

# Vom Geist der Gemeinschaft zum Geist der Vielfalt von Personen?

Orthodoxe Pneumatologie in Bewegung

von Athanasios Vletsis

Ist der Geist Garant der Gemeinschaft oder der Vielfalt in Kirche und Welt, und woran wird seine Offenbarung erkannt? Nach einer Einführung zu den Fragen, mit denen sich die orthodoxe Theologie im Gespräch mit den Traditionen des Westens befasst hat, wird im zweiten Teil der Beitrag von V. Lossky kommentiert: Von den drei Ebenen der Begründung einer Ökonomie des Hl. Geistes – der Soteriologie, der Ekklesiologie und der Triadologie – wird die dritte als Basis einer Pneumatologie der Vielfalt hervorgehoben. Im dritten Teil wird im Rahmen eines Vergleichs mit der Pneumatologie der *Communio* von I. Zizioulas differenziert: Der Hl. Geist teilt in seiner Ökonomie nicht bloß die Eigenschaften der göttlichen Natur mit, sondern die seiner Person, die im Gespräch mit westlichen Theologen in der zentrifugalen, ex-zentrischen Dynamik der Offenbarung des Dreieinen Gottes gesucht werden.

## 1. Früchte pneumatologischer Erneuerung: ein – etwas – persönlicher Bericht

„Himmlischer König, Tröster, Geist der Wahrheit, Allgegenwärtiger und Alleserfüllender, Hort der Güter und Lebenspender, komm und wohne in uns, reinige uns von allem Makel und rette, Gütiger, unsere Seelen.“<sup>1</sup> Dieser Hymnus hatte einst meinen Schultag an einer öffentlichen Schule der Stadt Thessaloniki eingeleitet, Tag für Tag, und zwar von der Grundschule bis zum Abitur. Längst bevor ich während des Studiums der orthodoxen Theologie von den tieferen Geheimnissen der Pneumatologie unterrichtet wurde, war ich vertraut mit seiner Anrufung.

Während der Vertiefung ins liturgische Leben habe ich dann später festgestellt, dass jeder Gottesdienst in meiner orthodoxen Kirche mit diesem Gebetshymnus beginnt. Diese Erfahrung mit der Welt und Wirkkraft des Hl. Geistes wurde liturgisch auch in dem Moment verstärkt, als ich darauf aufmerksam wurde, dass wir orthodoxe Christen während der Liturgie uns zwar in vielen und verschiedenen Momenten bekreuzigen, während der feierlichen Anstimmung des Credo (*Nizänokonstantinopolitanum*) aber nur an einer einzigen Stelle, dort, wo vom Hl. Geist die Rede ist: „[...] und an den Hl. Geist, den Herrn, den Lebensschaffenden, der vom Vater ausgeht, der mit dem Vater und dem Sohn zugleich angebetet und verherrlicht wird, der gesprochen hat durch die Propheten“. Es sollte

---

<sup>1</sup> Übersetzung von A. Kallis, in: *Die göttliche Liturgie der Orthodoxen Kirche. Deutsch – Griechisch – Kirchenslawisch*, hg. und erläutert von A. Kallis, Mainz 1989, 4.

also etwas Tieferes damit zusammenhängen, eine geheimnisvollere Entsprechung zwischen den verschiedensten Ausdrücken volkstümlicher, liturgischer und theologischer Frömmigkeit.

Während des Studiums der orthodoxen Theologie an der Theologischen Fakultät Thessaloniki habe ich dann viel von der „Christozentrik“ des Westens und von der „Pneumatozentrik“ des Ostens gehört, von den Einseitigkeiten des Christomonismus, v.a. von seinen Auswirkungen in der Ekklesiologie und von der kreativen Vielfalt der Formen des geistlichen Lebens in der Fülle der Charismen des Hl. Geistes.<sup>2</sup> Vor allem an zentraler Stelle, und zwar in verschiedenen Traktaten der theologischen Wissenschaft, war immer wieder von dem Ärgernis der „Filioque“-Zufügung die Rede: Nicht nur im Hinblick darauf, wie sehr dieses kleine Wort im Glaubensbekenntnis der lateinischen Tradition der Grund für die Spaltung zwischen Ost- und Westkirche war, sondern – noch dazu – wie sehr diese Lehre der Anlass für alle Fehlentwicklung des lateinischen Christentums sein sollte, von der Trinitätslehre bis hin zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre.<sup>3</sup> Unsere Lehrer haben vor allem auf den Papstdogmen der katholischen Kirche insistiert, die sie unmittelbar von der Filioque-Lehre abgeleitet wissen wollten: Wenn nämlich der Hl. Geist auch vom Sohne ausgeht, dann könnte der Stellvertreter Christi auch über den Geist verfügen.<sup>4</sup> Mittlerweile wird heute die gesamte Tradition der orthodoxen Kirche von traditionstreuen orthodoxen Theologen als „agiopneumatiki paradosi“ betitelt: Der Hl. Geist – als Adjektiv in dieser Satzkonstruktion – prägt und trägt die gesamte (orthodoxe) Überlieferung.

Während meines Studiums in Westeuropa habe ich dann die andere Seite zu hören und zu lesen bekommen: wie notwendig es sei, dass das, was für die Heilsökonomie gilt (der Herr sendet den Geist seinen Jüngern), auch im inneren Leben Gottes seine Entsprechung findet;<sup>5</sup> wie konsequent es ist, nicht einfach nur die innertrinitarische Beziehung zwischen Vater und Sohn zu artikulieren, sondern auch diejenige zwischen Sohn und Geist

<sup>2</sup> Nach N. Nissiotis, Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog, Stuttgart 1968, 64–65, „war der Westen [...] – nach dem großen Schisma zwischen Ost und West aus dem Jahr 1054, wozu das Filioque eine entscheidende Schuld trägt [...] – in der Gefahr, sein theologisches Gleichgewicht zu verlieren, weil sich zwei radikale, entgegengesetzte Formen des Christozentrismus entwickelten: Einerseits begann man vom sakralen Charakter der Hierarchie und der Institution im ontologischen Sinne zu sprechen, und andererseits wurde die Emanzipation (v.a. des Individuums) gepredigt, die ein Sektierertum zur Folge hatte. [...] Die Vernachlässigung der Pneumatologie veranlasste die römische Kirche dazu, ihre Ekklesiologie zu hierarchisch zu begründen, während die Reformationskirchen den Hl. Geist zu sehr als innere Kraft zur persönlichen Erlösung des einzelnen Gläubigen und nicht als Fundament der einen Kirche sahen.“

<sup>3</sup> Anstatt auf die eher polemische Literatur zu verweisen, die von nicht wenigen Orthodoxen immer noch produziert wird, möchte ich auf ausgewogene neuere Darstellungen nicht nur hinsichtlich der Zufügung des Filioque, sondern auch der Trinitätstheologie in ökumenischer Perspektive aufmerksam machen: M. Böhnke; A. E. Kattan; B. Oberdorfer (Hg.), Die Filioque-Kontroverse. Historische, ökumenische und dogmatische Perspektiven 1200 Jahre nach der Aachener Synode (809) (QD 245), Freiburg – Basel – Wien 2011.

<sup>4</sup> Die Verbindung zwischen Pneumatologie und Ekklesiologie wird auch in der westlichen Theologie kritisch verfolgt; siehe M. Haudel, Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes. Grundlage eines ökumenischen Offenbarungs-, Gottes- und Kirchenverständnisses, Göttingen 2006.

<sup>5</sup> Mehr dazu in meinem Beitrag: A. Vletsis, Die immanente Trinität ist die „doxologische Trinität“. Die Entsprechung von „Theologia“ und „Oikonomia“ als Voraussetzung einer Überbrückung der Trinitätsmodelle zwischen Ost und West, in: US 64 (2009) 8–28.

und dabei auch noch die wichtige Rolle, die dem Geist für die Einheit in der Trinität zugesprochen wird – eine Aufgabe, die er dann auch in der *Communio* der Kirche zu erfüllen hat: *nexus amoris* zwischen den Gläubigen zu sein. Zugleich aber konnte ich sehr selbstkritische Töne wahrnehmen, und nicht nur was die Filioque-Zufügung anbetrifft: So hat mich in den ersten Schritten meines Studiums in Tübingen die Interpretation der Trinitätslehre von Jürgen Moltmann nicht nur positiv begleitet und freundlich eingestimmt in das Studium der westlichen Theologien; seine Monografie „Trinität und Reich Gottes“<sup>6</sup> hat mir darüber hinaus die Zuversicht gegeben, dass nicht nur das Filioque-Problem lösbar, sondern auch eine Verständigung in der Trinitätstheologie insgesamt möglich sei. Man schwebte ja im Jahr 1981 in der Euphorie der Feier eines großen Jubiläums: 1600 Jahre nach dem zweiten ökumenischen Konzil von Konstantinopel (381), auf dem das Credo (Nizänokonstantinopolitanum) feierlich proklamiert wurde, das seitdem für die Ostkirchen bleibende und v.a. auch liturgische Geltung hat.<sup>7</sup>

Die pneumatologische Euphorie hatte auch im „Ökumenischen Rat der Kirchen“ weitere Kreise gezogen: Obwohl erst im Jahr 1991 in Canberra der Hl. Geist ausdrücklich Motto einer Vollversammlung des ÖRK geworden ist („Komm, Heiliger Geist – erneuere die ganze Schöpfung“), hatte sich die ökumenische Bewegung bereits im konziliaren Prozess (im Projekt: Gerechtigkeit, Friede, Bewahrung der Schöpfung, nach der 6. Vollversammlung in Vancouver, 1983) auf die Wirkkraft des Hl. Geistes konzentriert, die alles Verkrustete sprengen und der gesamten Schöpfung/Umwelt zur Quelle neuen Lebens werden kann. Die normative Geltung des Credo von 381, im Original ohne den Filioque-Zusatz, hat auch ein Dokument aus Rom im Jahr 1995 bekräftigt.<sup>8</sup> Das Dokument hat in zentralen Punkten die Lehre der orthodoxen Kirche zur Basis der Verständigung in der Pneumatologie gemacht, wenn der Vater als Quelle und Prinzip der Gottheit erklärt wurde.

Die Geist-Euphorie hat auch für weitere Dissenspunkte, wie z.B. für den Epiklese-Streit, kostbare Früchte zu präsentieren.<sup>9</sup> Das Herabrufen des Hl. Geistes, insbesondere im zentralen Sakrament des kirchlichen Lebens, der Eucharistie, scheint einen alten Streit beigelegt zu haben: Die Wandlung der Gaben in der Eucharistie, aber auch sonst jeder

<sup>6</sup> J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980.

<sup>7</sup> Die Beiträge der Klingelthaler Konferenzen von 1978/1979 in: L. Vischer (Hg.), *Geist Gottes – Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse* (ÖR.B 39), Frankfurt a. M. 1981.

<sup>8</sup> Den Text des Römischen Dokuments von 1995 und die wertvollen Kommentare dazu liefert der Band: A. Stirnemann; G. Wilflinger (Hg.), *Vom Heiligen Geist. Der gemeinsame trinitarische Glaube und das Problem des Filioque* (Stiftung Pro Oriente 21), Innsbruck – Wien 1998. Zur Lösung des Filioque-Problems siehe auch die Vorschläge der nationalen Dialogkommission zwischen Orthodoxen und Katholiken in USA: *The Filioque: A Church-Dividing Issue? An Agreed Statement of the North American Orthodox-Catholic Theological Consultation, Saint Paul's College, Washington, October 25, 2003*.

<sup>9</sup> Als Zeugnis einer weitgehenden Übereinstimmung zum früheren Epiklesestreit möchte ich exemplarisch auf folgende zwei ökumenische Texte verweisen: a) für den Orthodox-Lutherischen Dialog auf das Dokument: „Das Mysterium der Kirche“, von der Dreizehnten Plenartagung der gemeinsamen lutherisch-orthodoxen Kommission, 2.–9. November 2006 in Bratislava, Abs. 5; und b.) für den Orthodox-Katholischen Dialog: „Die Sakramente (Mysterien) der Kirche und die Gemeinschaft der Heiligen“. Dokumente der Gemeinsamen Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz, 10. Oktober 2006.

sakramentale Vollzug in der Kirche, geschieht nicht ohne die Anrufung/Epiklese des Hl. Geistes.

Sind damit die Einwände der orthodoxen Theologie nicht nur gegen die Filioque-Zufügung, sondern auch gegen eine – wie auch immer zu verstehende – Geist-Vergessenheit im Westen beantwortet? Ist nun der orthodoxen Pneumatologie ein ökumenischer Durchbruch gelungen? Ich sehe die Aufgabe meines Beitrages nicht gerade darin, Behauptungen, wie jene von N. Nissiotis, auf ihre dogmen- bzw. theologiegeschichtliche Tragweite und Haltbarkeit hin zu prüfen.<sup>10</sup> Diese pauschalierende Art der Beschreibung, die nicht differenzieren kann oder will, ist jedenfalls nicht für unsere Geschichtsschreibung charakteristisch. Man ist orthodoxerseits vielmehr aufgefordert, eine Antwort zu geben auf Fragen wie: Welche Akzente hat die orthodoxe Pneumatologie als Antwort zu diesen „Einseitigkeiten“ im Westen gesetzt? Sind sich orthodoxe Theologen untereinander bezüglich einer pneumatologischen Fundierung gerade orthodoxer Ekklesiologie – aber auch Christologie – überhaupt einig? Wird durch den Hl. Geist die Einheit oder mehr die Vielfalt in der Kirche und in der Welt kultiviert, und verhalten sich diese Bewegungen, nach Einheit oder nach Pluralität der Charismen, als unversöhnte Gegensätze zueinander?

## **2. Wo und wie offenbart der Hl. Geist seine Person? Die „Ökonomie“ des Hl. Geistes und die Vielfalt der menschlichen Personen**

Derjenige orthodoxe Theologe, der im 20. Jh. nicht nur einen besonderen Beitrag zu einer Erneuerung der Pneumatologie geliefert, sondern auch neue Akzente gesetzt hat, die in der orthodoxen Welt breit zur Kenntnis genommen worden sind, ist zweifelsohne Vladimir Lossky. Sein pneumatologischer Ansatz, obschon nicht in einem gesonderten Band formuliert wie jener von N. Afanassieff oder P. Eudokimov,<sup>11</sup> hat die orthodoxe Theologie nicht nur bereichert, sondern sie gleichermaßen in eine gewisse Verlegenheit

---

<sup>10</sup> J. Freitag zeigt in seiner Monografie „Geist-Vergessen – Geist-Erinnern. Vladimir Losskys Pneumatologie als Herausforderung westlicher Theologie“, Würzburg 1995, dass die westliche Theologie, bereits seit geraumer Zeit und nicht erst auf Grund der Anfrage von Nissiotis oder von anderen orthodoxen Theologen ihre Defizite in der Pneumatologie nachgeholt hat. Der Schreiber der Theologiegeschichte kann, denke ich, bereits im 19. Jh. klare Anzeichen einer Erneuerung der Pneumatologie im katholischen Westen registrieren, wofür die Namen J. A. Möhler, M. J. Scheeben und H. Newmann Zeugnis ablegen. Einen kurzen theologischen Überblick bietet B. Stubenrauch, Pneumatologie. Die Lehre vom Heiligen Geist, in: Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik, Bd. 3, hg. von W. Beinert. Paderborn (u.a.) 1995, 3–156. Für die protestantische Welt sollte die Belebung durch enthusiastische Kreise in Amerika nicht außer Acht gelassen werden, die bereits Anfang des 18. Jh. das religiöse Leben in den USA belebten und zu den Erweckungsbewegungen des 19. und 20. Jh. führten. Einen Überblick zur Entwicklung verschiedener Modelle der Pneumatologie bietet E. Düsing u.a. (Hg.), Geist und Heiliger Geist. Philosophische und theologische Modelle von Paulus und Johannes bis Barth und Balthasar, Würzburg 2009.

<sup>11</sup> N. Afanas'ev, The Church of the Holy Spirit, Indiana 2007 (das Original in Russisch ist erst nach dem Tod von Afanas'ev im Jahr 1971 erschienen). P. Eudokimov, L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe, Paris 1969.

und Aufregung versetzt.<sup>12</sup> Die pneumatologischen Akzente von Lossky wurden inzwischen von vielen Theologen auch im Westen aufmerksam verfolgt.<sup>13</sup> Ich will im Folgenden vor allem auf Losskys Beitrag als den – exemplarisch – eigenartigsten Beitrag orthodoxer Pneumatologie mein Augenmerk richten. Kann denn von einer besonderen Ökonomie („Heilstat“<sup>14</sup>) des Hl. Geistes die Rede sein, die von jener des Sohnes unterschieden oder gar „autonom“ ist?<sup>15</sup> Was wollte Lossky eigentlich mit dieser seiner Unterscheidung der Ökonomie des Geistes von der des Sohnes erreichen?

Losskys Absicht ist es nicht, das Heilswerk Jesu Christi einzugrenzen oder gar zu verkürzen, obwohl seine etwas tendenziöse und eigentümliche Zuordnung der Ökonomie des Sohnes zur Erlösung der (menschlichen) Natur und jener des Geistes zur Erleuchtung der Person zu einem derartigen Verständnis Anlass geben könnte. Eine Eigenständigkeit der Ökonomie des Geistes ignoriert keineswegs das Werk des Sohnes, sondern will dieses gerade zur Vollendung führen.<sup>16</sup> Jede Rede von einer Unabhängigkeit der zweiten von der ersten Ökonomie würde das Denken Losskys verdrehen und seine tieferen Absichten verkennen. Wie Lossky Joh 14,26 kommentiert: „Man muss also den Namen des Sohnes tragen, ein Glied seines Leibes sein, um den Hl. Geist zu empfangen“ (208). Die Einheit des Heilswerks ist ohnehin von der Einheit des göttlichen Plans mit der Schöpfung bedingt und konzipiert, nämlich von ihrer Führung in eine untrennbare Einheit im Leben des Dreieinigen Gottes oder noch konkreter nach dem Vokabular der orthodoxen Theologie: von der Vergöttlichung des Menschen und mit ihm der Verherrlichung aller Krea-

---

<sup>12</sup> Die klare Distanzierung einer der großen Gestalten orthodoxer Theologie im 20. Jh.: *G. Florovsky*, *Christ and His Church*, in: D. L. Beauvain (Hg.), *L'Eglise et les Eglises* Bd. 2, Chevetogne 1954, 159–170. Vgl. auch *C. Künkell*, *Totus Christus. Die Theologie Georges V. Florovskys*, Göttingen 1991. *G. Florovsky*, *The collected Works* (hg. R. Haugh), Bd. XIV, Vaduz 1989, 12, hat in diesem Punkt der Pneumatologie eine Nähe Losskys zu Chomakiov attestiert. Interessant wäre diese besondere Nuancierung der Pneumatologie Losskys mit der Sophiologie von Bulgakov zu vergleichen, dem Lossky sonst in seinem Werk und mit seinem Wirken kritisch gegenüberstand. Zur Sophiologie von Bulgakov s. kurz *A. Arjakovsky*, *The sophiology of Father Sergius Bulgakov and contemporary Western theology*, in: SVTQ 49 (2005) 219–235. Vgl. auch *M. Sergeev*, *Sophiology in Russian orthodoxy: Solov'ev, Bulgakov, Losskii and Berdiaev*, New York (u.a.) 2006.

<sup>13</sup> Ich verweise vor allem auf die eingehende Untersuchung von *J. Freitag*, *Geist-Vergessen – Geist-Erinnern* (wie Anm. 11). Vgl. auch *J. G. Jackisch*, *Der Geist, Christus und die Kirche*. John Zizioulas, Georges Florovsky, Martin Luther und Johannes Calvin im Dialog, Norderstedt 2003. Ferner *A. Laats*, *Doctrines of the Trinity in Eastern and Western theologies: A study with special reference to K. Barth and V. Lossky*, Frankfurt a. M. 1999. Die Monografie von *P. Palamattath*, *The grace of the Holy Spirit: active in the progress of humankind towards historical fulfillment; an ecumenical approach to the pneumatology of V. Lossky and W. Kasper*, die nur als Hochschulschrift vorliegt (eingereicht als Dissertation an der Pontifical Gregorian University in Rom im Jahr 2003) konnte ich nicht zur Kenntnis nehmen.

<sup>14</sup> *V. Lossky*, *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*, Graz 1961 (original auf Französisch im Jahr 1944 erschienen). Inzwischen gibt es eine neue Übersetzung dieses Lossky-Buches von I. Kallis, unter dem Titel: *Betrachtungen über die mystische Theologie der Ostkirche*, Münster 2009. In meinem Beitrag zitiere ich aus der älteren deutschen Übersetzung des Buches, damit der Dialog mit der Literatur etwas erleichtert wird, die in den vergangenen Jahren diese Übersetzung rezipiert hat. Die Zahlen in Klammern verweisen auf die Seiten dieser ersten Übersetzung von 1961.

<sup>15</sup> Dies wirft, nach einem Verweis von *J. Freitag* (wie Anm. 11), 35, Y. Congar der Pneumatologie Losskys vor.

<sup>16</sup> *Lossky*, 202: „Pfingsten erscheint so als das Ziel, der eigentliche Sinn der göttlichen Ökonomie auf Erden.“

tur.<sup>17</sup> Kann aber und soll auch hier nicht differenziert über das besondere Werk jeder einzelnen Person bei der Hl. Ökonomie gesprochen werden?<sup>18</sup>

Ich möchte eine dreifache Intention in Losskys pneumatologischem Ansatz hervorheben, eine soteriologische, eine ekklesiologische und eine triadologische. Die Forschung hat ihr Interesse bisher entweder auf die soteriologische oder auf die ekklesiologische fokussiert, nicht aber die triadologische. Die letztere steht aber m.E. nicht nur im Zentrum des theologischen Denkens von Lossky; darüber hinaus kann sie auch die Achse bilden, um gewisse Einseitigkeiten der anderen zwei Wege, des soteriologischen und des ekklesiologischen, zu ergänzen und auf einen fruchtbaren Dialog auch mit dem Westen hin zu öffnen. Ich möchte nun alle drei der Reihe nach präsentieren und kurz kommentieren.

Lossky will primär das Werk der Vollendung unserer Einheit mit Gott, die Vergöttlichung, als das besondere Werk des Hl. Geistes hervorheben. Dabei stützt er sich auf die aus der Christologie und Triadologie bekannte Unterscheidung zwischen Person und Natur, die er nun anthropologisch – wie auch ekklesiologisch – anwendet und zu ihrer letzten Geltung bringt: „Das Werk Christi bezieht sich auf die menschliche Natur, die Er in seiner Hypostase zusammenfasst. Das Werk des Heiligen Geistes hingegen bezieht sich auf die Personen und richtet sich an jede einzelne unter ihnen.“<sup>19</sup> Wenn in der orthodoxen Soteriologie und Christologie die Wiederherstellung der gefallenen Menschennatur zum ersten Ziel der Menschwerdung des Logos und Sohnes Gottes erklärt wird, stellt konsequenterweise die konkrete Aneignung dieser Heilstat durch die Erneuerung und damit Erleuchtung der menschlichen Person die unabdingbare Ergänzung dar, damit das Erlösungswerk zu seiner Fülle kommt. Die Entsprechung zwischen Erlösungswerk und Wiederherstellung der menschlichen Natur hat bei Lossky vielleicht eigentümliche Züge und v.a. eine systematische Stringenz bekommen, ist aber keinesfalls neu in der orthodoxen Theologie, die in diesem Punkt die patristische Linie treu fortsetzt. Wenn als vorrangige Priorität für die Menschwerdung die Erneuerung des Bildes Gottes, das jeder

<sup>17</sup> A. Papanikolaou vergleicht in seiner Monografie: *Being with God. Trinity, Apophaticism and Divine-Human Communion*, Notre Dame (Indiana) 2006, Lossky und Zizioulas mit Hilfe der drei Grundbegriffe des Untertitels seines Werkes. Siehe auch die kürzere Darstellung *ders.*, *Divine Energies or Divine Personhood: V. Lossky and J. Zizioulas on conceiving the transcendent and immanent God*, in: *Modern Theology* 19 (2003) 357–385. Den Gegensatz zwischen Energien und Person, mit dem Papanikolaou den Unterschied bezüglich der Aneignung des Heils (Vergöttlichung) zwischen Lossky und Zizioulas markieren will, finde ich etwas zu hoch stilisiert, was nicht voll und ganz dieser Materie Rechnung trägt, wie ich auch in diesem Beitrag zu skizzieren versuche.

<sup>18</sup> Seit geraumer Zeit werfen Vertreter der westlichen Theologie orthodoxen Theologen vor, das konkrete und unterscheidbare Wirken der drei Personen v.a. in der Heilsökonomie durch die Lehre von den ungeschaffenen Energien verwischt zu haben, s. *D. Wendebourg*, *Geist oder Energie. Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie*, München 1980. Ich finde, der pneumatologische Entwurf von Lossky kann diesen Vorwurf etwas entkräften, obschon er (Lossky) gerade ein Verfechter der Lehre von den ungeschaffenen Energien Gottes ist. Vgl. die Besprechung dazu in: *K. C. Felmy*, *Einführung in die Orthodoxe Theologie der Gegenwart*, Berlin 2011, 128f. (mit Verweis auf die ältere aber immer noch sehr wertvolle orthodoxe Literatur zur Pneumatologie).

<sup>19</sup> Lossky, 210; vgl. auch 197: „Wenn wir aber unserer Natur nach zu Gliedern, zu Teilen der Menschheit Christi geworden sind, so ist unsere Person noch nicht zur Vereinigung mit der Gottheit gelangt. Die Erlösung und die Reinigung unserer Natur erfüllen noch nicht alle notwendigen Voraussetzungen für unsere Vergöttlichung.“

Mensch trägt, angenommen wird, im Sinne einer Wiedererlangung jener Unsterblichkeit und Unversehrtheit, die beim Sündenfall des Menschen verloren gegangen ist, dann darf die Zuordnung dieser Wiederherstellung der Natur zum Werk Christi nicht verwundern, ganz gemäß dem grundlegenden soteriologischen Axiom der Patristik: „Was mit Gott geeint wurde, wurde auch gerettet.“ Nach diesem Schema sind auch die Initiationssakramente der Taufe und der Firmung in der orthodoxen Kirche konzipiert und strukturiert: Es wird nämlich allgemein<sup>20</sup> in der orthodoxen Theologie differenziert zwischen der Taufe als Wiedergeburt bzw. Wiederherstellung der Natur durch die Teilhabe an Tod und Auferstehung Jesu Christi einerseits und der Firmung als dem Anfang des dynamischen Weges der Person durch die Aneignung der Charismen des Hl. Geistes andererseits. An dieser Stelle darf jedoch nicht vergessen werden, dass die orthodoxe Kirche diese zwei Initiationssakramente als eine Einheit feiert und sogar ohne jeweilige Distanz zum Empfang der Hl. Kommunion vollzieht. Der Geist ist demnach keinesfalls abwesend bei der Taufe, hat aber dabei, nach Lossky, einem anderen Werk zu dienen, nämlich die (neuen) Mitglieder in die Einheit des einen Leibes Christi zu führen. Ganz anders verhält es sich, hebt Lossky hervor, mit der Firmung und mit der persönlichen Ausgießung des Geistes: Dort wird nicht der Einheit, sondern der Vielfalt gedient.<sup>21</sup> Die Einheit im einen Leib würde sonst die Gefahr bergen, dass die menschlichen Personen von der göttlichen Hypostase absorbiert werden, denn nach Lossky kann „eine Hypostase mit einer anderen nicht in Verbindung treten, ohne als persönliches Wesen aufzuhören zu existieren: Dies würde die Vernichtung der menschlichen Personen im einzigen Christus bedeuten, eine unpersonale Vergöttlichung, eine Seligkeit, in der es keine Seligen gäbe. Obwohl die Kirche, der neue Leib der Menschheit, eine einzige Natur in Christus ist, so umfasst sie doch mehrere menschliche Hypostasen.“<sup>22</sup> An dieser Stelle wird von mehreren orthodoxen Theologen zu Recht Kritik angemeldet, die erst im nächsten Absatz ausführlicher präsentiert werden soll. Die Sorge Losskys, dass die menschlichen Personen von der göttlichen Person Jesu Christi absorbiert werden, wäre erst dann berechtigt, wenn Christus nur in der Kategorie der göttlichen Natur begriffen würde. Das Problem des Verhältnisses zwischen dem Einen und den Vielen meldet sich jedoch an dieser Stelle mit einer Intensität, die vorher in der orthodoxen Theologie nicht bekannt war.

Damit kommen wir zu Losskys besonderer Akzentuierung der Ökonomie des Geistes für die Gründung und für den Aufbau der Kirche. Mag sein, dass die eigentümliche Unterscheidung zwischen den zwei Sendungen des Geistes, der einen durch Christus am Auferstehungstag (nach Joh 20,19–23) und der anderen unmittelbar vom Geist am

<sup>20</sup> Ich verweise exemplarisch auf ein klassisches Werk ostkirchlicher Patristik: *Nikolaos Kabasilas*, *De vita in Christo II*, PG 150, 521: „Die Taufe hat die Bedeutung der Wiedergeburt, die Myronsalbung der Energie und Bewegung“; vgl. auch ebd. 504A.

<sup>21</sup> *Lossky*, 210: „Der Heilige Geist teilt den menschlichen Hypostasen in der Kirche die Fülle der Gottheit in einer einmaligen, ‚persönlichen‘ Weise mit, die sich jedem Menschen anpasst, insofern er eine nach dem Bild Gottes geschaffene Person ist.“

<sup>22</sup> *Lossky*, 210: „Wenn auch die menschliche Natur in der Hypostase Christi geeint, wenn sie zu einer ‚einhypostasierten‘ [korrekt ist von ‚enhypostasierten‘ zu sprechen: Anm. d. Autors] Natur wird, d. h. daß sie in einer Hypostase existiert, so werden doch die menschlichen Personen, die Hypostasen dieser geeinten Natur, nicht aufgehoben. Sie verschmelzen nicht mit der göttlichen Person Christi, vereinen sich nicht mit ihr.“

Pfingsttag (Apg 2,1–5) exegetisch heute so nicht vertreten wird. Nichtsdestotrotz gehört Lossky zu jenen – nicht nur orthodoxen – Theologen, die das Werk des Geistes ausgeprägt stark für das Leben (in) der Kirche entfaltet haben.<sup>23</sup> Bezeichnenderweise wird nun bei Lossky die Einheit des Leibes der Kirche dem Werk der zweiten Person der Dreieinigkeit zugeordnet, als Einheit unserer Natur in der Hypostase des Sohnes. Das Werk des Geistes gewährleistet dagegen nicht die Einheit, sondern die Vielfalt der Personen.<sup>24</sup> Diese Vielfalt projiziert Lossky sogar nicht nur in die Vielfalt von Personen innerhalb des Leibes der Kirche, sondern innerhalb der Gemeinschaft von Kirchen, was im Begriff der Katholizität ausgedrückt wird.<sup>25</sup> Diese besondere Hervorhebung der Vielfalt als das spezifische Werk des Hl. Geistes in der Kirche ist eigentlich neu in der Tradition der orthodoxen Theologie, die üblicherweise dem Werk des Geistes die Gewährung des Gemeinschaft-(Communio)-Charakters zwischen den Mitgliedern der Kirche zuschreibt,<sup>26</sup> auch gemäß dem paulinischen Wort von 2 Kor 13,13, das in jeder orthodoxen Liturgie wiederholt wird: „Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus, die Liebe Gottes des Vaters und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes seit mit euch allen.“ Gewiss kann eine Differenzierung von Personen kraft der Charismen des Hl. Geistes nur in der Einheit des Leibes funktionieren und gewährleistet werden, nichtsdestoweniger hängt aber andererseits die Realisierung und Verwirklichung der im Leib Christi geschenkten Einheit von der Wahrnehmung der Charismen der menschlichen Personen ab.<sup>27</sup> Die Gnade selbst wird sogar nicht als „vereinheitlichende Kraft“ (235) erfasst, sondern als Kraft der Differenzierung von Charismen. Dafür betont Lossky die „vom Sohn unabhängige Quelle“ (235) des Geistes, Gott den Vater, was jeder Vorstellung des Filioque eine Absage erteilen muss. Obwohl die Gaben nicht grundsätzlich von der Gnade differenziert werden<sup>28</sup>, wird der Hl. Geist vorsichtig „von der ungeschaffenen Gnade, die er uns mitteilt“, unterschieden

<sup>23</sup> Siehe insbesondere das Kapitel in seiner Studie, das den bezeichnenden Titel trägt: „Zwei Aspekte der Kirche“, 221–249.

<sup>24</sup> Lossky, 232: „Dies ist das unergründliche Mysterium der Kirche, die das Werk Christi und das des Heiligen Geistes ist: eins in Christus, vielfach durch den Heiligen Geist: eine einzige menschliche Natur in der Hypostase Christi – viele menschliche Hypostasen in der einen Gnade des Heiligen Geistes.“

<sup>25</sup> Lossky, 224: „Der konkrete Sinn des Wortes ‚Katholizität‘ beinhaltet ja nicht nur die Einheit, sondern auch die Vielfalt; es bedeutet [...] eine gewisse Identität von Einheit und Vielfalt, die bewirkt, dass die Kirche nicht nur in ihrer Gesamtheit, sondern auch in jedem ihrer Teile katholisch ist.“ Mehr Literatur aus orthodoxer Sicht zum Begriff der Katholizität s. in meinem Beitrag: A. Vletsis, Katholizität oder Ökumenizität der Kirche? Das Ringen um die dritte Eigenschaft der Kirche in der orthodoxen Theologie, in: S. Hell (Hg.), Katholizität, Innsbruck 2007, 49–91.

<sup>26</sup> Insbesondere hat I. Zizioulas den Communio-Charakter des Geistes in seinem Werk betont; dies wird im dritten Teil dieses Beitrags noch dargestellt.

<sup>27</sup> Lossky, 233: „Unsere Natur empfängt in der Kirche alle objektiv erforderlichen Bedingungen für diese Vereinigung: die subjektiven Bedingungen hingegen hängen nur von uns ab.“

<sup>28</sup> Lossky, 206: „Die orthodoxe Theologie macht jedoch keinen eigentlichen Unterschied zwischen diesen Gaben und der vergöttlichenden Gnade. Für die Tradition der Ostkirche bedeutet die Gnade im allgemeinen den ganzen Reichtum der göttlichen Natur, insofern sie sich den Menschen mitteilt; sie ist die Gottheit, die sich von der Wesenheit nach außen ergießt und sich verschenkt; sie ist die göttliche Natur, an der man in den Energien Anteil hat.“

(219).<sup>29</sup> Die Sakramente werden demnach als Mittel zum Erwerb der Gnade betrachtet, die sich nicht einfach mit ihnen identifizieren lässt.<sup>30</sup> An dieser Stelle muss auch die Meinung von Lossky unterstrichen werden, dass „dieser ‚Gnadenstand‘ in der östlichen Spiritualität kein absolutes und statisches Phänomen, sondern eine nuancierte und dynamische Wirklichkeit ist“ (229),<sup>31</sup> was m.E., mutatis mutandis, die Anwendung des Axioms „simul justus et peccator“ erlaubt. Damit öffnet sich eine dynamisch-eschatologische Perspektive für die Wahrnehmung der Gnade und der Person des Hl. Geistes.

Somit komme ich nun dazu, die triadologische Intention in Losskys Theologie von der Ökonomie des Geistes zu beleuchten. Es geht ja in Losskys eigentümlichem pneumatologischen Beitrag letzten Endes nicht bloß um die *Rolle des Hl. Geistes* bei der Erlösung und die Hervorhebung der notwendigen Mittel hierfür, sondern auch und vielleicht vor allem um die besondere *Offenbarung der Person des Hl. Geistes* und damit wohl um die Offenbarung des Dreieinen Gottes, dem „Kanon‘ aller Kanones der Kirche“, dem „Fundament der ganzen kirchlichen ‚Ökonomie‘“ (224). Die Person des Geistes, die in keiner anderen Person der Trinität ihr Abbild hat,<sup>32</sup> „teilt in ihrer Ankunft der Kirche nicht ihre Hypostase mit, wie der Sohn es tut, sie bleibt vielmehr verhüllt und ungeoffenbart“ (245).<sup>33</sup> Diese Verborgenheit des Geistes macht ihn doch nicht völlig unbekannt, denn er

<sup>29</sup> G. Wenz, *Geist. Zum pneumatologischen Prozess altkirchlicher Lehrentwicklung*, Göttingen 2011, 42, identifiziert die Gnade mit der Person Jesu Christi, der in der Kraft des Geistes wirkt. Interessant finde ich aus der Sicht der orthodoxen Theologie die Ausführungen von J. Freitag (wie Anm. 10), 303–322, zum Verhältnis zwischen Gnadenlehre und Pneumatologie, insbesondere die Identifizierung der Gnade mit der Person des Hl. Geistes gemäß der „Nouvelle Théologie“ oder ihre Wahrnehmung als die Selbstmitteilung Gottes bei K. Rahner. Mit diesen Auffassungen von Gnade lässt sich durchaus der Pneumatologie Losskys entsprechen.

<sup>30</sup> Lossky, 229: „Das sakramentale Leben, das ‚Leben in Christus‘ [Lossky verweist hier auf N. Kabasilas], erweist sich als unaufröhlicher Kampf um den Erwerb der Gnade, die die Natur umgestalten soll, ein Kampf, bei dem Aufstieg und Fall aufeinander folgen, ohne daß dem Menschen die objektiven Bedingungen des Heiles je entzogen würden.“ Spielt bei Lossky „der Geist als Person für Struktur und Verfassung der Kirche und für die konkrete Gestalt des Amtes keine Rolle“, wie J. Freitag (wie Anm. 10) behauptet? Sicherlich spielt der Geist für die Konstituierung der Amtstheologie bei Lossky nicht eine vergleichbar dynamische Rolle wie in der Ekklesiologie von Zizioulas. Der Geist ist jedoch nicht abwesend und begleitet das klar christologisch fundierte Amt im weiteren Leben der Kirche.

<sup>31</sup> Dieser dynamische Charakter wird von Lossky der Kirche insgesamt zugeschrieben: „Die Kirche ist jetzt schon der Leib Christi, aber sie ist noch nicht die ‚ganze Fülle dessen, der das All überall erfüllt‘ (Eph 1,23). Das Werk Christi ist vollendet: Jetzt kann sich das Werk des Heiligen Geistes vollziehen“ (197). Darin unterscheidet sich der ekklesiologische Entwurf Losskys von dem Zizioulas’, der viel stärker bereits in der Kirche ein Abbild des eschatologischen Reiches sieht.

<sup>32</sup> Lossky, 203: „Die göttlichen Personen bezeugen sich nicht selbst, sondern eine legt für die andere Zeugnis ab. Darum sagt Johannes Damaskenus, ‚daß der Sohn Abbild des Vaters und der Heilige Geist Abbild des Sohnes‘ sei (De fidei orthodoxa I, 13; PG 94, 856 B). Daraus ergibt sich, daß die dritte Hypostase der Heiligsten Dreifaltigkeit die einzige ist, die ihr Abbild nicht in einer anderen Person hat. Der Heilige Geist bleibt als Person ungeoffenbart, er verhüllt und verbirgt sich selbst in seiner Erscheinung.“

<sup>33</sup> Lossky scheint jedenfalls selbst diese seine Betonung einer Eigenständigkeit der Ökonomie des Hl. Geistes stark einzuschränken, wenn er schreibt (202): „Er kommt nicht in seinem eigenen Namen, sondern im Namen des Sohnes, um für den Sohn Zeugnis abzulegen – so wie der Sohn im Namen des Vaters gekommen ist, damit wir den Vater kennen lernen. ‚Man denkt nicht den Vater ohne den Sohn‘ – sagt Gregor von Nyssa –, und man erkennt nicht den Sohn ohne den Heiligen Geist. Denn es ist unmöglich, zum Vater zu gelangen, es sei denn, man wird durch den Sohn zu Ihm emporgehoben, und es ist unmöglich, ‚Jesus ‚den Herrn‘ zu nennen, außer im Heiligen Geist.“

„identifiziert sich gleichsam mit den menschlichen Personen, denen Er die zweite Natur, das ist die Gottheit, die vergöttlichenden Energien zu eigen gibt“ (245). Dadurch werden die menschlichen Personen befähigt, die „Hypostasen der einen Natur der Kirche zu werden“ (246), obschon dies in Fülle erst eine Gegebenheit der Zukunft sein wird, wo das Geheimnis der Kirche „zu ihrer Vollendung im Heiligen Geist gelangt sein wird“ (246).<sup>34</sup> „Dann wird sich diese unbekannte göttliche Person, die ihr Abbild in keiner Hypostase hat, in den vergöttlichten Personen offenbaren: denn die große Schar der Heiligen wird ihr Abbild sein“ (220). An dieser Stelle wird ersichtlich, dass die Suche nach jener unmittelbaren Offenbarung der Person des Hl. Geistes seiner personalen Wirkung in den menschlichen Personen und ihrer Verwandlung unmittelbar korrespondiert. Die Vielfalt der Personen ist nicht lediglich ein Anhängsel der *Communio* der Kirche, eine Begleiterscheinung ihres Leibes, der „corporate personality“ Christi.<sup>35</sup> Ich will behaupten, dass gerade eine triadologische Suche nach der Erkundung der Offenbarung des Hl. Geistes als Person und nicht bloß als Wirkkraft der Gnade es ist, was es erlaubt, seine unmittelbare Entsprechung zu den menschlichen Personen zu artikulieren. Zugleich sprengt diese Entsprechung die Grenzen der Geschichte und öffnet die geschaffenen Personen auf jene eschatologische Fülle, die erst die Vollendung ihrer Heilsgeschichte bedeuten kann. Die von Lossky vertretene besondere Offenbarung des Hl. Geistes kann konsequenter als andere Beiträge auf die eschatologische Perspektive hinzielen. Ich finde jedoch, dass die Art und Weise seiner Pneumatologie Korrekturen und Konkretisierungen nötig hat. Ich möchte nun im folgenden Absatz kurz die wichtigsten Einwände aufgreifen und zugleich den Rahmen der Entfaltung einer Pneumatologie der Vielfalt skizzieren.

### 3. Der Geist der *Communio* und der Geist als „zentrifugale“ Kraft: Aufgaben einer künftigen Pneumatologie

Die besondere Ökonomie des Hl. Geistes als eine „Heilstat“ neben und nach der des Sohnes wird nicht von allen Orthodoxen angenommen, da einige in diesem Punkt eine Vernachlässigung oder gar eine Abkoppelung des Heils von der Ökonomie des Sohnes fürchten. Die Gegenargumente bewegen sich ausschließlich auf der Ebene der Christologie und der Ekklesiologie. Die Zuordnung, ja sogar Fixierung der Ökonomie des Sohnes auf die Erlösung der menschlichen Natur, die, wie bereits erwähnt, nicht nur eine Eigentümlichkeit des Denkens von Lossky darstellt, kann und soll noch differenzierter betrachtet werden, damit nicht dem Geist der ganze Dynamismus der (Heils-)Geschichte zugeschrieben wird, dem Sohn aber nur eine naturorientierte Heilungsstat. Dies würde auch eine Neuauflage bzw. eine Ergänzung jener Koordinaten der Christologie erforder-

<sup>34</sup> Das Geheimnis der Kirche gewinnt nach Lossky jedoch bereits jetzt in der Person der Gottesmutter Maria jene geschaffene Hypostase, die als Braut und als Hypostase der Kirche auftreten kann, vereint mit dem Bräutigam und Haupt der Kirche Jesus Christus (unter Verweis auf Eph 5,31).

<sup>35</sup> Vgl. I. Zizioulas, *Being as communion, Studies in Personhood and the Church*, Crestwood/NY 1993, 130: „Christ is not just an individual, not ‘one’ but ‘many’. This ‘corporate personality’ of Christ is impossible to conceive without Pneumatology. [...] Pneumatology contributes to Christology this dimension of communion.“

lich machen, die von einer *Wiederherstellung* der gefallenen Menschennatur sprechen, was jedoch in diesem Aufsatz nicht geleistet werden kann.<sup>36</sup>

Die Begegnung mit dem Sohn kann nicht bloß auf der Ebene der Natur stattfinden, wobei jegliche personale Aktivität dem Geist zugeschrieben würde. Die Person des Sohnes lädt uns ein, uns nicht bloß mit ihm als (menschliche) Natur zu vereinen, sondern ihm gerade als Personen zu begegnen. Das Werk Christi bezieht sich nicht nur auf unsere Natur, sondern genauso auf unsere Person als freie Menschen. Gerade unser menschlicher (im Vokabular der Patristik: natürlicher) Wille ist mit am Werk, damit wir „Christus-gleichförmig“<sup>37</sup> gestaltet werden können: Wie Christus seinen menschlichen Willen als Mensch<sup>38</sup> seinem Vater anvertraute, so werden auch wir aufgerufen, unseren Willen dem göttlichen Willen anzugleichen.

Die Erneuerung der Natur betrifft also auch die Erneuerung des Willens, der nicht bloß eine Eigenschaft der Natur ist. Christus bewirkt nicht bloß die Heilung der Natur, sondern auch der Person samt ihrer willentlichen Freiheit. Damit schenkt er uns das ganze Bild des Menschen neu und nicht bloß die Natur frei von den Eigenschaften der Verweslichkeit. Dieses Bild soll aber durch eine ganz persönlich zu verantwortende Erleuchtung jedes Einzelnen wiederhergestellt werden, durch jene innere Wandlung, die das eigentliche Werk des Geistes ist. Es ist nun nicht bloß die Aneignung von Eigenschaften der göttlichen Natur, die uns der Geist schenkt und vermittelt,<sup>39</sup> sondern jene ganz persönliche Erleuchtung und Verwandlung die uns auch befähigt, Jesus Christus als den Herrn anzusprechen, ihm nachzufolgen (vgl. Mt 16,24)<sup>40</sup> und ihn zu verherrlichen. Damit wird

<sup>36</sup> S. mehr in meinen Beiträgen: A. Vletsis, *Taufe. Ein Sakrament auf der Suche nach seiner Identität? Versuch einer orthodoxen Interpretation*, in: ÖR 53 (2004) 318–336; A. Vletsis, *Vergöttlichung oder Vermenschlichung? Skizze einer christlichen Anthropologie der Vervollkommnung als Teilhabe am Leben Gottes aus der Perspektive orthodox-patristischer Theologie*, in: ÖR 57 (2008) 144–167.

<sup>37</sup> *Lossky*, 231: „Unsere Natur ist mit Christus in der Kirche, seinem Leib, vereinigt, und diese Vereinigung vollzieht sich im sakramentalen Leben, aber jede Person dieser *einen* Natur muß nun ihrerseits Christus gleichförmig – *χριστοειδής* – werden; die menschlichen Hypostasen müssen auch zu Personen mit *zwei* Naturen werden, indem sie in sich die geschaffene Natur mit der Fülle der ungeschaffenen Gnade, mit der Gottheit, vereinigen, die der Heilige Geist jedem Glied des Leibes Christi mitteilt und zu eigen gibt.“

<sup>38</sup> Vgl. *Maximos Confessor*, PG 91, 68CD und 1309CD und die Kommentare dazu bei G. Bausehart, „In allem uns gleich außer der Sünde“, *Studien zum Beitrag Maximos' des Bekenners zur altkirchlichen Christologie*. Mit einer kommentierten Übersetzung der „disputatio cum Pyrrho“, Tübingen 1990, 163.

<sup>39</sup> *Lossky*, 196: „Was in Christus vergöttlicht wurde, ist seine menschliche Natur, die in ihrer Ganzheit durch die göttliche Person angenommen wurde. Was in uns vergöttlicht werden soll, ist unsere ganze, unserer Person angehörende Natur; und diese Person ist es, die mit Gott vereinigt werden und auch zu einer Person – wenn auch einer geschaffenen – mit zwei Naturen werden soll; mit einer vergöttlichten menschlichen Natur und mit einer vergöttlichenden göttlichen Natur oder besser: einer vergöttlichenden Energie.“

<sup>40</sup> Es ist bezeichnend, dass *Lossky* die Vorstellung einer Nachfolge Jesu Christi ablehnt: „Der Weg Christi als göttlicher Person war ja ein Abstieg zum geschaffenen Sein, eine Annahme unserer Natur; der Weg der geschaffenen Personen hingegen muß ein Aufstieg, eine Erhebung zur göttlichen Natur, eine Vereinigung mit der ungeschaffenen Gnade sein, die ihnen durch den Heiligen Geist mitgeteilt wird“ (274). Wird aber damit nicht die Geschichte dieser Welt ignoriert? Der Weg der Nachfolge bedeutet keine blinde Mimesis, keine Wiederholung der Geschichte Jesu, sondern fordert gerade die Differenzierung der Charismen und nimmt damit die Parusie des Geistes wahr, ja aktiviert sie in der Geschichte dieser Welt.

auch das *extra nos* unseres Heils gewährleistet.<sup>41</sup> Die Aneignung von Eigenschaften der göttlichen Natur, die nach Lossky der Geist schenkt, richtet in uns nicht eine neben der vergöttlichten menschlichen Natur zweite göttliche Natur auf, die uns Christus vermittelt und schenkt.<sup>42</sup> In diesem Fall hätten wir eine Rückkehr zu jenem Schema, das Lossky mit seiner Ökonomie des Geistes gerade zu überwinden sucht, nämlich die Annahme eines Verbleibs auch dieser Ökonomie allein auf der Ebene der Natur, diesmal sogar nur der göttlichen. Vielmehr gestaltet die Ökonomie des Geistes die menschliche Person neu, damit sie Abbild des Sohnes und des Geistes werden kann, des Sohnes in ihrer Individualität, des Geistes in ihrer Vielfalt. Nicht das christologische Paradigma der zwei Naturen in der einen Person kann unmittelbar seine Entsprechung für den Menschen finden, wie Lossky dies zu behaupten scheint, sondern eher das triadologische Paradigma, nach dem die erlöste menschliche Natur in einer Vielfalt von vergöttlichten Personen existieren kann. Das Einwirken des Geistes kann gerade diese Vielfalt der menschlichen Personen garantieren, indem er nicht bloß allen gleich – nämlich unterschiedslos – die Gaben der göttlichen Natur/Gnade mitteilt, sondern indem er allen die Eigentümlichkeit seiner Person mitteilt, die Vielfältigkeit in *Communio*, und sie befähigt, kreativ und ek-statisch ihre Person „*kath' homioiosin*“ Gottes zu gestalten, Gott ähnlich (vgl. Gen 1,26) zu werden.<sup>43</sup> Diese kreative Hypostasierung des Geistes in jedem Einzelnen lässt zugleich eine Vielfalt von Personen in *Communio* entstehen und die besondere Ökonomie des Geistes besser begreifen lernen.

Es ist also eine neue Vermittlung zwischen der Pneumatologie und der Christologie geboten, die einerseits das dynamische Einwirken und Gestalten des Geistes in den menschlichen Hypostasen zu artikulieren erlaubt und andererseits die christologische Fundierung dieser Gottes-Angleichung nicht nur in den Kategorien der Natur einengt.

Von einem reziproken Verhältnis zwischen Christus und Geist bezüglich des Heilswerkes Gottes hat die neutestamentliche Exegese längst schon gesprochen: Der Geist folgt nicht nur Christi Ankunft, sondern geht ihr sogar voraus und begleitet dann den ganzen Weg des Sohnes. Damit erweist sich u.a. das *Filioque* als eine einseitige Explikation der Beziehung zwischen Sohn und Geist, selbst wenn wir von einer Entsprechung zwischen der immanenten und der ökonomischen Trinität sprechen wollen. Die heilsgeschichtliche Entsprechung zwischen Geist und Christus kann nicht nur die immanenten Beziehungen des Dreieinen Gottes besser für die menschliche Wahr-

---

<sup>41</sup> Die Verbindung zwischen Soteriologie und Pneumatologie in der alten Kirche unterstreicht *W. Beinert*, *Dogmengeschichte* (Kohlhammer Taschenbuch 425,1), Stuttgart – Berlin – Köln 1997, 187, wie folgt: „Die theologischen Wurzeln der Pneumatomachen bedürfen noch genauerer Erforschung. Sicher ist, dass sie dem Mönchtum nahestanden, das sich selbst als Träger des göttlichen Geistes verstand. [...] Nach Basileios garantierte nur eine hypostatische Selbstständigkeit des Geistes das „*extra nos*“ unseres Heils. Als göttliche Kraft im Menschen konnte der Geist immer auch als ein Teil des Menschen verstanden werden oder als eine Kraft im Menschen, über die dieser je nach seiner asketischen Leistungsfähigkeit verfügen könnte. Dies entsprach den geistlichen Erfahrungen vieler Mönche, und es erklärt ihr Interesse an einer spiritualistischen Pneumatologie.“

<sup>42</sup> Vgl. Anm. 39.

<sup>43</sup> *Johannes von Damaskus*, *De fidei Orthodoxa* I, 13 (s. Anm. 32), verbindet die Wirkung von Christus und dem Geist, damit das Bild Gottes im Menschen (sein *kat' eikona*) Gestalt annehmen kann. Die Einwohnung Christi im Menschen geschieht durch den Geist.

nehmung öffnen; sie kann auch zur kreativeren Gestaltung der Beziehung zwischen dem Einen und den Vielen und dann zwischen Institution und Charisma beitragen. Aus orthodoxer Sicht hat schon seit geraumer Zeit insbesondere die Theologie des Metropoliten Ioannis Zizioulas für eine Synthese zwischen Christologie und Pneumatologie plädiert, als konstitutive Voraussetzung für die Existenz der Kirche, was im Begriff einer pneumatologischen Christologie zusammengefasst werden kann.<sup>44</sup> Dabei wird dem Geist von Zizioulas vorrangig die eschatologische Öffnung der Kirche und die Vorwegnahme der Eschata und dann die Gründung und Stärkung der Kommunion zugeschrieben. Man gewinnt jedoch bei Zizioulas den Eindruck, dass dem aufbauenden, „zentripetalen“ *Communio*-Charakter des Geisteswirkens vorrangige Priorität zukommt und dabei der Geist nur funktional und nicht in seiner Offenbarung als Person wahrgenommen wird. Die menschlichen Personen mit ihrer je eigenen Geschichte und damit auch die Geschichte von menschlichen Institutionen werden dann nur als Teile dieser *Communio* wahrgenommen.<sup>45</sup> Die Hervorhebung des *Communio*-Charakters des Geistes kann man am besten in der Sakramententheologie von Metropolit Zizioulas studieren, konkreter in seiner eucharistischen Theologie.<sup>46</sup> Die Eucharistie als konstitutives Element der Kirche ist v.a. christologisch konzipiert und verankert und eschatologisch orientiert; die epikletische Rolle des Geistes wird auch akzentuiert, wobei aber die Sakramente als beinahe abgeschlossene, eschatologische Realität wahrgenommen werden. Lossky sieht in den Sakramenten, auch im Sakrament der Eucharistie, die „objektiven [...] Gegebenheiten“, die wir aber „uns erst in ständigem Kampf ganz zu eigen machen müssen, indem unser Wille sich dem Willen Gottes angleicht, der durch den Heiligen Geist in uns gegenwärtig ist“ (233).<sup>47</sup> Die Wirkung des Geistes wird jedoch bei Zizioulas mehr als bei

<sup>44</sup> I. Zizioulas, *The Pneumatological Dimension of the Church*, in: ders., *The one and the many. Studies on God, Man, the Church and the World today*, Alhambra 2010 (erste Veröffentlichung dieses Beitrages 1973), 75–90, hier: 89: „On the one hand the Spirit creates a centripetal movement by drawing the Church toward unity in and through a given structure. On the other hand, the same Spirit makes the Church ek-statik, relational, and all-embracing toward everything not strictly enclosed by the given structures, even toward the whole of creation.“ Die Verbindung zwischen Christologie und Pneumatologie bei Zizioulas s. auch in seinem Werk: *Being as Communion* (wie Anm. 35), 123–142. Den Begriff der Vielfalt ignoriert Zizioulas nicht, wie er in seinem Werk *Communion and Otherness* (hg. v. P. McPartlan), NY 2006, zeigt; dieser ist aber bei ihm vor allem christologisch fundiert. Vgl. V. E. Harrison, *Zizioulas on communion and otherness*, in: SVTQ 42 (1998) 273–300; P. Fox, *God as communion: John Zizioulas, Elizabeth Johnson and the retrieval of the symbol of the Triune God*, Minnesota 2001; C. Agoras, *Personne et liberté ou 'etre comme communion', 'einai os koinonia' dans l'oeuvre de Jean Zizioulas*, Paris 1993. Für einen weiterführenden Vergleich s. T. E. Ables, *On the very idea of an ontology of communion: Being, relation and freedom in Zizioulas and Levinas*, in: HeyJ 52 (2011) 672–683. Als Erwiderung zu *Grundanliegen der Theologie Zizioulas'* s. N. Ludovikos, *Person instead of grace and dictated otherness: John Zizioulas' final theological position*, in: HeyJ 52 (2011) 684–699.

<sup>45</sup> Wie es ein Schüler von Metropolit Zizioulas, S. Giakazoglou, *Koinonia der Vergöttlichung. Die Verbindung zwischen Christologie und Pneumatologie im Werk des Gregorios Palamas*, Athen 2001, 323, zum Ausdruck bringt: „Der Hl. Geist wirkt nicht in einzelnen Individuen, sondern im gemeinsamen Leib der Kirche [...]. Nach Pfingsten bezieht sich die Heiligung des Parakletos nicht auf einzelne Individuen, wie es im Alten Testament der Fall war, sondern auf die Fülle und Katholizität des Leibes.“

<sup>46</sup> Vgl. R. D. Turner, *Foundations for John Zizioulas' approach to ecclesial community*, in: ETHL 78 (2002) 438–467.

<sup>47</sup> J. Freitag (wie Anm.10), 209, sieht bei dieser Auffassung von Sakramenten den „großen Unterschied“ zwischen „der Sicht Losskys und der Sicht der (Orthodox-Katholischen) Dialogkommission“ (verwiesen wird auf

Lossky in der Theologie des Priesteramtes konzipiert. Zizioulas schlägt eine pneumatologische, relationale Ontologie der (Priester-)Ämter vor, in welcher der Hl. Geist „nur durch Teilung eint“ (unter Verweis auf 1 Kor 12,11f.). Wenn in einem erweiterten Sinn die Weihe – Zizioulas sieht in der Taufe eine erste Weihe in der Kirche – der Akt ist, der die Gemeinschaft schafft, dann soll man die Gemeinschaft als „Ort der Konvergenz der Charismata“ verstehen.<sup>48</sup> In diesem Sinn, nämlich der Betonung einer personalen Vielfalt der Charismen als ein konstitutives Element der Struktur der Kirche, wird die Distanz zwischen den theologischen Entwürfen von Lossky und Zizioulas jedoch kleiner.

Die anthropologische Spannung zwischen dem Einen und den Vielen, die ekklesiologisch der Spannung zwischen Institution und Charisma korrespondiert, kann sicherlich nicht im diesseitigen Leben ihre Lösung finden. Aber es spielt eine wichtige Rolle, wenn der Hl. Geist vorrangig „für die exzentrische und zentrifugale Bewegung der Dynamik des einen Gottes steht“, wie B. J. Hilberath die Person des Hl. Geistes interpretiert.<sup>49</sup> Nicht zuletzt öffnet diese Dimension des Geistes eine ungeheure Dynamik für das Gespräch mit anderen Religionen<sup>50</sup> wie auch mit den Naturwissenschaften für die Wahrnehmung des Geistes in der Schöpfung. Die Grenzen der Kirche werden damit dynamischer entfaltet und die Einladung an alle Menschen offener, an der Pluralität der Charismen des Hl. Geistes teilzunehmen.<sup>51</sup> Gewiss, erst die Eingliederung in den Leib Christi in der Kirche kann Gewissheit verschaffen, dass die Vielfalt nicht zu einer Gefälligkeit von autonomen Individuen degeneriert. Die zentripetale und die zentrifugale Bewegung des Sohnes und des Geistes gehören untrennbar zusammen nicht bloß für die Konstituierung der Kirche und für das Heilswerk Gottes in seiner Schöpfung, sondern vor allem in der „Dynamik eines Kraftfeldes“<sup>52</sup>, welches das Leben des Dreieinen Gottes ausmacht.

Inzwischen wird auch von Vertretern der westlichen Theologie „das Wesen von Person nicht so sehr in ihrer Subjektivität (ihrer Urteils- und Handlungsfähigkeit) als vielmehr in

die Dokumente von München/1982 und Bari/1987, in: *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene*, Bd. 2, Paderborn – Frankfurt a. M. 1992, 532f.). Die Alternative zwischen den zwei Personen der Trinität und der „Feier des Geheimnisses der Eucharistie“ bezüglich dessen, was „Kirche aufbauend oder strukturierend wirkt“, halte ich jedoch nicht nur für eine künstliche, sondern geradezu für eine kontraproduktive. Lossky würde niemals die „personale Unmittelbarkeit“, die in der „die Trinität wirksam wird“, der „eucharistischen, sakramentalen Vermittlung“ dialektisch als Alternative gegenüberstellen; vgl. *N. Loudovikos, Eikon and mimesis: eucharistic ecclesiology and the ecclesial ontology of dialogical reciprocity*, in: *International Journal for the Study of the Christian Church* 11 (2011) 123–136.

<sup>48</sup> *I. Zizioulas, Priesteramt und Priesterweihe im Lichte der östlich-orthodoxen Theologie*, in: H. Vorgrimler, *Der Priesterliche Dienst: V. Amt und Ordination in ökumenischer Sicht*, Freiburg i. Br. 1973, 72–113, hier: 81.

<sup>49</sup> *B. J. Hilberath, Zur Personalität des Heiligen Geistes*, in: *US* 64 (2009) 29–40, hier: 39.

<sup>50</sup> Vgl. *B. Stubenrauch, Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung*, Freiburg – Basel – Wien 1995.

<sup>51</sup> Eine dynamische Wahrnehmung der Kirche, wo die charismatischen nicht mit ihren kanonischen Grenzen identisch sind, wusste G. Florovsky sehr wohl hervorzuheben, obwohl sein ekklesiologisches Modell klar christologisch geprägt war; dazu *J. G. Jackisch, Der Geist, Christus und die Kirche* (wie Anm. 13), 68f.

<sup>52</sup> *B. J. Hilberath* (wie Anm. 49), 40. In dieser Dynamik wird der Vater als „Zentrum“ und „Quell der Gottheit“ bezeichnet, was m.E. die orthodoxe Theologie zufriedenstellen kann, insbesondere bezüglich der Lösung der Filioque-Frage.

ihrer ‚Anrufbarkeit‘ und ‚Antwortbefähigung‘<sup>53</sup> gesucht,<sup>53</sup> was durchaus der Theologie und gottesdienstlichen Praxis der Orthodoxie korrespondiert. Der Hl. Geist wird in der orthodoxen Welt genauso in den Gebeten angerufen, wie die Personen des Vaters und des Sohnes, und seine Wirkung ist untrennbar verbunden mit dem Heilsplan der gesamten Dreieinigkeit. Die orthodoxe Kirche verherrlicht doxologisch, sogar gleich nach dem Empfang der hl. Kommunion, den Hl. Geist mit dem Sohn (im folgenden Hymnus als Licht angerufen) und stellt damit das gesamte Heilswerk in eine triadologische Perspektive: „Wir haben das wahre Licht gesehen, wir haben den himmlischen Geist empfangen, wir haben den wahren Glauben gefunden, die ungeteilte Dreieinigkeit beten wir an, denn sie hat uns erlöst.“

Is the Holy Spirit a guarantor of ecclesiastical and worldly communion or of diversity, and whereby do we recognize his Revelation? Following an introduction into the issues that have arisen from the interaction of Orthodox theology with Western traditions, the second part is a comment on the contribution made by V. Lossky: Among the three levels on which the economy of the Holy Spirit is based – namely soteriology, ecclesiology and triadology – the third level is emphasized as the basis of a pneumatology of diversity. By comparing this approach to I. Zizioulas’ pneumatology of *Communio*, the following distinction can be drawn: In His economy, the Holy Spirit not only imparts the qualities of his Divine Nature, but also those of his person. According to what Western theologians say, these are to be looked for in the centrifugal and eccentric dynamism of the Revelation of the Triune God.

---

<sup>53</sup> B. J. Hilberath (wie Anm. 49), 37, hier unter Verweis auf R. Schaeffler, *Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre*, Freiburg i. Br. 1980, 188f.