Konzilien (hrsg. von G. Dumeige u. H. Bacht) I. Mainz 1964, S. 207ff.

getrennten Kirchen des Ostens gemeinsam ist, bekennt zwar ausdrücklich die Gottheit des Heiligen Geistes, sagt aber bezüglich seines Ursprungs nur, daß er »vom Vater ausgeht« (DS 150).

Die Betonung des »Ausgehens« des Heiligen Geistes vom Vater war für die Kirchenversammlung von Konstantinopel, die ja gegen die Leugner der Gottheit des Heiligen Geistes Stellung nehmen wollte, genauso ein Bekenntnis zur Gleichwesentlichkeit des Geistes mit dem Vater, wie es die Erwähnung des »Gezeugt«-Seins des Sohnes durch den Vater für die zweite göttliche Person war. Aber das Konzil brachte das Ausgehen des Heiligen Geistes nicht mit dem Sohn in Verbindung; wohl aber sprach es dem Heiligen Geist »mit dem Vater und dem Sohne« die gleiche göttliche Verehrung zu: »Er wird mit dem Vater und dem Sohne zugleich angebetet und verherrlicht.«

Mit der Nichterwähnung des Sohnes beim Hervorgehen des Heiligen Geistes wollte das Konzil gewiß nicht jede Beziehung des Sohnes zum Geiste im innertrinitarischen Leben leugnen. Das läßt sich auf dem Hintergrund der zeitgenössischen Theologie erkennen, die im Westen wie im Osten einen solchen Zusammenhang durchaus sah und ihn auch formulierte. Dem Abendland bietet Tertullian († nach 220) gleichsam das Stichwort an, wenn er sagt, daß die dritte Person aus dem Vater und dem Sohne ist (*Tertius enim est Spiritus a Deo et Filio*) oder daß der Heilige Geist aus dem Vater ist durch den Sohn (*Spiritum non aliunde puto quam a Patre per Filium*).⁴ Über Hilarius v. Poitiers († 367), der auch die griechische Theologie kannte, und über Ambrosius († 397) gelangte diese Anschauung und Aussageweise zu Augustinus († 430), dem die Betonung der Einheit der drei Personen ein besonderes Anliegen war. Aber dem Ursprung nach sind die drei Personen verschieden, weil der Vater ursprungslos ist, der Sohn gezeugt ist und der Heilige Geist, welcher der Geist beider ist, von beiden hervorgeht.⁵ Der Kirchenvater von Hippo gebraucht zwar den Ausdruck »Filioque« noch nicht, aber er vertritt durchaus seinen Gehalt. Andererseits weiß er auch um das den Griechen besonders wichtige Anliegen, den Vater als das schlechthinnige Ursprungsprinzip anzuerkennen, aus dem der Geist »principaliter« hervorgeht.

Aber auch die griechischen Kirchenväter sind weit davon entfernt, die Verbindung zwischen dem Sohn und dem Geist im innertrinitarischen Leben zu leugnen. Der Vorkämpfer für die wahre Gottheit des Sohnes gegen den Arianismus, Athanasius d. Gr. († 373), erklärt, daß das Wesen des Vaters durch die Vermittlung des Sohnes auf den Geist übergehe⁶. Basilius d. Gr. († 378) drückt das in der für das griechische Denken insgesamt charakteristi-

4 Adv. Prax. 8.

5 De trinitate XV, 27.

6 Ad Serap. ep. 3 n. 1.

schen Formel aus, daß der Heilige Geist »aus dem Vater durch den Sohn« hervorgehe.⁷

Hieran wird deutlich, daß das griechische Denken mehr dem lineardynamischen Modell einer Entfaltung aus dem Urgrund des Vaters zuneigt und den Nachdruck auf die Monarchie des Vaters im innertrinitarischen Prozeß legt. Gregor v. Nyssa († 394) veranschaulicht den Gedanken von dem väterlichen Urgrund und der Monarchie des Vaters mit Hilfe des Bildes von der Lampe, die eine zweite entzündet und vermittels dieser eine dritte aufleuchten läßt. Der Sohn ist danach an dem Hervorgehen des Geistes mitbeteiligt; denn »wie der Sohn mit dem Vater verbunden ist und von Ihm sein Wesen empfängt, ohne in seinem Wesen später zu sein als er, so empfängt der Heilige Geist sich seinerseits vom Sohn, der vor der Hypostase des Geistes betrachtet wird einzig und allein hinsichtlich der Kausalität . . .«⁸

Allerdings deutet sich hier auch das Eigentümliche der östlichen Denkart an, die in apophatischer Weise vor einer begrifflichen Festlegung der Ursprungsverhältnisse absieht und das Geheimnis unausgedrückt lassen möchte. Aber auch ohne begriffliche Bestimmung trifft der Nyssener den Sinn der Formel »aus dem Vater durch den Sohn«⁹ für den Ausgang des Heiligen Geistes, für den Epiphanius († 403) kurz danach sogar den Ausdruck »aus dem Vater und dem Sohn« verwendet.¹⁰

Die Mitbeteiligung des Sohnes am Hervorgang des Heiligen Geistes war ursprünglich in der westlichen und östlichen Tradition anerkannt, unbeschadet der Tatsache, daß beide Seiten unreflektiert und unausgedrückt noch verschiedene Grundvorstellungen damit verbanden. Davon aber wurde der gemeinsame Glaube so wenig berührt, daß gegen Ende der patristischen Zeit Maximus Confessor († 622) sagen konnte: »Ebenso wie der Heilige Geist aufgrund seiner Natur dem Wesen des Gottes und Vaters gemäß existiert, ebenso ist er aufgrund seiner Natur dem Wesen des Sohnes gemäß, insofern er durch den gezeugten Sohn wesensmäßig vom Vater ausgegangen ist.«¹¹ Ein eindeutiges Zeugnis für die ursprüngliche Gemeinsamkeit im Glauben trotz des unterschiedlichen Ausdrucks bietet auch das feierliche Glaubensbekenntnis des 7. Ökumenischen Konzils von Nikaia (787), in dem bestätigt wurde, daß »der Geist durch den Sohn vom Vater ausgegangen ist«¹².

7 De Spiritu Sancto 18, 45.

8 PG 45, 464; vgl. dazu J.-M. Garrigues, Katholischer Standpunkt zur gegenwärtigen Situation des Filioque-Problems. In: Geist Gottes – Geist Christi, S. 127.

9 Vgl. Y. Congar, Der Heilige Geist. Freiburg 1982, S. 350.

10 Haer. 62, 4.

11 PG 90, 672.

12 Mansi, Collectio Conciliorum XII, 1122.

So wurde auch die (etwa seit dem fünften Jahrhundert) in einigen Teilkirchen des Abendlandes (Spanien) erfolgende Einbeziehung des Filioque in das Credo auf keiner Seite als eine grundstürzende Neuerung empfunden. Über die geschichtlichen Gründe für diese Einführung (die kanonisch dem Gebot des Konzils von Ephesus bezüglich der Unveränderlichkeit des Glaubensbekenntnisses zuwiderlief) herrscht keine letzte Klarheit. Es scheint, daß dabei die noch verbliebenen arianischen (und priscillianistischen) Strömungen im Abendland einen gewissen Einfluß ausübten; denn mit dem Filioque konnte bekräftigt werden, daß der Sohn das Wesen mit dem Vater gemeinsam hat und daß er sich vom Vater in nichts anderem unterscheidet als im personalen Gegenübersein, das auf der Zeugung beruht.

Aber diese Begründung allein wirkt wohl nicht klärend, wenn man nicht hinzufügt, daß im Abendland kraft der hier entwickelten (auch von Alexandrien beeinflussten) theologischen Tradition eine besondere Aufnahmebereitschaft für das Filioque bestand; denn das abendländische Trinitätsdenken war (zumal bei Augustinus) in etwa »essentialistisch« ausgerichtet, insofern es von der Wesenseinheit ausging und die Verschiedenheit der Personen gleichsam »im Rahmen« der wesentlichen Einheit deutete. Dafür bot sich als feinste Unterscheidungslinie, welche die Einheit doch nicht antastete, der (im Osten besonders bei Gregor v. Nazianz verwendete) Begriff der »Beziehung« an. Wenn so die Personenverschiedenheit aus den gegenseitigen Ursprungsbeziehungen heraus erklärt wurde, dann mußte eine solche Beziehung auch zwischen dem Sohn und dem Geist vorwalten. Darum erfolgte die Einbeziehung des Filioque in das Credo nicht nur zur Verdeutlichung der Wesenseinheit von Vater und Sohn, sondern auch zur Bekräftigung des Sohn-Geist-Verhältnisses als eines innertrinitarischen Personenverhältnisses.

Dabei betrachteten die Abendländer das Geheimnis der Trinität nicht nur unter einem spekulativ-immanenten Aspekt. Sie beachteten stets auch (wie besonders Augustins Kennzeichnung des Heiligen Geistes als *donum* = Geschenk ausweist) den heilsgeschichtlich-ökonomischen Aspekt der Offenbarung der Dreieinigkeit in der Geschichte. Hier brachten sie die Wahrheit zur Geltung, daß der Heilige Geist auch als Geist des Sohnes offenbar wurde (vgl. Gal 4,6; Röm 8,9 u. ö.). Es war für ihren denkerischen Ansatz nur folgerichtig, wenn sie das Sohn-Geist-Verhältnis, wie es die Heilsgeschichte darbot und biblisch begründete, in der immanenten Trinität verankerten. So vermochten sie der Trinitätslehre einen streng einheitlichen Zug zu verleihen, der auch der Lebendigkeit ihres Denkens von der Dreieinigkeit zugute kam; denn indem die aus der Offenbarungstrinität erkannte enge Beziehung zwischen Sohn und Geist in der immanenten Trinität verankert wurde, mußte das Verhältnis von Sohn und Geist (aber auch beider zum Vater) eine reichere Differenziertheit und Lebendigkeit annehmen, als in einer linearen Abfolge von Vater, Sohn und Geist erkennbar war. Dem Verständnis dieser inneren

Lebendigkeit diene auch die »psychologische« Trinitätsauffassung Augustins, die aus dem Vergleich mit dem menschlichen Geistesleben (*mens – notitia – amor*) Licht auf die Bewegtheit und den Zusammenhang der innertrinitarischen Prozesse warf.

2. Die konsonanten Traditionen

In jedem Falle war das abendländische Denken davon überzeugt, daß die Hinzufügung des Filioque (welche noch i. J. 810 von Papst Leo III. aus Gründen der Verpflichtung gegenüber der Tradition abgelehnt wurde und erst um 1014 durch die Kirche von Rom erfolgte) nur eine Explikation der Wahrheit von der Wesenseinheit und der Dreipersonalität des göttlichen Seins bedeutete. Sie geschah auch nicht im Gegensatz zur ostkirchlichen Auffassung, wie auch diese bis zu Photius († 891) die Hinzufügung nicht als Glaubensirrtum ansah. Diese Zuspitzung erfolgte erst im Mittelalter, nicht ohne Zutun beider Seiten.¹³ Es bleibt aber bemerkenswert, daß zu Beginn der Neuzeit Päpste wie Klemens VIII. (1592-1605) und Benedikt XIV. (1740-1758) zwar den Glauben an den Ausgang des Heiligen Geistes auch vom Sohne für notwendig erklärten, nicht aber die Einfügung des Filioque ins Credo.

Diese differenzierten und den Ostkirchen entgegenkommenden Stellungnahmen waren von der Überzeugung getragen, daß das trinitarische Glaubensbekenntnis in seinem Kern durch die explizierende Funktion des Filioque nicht versehrt wird, daß aber auch umgekehrt die Formel »vom Vater (allein)«, vor allem, wenn sie mit dem bei den östlichen Kirchenvätern gebrauchten »per Filium« versehen wird, als zutreffende Wiedergabe des trinitarischen Glaubens zu verstehen ist. Die abendländische Theologie war hier, aufs Ganze gesehen, immer geneigt, in dem bloßen »a patre« den von den Griechen als wesentlich erachteten Gedanken von der »Monarchie« des Vaters, von seiner Ursprungslosigkeit und innertrinitarischen Quellhaftigkeit anzuerkennen. Sie sah in der Nichterwähnung des Sohnes auch keine Gefahr, daß die zweite Person gänzlich aus dem Prozeß des Hervorgehens des Heiligen Geistes ausgeschaltet würde, da ja der Vater immer als »Vater des Sohnes« in der zeugenden Ursprungsbeziehung zum Sohne existiert, dieser aber, was genauso bedeutsam ist, die Übermittlung des göttlichen Wesens durch den Vater aktiv empfängt und bejahend entgegennimmt. So kann bei der Anerkennung des Vaters als des Ursprungsprinzips des Heiligen Geistes niemals von der Lebensverbindung zwischen Vater und Sohn abgesehen

13 Hierzu gehörten die Unionsdekrete der Konzilien von Lyon (1274) und Florenz (1439); vgl. A. Halleux, Für einen ökumenischen Konsensus über das Hervorgehen des Heiligen Geistes und die Zufügung des Filioque im Glaubensbekenntnis. In: Geist Gottes – Geist Christi, S. 71.

werden, die sich selbstverständlich auch in dem Hervorgehen (der »Hauchung«) des Heiligen Geistes als lebendig und wirksam erweist.

Auch dem von der griechischen Theologie erhobenen Einwand, daß durch die Mitbeteiligung des Sohnes am Hervorgehen des Heiligen Geistes die schlechthinnige Prinzipienhaftigkeit des Vaters angetastet und der Sohn zum zweiten Prinzip des Geistes erhoben würde, konnte die abendländische Lehrverkündigung begegnen; denn indem der Sohn sein Wesen vom Vater empfängt, erhält er von ihm auch die Befähigung zum Mit-Hervorbringen des Heiligen Geistes. Der Vater bleibt deshalb das »Prinzip ohne Prinzip« in der Trinität, der Sohn ist demgegenüber »Prinzip vom Prinzip« und darum kein zweiter, selbständiger Ursprung des Heiligen Geistes. So hieß es im Unionsdekret des Konzils von Lyon (1274), daß »der Heilige Geist ewig aus dem Vater und dem Sohne, nicht wie aus zwei Prinzipien, sondern wie aus einem Prinzip, nicht aus zwei Hauchungen, sondern aus einer einzigen Hauchung hervorgeht« (DS 850).

Die abendländische Glaubensverkündigung konnte sich dabei immer auch auf entsprechende Aussagen der östlichen Theologie stützen. Der für die Lehre des Ostens als hervorragende Autorität anerkannte Johannes v. Damaskus († 749) verstand die besondere ewige Beziehung zwischen dem Sohn und dem Geist als Grundlage für dessen zeitliche Sendung durch den Sohn in die Welt.¹⁴ Im vierzehnten Jahrhundert war es der byzantinische Theologe Gregorios Palamas († 1359), der unter Berufung auf den Damasener vom Ruhem des Geistes im Sohne spricht. Für ihn »gehören der Ausgang vom Vater und das Ruhem im Sohne zusammen«.¹⁵ In unserem Jahrhundert hat der russische Theologe B. Bolotow in seinen »Thesen über das Filioque«¹⁶ die Zeugung des Sohnes als die Bedingung für das Ausgehen des Heiligen Geistes vom Vater bezeichnet und als Beweggrund wie als Grundlage dieses Ausgehens verstanden.

Im Hinblick auf solche Annäherungen hat neuerdings eine aus östlichen wie aus westlichen Theologen bestehende Gruppe von Fachgelehrten in einem Memorandum alternative Formulierungen für das Filioque vorgeschlagen, u. a. die folgenden: »Der Geist geht aus vom Vater des Sohnes«; »der Geist geht aus vom Vater durch den Sohn«; »der Geist geht aus vom Vater und leuchtet durch den Sohn.«¹⁷

Vom Standpunkt der westlichen Tradition wurden diese Angleichungen auch durch praktische Bekundungen legitimiert und gefördert. So hat Pius XI. in einem am 15. 11. 1925 in der Peterskirche nach griechischem Ritus

14 Vgl. D. Staniloae, a. a. O., S. 158.

15 Ebd., S. 159.

16 »Revue Internationale de Théologie« 6 (1898), S. 621-712.

17 Geist Gottes – Geist Christi. Ökumenische Überlegungen, S. 20.

zelebrierten Pontifikalamt das Filioque im Credo ausgelassen. Auch Johannes Paul II. sprach anlässlich der 1500-Jahrfeier des Konzils von Konstantinopel das Nizäno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis ohne das Filioque.

Solche Erweise der Übereinstimmung sind nur möglich, weil die römische Kirche in der Ausdrucksweise der Griechen den von ihr mit dem Filioque intendierten Sinn eingeschlossen findet. Die abendländische Theologie erklärt darüber hinaus, daß die Betonung der Monarchie des Vaters und der Zurückführung des innertrinitarischen Lebens auf das Urprinzip des Vaters eine legitime Sichtweise darstellt, die (unter Einbeziehung der Zeugung des Sohnes) etwas von der einzigartigen Dynamik des im Vater begründeten Lebensprozesses erkennen läßt. M. J. Scheeben konnte so die griechische Formel sogar als eine »organische«¹⁸ bezeichnen, in der sich eine naturhafte Bewegung, wie die von der Lichtquelle zum Glanz und Strahl gehende, ausdrücke. Er anerkannte sogar den »relativen Vorteil« dieser Ausdrucksweise, der darin gelegen sei, daß in ihr die besondere Stellung des Vaters hervorträte und das undifferenzierte Nebeneinander von Vater und Sohn vermieden werde.¹⁹

Man darf dieser Aussageweise aber auch als Vorzug die besondere Nähe zur Bibel und zur heilsökonomischen Betrachtungsweise des Verhältnisses von Sohn und Geist zubilligen. Unter jeder dieser Rücksichten ist die griechische Formulierung ein ergänzender Aspekt der lateinischen Formulierung, der keinen Glaubensunterschied hervorbringt, sondern als zusammenklingender Akkord gehört werden kann.

Die früher (von Photius, aber auch vom sogenannten Neuphotianismus) hervorgekehrte Dissonanz erscheint heute nicht mehr beherrschend. So räumen auch Vertreter der orthodoxen Theologie ein, daß das Filioque »nicht als ein *impedimentum dirimens*« für die Herstellung der Gemeinschaft zwischen der östlichen und westlichen Christenheit angesehen werden könne.²⁰ S. Bulgakow mahnt auch zur Vorsicht gegenüber der Annahme eines grundlegenden dogmatischen Unterschiedes, der eigentlich die ganze Lehre und das gesamte Leben der in diesem Punkte getrennten Christen beeinflussen und durchdringen müßte. Er stellt demgegenüber nüchtern fest: »Ich gestehe, daß ich ihn [den grundlegenden Unterschied] nicht habe herausfinden können; ja, mehr noch, ich würde sogar so weit gehen, einen solchen zu leugnen.«²¹

18 Handbuch der katholischen Dogmatik II: Ges. Schr. IV (hrsg. von M. Schmaus). Freiburg 1948, S. 373.

19 Ebd., S. 373.

20 P. S. Bulgakov, *Le Paraclet*. Paris 1946, S. 124.

21 Ebd., S. 124f.

So kommt die heute von katholischen Theologen gelegentlich vorgeschlagene Entfernung des Filioque aus dem Credo²² nicht ganz überraschend, wenn sie auch unrealistisch und gerade der gegenwärtigen Situation der römischen Kirche unangemessen erscheint. Es läßt sich im Gegenteil zeigen, daß dem Filioque auch ein relativer Vorzug eignet, der nicht nur aus Traditionsgründen beachtet zu werden verdient.

3. Die Bindung des Geistes an den Sohn: heilsgeschichtlich – innertrinitarisch

Das Verhältnis von Sohn und Geist bietet sich uns dort am offensten dar, wo Gott sein Geheimnis überhaupt endgültig greifbar und sichtbar werden ließ: im Kommen des Gottessohnes und im Heilswerk Jesu Christi. Jesus Christus offenbarte uns nicht nur den Vater (»Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen«: Joh 14,9), sondern auch den Heiligen Geist. Das Christusereignis als Wort- und Tatgeschehen eröffnet den ersten und bleibenden Zugang zum Geheimnis der Trinität wie auch zu dem darin eingebetteten Bezug von Sohn und Heiligem Geist.

Es gibt eine Form des »ökonomischen Filioque«, welche das innertrinitarische Verhältnis von Sohn und Geist in der Beziehung abspiegelt, die beide im Offenbarungsgeschehen verbindet. Diese Beziehung ist eine nicht völlig einsinnige, insofern der menschgewordene Sohn vom Vater her Geistgeborener *und* Geistspender, Geisterfüller *und* Geistgeber ist. Nach Matthäus und Lukas ist Jesus Christus vom Geist gezeugt und ein Geistgeborener, weil »durch das Wirken des Heiligen Geistes« geworden (Mt 1,18; 20; vgl. Lk 1,35). Darum ist er auch in besonderer Weise der irdische Träger des Gottesgeistes, der »vom Heiligen Geist erfüllt« ist (Lk 4,1) und der als Messias und Gottessohn einer besonderen Geistbegabung bei der Taufe gewürdigt wird (Mk 1,9-11). So wird der menschgewordene Sohn schon in seinem Erdenleben als der einzigartige Empfänger des Gottesgeistes anerkannt, auf dem der Geist in besonderer Weise »ruht« (Lk 4,18) und der deshalb auch »in der Kraft des Geistes« wirkt (Lk 4,14).

An diesen Aussagen über den irdischen Jesus geht bereits der Gedanke auf, daß der Geist als Gabe der messianischen Endzeit an Jesus Christus gebunden ist. Das Geschenk des Geistes, das zuerst Jesus zuteil wird, ist damit in das Christusereignis, in Person und Werk Jesu einbezogen. Die Bedeutung und Kraft dieser Verbindung wird freilich erst durch die Auferweckung des Gekreuzigten und durch seine Erhöhung an die Seite des Vaters freigesetzt; denn der Jesus der synoptischen Evangelien ist zwar ein Geisterfüller (obgleich kein »Pneumatiker« wie andere prophetische Gestalten, insofern er

22 Y. Congar, *Der Heilige Geist*, S. 451.

nicht vom Geist beherrscht wird, sondern ihn im Besitz hat), aber der vorösterliche Jesus teilt den Geist noch nicht aus, er spendet und sendet ihn noch nicht. So kann Johannes im Hinblick auf die vorösterliche Zeit sehr bestimmt sagen: »Denn der Geist war noch nicht gegeben, weil Jesus noch nicht verherrlicht war« (Joh 7,39).

Erst beim vierten Evangelisten und bei Paulus wird Jesus Christus nicht mehr nur als Empfänger und Träger, sondern auch als Geber und Spender des Gottesgeistes erkannt und erfahren; denn vom Auferstandenen heißt es: » . . . er hauchte sie an und sprach zu ihnen: Empfanget den Heiligen Geist« (Joh 20,22). Hier erst findet die Übergabe des Geistes als Frucht der Erlösung an die Jünger statt, die auch Paulus meint, wenn er das Geschehen auch anders ausdrückt: »Weil ihr aber Söhne seid, sandte Gott den Geist seines Sohnes in unser Herz« (Gal 4,6). Nach der Apostelgeschichte findet die Geistausgießung und der endgültige Geistempfang der Gemeinde nach der Erhöhung Jesu im Pfingstereignis statt: »Nachdem er durch die rechte Hand Gottes erhöht worden war und vom Vater den verheißenen Heiligen Geist empfangen hatte, hat er ihn ausgegossen, wie ihr seht und hört« (Apg 2,33).

Die Christusbindung des Heiligen Geistes, welcher umgekehrt auch eine eigentümliche Geistbindung Christi entspricht, gewinnt nun aber im Lichte der Erhöhung des Herrn und der Vollendung seines Erlösungswerkes auch eine schärfere personale Bestimmung und Fassung. Kommt man an den Geistzeugnissen im Leben des vorösterlichen Jesus noch mit einer Deutung des Geistes als Kraft und Gabe aus, so wird das nachösterliche Geistverständnis in Konsequenz der Angleichung der Gabe an den Geber zunehmend personifiziert und schließlich personalisiert.

Auch wenn Paulus sich die Frage noch nicht stellt, ob das *pneuma* eine Kraft oder eine Person ist, so drängen doch die vielen Parallelaussagen über Christus und den Geist in eine personale Richtung. Die Dreiheit von Vater Sohn und Geist, die zuerst in der Taufformel begegnet (Mt 28,19), tritt bei Paulus als Trias von Herr, Gott und Geist (2 Kor 13,13) oder von Geist, Herr und Gott (1 Kor 12,4-6) auf. Besonders deutlich tritt die Parallelisierung zwischen Christus und dem Geist dort auf, wo der Apostel das Leben des Gerechtfertigten in Beziehung zu Christus und zum Geiste setzt und diese Beziehungen mit der gleichen Heilsbedeutung ausgestattet erscheinen. So sind die Gläubigen »in Christus geheiligt« (1 Kor 1,2), wie sie »geheiligt im Heiligen Geiste« sind (Röm 15,16). Von den Gläubigen gilt, daß sie »in Christus Jesus« sind (Röm 15,16), aber auch, daß »in euch der Geist Gottes wohnt« (Röm 8,9). Dieser Geist ist der Geist Christi (Röm 8,9).

Die enge Verbindung zwischen Christus und dem Geist als innere Bestimmung des christlichen Lebens führt an einer Stelle geradezu zur Identifizierung von *kyrios* und *pneuma*. »Der Herr aber ist der Geist« (2 Kor 3,17). Damit soll aber nicht die förmliche Gleichsetzung zwischen dem *kyrios* und

dem *pneuma* behauptet werden, weil nach Paulus der Herr ein durchaus eigenes Subjekt mit unverwechselbarer Eigenheit und unaustauschbarem Schicksal ist. Wohl aber soll hier gesagt sein, daß der Erhöhte der Geist-erfüllte ist, der der Gemeinde gegenwärtig ist. Christus erscheint hier einerseits eng mit dem Geist verbunden, weil die Geistwirksamkeit vom Herrn abhängt, wie der Nachsatz besagt: »Wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit« (2 Kor 3,17). Wiederum steht der Geist hier in enger Verbindung mit Christus, wie er ihm andererseits in gewisser Hinsicht »untergeordnet« ist.

Dieses Verhältnis des Inseins des Geistes in Christus und der gleichzeitigen Differenzierung beider gewinnt im vierten Evangelium noch deutlicheren Ausdruck. Auch nach Johannes ist Christus, auf den »der Geist vom Himmel herabkam wie eine Taube und auf ihm blieb« (Joh 1,32), der vom Geist Bezeichnete und Erfüllte (vgl. Joh 3,34; 7,37-39). Aber die Gabe des Geistes wird dem Christgläubigen doch erst nach der Erhöhung des Herrn und durch seine Vermittlung zuteil. Dabei wird sowohl der Vater als auch Jesus als Spender des Heiligen Geistes anerkannt. Der Vater sendet den Geist auf Bitten des Sohnes hin oder in seinem Namen (Joh 14,16.26). Aber es heißt auch, daß Jesus ihn vom Vater her sendet (Joh 15,16; 16,7).

In den johanneischen Parakletsprüchen wird daraufhin das Verhältnis des Sohnes zum Geiste besonders deutlich profiliert und der Vater-Sohn-Beziehung angeglichen (woraus sich auch die stark hervortretende personale Fassung des Geistes erklärt). Der Geist ist »der andere Paraklet« (Joh 14,16), der nach Jesu Hingang das Wahrheitszeugnis Jesu weiterführen und vollenden wird. Er schöpft dabei freilich aus dem, was des Sohnes ist: »Er wird mich verherrlichen; denn er wird von dem, was mein ist, nehmen und es euch verkünden« (Joh 16,14). Aber was dem Geist vom Sohne zukommt, hat der Sohn vom Vater empfangen; denn »alles, was der Vater hat, ist mein; darum habe ich gesagt: Er nimmt von dem, was mein ist, und wird es euch verkünden« (Joh 16,16).

So bekräftigt Johannes am Ende des neutestamentlichen Offenbarungszeugnisses noch einmal, daß der Geist von der Person und dem Werk Christi nicht zu trennen ist und daß das sich in der Geistsendung vollendende Heil nur in einem strengen Christusbezug gegeben ist. Der Geist ist sowohl die Fülle des Lebens in Christus, das Christus vom Vater empfängt, wie er auch von Christus (wie vom Vater) gegeben und gesandt ist: ein für das Heilsgeschehen konstitutiver Bezug von Sohn und Geist, der die Einheit und die personale Differenz in gleicher Weise ausdrückt. Das Insein des göttlichen Lebens in Christus, das der Vater verleiht, und das Aus-Christus-Sein des Geistes sind auf der Ebene der Heilsgeschichte offenbar und voneinander nicht zu trennen.

Im Rückblick auf den neutestamentlichen Befund zeigt sich eine dreifache Erstreckung oder Ausrichtung Jesu Christi auf den Geist: Christus ist der

Geistgeborene, auf den der Geist kommt; er ist der Geisterfüllte, der den Geist in sich trägt; und er ist schließlich derjenige, der den Geist (vom Vater her) sendet.

Aber die Frage ist, ob daraus Folgerungen für die »Wesenstrinität« und für das innertrinitarische Verhältnis von Sohn und Geist zu ziehen seien. Daß hier eine Entsprechung besteht, ist nicht zu übersehen: Die Geistgeburt Jesu und das Herabkommen des Geistes auf ihn ist das Analogon des Hervorganges des Geistes aus dem Vater; das Insein des Geistes im Menschgewordenen ist das Bild für das Überströmen der Liebe des Vaters auf den Sohn;²³ die Sendung durch den Sohn ist das Äquivalent für den Ausgang des Geistes aus dem Sohn, der ihm mit dem Vater gemeinsam ist. Aber diese Entsprechungen sind auch theologisch zu verifizieren, nicht ausschließlich durch ein spekulatives Denken, sondern in der Weise kontemplativer Schau des Geheimnisses.

Da die immanente Trinität keine andere ist als die ökonomische (was aber nicht dahingehend mißverstanden werden darf, daß die ökonomische Trinität die immanente Trinität konstituieren würde und als gnadenhaft-freie Offenbarung der Wesenstrinität aufgegeben werden müßte²⁴), ist es naheliegend, diese heilsökonomische Gestalt des Verhältnisses auf das innergöttliche Leben zurückzuführen. Es sollte nicht bestritten werden, daß die Beziehungen der göttlichen Personen in der Heilsgeschichte so *erscheinen*, wie sie in der göttlichen Trinität *sind* und *existieren*. Eine »Erscheinungstrinität«, die nicht *das* offenbarte, *was* in Gott webt und lebt, wäre eine »Scheintrinität«. Die in der Heilsgeschichte sichtbar werdenden Verhältnisse der Personen, müssen deshalb in den innertrinitarischen Beziehungen begründet sein, unbeschadet des Geheimnischarakters dieser Relationen, der durch das Filioque nicht aufgelöst wird.

Nur bei einer solchen Zurückführung der ökonomischen Christusbindung des Geistes auf die innertrinitarische Beziehung, die als entgegengesetzte Ursprungsbeziehung zu denken ist, empfängt das Trinitätsgeheimnis, das in der Neuzeit immer wieder als »mysterium logicum« (und damit leicht auch als »paralogicum«) verdächtigt wird, seine innere Lebendigkeit, seine göttliche Produktivität und Seinsmächtigkeit, und dies auf der für uns zuhöchst liegenden Wirklichkeitstufe personal-dialogischen Miteinanders von Vater und Sohn und Heiligem Geist.

Das Filioque drückt ja nicht nur die lebendige Ursprungsbeziehung des Sohnes zum Geist aus, die ohne seine Einführung unerhellt bliebe; er stellt zuvor die personale Gemeinschaft von Vater und Sohn heraus. Es verdeut-

23 H. Urs v. Balthasar sagt hier zutreffend: »Jesus hat den Geist in – über sich«. In: Theodramatik II/2. Einsiedeln 1978, S. 477.

24 Vgl. W. Löser, Trinitätstheologie heute. Ansätze und Entwürfe. In: W. Breuning (Hrsg.), Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie, S. 29ff.

licht, daß die Zeugung des Sohnes als Wort des Vaters (der die Antwort korrespondiert) eine Angleichung und Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn erbringt, die sich in der gegenseitigen Liebe vollendet. Von jeher ist der Heilige Geist deshalb als das Band der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn bezeichnet worden, als Liebeshauch oder als »Kuß« zwischen beiden,²⁵ der (in geheimnishafter Weise) zu einer neuen personalen Produktion führt: eben zum Geist, der sich so erst als Geist des Vaters *und* des Sohnes erweist.

Unbeschadet der dem ursprungslosen Vater verbleibenden Prinzipienhaftigkeit, in welche der Sohn einbezogen ist, wird so auch erst das Verhältnis des Sohnes zum Geist als relational-personales konstituiert. Weil der Sohn an der Hauchung des Geistes beteiligt ist, ergibt sich ein innertrinitarisches Verhältnis zwischen Sohn und Geist als Einheit in der personalen Unterschiedenheit. Von hier aus gibt das Filioque seine personalisierende Bedeutung für die gläubige Erkenntnis der Trinität zu erkennen. Es verbürgt die schlechthin personale Fassung des Geheimnisses (im Unterschied von einer mehr naturhaft-organischen). Damit aber entfaltet es auch schon eine besondere Kraft in Richtung auf das Verständnis der Trinität als vollkommener personaler Gemeinschaft.

Die innertrinitarische Bindung des Geistes an den Sohn und des Sohnes an den Geist verleiht ihrer heilsökonomischen Verbundenheit erst ihren göttlichen Sinn und ihre göttliche Lebensmächtigkeit. Nur wegen dieser immanenten Verknüpfung von Sohn und Geist kann auch das Heilsgeschenk des Geistes unserer Teilhabe am dreifaltigen göttlichen Leben bewirken, an der Lebensgemeinschaft von Vater, Sohn und Heiligem Geist.

Der gläubige Blick auf die immanente Trinität leistet keine Erklärung des Geheimnisses, das ja auch bei seiner Offenbarung nicht erklärt wird. Er macht das Geheimnis nur recht ansichtig und bringt es zur rechten Geltung, insofern er verdeutlicht, daß sich das Leben des Dreieinigen, aus dem Urgrund des Vaters kommend, gerade auch in der Lebensbeziehung zwischen Sohn und Geist vollzieht, wodurch die Einheit der »Drei« als vollkommene Gemeinschaft erkennbar wird, in der sich auch unser Heil erfüllt.

25 Bernhard v. Clairvaux, *Sermones in cantica* 8,2.