

Thesen über das "Filioque" von einem russischen Theologen

Autor(en): [s.n.]

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue internationale de théologie = Internationale theologische Zeitschrift = International theological review**

Band (Jahr): **6 (1898)**

Heft 24

PDF erstellt am: **14.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-403425>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

THESEN ÜBER DAS „FILIOQUE“.

VON EINEM RUSSISCHEN THEOLOGEN.

Vorwort.

Die hier folgenden Zeilen enthalten bloss die Privatmeinung eines einzelnen Theologen, welcher sie dem wohlwollenden Urteil der Leser vorlegt; sie sind die Übersetzung einer russischen Handschrift, welche *nicht* für den Druck bestimmt war, und, wenn ich nicht irre, nur drei russischen Theologen bekannt war. Diese Skizzen, mit Ausnahme weniger Seiten, welche „ad hoc“ umgearbeitet worden sind, erscheinen in derselben Form, wie sie vor einigen Jahren geschrieben worden sind. Damals konnte mir der Inhalt der Beschlüsse, zu welchen die Petersburger Kommission (von 1893) gekommen war, nicht bekannt sein, folglich konnte ich auch nicht daran denken, mich in irgend welche Polemik mit der Rotterdamer Kommission (von 1896) einzulassen, und wenn meine Skizze eine Art Antwort auf einige Zeilen des Gutachtens derselben enthält, so geschieht das ganz unbeabsichtigt.

Im Interesse der Aufklärung unserer gegenseitigen Stellung erlaube ich mir, einige Punkte ausführlicher zu besprechen.

Die Rotterdamer Kommission findet, die Petersburger Kommission scheinere „das Dogma von der theologischen Meinung nicht scharf genug zu unterscheiden“. Wäre diese Bemerkung an alle russischen Theologen gerichtet, dann hätte auch ich (als solcher) das Recht, mitzureden, und hätte gesagt, dass dieser Vorwurf kaum ein gerechter ist. Die Altkatholiken unterscheiden streng zwischen: *a)* dem Dogma und *b)* der theologischen Meinung; ich persönlich ¹⁾ unterscheide: *a)* das Dogma, *b)* das Theologumenon,

¹⁾ Derjenige, welcher mit dem gewöhnlichen Leben des russischen Theologen bekannt ist, wird leicht verstehen, warum unter der Feder jedes einzelnen von uns das « *Ich* » sich nur in äusserst seltenen Fällen

und c) die theologische Meinung, und hoffe, dass auch andere russische Theologen, wenn ihnen diese Zeilen aus der „Revue Internationale de Théologie“ bekannt sein werden, keinen prinzipiellen Grund haben werden, meiner Meinung nicht beizustimmen.

A. Was Dogma ist, darüber existiert zwischen uns und den Altkatholiken keine Meinungsverschiedenheit und *darf* auch keine existieren.

B. Man kann mich fragen, was ich unter Theologumenon verstehe? Seinem Wesen nach ist es auch eine theologische Meinung, aber eine Meinung *derer*, welche für einen jeden „Katholiken“ mehr bedeuten als gewöhnliche Theologen; es sind die theologischen Meinungen der hl. Väter der *einen ungeteilten* Kirche; es sind die Meinungen *der* Männer, unter denen auch die mit Recht οἱ διδάσκαλοι τῆς οἰκουμένης ¹⁾ genannten sich befinden.

Die Theologumena stelle ich sehr hoch, ohne jedoch ihre Bedeutung zu überschätzen, auch denke ich, dass ich sie scharf genug vom Dogma unterscheide.

Der Inhalt des Dogmas ist das *Wahre*, der Inhalt des Theologumenons nur das *Wahrscheinliche*. Das Gebiet des Dogmas sind die „Necessaria“, das Gebiet des Theologumenons die „Dubia“: In necessariis unitas, in dubiis libertas!

Kein Sachverständiger hat das Recht, mir zu verbieten, mich an ein Theologumenon (als an meine Privatmeinung) zu halten, wenn dieses Theologumenon auch nur von einem einzigen Kirchenvater ausgesprochen worden ist, selbstverständlich, wenn nicht bewiesen worden ist, dass das kompetente kirchliche Urteil es als eine irrtümliche Ansicht erklärt hat ²⁾.

Andererseits aber wird auch kein Sachverständiger von mir fordern, dass ich als meine private theologische Meinung ein Theologumenon anerkenne, welches, obgleich von einigen Kirchenvätern aufgestellt, mich dennoch weder durch erhabene theologische Schönheit fesselt, noch durch seine meiner Vernunft zugängliche souveräne Macht besiegt. Eines ist für mich im gegebenen Falle

mit einem gewissen Recht in ein «*Wir*» verwandeln kann. Wir haben keine separaten theologischen Schulen, im Sinne konsequent durchgeführter Richtungen nicht nur in prinzipiellen Fragen, sondern auch in einzelnen Thesen. Eigentlich vertritt jeder russische Theologe nur seine eigene Privatmeinung.

¹⁾ Ein Titel, welcher im hauptsächlichsten und wesentlichsten dem abendländischen «*Doctores Ecclesiae*» analog ist.

²⁾ Ist es aber bewiesen, dann hört ipso facto diese Anschauung auf, als Theologumenon für mich zu gelten.

klar: bekenne ich mich selbst nicht zum erwähnten Theologumenon, so habe ich andererseits doch auch nicht das Recht, diejenigen Theologen zu verurteilen, welche es annehmen; und wäre ich gezwungen, dieses Theologumenon zu besprechen, auch dann würde ich mich ihm gegenüber pietätsvoll und mit der dem Ansehen der Kirchenväter gebührenden Ehrerbietung verhalten!

Ob nur *ein* Kirchenvater, oder *mehrere* ¹⁾ das gegebene Theologumenon annahmen, ist eine Frage, die keine wesentliche Bedeutung haben kann; jeder der hl. Kirchenväter hatte das moralische Recht, mit Paulus zu sagen: Ich halte aber, ich habe auch den Geist Gottes (I. Kor. 7, 40), und wenn eine ganze Schar von solchen Trägern des hohen religiösen Geistes dieses Theologumenon annimmt, so bekräftigt sich meine subjektive Über-

¹⁾ In ihrem Gutachten bemerkt die Rotterdamer Kommission, dass nicht nur «einige» Kirchenlehrer den immanenten Ausgang des hl. Geistes vom Vater durch den Sohn gelehrt haben, sondern dass dies die gewöhnliche Lehre des Orientes war, und stellt eine Liste von neun griechischen Kirchenlehrern auf. In dieser Liste sollte wohl Didymus nicht stehen. Meines Erachtens waren seine Ansichten ganz eigentümlicher Natur; ausserdem stand sein Name, nach dem V. ökumenischen Konzil, nicht im besten Ruf bei den orthodoxen Theologen. (Vergl. die Synodika des hl. Sophronius von Jerusalem und die Definitio der VI. ökumen. Synode.) Es ist kaum zweckmässig, sich in theologischen *Streitfragen* auf seine Autorität zu berufen. Ausserdem wird jeder Russe bemerken, dass in dieser Liste der Name des hl. Chrysostomus «durch seine Abwesenheit glänzt», des hl. Chrysostomus, eines der von unserer Kirche gerühmten drei Hierarchen, *τρεις ιεράρχαι, και της οικουμένης διδάσκαλοι*, und diese Lücke erklärt die ganze Sachlage: Chrysostomus ist der Repräsentant der *antiochenischen* theologischen Schule, wie auch Theodoretus von Cyrus. Gewiss war Theodoret kein Engel, er war aber ein Ehrenmann; aus den Worten des hl. Cyrillus von Alexandrien *ἴδιον αὐτοῦ (τοῦ Υἱοῦ) πνεῦμα*, «der eigene Geist des Sohnes», hat Theodoret folgende Schlussfolgerung gezogen: *εἰ δ' [ἴδιον τὸ πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ ἔφη] ὡς ἐξ Υἱοῦ, ἢ δι' Υἱοῦ τὴν ὑπαρξιν ἔχον, ὡς βλάσφημον τοῦτο καὶ ὡς δυσσεβὲς ἀπορρίψομεν.* «Wenn aber er den Geist *ἴδιον τοῦ Υἱοῦ* in dem Sinne genannt hat, dass Er aus dem Sohn oder durch den Sohn das *Sein* hat, so verwerfen wir diese Ansicht als blasphemisch und gottlos.» Ohne weiteres wird dem Ausdruck *δι' Υἱοῦ* ein arianischer Sinn untergeschoben. Theodoretus hätte gewiss nicht so gehandelt, wenn das Theologumenon *δι' Υἱοῦ* «durch den Sohn» auch im Gebiet des Einflusses der antiochenischen Schule verbreitet, auch da gäng und gebe gewesen wäre. Alle die neun Namen, welche im Gutachten angeführt sind, gehören den Repräsentanten der *alexandrinischen* theologischen Schule. Das Theologumenon von dem Ausgange des hl. Geistes vom Vater *durch den Sohn* wäre also eher *alexandrinisch* als *allgemein* orientalisches zu nennen.

zeugung, dass auch ich auf festem Boden stehe, dass dieses Wahrscheinliche ein *höchst* Wahrscheinliches ist, dass es der Gewissheit sehr nahe ist. Allerdings aber ist auch ein sehr verbreitetes Theologumenon noch kein Dogma.

C. Von den Theologumena unterscheide ich scharf genug, vielleicht selbst zu scharf, die theologischen Meinungen. Das Hauptkennzeichen dieser letztern ist, dass sie keine Autorität besitzen. Es sind bloss Privatmeinungen derer, welche in meinen Augen *nur* Theologen sind, nichts mehr. Die Theologen aber, da auch ich einer, licet indignus, bin, muss ich prinzipiell als meine Pares ansehen. Wenn ich die theologischen Meinungen eines Thomas von Aquino, eines Petavius, eines Perrone als die meinigen annehme, so thue ich es gerade aus demselben Grund, weshalb ich auch annehme, dass $2 \times 2 = 4$ ausmachen. Für mich hat der Umstand gar keine Wichtigkeit, dass der grosse Pythagoras ebenso dachte. Ich selbst finde, dass $2 \times 2 = 4$ sind, und könnte sogar nicht anders denken; und eben dieses subjektive Moment hat für mich eine entscheidende Bedeutung. Sind aber die Gründe, welche für eine theologische Meinung angeführt werden, für mich nicht überzeugend, so verwerfe ich ganz einfach diese Meinung, und werde sie, falls es die Verhältnisse fordern, pietätlos, ja schonungslos angreifen, wenn ich nur den dazu erforderlichen kritischen Scharfsinn besitze.

Wichtiger ist die andere Seite der Sache. In der Wahl meiner theologischen Privatmeinungen bin ich zwar frei, jedoch nicht unbedingt. Die Grenze meiner Freiheit besteht in der obligatorischen Forderung, dass diese Privatmeinungen dem Dogma nicht widersprechen dürfen. Wenn ich meine Privatmeinungen unter den Theologumena der Kirchenväter wähle, so stelle ich mich ipso facto über jeden Verdacht, in einen Widerspruch mit dem Dogma zu geraten. Kein Sachkundiger wird von mir Beweise dafür fordern. *Ein dem Dogma widersprechendes Theologumenon eines Kirchenvaters* klingt für das Ohr eines Katholiken wie die schreiendste contradictio in adjecto . . . etwa wie dunkles Licht! Wähle ich dagegen meine Privatmeinungen unter den theologischen Meinungen, so bin ich für sie verantwortlich, wie für meine eigenen Mutmassungen, und habe dafür das onus probandi auf mich zu nehmen, dass, *οὐτως φρονῶν*, indem ich so denke, ich dem Dogma nicht widerspreche.

Das ist der Grund, warum es so wünschenswert ist, dass bei der Beurteilung des trinitarischen Geheimnisses die Theologen die verhältnismässig feste Basis der patristischen Theologumena nicht verlassen, um sich auf den wankenden Boden der theologischen

Meinungen zu begeben, dass sie die patristischen Ausdrücke ¹⁾ selbst als Formeln beibehalten.

An die praktische Verwirklichung der theoretisch und prinzipiell gewiss unbestreitbaren Möglichkeit der Vervollkommnung der patristischen Erbschaft ist nicht leicht zu glauben! Wo sind unsere Hilfsquellen für eine derartige Vervollkommnung?

Wie, auf welche Weise ich den Inhalt des Theologumenons der Kirchenväter vom Ausgange des hl. Geistes aus dem Vater durch den Sohn, *δι' Υἱοῦ*, verstehe, ist in meiner ersten Bemerkung (welche als eine Einleitung zu meinen Thesen zu betrachten ist) dargestellt. „In nuce“ ist meine Ansicht im langen sub versu pag. 693 ausgelegt; und, um meinen Standpunkt gegenüber gangbaren abendländischen *terminis technicis* klarzustellen, bemerke ich, dass *wirkend* nur die *Ursache*, die *Bedingung aber unproduktiv ist*.

Theologische Meinungen, wie auch Theologumena, bilden eigentlich Luxusartikel, sind nicht eine unumgängliche Notwendigkeit. Bestünde das Leben der menschlichen Seele nur aus Prozessen des logischen Denkens, so würde uns das Dogma allein vollkommen befriedigen. Für uns wäre es genügend, das *Wahre* allein zu wissen, auf das Wahrscheinliche könnten wir leicht verzichten. Zuweilen aber zieht der Mensch die weniger genaue, aber ästhetisch wohlgeordnete Vorstellung der Sache ihrem absoluten genauen Begriffe vor. Die Mathematiker haben eine hinreichend genaue Vorstellung des geometrischen π , als einer empirisch erkennbaren Grösse. Sie können ganz gut dieses π durch eine zwanzigstellige Zahl oder durch einen zwanzigstelligen Logarithmus bezeichnen; dennoch verehrt die Geschichte der Mathematik die Namen eines Wallis, eines Leibniz, eines Machin, welche Formeln vorgeschlagen haben für die Berechnung annähernder Grössen des π . Das nämliche beobachten wir in der Geschichte der Astronomie: Man begnügt sich nicht mit einer hinreichend genauen Kenntnis

¹⁾ Zur Erläuterung dieses Satzes möchte ich nur ein Beispiel anführen: In I. 2. des Gutachtens lesen wir, dass nicht «einige Kirchenlehrer» *den immanenten Ausgang* des hl. Geistes aus dem Vater durch den Sohn gelehrt, also den Sohn als dessen «sekundäre Ursache» anerkannt haben, sondern in einem Atemzuge sowohl die ziemlich unbestreitbare Feststellung der Thatsache (. . . «den immanenten» etc. . .) als auch die gewagte Schlussfolgerung (. . . «also den Sohn als dessen sekundäre Ursache» . . .) deren *onus probandi*, meines Erachtens, wie die Erdkugel schwer ist, ausgesprochen; ja sogar die schreiend unpatristische Bezeichnung «sekundäre Ursache» als die einzig richtige empfohlen! Bitte um Prüfung meiner These 8.

der Entfernung der Planeten von der Sonne; ein Titius, ein Wurm, erfinden für die Berechnung dieser Entfernungen einfache Regeln, welche Reihen von Zahlen aufstellen, die zwar ziemlich ungenau sind, aber die Progression dieser Entfernungen einfacher, anschaulicher, ja ästhetisch eleganter angeben. Kein Wunder, wenn auch die Theologie neben dem Dogma noch Theologumena und theologische Meinungen aufstellt! Schlichte, einfache Naturen begnügen sich mit dem Dogma, mit der einfachen Kenntniss der Grundthat-sachen des Glaubens, tiefer forschende Geister möchten aber sich wenigstens der wahrscheinlichen Aufklärung des „Quomodo“ dieser Thatsachen annähern.

Bis jetzt trennt uns von den Altkatholiken eher eine *potentiale*, eine *mögliche*, als eine schon *vorhandene* Verschiedenheit unserer Beziehungen zu den Theologumena. Wir und die Altkatholiken stehen auf verschiedenen Stufen der Kultur. Unter uns Russen fühlen noch sehr wenige das Bedürfnis, neben dem Dogma noch Theologumena und Privatmeinungen zu haben, wogegen bei den Altkatholiken die theologischen Meinungen bereits ausgearbeitet sind. Dieser *potentiale* Unterschied kann sich in einen reellen verwandeln, wenn wir Russen auch in der Zukunft (wie es zu hoffen ist) unserer Vergangenheit würdig, unseren kulturellen, historischen Grundsätzen treu bleiben; dann wird auch unsere theologische Wissenschaft ihre bestimmten theologischen Meinungen ausarbeiten, welche auf den Theologumena der Väter der **orientalischen** Kirche begründet sein werden.

Die Basis der gegenwärtig besprochenen theologischen Meinungen liegt im rein **abendländischen** Theologumenon des hl. Augustinus. Darin besteht die Schwierigkeit der Lage; was für ein Ausgang steht bevor? Vielleicht sollte ich mich jetzt mit dem Ausspruch „religiosum est divinari“ begnügen!

Jedenfalls aber sind falsche Schritte zu vermeiden. Vielleicht wäre auch das freundliche „scheidunglich friedlich“ nicht der schlimmste *modus agendi*, um solche Schritte zu vermeiden. In der nicht langen Geschichte unserer Beziehungen zu den Altkatholiken wurde schon, was sehr zu bedauern ist, ein elendes Wörtchen ausgesprochen: „Concessio“, „Nachgeben“. Derjenige aber, von dem man (in dieser Angelegenheit) eine „Concessio“ erwartet, hat kein Recht, eine derartige zu machen. Übermäßige Forderungen dürfen nicht aufgestellt werden. Nur das unbedingt Notwendige! Ein Handel ist hier nicht zulässig. Gewiss auch sind „Topica“, Gemeinprüche, welche die Wahrheit vertuschen, zu vermeiden. Auch keine Meinungsverdrehungen!

Nicht viel Gutes wäre von den Unterhandlungen zu erwarten, wenn die Russen es versuchen wollten, bei Augustinus nur das

Theologumenon der orientalischen Kirchenväter ausfindig zu machen; aber ich bezweifle auch das wissenschaftliche Recht irgend welches Theologen, die orientalischen Väter nur als Vorgänger des Augustinus zu schildern, als ob das „in Augustino patet, quod in Orientalibus latet“! Die russischen Theologen, glaube ich, werden nie zugeben können, dass die Lehre des Augustinus die Vollendung, die Krönung des Baues des Theologumenons der Väter der orientalischen Kirche sei. Ist aber diese Meinung noch im Abendlande von vielen angenommen? Es ist nicht zu bestreiten, dass Augustinus kein Kenner der Lehre der orientalischen Väter war¹⁾. Er mag ein tiefer Denker gewesen sein, steht er aber nicht da als eine isolierte Grösse? Und selbst das augustinische Theologumenon, gleicht es nicht eher einem Philosophumenon?

Die Grundbegriffe des orientalischen Theologumenon: *Πατήρ, Υἱὸς - Λόγος, Πνεῦμα* sind textuell der hl. Schrift entnommen; kann man das von dem augustinischen „Mens ipsa, notitia mentis, amor — memoria, intelligentia, voluntas“ behaupten?

Die griechischen Kirchenväter und Augustinus gingen in der Theologie ihre selbständigen Wege und gelangten zu zwei durchaus nicht identischen Theologumena. Von einer augustinischen Hege- monie in der trinitarischen Spekulation darf keine Rede sein.

Noch ein Wort zum Schluss; wegen meiner 26. These kann man mich fragen: Was war denn die Ursache der Trennung, des Risses der Kommunion der *einen katholischen Kirche*? Ich antworte unumwunden: die Kommunion hat das römische Papsttum zer- rissen, der alte Erbfeind der katholischen Kirche, der vermutlich nur dann zu existieren aufhören wird, wenn auch der letzte Feind aufgehoben wird — der Tod!

Einleitung zu den nachstehenden Thesen.

I.

In den hier folgenden Zeilen erlaube ich mir, meine Vorstel- lung von den verschiedenen Bildern, mit deren Hülfe die Kirchen- väter das Geheimnis des Daseins des hl. Geistes dem menschlichen Verständnis annähern wollten, darzulegen.

¹⁾ *A. Harnack*, Lehrbuch der Dogmen-Geschichte (Freiburg im Breis- gau 1888), II. 296, 297. «Seiner (H. Reuters) These, «Trinitar. Erörterungen griechischer, aber auch lateinischer Autoren hat er (Augustinus) sehr wenig benutzt», ist unbedingt beizustimmen.» Vergl. II. 292, Anmerkung 2. «Aber *Ursache* des Geistes ist der Vater allein Dieser Lehrbegriff blieb herrschend, und es verschlägt dem gegenüber nichts, dass man bei Epi- phanius und Cyrill je eine Stelle nachgewiesen hat, nach welcher der Geist *ἐξ ἀμοιβῶν* ist.»

Vor allem zwei allgemeine Vorbemerkungen:

1. Die Hypostasen der hl. Dreieinigkeit unterscheiden sich nur $\tau\tilde{\omega}$ *τρόπῳ τῆς ὑπάρξεως*, durch ihre Kausalitäts-Verhältnisse, wie *αἴτιον* — *αἰτιατά*.

Das Verhältnis der Ursache, $\tau\tilde{\omega}$ *αἴτιον*, zum Verursachten, $\tau\tilde{\omega}$ *αἰτιατόν*, ist ein logisches Verhältnis; in unserem Denken geht die Ursache voran, ist ein „prius“ des Verursachten. Der Mensch aber kann sich auf keine Weise von den Bedingungen von Raum und Zeit befreien. Folglich wird das *logische* Prius zum *chronologischen*. Der Mensch denkt zuerst (der Zeit nach früher) an die Ursache und dann erst an das Verursachte. Demzufolge ist die metaphysische Eigenschaft des göttlichen Wesens, die Ausserzeitlichkeit (die Ewigkeit), für den Menschen absolut unvorstellbar; wir können diese Eigenschaft nur denken, indem wir sie verunstalten: das göttliche „von Ewigkeit“ ist für uns ein momentaner Akt, der in dem entferntesten von unserer Einbildungskraft geschaffenen Winkel geschehen ist. Das göttliche „immer“ ist für unsere Vorstellung ein unaufhörlich dauernder, aus Terzien, Sekunden, Minuten, Stunden, bestehender Prozess. Das göttliche „ausser Raum“ ist etwas für unsere Einbildungskraft ganz Unrealisierbares; das Beste was wir leisten können, um das Ausserräumliche zu fassen, besteht darin, dass wir diesem „ausser Raum“ den kleinsten denkbaren Raum, den sogenannten mathematischen Punkt, unterschieben. Das göttliche „überall“ ist uns in unserer Vorstellung mit dem Charakter der räumlichen Ausdehnung gegeben.

Wenn der Mathematiker den Bruch $\frac{1}{10}$ mit Logarithmen zu berechnen hat, nimmt er ihn für eine ganze Zahl 1,000,000,000 und erhält für sie den Logarithmus 9,000 0000. Allerdings fügt er diesem Logarithmus ein Korrektiv zu, indem er hinter der Mantisse 9,000 0000 noch die negative Charakteristik —10 schreibt; diese negative Kennziffer aber wird erst bei der Summe angebracht; im Prozess der logarithmischen Berechnung aber figurieren immer weiter die zehn Pfennige in der Gestalt einer Milliarde Mark. Was für den Mathematiker die negative Kennziffer —10 ist, ist für den Theologen das Vorbehalt $\theta\epsilon\omicron\pi\rho\epsilon\pi\tilde{\omega}\varsigma$, *gotteswürdig*. Machtlos, mit den Verunstaltungen, welche unser Denken in das Dogma einführt, zu ringen, verneinen wir sie, und legen Protest gegen sie ein, indem wir behaupten: mag es stehen mit unserem Denken in der Wirklichkeit, wie es auch sei, fassen wir, wenn wir von Immer und Überall sprechen, diese Begriffe nur in „gotteswürdiger“ Weise, nur im Sinne von „zeitlos“ und „ausserräumlich“ auf. In meinen Auseinandersetzungen werde ich auch die Zeit- und Raumvorstellungen frei benutzen, verwahre mich aber gegen dieselben

als gegen einen unumgänglichen Mangel. Gerade so handelt der Astronom: er protestiert gegen den Lauf der Sonne um die Erde herum, obgleich er ja immer nur den Auf- und Untergang der Sonne sieht, nicht aber die Bewegung der Erde um ihre Achse.

2. Meine zweite Vorbemerkung gilt dem *verständnismässigen* Charakter der hier folgenden Auseinandersetzungen. Ich glaube aber, dass ein gewisses Übermass in dieser Hinsicht unvermeidlich ist, da die Bilder, von denen die Rede sein wird, von den Kirchenvätern selbst, welche den Arianismus zu bekämpfen hatten, angegeben sind. Die historische Lage der Zeit forderte es, dass im Namen des höhern Verständnisses der Gründe des Christentums die Kirchenväter, beseelt vom Bewusstsein der göttlichen Züge, die im tiefsten Grunde des menschlichen Wesens eingepägt sind, die Logik der Arianer als *ἄλογος καὶ ἄσοφος* auf ihrem eigenen Boden angriffen und besiegten.

II.

Die Kirchenväter des IV. Jahrhunderts hatten eine dreifache Aufgabe zu lösen, nämlich:

a) Den Arianismus in seinem Kern zu überwinden durch den Beweis, dass Christus der Sohn Gottes, der wahre Sohn des Vaters ist. In der orthodoxen Theologie ist der Begriff vom Sohn ein theologischer, im Arianismus ein kosmologischer. In den orthodoxen Systemen ist der Sohn „um des Vaters willen“, *διὰ τὸν Πατέρα* (Joh. 6, 57). Die Notwendigkeit des Seins des Sohnes wird von der harmonischen, unbegreiflich geheimnisvollen Beschaffenheit (*λόγος, τρόπος*) des innerlichen Lebens der Gottheit motiviert: Der Sohn ist *ad intra*; im Arianismus dagegen existiert der Sohn der Welt halber. In der Beschaffenheit des *inneren* Lebens des Einen, allvollkommenen Gottes, der in sich sein volles Genüge und seine Seligkeit hat, giebt es kein Motiv zum Sein des Sohnes. Da aber ohne die Vermittlung des Sohnes der allvollkommene Gott die Möglichkeit, die unvollkommene Welt hervorzubringen, nicht gehabt hätte, so ist für den Arianer der Sohn *ad extra*, als der hypostatische Vermittler zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen.

b) Die Unverschmolzenheit der Hypostasen der hl. Dreieinigkeit zu zeigen.

c) Zu zeigen, dass der Vater, der Sohn und der hl. Geist wahrhaftig eines Wesens sind, i. e. einen Anhaltspunkt, eine Stütze für den menschlichen Verstand zu geben, um eine Wesenseinheit vorzustellen, die nicht eine einfache Einheit der Gattung ist, wie man sie in der Welt wahrnimmt, sondern die wahre Einheit des Einen Gottes ist. Dieser Beweis gipfelt in der These über *τῆς Θείας*

οὐσίας τὴν πρὸς ἑαυτὴν ἁρμονίαν, über *τὸ συνεχές* der göttlichen Substanz, in welcher keine *διαστήματός τινος ἀνυποστάτου κενότης*, kein leerer „nicht seiender“ Riss stattfindet. Demzufolge sind die drei Hypostasen *συμφυεῖς, συννημέναι, ἔχονται ἀλλήλων, ἤρτηνται προσεχῶς*, zusammengewachsen, unmittelbar anliegend, sich aneinanderhaltend, stark zusammengegliedert, so dass der menschliche Gedanke keinen leeren Zwischenraum in der einigen Substanz der Dreieinigkeit finden kann, nicht *κενυβατεῖν* (in eine leere Stelle treten); in ähnlicher Weise, wie das Auge des Menschen im Regenbogen die präzise Grenze zwischen den ineinander überschmelzenden prismatischen Farben nicht fassen kann. Es ist wohlbekannt, dass die Denkungsart der alten Kirchenväter sich durch ihre Ganzheit charakterisiert. Sie kennt nicht die Rubriken, welche für uns von Kindheit an Gewohnheitssache geworden sind. So z. B. lässt uns ihre theologische Argumentation nur sehr selten darüber ins Klare kommen, inwiefern sie die Begriffe aus dem Bereiche der ontologischen Offenbarung einerseits, und diejenigen aus dem Bereiche der ökonomischen Offenbarung andererseits als unterschieden auffasst. Auch die Erläuterung der oben genannten drei Thesen wird bei den Vätern öfters parallel geführt. Dabei, neben der Vergleichung des trinitarischen Geheimnisses mit Sonne, Strahl und Glanz, begegnen wir einer sozusagen analytischen Formel. Die Kirchenväter, indem sie als Ausgangspunkt ihres Denkens die im Worte Christi (im Namen des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes) enthaltene Wahrheit als eine adäquate, genaue Reihenfolge der Hypostasen (so gut wie es eben der Mensch begreifen kann), welche dem innern Wesen des dreieinigen Gottes absolut richtig entspricht, annehmen, stellen eine These auf, welche wie eine mathematische Formel aussieht: $A : B = B : C$. Der Vater steht in dem nämlichen Verhältnisse zum Sohn, wie der Sohn zum hl. Geist; oder: Der Sohn ist das Bild des Vaters, der hl. Geist das Bild des Sohnes.

Die logische Basis des ersten Teiles dieses Gleichnisses ist: Für den Menschen ist der Vater ohne den Sohn, oder der Sohn ohne den Vater absolut unvorstellbar. „Es existiert der Vater, folglich existiert auch der Sohn.“ Dieser Gedanke ist selbst keine Folgerung, es ist eine bloße Konstatierung eines Faktums. Für den menschlichen Gedanken existiert zwischen den Begriffen „Vater“ und „Sohn“ kein vermittelnder Begriff (und kann auch nicht existieren).

Folglich: *αα)* Zwischen dem Sein (*ὑπόστασις, ὑπαρξις*) des Vaters und dem Sein (*ὑπόστασις, ὑπαρξις*) des Sohnes kann keine Vermittlung existieren.

Folglich: *ββ*) Die Hypostase des Sohnes *συνεχῶς ἤρτηται* (vergliedert sich unmittelbar) mit der Hypostase des Vaters, d. h. der Sohn ist die *zweite* Person der Dreieinigkeit, und für das menschliche Denken giebt es eine absolute Notwendigkeit, den Sohn gerade als die zweite (d. h. die als ihr *prius*, als ihr *πρεσβύτερον* nur die eine und einzige Hypostase, namentlich die erste Hypostase voraussetzende) Person aufzufassen.

Folglich: *γγ*) Wird aber das Sein des Sohnes durch das Sein des Vaters selbst unmittelbar begründet, so ist die arianisch-kosmologische Betrachtung des Sohnes, nämlich die Reihenfolge der Begriffe: Gott — die Idee der Welt — der Sohn, falsch.

Folglich: *δδ*) Der Sohn ist Einer, der Einzigste, von Einem der Eingeborene, der vom Vater erglänzte, und durch sein Dasein (*ὑπαρξίς*) den Einen, Alleinen Vater als logisches *prius* voraussetzend.

III.

Das oben gesagte stellt auch die Anschauung der Kirchenväter von der Person des hl. Geistes fest. Der menschliche Gedanke ist nicht im stande, mit einer zwingenden Klarheit das Dasein des hl. Geistes aus dem Wesen des Vaters herzuleiten. Die Vermittlung des Sohnes kommt ihm zu Hülfe und stellt sich als unbedingt notwendig vor, schon darum, weil es für den Gedanken keine Möglichkeit giebt ein Drittes anzunehmen, wo ein Zweites fehlt.

Der Sohn ist *Λόγος*, das Wort Gottes, und die Formel $A : B = B : C$ gestaltet sich eigentlich zur These: Der Vater verhält sich zum Sohn, wie das Wort zum Geist. (Unter verschiedenen anderen Versuchen der Erklärung der zweiten Hälfte der Gleichung ($= B : C$) kann man noch die originelle vom hl. Gregor von Nyssa anführen: Wie *Χριστός* zu *Χρίσμα*, oder wie *Βασιλεύς* zu *Βασιλεία*.)

Der Mensch kann unmöglich ein Wort aussprechen ohne dabei zu atmen. Das Wort Gottes, bemerkt der hl. Gregor von Nyssa, wäre mangelhafter als das menschliche, wenn es ohne den heiligen Geist wäre.

Folglich: *αα*) Schliesst sich die Hypostase des hl. Geistes der Hypostase des Sohnes an, und kommt durch den Sohn in Verbindung mit der Hypostase des Vaters ¹⁾.

¹⁾ S. Bas. Magn., ep. 38 (alias 43), n. 4: *ὁ Υἱὸς — ᾧ πάντοτε τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον συνεπινοεῖται — τὸ ἅγιον Πνεῦμα — τοῦ Υἱοῦ μὲν ἤρτηται, ᾧ ἀδιαστάτως συγκαταλαμβάνεται.* S. Gregorius Nyssen., adv. Maced., n. 16. (Migne, S. Gr., t. 45, col. 1321 A.): *μηδὲν εἶναι διάστημα μεταξὺ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος δι' ἀπορρήτων αἰνίσισεται — ἀδιάστατός ἐστι πρὸς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον τῆ Υἱῶ ἢ συνάρφεια.* S. J. Damasc.; *τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον δι' Υἱοῦ τῷ Πατρὶ συναπτόμενον.*

Dass der hl. Geist ein μέσον τοῦ ἀγεννήτου καὶ τοῦ γεννητοῦ, das Vermittelnde zwischen dem Sohn und dem Vater ist, ist ein Theologumenon, welches mehr im Abend- als im Morgenlande verbreitet ist¹⁾. Bei den Morgenländischen ist es kaum mehr als bei zweien zu finden. Der hl. Damascenus hat es von dem hl. Gregor von Nazianz kopiert, welcher diesen Ausdruck (μέσον) benutzen musste in seiner Widerlegung der Arianer, welche behaupteten, dass zwischen dem Geborenen und dem Ungeborenen nichts Mittleres sein könne.

Also: ββ) Ist der Geist die dritte Hypostase der hl. Dreieinigkeit. Sein Sein setzt das Dasein des Vaters wie auch des Sohnes voraus, weil der hl. Geist vom Vater ausgeht, und weil der Vater Vater des Sohnes allein ist. Folglich, sobald Gott Προβολεὺς τοῦ Πνεύματος Vater genannt wird, wird er gedacht als einen Sohn habend. Folglich ohne Gefahr, eine zu grosse Ungenauigkeit zu begehen, kann man sagen ὑπάρχοντος (όντος, ὑφεστῶτος) τοῦ Υἱοῦ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον (indem der Sohn existiert, geht der hl. Geist vom Vater aus) oder: Filio generato ex Patre productus, wie Zoernikav, vom hl. Geiste redend, sich ausdrückt.

Nach dem Gesagten ist die Ansicht von der Prozeption des hl. Geistes bei den Kirchenvätern begreiflich: Der Atem kommt aus dem Munde des Menschen und durchdringt so zu sagen das Wort, der Atem ist notwendig, damit das Wort zum Laut wird. Da aber der Mund aufgethan wird, nicht zum Atmen, sondern um den Laut, Wort auszusprechen, so ist das Wort ein logisches „Prius“ des Atems. Das Wort aber, als eine bestimmte Bedeutung habend und in der Form von gegliederten Lauten vorhergedacht, bringt nicht diese Laute von sich selbst hervor, und der Atem kommt nicht hervor vom Worte selbst, sondern aus dem menschlichen Munde, obgleich das Aussprechen des Wortes auch das Atmen unvermeidlich mit sich führt.

¹⁾ Der hl. Athanasius der Grosse z. B. lehnt solche Auffassung durchaus ab. Migne, S. Gr., t. 26, col. 373 B., orat. 3, c. Arian., n. 24: καὶ οὐ τὸ Πνεῦμα τὸν Λόγον συνάπτει τῷ Πατρὶ, ἀλλὰ μᾶλλον τὸ Πνεῦμα παρὰ τοῦ Λόγου λαμβάνει. Auch der hl. Basilius der Grosse betrachtet gerade den Sohn (sit venia verbo!) als *terminus medius* in der über alle Vernunft erhabenen *ratio* (λόγος) des inneren Lebens der hl. Dreieinigkeit. Epist. 38 (alias 43), n. 4: καὶ εἰ τὸν Υἱὸν ἀληθινῶς τις λάβοι, ἔξει αὐτὸν ἐκατέρωθεν, πῆ μὲν τὸν ἑαυτοῦ Πατέρα, πῆ δὲ τὸ ἴδιον Πνεῦμα συνεπαγόμενον. Vergl. S. Gregor. Nyss., adv. Maced., n. 13 (Migne, S. Greg., t. 45, col. 1317 A.): ἀλλὰ πηγὴ μὲν δυνάμεως ἐστὶν ὁ Πατὴρ, δύναμις δὲ τοῦ Πατρὸς ὁ Υἱὸς, δυνάμεως δὲ πνεῦμα τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον.

Aus dieser Analogie folgt:

aaa) Die Geburt des Wortes und das Ausgehen des hl. Geistes werden vereinigt gedacht.

bbb) Das logische Prius ist die Geburt.

ccc) Der Sohn—Wort ist weder die Ursache noch die Mitursache des Ausganges des hl. Geistes. *Λόγος* ist nicht Spirans.

Aber:

ddd) Die Geburt des Sohnes—Wortes ist eine Gott angemessene *Bedingung*¹⁾ des *unbedingten* Ausgehens des hl. Geistes, ist das Motiv

¹⁾ Den Ausdruck «Bedingung» entlehne ich dem *S. B. Kochomsky* (Theologische Dissertation, russisch, St. Petersburg 1875). Eine «Bedingung», dem «Absolutum» beigelegt, klingt doch wie eine logische *contradictio in adjecto*. Gewiss; diesen Schlag aber wehre ich mit dem theologischen Schilde *θεοπρεπῶς*, «gotteswürdig», ab. Der Sinn dieses *prima facie* unpassenden Ausdrucks ist doch wohl nicht unverständlich. Wenn der hl. Geist, ebenso wie der Sohn, aus dem Wesen des Vaters ist — fragten sowohl die Arianer als die Macedonianer — warum ist dennoch der hl. Geist nicht Sohn? — Weil der Geist aus dem Vater *ἐκπορευτῶς*, und nicht *γεννητῶς* ist, antwortete man ihnen. — Warum ist denn der Geist nicht *γεννητός* (nicht gezeugt)? — Weil nur der Eingeborne, *ὁ Μονογενής*, d. i. nur der Sohn allein, *γεννητός* ist. Also bestimmt der Sohn durch sein Gezeugtsein auch den *τρόπος τῆς ὑπάρξεως*, *modus existendi*, des hl. Geistes, sein Nichtgezeugtsein. Überhaupt gestaltet sich das Theologumenon *δι' Υἱοῦ* entweder zu einem *Gedanken*, und dann operiert der Verstand mit *Begriffen*, indem er sie analysiert und z. B. zur Erkenntnis gelangt, dass die Idee «Vater» als ein Relationsbegriff in sich *implicite* auch die Idee eines «Sohnes» einschliesst; dass jedes «Dritte» unvermeidlich ein «Zweites» voraussetzt. Oder es gestaltet sich zu einem *anschaulichen Bilde*, wobei die Einbildungskraft mit einer allerdings sehr inadäquaten, doch nicht unmalerischen *Vorstellung* des Hindurchgehens des Geistes (Atems) durch das (gesprochene) Wort zu Hülfe kommt, und unter der Voraussetzung, dass der Vater nicht *εἰς κενόν τι πνεῖ*, nicht in einen leeren Raum atmet, da der Sohn sich fest an den Vater hält, *ἀδιαστάτως τοῦ πατρὸς ἔχεται (ῥήτταται)*, uns darstellt

a) ein Bild zur Veranschaulichung des Momentes der *processio aeterna* (und somit des Momentes der allerreinsten Offenbarung der Kausalität des Vaters und des alleranfänglichsten Augenblickes des Seins des hl. Geistes): der von dem Vater ausgehende Geist wird von dem Sohne *empfangen*, und

b) ein anderes Bild zur Veranschaulichung des Momentes der *processio sempiterna*: der vom Vater ausgehende und im Sohne ruhende Geist *glänzt* durch den Sohn *hindurch*. — Auf die Frage, wodurch der Ausgang des hl. Geistes sich vom Gezeugtsein des Sohnes unterscheidet, ist selbstverständlich nur *eine* streng theologische Antwort möglich: das weiss nur der Dreieinige Gott selbst. In den Zeiten eines polemischen Gärens mochte aber eine so völlige Verzichtleistung auf das Erkenntnis des Mysteriums des Christentums sogar mit triumphierendem Pfeifen seitens der Gegner ent-

und die Begründung (und daher das logische „prius“) des Ausgehens des hl. Geistes aus dem Vater.

IV.

Zu bemerken ist ferner:

Die Geburt des Sohnes Gottes ist eine *Generatio aeterna et sempiterna*, d. h. nur als ein von Ewigkeit vollbrachter und ein immer ausserzeitlich gegenwärtiger Akt vorstellbar. In der nämlichen Art der Anschauung soll man sich auch die Prozession des hl. Geistes vorstellen:

α) Der hl. Geist geht von Ewigkeit her vom Vater aus. Vom vorzeitigen, absolut ersten Moment seiner Prozession, *ist er und existiert er als eine vollkommene Hypostase, ὑπάρχει, ὑφείστηκε*, und der Logos—Sohn wird nicht gedacht als etwas in das hypostatische Wesen des hl. Geistes Hineinbringendes.

β) Jedoch geht der hl. Geist immer vom Vater aus, und diese Prozession ist identisch mit dem ewigen Sein, dem göttlichen Leben des hl. Geistes. Das menschliche Anschauen kann sich dieses Moment nur als einen Prozess vorstellen, einen nie abgebrochenen und immer fortdauernden Prozess. Wenn die erste Vorstellung („der Ausgang als ein von Ewigkeit und vor Ewigkeit schon vollbrachter Akt“) uns zwingt, die Bewegung eben als *Bewegung* zu denken (mag deren Dauer auch nur Einen mathematischen Punkt messen), so bringt die zweite Vorstellung („der Ausgang als ein immer gegenwärtiger Akt“) samt einem Charakter der Dauer und Beständigkeit auch ein modifizierendes Moment des Stillstehens, der *Ruhe* in diese Bewegung hinein. Da der hl. Geist vom Vater ausgeht während der Existenz des Sohnes, *ὑπάρχοντος τοῦ Υἱοῦ*, und da Vater und Sohn als unmittelbar anliegend, sich berührend ge-

gegengenommen werden. Unter solchen Umständen fühlte sich mancher Theologe genötigt — war er auch nicht im stande, ein sicheres Dogma vorzulegen — wenigstens seine Vermutung zu äussern. Statt eines «Wir wissen das nicht» antwortete man mit einem «Wir erkennen das stückweise», indem man, ohne dem innersten Kern des Mysteriums zu nahe zu treten, die sozusagen begleitenden Merkmale beobachtete. Das *γεννητῶς* erläuterte man durch *μόνος ἐκ μόνου*; dagegen blieb dieses Merkmal bei Auslegung der Lehre vom hl. Geiste weg. Wünschte man aber ein positives Merkmal des *ἐκπορευτῶς* zu haben, so fand man kein anderes als dieses: «während des Seins des Sohnes geht der Geist vom Vater aus», *ὄντος τοῦ Υἱοῦ ἐκπορεύεται* (dabei war es durchaus gleichgültig, ob der Theologe seinen Standpunkt im Gebiet eines Gedankens oder im Gebiet eines Bildes nahm: das Resultat musste in beiden Fällen ein und dasselbe sein). Die anschauliche Formel dieses Theologumenons war *ἐκ τοῦ Πατρὸς δι' Υἱοῦ ἐκπορευόμενον*, «der aus dem Vater durch den Sohn ausgeht».

dacht werden, wird der Moment der immer gegenwärtigen Prozession des hl. Geistes so verstanden, dass der vom Vater ausgehende *hl. Geist vom Sohne bereits als eine vollkommene Hypostase empfangen wird*; τὸ Πνεῦμα ἐκπορεύεται παρὰ τοῦ Πατρὸς, καὶ μένει παρὰ τῷ Υἱῷ Θεϊκῶς, sagt Didymus (de Trinitate, l. 31, Migne, S. Gr., t. 39, col. 425 A.). Er geht vom Vater aus und weilt im Sohne; der vom Vater ausgeht und im Sohne ruhet. Das Verhältniß des Sohnes zum hl. Geist ist in allen diesen Bildern verschieden vom Verhältniß des Vaters zum hl. Geist: Als *Προβολεύς*, als Ursache, wird der Vater als movens gedacht, der Sohn als dieser Bewegung einen Charakter der Ruhe, des Bleibens, mitteilend. Wenn aber die Prozession als eine fortwährende *Bewegung* gedacht wird, ist die These „der im Sohne ruhet“ und „im Sohne weilet“ durch eine gleichbedeutende ersetzt: Der vom Vater als vollkommene Hypostase ausgehende hl. Geist kommt durch den Sohn (*προϊόν*), erscheint durch den Sohn, offenbart durch ihn sein Wesen, welches er vom Vater hat. Er erglänzt oder durchglänzt durch den Sohn.

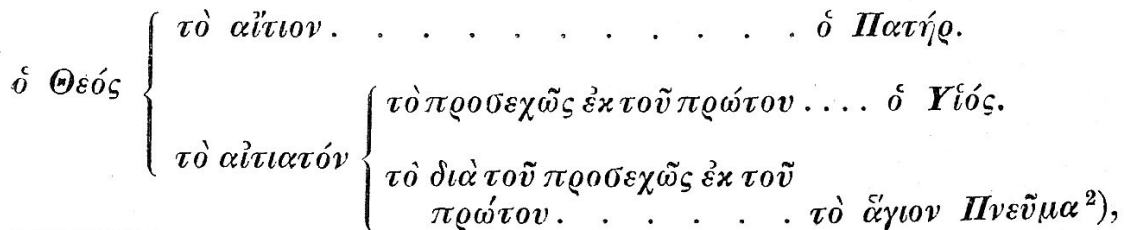
Der Sohn, vermittelt seiner hypostatischen Existenz, *γνωρίζει*, läßt den hl. Geist als solchen erkennen durch sich und vermittelt sich. Er offenbart ihn, charakterisiert ihn, sozusagen, als den Erkennbaren. Der hl. Geist wird nach dem Sohne und mit dem Sohne charakterisiert und erkannt (*γνωρίζεται*). Das Bild der Morgenröte kann, mit Beseitigung des unumgänglichen Fehlers dieses Gleichnisses, diese Anschauungsweise der Kirchenväter beleuchten: Die Sonne steht noch unter dem östlichen Horizonte der gegebenen Ortschaft, sie ist noch unsichtbar und ihr Strahl berührt noch nicht die Oberfläche der Erde. Gäbe es keine Luft, so wäre an diesem Orte völlige Finsternis. Der Strahl aber geht durch die Schichten der Luft, durchdringt sie, und die Morgenröte beleuchtet die gegebene Ortschaft, kündigt die Nähe des noch verborgenen Sonnendiskus an; die Erscheinung der Morgenröte selbst beweist aber das Dasein der Atmosphäre, ohne welche die Erscheinung der Morgenröte nicht möglich gewesen wäre, obgleich die reelle Ursache der Morgenröte die sich dem Horizonte annähernde Sonne ist. Der hl. Geist ist eine hypostatische Kraft, welche durch den Sohn erglänzt, zugleich kündigt sie das Wort an und offenbart die verborgene Gottheit des Vaters.

Mir scheint, dass dieses „Verbleiben“, „Ruhem“ im Sohne, dieses „Durchdringen“, diese „Erscheinung“, dieses „Erglänzen“ durch den Sohn, der Lehre der Kirchenväter gemäss, die *ewigen* Verhältnisse des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes bezeichnen, und kurz zusammengefasst durch den Satz „der hl. Geist kommt vom Vater durch den Sohn“ ausgedrückt sind.

V.

Zwar ist die Idee der Durchdringung des hl. Geistes durch den Sohn und der unmittelbaren Beziehung der dritten Person der Dreieinigkeit eben zur zweiten im Bewusstsein der Väter so stark festgestellt, dass sie sogar behaupteten, der hl. Geist sei mit dem Vater durch den Sohn vereinigt (*συνάπτεται*). Und doch ist damit Anlass zur Vermutung durchaus nicht gegeben, dass eine Andeutung auf irgend ein kausatives Moment in der Beziehung des Sohnes zum hl. Geist in diesem *δι' Υἱοῦ* stecke. Seine Hypostase hat der hl. Geist vom Vater als der alleinigen Ursache. Eines der beredtesten Zeugnisse solcher Auffassung des Theologumenon *δι' Υἱοῦ* steht in den folgenden Worten des hl. Johannes Damascenus: *Πνεῦμα τοῦ Πατρὸς, ὡς ἐκ Πατρὸς ἐκπορευόμενον — Υἱοῦ δὲ Πνεῦμα, οὐχ ὡς ἐξ αὐτοῦ, ἀλλ' ὡς δι' αὐτοῦ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον. Μόνος γὰρ αἴτιος ὁ Πατήρ.* „Der hl. Geist ist Geist des Vaters, da er vom Vater ausgeht. Er ist auch der Geist des Sohnes, nicht aber, als ob er sein Sein vom Sohne habe, sondern aus dem Grund, weil er durch den Sohn vom Vater ausgeht. Denn nur der Vater allein ist die Ursache.“ Also folgt unmittelbar auf das *δι' Υἱοῦ* das unübertrefflich lakonische *Μόνος αἴτιος*, als wäre es für alle Welt ja selbstverständlich, dass die Ursache nur mit *ἐκ*, nicht aber auch mit *διὰ* angegeben werden könnte. Ist aber der Vater auch die alleinige Ursache des Seins des hl. Geistes, scheint doch die Idee des Ausgangs desselben aus dem Vater durch den Sohn auf den ersten Blick uns zu veranlassen, wenigstens die Frage zu stellen: Ob der Vater unmittelbar, *ἀμέσως*, oder mittelbar, *ἐμμέσως*, die Ursache des hl. Geistes sei.

So viel ich weiss, wurde solche Frage fast *explicite* nur vom hl. Gregorius von Nyssa diskutiert ¹⁾. Die Termini technici, welche dieser Kirchenvater braucht (in der Stelle *a*), sind von Dr. N. B. Swete sehr anschaulich zusammengestellt in folgendem Schema:



¹⁾ Die fundamentalen Stellen sind: *a*) quod non sint tres dii, Migne, t. 45, col. 133 B. C.; *b*) contr. Eunom., col. 369 A., Migne, ibid.; *c*) contr. Eunom., col. 464 B. C., Migne, ibid.; *d*) adv. Maced., n. 6, col. 1308 B., Migne, ibid.

²⁾ In *a*) ist *τὸ αἰτιατόν* auch *τὸ ἐκ τοῦ αἰτίου* genannt; in *b*) ist der Sohn als *κατὰ τὸ προσεχῆς ἀδιαστάτως τῇ πατρὶ συνεπινοούμενος*,

und ist der Geist als „the mediately derived“, als „mittelbar ausgehend“ prädiiziert.

Diese Schlussfolgerung wäre durchaus unabwehrbar, wenn wir bei dem hl. Gregorius nur eine Stelle, nämlich die *d*, läsen¹⁾: „Vorausgesetzt, dass wir die Flamme sehen in drei Lampen geteilt, und dass die erste Flamme Ursache des dritten Lichtes sei, die vermittelt der Übergabe durch das mittlere das äusserste Licht angezündet hat, verhindert uns doch nichts, die dritte Lampe als Feuer zu betrachten, wenn sie auch an der vorhergehenden Flamme angezündet wäre.“ Also, folgert der Kirchenvater, ist auch der hl. Geist, wenn auch die dritte Person, von der gleichen Würde mit dem Vater und dem Sohn.

Bei Beurteilung dieses auf den ersten Blick ausschlaggebenden Passus, muss man jedoch nicht übersehen: Erstens, dass die Wirkung der Ursache vermittelt eines *Mediums* hier zwar ausdrücklich angenommen ist, aber nur in der Rede von der Flamme und den Lampen, nicht in der Rede von dem Sohne und dem hl. Geiste selber. Zweitens, ehrte, wie bekannt ist, der hl. Gregorius pietätvoll den hl. Basilius und nannte ihn nicht sowohl seinen Bruder, als vielmehr seinen „Vater und Lehrer“, *Πατήρ καὶ διδάσκαλος*, ja *ὁ ἅγιος Πατήρ ἡμῶν*. Es ist nicht schwer, vorauszusetzen, dass der hl. Gregorius es für seine Pflicht und seinen Ruhm hielt, von den Lehren und Ansichten des auch für ihn grossen Basilius, *τοῦ μεγάλου Βασιλείου*, nicht einmal haarbreit abzuweichen, und die eine der klassischen Stellen des hl. Gregorius über das besprochene Theologumenon, nämlich *b*, lehnt sich, selbst in den Ausdrücken, an die Anschauung des hl. Basilius²⁾ an. (Siehe Seiten 698 und 699.)

und der hl. Geist als *δι' αὐτοῦ καὶ μετ' αὐτοῦ* (d. i. durch den Sohn und mit dem Sohn) *εὐθύς καὶ συνημμένως καταλαμβάνόμενος* bezeichnet.

¹⁾ Ὡσπερ ἂν εἴ τις ἐν τρισὶ λαμπάσι δηρημένην βλέπων τὴν φλόγα [αἰτίαν δὲ τοῦ τρίτου φωτὸς ὑποθάμεθα εἶναι τὴν πρώτην φλόγα ἐκ διαδόσεως διὰ τοῦ μέσου τὸ ἄκρον ἐξάψασαν] — εἰ δὲ κωλύει οὐδὲν πῦρ εἶναι τὴν τρίτην λαμπάδα, κἂν ἐκ προλαβούσης ἀναλάμψη φλογός, τίς ἢ σοφία τῶν διὰ ταῦτα τὴν τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἀξίαν ἀθετεῖν ἀσεβῶς νομιζόντων, ἐπειδήπερ μετὰ Πατέρα καὶ Υἱὸν ἡριθμήθη παρὰ τῆς Θείας φωνῆς;

²⁾ S. Basil., epist. 38 (alias 43) (a. D. 369—370), ist geschrieben: *Γρηγορίῳ ἀδελφῷ*, das heisst an den hl. Gregorius von Nyssa, und hatte — sehr wahrscheinlich — einen grossen Einfluss auf die Formierung der Denkart des letzten. Alle Parallelen unter der Aufschrift «Der hl. Basilius» sind aus n. 4 dieses Briefes entnommen.

Der hl. Basilius :

Der hl. Gregorius :

Der hl. Basilius :

Ἐν ἧ (τῇ ἀκρίστῳ οὐ-
σίᾳ) Πατὴρ μὲν ἀναρχος,
καὶ ἀγέννητος, καὶ ἀεὶ
Πατὴρ νοεῖται.

ἐξ αὐτοῦ δὲ κατὰ τὸ
προσεχὲς ἀδιαστάτως ὁ
Μονογενὴς Υἱὸς τῷ Πα-
τρὶ συνεπινοεῖται.

Ἐν οὐδενὶ διαλείμματι
μεταξὺ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ
καὶ ἁγίου Πνεύματος τῆς
διανοίας κενεμβατούσης·
διότι οὐδέν ἐστι τὸ δια-
μέσου τούτων παρενε-
ρόμενον — οὔτε διαστή-
ματός τινος ἀνυποστά-
του κενότης — τῇ παρεν-
θήκῃ τοῦ κενοῦ τὸ συνε-
χὲς διαστελλουσα.

δι' αὐτοῦ δὲ καὶ μετ'
αὐτοῦ, πρὶν τι κενόν τε
καὶ ἀνυπόστατον διὰ
μέσου παρεμπεσεῖν νόη-
μα, εὐθὺς καὶ τὸ Πνεῦμα
τὸ ἅγιον συνημμένως
καταλαμβάνεται·

οὐχ ὑστερίζον κατὰ
τὴν ὑπαρξιν μετὰ τὸν
Υἱόν, ὥστε ποτὲ τὸν
Μονογενῆ δίχα τοῦ Πνεύ-
ματος νοηθῆναι·

ἀλλ' ἐκ μὲν τοῦ Θεοῦ
τῶν ὅλων, καὶ αὐτὸ τὴν
αἰτίαν ἔχον τοῦ εἶναι,
ὅθεν καὶ τὸ Μονογενὲς
ἐστὶ φῶς,

διὰ δὲ ἀληθινοῦ φω-
τὸς ἐκλάμψαν,

οὔτε διαστήματι οὔτε
φύσεως ἑτερότητι τοῦ
Πατρὸς ἢ τοῦ Μονογε-
νοῦς ἀποτεμένεται.

ὁ Υἱὸς — ᾧ πάντοτε
τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀχω-
ρίστως συνεπινοεῖται —
τὸ ἅγιον Πνεῦμα — τοῦ
Υἱοῦ μὲν ἡρτηται, ᾧ
ἀδιαστάτως συγκατα-
λαμβάνεται, τῆς δὲ τοῦ
Πατρὸς αἰτίας ἐξημμέ-
νον ἔχει τὸ εἶναι, ὅθεν
καὶ ἐκπορεύεται· τοῦτο
τὸ γνωριστικὸν τῆς κατὰ
τὴν ὑπόστασιν ιδιότητος
σημεῖον ἔχει, τὸ μετὰ
τὸν Υἱὸν καὶ σὺν αὐτῷ
γνωρίζεσθαι.

καὶ τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς
ὑφεστάναι.

Ὁ δὲ Υἱὸς, ὁ τὸ ἐκ
τοῦ Πατρὸς ἐκπορευό-
μενον Πνεῦμα δι' ἑαυτοῦ
καὶ μεθ' ἑαυτοῦ γνωρί-
ζων, μόνος μονογενῶς ἐκ
τοῦ ἀγεννήτου φωτὸς
ἐκλάμψας, etc.

Der hl. Basilius:

Der Gedanke tritt in keinen leeren Zwischenraum zwischen dem Vater und dem Sohn und dem hl. Geist hinein. Denn zwischen Denselben schiebt sich nichts ein, weder Leere irgend welches nicht existierenden Zwischenraumes — die durch Parenthese etwas Leeren das Concretum zertrennt.

Der hl. Gregorius:

In der ungeschaffenen Substanz wird der Vater als anfanglos, ungezeugt und immer als Vater gedacht.

Aus ihm unmittelbar (ist) der Eingeborne Sohn, (der) wird unzertrennlich zusammen mit dem Vater gedacht.

Durch Ihn aber und mit Ihm wird sogleich (bevor eine Vorstellung über etwas Leeres und Nichtexistierendes sich eindrängt) auch der hl. Geist zusammen begriffen, der seinem Sein nach nicht später ist als der Sohn (so dass man den Eingebornen ohne den Geist vorstellen könnte),

aber die Ursache seines Seins hat auch der Geist aus dem Gott des Alls, aus dem auch das eingeborne Licht das Sein hat, erglänzt aber durch das wahre Licht,

so dass er weder durch einen Zwischenraum noch durch eine Verschiedenheit der Natur vom Vater oder vom Eingeborenen abgetrennt wird.

Der hl. Basilius:

Der Sohn — wird mit dem hl. Geist stets unzertrennlich, zusammen gedacht. Der hl. Geist ist (zwar) mit dem Sohne zusammengegliedert, hat aber das Sein abhängig von der Ursache, nämlich vom Vater, aus dem Er auch ausgeht. Er hat das charakteristische, (nur) Ihm seiner Hypostase nach eigentümliche Merkmal, dass er nach dem Sohn erkennbar ist,

und das Sein aus dem Vater hat.

Der Sohn aber, der den aus dem Vater ausgehenden Geist durch sich selbst und mit sich selbst erkennbar macht, — nur Er erglänzt einzig aus dem ungezeugten Licht als Eingeborner u. s. f.

Wie wir sehen, verkündigen die beiden Kirchenväter das *δι' Υἱοῦ* ausdrücklich, sogar dringend, aber nur im Zusammenhange mit den Prädikaten, wie *γνωρίζεσθαι*, *καταλαμβάνεσθαι*: durch den Sohn ist der hl. Geist theologisch erkennbar, und dies ist charakteristisch als Merkmal für die Hypostase des Sohnes selbst, für sein innerstes persönliches Leben, ist sein *γνώρισμα*. Aber wenn auch in den innersten, geheimnisvollsten Beziehungen des trinitarischen Lebens begründet, ist das „durch den Sohn“ frei von dem leisesten Anstrich einer *Kausalitäts*-Bedeutung: das Wort *δι' Υἱοῦ*, soviel mir bekannt, verdunstet stets, sobald die beiden Kirchenväter über die *αἰτία*, die causa, die Ursache des *Seins* des hl. Geistes zu reden beginnen. „Seinem Sein nach“, sagt der grosse Basilius, „ist der hl. Geist von der Ursache abhängig, nämlich vom Vater aus dem er auch ausgeht.“ Noch prägnanter drückt sich der hl. Gregorius aus: „Die Ursache seines *Seins* hat auch der hl. Geist ebendasselbst, wo auch der eingeborene Sohn selbst sie hat, nämlich aus dem Gott des Alls ¹⁾.“ So ist vom Standpunkte des Kausalitätsverhältnisses der Sohn dem hl. Geist logisch nicht übergeordnet, vielmehr sind sie auf dieselbe logische Stufe, als *coordinati*, gestellt.

Und drittens: Unter den Kirchenvätern ist der hl. Gregorius von Nyssa, so lautet der *consensus theologorum*, am meisten origenistisch angehaucht. Gegen Origenes aber sind Beschwerden am wenigsten statthaft, dass er eine theologische Wichtigkeit des Begriffes der Ursache, der *αἰτία*, der *ἀρχή*, der *πηγή* nicht genug erkannt hätte ²⁾. Diese Bedeutung war gewiss dem hl. Gregorius eben so klar wie dem Origenes selbst. Dennoch sagte der origenisierende Kirchenvater überhaupt nichts, was den Sohn über die Ordnung der *αἰτιατά*, der Verursachten, erheben müsste. Mehr-

¹⁾ Vergl. adv. Eunom., l. 1 (col. 416 C). *ἀλλὰ δι' αὐτοῦ (τοῦ Υἱοῦ) μὲν ἐκλάμπων, τὴν δὲ τῆς ὑποστάσεως αἰτίαν ἔχον ἐκ τοῦ πρωτοτύπου φωτός.*

²⁾ Z. B. in Joh., t. 2, n. 1, 2, 3, pp. 49—51, *ed. de la Rue*, behauptet Origenes, dass nur der Vater *Αὐτόθεος* und *ὁ Θεός* ist, der Sohn aber bloss *Θεός* ist, denn auch Er ist in der Klasse der *μορφούμενοι θεοὶ, τῆ μετοχῆ τοῦ Θεοῦ γινόμενοι* inbegriffen; dann kommt es dem Alexandriner in den Sinn, eine solche Auseinandersetzung dürfte einige beunruhigen; zur Beschwichtigung der Besorgnisse dieser versichert er, dass die göttliche Würde des Sohnes dadurch nicht geschmälert ist: «denn (und diesen Beweis hält Origenes für durchaus vollwichtig) beide, sowohl der Vater als der Sohn, haben die Stelle eines Quells: der Vater ist das Prinzip der Gottheit, der Sohn ist das Prinzip der Vernunft.» *Ἀμφότερα γὰρ πηγῆς ἔχει χώραν· ὁ μὲν Πατὴρ θεότητος, ὁ δὲ Υἱὸς λόγου.*

mals versäumt er die beste Gelegenheit, zu konstatieren, dass auch der Sohn, als lebendiger Übermittler der kausativen Wirkung des Vaters auf den Geist, Mitursache oder Mitquell des Geistes sei. Solches silentium ¹⁾ ist centnerschwer und kann etwas beweisen.

Unter dieser Beleuchtung möchte ich auch die erste (a) klassische Stelle des hl. Gregorius betrachten.

Τὸ μὲν γὰρ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου, τὸ δὲ διὰ τοῦ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου, ὥστε καὶ τὸ Μονογενὲς ἀναμφίβολον ἐπὶ τοῦ Υἱοῦ μένειν, καὶ τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς εἶναι τὸ Πνεῦμα μὴ ἀμφιβάλλειν, τῆς τοῦ Υἱοῦ μεσιτείας καὶ αὐτῇ τὸ Μονογενὲς φυλαττούσης, καὶ τὸ Πνεῦμα τῆς φυσικῆς πρὸς Πατέρα σχέσεως μὴ ἀπειρογούσης.

„Denn das eine ist das unmittelbar aus dem ersten, und das andere ist das durch das unmittelbar aus dem ersten, so dass die Eigenschaft des Eingeborenses unstreitig dem Sohne bleibt, sowie auch die Thatsache, dass der Geist das Sein aus dem Vater hat, keinem Zweifel unterliegt, da die Vermittelung des Sohnes Ihm selbst den Charakter des Eingeborenen garantiert, sowie auch den Geist nicht verhindert, die Gemeinschaft der Natur mit dem Vater zu haben.“

Die *Thesis probanda* dieser Stelle ist: Eine Verschiedenheit der Natur, ἢ κατὰ φύσιν διαφορά, ist in der Dreieinigkeit nicht anzunehmen. Die Verschiedenheit der Hypostasen ist kein Argument gegen die Wesenseinheit. *Τὸ ἀπαράλλακτον τῆς φύσεως ὁμολογοῦντες, τὴν κατὰ τὸ αἴτιον καὶ αἰτιατὸν διαφορὰν οὐκ ἀρνούμεθα, ἐν ᾗ μόνῃ διακρίνεσθαι τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου καταλαμβάνομεν.* „Indem wir bekennen, dass die Natur der Dreieinigkeit unterschiedlos eine ist, stellen wir keinesfalls in Abrede die Differenz der Ursache und des Verursachten, wir behaupten sogar, dass in dieser Differenz allein der Unterschied einzelner Personen besteht.“ Die Betrachtung des hypostatischen Unterschiedes ist aber hier eingeleitet, nur um eine Einwendung der Gegner abzuwehren, *περὶ τῆς τοιαύτης ἀπολογησόμεθα μέμψεως*, so dass der logische Nachdruck auf der Schlussfolgerung des *ὁμοούσιον* liegt: die Vermittlung des Sohnes wird vom Standpunkte der Gemeinschaft der Substanz betrachtet.

¹⁾ Und das ist durchaus wohlbegründet: für die menschliche, den Gesetzen des Raumes unterliegende Vorstellung (und nur davon kann hier die Rede sein) muss der hl. Geist — auch im allerersten vorstellbaren Momente seines Seins, d. h. im Momente der Wirkung der Ursache — mit unabwendbarer Notwendigkeit als schon ausser dem Vater daseiend gedacht werden, wenn der Sohn als Leiter dieser Wirkung begriffen werden darf. Solche Auffassung aber postuliert — implicite — zum blasphemischen *ἐξ οὐκ ὄντων*. Die orthodoxe, homousianische Vorstellung also kann den hl. Geist in diesem Momente nur als *noch binnen* dem Vater keimend projizieren, und das schliesst jede *μεσιτεία* des Sohnes aus.

Die Thatsache, dass der Sohn die zweite, der hl. Geist die dritte Hypostase ist, wird als Gegebenes angenommen und in dem Sinne beleuchtet, dass in derselben kein Hindernis zur *ὁμοουσιότης* des Geistes liegt. Aber von der Wirkung der Ursache ist keine Rede, darum bleibt auch die Frage, ob der hl. Geist sein Sein vom Vater unmittelbar hat, oder *δι' Υἱοῦ*, durch Vermittlung des Sohnes, *explicite* unbeantwortet. ¹⁾ „Der vom Vater das Sein empfangende Geist“ und „der vom Vater das Sein habende Geist“, diese Begriffe bezeichnen doch für die menschliche Vorstellungsart zwei verschiedene Momente des göttlichen Lebens. Meines Erachtens ist das Theologumenon des hl. Gregorius nur dem zweiten Momente gewidmet und hält uns im Bereiche der Anschauung über die *ἐκλαμψις καὶ ἔκφρασις* des hl. Geistes, nicht über seine *ἐκπόρευσις* im eigensten Kern dieses dogmatischen Begriffes.

VI.

Diese gegenseitigen Verhältnisse der göttlichen Hypostasen müssen eben die Konsubstantialität der hl. Dreieinigkeit, die Identität der Natur der drei Personen, ihre Gemeinschaft der Natur nach, veranschaulichen. Das Theologumenon der Kirchenväter, dass die wesentliche Güte vom Vater zum hl. Geist durch den Sohn kommt, stellt sozusagen den Puls des geheimnisvollen göttlichen Lebens dar, und wird unter der Feder des hl. Ambrosius zum mächtigen Beweis der Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater. „Niemand ist gütig als Gott allein,“ behaupteten die Arianer. „Der hl. Geist“, antwortete Ambrosius, „ist gütig, und empfängt vom Vater die wesentliche Güte durch den Sohn; ist aber der Geist gütig, so ist auch der Sohn gütig.“

Das *διὰ τοῦ Υἱοῦ* nur auf die zeitliche Gabe des hl. Geistes an die Kreatur durch den Sohn zurückzuführen, hiesse solche Beweise der Kirchenväter, wie die oben erwähnten, schwächen. Im Evangelium giebt es nur eine Stelle (Joh. 20, 22), welche zur Begründung des *δι' Υἱοῦ* angeführt werden kann, und aus dieser Stelle

¹⁾ Auch die Stelle *d* giebt keine Antwort. *Τοῦ Μονογενοῦς ἔχεται τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἐπινοία μόνη κατὰ τὸν τῆς αἰτίας λόγον προ-θεωρουμένου τῆς τοῦ Πνεύματος ὑποστάσεως.* Diese Worte verstehe ich (wie z. B. auch N. M. Bogorodsky sie im Jahre 1879 verstanden hat) folgenderweise: Ganz theoretisch wird der Sohn auch vor der Existenz des Geistes vorgestellt, als logisches *prius* in Beziehung auf die Ursache (nicht « als die Ursache und darum als logisches *prius* »). Die Gebrüder, der erstgeborene Sohn und der nachgeborene Sohn, unterscheiden sich von einander nach ihrem Verhältnisse zur Ursache, zum Vater, und doch ist der ältere Bruder in keinem Sinne die Ursache der Existenz des jüngsten Bruders.

erhellte unmittelbar, dass der hl. Geist durch den Sohn der Kreatur gegeben ist (vgl. Tit. 33, 56). Das bejahen auch die Kirchenväter. Dass sie aber aus diesem historischen Faktum nie einen Rückschluss in betreff der ewigen Verhältnisse des hl. Geistes zum Sohn machen, so dass die Ausgiessung selbst des hl. Geistes durch den Sohn vielmehr ein Reflex dieser ewigen Grundthatsache auf das Zeitliche sei,¹⁾ das zu beweisen, dieses onus probandi, fiel dem zu, der es wagen könnte, den Gedanken zu bestreiten, dass der hl. Geist *durch den Sohn von Ewigkeit glänzt*, und ich glaube, dass dieses Onus für einen Theologen viel zu schwer sein würde.

Die Thesen.

Es ist zu berücksichtigen, dass die Altkatholiken mit ehrenwerter Offenherzigkeit die Verschiedenheiten in der Frage des Ausganges des hl. Geistes bezeugen; sie thun alles, was von ihnen abhängt, um den Missverständnissen vorzubeugen, welche der kirchlichen Union so schädlich sind, und welche so häufig vorkommen, nachdem bei den Unionsbestrebungen nicht alles gesagt worden ist, was zu sagen war, nicht alles ausgesprochen worden ist; diese im unklaren gebliebenen Fragen werden nachträglich von beiden Seiten ihren verschiedenen Meinungen gemäss auseinandergesetzt, und dienen zuweilen zu gegenseitigen späteren Inkrimationen.

Meiner Meinung nach schiene es also möglich, die folgenden Thesen als richtige anzuerkennen:

These 1. Die orthodoxe russische Kirche betrachtet als Dogma (credendum de fide) nur *die* Wahrheit, dass der hl. Geist vom Vater ausgeht und eines Wesens mit dem Vater und dem Sohne ist. *Τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται καὶ ὁμοούσιόν ἐστὶ τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ.* Andere Einzelheiten (insoferne sie dem Sinne nach mit dieser Wahrheit *nicht identisch* sind) sind als Theologumena zu betrachten.

Z. B. § 1. Dass der hl. Geist „zugleich mit dem Vater und dem Sohne verehrt (angebetet) und verherrlicht wird“, ist ein Dogma, *nicht* ein blosses Theologumenon, weil es dem Sinne nach identisch

¹⁾ Um die Wahrscheinlichkeit eines solchen Rückschlusses zu bekräftigen, möchte ich ein anderes Theologumenon ins Gedächtnis bringen, nämlich den Versuch der Kirchenväter, das einigermassen verständlich zu machen, warum der Sohn und nicht der Vater Mensch geworden ist. Vergl. Photii Bibliotheca, cod. 222, pp. 181^b, 182, 193, 199^b, 196, ed. Bekker.

ist mit der Gleichwesentlichkeit (Homousie) des hl. Geistes, und darum schon in dem Inhalt dieser Grundwahrheit implicite gegeben ist.

§ 2. Im Sinne eines solchen Unterschiedes des Dogmas und der Theologumena verstehe ich auch die Antwort, welche wir im ausführlichen Katechismus finden: Auf die Frage: „Kann die Lehre vom Ausgange des hl. Geistes irgend einer Abänderung oder Ergänzung unterworfen sein?“ lautet die Antwort: „Nein, sie kann es nicht.“

Als Dogma darf sie nicht ergänzt werden, weder durch den erläuternden Zusatz „*durch den Sohn*“, noch durch den einschränkenden Zusatz „*vom Vater allein*“. Wenn aber die Kirchenväter wie J. Damascenus (de Fide orthodoxa, c. 12) sagen, dass der hl. Geist eine die verborgene Gottheit ankündigende Kraft des Vaters ist, dass Er eine Kraft des Vaters ist, die aus dem Vater durch den Sohn ausgeht, *δύναμις τοῦ Πατρὸς ἐκ Πατρὸς μὲν δι' Υἱοῦ ἐκπορευομένη*, dass der hl. Geist auch des Sohnes Geist ist, nicht als ob Er aus dem Sohne ausgehe, aber weil Er durch den Sohn aus dem Vater ausgeht, *Υἱοῦ δὲ Πνεῦμα, οὐχ ὡς ἐξ αὐτοῦ, ἀλλ' ὡς δι' αὐτοῦ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον*: so sagen sie es gewiss nicht, um die Fülle des geheimnisvollen Seins des hl. Geistes zu ändern, sondern um sie unserm Verständnis anzunähern, sie aufzuklären. Sie sagen es deswegen, weil sie diese Aufklärung als mögliches und richtiges Theologumenon anerkennen.

These 2. Die Anschauung, dass der hl. Geist *ἐκ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορεύεται*, oder *πρόεισι*, oder *ἐκλάμπει*, vom Vater durch den Sohn ausgeht, durchgeht, erglänzt, findet sich so häufig bei den Vätern, die hohe Bedeutung, die Wichtigkeit, welche ihm die mehrfache Wiederholung in der „genauen Auslegung des orthodoxen Glaubens“ des hl. Damascenus, und besonders ihre Aufnahme in die Synodika des hl. Tarasius von Konstantinopel zuerkennt, deren Rechtgläubigkeit wie vom Orient so auch vom orthodoxen Occident (in der Person des Papstes Hadrian von Rom) und auch vom VII. ökumenischen Konzil bescheinigt, konstatiert worden ist; diese Wichtigkeit ist so augenscheinlich und erhaben, dass die Theologen in diesem *διὰ τοῦ Υἱοῦ* nicht nur eine blosse Privatmeinung eines Kirchenvaters, sondern ein sozusagen *ökumenisch*, überall autorisiertes Theologumenon des orthodoxen Morgenlandes zu erblicken das Recht haben.

These 3. Die Annahme, dass im *διὰ τοῦ Υἱοῦ* immer und überall die Idee der *nur zeitlichen* Sendung des hl. Geistes in

die Welt zur Beglückung der Geschöpfe enthalten ist, führt zu *Verdrehungen* bei der Erklärung einiger patristischer Stellen.

§ 1. Es ist bekannt, dass der Patriarch von Konstantinopel Gregorius II Cyprius (1283—1289) ungeachtet seines Antagonismus gegen den Unionisten Johannes Bekkos es entschieden unmöglich fand, die Meinung anzunehmen, dass die Kirchenväter unter *ἐκλάμψις* nur die temporäre Ausglänzung des hl. Geistes durch den Sohn gemeint hätten.

§ 2. Bekannt ist auch, dass der Bischof Sylvester (Antwort eines Orthodoxen auf das Schema vom hl. Geiste. Kiew, 1874, pag. 72—75) zugiebt, dass der hl. Gregor von Nyssa (contra Eunomium l. I, Migne, S. Gr., t. 45, col. 336 D., 416 C.) von der *ewigen* Erscheinung des hl. Geistes durch den Sohn redet (*ἐν τῷ δὲ αὐτοῦ τοῦ Υἱοῦ πεφηνέναι, δι' αὐτοῦ μὲν ἐκλάμπον*). Er spricht von der Offenbarung oder Erscheinung des „Seins“, welches, als schon ein fertiges, der hl. Geist vom Vater erhalten hat, oder wenn man will, eines „Seins“, welches, wenn man sich so ausdrücken darf, man sich vorstellen müsste als schon existierend vom Momente der Ewigkeit an, von welchem der hl. Geist gedacht werden soll, von der Erscheinung des hl. Geistes durch den Sohn, unbedingt, unabhängig von seiner zeitlichen Sendung in die Welt.

§ 3. In der „Definition der Orthodoxie Seiner Heiligkeit des ökumenischen Patriarchen Tarasius“, wie die Väter des VII. ökumenischen Konzils die Synodika des hl. Tarasius genannt haben, steht das *διὰ τοῦ Υἱοῦ* im folgenden Kontext: „Ich glaube an einen Gott den Vater, den Allmächtigen, und an einen Herrn Jesus Christus, den Sohn Gottes, unsern Gott, welcher zeitlos und ewig aus dem Vater gezeugt ist, *καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον καὶ ζωοποιῶν, τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς δι' Υἱοῦ ἐκπορευόμενον*, und an den hl. Geist den Herrn, den Lebendigmachenden, der aus dem Vater durch den Sohn ausgeht, den wahren Gott, an die einwesentliche — gleich zu preisende, gleichthronende, ewige, ungeschaffene Gründerin von allem Geschaffenen — Dreieinigkeit. Ich glaube an eine *ἀρχή*, eine Gottheit und Herrschaft, an ein Reich, an eine Kraft und Macht, welche in drei Hypostasen unteilbar-geteilt und geteilt-vereinigt ist.“

Da in dieser Abteilung vom Verhältnis des Sohnes Gottes zur Welt kein Wort gesagt wird (die Worte des Constantinopolitanums, „durch welchen alles geschaffen ist“, sind in der Synodika *nicht* angeführt), und vom Menschwerden nur in der darauf folgenden Abteilung die Rede ist, so ist es selbstverständlich, dass der Gedanke des hl. Tarasius sich in den Grenzen der speciellen Theologie,

Θεολογία bewegt, sich die ewigen und immer dauernden Verhältnisse der göttlichen Hypostasen vorstellt.

§ 4. Bei dem hl. Damascenus (Migne, S. Gr., t. 94, col. 1512 B., dialog. contra Manichæos, E.) wird dem Manichäer, welcher ihm sagt: „Wie?! hat sich denn nach deiner Meinung Gott nicht verändert, indem er den Sohn geboren und den hl. Geist hervorgebracht?“ folgende Antwort gegeben: *Οὐδαμῶς· οὐ γὰρ λέγω, μὴ ὢν πρότερον Πατήρ, ὕστερον γέγονε Πατήρ, ἀλλ' αἰεὶ ἦν ἔχων ἐξ ἑαυτοῦ τὸν αὐτοῦ Λόγον καὶ διὰ τοῦ Λόγου αὐτοῦ ἐξ αὐτοῦ τὸ Πνεῦμα αὐτοῦ ἐκπορευόμενον.* „Nicht im Mindesten! Denn ich sage nicht, Gott, nachdem Er vormals Vater nicht gewesen war, sei später Vater geworden, sondern er sei immer (Vater), da er aus sich selbst sein Wort, und durch sein Wort seinen aus Ihm (dem Vater) ausgehenden Geist hat.“

Die ganze Kraft der Antwort liegt hier darin, dass diese Verhältnisse ewig, anfanglos und deswegen unveränderlich sind.

§ 5. Darauf zu bestehen, dass die Worte *προῖόν, ἐκλάμψαν, πεσφηνός, προελθόν*, vom *ἐκπορευόμενον* gar nicht zu reden, nur zeitliche Beziehungen bedeuten, hiesse sich in einen unlösbaren Gegensatz stellen mit dem Faktum, dass bei den hl. Vätern, wie auch in den Kirchenliedern mit diesen Termini auch das vorzeitliche Verhältnis des Geistes, zuweilen auch des Sohnes, zu Gott dem Vater bezeichnet wird.

α) So z. B. bei dem hl. Gregorius Theologus (Migne, S. Gr., t. 36, col. 348 B., orat. 39 n. 12) *Πνεῦμα ἅγιον ἀληθῶς τὸ Πνεῦμα, προῖόν μὲν ἐκ τοῦ Πατρὸς, οὐχ υἱικῶς δὲ· οὐδὲ γὰρ γεννητῶς, ἀλλ' ἐκπορευτῶς.*

β) Bei demselben, *ἴδιον δὲ, Πατρὸς μὲν ἡ ἀγεννησία,
Υἱοῦ δὲ ἡ γέννησις,
Πνεύματος δὲ ἡ ἐκπεμψις.*

γ) Bei dem hl. J. Damascenus (Migne, S. Gr., t. 95, col. 60, epistola de Hymno trisagio, n. 27), *Πνεῦμα ἅγιον τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον· ἐκ τοῦ Πατρὸς γὰρ, διὰ τοῦ Υἱοῦ καὶ Λόγου προῖόν, οὐχ υἱικῶς δέ.*

Vergl. N. M. Bogorodsky (russische theologische Dissertation, St. Petersburg 1879), S. 64, Anm. 1.

δ) Bei demselben (Migne, S. Gr., t. 94, col. 816 C. de fide orthodoxa, 1, c, 8): *ὁ Υἱὸς . . . Μονογενῆς δὲ, ὅτι μόνος ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς μόνως ἐγεννήθη.*

ε) Bei demselben (Migne, S. Gr., t. 96, col. 833: ὁ [jambische] *κανὼν εἰς τὴν Πεντηχοστὴν, φθὴ δ', ὁ εἰρμός):*

*Ἄναξ ἀνάκτων οἶος ἐξ οἴου μόνος
Λόγος προελθὼν Πατρὸς ἐξ ἀναιτίου.*

Zu bemerken der pünktliche Parallelismus des nicht terminologischen *προελθὼν* in ε, und des unstreitig terminologischen, sonnenklaren *ἐγεννήθη* in δ.

ζ) Bei dem hl. Cyrillus von Alexandrien (Migne, S. Gr., t. 76, col. 1157 A. B. de recta fide ad Theodosium imp., nn. 16, 18): τοῦ πεφηνότος ἐκ Θεοῦ κατὰ φύσιν Υἱοῦ, τουτέστι τοῦ Μονογενοῦς... τὸν αὐτὸν εἶναι καὶ Μονογενῆ πιστεύοντες καὶ πρωτότοκον· Μονογενῆ μὲν, ὡς Θεοῦ Πατρὸς λόγον καὶ ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ πεφηνότα, πρωτότοκον δ' αὐτῷ, καθὸ γέγονεν ἄνθρωπος... καὶ τοῦ ἐκ Θεοῦ Πατρὸς πεφηνότος Λόγον... τὸν ἐκ Θεοῦ Λόγον... νοήσομεν... ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν, φύσει μὲν ὄντα Θεὸν καὶ ἐξ αὐτῆς πεφηνότα τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς· ἐν ἐσχάτοις δὲ τοῦ αἰῶνος καιροῖς γενόμενον ἄνθρωπον.

η) Bei dem hl. Gregor. Theolog. (Migne, S. Gr., t. 36, col. 141 C., oratio 31, n. 9): „Τί οὖν ἐστὶ, φησὶν (πνευματομάχος), ὃ λείπει τῷ Πνεύματι πρὸς τὸ εἶναι Υἱόν; Εἰ γὰρ μὴ λείπῃ τι ἢν, Υἱὸς ἂν ἦν.“ Οὐ λείπειν φαμέν· οὐδὲ γὰρ ἐλλειπῆς Θεός· τὸ δὲ τῆς ἐκφάνσεως, ἐν' οὕτως εἶπω, ἢ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως διάφορον, διάφορον αὐτῶν καὶ τὴν κλήσιν πεποίηκεν.

Und in den Kirchenliedern aus der Ὀκτώηχος συντεθειῖσα παρὰ τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ:

θ) (ἤχος βαρὺς, τῇ κυριακῇ πρωΐ, ἐν τῷ μεσονυκτικῷ, κανὼν τριαδικός, ᾠδὴ α', τροπάριον β')

Νοῦς ὁ ἀναρχος Λόγον
συναϊδίως γεννήσας,
καὶ Πνεῦμα συνἀναρχον
ἐκλάμψας, κατηξίωσεν
ἓνα Θεὸν κατ' οὐσίαν σύμμορφον
ἡμᾶς προσκυνεῖν τρισυπόστατον.

Zu bemerken der Parallelismus des ἐκλάμψας und des γεννήσας.

ι) (ἤχος πλάγιος β', τῷ σαββάτῳ ἑσπέρας, εἰς τὸ Κύριε ἐκέκραξα, Θεοτόκιον):

ὁ γὰρ ἀσπόρως (die slavische Übersetzung setzt voraus ὁ γὰρ ἀχρόνως) ἐκ Πατρὸς ἐκλάμψας Υἱὸς μονογενής.

κ) (ἤχος γ', τῇ κυριακῇ πρωΐ, εἰς τὸν ὄρθρον, κανὼν τῆς Θεοτόκου, ᾠδὴ θ', τροπάριον β')

..... Χριστέ,
ἔλεων νέμοις ἡμῶν
Πνεῦμα μεταδοτικὸν ἀγαθότητος
ἐκ Πατρὸς διὰ σοῦ προσερχόμενον.

Zu vergleichen mit dem Gebet des hl. Hilarius Pictaviensis (Migne, S. Lat., t. 10, col. 472, De Trinitate l. 12, n. 57): dona mihi — ut — sanctum spiritum tuum, qui ex te per unigenitum tuum est promerear.

These 4. Dem allem nach ist es wenigstens nicht tadelnswert, zu denken, dass die bei den Kirchenvätern vorkommenden Aussprüche, der hl. Geist „geht aus“ (ἐκπορευόμενον, προϊόν) vom Vater durch den Sohn, „erleuchtet“ (ἐκλάμπει) durch den Sohn,

„erscheint“ (*πεφηνός*) durch den Sohn, die Anzeige enthalten von irgend einem geheimnisvollen Moment in der ewigen Thätigkeit, in dem ewigen Leben, in den ewigen innern Beziehungen des hl. Geistes zum Vater und Sohn, — desjenigen Momentes, welches auch das ewige „Bleiben“ (*μένον*), die ewige „Ruhe“ (*ἀναπαυόμενον*) des hl. Geistes im Sohne genannt wird.

These 5. Dieses Moment ist die bildreiche Darstellung der Identität (*συμφυές*) des Wesens des hl. Geistes mit dem Vater und dem Sohn, und auch der unbegreiflichen, aber im Evangelium geoffenbarten Wahrheit, dass der hl. Geist die *dritte* und der Sohn die *zweite* Person der hl. Dreieinigkeit ist.

These 6. Dieses Moment ist dem Sinne nach mit demjenigen, welches in den Worten *ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται* geoffenbart ist (wenn wir nur diesen Satz im *engen* [d. h. streng theologischen] Sinne der Termini technici *ἐκπορευτῶς* und *ἐκπορεύεται* verstehen werden), *nicht* identisch.

These 7. Demzufolge geht der hl. Geist vom Vater *allein* aus, *ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται*, im strengen Sinne des *Terminus ἐκπορευτῶς*. Dieser Satz ist aber nur ein Theologumenon, und kein Dogma.

§ 1. Kein Dogma, s. § 2 zu der These 1 (den Absatz „Als Dogma“ u. s. w., pag. 704).

§ 2. Dem Ausdruck *ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς* fehlt nicht nur die Sanktion eines ökumenischen Konzils (selbst eine Sanktion, welche dem Bezeugen des *δι' Υἱοῦ* auf dem VII. ökumenischen Konzil gleich wäre), sondern ihm fehlt auch *der* Grad der Autorität, welcher einem theologischen Ausdruck zukommt, den die Väter gebraucht hätten. Photius hätte grosse Mühe gehabt, das *ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς* mit Citaten aus den Kirchenvätern zu rechtfertigen.

§ 3. Die Kirchenväter sagen vom Sohn „Der Einige von dem Einigen“ (S. *δ* und *ε* im § 5 zur These 3), gebrauchen aber diesen Ausdruck nicht, wenn sie vom hl. Geiste reden, als wäre es aus Vorsicht, dass die These „der hl. Geist geht vom Vater *allein*“ nicht zur Antithese werde der theologischen Idee „*und durch den Sohn* aufleuchtet“.

§ 4. Die These *ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται* soll nicht als Verneinung z. B. der These *ἐκ μόνου μὲν τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται, δι' Υἱοῦ δὲ πρόεισιν*¹⁾ dienen.

¹⁾ Um wenigstens die *Richtung* zu bezeichnen, die das menschliche Denken halten muss in der Spekulation über dieses *griechische* Theologu-

These 8. Aus der von niemand bekämpften These, dass der Vater der *μόνος αἴτιος* (die einzige, die alleinige Ursache) des *Seins* des hl. Geistes ist, folgt, dass der Sohn weder der Urheber noch der Miturheber des *Seins* (*ὑπαρξίς*) des hl. Geistes ist.

§ 1. „Die unbedingte *Bedingung*“ (wie sich S. B. Kochomsky [russische theologische Dissersation, St. Petersburg 1875] ausdrückt), ist in keiner Hinsicht eine *Ursache*.

§ 2. Die These Nr. 8 kann nur auf negativem Wege bewiesen werden (weil die augustinische Ansicht kein Gegenstand der Beurteilung bei den griechischen Vätern war und sie [die Väter] selbstverständlich keine specielle Antithese aufgestellt haben).

a) Niemand hat irgend eine Stelle angegeben, wo der Sohn *αἴτιος* (oder *συναίτιος*) des hl. Geistes genannt wäre.

b) In den vollsten, ausführlichsten Aufzählungen der hypostatischen *ιδιότητες* (z. B. in der „De Fide orthodoxa“, I, c. 12) wird der Sohn nur *αἰτιατός*, wie auch der hl. Geist, genannt.

Andererseits aber:

These 9. Die abendländische Ansicht unterscheidet sich vom morgenländischen Theologumenon. Ohne Verdrehung des Sinnes kann man weder das Filioque im Sinne des *δι' Υἱοῦ* erklären, noch die Ansicht der morgenländischen Väter in einem dem abendländischen gleichen Sinne auseinandersetzen.

These 10. Es ist anzunehmen, dass im ältesten, voraugustinischen Stadium das abendländische Theologumenon nur denjenigen Gedanken aufklären sollte, welchen auch das morgenländische *δι' Υἱοῦ* beleuchtet: nämlich, dass der hl. Geist dasselbe Wesen mit dem Vater und dem Sohne hat, und dass das ex Patre et Filio anfänglich nur eine ungenaue Wiedergabe des *ἐκ τοῦ Πατρὸς δι' Υἱοῦ* war.

These 11. Das ex Patre et Filio aber, wie es bei Augustinus gegeben war, wird nicht nur der Formel nach, sondern auch *dem Sinne* nach durch die Lehre der orientalischen Väter nicht gedeckt, da —

These 12. nicht nur das „a Patre et Filio æqualiter“ des Papstes Leo III., sondern auch das „ex Patre principaliter“

menon, mag hier ein forcierter Verdeutschungsversuch folgen: Der hl. Geist *geht* vom Vater allein heraus, *kommt* aber durch den Sohn hinaus. Vom Vater allein hat der hl. Geist seine *Hypostase*, sein *persönliches Sein*, durch den Sohn aber thut Er seine Hypostase *als existierend dar*.

des hl. Augustinus selbst weniger sagt, als das *μόνος αἴτιος* der morgenländischen Väter, und —

These 13. der Unterschied zwischen den Ansichten der Abendländer und der Morgenländer lässt sich nicht so sehr in den Worten *ex Patre Filioque*, als in der mit ihnen verbundenen Vorstellung des Augustinus von der einen Spiratio des Vaters und des Sohnes, laut welcher beide zusammen *ein Prinzip* des hl. Geistes bilden, fühlen. Diese Vorstellung aber ist den morgenländischen Vätern unbekannt: so viel wir wissen, hat *keiner* von ihnen den Sohn „Spirans“ oder *συμπροβολεὺς* genannt.

These 14. Selbst im Sinne der privaten Meinung können wir nicht die Gleichberechtigung des abendländischen *Filioque* mit dem morgenländischen *δι' Υἱοῦ* anerkennen, und zwar aus folgenden Gründen:

These 15. aa) Dem abendländischen *Filioque* fehlt ganz entschieden eine gleichbedeutende Anerkennung wie die des *δι' Υἱοῦ*, welches Tarasius in seine Synodika eingetragen hat.

These 16. bb) Im Abendlande selbst scheint das *Filioque* (ohngeachtet seiner Verbreitung) keine andere Stütze für sich zu haben als die vereinzelte Autorität des hl. Augustinus.

These 17. cc) Gegen das *Filioque* hörte man seitens der Orientalen ernstere (und zwar auf keine Missverständnisse gestützte) Proteste als die Einwendungen gegen das *δι' Υἱοῦ*.

These 18. dd) Ein abendländischer Schriftsteller (gegen A. D. 560), der römische Diaconus Rusticus, wusste, dass einige unter den Alten den Unterschied der Hypostase des hl. Geistes mit den Worten: „Er geht nicht vom Sohne, wie er vom Vater ausgeht“, formulierten, und konnte deswegen sich nicht entschliessen auf dem *Filioque* zu bestehen. ¹⁾

Aber:

These 19. Nach Gottes unergründlichem Ratschluss wurde damals gegen die vom hl. Augustinus als private Meinung

¹⁾ Migne, S. Lat., t. 67, col. 1237 C, contra acephal. disput. « Quidam vero antiquorum et hoc proprietatibus adiecerunt, quia sicut Spiritus cum Patre Filium sempiternae non genuit, sic *nec procedit Spiritus a Filio sicut a Patre*. Ego vero, quia Spiritus quidem Filium non genuerit sempiternae, confiteor (nec enim duos dicimus Patres): utrum vero a Filio eodem modo quo a Patre procedat, nondum perfecte habeo satisfactum.»

vorgeschlagene abendländische Ansicht von der morgenländischen Kirche kein Protest eingelegt.

These 20. Viele Abendländer, welche das Filioque ihren Herden predigten, lebten und starben in Interkommunion mit der morgenländischen Kirche, ohne irgend eine Einwendung von irgend einer Seite zu vernehmen.

These 21. Die morgenländische Kirche ehrt die Väter der alten abendländischen Kirche wie ihre eigenen, es ist also selbstverständlich, dass dem Abendlande auch die Privatmeinungen dieser Väter heilig scheinen.

These 22. Als die Morgenländer in der Synodica des hl. Martinus das Filioque lasen, äusserten sie darüber ihre Bedenken. Damals aber wurde die Sache beigelegt und die Morgenländer kündigten dem Papste die Interkommunion *nicht*. Sie begnügten sich mit der Erklärung seiner Gesandten, welche das Filioque im Sinne des *δι' Υιοῦ* erklärten und es entschuldigten mit Hülfe einiger Citate der abendländischen Väter und des hl. Cyrillus von Alexandrien.

These 23. Wenn die Abendländer ihr Filioque den VI. und VII. ökumenischen Konzilien nicht vorlegten, so wurde auch seitens der Morgenländer ihnen keine Frage gestellt, um das Missverständnis, welches durch die Synodica des hl. Martinus hervorgerufen worden ist, zu lösen.

These 24. Im Anfang des IX. Jahrhunderts schuf die Angelegenheit von Jerusalem ¹⁾ keinen Grund, um die Interkommunion mit der abendländischen Kirche wegen des Filioque abzubrechen.

These 25. Photius und seine Nachfolger standen in Interkommunion mit der abendländischen Kirche, ohne von ihr eine konziliäre Ableugnung des Filioque „*verbis explicitissimis*“ zu bekommen, und auch, wie wir sehen, ohne sie von der abendländischen Kirche zu fordern.

¹⁾ Vergl. *F. X. Kraus*, Lehrbuch der Kirchengeschichte (Trier 1882), § 74, 3. — *F. X. Funk*, Lehrbuch der Kirchengeschichte (Rottenburg a. N. 1886), § 99. — *H. B. Swete*, History of the doctrine of the procession of the Holy Spirit (Cambridge 1876).

Folglich:

These 26. Es ist nicht die Frage des Filioque, welche die Trennung der Kirche verursacht hat.

These 27. Das Filioque als theologische Privatmeinung kann also nicht als ein „Impedimentum dirimens“ für die Herstellung der Interkommunion zwischen der orthodoxen orientalischen und der altkatholischen Kirche betrachtet werden.
