

Das „filioque“ – gedeutet als christologisches Axiom

Ein Versuch zur ökumenischen Verständigung
ausgehend von Tertullians ‚Adversus Praxean‘

von Michael Seewald

Der ‚filioque‘-Streit beschäftigt die ökumenische Theologie vor allem als eine *pneumatologische Kontroverse* zwischen Ost und West. Seiner Genese nach ist das ‚filioque‘ jedoch auch ein *christologisches Axiom*. Die vorliegende Untersuchung zeigt, ausgehend von Tertullians Schrift ‚Adversus Praxean‘, die ökumenischen Perspektiven einer christologischen Diskussion des Problems auf. Tertullian wird dabei weder in ahistorischer Weise als erster Vertreter des ‚filioque‘, noch als Stammvater einer geschlossenen Tradition westlicher Trinitätslehre gesehen. Seine Überlegungen zum Verhältnis von Sohn und Geist bieten stattdessen ein *hermeneutisches Interpretament*, von dem her die deutlich später aufkommende ‚filioque‘-Problematik gedeutet werden kann. Es gilt daher, die christologische Dimension der Fragestellung im Gespräch mit der gegenwärtigen Forschungsliteratur ökumenisch auszuwerten.

1. Einleitung: Die Themenstellung und das methodische Vorgehen

Die Frage nach der Konstitution des Heiligen Geistes ist ein Problem der spekulativen Trinitätslehre, dessen Bedeutung sich den meisten Christen – aus durchaus nachvollziehbaren Gründen – nicht erschließt: Geht der Geist innertrinitarisch nur aus dem Vater („*ex patre*“) oder auch aus dem Sohn („*filioque*“) hervor? Theologen, die sich dieser Frage annehmen, stehen vor einer doppelten Herausforderung: Die Sachlage ist einerseits so abstrakt, dass der das innere Leben Gottes durchforschende Mensch an die Grenze dessen gerät, was er noch erkennen und positiv aussagen kann; die Thematik ist andererseits konkret, weil die ‚filioque‘-Kontroverse von der Orthodoxie als kirchentrennendes Hindernis betrachtet wird: Gläubige, die an den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist als den einen Gott *glauben, bekennen* ihn dennoch nicht mit einer Stimme. Denkerische Abstraktion und kirchenpolitische Konkrektion – in diesem Spannungsfeld bewegt sich die Diskussion um das ‚filioque‘.

Jaroslav Jan Pelikan bemerkt angesichts des Dilemmas: Hätte Dante in seiner „Göttlichen Komödie“ einen Höllenzyklus speziell für Theologen verfasst, so müssten diese „wenigstens für die ersten paar Äonen der Ewigkeit“¹ die Frage studieren, ob der Heilige

¹ J. J. Pelikan, Art. Filioque, in: ders., *The Melody of Theology. A Philosophical Dictionary*, Cambridge 1988, 90: „If there is a special circle of the inferno described by Dante reserved for historians of theology, the principal homework assigned to that subdivision of hell for at least the first several eons of eternity may well be a thorough study of all the treatises – in Latin, Greek, Church Slavonic, and various modern languages – devoted to the inquiry: Does the Holy Spirit proceed from the Father only, as Eastern Christendom contends, or from

Geist seinen Ausgang nur vom Vater oder auch vom Sohn nehme. Die ökumenische Relevanz des Themas verbietet es jedoch, seine Erörterung auf die Höllezeit zu vertagen – sie muss jetzt erfolgen. Zunächst gilt es, die Streitfrage präzise zu klären (2). Ausgehend von diesem Problemaufriss ist ein Blick auf Tertullian, den Ausgangspunkt westlicher Trinitätstheologie, zu werfen, um in seinen vorsichtigen Andeutungen bereits das dogmatische *Movens* für die spätere Entwicklung des Westens zu konturieren (3). Was Methodik und Zielsetzung der Untersuchung angeht, seien zwei Bemerkungen vorangestellt:

a) Es geht – zunächst negativ bestimmt – nicht in einer anachronistischen Weise darum, Tertullian als ersten Vertreter des ‚filioque‘ auszuweisen oder darzulegen, dass die westkirchliche Entwicklung die notwendige Folge einer bereits bei ihm anzutreffenden Lehre sei. Diesen Weg beschreitet Pierre Baron. Er geht ohne historisches Problembewusstsein davon aus, dass „die filioque-Formel vollständig konform war mit der traditionellen Lehre der lateinischen Väter“, weshalb die orthodoxe Kritik an ihr „nur auf unglückseligen und bedauerlichen Vorurteilen“² beruhe. Diese Deutung wurde in neuerer Zeit von Albert Patfoort aufgegriffen und radikalisiert: Er diagnostiziert „eine vollständige Übereinstimmung zwischen Orient und Okzident über den Hervorgang des Heiligen Geistes vor dem Konzil von Ephesos“ bis sich schließlich „im Orient ein Bruch vollzogen“³ habe. Diese (was die Geschlossenheit der lateinischen Theologie angeht) harmonisierende und (in Bezug auf die orthodoxe Theologie) simplifizierende Deutung wird keiner Seite gerecht: weder der so genannten ‚westlichen‘ Tradition, noch der orthodoxen Kritik am ‚filioque‘. Da jedoch Tertullian – positiv formuliert – die lateinische Trinitätsvorstellung (so heterogen sie sein mag) durch seine Begrifflichkeiten und Denkmodelle nachhaltig prägt, stellen seine Andeutungen über den Ausgang des Heiligen Geistes ein *hermeneutisches Instrumentarium* bereit, von dem her der erst deutlich später formulierte ‚filioque‘-Zusatz seinen historischen Voraussetzungen nach gedeutet werden kann.

b) Inhaltlich tritt dabei zum Vorschein, dass Tertullian den Ausgang des Geistes nicht im Kontext einer explizit pneumatologischen Reflexion bedenkt, sondern im Zusammenhang der Christologie. Dies ist für das *ökumenische Gespräch mit den Ostkirchen* von zentraler Bedeutung, weil das kontroverstheologisch aufgeladene Gebiet der Trinitätslehre durch einen Seitenblick auf die Christologie, in der weitestgehend Einigkeit besteht, entlastet

both the Father and the Son (ex patre filioque) as the Latin Church teaches?“ A. E. Sicienski, *The Filioque. History of a Doctrinal Controversy*, Oxford 2000, V, hat das zitierte Diktum Pelikans seiner Untersuchung vorangestellt.

² P. Baron, *Un théologien laïc orthodoxe russe au XIX^e siècle: Alexis Stéphanovitch Khomiakov. Son ecclésiologie – Exposé et critique* (OrChrA 127), Rom 1940, 174: „En effet, chaque fois que certains des leurs sont entrés en contact avec les Latins [...], ils ont convenu que la formule ‘Filioque’ était parfaitement conforme à la doctrine traditionnelle des Pères latins et ne faisait qu’expliciter le dogme de la procession du Saint-Esprit sous une forme analogue à celle de la formule ‘par le Fils’ dont usaient les Pères grecs. [...] Alors, il reste que l’attitude d’un Khomiakov et de tous ceux qui se rangent à son avis n’est fondée que sur de malheureux et regrettables préjugés.“

³ A. Patfoort, *Le Filioque dans la conscience de l’Église avant le concile d’Éphèse*, in: RThom 97 (1997) 318–334, hier: 333: „Nous avions annoncé une parfaite identité de vues entre Orient et Occident avant le concile d’Éphèse sur la procession du Saint-Esprit. [...] C’est donc en Orient que s’est produite une rupture.“

werden kann. Erst wenn das ‚filioque‘ nicht nur als Aussage über den Heiligen Geist, sondern auch (und vor allem!) als *christologisches Axiom* gedeutet wird, gerät die dogmatische Motivation für diesen Zusatz im Nicaeno-Constantinopolitanum in den Blick. Der Begriff des Axioms bezeichnet hier (in Anlehnung an Aristoteles ‚Zweite Analytik‘) eine einfache Grundannahme, von der aus komplexere Schlussfolgerungen gezogen werden können.⁴

Dass die bei Tertullian gemachten Beobachtungen keine wirkungsgeschichtliche Sackgasse bilden, sondern einen (wenn auch nur indirekten) Widerhall in der lateinischen Theologie der Alten Kirche fanden, lässt sich dadurch plausibilisieren, dass Hilarius von Poitiers (4) in ‚De Trinitate‘ ein ähnliches Argumentationsmuster wie der Nordafrikaner aufweist. Abschließend gilt es, die aus der Untersuchung von Tertullians ‚Adversus Praxean‘ gewonnenen Einsichten in den Kontext der gegenwärtigen Forschung zum ‚filioque‘ einzuordnen und eine ökumenisch orientierte Auswertung vorzulegen (5).

2. Die Streitfrage zwischen Dogma und Geschichte: Worum geht es genau?

„Filioque“ (lat. „und dem Sohn“) ist ein Zusatz, der sich heute in der lateinischen Fassung des Nicaeno-Constantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses findet. Nach dem Missale Romanum lautet es: „Credo [...] in Spiritum Sanctum Dominum [...] qui ex Patre Filioque procedit“; die griechische Fassung des Symbolons bekennt den Geist jedoch als „to ek tou patros ekporeuomenon“⁵ – der Sohn bleibt unerwähnt. Die allgemein gehaltene Auskunft, der ‚filioque‘-Streit entzündete sich am Ausgang des Heiligen Geistes, ist jedoch zu unpräzise. Der strittige Punkt gerät erst durch die Unterscheidung zwischen Immanenz und Heilsökonomie in den Blick. Die immanenten Relationen bezeichnen das transtemporale Selbstverhältnis Gottes (die Beziehungen zwischen den drei Personen), das ökonomische Handeln beschreibt hingegen das Weltverhältnis Gottes, das sich heilsgeschichtlich, etwa in Schöpfung und Erlösung, manifestiert.⁶ Der Ausgang des Heiligen

⁴ Vgl. *Aristoteles*, *Analytica Posteriora* I, 2 (72a 15–17).

⁵ Leicht zugänglich (in der Fassung des Missale Romanum): DH (= *H. Denzinger*, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, ed. P. Hünermann, Freiburg i.Br. 432010) 150. Eine textkritische Edition des Textes, wie er sich in den Akten des Konzils von Chalcedon findet, bietet: *G. L. Dossetti*, *Il simbolo di Nicea e di Constantinopoli*. Edizione Critica (TRSR 2), Rom 1967, 251, Zeile 14: „Credimus [...] in Spiritum Sanctum dominum et vivificatorem ex patre procedentem.“ Zur Überlieferung des Symbolons von Konstantinopel und seinem Verhältnis zum Nicaenischen Glaubensbekenntnis vgl. *A. M. Ritter*, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*. Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils (FKDG 15), Göttingen 1965, 133–135 sowie *W.-D. Hauschild*, Art. Nicäno-Konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis, in: *TRE* 19 (1990) 518–524.

⁶ Terminologisch ist es präziser, von immanenten und ökonomischen Relationen der *einen Trinität* zu sprechen, als von *einer immanenten Trinität* auf der einen und *einer ökonomischen Trinität* auf der anderen Seite. Wird dies nicht beachtet, kann es leicht zu definitiven Kategorienfehlern kommen, wie sie sich etwa bei Markus Mühling-Schlapkohl finden, der behauptet: „Ökonomische Trinität bezeichnet das Verhältnis des dreieinigen Gottes zur Welt [...]. Immanente Trinität bezeichnet demgegenüber das Verhältnis der drei gleichwesentlichen

Geistes ist also in einen immanenten, der die innertrinitarischen Konstitutionsrelationen betrifft, und einen ökonomischen, dem es um die gnadenhafte Sendung des Geistes in die Welt geht, zu untergliedern. Letztgenannter Aspekt ist zwischen Ost und West nicht umstritten, da die Schrift ein eindeutiges Zeugnis ablegt. Christus sendet seinen Jüngern den Geist: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch. Nachdem er das gesagt hatte, hauchte er sie an und sprach zu ihnen: Empfangt den Heiligen Geist!“ (Joh 20,21f.). Die lateinische Tradition erlaubt es sich methodisch, Rückschlüsse vom Heilshandeln Gottes auf sein Sein zu ziehen. Gott offenbart sich demnach geschichtlich als der, der er wesentlich ist. Es wäre anachronistisch, die Annahme Karl Rahners, die „ökonomische‘ Trinität ist die ‚immanente Trinität‘ und umgekehrt“⁷, bereits – so maximalistisch, wie sie formuliert ist – in der altkirchlichen oder mittelalterlichen Theologie zu verorten; dennoch erscheint es naheliegend, dass auch die lateinischen Väter einen Zusammenhang zwischen innertrinitarischen Beziehungen und göttlichem Heilshandeln – kurzum: eine Verbindung, wenn auch keine erschöpfende Identität zwischen immanenten und ökonomischen Relationen – annahmen.⁸

John Norman Kelly skizziert, wie der ‚filioque‘-Zusatz – ausgehend von Spanien – Eingang in die im Westen verwendete Fassung des Nicaeno-Constantinopolitanischen Symbols gefunden hat.⁹ Auf der iberischen Halbinsel ist die liturgische Praxis, das Glaubensbekenntnis innerhalb der Messfeier zu rezitieren (und es damit von den Taufriten zu entkoppeln), deutlich früher belegt als in Gallien, wo das ‚filioque‘ nicht durch das Symbolon, sondern durch Präfationen in der Eucharistiefeyer präsent war; die dritte der von Franz Josef Mone herausgegebenen Gallischen Messen aus der Mitte des siebten Jahrhunderts spricht vom Heiligen Geist als „ex patre et filio mystica processione subsistens“¹⁰. Dass diese Ansicht sich später auch im Symbolon des Frankenreichs und – nach einem lange andauernden Streit – in der gesamten römischen Kirche durchsetzen konnte, geht auf das Drängen Pippins des Jüngeren und seines Sohnes zurück. Einem 794 verfassten Antwortschreiben, das Papst Hadrian I. an Karl den Großen richtet, ist zu entnehmen, wie sehr der Frankenkönig darauf bestand, dass der Sohn „ex Patre et Filio“ und nicht bloß „ex Patre per Filium“¹¹ hervorgehe; interessant ist, dass Karl seine eigene Deutung („et“) als dem Nicaenischen Glaubensbekenntnis gemäß ansieht, das schwächere „per“ aber – das Patriarch Tarasius von Konstantinopel vertritt – als dem altkirchlichen

Hypostasen“ (M. Mühlung-Schlapkohl, Art. Immanente/Ökonomische Trinität, in: RGG 4 (2001) 58). Immanenz und Ökonomie sind jedoch relational spezifizierte Ausprägungen des *einen* Gottes.

⁷ K. Rahner. Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, in: *MySal* 2 (1967) 317–401, hier: 328.

⁸ Zur Problematik dieser Methodik aus Sicht der orthodoxen Theologie vgl. A. E. Kattan. Das Verhältnis von Heilsökonomie und Immanenztheologie. Zu den erkenntnistheoretischen Grundsätzen der Trinitätslehre, in: M. Böhnke; A. E. Kattan; B. Oberdorfer (Hg.). *Die Filioque-Kontroverse. Historische, ökumenische und dogmatische Perspektiven* 1200 Jahre nach der Aachener Synode (QD 245), Freiburg i. Br. 2011, 262–271.

⁹ Vgl. J. N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Göttingen 21993, 352–361.

¹⁰ PL 138, 867 C.

¹¹ *Epistolae Karolini Aevi* 3, in: MGH.Ep 5, 7, Zeile 22–25. Dort wird die Haltung Karls wie folgt beschrieben: „Quod Tarasius non recte sentiat, qui Spiritum sancto non ex Patre et Filio secundum Niceni symboli fidem, sed ex Patre per Filium procedente in sue credulitatis lectione profitetur.“

Glauben zuwiderlaufend verurteilt. Der Papst verteidigt den Ausgang des Geistes „aus dem Vater durch den Sohn“ gegen die Häresievorwürfe Karls, indem er seinem Brief eine ausführliche Testimoniensammlung beigibt, die westliche wie östliche Kirchenväter gegen eine exklusive „et“-Deutung zu Wort kommen lässt. Die Auseinandersetzung zwischen Hardian I. und Karl dem Großen bildet den Auftakt eines zwei Jahrhunderte andauernden, mehrere Synoden – allen voran Frankfurt 794 und Aachen 809¹² – beschäftigenden Dissenses zwischen der stadtrömischen und reichsfränkischen Kirche. Dabei bestritten die Päpste nicht die prinzipielle Legitimität des ‚filioque‘, weigerten sich aber, in den Text des Symbolons einzugreifen;¹³ gegenüber der liturgischen Praxis, das Glaubensbekenntnis in der Messe zu sprechen, blieben sie zurückhaltend. Letztlich setzten die Franken sich durch. Kelly resümiert:

„Zu welchem genauen Zeitpunkt und unter welchen Umständen Rom das *filioque* in das Bekenntnis aufnahm, bleibt ein Geheimnis. Verbreitete Anerkennung hat die Theorie gefunden, daß der entscheidende Schritt an dem Tage getan wurde, als Benedikt VIII. [...] seine Zustimmung dazu gab, daß bei der Abendmahlsfeier das konstantinopolitanische Bekenntnis gesungen wurde. Die Vermutung ist plausibel: Es fällt schwer zu glauben, daß der Papst so taktlos gewesen sei, dem Kaiser einen Text des Symbolons vorzuführen, der nicht die Wendung enthielt, welcher die Kirche Karls des Großen und seiner Nachfolger so große Wichtigkeit zuschrieb.“¹⁴

Erst mit der expliziten Veränderung des Ost- wie Westkirche gemeinsamen, auf die Konzilien von Nicaea und Konstantinopel zurückgeführten Glaubensbekenntnisses entstand ein kirchentrennendes Problem: Das ‚filioque‘ wurde als abendländisches Sondergut (mehr oder minder stillschweigend) akzeptiert, so lange es sich a) nur in regionalen, nicht aber in für die Gesamtkirche verbindlichen Symbola fand, oder b) von Theologen als ‚Meinung‘, nicht als ‚Dogma‘ vertreten wurde.

Ein Kronzeuge für den letztgenannten Aspekt wird häufig in Augustinus gesehen, obwohl sich die Wendung ‚filioque‘ bei ihm nicht findet.¹⁵ Der Bischof von Hippo lehrt, dass der Geist „sowohl auf den Vater als auch den Sohn bezogen wird, weil der Heilige Geist sowohl der Geist des Vaters als auch der des Sohnes ist“¹⁶. Dieser heilsgeschicht-

¹² Vgl. I. Pochoshajew, Die theologische Argumentation für das Filioque in den Aachener Gutachten, in: Böhnke; Kattan; Oberdorfer (Hg.), Die Filioque-Kontroverse (wie Anm. 8), 71–85.

¹³ So ließ etwa Papst Leo III. am Petersdom zwei silberne Tafeln mit dem Text des Nicaeno-Constantinopolitanums (in lateinischer und griechischer Sprache) ohne Nennung des ‚filioque‘ anbringen. Vgl. *Anastasius Bibliothecarius*, De Vitis Romanorum Pontificum 98, 409–411 (PL 128, 1235–1238) sowie *Smaragdus*, Acta Collationis Romanae (PL 102, 971–976). Dies bedeutet jedoch nicht, dass der Papst das ‚filioque‘ inhaltlich ablehnte; er wehrte sich lediglich gegen eine Einfügung in das Symbolon. Vgl. M. Kerner, Karl der Große – Gestalter des Glaubens?, in: Böhnke; Kattan; Oberdorfer (Hg.), Die Filioque-Kontroverse (wie Anm. 8), 14–29, hier: 24.

¹⁴ Kelly, Altchristliche Glaubensbekenntnisse (wie Anm. 9), 360f.

¹⁵ Zu den Versuchen, Augustins Denken im Rahmen des späteren ‚filioque‘ zu interpretieren vgl. R. Kany, Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu ‚De trinitate‘ (Studien und Texte zu Antike und Christentum 22), Tübingen 2007, 222f.

¹⁶ *Augustinus*, De Trinitate V 11, 12 (CChr.SL 50, 219, 19–23): „Sed tamen ille spiritus sanctus qui non trinitas sed in trinitate intellegitur in eo quod proprie dicitur spiritus sanctus, relatiue dicitur cum et ad patrem et ad filium refertur quia spiritus sanctus et patris et filii spiritus est.“

lich fundierte und biblisch belegte Satz wäre auch für die Ostkirchen zustimmungsfähig. Prekärer wird es allerdings, wenn Augustinus das innergöttliche Verhältnis von Vater und Sohn zum Heiligen Geist analysiert: Da der Vater dem Sohn alles übergeben habe, „geht der Heilige Geist auch vom Sohn hervor, wie er vom Vater hervorgeht“¹⁷. Der Vater besitzt jedoch eine Sonderstellung, weil die göttliche Essenz, die er gemeinsam mit dem Sohn an den Geist reicht, letztlich von ihm, der ersten Person, stammt. Der Geist geht deshalb „principaliter“ (also ursprunghaft) vom Vater aus.¹⁸ Die Beteiligung des Sohnes bleibt jedoch von Bedeutung, weil Augustinus – letztlich vergeblich – versucht, den Unterschied zwischen ‚generatio‘ und ‚processio‘ zu erfassen, der die Unterschiedenheit zwischen Sohn und Geist verdeutlichen soll.¹⁹ Die Wirkung Augustins zeigt sich an der Neubildung von Glaubensbekenntnissen. Eine besondere Stellung – vor allem für das lateinische Mittelalter – nimmt das ‚Symbolum Quicumque‘ ein, das zwar lange auf Athanasius zurückgeführt wurde, aber – entgegen manch anders lautender Vermutung – im Osten keine breitere Rezeption erfuhr. Das Bekenntnis stellt „unter augustinischen Vorzeichen“²⁰ in leicht zu merkender, fast einbläuernder Weise heilsnotwendige Wahrheiten zusammen; darunter erscheint auch folgende: „Der Heilige Geist ging vom Vater und dem Sohn [a Patre et Filio] hervor, er wurde weder gemacht, noch geschaffen, noch gezeugt.“²¹

Der Osten tolerierte dieses, sich auch in Symbolen niederschlagende Sondergut des Westens, akzeptierte jedoch nicht die Änderung des Nicaeno-Constantinopolitanischen Bekenntnisses. Die oben skizzierten *kirchenpolitischen Umstände* der Einfügung des ‚filioque‘ sagen jedoch noch nichts über dessen *theologische Valenz* aus. Diese Unterscheidung findet in der orthodoxen Kritik oft zu geringe Beachtung. Im Sinne einer ‚petitio principii‘ wird davon ausgegangen, dass man zwei Beweisschritte in einem vollziehen könne: Mit dem Nachweis, dass das ‚filioque‘ einen Zusatz zu einem als unveränderlich angesehenen Text darstellt (ein *kanonisches* Argument), gilt auch schon dessen *sachliche* Richtigkeit als widerlegt. In zugespitzter Form hat Aleksej Stepanowicz Chomjakow (1804–1860) eine Fundamentalkritik der politischen und theologischen Ent-

¹⁷ Augustinus, Tractatus in Johannis Evangelium 99,8 (CChr.SL 36, 587, 9–12): „A quo autem habet Filius ut sit Deus (est enim de Deo Deus), ab illo habet utique ut etiam de illo procedat Spiritus sanctus: ac per hoc Spiritus sanctus ut etiam de Filio procedat, sicut procedit de Patre, ab ipso habet Patre.“ Augustinus zitiert diese Auslegung in De Trinitate XV 27, 48 (CChr.SL 50A, 529f., 16–19).

¹⁸ Vgl. Augustinus, De Trinitate XV 26, 47 (CChr.SL 50A, 529, 113–115): „Filius autem de patre natus est, et spiritus sanctus de patre principaliter, et ipso sino ullo interuallo temporis dante, communiter de utroque procedit.“

¹⁹ Dieses Anliegen verfolgt Augustin nicht erst in ‚De Trinitate‘, sondern – worauf Kany, Augustins Trinitätsdenken (wie Anm. 15), 217 hinweist – bereits in ‚De fide et symbolo‘. Vgl. Augustinus, De fide et symbolo 19 (CSEL 41, 22,17–23,2): „De spiritu autem sancto nondum tam copiose ac diligenter disputatum est a doctis et magnis diuinarum scripturarum tractatoribus, ut intelligi facile possit eius proprium, quo proprio fit, ut eum neque filium neque patrem dicere possimus, sed tantum spiritum sanctum, nisi quod eum donum dei esse praedicant, ut deum credamus non se ipso inferius donum dare.“

²⁰ V. H. Drecoll, Das Symbolum Quicumque als Kompilation augustinischer Tradition. in: Zeitschrift für antikes Christentum 11 (2007) 30–56, hier: 45.

²¹ Leicht zugänglich: DH 75. Eine textkritische Edition bietet C. H. Turner, A Critical Text of the Quicumque vult. in: JThS 11 (1910) 406–411, hier: 408, Zeile 23: „Spiritus sanctus a patre et filio, non factus nec creatus nec genitus, sed procedens.“

wicklung des Westens vorgelegt.²² Seine These war wirkmächtig: Er versteht die Einfügung des ‚filioque‘ in das Symbolon als irreparablen Fall in die Häresie. „Eine ganze patriarchalische Diözese, und dazu noch die größte von allen, eine ganze Welt war schismatisch geworden.“²³ Die Lehre, der Geist gehe von Vater und Sohn aus, habe zu einem Erlöschen des Geistwirkens in der lateinischen Kirche geführt. Da Chomjakov seine Ekklesiologie vornehmlich pneumatologisch aufbaut, zieht er die Schlussfolgerung, dass die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche im Westen nicht mehr existiert;²⁴ durch die Entfernung von der Lehre der Alten Kirche haben sich die Lateiner ihres ekklesialen Status beraubt: Rom hat keine Kirche mehr. Den Gipfel der Bewegung des Niedergangs macht Chomjakov im Protestantismus aus, der nicht nur keine Kirche sei, sondern die Kirche Christi bewusst verneine.²⁵ Das Wesen der Orthodoxie bestehe demgegenüber in einer Bejahung und Bewahrung des Dogmas,²⁶ ohne diese verbindliche Richtschnur einer illegitimen Veränderung zu unterziehen. Ein gängiges Autoritätsargument, durch das die Unveränderlichkeit des Bekenntnisses bekräftigt werden soll, bildet der Verweis auf einen Kanon des Konzils von Ephesus (431), dem zufolge es „niemandem erlaubt ist, ein anderes Glaubensbekenntnis vorzubringen oder abzufassen oder zusammenzustellen als das, welches von den heiligen Vätern, die in Nicaea mit dem Heiligen Geist versammelt waren, festgelegt wurde“²⁷.

Sieht man von der *inhaltlichen* Bewertung des ‚filioque‘ ab, so ist es aus zwei Gründen auch *formal* fragwürdig, diese Aussage als Beleg für seine grundsätzliche Illegitimität heranzuziehen:

a) Die lateinischen Theologen des Frühmittelalters sahen sich als Bewahrer des Nicaenischen Glaubens. Es entsprach nicht ihrer Absicht, dem altkirchlichen Symbolon zuwider zu lehren. Karl der Große beruft sich explizit – und zur Stützung des ‚filioque‘ – auf das Konzil von Nicaea; die Annahme, der Geist gehe aus Vater *und* Sohn hervor sei eine Notwendigkeit „secundum Niceni symboli fidem“²⁸. Noch deutlicher erscheint dieses Paradoxon – Beharren auf den alten Formeln bei gleichzeitigem Insistieren auf dem ‚filio-

²² Zur Bedeutung Chomjakovs für einen religiös fundierten Panslavismus vgl. A. Gratioux, A. S. Khomiakov et le mouvement slavophile 2. Les doctrines (UnSa 6), Paris 1939, 64–67.

²³ A. S. Chomjakov, Einige Worte eines orthodoxen Christen über die abendländischen Glaubensbekenntnisse. Geschrieben infolge einer Broschüre des Herrn Laurentie im Jahre 1853, in: H. Ehrenberg (Hg.), Östliches Christentum – Dokumente 1. Politik, München 1923, 139–199, hier: 157.

²⁴ Vgl. E. C. Suttner, Offenbarung, Gnade und Kirche bei A.S. Chomjakov (ÖC 20), Würzburg 1967, 183: „Allein die Orthodoxie ist Kirche Christi auf Erden. Der Osten blieb [...] der apostolischen Lehre treu und umschließt in innerer Einheit und im gegenseitigen Fürbittgebet die Gläubigen der Gegenwart, der vergangenen Jahrhunderte und der Zukunft [...]. Der Osten ist die Kirche.“

²⁵ Vgl. Chomjakov, Einige Worte eines orthodoxen Christen (wie Anm. 23), 151: „Die Bedeutung des Protestantismus besteht darin, daß er das existierende Dogma in Zweifel stellt. Sie besteht, mit anderen Worten, in der Negation des Dogmas als lebendiger Tradition, in der Negation der Kirche.“

²⁶ Vgl. A. S. Chomjakov, L'Église latine et le protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient, Lausanne 1872, 288f.

²⁷ Leicht zugänglich: DH 265. Vgl. die textkritische Edition: Concilium Universale Ephesenum 77, in: ACO 1,1.7, 105, Zeilen 20–22.

²⁸ Wie Anm. 11.

que‘ – in einer bei Beda Venerabilis überlieferten Erklärung der Synode von Hatfield (679/680):

„Wir nehmen an und verherrlichen unseren Herrn Jesus, so wie sie [sc. die Apostel, Propheten und Lehrer; Anm. d. Verf.] ihn verherrlichten, ohne etwas hinzuzufügen oder abzuziehen. Und wir bannen mit Herz und Mund diejenigen, die sie bannten und nehmen diejenigen an, die sie annahmen, indem wir Gott den Vater ohne Anfang, und seinen eingeborenen Sohn, gezeugt aus dem Vater vor der Zeit, und *den Heiligen Geist, der unaussprechlich aus dem Vater und dem Sohn hervorgeht*, preisen – so verkündeten es diejenigen, die wir oben erwähnt haben, die heiligen Apostel, Propheten und Lehrer.“²⁹

Der Intention nach – die ja in Glaubensfragen keine Nebensächlichkeit bildet – ging es dem Frühmittelalter nicht um eine Änderung, sondern um eine Verteidigung des Nicaenums.

b) Ein weiteres Problem stellt sich, wenn man die zitierte Forderung des Ephesinums mit den tatsächlich in Nicaea getroffenen pneumatologischen Aussagen in Beziehung setzt:³⁰ „Wir glauben [...] auch an den Heiligen Geist“³¹ – mehr hat das Erste Ökumenische Konzil nicht über den Geist zu sagen; er wird als zu Glaubender bekannt, aber – anders als der Sohn – weder seiner innertrinitarischen Konstitution noch seiner heilsgeschichtlichen Sendung nach näher umschrieben. Folgt man der Aufforderung des Ephesinums im strengen Sinne, müsste man es bei der bloßen Erwähnung des Geistes belassen; das ‚filioque‘ wäre ebenso illegitim wie jede weitere Präzisierung – auch die des alleinigen Hervorgangs aus dem Vater.

Die Skizzen zu den Umständen der frühmittelalterlichen Einfügung des ‚filioque‘ in den Text des Nicaeno-Constantinopolitanums zeigen, dass eine bloß *formale* Behandlung des Problems aporetisch endet: Der Vorwurf, es handle sich um eine illegitime Veränderung eines unveränderlichen Symbolons verfehlt erstens die Intention der lateinischen Theologen und ist zweitens selbstwidersprüchlich. Eine ökumenische Verständigung – ein Verstehen, nicht unbedingt eine Einigung – ist nur durch eine *materiale* Betrachtung des Problems zu erreichen. Dieses setzt jedoch weit früher ein; es geht zurück an die Wiege der lateinischen Theologie.

²⁹ *Beda Venerabilis*, *Historia Ecclesiastica* 4, 17 (PL 95, 199 B): „Suscepimus et glorificamus Dominum nostrum Jesum, sicut isti glorificaverunt; nihil addentes vel subtrahentes: et anathematizamus corde et ore quos anathematizarunt; et quos susceperunt, suscepimus: glorificantes Deum Patrem sine initio, et Filium ejus unigenitum ex Patre generatum ante saecula, et Spiritum sanctum procedentem ex Patre et Filio inenarrabiliter, sicut praedicaverunt hi quos memoravimus supra, sancti apostoli, et prophetae, et doctores.“

³⁰ Zu den textkritischen Problemen der Rezeption des Nicaenischen Symbolons vgl. *P. Gemeinhardt*, *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter* (AKG 82), Berlin u.a. 2002, 41–49.

³¹ Leicht zugänglich: DH 125. Zur textkritischen Edition vgl. *Dossetti*, *Il simbolo di Nicea* (wie Anm. 5), 236, Zeile 12.

3. Der Ausgang des Geistes aus antimodalistischer Perspektive: Tertullians ‚Adversus Praxean‘

3.1 Tertullians Rückgriff auf die ‚regulae fidei‘

Tertullian richtet sich in seiner zwischen 212 und 214 entstandenen Schrift³² gegen die Verbreitung eines modalistischen Monarchianismus. Dabei handelt es sich um eine trinitätstheologische Häresie, die ihren Austragungsort jedoch auf dem Gebiet der Christologie hat.³³ Es geht vornehmlich um das Verhältnis des Sohnes zum Vater. Die Anhänger dieser Lehre sehen „den Sohn als einen bloßen *modus*, als eine Erscheinungsweise des Vaters [...] und nicht als eine von ihm real verschiedene ‚Person‘. Positives Anliegen ihres theologischen Entwurfs ist es, den durch die Entfaltung der Logoslehre in ihren Augen drohenden Ditheismus, das heißt die Zweigottlehre, abzuwehren“³⁴.

Der namentlich erwähnte Gegner – Praxeas – bleibt historisch gesehen eine dunkle Gestalt; er findet nur bei Tertullian selbst oder bei von ihm abhängigen Quellen Erwähnung, wohingegen Hippolyt in seiner „Refutatio omnium haeresium“ schweigt, obwohl Tertullian behauptet, Praxeas habe den Monarchianismus als erster von Kleinasien nach Rom gebracht,³⁵ so dass Hippolyt eigentlich davon Kenntnis haben müsste. Hippolyt erwähnt jedoch einen Noëtos aus Smyrna,³⁶ dessen Lehre derjenigen des Praxeas – wie Tertullian sie beschreibt – ähnlich ist. In welcher Beziehung beide Männer zueinander stehen, ist unklar. Der Kern der Lehre des Praxeas besteht dem Referat Tertullians zufolge in der These, dass „an den einen Gott nicht anders geglaubt werden könne, als wenn man sagte, der Vater, der Sohn und der Heilige Geist seien ein und derselbe“³⁷. Dieser Ansicht stellt Tertullian eine ‚regula fidei‘ gegenüber, die ein formelartiges Kondensat der Glaubens-

³² Vgl. J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien 1. Histoire, doctrine, méthodes* (Theol(P) 68), Paris 1966, 99: „On estimera en conséquence que la série des écrits de polémique montaniste s’achève au plus tard avec l’année 211, et que l’Adv. Praxean a été rédigé soit dans le courant de l’année 212, avant le paroxysme de la persécution, soit aussitôt après: fin 213 – début 214.“ Bei E. Evans, *Tertulliani adversus Praxean liber*. The text edited, with an Introduction, Translation, and Commentary, London 1948, 18, Anm. 3, findet sich eine präzisere, aber auch voraussetzungsreichere Datierung: Evans nennt das Jahr 213 mit Verweis auf das von Kaiser Septimus Severus 198 errichtete und bis 212 (mit Caracalla und Geta) andauernde „kollegiale“ Herrschaftssystem, auf das Tertullian in *Adversus Praxean* 3, 2 (CChr.SL 2, 1161f., 16–24) anspiele.

³³ Vgl. W. Bender, *Die Lehre über den Heiligen Geist bei Tertullian* (MThS 18), München 1961, 91: „Sicher war der Monarchianismus eine trinitarische Häresie; doch darf man annehmen, daß der Heilige Geist dabei nicht sehr im Blickfeld stand.“

³⁴ H.-J. Sieben, *Einleitung*, in: *Tertullian – Adversus Praxean* (Fontes Christiani 34), Freiburg i. Br. 2001, 43.

³⁵ Vgl. *Tertullian, Adversus Praxean* 1, 4 (CChr.SL 2, 1159, 20f.): „Nam iste primus ex Asia hoc genus peruersitatis intulit Romanae humo.“

³⁶ Vgl. *Hippolyt, Refutatio omnium haeresium* 10, 27 (PTS 25, 403, 1).

³⁷ *Tertullian, Adversus Praxean* 2,3 (CChr.SL 2, 1160f., 22–29): „Sed salua ista praescriptione ubique tamen propter instructionem et munitionem quorundam dandus est etiam retractatibus locus, uel ne uideatur unaquaque peruersitas non examinata sed praeiudicata damnari, maxime haec quae se existimat meram ueritatem possidere, dum unicum Deum non alias putat credendum quam si ipsum eundemque et Patrem et Filium et Spiritum dicat.“

lehre³⁸ bildet und in disziplinarischer Hinsicht dazu dient, die als rechtgläubig erachtete apostolische Lehre durch den Nachweis ihres Alters und ihrer Verbindung zum Evangelium von Häresien zu unterscheiden.³⁹ Die ‚regula‘ bekennt zunächst – darin stimmt sie mit Praxeas überein – den Glauben an *einen* Gott. Der entscheidende Dissens liegt jedoch bei der Frage, wie Vater, Sohn und Geist sich zum Monotheismus verhalten. Praxeas geht, wie skizziert, davon aus, dass der Sohn und der Geist zwei Erscheinungsformen des Vaters sind. Die genannte ‚regula fidei‘ wählt einen anderen Weg; sie versucht, Einheit und Unterschiedenheit (nicht Vielheit!) zusammenzudenken: „Wir glauben zwar an einen einzigen Gott, aber *in der Verteilung* [dispensatio], die wir *Ökonomie* [oikonomia] nennen.“⁴⁰ Was ist damit ausgesagt? Der Begriff ‚dispensatio‘ bezeichnet in seinem profanen Gebrauch die genaue Einteilung oder Abmessung eines Gutes. Tertullian wendet den Begriff – wohl vermittelt durch Irenaeus von Lyon⁴¹ – auf die Gotteslehre an. Karl Wölfl formuliert prägnant: „Die ‚oeconomia‘, das Geheimnis der Verteilung liegt darin begründet, daß aus der Einheit Dreiheit wird – und daß diese Einheit dadurch doch nicht zerstört wird.“⁴² An dieser Beschreibung zeigt sich bereits, dass Tertullians Ökonomiebegriff nicht univok mit der bereits eingeführten Unterscheidung zwischen immanenten und ökonomischen Relationen Gottes in Einklang zu bringen ist. Tertullian beschränkt ‚oikonomia‘ nämlich nicht auf das nach Außen gerichtete Heilshandeln Gottes, sondern wendet den Begriff auch auf das ‚Innenleben‘ der Trinität an. Ob er dies in *exklusiver* Weise tut, also die ‚oikonomia‘ ausschließlich innertrinitarisch verortet, oder in diesem Begriff sowohl das Verhältnis von Vater, Sohn und Geist zueinander als auch deren Beziehung zur Schöpfung *inkludiert*, ist umstritten. Bernard Botte und René Braun gehen davon aus, dass Tertullian den Ökonomiebegriff „auf das Geheimnis der Trinität, das heißt auf das Problem der Herkunft der göttlichen Personen, anwendet“⁴³. Joseph Moingt hingegen behauptet, ‚oikonomia‘ beziehe sich auf das Heilshandeln von Vater, Sohn und

³⁸ Vgl. die Definition bei E. Flesseman-Van Leer, *Tradition and Scripture in the Early Church* (GTB 26), Assen 1954, 170: „So we can say: the regula is a condensation and formulation of the apostolic tradition, or even, it is this tradition, with special emphasis upon its normative function.“ Über den Zusammenhang von ‚regula‘ und ‚disciplina‘ vgl. H. Ohme, *Kanon ekklesiastikos. Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffs* (AKG 67), Berlin 1998, 91f.

³⁹ Vgl. Tertullian, *Adversus Praxean* 2, 2 (CChr.SL 2, 1160, 16–20): „Hanc regulam ab initio euangelii decucurrisse, etiam ante priores quosque haereticos, nedum ante Praxean hesternum, probabit tam ipsa posteritas omnium haereticorum quam ipsa nouellitas Praxae hesterni.“

⁴⁰ Tertullian, *Adversus Praxean* 2, 1 (CChr.SL 2, 1160, 3–6): „Nos uero et semper et nunc magis, ut instructiores per Paracletum, deductorem scilicet omnis ueritatis, unicum quidem Deum credimus, sub hac tamen dispensatione quam oikonomiam dicimus.“

⁴¹ Der terminologische Einfluss, den Irenaeus von Lyon auf Tertullian ausgeübt hat, kann hier nicht eigens besprochen werden; vgl. hierzu A. d’Alès, *Le mot oikonomia dans la langue théologique de Saint Irénée*, in: REG 32 (1919) 1–9, hier: 9.

⁴² K. Wölfl, *Das Heilswirken Gottes durch den Sohn nach Tertullian* (AnGr 112), 71.

⁴³ Vgl. B. Botte, *Oikonomia*, in: EL 94 (1980) 283–296, hier: 289: „Or voilà que chez Tertullien on voit apparaître oeconomia appliqué au mystère de la Trinité, c’est à dire au problème de l’origine des personnes divines.“ Zu den offenbarungstheologischen Folgen dieser Position vgl. R. Braun, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien* (EAug), Paris ²1977, 165–167.

Geist sowie deren Hineinragen in die Geschichte;⁴⁴ in diesem Fall würde Tertullians Verständnis von ‚oikonomia‘ dem nahe kommen, was im modernen Sinne unter der ‚ökonomischen Trinität‘ verstanden wird. Im Folgenden soll – mit Blick auf ‚Adversus Praxean‘ – skizziert werden, dass beide der genannten Positionen nur einseitig erfassen, worum es Tertullians Gotteslehre geht. Sowohl Botte und Braun als auch Moingt erliegen dem Fehlschluss, die neuscholastische Dichotomie zwischen dem ‚esse Dei in se‘ und den ‚opera Dei ad extra‘ bei Tertullian zu überwinden, indem sie den Ökonomiebegriff entweder der einen oder der anderen Seite zuordnen. Dieses Bemühen, eine ahistorische Interpretation zu vermeiden, erliegt paradoxerweise einem ahistorischen Fehlschluss. Der Unterschied zwischen immanenter und ökonomischer Trinität braucht bei Tertullian gar nicht überwunden zu werden, weil er durch den Nordafrikaner überhaupt nicht präzise eingeführt oder konsequent in die eine oder andere Richtung durchgehalten wird. Eine Analyse der bereits erwähnten ‚regula fidei‘ untermauert dies:

„Wir glauben – zwar an einen einzigen Gott, aber in der Verteilung, *die wir Ökonomie nennen* –

[*Innertrinitarische Relationen – Ontologie*] [*Extratrinitarisches Wirken – Heilsgeschichte*]

dass der einzige Gott auch einen Sohn hat, sein Wort, das aus ihm hervorgegangen ist, durch das alles gemacht wurde und ohne das nichts gemacht wurde.

Dieses wurde vom Vater in die Jungfrau gesandt und aus ihr geboren, Mensch und Gott, Sohn des Menschen und Sohn Gottes, dazu Jesus Christus genannt.“⁴⁵

Tertullian subsumiert unter dem Begriff ‚oikonomia‘ sowohl das Selbstverhältnis als auch das Weltverhältnis Gottes. Beide sind nicht streng voneinander geschieden; sie sind Teil der einen ‚oikonomia‘, ohne zur völligen Kongruenz zu gelangen. Wie aber hängen sie zusammen? Dieser Frage sind zwei zeitgleich erschienene Studien nachgegangen. Karl Wölfl geht vom trinitarischen Gottesbegriff aus. Die „Ausfaltung von der Einheit zur Dreiheit *geschieht gerade im Hinblick auf den Menschen*, näherhin auf seine Erschaffung und Heilsvollendung“⁴⁶. Stephan Otto kommt zu einem ähnlichen Schluss, setzt jedoch bei der kreatürlichen Welt an: Tertullian habe sich nicht gescheut, „den Gottesbegriff von der Schöpfung her zu konzipieren“ und daher einen „Rückschluß vom

⁴⁴ Vgl. J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien 3. Unité et processions* (Theol(P) 70), Paris 1966, 931: „[L’*économie*] est tournée vers la Révélation des Personnes, elle se meut au plan de l’apparaître historique de Dieu.“

⁴⁵ Tertullian, *Adversus Praxean* 2, 1 (CChr.SL 2, 1160, 4–10): „[...] unicum quidem Deum credimus, sub hac tamen dispensatione quam oikonomiam dicimus, ut unci Dei sit et Filius, sermo ipsius qui ex ipso processerit, per quem omnia facta sunt et sine quo factum est nihil. Hunc missum a Patre in uirginem et ex ea natum, hominem et Deum, Filium hominis et Filium Dei et cognominatum Iesum Christum.“

⁴⁶ Wölfl, *Das Heilswirken Gottes* (wie Anm. 42), 75f. Hervorhebungen im Original.

Geschaffenen auf den Schöpfer vollzogen“⁴⁷. Gott richtet sich Tertullian zufolge seinem Sein nach auf die von ihm in Freiheit hervorgebrachte Schöpfung aus. Das Heil der Welt – seines eigenen Werkes – ist also für Gott keine äußerliche Angelegenheit, sondern ein Anliegen, das Vater, Sohn und Geist auch in ihrer Interrelation berührt.

Der Ertrag dieser Überlegungen für die ‚filioque‘-Problematik liegt in zwei Aspekten: Wie eingangs erwähnt bezieht sich der Streit zwischen Ost- und Westkirche nicht auf den zeitlichen Ausgang des Geistes, da dieser – biblisch bezeugt – auch vom Sohn in die Welt gesandt wird. Es geht stattdessen um die innertrinitarische Konstitution der dritten göttlichen Person. Um in dem Kontroverspunkt zu einem wechselseitigen Verständnis zu gelangen, müssen das Verhältnis zwischen dem auf die Schöpfung bezogenen Heilswirken Gottes auf der einen und seinem Selbstverhältnis als Zueinander von Vater, Sohn und Geist auf der anderen Seite in den Blick geraten. Tertullian, der erste lateinische Theologe, ist hierfür ein interessanter Gesprächspartner: Er schließt bereits vom Heilshandeln auch auf das Sein Gottes.

Neben dieser erkenntnistheologischen Problemstellung, die der inhaltlichen Frage nach dem Ausgang des Geistes vorausgeht, ist auch die Pneumatologie Tertullians selbst von Belang, da in ‚Adversus Praxean‘ der Sohn am Hervorgang des Heiligen Geistes beteiligt ist. In welcher Hinsicht dies zu verstehen ist, gilt es nun zu skizzieren.

Die ‚regulae fidei‘, auf die Tertullian zurückgreift (die folglich älter sein müssen als seine Schriften), behandeln den Geist nicht als eigenständigen Artikel, sondern sehen ihn in enger Verbindung zu Vater und Sohn.⁴⁸ Dies wird durch einen Blick auf die vor ‚Adversus Praxean‘ entstandenen Werke deutlich. In ‚De praescriptione haereticorum‘ spricht Tertullian einerseits vom „Geist Gottes des Vaters“, der die Fleischwerdung des Wortes aus Maria bewirkt; in Anlehnung an die Geschichtstheologie von Apg 1,1–12 ist es andererseits die Aufgabe des vom Sohn gesandten Geistes, die Jünger nach der Himmelfahrt Christi zu stärken und eine Art göttliche Brücke zwischen der Heimkehr Jesu Christi zum Vater und seinem zweiten Kommen zu bilden:

„Es gibt aber eine Glaubensregel [...], durch die geglaubt wird, dass es nur einen Gott gibt und keinen anderen neben dem Schöpfer der Welt, der alles aus dem Nichts hervorbrachte durch sein Wort, das vor allem ausgesandt wurde, dass dieses Wort, welches sein Sohn genannt wird, im Namen Gottes mannigfach von den Patriarchen gesehen, in den Propheten immer gehört wurde.“

⁴⁷ S. Otto, ‚Natura‘ und ‚dispositio‘. Untersuchung zum Naturbegriff und zur Denkform Tertullians (MThS 19), München 1960, 172.

⁴⁸ Dies führt sogar dazu, dass vom Heiligen Geist in der ‚regula fidei‘ aus ‚De virginibus velandis‘ gar keine Rede ist; vgl. Tertullian, De virginibus velandis 1, 3 (CChr.SL 2, 1209, 17–23).

[Verhältnis Vater – Heiliger Geist]

[Verhältnis Sohn – Heiliger Geist]

Zuletzt wurde es aus dem Geist Gottes des Vaters und der Kraft in die Jungfrau Maria getragen, es wurde Fleisch in ihrem Leib und aus ihr geboren, es lebte als Jesus Christus.

Dieser sandte die stellvertretende Kraft des Heiligen Geistes, welcher die Gläubigen führt, und er [sc. Jesus Christus; Anm. d. Verf.] wird mit Glanz kommen, um die Heiligen ins ewige Leben zu nehmen [...].⁴⁹

Die beiden beschriebenen Begebenheiten – Menschwerdung des Wortes und Aussendung des Heiligen Geistes – sind beide heilsgeschichtlicher Art. Der Geist wird dabei sowohl als Geist des Vaters, der auf Maria herabkommt, als auch als Geist des Sohnes, der die Jünger führt, vorgestellt. Aber auch dort, wo vom „Geist Gottes des Vaters“ die Rede ist, bleibt der Logos nicht außen vor; die Relation von Vater und Geist ist vielmehr auf ihn ausgerichtet. Dies zeigt sich auch syntaktisch: „Spiritus“ erscheint bei seiner ersten Erwähnung als von *verbum* abhängig (Creditur „*verbum [...] delatum ex spiritu*“), bei der zweiten Belegstelle bezieht es sich auf Jesus Christus (Creditur „*Jesum Christum [...] misisse vicariam vim spiritus*“).⁵⁰ Es entsteht also der Eindruck, dass die Aussagen über den Geist ihrer Zielsetzung nach christologisch ausgerichtet sind; sie betreffen die Menschwerdung und das Heilwirken der zweiten Person.

Kann die grammatikalische Unselbstständigkeit des Heiligen Geistes in dogmatischer Hinsicht als eine Subordination unter den Vater und den Sohn verstanden werden? Bei dieser Frage bewegt sich Tertullian nur tastend voran; er kann noch auf keine als rechtgläubig geltenden trinitätstheologischen Begrifflichkeiten zurückgreifen, weshalb er bisweilen einen latenten Subordinatianismus vertritt, der jedoch antimodalistisch ausgerichtet ist und deshalb auf einer realen statt einer bloß modalen Distinktion zwischen den drei göttlichen Personen besteht. Alle drei sind gleichermaßen ‚Gott‘, der Sohn und der Geist beziehen ihr Gottsein allerdings vom Vater. Dies wird anhand der bereits erwähnten ‚*regula fidei*‘ in ‚*Adversus Praxean*‘ deutlich, da sie einerseits den Geist eng an Vater und Sohn bindet, andererseits aber eine streng hierarchische Abstufung zwischen

⁴⁹ Tertullian, *De praescriptione haereticorum* 13, 1–3.5 (CChr.SL 1, 197f., 1–9 und 11–16): „*Regula est autem fidei ut iam hinc quid defendamus profiteamur, illa scilicet qua creditur. Unum omnino Deum esse nec alium praeter mundi conditorem qui uniuersa de nihilo produxerit per uerbum suum primo omnium emissum. Id uerbum filium eius appellatum in nomine Dei uarie uisum a patriarchis, in prophetis semper auditum, postremo delatum ex spiritu patris Dei et uirtute in uirginem Mariam, carnem factum in utero eius et ex ea natum egisse Iesum Christum [...], misisse uicariam uim spiritus sancti qui credentes agat, uenturum cum claritate ad sumendos sanctos in uitae aeternae et promissorum caelestium fructum et ad profanos iudicandos igni perpetuo, facta utriusque patris resuscitatione cum carnis restitutione.*“

⁵⁰ Weitere syntaktische Beobachtungen finden sich bei L. W. Countryman, *Tertullian and the Regula Fidei*, in: *SecCen* 2 (1982) 208–227, hier: 210.

den drei Personen verneint, indem sie diese durch ein Gleichheit implizierendes „et [...] et“ aneinander reiht. Der zur Rechten des Vaters sitzende Christus „sandte dann gemäß seiner Verheißung vom Vater [a Patre] den Heiligen Geist, den Parakleten, den Heilmacher des Glaubens derer, die an den Vater *und* den Sohn *und* den Heiligen Geist glauben“⁵¹.

Christus ist es, der sendet – aber er sendet vom Vater aus. Das Ziel dieses Vorgangs, die Mission des Heiligen Geistes, ist die Heiligung des Glaubens der Jünger Jesu. Dieser Glaube bezieht sich aber nicht nur auf Vater und Sohn, sondern – als syntaktisch gleichgestelltes Glied („et [...] et“) – auch auf den Heiligen Geist selbst. Tertullian gelingt es also, den Geist in engster Verbindung zu Vater und Sohn zu denken – gleichsam als Produkt ihres Zusammenwirkens –, ohne den Geist gegenüber dem Sohn zu subordinieren.⁵² Die Göttlichkeit des Geistes ist, so Bertram Stubenrauch, in der „trinitarischen Formelsprache notwendig mitausgesagt“⁵³.

3.2 Der Geist – vom Sohn her bedacht und die Monarchie des Vaters

Tertullian konzipiert seine Pneumatologie aus einer christozentrischen Perspektive. Die Aussage Benders, die Frage nach dem Hervorgang des Geistes habe für Tertullian den Stellenwert einer „Fußnote im christologischen Teil eines trinitarischen Traktates“⁵⁴ erscheint jedoch überspitzt, da der Geist in ‚Adversus Praxean‘ seine göttliche Substanz vom Vater her (a Patre) empfängt, der Sohn aber ‚nur‘ als Vermittler (per filium) fungiert. Diese Mittlerstellung des Sohnes ist nicht so zu gewichten, als sei der Geist ein Unterprodukt des Logos – und die Pneumatologie ein Appendix zur Christologie. Sie gibt aber eine methodische Leitperspektive an: Der Geist und sein Verhältnis zum Vater werden aus dem Blickwinkel der Christologie analysiert. So dient die Zeugung des Sohnes aus dem Vater und damit die Teilhabegewährung an der göttlichen Substanz als ‚analogatum princeps‘ für den Hervorgang und die Göttlichkeit des Heiligen Geistes, die sich von der Zeugung des Logos dadurch unterscheidet, dass der Sohn bei der ‚processio spiritus‘ eine Mittlerstellung innehat, ohne selbst der Ursprung der göttlichen Substanz zu sein, die allein vom Vater kommt. Der Sohn „wird nicht von woanders, sondern nur von der Substanz des Vaters [hergeleitet; Anm. d. Verf.] – der Sohn, der nichts ohne den Willen des Vaters tut, der alle Gewalt vom Vater erlangt hat [...]. Dies gelte mir auch für den dritten Rang [gradus], weil ich dafürhalte, dass der Geist nicht von woanders her als vom Vater durch den Sohn [a Patre per Filium] ist“⁵⁵.

⁵¹ Tertullian, Adversus Praxean 2, 1 (CChr.SL 2, 1160, 13–16): „Qui exinde miserit secundum promissionem suam a Patre Spiritum sanctum, Paracletum, sanctificatorem fidei eorum qui credunt in Patrem et Filium et Spiritum sanctum.“

⁵² Vgl. C. Moreschini, Tradizione e innovazione nella pneumatologia di Tertulliano, in: Aug. 20 (1980) 633–644, hier: 635f.

⁵³ B. Stubenrauch, Pneumatologie – Die Lehre vom Heiligen Geist, in: W. Beinert (Hg.), Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik 3, Paderborn 1995, 3–156, hier: 72.

⁵⁴ Bender, Die Lehre über den Heiligen Geist (wie Anm. 33), 92.

⁵⁵ Tertullian, Adversus Praxean 4, 1 (CChr.SL 2, 1162, 1–6): „Ceterum qui Filium non aliunde deduco sed de substantia Patris, nihil facientem sine Patris uoluntate, omnem a Patre consecutum potestatem, quomodo pos-

Es wurde bereits festgestellt, dass Tertullian den Begriff der ‚oikonomia‘ sowohl auf die innertrinitarischen Relationen als auch auf das extratrinitarische Heilswirken des einen Gottes anwendet. Beide sind nicht streng voneinander unterschieden, sondern aufeinander bezogen. Aus diesem Grund erscheint es als methodisch legitim, solche Aussagen des Nordafrikaners, die – im heutigen Sprachgebrauch! – den ‚ökonomischen‘ Relationen Gottes zugeordnet werden, auch auf die ‚immanenten‘ Relationen anzuwenden, sofern Tertullian nicht explizit etwas anderes behauptet. Auf den Ausgang des Heiligen Geistes bezogen heißt dies: Da Tertullian den innertrinitarischen Hervorgang der dritten Person nicht präzise von ihrer heilsgeschichtlichen Sendung abhebt, sondern die „Ausfaltung von der Einheit zur Dreiheit gerade im Hinblick auf den Menschen“⁵⁶ betrachtet, kann davon ausgegangen werden, dass der Geist auch innertrinitarisch vom Vater durch die Vermittlung des Sohnes hervorgeht. Der trinitätstheologische Ansatz Tertullians, der durch einen „Rückschluß vom Geschaffenen auf den Schöpfer“⁵⁷ geprägt ist, macht diese Annahme plausibel. Es handelt sich bei ihr um eine erkenntnistheoretische Hypothese (Gottes Sein erschließt sich vom Sein seines Heilswerks her), nicht aber um eine ontologische Aussage (Gottes Sein als Dreifaltiger hängt nicht von der Schöpfung ab). Dass Tertullian nur eine *epistemologische* Verschränkung zwischen Gott und der Schöpfung, nicht aber eine *metaphysische* gelehrt hat, zeigt sich an seiner Auslegung des Schöpfungsberichts. Dass dort von Gott im Plural die Rede ist, deutet er – in damals bereits gängiger Weise⁵⁸ – auf die Dreiheit der Personen. Die Erschaffung der Welt ist ein trinitarisches Werk: Der Vater, „dem der Sohn, sein Wort [sermo], bereits als zweite Person anhing, und der dritte, der Geist im Wort [spiritus in sermone]“⁵⁹ sind der Urgrund alles Seienden. Sohn und Geist sind präexistent, also vor der Schöpfung, wobei der Geist auch in diesem Stadium als „spiritus in sermone“ charakterisiert wird; er ist als Person aufs engste mit dem Sohn verbunden und wirkt durch ihn, der wiederum dem Vater „anhängt“.

In diesem Zusammenhang stellt sich die kontroverstheologisch bedeutsame Frage nach der innertrinitarischen Monarchie des Vaters. Was genau ist darunter zu verstehen? Vladimir Lossky (1903–1958) besteht – schulbildend für die orthodoxe Theologie – darauf, dass jede Art von „Kausalität“ in der Trinität (das heißt die Zeugung des Sohnes und der Hervorgang des Geistes) allein vom Vater ausgeht, der der „konkrete Ursprung der Einheit in der Dreifaltigkeit“ ist und „irreversible Beziehungen“⁶⁰ zwischen den drei gött-

sum de fide destruere monarchiam quam a Patre Filio traditam in Filio seruo? Hoc mihi et in tertium gradum dictum sit, quia Spiritum non aliunde puto quam a Patre per Filium.“

⁵⁶ Wölfl, Das Heilswirken Gottes (wie Anm. 42), 75f. Hervorhebungen im Original.

⁵⁷ Otto, ‚Natura‘ und ‚dispositio‘ (wie Anm. 47), 172.

⁵⁸ Es lassen sich laut Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien I* (wie Anm. 32), 247, mindestens zwei Vorläufer ausmachen: Theophilus von Antiochien und Irenaeus von Lyon. Zur ausführlichen Analyse vgl. S. Vicastillo, La exégesis de Gn 1, 26–27 y 2,7 en Tertuliano, in: REAug 50 (2009) 711–720.

⁵⁹ Tertullian, *Adversus Praxean* 12, 3 (CChr.SL 2, 1173, 12–14): „Immo, quia iam adhaerebat illi Filius secunda persona, sermo ipsius et tertia, Spiritus in sermone, ideo pluraliter pronuntiauit ‚faciamus‘ et ‚nostram‘ et ‚nobis‘.“

⁶⁰ V. Lossky, La procession du Saint-Esprit dans la doctrine trinitaire orthodoxe, in: ders., *A l’image et à la ressemblance de Dieu*, Paris 1967, 80: „La théologie orthodoxe, tout en partant de l’antinomie initiale entre essence et personne, évite le relativisme personnel en attribuant la causalité au Père seul. La monarchie du Père

lichen Personen etabliert. Lossky lehnt also die Vorstellung ab, dass sich die Personen durch einander entgegengesetzte, nicht austauschbare Konstitutionsbeziehungen unterscheiden, die jede Person unvertretbar und unverwechselbar machen. Der Unterschied zwischen Zeugung und Hervorgang (und damit die reale Differenz zwischen Sohn und Geist), die Augustinus und in seiner Nachfolge die westliche Trinitätslehre zu ergründen suchen,⁶¹ lässt sich Lossky zufolge nur durch einen Rückbezug beider Personen auf den Vater als Ursprung klären, nicht aber durch eine zusätzlich anzunehmende Konstitutionsrelation zwischen Sohn und Geist, wie das ‚filioque‘ sie etabliert.

Um diesen Ansatz auf seine Kompatibilität mit der von Tertullian erarbeiteten Grundlegung überprüfen zu können, ohne einer Äquivokation zu erliegen, ist eine Differenzierung innerhalb des Monarchiebegriffs vorzunehmen:

a) Versteht man ‚arche‘ im Sinne von ‚Ursprung‘, so bezeichnet der Terminus eine ontische Relation *innerhalb der Trinität*: Der Vater gewährt – in unterschiedlicher Weise, aber in derselben Qualität – sowohl dem Sohn als auch dem Geist Anteil an seinem Gottsein. In diesem Sinne ist er der Ursprung der Dreifaltigkeit, da die beiden anderen Personen ihr Gottsein von ihm, nicht aber von einer hinter dem Vater stehenden abstrakten göttlichen Substanz erhalten.

b) Interpretiert man ‚arche‘ als ‚Herrschaft‘, so ist damit eine gemeinsame Handlung der drei göttlichen Personen zu verstehen, die sich *extratrinitarisch* auswirkt.

Im Anschluss an diese Distinktion wird folgende These vertreten: Wenn Lossky auf der Monarchie des Vaters besteht, so ist dies als eine ontische Bestimmung innerhalb der Dreifaltigkeit zu verstehen; Sohn und Geist beziehen ihr Gottsein vom Vater. Darin stimmt Lossky *inhaltlich* mit Tertullian überein, obwohl der Nordafrikaner auf *formaler* Ebene einen anderen Monarchiebegriff zugrunde legt, der sich nämlich auf das extratrinitarische Wirken bezieht.

Diese Deutung ist von ökumenischer Relevanz, da Lossky eine Dichotomie zwischen der ursprunghaften Monarchie des Vaters und dem ‚filioque‘-Zusatz postuliert: *Entweder* der Sohn geht ausschließlich vom Vater ohne Beteiligung des Sohnes aus, *oder* die Monarchie des Vaters wird – durch das ‚filioque‘ – in Zweifel gezogen. Tertullian hingegen betont sowohl die innergöttliche Ursprungskausalität des Vaters als auch die Mittlerschaft des Sohnes.

„Der Geist ist nämlich der dritte von Gott und dem Sohn [a Deo et Filio], so wie die Frucht das dritte von der Wurzel aus dem Strauch ist, und das Rinnsal das dritte von der Quelle aus dem Fluss, und die Strahlenspitze das dritte von der Sonne aus dem Strahl. Nichts aber wird von seinem Ursprung [matrix] entfremdet, von dem es seine Eigenheiten [proprietas] bezogen hat. So setzt auch die Dreieinigkeit [trinitas], die durch aneinander gereichte und ver-

établit une ainsi des rapports irréversibles qui nous ont distinguer les deux autres hypostases à partir de celle du Père, et les rapporter en même temps au Père, comme au principe concret de l'unité dans la Trinité.“

⁶¹ Vgl. *Augustinus*, De Trinitate XV 27, 48 (CChr.SL 50 A, 529, 1–6).

bundene Stufen vom Vater herabläuft, der Monarchie nichts entgegen und schützt die Stellung der Ökonomie.“⁶²

Tertullian lässt an der ‚arche‘ des Vaters keinen Zweifel: Das „konkrete Prinzip der Einheit“⁶³, wie es bei Lossky heißt, ist die Person des Vaters, die den anderen beiden Personen das Gottsein mitteilt; beim Sohn geschieht dies unmittelbar, beim Geist mittelbar durch den Sohn, aber nicht in vermindertem Maße. Dies zeigen die Bilder, die Tertullian zur Veranschaulichung heranzieht: Die Frucht wächst nicht direkt aus der Wurzel, sondern aus dem Strauch, dessen Daseinsgrund die Wurzel ist, auf die er – im wahrsten Sinne des Wortes – ‚radikal‘ verwiesen bleibt. Der Wurzel kommt ein ontischer Primat vor dem ihr entwachsenden Strauch und den Früchten zu, die er trägt, die aber von der Wurzel genährt werden. Rückbezogen auf die Trinitätstheologie heißt dies: Die ‚arche‘ des Vaters als ontische Priorität innerhalb der Dreieinigkeit entfaltet sich durch die Mittlerschaft des Sohnes; sie schließt diese nicht aus, sondern richtet sie ein, um zur vollen Entfaltung zu gelangen und Frucht zu tragen, also den Heiligen Geist hervorzu bringen. Wenn Tertullian behauptet, die Monarchie liege auch beim Sohn,⁶⁴ so bezieht er sich – in Abgrenzung zu Praxeas – auf die zweite der oben genannten Verwendungsweisen des Begriffs: Das extratrinitarische Handeln des dreifaltigen Gottes wird *einem* Gott und nicht drei Göttern zugeschrieben. In diesem Sinne lässt sich von einer *einzig* göttlichen Herrschaft sprechen, die von drei real verschiedenen Personen verwaltet wird. Dass dies grundsätzlich möglich ist, weist Tertullian erneut christologisch aus und überführt die Konsequenzen in die Pneumatologie. „Ist einmal der Erweis erbracht, daß durch die zweite Person des Sohnes die göttliche Monarchie nicht beeinträchtigt wird, dann geschieht dies auch nicht durch eine dritte Person.“⁶⁵ Die These des Praxeas, man könne die göttliche Monarchie nur retten, indem man den Sohn und den Geist als Modi des Vaters denke,⁶⁶ wird damit exemplarisch anhand des Sohnes, aber auch mit Gültigkeit für den Geist zurückgewiesen.⁶⁷ Das von Tertullian vorgetragene gesamttrinitarische Monarchieverständnis, das laut Gabino Uríbarri Bilbao darauf abzielt, eine Kompatibilität zwischen

⁶² Tertullian, *Adversus Praxean* 8, 7 (CChr.SL 2, 1168, 42–47): „Tertius enim est Spiritus a Deo et Filio sicut tertius a radice fructus ex fructice et tertius a fonte riuus ex flumine et tertius a sole apex ex radio. Nihil tamen a matrice alienatur a qua proprietates suas ducit. Ita trinitas per consertos et connexos gradus a Patre decurrens et monarchiae nihil obstrepit et oikonomiae statum protegit.“

⁶³ Lossky, *La procession du Saint Esprit* (wie Anm. 60), 80.

⁶⁴ Vgl. Tertullian, *Adversus Praxean* 4, 3 (CChr.SL 2, 1163, 17–20): „Videmus igitur non obesse monarchiae Filium, etsi hodie apud Filium est, quia et in suo statu est apud Filium et cum suo statu restituetur Patri a Filio.“

⁶⁵ Bender, *Die Lehre über den Heiligen Geist* (wie Anm. 33), 92.

⁶⁶ Vgl. H. J. Vogt, *Monarchianismus im 2. Jahrhundert*, in: ThQ 179 (1999) 237–259, hier: 237, 254–256 sowie Tertullian, *Adversus Praxean* 2, 1 (CChr.SL 2, 1160, 1f.): „Itaque post tempus Pater natus et Pater passus, ipse Deus Dominus omnipotens Iesus Christus praedicatur.“

⁶⁷ Vgl. A. B. McGowan, *God in Early Latin Theology. Tertullian and the Trinity*, in: A. B. McGowan; B. E. Daley; T. J. Gaden, *God in Early Christian Thought (Supplements to Vigiliae Christianae 94)*, Leiden 2009, 61–82, hier: 62: „Although the Holy Spirit is not a main subject of *Against Praxeas*, Tertullian also makes a link between his defence of God’s existence in three personae and his advocacy of the Paraclete.“

Alleinherrschaft und Dreifaltigkeit aufzuweisen,⁶⁸ beeinträchtigt die innertrinitarische Monarchie des Vaters nicht.

4. Seitenblick – Der Ausgang des Geistes aus antiarianischer Perspektive: Hilarius' von Poitiers ‚De Trinitate‘

Tertullians Theologie ist nicht nur was die trinitätstheologischen Begrifflichkeiten angeht, sondern auch mit Blick auf die Überlegungen zum Verhältnis zwischen Sohn und Geist prägend für die lateinische Tradition. Dabei müssen jedoch zwei Aspekte bedacht werden: Erstens darf die Wirkung Tertullians auf die Theologie des Westens nicht als holzschnittartige Gegenüberstellung von lateinischer und griechischer Tradition missverstanden werden; dies wäre allenfalls ein „Klischee“⁶⁹. Zweitens ist es umstritten, inwiefern sich ein *direkter*, auf expliziter Quellenkenntnis beruhender Einfluss des in seiner Spätzeit zum Montanisten gewordenen Nordafrikaners bei anderen christlichen Schriftstellern der Antike konstatieren lässt. Eric Osborne zieht gar eine direkte Linie von Tertullian zu Augustinus,⁷⁰ Roland Kany beurteilt dies kritisch und sieht keine hinreichende Begründung für eine Tertullianlektüre Augustins.⁷¹ Um die hier vorgetragenen Überlegungen auf ein methodisch sicheres Fundament zu stellen, sei deshalb angemerkt: Es geht nicht um den *Nachweis genetischer Abhängigkeiten*, sondern um die *Darstellung einer vorherrschenden Tendenz* in der westkirchlichen Pneumatologie, die in den Schriften Tertullians einen ersten greifbaren Bezugspunkt hat, der auf andere Autoren – sei es direkt oder indirekt – einwirkt. Sicher bezeugt ist die Rolle des Hilarius: Er wird namentlich in Augustins ‚De Trinitate‘ als Quelle genannt,⁷² auch wenn sich der Ternar, den Augustinus auf Hilarius zurückführt, in dessen Werk weder wörtlich noch dem Interpretationszusammenhang nach findet.⁷³ Kany vermutet deshalb, dass der Bischof von Hippo „Hilarius nur aus zweiter Hand zitiert, etwa aus einem ungenauen Florilegium oder aus dem Gedächtnis“⁷⁴.

Bei Hilarius von Poitiers ist die Unterscheidung zwischen der heilsgeschichtlichen Sendung des Geistes und seiner innertrinitarischen Konstitution bereits deutlicher konturiert als in den Schriften Tertullians. Hilarius konzipiert seine Pneumatologie –

⁶⁸ Vgl. G. Urbarri Bilbao, *Monarquía y Trinidad. El concepto teológico ‘monarquía’ en la controversa ‘monarquiana’* (Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas 62), Madrid 1996, 223: „En el *Adversus Praxean* de Tertuliano se ha abordado por primera vez de modo extenso y explícito la compatibilidad entre monarchia y Trinidad. Es más: es el único lugar donde encontramos un tratamiento realmente amplio y detallado del tema“.

⁶⁹ Kany, *Augustins Trinitätsdenken* (wie Anm. 15), 330.

⁷⁰ Vgl. E. Osborn, *Tertullian. The First Theologian of the West*, Cambridge 1997, 125.

⁷¹ Vgl. Kany, *Augustins Trinitätsdenken* (wie Anm. 15), 99f.

⁷² Vgl. *Augustinus*, *De Trinitate* VI 10, 11 (CChr.SL 50, 241, 5).

⁷³ Vgl. P. Smulders, *La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers. Étude précédée d’une esquisse du mouvement dogmatique depuis le Concile de Nicée jusqu’au règne de Julien* (AnGr 32), Rom 1944, 191: Augustins Gebrauch des Ternars ‚aeternitas in patre‘, ‚species in imagine‘ und ‚usus in munere‘ sei ‚absolument étranger à Hilaire“.

⁷⁴ Kany, *Augustins Trinitätsdenken* (wie Anm. 15), 100.

ebenso wie Tertullian – von der Christologie her und setzt deshalb bei der Konsubstantialität von Vater und Sohn an, die ein unzertrennbares Band der Einheit zwischen beiden herstellt. „Diese Einheit hat keine Vielheit. Was vom Vater gegeben wurde, wird auch als vom Sohn gegeben dargestellt, und es unterscheidet sich nicht, von wem es auch genommen wurde.“⁷⁵ Die auf einer Auslegung von Joh 16,12–15 beruhende Aussage, wonach alles, was dem Vater gehört, auch dem Sohn zukommt, wendet Hilarius auf das Verhältnis von Vater und Sohn zur dritten Person, dem Heiligen Geist, an:

„Was immer dieser empfangen – sei es Macht, Kraft oder Lehre – müsse er, so sagt der Sohn, von ihm empfangen; und dies bedeutet wiederum, dass es [sc. die Macht, Kraft oder Lehre; Anm. d. Verf.] vom Vater empfangen werden muss. [...] Vom Vater nämlich geht der Geist der Wahrheit aus, aber er wird vom Sohn⁷⁶ gesandt. Alles, was dem Vater gehört, gehört auch dem Sohn.“⁷⁷

Auf dieser innertrinitarischen Grundlage durchdenkt Hilarius die zeitliche Sendung des Heiligen Geistes und seine Einwohnung im Menschen: Das immanente Zusammenwirken von Vater und Sohn bei der Hervorbringung des Geistes setzt sich heilsgeschichtlich fort. „Dieser Geist Gottes aber ist auch der Geist Christi.“⁷⁸ Hier gilt es, terminologisch zu differenzieren: Auch wenn der Sohn an der innertrinitarischen Konstitution des Geistes beteiligt ist (was dem späteren ‚filioque‘-Zusatz nahe kommt), so kann Hilarius dennoch nicht als ein expliziter Vertreter der ‚filioque‘-Lehre gelten, da ein ‚Hervorgang aus dem Sohn‘ ihm begrifflich fremd ist; das Verb ‚procedere‘ bleibt ausschließlich für die Beziehung zwischen Vater und Geist reserviert, wohingegen die Mitwirkung des Sohnes als ‚mittlere‘ oder – vom Geist her betrachtet – als ‚accipere‘ bezeichnet wird.⁷⁹ Hilarius stellt die sich daran anschließende Frage selbst: Gibt es einen Unterschied zwischen ‚hervorgehen aus dem Vater‘ und ‚empfangen vom Sohn‘? Einer direkten Antwort weicht er jedoch aus, indem er eine These aufstellt, die nicht exakt zur Frage passt: Es sei – aufgrund des Prinzips der Konsubstantialität – ein und dasselbe ‚vom Vater zu empfangen‘ oder ‚vom Sohn zu empfangen‘. Dies erhellt nur bedingt den Unterschied zwischen

⁷⁵ Hilarius, De Trinitate 8, 20 (CChr.SL 62 A, 332, 25f.): „Non habet haec unitas diuersitatem. Nec differt a quo acceptum sit, quod datum a Patre, datum referatur a Filio.“

⁷⁶ Smulders entscheidet sich in seiner Edition (CChr.SL 62 A, 332, 35f.) für die (quantitativ) gut bezeugte Lesart „A Patre enim procedit Spiritus ueritatis, sed a Filio a Patre mittitur.“ Dies erscheint jedoch fragwürdig, weil die unverbundene Aneinanderreihung zweier ursprungsanzeigender „a“ stilistisch ungewöhnlich, wenn nicht gar falsch ist. Es bleibt inhaltlich unklar, warum der bereits erwähnte Vater (a Patre procedit) noch einmal genannt werden sollte (a Patre mittitur). Zudem erscheint die Aufteilung ‚processio a Patre‘ und ‚missio a Filio‘ bei Hilarius bereits an anderer Stelle: „A Filio igitur accipit qui et ab eo mittitur et a Patre procedit“ (CChr.SL 62 A, 331, 10f.). Aus diesen Gründen wurde im oben stehenden Zitat der Lesart des ältesten Textzeugen, einer Pariser Handschrift aus dem fünften Jahrhundert (Bibliothèque Nationale lat. 8907), sowie einem Londoner Manuskript (ante correctionem) aus dem neunten Jahrhundert (British Museum Harley 3115) gefolgt. Sie bezeugen: „a Filio mittitur“.

⁷⁷ Hilarius, De Trinitate 8, 20 (CChr.SL 62 A, 332, 18–21. 35f.): „Hoc quod accipiet, – siue potestas est, siue uirtus, siue doctrina est, – Filius a se accipiendum esse dixit, et rursum hoc ipsum significat accipiendum esse de Patre. [...] A Patre enim procedit Spiritus ueritatis, sed a Filio mittitur.“

⁷⁸ Hilarius, De Trinitate 8, 21 (CChr.SL 62 A, 334, 12f.): „Sed hic Spiritus Dei et Spiritus Christi est.“

⁷⁹ Vgl. Sיעienski, The Filioque (wie Anm.1), 54.

‚Hervorgang‘ und ‚Sendung‘, gibt aber dennoch – bei einer syllogistischen Verkettung – Aufschluss über die innertrinitarische Konstitution des Heiligen Geistes.⁸⁰

- a) Der Geist hat innertrinitarisch ‚vom Vater empfangen‘.
- b) Die Terme ‚vom Vater empfangen‘ und ‚vom Sohn empfangen‘ sind bedeutungsgleich (‚unum est‘).
- c) Also hat der Geist innertrinitarisch auch ‚vom Sohn empfangen‘.

Es lässt sich somit von einer Mitteilung der göttlichen Substanz zwischen Sohn und Geist sprechen, auch wenn dieser Prozess nicht explizit als ‚processio‘ bezeichnet wird. Aus ökumenischer Sicht ergibt sich die Frage, ob Hilarius die innere Monarchie des Vaters wahrt, auf der die orthodoxe Theologie insistiert. Der Kirchenvater besteht im zeitlich früher als die bisher zitierten Stellen anzusetzenden zweiten Buch von ‚De Trinitate‘ auf der alleinigen innertrinitarischen Urheberschaft des Vaters.⁸¹ Dies zeigt sich bei der Explikation des Ternars ‚auctor – unigenitus – donum‘: „Einer ist der Urheber von allem: Einer ist nämlich Gott Vater, aus dem alles ist [ex quo omnia], und einer ist der Eingeborene, unser Herr Jesus Christus, durch den alles ist [per quem omnia], und einer ist der Geist, das Geschenk in allem [donum in omnibus].“⁸²

Die Beteiligung des Sohnes am Hervorgang des Geistes ist also kausal auf den Vater verwiesen: Der Geist kann nur vom Sohn empfangen, weil der Sohn vom Vater als dem alleinigen Ursprung empfangen hat. An der innertrinitarischen Monarchie des Vaters besteht also kein Zweifel, auch wenn die Pneumatologie des Hilarius – mit antiarianischer Zielsetzung⁸³ – stark durch die Christologie geprägt ist und von ihr her konzipiert wird.⁸⁴

⁸⁰ Vgl. Hilarius, De Trinitate 8, 20 (CChr.SL 62 A, 331f., 10–15): „A Filio igitur accipit qui et ab eo mittitur et a Patre procedit. Et interrogo, utrum idipsum sit a Filio accipere, quod a Patre procedere? Quodsi differre creditur inter accipere a Filio et a Patre procedere, certe idipsum adque unum esse existimabitur a Filio accipere, quod sit accipere a Patre.“

⁸¹ Zur Lehre von der Zeugung des Sohnes vgl. M. Weedman, The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers (Supplements to Vigiliae Christianae 89), Leiden 2007, 181–188.

⁸² Hilarius, De Trinitate 2, 1 (CChr.SL 62, 38, 14–17): „Auctor unus est omnium: unus est enim Deus Pater ex quo omnia. Et unus unigenitus Dominus noster Jesus Christus per quem omnia. Et unus Spiritus donum in omnibus.“ Zur Auslegung dieser Stelle vgl. E. P. Meijering, Hilary of Poitiers on the Trinity, De Trinitate 1.1–19, 2, 3 (PhP 6), Leiden 1982, 66f.

⁸³ Zu den antiarianischen Auseinandersetzungen des Hilarius vgl. P. Henne, Introduction à Hilaire de Poitiers suivie d’une anthologie (Initiations aux Pères de l’Église), Paris 2006, 37–40 und 94–98.

⁸⁴ Dieser Umstand führt bei einigen Autoren sogar dazu, dass der Heilige Geist bei einer Untersuchung der Trinitätslehre des Hilarius gar nicht behandelt wird; so zum Beispiel bei J. Moingt, La théologie trinitaire de S. Hilaire, in: Hilaire et son temps. Actes du colloque de Poitiers, 29 septembre – 3 octobre 1968 (EAug, sér. Antiquité 35), Paris 1969, 159–173.

5. Auswertung: Tertullians Beitrag zur Klärung einer kontroverstheologischen Frage – Ein Blick auf die neuere westliche Literatur zum ‚filioque‘

Neben diesen *historischen* Einordnungen soll zum Abschluss nach dem *systematischen*, für die ökumenische Theologie fruchtbaren Ertrag der Überlegungen Tertullians über den Ausgang des Heiligen Geistes gefragt werden. Hierzu ist das Gespräch mit der Forschung zum ‚filioque‘-Problem zu suchen, auch wenn es anachronistisch wäre, von einer elaborierten Theorie des ‚filioque‘ bei Tertullian zu sprechen. Dennoch bildet der Nordafrikaner einen ersten Ausgangspunkt der westlichen Trinitätslehre, an den es zurückzukehren gilt, um die Beweggründe der lateinischen Theologen von ihrer Wurzel, ihrer – wie Xavier Morales formuliert – „préhistoire“⁸⁵ her zu erfassen.

Diese Ansicht wird dem Grunde nach in der Forschungsliteratur geteilt, aber – wenn es um die historische Ausarbeitung geht – nicht konsequent verfolgt. Die Darstellung der Vorgeschichte des ‚filioque‘ setzt meist erst mit Augustinus ein. Dies mag bei solchen Studien gerechtfertigt sein, die sich selbst eine zeitliche Beschränkung auferlegt haben, wie etwa Peter Gemeinhardt aus dem Jahr 2002 stammende, quellenreich angelegte Untersuchung über „Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter“⁸⁶. Etwas angreifbarer macht sich Bernd Oberdorfer, der in seiner 2001 veröffentlichten Habilitationsschrift sowohl die historische Genese als auch die systematische Relevanz des ‚filioque‘ erfassen will – letzteres gelingt ihm meisterhaft, ersteres streckenweise. Gegen ungeschichtliche Deutungsversuche stellt er fest, dass eine „im westlichen Diskurs verantwortbare Rekonstruktion der Genese und des Verlaufs des Konfliktes und der darin vertretenen Positionen und Optionen“⁸⁷ anzustreben sei. Zu dieser Absichtserklärung, die der Dogmengeschichte einen bedeutenden Platz einräumt, steht die tatsächliche Stellung, die den voraugustinischen Ansätzen über den Ausgang des Geistes eingeräumt wird, in Spannung: „Unerachtet wichtiger Vorläufer (Tertullian, Novatian, Hilarius, Ambrosius) gilt Augustinus mit Recht als der eigentliche Vater der abendländischen Trinitätslehre“⁸⁸ – mehr ist über Tertullian nicht zu hören. Eine solche Sichtweise evoziert jedoch Missverständnisse im Gespräch mit der Orthodoxie, da sie so interpretiert werden könnte, als sei das ‚filioque‘ lediglich ein Produkt spätpatristischer Spekulationen. Es wäre also wünschenswert, wenn eine Darstellung der Problemgeschichte des ‚filioque‘, die auch nach seinen impliziten Voraussetzungen fragt, früher einsetzt als bei Augustinus. Weit von diesem Desiderat entfernt ist die ausschließlich synchron argumentierende Studie von Maria-Helene Gamillscheg. Ihre einzigen historischen Bezugspunkte bilden die Konzilien von Lyon und Basel – Ferrara – Florenz, durch deren Entscheidungen die Autorin das ‚filioque‘-Problem bereits als gelöst ansieht; das

⁸⁵ X. Morales, La préhistoire de la controverse filioquiste, in: Zeitschrift für antikes Christentum 8 (2004) 317–331, hier: 317.

⁸⁶ Zum inhaltlichen Anspruch der Arbeit vgl. Gemeinhardt, Die Filioque-Kontroverse (wie Anm. 30), 38–40.

⁸⁷ B. Oberdorfer, Filioque. Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 96), Göttingen 2001, 26.

⁸⁸ Ebd., 107.

Fortbestehen der Kontroverse ist demnach ein Missverständnis zwischen Ost und West.⁸⁹ Diese Einschätzung hat zwar eine pazifizierende Wirkung, unterschätzt jedoch die bleibende kontroverstheologische Relevanz des Problems und produziert eine trügerische Sicherheit. So behauptet etwa Harald Wagner unter Bezugnahme auf die Studie Gamillschegs, dass man der ‚filioque‘-Kontroverse „keine zentrale Bedeutung für die Beziehung zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens mehr zuschreiben“⁹⁰ dürfe. Dies mag aus einer lateinisch geprägten Sichtweise zutreffen, wird jedoch von der Orthodoxie nicht akzeptiert: Für sie bleibt der ‚filioque‘-Zusatz im Nicaeno-Constantinopolitanischen Symbolon ein kirchentrennendes Hindernis, auch wenn Gamillscheg das Problem bereits seit den Unionskonzilien als lösbar erachtet. Für ihre methodischen und historischen Kurzschlüsse wurde Gamillscheg in der Forschungsliteratur – allen voran von Oberdorfer und Gemeinhardt – heftig kritisiert.⁹¹ Dem Problem einer vernachlässigten oder zu spät einsetzenden historischen Fundierung versucht Edward Siecienski in seiner Monographie „The Filioque. History of a Doctrinal Controversy“ aus dem Jahr 2010 Abhilfe zu verschaffen. Er tut dies jedoch mit einer weder methodisch reflektierten noch inhaltlich einlösbaren maximalistischen Zielsetzung: An den bisherigen Studien kritisiert er pauschal, dass „keine von ihnen versucht hat, die ganze Geschichte vom Anfang bis zum Ende zu erzählen“ – dies setzt sich Siecienski selbst zum Ziel; er will „eine vollständige und ausgewogene Darstellung“⁹² des ‚filioque‘-Problems vorlegen. Der Autor widmet Tertullian eine halbe Seite, auf der ein einziger zusammenhanglos wirkender Satz aus ‚Adversus Praxean‘ zitiert wird – „vollständig“ und „ausgewogen“?

Das ‚filioque‘-Problem bildet zwar keinen Schwerpunkt der gegenwärtigen Pneumatologie, steht aber durchaus im Fadenkreuz einer auf die Ostkirche blickenden ökumenischen Theologie. Oberdorfers bereits erwähnte Untersuchung, die die ‚filioque‘-Frage angesichts „der Neuakzentuierung der Trinitätstheologie in den westlichen Kirchen im 20. Jahrhundert“⁹³ thematisiert, ist dafür ein eindrücklicher Beleg. Im Jahr 2009 hat Theodoros Alexopoulos eine vergleichende Studie über den Ausgang des Heiligen Geistes bei Photios, Konstantinos Melitiniotes und Augustinus vorgelegt; der Schwerpunkt liegt auf dem zweitgenannten Autor (einem Griechen des dreizehnten Jahrhunderts), wohingegen die beiden zeitlich früher anzusiedelnden Theologen als Bezugsgrößen für Melitiniotes herangezogen werden. Die Arbeit Alexopoulos’ ist, was die östlichen Theologen an-

⁸⁹ Vgl. M.-H. Gamillscheg, Die Kontroverse um das Filioque. Möglichkeiten einer Problemlösung auf Grund der Forschungen und Gespräche der letzten hundert Jahre (ÖC 45), 27f.: Durch die Klarstellungen des Konzils von Lyon „ist eigentlich jedem Vorwurf dem Filioque gegenüber, daß es den doppelten Hervorgang des Heiligen Geistes lehre, der Boden entzogen. [...] Dennoch gibt es den Streit bis heute“.

⁹⁰ H. Wagner, Dogmatik (Studienbücher Theologie), Stuttgart 2003, 131.

⁹¹ Vgl. B. Oberdorfer, Rez. Gamillscheg – Die Kontroverse um das Filioque, in: ThLZ 123 (1998) 919–922. Gemeinhardt, Die Filioque-Kontroverse (wie Anm. 30), 33f., dort Anm. 88.

⁹² Siecienski, The Filioque (wie Anm. 1), VII: „Although several excellent studies have appeared in recent years discussing the filioque during specific historical periods [...] none of them attempted to tell the whole story from beginning to end. That there was a need for a complete and balanced presentation of the history seemed clear to me and to others with whom I spoke, leading me to begin the present work.“

⁹³ Oberdorfer, Filioque (wie Anm. 87), 28. Vgl. auch B. Oberdorfer, Die Bedeutung der Trinitätstheologie heute in den westlichen Kirchen, in: Böhnke; Kattan; Oberdorfer (Hg.), Die Filioque-Kontroverse (wie Anm. 8), 233–237.

geht, äußerst kenntnisreich, was die westliche Tradition angeht aber ‚cum ira et studio‘ verfasst: Alexopoulos betont „die essentielle Vereinbarkeit des östlichen Christentums mit dem Erbe des griechischen Denkens“ und fügt an: „Auf dieses Erbe darf und will ich als Grieche nicht verzichten.“⁹⁴ Wer verlangt denn einen solchen Verzicht von ihm? Gegen welchen Gegner muss er seine Tradition verteidigen? Auch unter den westlichen Befürwortern des ‚filioque‘ fordert niemand ernsthaft von der Orthodoxie, diesen Zusatz ihrem Symbolon beizugeben. Dies wird an einem interkonfessionell erarbeiteten, im August 2011 erschienenen Sammelband deutlich, der von Michael Böhnke, Assaad Elias Kattan und Bernd Oberdorfer herausgegeben wurde. Ausgehend von den historischen Umständen der Aachener Synode geraten die ökumenische Bedeutung des ‚filioque‘-Problems sowie seine dogmatischen Hintergründe in den Blick. Neben den daraus bereits zitierten Aufsätzen sei gesondert auf den Beitrag von Reinhard Flogaus verwiesen. Er zeichnet ein differenziertes Bild der orthodoxen Positionen zum ‚filioque‘. Die mehrheitliche, strikte Ablehnung darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass es auch moderate, jenseits aller Polemik zum Gespräch bereite Ansätze gibt, wie den von Boris Bobrinskoy oder Ioannis Zizioulas.⁹⁵ Matthias Haudel schlägt – auf die dialogbereiten Kräfte in der Ostkirche setzend – eine doppelte Lösungsstrategie vor: Es gelte, „die Restitution des Ursprungstexts mit einer fundierten Erläuterung der Komplementarität östlicher und westlicher Tradition zu verbinden“⁹⁶. Mit anderen Worten: Der ‚filioque‘-Zusatz solle *formaliter* im Westen aus dem Symbolon gestrichen werden, dafür müsse der Osten *materialiter* das mit dem ‚filioque‘ verbundene trinitätstheologische Anliegen als rechtgläubig akzeptieren.

Worin die inhaltliche Sinnspitze des ‚filioque‘ besteht, kann jedoch nur durch die Suche nach Interpretationsmustern verdeutlicht werden, die dem expliziten ‚filioque‘ vorausgehen, aber gerade deshalb geeignet sind, sein dogmatisches Movens zu Tage zu bringen. Aus diesem Grund bedarf es einer verfeinerten Darstellung der antiken, vor-augustinischen Wurzeln. Tertullian darf dabei aber nicht in ahistorischer Weise als ‚erster Filioquist‘ missverstanden werden; auch die von Ernest Evans vorgetragene These, Tertullian sei der erste Vertreter der Lehre eines „doppelten Ausgangs“ des Heiligen Geistes, erscheint erläuterungsbedürftig,⁹⁷ da in ‚Adversus Praxean‘ Vater und Sohn nicht als zwei Quellen nebeneinander stehen, sondern der Vater der eigentliche Ursprung des

⁹⁴ 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, 258. Die hermeneutische Präzision, die sich bei der Untersuchung der beiden genannten östlichen Autoren zeigt, fehlt bei der Darstellung Augustins. Alexopoulos benennt – obwohl sich die Wendung ‚filioque‘ in den Schriften des Bischofs von Hippo nicht findet – vier „Filioque-Belege“ (201) in ‚De Trinitate‘. Zudem stärkt er das Vorurteil, Augustinus gehe von einem neuplatonisch konzipierten, essentialen Einheitsbegriff aus und entfalte erst von dort die Dreiheit der Personen. Zu Genese und Kritik dieser Ansicht vgl. Anm. 104.

⁹⁵ Vgl. R. Flogaus, Wurzel allen theologischen Übels oder soteriologische Notwendigkeit? Zum Verständnis des Filioque in der orthodoxen, römisch-katholischen und evangelischen Theologie des 20. Jahrhunderts, in: Böhnke; Kattan; Oberdorfer (Hg.), Die Filioque-Kontroverse (wie Anm. 8), 149–153.

⁹⁶ M. Haudel, Hermeneutische und trinitätstheologische Grundlagen für das gemeinsame Verständnis der trinitarischen Beziehungen. Ansätze zur Lösung des Filioque-Problems, in: Böhnke; Kattan; Oberdorfer (Hg.), Die Filioque-Kontroverse (wie Anm. 8), 272–297, hier: 297.

⁹⁷ Vgl. E. Evans, Tertulliani Adversus Praxean Liber (wie Anm. 32), 203f. „There seem to be no precedents for this statement of the ‘double procession’“.

Geistes ist und sich des Sohnes als Mittler bedient. Begrifflich präzise argumentiert Dietrich Ritschl in seiner komprimierten Darstellung der historischen Wurzeln des ‚filioque‘. Er verlegt das Problem nicht einfach in die Alte Kirche, stellt aber fest, dass „das Filioque-Konzept fraglos eine theologische Tendenz bei den lateinischen Vätern, wenn nicht sogar die notwendige Folge der allgemein akzeptierten trinitarischen Begriffe von Tertullian, Novatian, Ambrosius und Augustinus war“⁹⁸.

Auch wenn es sich bei Ritschls Abhandlung um den „in den letzten zwei Jahrzehnten meistzitierte[n] Aufsatz“⁹⁹ zur Thematik handelt, wurde die auf Tertullian verweisende „theologische Tendenz“ in der Forschung nicht ausreichend wahrgenommen. Es gilt also zu fragen: Welchen Beitrag kann der Nordafrikaner zum ökumenischen Gespräch der Gegenwart leisten, auch wenn es theologisch verfehlt wäre, ihn als ersten „Kronzeugen für das klassische westliche Verständnis des Filioque anzuführen“¹⁰⁰?

Tertullian setzt sich mit der modalistischen Lehre des Praxeas auseinander, die zwar eine trinitätstheologische Häresie ist, da sie Sohn und Geist als Erscheinungsweisen des Vaters betrachtet, sich aber vor allem christologisch manifestiert. Das Heilswerk des Sohnes – Menschwerdung, Leiden, Tod und Auferstehung – wird dem Vater zugeschrieben: Der Vater sei Mensch geworden, habe gelitten, sei gestorben und auferstanden. Aus diesem Grund setzt die Argumentation Tertullians auch auf der Ebene der Christologie an: Gelingt es ihm, Vater und Sohn als voneinander verschiedene ‚personae‘, wie er sie nennt, auszuweisen, ist der Modalismus widerlegt. Die Pneumatologie als Reflexion auf den Heiligen Geist steht unter diesem christologischen Vorzeichen. Dies mag aus heutiger Sicht korrekturbedürftig erscheinen (vor allem in Abgrenzung zum Christomonismus und seinen ekklesiologischen Folgen),¹⁰¹ bietet aber – als wertneutrales historisches Faktum – einen hermeneutischen Ansatzpunkt zum ökumenischen Gespräch: *Die Sinnspitze des späteren ‚filioque‘-Zusatzes ist, sofern man die Ausführungen Tertullians als Interpretament heranzieht, eine christologische*: Sie zielt darauf ab, die wirkliche Konsubstantialität von Vater und Sohn in den Mittelpunkt zu rücken; der Vater teilt dem Sohn restlos alles mit, so dass der Sohn als Mit-träger der einen, vom Vater stammenden göttlichen Substanz auch am Hervorgang des Heiligen Geistes beteiligt ist. Darauf aufbauend wird einerseits der Arianismus verneint (so bei Hilarius), andererseits aber auch die reale, nicht nur modale Unterschiedenheit von Sohn und Geist betont (so Augustinus), weil dem Sohn eine Mittlerfunktion bei der Hervorbringung des Geistes zukommt, der Geist aber nicht an der (innergöttlichen) Zeugung des Wortes beteiligt ist, beide also nicht personidentisch sein können. Die Interpretation des ‚filioque‘ aus einer christologischen Perspektive darf jedoch keinen „pneumatologischen Minimalismus“¹⁰² nach

⁹⁸ D. Ritschl, Zur Geschichte der Kontroverse um das Filioque und ihrer theologischen Implikationen, in: L. Vischer (Hg.), Geist Gottes – Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse – Bericht und Vorträge zweier Tagungen auf Schloß Klingenthal (ÖR.B 39), Frankfurt a. M. 1981, 25–42, hier: 27.

⁹⁹ Gemeinhardt, Die Filioque-Kontroverse (wie Anm. 30), 36.

¹⁰⁰ Ritschl, Zur Geschichte der Kontroverse um das Filioque (wie Anm. 98), 37.

¹⁰¹ Vgl. B. Nitsche, Geistvergessenheit und die Wiederentdeckung des Heiligen Geistes im Zweiten Vatikanischen Konzil, in: ders. (Hg.), Atem des Sprechenden Gottes. Einführung in die Lehre vom Heiligen Geist, Regensburg 2003, 102–144, hier: 113–116.

¹⁰² B. J. Hilberath, Pneumatologie (Leitfaden Theologie 23), Düsseldorf 1994, 18.

sich ziehen, der zurecht kritisiert wird; sie entlastet aber das Streitfeld der Pneumatologie, indem sie es in Richtung der Christologie, in der Einigkeit zwischen Ost und West besteht, weitet.

Vor diesem Hintergrund ergibt auch die Aussage Karls des Großen, das ‚filioque‘ sei „secundum Niceni symboli fidem“¹⁰³, einen Sinn: Das Konzil von Nicaea hat nämlich keine pneumatologischen Lehrentscheidungen getroffen, sondern die arianische Position, die sich auf das Verhältnis von Vater und Sohn bezog, durch sein ‚homoousios‘ zurückgewiesen. Hierin besteht kein Unterschied zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens. Die entscheidende Differenz liegt darin, dass die späteren lateinischen Theologen das ‚filioque‘ als notwendige Konsequenz der Gleichwesentlichkeit von Vater und Sohn ansehen, die Orthodoxie diesen Schritt aber nicht mitvollzieht. Dafür hat sie einen ernst zu nehmenden Grund: Sie sieht die innergöttliche Monarchie des Vaters verletzt; der Westen habe die Trinität zu sehr von einem abstrakten Einheitsbegriff her konzipiert und dabei die Person des Vaters als ‚arche‘ aus dem Blick verloren. Auch wenn diese von Vladimir Lossky, John Meyendorff und in Zusammenhang mit der ‚filioque‘-Kontroverse auch von Theodoros Alexopoulos und Joost van Rossum geübte Kritik mit Blick auf Augustinus (gegen den sie sich richtet) als ungerechtfertigt erscheint,¹⁰⁴ benennt sie dennoch eine später vorherrschende Denkweise in der Westkirche, die – hierin ist der Orthodoxie Recht zu geben – korrekturbedürftig ist. Tertullian zeigt jedoch, dass eine mittlere Beteiligung des Sohnes am immanenten Ausgang des Geistes die innertrinitarische Monarchie des Vaters nicht gefährdet: Er als Person bleibt der Ursprung der *einen* göttlichen Substanz. Die Westkirche sollte diese, auch in der Klarstellung über „Die griechische und die lateinische Überlieferung über den Ausgang des Heiligen Geistes“ vertretene Deutung unbedingt als normative und – der dogmengeschichtlichen Genese nach – als einzig mögliche Interpretationsrichtung des ‚filioque‘ ansehen.¹⁰⁵ Ob es tatsächlich sinnvoll ist, das

¹⁰³ Wie Anm. 11.

¹⁰⁴ Besonders prägend für die Sicht der Orthodoxie auf die westliche Trinitätslehre ist die von Vladimir Lossky (unter Rückgriff auf Théodore de Régnon) entwickelte These: „[La] pensée occidentale dans l'exposé du dogme trinitaire partait le plus souvent de la nature une pour considérer ensuite les trois personnes; tandis que les Grecs suivaient la voie opposée – des trois personnes à la nature une.“ (V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient* (Patrimoine Orthodoxie), Paris 2008, 55). Meyendorff stimmt dem zu; er behauptet: „In the West, however, especially since the time of Augustine, the unity of the divine being served as the starting point of Trinitarian theology“ (J. Meyendorff, *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York ²1979, 181). In eine ähnliche Richtung geht Alexopoulos, *Der Ausgang des thearchischen Geistes* (wie Anm. 94), 239, der Augustinus ein fehlendes Bemühen unterstellt, „die Einheit innerhalb der Trinität einzig auf die Hypostase des Vaters zurückzubeziehen“. Van Rossum stellt holzschnittartig den „personalistischen“, östlichen Ansatz einem „essentialistischen“, westlichen Trinitätsdenken gegenüber und stellt fest: „The Orthodox have a strained relationship with Augustine“ (J. van Rossum, *The Procession of the Holy Spirit in Western Tradition until the Ninth Century from an Orthodox Perspective*, in: Böhnke; Kattan; Oberdorfer (Hg.), *Die Filioque-Kontroverse* (wie Anm. 8), 86–96, hier: 96). Zur Kritik an diesen Deutungen vgl. Kany, *Augustins Trinitätsdenken* (wie Anm. 15), 222–226.

¹⁰⁵ Die genannte „clarification“ stellt ein formales Kuriosum dar, weil es sich bei ihr um ein offizielles, vom ‚Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen‘ verantwortetes Dokument handelt, das aber nie als Erklärung (oder anderweitig deklarierte Verlautbarung) in einem offiziellen Publikationsorgan des Heiligen Stuhls veröffentlicht wurde. Der Text erschien im *Osservatore Romano* vom 13. September 1995. Da er nicht auf deutsch vorgelegt wurde, dient im Folgenden die französische Fassung als Richtschnur: „La doctrine du Filioque doit être comprise et présentée par l'Église catholique de telle sorte qu'elle ne puisse pas sembler contredire

‚filioque‘ „um des Friedens und der Einheit der Kirche willen“ zu streichen, wie Walter Kasper vorsichtig anregt, ist eine schwierige Frage; Kasper gibt selbst zu bedenken, dass „die Änderung eines tausendjährigen liturgischen Bekenntnistextes die geistliche Identität der Kirche betrifft“¹⁰⁶. Es wird deshalb kein Weg daran vorbeiführen, dass die westkirchlichen Theologen den *trinitätstheologischen Sinn* des ‚filioque‘ durch einen Abgleich mit benachbarten Traktaten, allen voran der Christologie, herausarbeiten. Die vorsichtigen Andeutungen in Tertullians ‚Adversus Praxean‘ können hierbei als Richtschnur dienen.

The debate about the so called ‘filioque’ is mainly considered as a *pneumatological controversy* between East and West. This view is not wrong, but imprecise: Historically seen, the ‘filioque’ is also a *christological axiom*. The present article focuses on Tertullian’s work ‘Adversus Praxean’ and examines the ecumenical prospects of a christological discussion of the problem. In this context, Tertullian is neither considered in an unhistorical manner as the first exponent of the ‘filioque’, nor as the progenitor of a unitary Western tradition of Trinitarian theology. Instead, his reflections about the relationship between the Son and the Holy Spirit offer a *hermeneutical key* which can help to interpret the later ‘filioque’ in an ecumenically fruitful way.

la monarchie du Père ni le fait qu’il est la seule origine (arche, aitia) de l’eukporeuosis de l’Esprit“ (Irén. 68 (1995) 359; die griechischen Begriffe wurden transkribiert). Deutsche Übersetzungen des Dokuments liegen vor in: US 50 (1995) 316–324 sowie bei: A. Stirnemann; G. Wilflinger (Hg.), Vom Heiligen Geist. Der gemeinsame trinitarische Glaube und das Problem des Filioque (Pro Oriente 21), Innsbruck 1998, 23–33. Zur Kritik aus orthodoxer Sicht vgl. C. Garidis, Die päpstliche ‚Klarstellung‘ von 1995 zum Filioque-Problem und ihre theologische Reflexion, in: ÖR 58 (2009) 443–494, hier: 492f.

¹⁰⁶ W. Kasper, Die Lehre vom Heiligen Geist und die Annäherung zwischen Ost und West, in: ders., Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene, Freiburg i. Br. 2005, 132–161, hier: 157f.