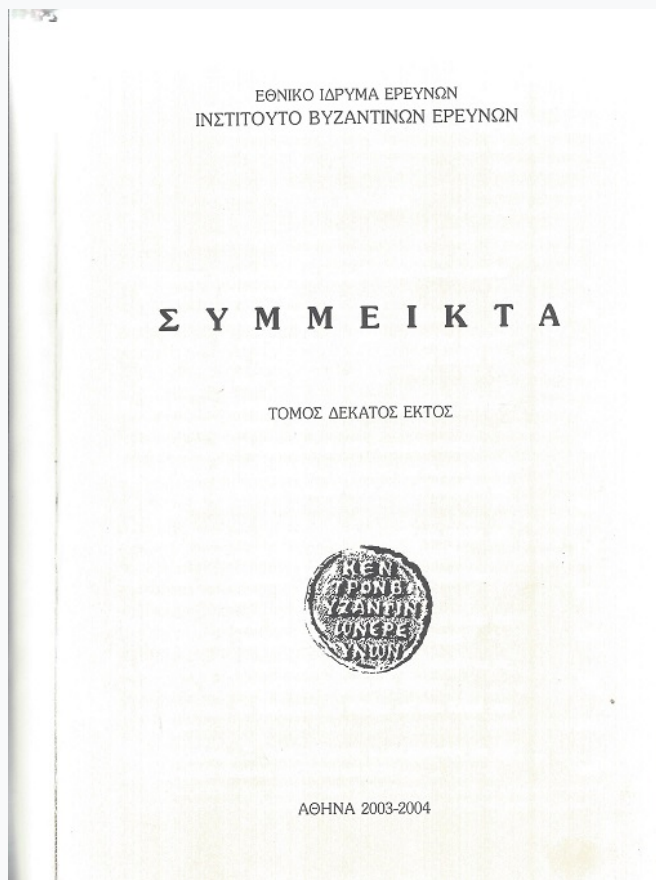


Byzantina Symmeikta

Vol 16 (2003)

SYMMEIKTA 16



Zur Diskussion des Filioque auf dem Konzil von Florenz

J.-L. VAN DIETEN

doi: [10.12681/byzsym.911](https://doi.org/10.12681/byzsym.911)

Copyright © 2014, J.-L. VAN DIETEN



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

To cite this article:

VAN DIETEN, J.-L. (2008). Zur Diskussion des Filioque auf dem Konzil von Florenz. *Byzantina Symmeikta*, 16, 217–282. <https://doi.org/10.12681/byzsym.911>

JAN LOUIS VAN DIETEN (†)

ZUR DISKUSSION DES FILIOQUE AUF DEM KONZIL VON FLORENZ*

Die theologische Diskussion auf dem Konzil von Florenz, der vom 2.-24. März 1439 acht Vollversammlungen gewidmet waren, hatte ausschließlich die lateinische Filioque-Lehre zum Inhalt. Ich werde hier nicht den Verlauf dieses ergebnislos abgebrochenen Streitgesprächs referieren, vor allem, weil ich keinen Sinn darin sehe. Für sinnvoll halte ich aber eine Untersuchung, warum die diskutierenden Parteien, wissend, daß Christus die sichtbare Einheit seiner Kirche zum Wahrzeichen seiner Sendung erklärt hatte, sich trotzdem nicht einigen konnten¹.

* Der vorliegende Aufsatz wurde auf einer konziliengeschichtlichen Tagung in Florenz 1989 als Referat vorgetragen. Das druckfertige Manuskript des vorgetragenen Textes, von dem ich eine Kopie besitze, blieb fünfzehn Jahre lang unveröffentlicht. Nach dem Tod van Dietens im Dezember 2003 ist mir die Publikation zum Gedenken an den verdienten Kollegen ein besonderes Anliegen. Im Folgenden wird der Text mit Zustimmung der Witwe van Dietens, Frau Marianne Wefers, in einer durch Prof. Franz Tinnefeld geringfügig (vor allem in formaler Hinsicht) überarbeiteten Fassung unkommentiert vorgelegt. Zum Inhalt und seiner Rezeption gilt wohl der Satz: *Habent sua fata libelli*. E. Chrysos.

1. Jesu Wunsch, «daß alle eins seien, damit die Welt glaube, daß Du mich gesandt hast» (Jo. 17,21) bzw. «daß sie ganz eins seien, damit die Welt erkenne, daß Du mich gesandt hast» (Jo. 17,23) ist, soweit ich sehe, von keinem Konzilsteilnehmer in einer Mahnung oder einem Aufruf zur Einheit zitiert worden. Im Brief, den Markos Eugenikos, von Kardinal Cesarini dazu aufgefordert, in Ferrara in der Konzilsphase vor den öffentlichen Vollversammlungen an den Papst richtete (s. SYROPULOS V 3, 258.11–29, ed. V. LAURENT, *Les 'Mémoires' du grand ecclésiarque de l'Église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le Concile de Florence [1438-1439]*, Rom 1971), zitierte dieser aus dem sogenannten hohepriesterlichen Gebet Jesu nur die Worte «daß sie eins seien, so wie wir eins sind» (Jo. 17,22; vgl. 17,11), denen er ein «Gib ihnen» vorausschickt, und Papst Eugen IV. führte später in der Bulle zur Verlegung des Konzils von Florenz nach Rom die gleichen Worte an, die er von einem «Vater, ich will» abhängig macht (Ep. Pont. III 76, 24). Die Wichtigkeit gerade der Abschiedsreden und des hohepriesterlichen Gebets Christi (Jo. Kap. 14–17) für die Lehre vom Heiligen Geist muß den Konzilsteilnehmern aber auch die Worte, auf die ich hier Bezug nehme, ins Gedächtnis gerufen haben.

Eine eingehende Untersuchung dieser Diskussion hat, wenn auch aus anderer Perspektive, vor dreizehn Jahren der Steyler Japan-Missionar Hans Jürgen Marx in seinem Buch *Filioque und Verbot eines anderen Glaubens auf dem Florentinum* (Steyler Verlag, 1977) vorgelegt. Er kam zu folgenden Erkenntnissen: Die Florentiner Unionsformel sei in ihrem lateinischen Sprachgewand nicht in Frage zu stellen und bleibe für die lateinische Kirche verbindlich. Ihre griechische Übersetzung widerspreche der Lehre der griechischen Väter und könne deshalb den Orthodoxen nicht zugemutet werden; sie sei als Bedingung für die Union zurückzunehmen. Die griechische Lehre vom Hervorgehen des Geistes «allein aus dem Vater» stehe dem lateinischen «aus dem Vater und dem Sohn» kontradiktorisch gegenüber und dürfe von den Orthodoxen nicht zur Unionsbedingung gemacht werden².

In diesem Vorschlag, der den Kohl und die Geiß schonen will, wird übersehen, daß die Florentiner Unionsformel auch im griechischen Text zur allgemein verbindlichen Glaubenswahrheit erklärt wird. Wenn man das berücksichtigt, wird aus dem Vorschlag von Marx ein Dilemma: die Florentiner Formel ist entweder in ihrem griechischen Sprachgewand falsch und das Florentiner Dekret verkündet ein falsches Dogma als verbindliche Glaubenswahrheit, oder: es verkündet auch griechisch eine Glaubenswahrheit, aber diese kann den Orthodoxen nicht zugemutet werden. Ich vermag darum in Marx' Vorschlag keinen gangbaren Weg zur kirchlichen Wiedervereinigung zu entdecken.

Wie ich aber in meiner Besprechung des Werkes von Marx³ schon schrieb, läßt die Untersuchung, die seinen Schlußfolgerungen zugrunde lag, viel zu wünschen übrig, nicht zuletzt, da er theologisch vorbelastet war. Auf einem konziliengeschichtlichen Symposium im Januar 1989 in Köln habe ich gezeigt, daß auf dem Konzil von Ferrara-Florenz von lateinischer Seite das Filioque nicht der eigentliche Anlaß der Diskussionen war. Papst Eugen IV. und seine Anhänger haben nie das Filioque als offene Frage dem Urteil eines ökumenischen Konzils unterwerfen wollen. Das ganze Konzilstheater sollte nur das Konzil von Basel ausmanövrieren und die von dort bekämpfte päpstliche Autorität in vollem Umfang wiederherstellen⁴. Der Papst und die

2. MARX, op.cit., 377.

3. *Annuario Historiae Conciliorum* 10, 1978, 421-425.

4. Mein Kölner Vortrag «Der Streit in Byzanz um die Rezeption der Unio Florentina» mit dem Nachweis, daß die Zustimmung Roms zu einem Allgemeinen Konzil Betrug war, erschien in *Ostkirchliche Studien* 39, 1990, 160-180.

Seinen gingen mit dem unerschütterlichen Vorurteil der römischen Irrtumsfreiheit in die Diskussion, einem Vorurteil, das mit dem eigentlichen Inhalt der Streitfrage nichts zu tun hatte⁵. Bei den Orthodoxen dagegen lag das Vorurteil in der festen Überzeugung als solcher, inhaltlich die wahre Lehre zu verteidigen⁶. Auf lateinischer Seite hat der Ausgang des Konzils, von den späteren Entwicklungen zu schweigen, eine vorurteilsfreie Untersuchung der Florentiner Diskussion noch schwieriger gemacht. Obgleich durch Geburt und Werdegang auch selbst lateinisch vorbelastet, lege ich hier eine kritische Untersuchung vor, die bestimmt keine entsprechenden Vorurteile erkennen läßt.

Das Ergebnis fasse ich vorweg in zwei Punkten zusammen:

1. Das Filioque, so wie es von den Lateinern auf dem Florentinum verstanden und anschließend im Konzilsdekret als Glaubenswahrheit verkündet wurde, ist weder direkt noch indirekt in der christlichen Offenbarung enthalten.

2. Es ist in dem von den Vätern ererbten Versuch, das Geheimnis der Dreieinigkeit mit Begriffen und Definitionen ihrer griechischen Philosophie als für den Verstand akzeptabel zu erweisen, ein Fremdkörper und beruht auf eindeutigen Denkfehlern. Es ist mit dem, was die Offenbarung über Vater, Sohn und Geist lehrt, unvereinbar.

Ich bin mir bewußt, daß ich hier für romtreue Christen, aber, wie sich zeigen wird, gelegentlich auch für orthodoxe Ohren Revolutionäres vortragen werde, und will deswegen darauf hinweisen, daß, wer sich weigert, eigene ererbte «Überzeugungen» kritisch zu hinterfragen, nicht von anderen verlangen darf, daß sie es tun, weder römische Christen von Orthodoxen noch umgekehrt, noch Christen von Juden, Muslimen, Atheisten oder wem auch immer. Wer kritische Überprüfung ererbter Überzeugungen verbietet, entzieht auch der Verkündigung des Evangeliums ihre Legitimation. Die Wahrheit hat von kritischer Überprüfung nichts zu befürchten, sie hält jeder Überprüfung stand. Nur die falsche Überzeugung, die Wahrheit gepachtet zu

5. Der lateinische Sprecher Giovanni da Montenero hat dieses Vorurteil in der vorletzten Vollversammlung des Konzils in seinem letzten Diskussionsbeitrag auch offen ausgesprochen, s.u. Text mit Anm. 65.

6. Unser Zeuge ist der byzantinische Patriarch Josef II., der am Vorabend der Abreise nach Italien sein Konzilsgefolge ermutigte mit den Worten: «Wir werden dort durch Christi Gnade die große Reinheit und den Glanz unseres Glaubensbekenntnisses beweisen; wir werden uns in Glaubensfragen als ihre Lehrmeister erweisen, so daß die Lateiner sich werden überzeugen lassen und unseren Glauben übernehmen werden, und so wird die Einheit zustande kommen.» S. SYROPULOS III 25, 186.14-17.

haben, kann Schaden nehmen. Dieser Schaden ist aber ein Gewinn. Christus selbst hat mit den Worten «Für wen haltet ihr mich?» seine Jünger aufgefordert, sein Zeugnis über sich selbst zu prüfen, und zwar kritisch, denn wie sollten sie sonst den Wolf im Schafspelz erkennen und nicht jedem angeblichen Messias nachlaufen?⁷

In der dogmatischen Diskussion vom März 1439 wurde selten, aber doch gelegentlich, mit Schriftbeweisen operiert. Der vernünftigste Beitrag in dieser Hinsicht kam vom orthodoxen Sprecher Markos Eugenikos auf der siebten Sitzung vom 17. März⁸. Die Schriftbeweise, die der lateinische Vorkämpfer, der lombardische Dominikanerprovinzial Giovanni da Montenero, auf der achten Sitzung am 21. März in Abwesenheit seines byzantinischen Kontrahenten vortrug, habe ich auf einem Symposium in Jerusalem 1986 kurz referiert. Sie sind von solcher Qualität, daß ich hier mit der Widerlegung keine Zeit verlieren will. Ich verweise dafür auf den Anhang zu diesem Vortrag, wo ich eins dieser Argumente als Beispiel erörtere⁹. Die Nichtigkeit dieser Schriftbeweise leuchtet jedem sofort beim Lesen ein, oder spätestens, wenn er eine geschickte Exegese der benutzten Textstellen einsieht. Die Florentiner Definition der Filioque-Doktrin hat vielmehr nichts mit den Worten gemein, in denen die Schrift über Vater, Sohn und Geist spricht, und die Worte der Definition *essentia, esse subsistens, unica spiratio, causa, subsistentia, gignere* sind der Schrift völlig fremd¹⁰.

Eine wichtigere Rolle als die Schrift spielten auf dem Konzil, zumindest dem Anschein nach, die Väter. Aber auch das ist Schein. Es wurde gar nicht versucht, die

7. Die Frage «Für wen hältst du mich» (Mt. 16, 15) ist an jeden Christen persönlich gerichtet, und nur jeder für sich kann antworten: «Für den Sohn des lebendigen Gottes» (Mt. 16, 16). Zwischen Christus und denen, die an ihn glauben, ist kein Platz für ein Lehramt, sondern nur für einen Verkündigungsauftrag. Der Glaubwürdigkeit Christi kann kein Lehramt mit welcher Philosophie auch immer ein Jota hinzugefügt werden. Die Warnung vor Wölfen im Schafspelz: Mt. 7, 15, die vor falschen Christussen: Mt. 24, 23 f.

8. AG (= *Concilium Florentinum Documenta et Scriptores Series B*, vol. V: *Actorum Graecorum Concilii Florentini Pars I, Res Ferrariae Gestae*, 1-228, II, *Res Florentiae Gestae*, 239-472, ed. J. GILL, Rom 1953), II 364 ff. Ich folge der Zählung der Sitzungen in den AG. Die erste Sitzung in Florenz vom 26.2.1439 (nach einer Prozedurbesprechung am 18.2.) war keine Vollversammlung und noch nicht der eigentlichen dogmatischen Diskussion gewidmet, sie wird aber in den AG als erste gezählt. Die erste Vollversammlung mit dogmatischer Diskussion erfolgte am 2.3. (AG, 250 ff.). J. GILL, *The Council of Florence*, 194 ff. zählt diese (mit den AL [= *Concilium Florentinum*, vol. VI, *Acta Latina* ..., ed. G. HOFMANN, Rom 1955], 135 ff.) als erste.

9. Für mein Jerusalem Kurzreferat s. *Annuario Historiae Conciliorum* 19, 1987, 392-398. Für das Beispiel s.u. Anhang 1.

10. S. das Florentiner Konzilsdekret in AG, 462.14-23.

Trinitätstheologie der Väter umfassend und vorurteilsfrei auszuwerten. Der lateinische Sprecher Montenero trug ausgewählte Vätertexte vor, die angeblich das Filioque enthielten, was Markos Eugenikos dann, meistens mit einer vernünftigeren Textinterpretation, bestritt. Bei einem Basileiostext, der fast die halbe Diskussion beherrschte, war die Authentizität der von Montenero benutzten Fassung Gegenstand des Streites¹¹. Letztendlich ging es aber nicht um die Texte, sondern um die philosophische Verantwortung des Filioque. Für diesen Streit allerdings haben die Väter, anders als die Schrift, wohl Pate gestanden. Denn sie sind es gewesen, die die Botschaft Christi, um sie vor der eigenen und anderer Weisheit zu verantworten, in eine vorgegebene Philosophie integriert und die sogenannten Offenbarungswahrheiten in die Begriffe dieser Philosophie gepreßt haben. Dessen zeigten sich aber weder die Griechen noch die Lateiner in Florenz bewußt. Ihr spätantiker und mittelalterlicher, patriarchal ausgerichteter Autoritätsglauben ließ sie mit Vätertexten argumentieren, wie wenn sämtliche anerkannte Väter vom heiligen Geist zumindest vor Fehlspekulationen bewahrt geblieben wären.¹² Sie übersahen auch, daß im allgemeinen die nicht zuletzt politisch bestimmten Machtverhältnisse in der Kirche mit darüber entschieden hatten, welche Väter bzw. welche Vätertexte als orthodox und welche als ketzerisch zu betrachten seien, wie z.B. auf dem Konzil von Chalkedon ein sinnloser philosophischer Streit ausgefochten und wegen dieser Rechthaberei eine Kirchenspaltung betrieben wurde. Ich komme noch kurz darauf zurück.

Kein Vater hat für mich in Wirklichkeit mehr Autorität als seine Argumente bzw. sein Nachweis, daß etwas so und nicht anders offenbart worden sei. Nach welchem Kriterium soll man sonst urteilen, welcher Origenestext als orthodox gelten darf, ob Tertullian vor oder nach 207 ein Kirchenvater war, ob ein Engel vom Himmel, geschweige ein Kirchenvater, ein anderes als das ursprüngliche Evangelium verkündet¹³? Solche Fragen stellte man sich aber auf dem Florentinum nicht. Man

11. AG, 261.29 ff. und vor allem 295.10 ff. Vgl. dazu MARX, op.cit., 72-74. Ich lasse diesen gleichermaßen unfruchtbaren wie zur Sache nichts bringenden Teil der Diskussion völlig außer acht.

12. Zur Vätergläubigkeit s. z.B. Montenero in AG, 252.11-17: «Wir müssen uns darüber einig sein, daß wir in dieser Diskussion die Zeugnisse der Schrift und die Aussagen der von der Kirche anerkannten Väter als die Grenzen zu betrachten haben, die man nicht überschreiten darf.» Vgl. AG, 296.31-34. Wer bestimmt aber, welche Grenzen diese Zeugnisse ziehen? Gerade darüber wurde man sich in Florenz nicht einig. Montenero überschritt schon in der Auslegung von Schriftworten sämtliche Grenzen einer akzeptablen Exegese.

13. Gal. 1,9. Wer das sogenannte Lehramt der «Kirche» zum entscheidenden Kriterium erheben will, wird in diesem Vortrag hoffentlich eines Besseren belehrt.

nahm die philosophische Umformulierung, d.h. die Umsetzung der Verkündigung in eine Lehre, durch die Väter hin, wie wenn sie offenbart wäre – sie war ja teilweise dogmatisiert – und stritt nun darum, wie diese philosophische Interpretation zu verstehen sei.

Was hatten die Väter getan? Sie hatten versucht, die Tatsache, daß Gott sich den Menschen in und durch Christus als Vater, Sohn und Geist zu erkennen gegeben hatte, als philosophisch vertretbar darzustellen, da in dieser Offenbarung nicht von drei Göttern, sondern immer nur von dem einen Gott des Alten Testamentes die Rede sei, den man mit dem einen Gott der monotheistischen Philosophen gleichsetzen könne. Sie unterschieden dazu in Gott ein Wesen (bzw. eine Natur) und drei Personen¹⁴. Sie wandten also auf den Unbegreiflichen Begriffe an, die aus dem Begreiflichen gewonnen waren, ein gefährliches Unterfangen.

Ich muß dazu weit ausholen und in die Niederungen der scholastischen Elementarphilosophie hinabsteigen, denn dort in der Tiefe liegen die falschen Denkansätze, auf denen die Filioque-Doktrin, wie sie auch entstanden sein mag, beruht, und die in Florenz zu ihrer Begründung und Verteidigung bemüht wurden. Die Begriffe Wesen/Natur und Person sind Begriffe, womit beschränkte Daseinsformen kategorisiert werden. Die Totalität der real existierenden Seinsformen verarbeitet der Mensch gedanklich, indem er ihre Vielfalt in Kategorien einteilt, von denen jede solche Einzelwesen zusammenfaßt, die sich durch Gemeinsames von den übrigen unterscheiden. Dabei abstrahiert er von dem jeweils Eigenen, dem Nicht-Gemeinsamen der Einzelwesen, die er einer bestimmten Kategorie zuordnet. So bringe ich Isaak, Rebekka und Jakob als verschieden von den rein animalischen, den pflanzlichen und den leblosen Wesen in der Kategorie Mensch unter und nenne das, was sie gemeinsam haben, die menschliche Natur. In diesem Sinne sagt man, daß das Wesen von Isaak, Rebekka und Jakob das Mensch-sein ist. Mich selbst, unsere Hündin Anka und die Tanne in unserem Garten bringe ich in die Kategorie Lebewesen zusammen, indem ich wiederum nur auf das Gemeinsame achte und von dem, was uns drei voneinander unterscheidet, abstrahiere. Unser begriffliches Denken ist ein Denken in Kategorien und setzt voraus, daß man eine Vielheit von Einzeldingen auf einen Nenner bringen und in einem Begriff zusammenfassen kann. Von einem Menschen mit dem Eigennamen

14. Wesen: gr. οὐσία, lat. *essentia* oder auch *substantia*; Natur: gr. φύσις, lat. *natura*. Person: gr. ὑπόστασις, lat. *subsistentia*, *persona* oder auch *substantia*, welches Wort also zwei verschiedene Bedeutungen haben kann.

Isaak, einer Hündin mit Stammbaumnummer, kurz gesagt, vom Einzelwesen als solchem kann es keinen allgemeinen Begriff geben, sondern nur ein direktes empirisches Kennen. Es spielt für mein Anliegen keine Rolle, ob man die allgemeinen Begriffe, die sogenannten Universalia, als *ante rem*, *in re* oder *post rem* (vor, in oder nach der Sache) existierend betrachtet, d.h., ob man darin mit Plato schöpferische Urbilder, mit Aristoteles und der Scholastik im Verstand begrifflich existierende und in den Dingen Wirklichkeit gewordene Ideen, oder mit Ockham (nominalistisch) allgemeine Bezeichnungen für nur individuell existierende Dinge sehen will¹⁵. Worauf ich hinaus will, ist, daß begriffliches Denken, wie man die Universalia auch sieht, auf Abstrahieren beruht. Man abstrahiert einen Begriff aus real existierenden Dingen und man abstrahiert von etwas, das real existiert. Abstrahieren kann man also nur dort, wo es etwas gibt, woraus und wovon man abstrahieren kann, wo man etwas wegdenken kann, weil es entweder überhaupt nicht sein muß, oder weil es nicht so sein muß, wie es ist, m.a.W., weil es sein oder auch nicht sein, weil es so oder auch anders sein kann. Echtes Abstrahieren ist mithin in bezug auf Gott nicht möglich, denn er ist, der er ist, und nichts in ihm kann weg- oder anders gedacht werden. Abstrahiert man von der realen Existenz Gottes, spricht man nicht mehr über Gott, sondern über ein Hirngespinnst. Jene, die in Gott zwischen Wesen und Sein (Wesen im Sinne von Art des Seins, Sein im Sinne von wirklich existieren) gedanklich unterscheiden zu können glauben, tun das, weil sie Gott mit den Kategorien Mensch, Tier, Pflanze, lebloses Wesen in eine scheinbar alles umfassende Überkategorie von «Seienden», von Wesen, die alle in irgendeiner Weise sind, einordnen. So wird Gott für sie, obgleich Einzelwesen, im Rahmen dieses Denkens zu einer Kategorie für sich, eine Seinsart neben den Seinsarten der anderen Kategorien und deshalb gedanklich trennbar in Wesen und Sein, in Seinsart und wirkliches Existieren dieser Seinsart. Es ist dies der gleiche Denkfehler, der allen Versuchen, die Existenz Gottes zu beweisen, zugrunde liegt. Der tiefere Grund dieses Denkfehlers scheint mir zu sein, daß man für eine Überkategorie hält, was in Wirklichkeit die unterste Kategorie ist. Die scheinbar allumfassende Überkategorie der Seienden, worin man die Kategorien vom Menschen bis zu den leblosen Wesen zusammenfaßt, so wie man Mensch, Tier und Pflanze zusammen als Lebewesen kategorisiert, ist zwar die quantitativ größte, aber die

15. Das heißt, daß auch der scholastische Universalien-Standpunkt das Filioque nicht retten kann. Es heißt nicht, daß ich keine Meinung dazu habe oder daß diese Meinung für die Wahrheitsfindung ganz ohne Bedeutung gewesen wäre. Mehr dazu u. Anhang 2.

qualitativ niedrigste. Vom Menschen an abstrahiert man von immer mehr «Sein», indem man von der höchsten zur niedrigsten Seinsperfektion hinabsteigt, bis man schließlich dort ankommt, wo man keine eigenständigen, für sich seienden Dinge mehr sieht. Das Sein eines Schattens, eines Spiegelbildes, das man nicht mehr als ein eigenständiges Für-sich-sein betrachtet, liegt so tief unter den Kategorien der für sich seienden Dinge, daß man keine eigene Kategorie «für sich und nicht für sich existierende Dinge» kreiert hat und auch nicht auf den Gedanken kommt, einen Menschen und seinen Schatten als zwei Wesen zusammenzuzählen. In diese untere Kategorie der für sich seienden Dinge reiht man nun am oberen Ende der Skala Gott ein.

Die Einsicht, daß man in Gott weder realiter, noch gedanklich zwischen Wesen und Sein unterscheiden kann, ist nicht neu und auch ihre Bedeutung für die Filioque-Diskussion nicht. Der byzantinische Theologe Neilos Kabasilas hatte schon mehr als ein halbes Jahrhundert vor «Florenz» gegen den von Demetrios Kydonos übersetzten Thomas von Aquino ins Feld geführt, daß Gott keiner Kategorie angehört, m.a.W. auch keine Kategorie für sich ist¹⁶. Diese Einsicht lag auch der Argumentation des Markos Eugenikos in Florenz zugrunde, aber beide haben diese evidenteste aller Wahrheiten ihren Gegnern nicht so klar machen können, daß sie sie erkannten und anerkannten¹⁷.

Das eigentlich Wesentliche, auch für jedes Geschöpf, ist, daß es existiert, daß es ist, und zwar so, wie es ist, denn nur in seinem konkreten, ihm eigenen Sein kann es als dieses Einzelgeschöpf existieren; jedes Einzelwesen ist nichts anderes als seine ganz

16. Ich beschränke mich hier darauf, dies als Faktum zu erwähnen. Kabasilas operierte mit diesem Argument in seiner Schrift «Über den Ausgang des heiligen Geistes gegen die Lateiner», d.h. hauptsächlich gegen die Verteidigung des Filioque durch Thomas von Aquino in seiner von Demetrios Kydonos übersetzten *Summa contra gentiles*, wobei er viel von Barlaam übernahm. Für eine ausführliche Zusammenfassung dieser Schrift s. G. PODSKALSKY, *Theologie und Philosophie in Byzanz*, München 1977, 180-194. Vgl. auch MARX, op.cit., 90 f.

17. Demetrios Kydonos leugnete nicht direkt, daß Gott keinem *genus* angehöre, aber meinte, es gebe Begriffe, die von uns in einer weiteren Bedeutung als Gott gedacht werden, darunter das «Seiende» (vgl. PODSKALSKY, op.cit., 201). Damit wurde er ein ahnungsloses Opfer der Analogiefalle. Wer glaubt, das geschaffene Sein und das ungeschaffene Sein, das Endliche und das Unendliche usw. unter einen Nenner bringen zu können, spricht über einen anderen Gott als ich. Wir müßten uns erst darüber einig werden, daß 1 plus 0 eins bleibt, weil sonst jedes Gespräch aussichtslos ist. Wer 1 plus 0 zu zwei zusammenzählt hat auch mit den Rechenexemplaren 1 plus 1 ist eins und 2 plus 0 ist drei, worauf das Filioque beruht, keine Probleme.

spezielle und einmalige Seinsunvollkommenheit. Die Einsicht in diese Beschaffenheit aller Dinge, die der Mensch kennt, kommt aus ihrer Vielheit und Vergänglichkeit, die ihm zeigen, daß weder ihr jeweiliges So-sein, noch ihr Sein überhaupt sein muß. Das läßt ihn sich fragen, warum es die Dinge, die weder so sein müssen, wie sie sind, noch überhaupt sein müssen, und die also ihre Erklärung nicht in sich tragen, überhaupt gibt. Auf diese Frage geben viele Menschen die Antwort: von nichts kommt nichts, das heißt: für das, was weder sein noch so sein muß und sich selbst nicht erklärt, muß es ihrer Meinung nach eine Erklärung geben aus einem Wesen, das uns diese Fragen nicht mehr aufgibt, einem Wesen also, das sein muß und nicht auch nicht sein kann, das so ist, wie es ist, und nicht auch anders sein kann, und das so evident ist, daß es die Frage nach einer Erklärung nicht einmal aufkommen läßt. Dieses Wesen, das der Mensch als einzig mögliche und letzte Erklärung für alles beschränkte Sein postuliert, nennt er Gott. Gott ist also der Name, den er dem Wesen gibt, das keiner Erklärung bedarf, weil der Grund, daß es ist, kein anderer ist als die Tatsache, daß es ist, und der Grund, daß es so ist, kein anderer, als daß es so ist. Es ist daher völlig absurd, die tatsächliche Existenz dieses Wesens durch Abstraktion in Frage stellen zu wollen, da man dieses Wesen gerade als die Realität schlechthin postuliert. Der Grund, warum ein Mensch auf Gott setzt und nicht auf das Nichts, ist die Annahme, daß er ihn nicht wegdenken kann, weil sein Wesen das nicht zuläßt. Wer davon abstrahieren will, daß Gott die absolute Realität ist, erklärt Gott zur Möglichkeit: es kann ihn geben, aber daß es ihn gibt, muß erst noch bewiesen werden. Die Frage ist, womit: Was man nur postulieren kann, kann man nicht beweisen; es kann sich nur zeigen¹⁸.

Natürlich ist es für den Menschen eine Herausforderung, daß er zur Beantwortung seiner Fragen nach Wesen und Sinn der Dinge nicht weiter kommt, als ein Wesen zu postulieren, das in allem die Negation ist von den beschränkten Seinsformen, die er kennt und begrifflich erfaßt, so daß er dieses Wesen nur negativ definieren kann, und zwar indem er das beschränkte Sein, das er halbwegs begreift, ins Unbegreifliche steigert, das Endliche ins Unendliche, das Zeitliche ins Ewige, das Vergängliche ins Unvergängliche, das Verursachte ins Unverursachte. Und wenn er Positives aus der

18. Anders als in der Physik wo man wiederholt neue Elementarteilchen zur Erklärung bestimmter Phänomene postulierte, um sie später mit Hilfe verbesserter Meßtechniken dingfest machen zu können, besteht für den Menschen keine Aussicht, von sich aus den von ihm postulierten Gott dingfest machen zu können, da er selbst Gott dort lokalisiert, wo er mit seinem Verstand nicht mehr hinkommt. Im Bereich des eigenen Verstandes braucht er ihn nicht.

beschränkten Seinswelt wie Macht oder Weisheit usw. von Gott sagt, muß er durch einen Zusatz wie All- in Allmacht, d.h. unbeschränkte Macht, oder durch die Hinzufügung von «unendliche» zu Weisheit usw. zu erkennen geben, daß er dieses Positive nur analog, d.h. vergleichsweise, von Gott zu sagen wagt und in einem Atem eine Anwendbarkeit dieser Begriffe auf Gott im Sinne, den sie in der Anwendung auf das Kreatürliche haben, verneint. Dieses positive Reden von Gott ist nötig und in Bildern nützlich, aber in abstrakten Begriffen, die präzise Definitionen sein wollen, wird es leicht zur Falle. Für seinen «Gottesbegriff» abstrahiert der Mensch von allem Beschränkten und Beschränkenden, nimmt also eine Abstraktion vor, die gerade das Gegenteil jener Abstraktion ist, womit er das geschaffene Sein gedanklich bewältigt. Das Wesentliche am Scheinbegriff bzw. der Tautologie «Wesen Gottes», worauf der Mensch sich festgelegt hat, ist, wie gesagt, daß es zu allem Sein, das der Mensch kennt, in direktem Gegensatz steht, wie ungeschaffen zu geschaffen usw. Darum hat «Wesen», von Gott gesagt, einen ganz anderen Sinn, als wenn es vom Menschen gesagt wird und kann man «Wesen Gottes» und «Wesen des Menschen» noch weit weniger in eine Kategorie und unter einen Nenner bringen oder zu zwei Wesen zusammenzählen als den Menschen und seinen Schatten. Gott plus Mensch macht so wenig zwei, wie eins plus null. Gott ist nicht, wie jede seiner Kreaturen, nur eine von vielen Seinsarten, sondern das Sein, oder besser, um nicht bei der niedrigsten Analogie stehen zu bleiben, das Leben selbst in transzendenter geistiger Vollkommenheit. Und darum kann man weder etwas aus ihm weg-, noch in ihm etwas anders denken, geschweige, daß man sein Sein ganz wegdenken könnte. Und die Vorstellung, daß Christus über einen Gott gesprochen hätte, von dessen tatsächlichem Sein man auch abstrahieren könnte, kommt mir geradezu blasphemisch vor. Für den, der als Christ aufgrund der Offenbarung über Gott bzw. über sein Wesen oder Sein spricht, haben diese Worte nur Inhalt, wenn er damit Gott Vater, Sohn und Geist meint; denn das und so ist Gott und nicht anders. Wer als Christ sagt, es gebe den abstrakten Begriff «Wesen Gottes», soll mir doch sagen, woraus er es abstrahiert oder wovon er abstrahiert, um diesen Begriff zu bilden. Etwa aus Vater, Sohn und Geist getrennt genommen, dabei zuerst von Sohn und Geist, dann von Geist und Vater und schließlich von Vater und Sohn abstrahierend? oder: aus Vater, Sohn und Geist zusammen genommen, vom Vater-, Sohn- und Geist-sein Gottes als von einem So-sein abstrahierend, weil es auch anders sein könnte? oder: aus dem Gott der Christen und dem Gott der monotheistischen Philosophen, abstrahierend von der Tatsache, daß ersterer sich selbst offenbart hat und

der andere einem Postulat menschlichen Denkens entspricht? Wer noch eine andere Unmöglichkeit sieht, als Christ ein Abstraktum «Wesen Gottes» denkbar zu machen, möge sich melden.

Da also Gott einmaliger ist als alles, was wir kennen, und es dementsprechend von ihm nur ein empirisches Kennen geben kann, ein Kennen, das uns von Christus im Glauben vermittelt wird¹⁹, und da dieses Kennen sein Wesen als Vater, Sohn und Geist ausweist, ist jede Aussage über Gottes Wesen sinnlos, in der man diesen Ausdruck nicht durch «Vater, Sohn und Geist» ersetzen kann. Wer eine Aussage tut, die dieser Anforderung nicht entspricht, ist in die Analogiefalle getappt, d.h. in die Falle der nicht-analogen Anwendung kreatürlicher Begriffe auf Gott. In die Falle tappt z.B., wer von zwei Naturen spricht und damit die göttliche und die menschliche Natur meint. Er kreiert eine Überkategorie, die es nicht gibt, weil er, wie gesagt, eins und null zu zwei zusammenzählt. Dies hat man bekanntlich in Chalkedon getan.

Was für den Begriff Wesen bzw. Natur gilt, gilt mutatis mutandis für den Begriff Person. Mit einem Eigennamen bezeichnete Menschen, etwa Isaak, Rebekka und Jakob, kann ich als solche nur in einem Begriff zusammenfassen, wenn ich in ihnen etwas Gemeinsames entdecke, das Isaak zu Isaak, Rebekka zu Rebekka und Jakob zu Jakob macht. Das nun ist der Umstand, daß ich in jedem von ihnen eine eigene, unverwechselbare Art von Mensch-sein feststelle, so daß ich jeden von ihnen begrifflich als eine eigene Variante der menschlichen Natur sehen kann. Ich abstrahiere jeweils von dem, was ihre persönliche Einmaligkeit ausmacht (das typisch «Isaakische» usw.), und achte nur noch auf das, was darin allgemein ist: eine unverwechselbare, für sich existierende Variante der menschlichen Natur zu sein, oder anders gesagt: eine einmalige menschlich Seinsunvollkommenheit darzustellen. Das ist es, was einen Menschen zur Person macht und unseren Begriff Person ergibt. Dieser Begriff ist aber auf Gott nicht anwendbar. Für den Begriff Person, der auf das Person-sein von Menschen gemünzt ist, ist das «für sich sein» wesentlich; ob Isaak und Rebekka Mann und Frau sind, ob Jakob ihr Kind ist, ist für ihr Person-sein unerheblich. Bei den sogenannten Personen Gott Vater, Sohn und Geist ist es völlig entgegengesetzt. Schon die Namen besagen, daß hier jeweils nicht von einem «für sich sein», sondern von einem «bezogen sein auf», also ein «nicht für sich sein» die Rede ist. Vater-sein ist

19. Jo. 1,18: «Niemand hat Gott je gesehen, aber der Eingeborene Gott, der am Herzen des Vaters ruht, hat ihn offenbart.»

bezogen sein auf einen Sohn und umgekehrt, und einen Lebensatem gibt es nicht ohne den, der ihn einhaucht, und den, der ihn atmet. Bei Isaak kann ich das Vater-sein, bei Rebekka das Mutter-sein und bei Jakob das Kind-sein wegdenken, ohne daß sie für mich aufhören, Personen zu sein, bei Gott Vater, Sohn und Geist nicht²⁰. Dies war zwar für Griechen wie Lateiner in Florenz ein uraltes theologisches Axiom, das man in die Formel «in Gott konstituieren die Beziehungen die Personen» gegossen hatte²¹, aber die lateinischen Theologen haben sich, wie wir sehen werden, trotzdem nicht von dem auf den Menschen gemünzten Begriff Person lösen können.

Auch hier müssen wir feststellen, daß so, wie man die Natur Gottes und die Natur des Menschen nicht als zwei Naturen zählen kann, eine göttliche und eine menschliche Person ebensowenig zwei Personen ergeben. In beiden Fällen ist der gemeinsame

20. Ich meine: wo die Namen Vater, Sohn/Wort und Geist das einzige sind, was ich über die sogenannten Personen in Gott weiß, kann ich sie beim Sprechen über Gott auf keinen Fall wegdenken, wenn klar bleiben soll, daß ich über den gleichen Gott rede wie Christus. Ich spreche von den «sogenannten» Personen in Gott, da diese Bezeichnung, sofern sie philosophisch gemeint ist, d.h. in der Bedeutung von Hypostase bzw. «Träger» der göttlichen Natur, irreführend ist. Damit wird der Eindruck erweckt, daß das Wort Person hier den gleichen philosophischen Begriff andeutet, wie wenn man es von einem Menschen sagt. Das nun ist keineswegs der Fall. Da keine der göttlichen «Personen» für sich, sondern jede nur in der Dreieinigkeit ist/existiert, kann man, wenn man in Gott unbedingt von einem «Träger» der göttlichen Natur reden möchte, höchstens die Dreieinigkeit als solche so bezeichnen. «Person» von einem Menschen gesagt heißt: eine eigenständige, d.h. für sich existierende, unverwechselbare, aber unwesentlich von allen anderen abweichende Variante des Mensch-seins. «Person» von Vater, Sohn und Geist in Gott gesagt heißt: mitkonstituierende Komponente des nur als Beziehungsgeflecht aus diesen drei Komponenten existierenden göttlichen Wesens. Das mag sich für alle, die mit dem scholastischen Verständnis des einen göttlichen Wesens in drei Personen alt geworden sind, ketzerisch anhören, aber es ist darauf hinzuweisen, daß weder der Begriff Wesen oder Natur Gottes, noch der Begriff göttliche Personen, noch die Zählung von drei Personen in irgendeiner Form in der Offenbarung zu finden ist. Daran ändert auch nichts, daß Markos Eugenikos meinte, über die Art des Unterschiedes zwischen Wesen und Person in Gott brauche man nicht zu reden, denn darin sei man sich möglicherweise einig. Daß sie einfach verschieden seien, sei klar, nämlich so wie Eigenes sich vom Allgemeinen unterscheidet und, wie der große Basileios an seinen Bruder Gregorios schrieb, wie das Wesen des Menschen im allgemeinen Sinne und die Person bzw. die Hypostase (des Menschen) verschieden seien. So würde es wohl auch Montenero halten. (S. AG, 267.20-29) Bei aller Verehrung für den großen Basileios ist der Vergleich absolut falsch. Als «Personen» in der Bedeutung des griechischen *πρόσωπον* (Gesicht) oder des lateinischen *persona* (Maske, Erscheinungsbild) kann der Mensch als Kind Gottes in Vater, Sohn und Geist die Bezugspersonen sehen, die allein für ihn das Heil verkörpern.

21. Vgl. die Aussage von Montenero in AG, 269.5-7: «Es ist nach allen griechischen wie lateinischen Doctores die Beziehung, die allein bei den (inner)göttlichen Hervorgängen die Zahl der Personen bestimmt». Ich zitiere diese Stelle noch einmal, lateinisch, in Anm. 49.

Nenner nur Schein, und ein Zusammenzählen verstößt durch Äquivokation gegen ein elementares Gesetz der Logik. Aber die Sinnlosigkeit der chaledonensischen Spaltung der Kirche in Mono- und Dyophysiten, die man auch Mono- und Dyoypostasiten nennen könnte, ist nicht mein Thema.

Die Aufgabe, die ich mir gestellt habe, ist zu zeigen, daß falsche Verwendung der Begriffe Wesen/Natur und Person auf dem Florentinum die Basis der Verteidigung des Filioque bildeten. Bevor ich aber dazu übergehen kann, muß ich noch auf einen andersgearteten Denkfehler hinweisen, der für die Filioque-Doktrin mitverantwortlich ist: die Überbewertung der Bezeichnung Vater für die sogenannte erste Person der Dreieinigkeit.

Gott-Vater war für die patriarchale Gesellschaft, in der Christus seine frohe Botschaft überbrachte, für das von ihm verkündete Verhältnis von Gott zu den Menschen sowie für das Verhältnis von Gott Vater zu Jesus selbst als Gottes Menschensohn das meist geeignete Bild. Es enthielt für seine Hörer außer der Vorstellung des Ursprungs noch andere wichtige Komponenten wie Vaterliebe, Bereitschaft, seinen Kindern zu verzeihen, Weisheit, Autorität usw. Für das «Ursprungsein» war «Vater» nur eins von mehreren möglichen Bildern und ist, wie jedes komplexe Bild, nur in dem Punkt zutreffend, den der Autor im Auge hat. In diesem Fall heißt das, daß das Ursprungsein nur als Faktum angedeutet sein will, völlig losgelöst von der Art und Weise, wie ein irdischer Vater Ursprung seiner Kinder ist. Dies nun scheinen schon die Väter insofern aus den Augen verloren zu haben, als sie den innergöttlichen Ursprung des Sohnes als Zeugung bezeichneten und sich wenig darum kümmerten, daß die Gegenüberstellung dieser sogenannten Zeugung des Sohnes als solcher und des Hervorgehens des Geistes im innergöttlichen Lebensprozeß nicht das geringste Fundament in der Offenbarung hat. Das Wort «zeugen» kommt in keiner neutestamentlichen Aussage über die Dreieinigkeit Gottes vor. Sofern der innergöttliche Lebensprozeß diesbezüglich in der Offenbarung angesprochen wird, geschieht das nur durch den Autor des Johannes-Evangeliums, der schreibt: «Am Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott.» Hier wird das Vaterbild, wie mir scheint absichtlich, als ungeeignet vermieden und ein geeigneteres, das dem geistigen Bereich entnommen ist, verwendet, um das bei-Gott-sein und das Gott-sein des nach seiner Menschwerdung «der Eingeborene des Vaters» genannten Christus zu bezeugen²².

22. Jo.1,1 und 1,14.

Auf dem Florentinum hielt man es mit den Vätern. Gewiß, man war sich einigermaßen bewußt, daß der Gegensatz zwischen «zeugen» und «hervorgehen» zu wünschen übrig ließ. Montenero meinte, daß man eigentlich das Wort «hervorgehen» genauer definieren sollte, denn gezeugt werden sei auch ein Hervorgehen²³. Markos Eugenikos erwiderte darauf nur, daß diese Bezeichnungen in der Theologie nun mal Tradition seien und daß Zeugung *propter nostrum generationis modum* einfach besser bekannt sei²⁴. Man hat es nicht für nötig gehalten, diesen Punkt weiter zu erörtern, und diskutierte auf Basis der Terminologie zeugen und hervorgehen unbekümmert weiter²⁵.

Die patriarchale Fixierung auf die Beziehung Vater–Sohn hatte zur Folge, daß die Beziehungen Vater–Geist und Sohn–Geist auf den zweiten und dritten Platz verwiesen wurden, wie die Entwicklung der Theologie zeigt: zuerst kam der Arianismus, dann die Pneumatomachie. Die Vater–Sohn–Beziehung in Gott wurde als die erste und eine für sich bestehende und, weil angeblich deutlich, nicht zu hinterfragende gesehen. Gerade deswegen konnte man in der lateinischen Kirche übersehen, daß in einer Dreierbeziehung von wesensgleichen Partnern eine vorgegebene eigenständige Zweierbeziehung unmöglich ist, wenn der dritte Partner den beiden anderen ebenbürtig sein soll.

23. AG, 253.14–32. Der Forderung Monteneros kann man nur zustimmen. Dafür, daß «gezeugt werden» auch ein «hervorgehen» sei, bringt er vor: *et in sacra Scriptura vox ista processio non solum Spiritui Sancto, sed etiam Filio tribuitur; nam Ioannes decimosexto capite: Exivi, inquit, a Patre et veni*. Für Montenero ist anscheinend selbstverständlich, daß dieser Text auch das innergöttliche Gezeugtwerden andeutet, was natürlich keineswegs selbstverständlich ist. Das ändert aber nichts daran, daß er richtig «gezeugt werden» als ein «Hervorgehen» bezeichnet. Und die Antwort des Markos Eugenikos, «ich bin gekommen von» sei etwas anderes als «ich bin ausgegangen von» war mehr als schwach. Montenero benutzt gelegentlich «zeugen» und «hervorbringen» als Synonyme, z.B. AG, 268.1–5: *Filium a Patre generari affirmavi idem esse ac dicere Filium generari ab substantia Patris, ita ut persona sit id quod profert sive generat*, und AG, 290.15 f.: *Pater generat et profert Filium*. Aber das bringt ihn nicht weiter, da er in Gott nur Ursprungsbeziehungen annimmt (s. AG, 267.2–4, 269.7 f. u. 15) und dabei dem Zeugen einen für ihn selbstverständlichen Vorrang einräumt, wie wir noch sehen werden.

24. AG, 254.7–28. Wichtig ist für Eugenikos, daß das Hervorgehen des Geistes nicht mit Gezeugtwerden gleichgesetzt werden kann. Das Aus-dem-Vater-Sein des Geistes steht dadurch dem des Sohnes kontradiktorisch gegenüber und reicht für die Unterscheidung der Personen. Wie manches andere hat er dies nach dem Konzil in seinen *Capita syllogistica adversus Latinos de Spiritu Sancti ex solo Patre processione* klarer hervorgehoben als in der Konzilsdiskussion. Ich beschränke mich hier aber auf diese Diskussion.

25. Griechisch: γενῆναι und προβάλλειν, lateinisch: *generare* und *producere*. Die Aktiva *προβάλλειν* und *producere* werden aber gern vermieden mittels Satzkonstruktionen, die es ermöglichen, *quasi* als Passivum von hervorbringen hervorgehen (gr. ἐκπορεύεσθαι, lat. *procedere*) zu benutzen, das Jo. 15,26 entnommen und in diesem Zusammenhang das einzige Wort aus der Offenbarung ist.

Mit diesem Hinweis auf die patriarchale Prägung der Theologie des Urchristentums will ich nicht irgendwelchem Feminismus als Zeiterscheinung, sondern nur dem historischen Charakter der Offenbarung das Wort reden, die lautet: Das Wort ist Fleisch d.h. Mensch, nicht Mann, geworden. Die Menschwerdung war nur als historisches Faktum, d.h. raum- und zeitbedingt in die Menschheitsgeschichte eingebunden, möglich. Das Wort aber konnte nicht Mensch werden als Abstraktion aus der Milliarden zählenden Vielheit der Menschen aller Zeiten; er konnte nicht zugleich als Jude und Nichtjude, als Sklave und freier Mann, Weißer und Schwarzer, Mann und Frau zur Welt kommen. Christi Mann und Jude, weißer und freier Mann sein war eine kulturhistorisch bedingte Nebensächlichkeit, wie Paulos bezeugt: «Durch die Taufe in Christus hat der Mensch Christus angezogen und ist er als Christ weder Jude noch Hellene, weder Sklave noch freier Mann, weder Mann noch Frau»²⁶. Das heißt: unter Christen spielt es keine Rolle, ob jemand Mann oder Frau ist, und wo es in der Praxis von Bedeutung ist wie im frühen Christentum, ist es kulturhistorisch bedingt. Die Praxis ist demnach den kulturhistorischen Umständen anzupassen, und aufgrund des Gebotes der Liebe darf die Kirche – und die Kirche ist das ganze Volk Gottes, nicht nur der klerikale Kader –, wo es um Diskriminierungen geht, nicht hinterherhinken, wie sie es z.B. in der Frage der Sklaverei oder des sozialem Engagements und sogar, was ihre eigene Verfassung angeht, in ihren ureigensten Idealen Freiheit, Gleichheit und Bruderschaft getan hat und tut. Auch in der Theologie sind Fehler patriarchalen Denkens auszuräumen.

Zurück zur Filioque-Diskussion auf dem Florentinum. Sie wurde, wie schon angedeutet, fast zur Gänze von zwei Personen bestritten, Giovanni da Montenero auf lateinischer und Markos Eugenikos, Bischof von Ephesos und Stellvertreter des Patriarchen von Antiochien, auf orthodoxer Seite. Die Lateiner hatten die Rolle des Angeklagten übernommen und Montenero hatte sich vorgenommen zu zeigen, daß die orthodoxe Verurteilung des Filioque eine Verleumdung sei²⁷. Die Diskussion verlief wenig systematisch. Ich führe die Argumente der Kontrahenten getrennt vor. Den

26. Gal. 3,27 f.

27. AG, 250.15-19: *Qui (sc. Montenero) ubi surrexisset, salutatione facta, interrogavit Graecos disputatione concisa, qua ratione calumniarentur Spiritus Sancti ex Filio processionem.* Dieser Satz ist natürlich nicht aus den offiziellen Konzilsakten, sondern aus den «Konzilstagebuchaufzeichnungen» des prorömischen Anonymus (Dorotheos von Mytilene [?]), die die Rahmenerzählung bilden, worin die Acta graeca überliefert worden sind.

Angriff des Markos Eugenikos kann man folgendermaßen zusammenfassen: «Wenn die Lateiner das Hervorgehen des Geistes aus dem Vater als ein Hervorgehen aus der Vaterhypostase (aus der Person des Vaters) verstehen, müssen sie das aufgrund des Filioque auch so tun. Sie nehmen dann aber zwei Ursprünge in Gott an, obwohl sie selbst leugnen, daß es zwei Ursprünge in Gott geben kann. Verstehen sie es als ein Hervorgehen aus dem Wesen des Vaters und also auch aus dem Wesen des Sohnes, das ein und dasselbe ist, nehmen sie für Vater und Sohn ein anderes Wesen als für den Geist an, nämlich ein Wesen, das ursächliches Prinzip des Geistes ist, was gegen die Wesensgleichheit verstößt»²⁸. Gegen Monteneros These vom Wesen als principium quo der Mitteilung des Wesens durch den Vater an den Sohn und durch Vater und Sohn an den Geist argumentierte Eugenikos: «Was der Vater mit dem Sohn teilt, ist das gemeinsame Wesen. Das Wesen ist aber nicht die Basis des Teilens, das ist das Persönliche, die Vaterschaft. Sie ist die Beziehung zum Sohn und das Prinzip, und sie ist nicht, wie das Wesen, den drei Personen gemeinsam»²⁹. Gegen die Unterordnung

28. Ich habe hier folgende Stellen zusammengefaßt: AG, 260.21–25: «Wenn man sagt 'aus dem Vater' verstehen Sie darunter, daß er 'aus der Person des Vaters' ist, und wenn man sagt 'aus dem Sohn', daß er 'aus dessen Person' ist, und wenn 'aus beiden', daß er 'aus beider Person' ist? Antworten Sie!» Ein «ja» wäre für Eugenikos ein eindeutiges Bekenntnis zu zwei Prinzipien in Gott. AG, 287.27–34: «Das gemeinsame Wesen von Vater und Sohn, das numerisch ein und dasselbe ist, nennen Sie Ursache und Prinzip des Hl. Geistes, und zwar in dem Sinne, daß dieser daraus hervorgeht. Das zeigt, daß das Wesen des Hl. Geistes verursacht ist, denn in die Dreifaltigkeit werden zwei einander entgegengesetzte Wesen eingeführt, ein Wesen, das Ursache ist, und eins, das verursacht wird»; AG, 292.16–22: «Sie haben gesagt, daß das Wesen von Vater und Sohn das gemeinsame Wesen der drei Personen ist. Dann sehe zu, ob es wahr sein kann, daß die Person des Geistes aus dem gemeinsamen Wesen der drei Personen hervorgeht. Denn vorher haben Sie gesagt, daß das gemeinsame Wesen von Vater und Sohn die Ursache des Geistes ist»; AG, 352.1–4: «Ist es möglich, daß aus zwei Personen ein Prinzip (eine Ursache) wird? Ist das nicht aus zwei Personen eine machen? Das ist die Lehre des Sabellios.»

29. AG, 293.15–19. In der näheren Erläuterung dieser Aussage war Markos Eugenikos dann aber nicht sehr glücklich. Montenero antwortete ihm: «Was dem Sohn mitgeteilt wird (Quod communicatur Filio), ist das Wesen, denn in der Person des Vaters gibt es nur Wesen und Vaterschaft. Die Person aber als das Eigene (lat. *proprietas* = die eigentümliche Beschaffenheit, Eigenheit) wird nicht mitgeteilt. Da Person und Wesen eins sind, folgt, daß wenn der Vater mit dem Sohn teilt (*si Pater communicat cum Filio*), er nur durch das gemeinsame Wesen mit ihm teilt» (AG, 293.20–26). Von seiner üblichen Terminologie abweichend spricht Montenero hier auf einmal und ausnahmsweise nicht von «mitteilen an» (*communicare* mit Dativ), sondern von «teilen mit» bzw. «gemeinsam haben» (*communicare cum*). Zwar bedeutet *communicare* mit Dativ im klassischen Latein auch «teilen mit», «gemeinsam haben», aber da Montenero es mehr als einmal mit *dare* plus Dativ gleichsetzt und, wie wir weiter unten sehen werden, die Bedeutung «mitteilen an» ein Grundpfeiler seiner Trinitätstheologie ist, muß hier das an zweiter Stelle stehende *communicare cum* als Ergebnis des

des Hervorgehens des Geistes unter die Zeugung des Sohnes: «Man kann dem Geist nicht einen Rang oder eine Folgennummer zuteilen. Es gibt in Gott nicht erstes, zweites und drittes und auch nicht eins, zwei und drei, sondern nur eins, eins und eins und ein

communicare mit Dativ verstanden werden. Dies könnte Markos Eugenikos entgangen sein, da der Dolmetscher griechisch immer nur das Wort *κοινωνεῖν* (teilen mit), «gemeinsam haben» verwendete. Er versuchte nun, seine Aussage über das Teilen des Wesens durch Vater und Sohn auf Basis der unterschiedlichen «Eigenheiten» der Personen (der Vaterschaft und der Sohnschaft) so zu erläutern: «Es ist das gemeinsame Wesen, das der Vater mit dem Sohn teilt (lateinisch wird daraus: dem Sohn mitteilt); dieses ist numerisch ein und dasselbe, wird aber von uns gedanklich geteilt in Vater und Sohn und Hl. Geist, und darum sagen wir gelegentlich das Wesen des Vaters, das Wesen des Sohnes und das Wesen des Geistes, und wir verstehen darunter die jeweils genannte Person» (AG, 293.27–294.1). Obgleich Montenero nur wenige Minuten zuvor erklärt hatte: «Vaterschaft und Wesen sind im Vater nur gedanklich verschieden, aber realiter eins» (AG, 293.7–9), greift er jetzt seinen Kontrahenten an, weil dieser genau das gleiche tut, indem er Vater und Wesen, Sohn und Wesen, Geist und Wesen nicht realiter unterscheidet. «Ich folgere hieraus», hält er Eugenikos vor, «daß das in allem das Gegenteil ist von dem, was Sie bisher gesagt haben, nämlich daß das Wesen in drei Personen geteilt wird. Die Folgerung wäre, daß das Wesen, das dem Sohn und dem Geist mitgeteilt wird, nur gedanklich, aber nicht wirklich mitgeteilt wird, was absurd ist. Wir sagen, daß das Wesen wirklich (mit)geteilt wird und Vater, Sohn und Geist gemeinsam ist (*communicari ac communem esse*) und daß, wenn jede Person das Sein nur im Denken hätte, sie auch nur im Denken verschieden wären» (AG, 294.4–13). Markos Eugenikos hat anscheinend nicht gleich durchschaut, daß Monteneros Gleichsetzung der einzelnen Personen mit dem Wesen einerseits und sein realer Unterschied zwischen den Personen andererseits darauf beruhte, daß er keine absolute Mitteilung des Wesens durch den Vater an den Sohn und durch Vater und Sohn an den Geist annimmt, sondern, wie wir noch sehen werden, jeweils Abstriche macht. Er erwidert denn auch nur: «Ich habe nicht gesagt, daß die Personen nur gedanklich verschieden sind, sondern daß bei jeder Person die Eigenheit zusammen mit dem Wesen verstanden wird. Das unterscheiden wir von den Personen und nennen es Wesen. Damit wollen wir andeuten, daß die Person des Sohnes aus der Person des Vaters ist, und so denken wir uns die Personen, und nicht so, daß wir die Personen selbst nur gedanklich unterscheiden. Das habe ich überhaupt nicht gesagt» (AG, 294.14–22). Diese Aussage läßt an Klarheit sehr zu wünschen übrig. «Das» in «Das unterscheiden wir usw.» läßt sich weder im griechischen, noch im lateinischen Text auf irgendein Wort oder einen Satzteil im vorausgehenden Passus beziehen. Diese Unklarheit ist wohl kaum den Konzilsprotokollanten vorzuwerfen, sondern ihr liegt wohl unklares Denken des Eugenikos zugrunde. Auch er verliert hier aus den Augen, daß jeder Versuch, sich unter Wesen Gottes etwas vorzustellen, das nicht konkret das Vater-, Sohn- und Geist-sein Gottes beinhaltet, nichts mehr mit dem dreieinigen Gott zu tun hat. Montenero war aber anscheinend mit dieser Antwort zufrieden und sagte «Ich auch nicht» (AG, 294.23). Das stimmt nur in sofern, als er seinen oben zitierten Satz abgeschlossen hatte mit der These: «Aber von den anderen Personen ist er (der Vater) realiter verschieden» (AG, 293.9 f.). Er sah offensichtlich kein Problem darin, wie A, B und C jeder für sich mit D realiter identisch und zugleich untereinander realiter verschieden sein können (s. dazu unten Text nach Anm. 45). Montenero und Markos Eugenikos scheuten sich offenbar beide zu sagen, daß jede der göttlichen Personen nicht realiter mit Gott identisch sei. Sie fürchteten wohl die Konsequenz: «Gott Vater ist nicht Gott», nicht sehend, daß «Gott» hier eine andere Bedeutung hat als im Satz «Gott Vater ist Gott». Im ersten Fall heißt «Gott» das einmalige

Wesen. Zeugen und Hervorgehen sind nicht der Natur, sondern den Personen eigen. Ein Hervorgehen des Geistes aus Vater und Sohn ist demnach ein Hervorgehen aus zwei Personen, die also zwei Prinzipien und zwei Ursachen sind»³⁰.

Nun zu Montenero³¹. Dieser hat in der Diskussion nirgendwo systematisch ausgeführt, wie er sich die Dreieinigkeit denkt³². Es läßt sich aber aus seinen Begriffsdefinitionen und Widerlegungsversuchen zu den Angriffen seines Widersachers zweifelsfrei rekonstruieren und Punkt für Punkt belegen. Das werde ich jetzt tun. Wenn jemand die scholastische Art, wie im folgenden über Gott gesprochen wird, als respektlos bezeichnen will, werde ich ihm nicht widersprechen; ich muß aber referieren, was ich kritisieren will.

Für Montenero ist das gemeinsame Wesen und Sein der sogenannten drei göttlichen Personen ontologisch primär im Vater, der es dem Sohn mitteilt, und sekundär in Vater und Sohn, die es dem Geist mitteilen. Der Sohn empfängt Wesen und Sein vom Vater, der Geist von Vater und Sohn³³.

Im Vater gibt es das Eigene, die Vaterschaft, und das Gemeinsame, das Wesen, die aber eine Realität sind³⁴. Da das Wesen Gottes für Montenero ein Abstraktum ist³⁵, ist

Wesen Gott, das Vater, Sohn und Geist ist, und der Satz besagt nur, daß der Vater nicht die Dreieinigkeit ist. Im zweiten Fall wird «Gott» analog zum Wort «Mensch» und anderen Kategoriebezeichnungen verwendet, und der Satz besagt, daß der Vater Gott ist, da er mit Sohn und Geist der dreieinige Gott ist. Sowohl Montenero wie Eugenikos begehen den Fehler, nicht korrekt mit den Begriffen «reale Identität» und «gedanklicher Unterschied» umzugehen, da sie die Komplexität einer real existierenden komplexen Wirklichkeit für nur gedanklich existent erklären, um die in ihren Augen sonst gefährdete existentielle Einheit nicht in Frage zu stellen. Vgl. dazu Anhang 2, Ende.

30. AG, 351.1-9.

31. Dieser wird vom in Anm. 27 genannten Tagebuchautor als *optimus theologus* (AG, 27.27) und *philosophus Latinorum et dialectice peritissimus* (AG, 250.14 f.) qualifiziert.

32. Zu der einzigen einigermaßen systematischen Darlegung durch Montenero, die dieser auf der achten Sitzung vortrug, zu der Markos Eugenikos nicht mehr erschienen war und auf der die Byzantiner auf weiteres Diskutieren verzichteten, s. Anhang 3.

33. Dies belegen viele Stellen, die schon in anderem Zusammenhang zitiert werden (s. auch Anhang 4). Zusammenfassend formulierte Montenero diese Ansicht in seinem in der vorigen Anmerkung erwähnten Vortrag. Dort heißt es: *hanc essentiam (divinam) cum Pater generando communicet Filio, quatenus est Filio communicabilis, Filius vero eam accipiat ut sibi communicabilem, eandemque communicet Sancto Spiritui ut communicabilem ipsi ab ipso Filio* (AG, 396.3-8).

34. AG, 293.6-10: «Im Vater ist die Vaterschaft und das den Personen gemeinsame Wesen; die Person des Vaters wird nur gedanklich von der Vaterschaft oder dem Wesen unterschieden, von den anderen Personen aber realiter»; AG, 290.10-12: «Der Name Vater deutet das Wesen und die Beziehung an, aufgrund welcher dieses Wesen oder diese Person von einer anderen unterschieden wird.» (Vgl. Anm. 28.) Das hier

das so zu verstehen, daß, wie die menschliche Natur in der konkreten menschlichen Person verwirklicht ist, so auch das Wesen Gottes im Vater auf eine spezielle Weise Wirklichkeit ist. Der Vater teilt kraft der Zeugungsfähigkeit (*vis generandi*), die im Wesen enthalten ist, durch Zeugung dieses Wesen dem Sohn mit, aber nicht absolut, d.h. nicht mit der Zeugungsfähigkeit, da sonst auch der Sohn zeugen würde (sic) und die Vaterschaft das Eigene des Vaters ist³⁶.

Im Sohn gibt es das Eigene, die Sohnschaft, und das gemeinsame, das Wesen. Auch diese bilden eine Realität. Im Sohn ist Wesen und Sein Gottes also auf eine andere spezielle Weise Wirklichkeit als im Vater³⁷. Denn gemäß dem zum Vater Gesagten teilt dieser dem Sohn das Wesen nicht absolut mit, nämlich nicht mit der zum Wesen gehörigen Zeugungsfähigkeit, die sonst den Sohn zum Zeugen befähigen würde, wodurch die Vaterschaft nicht mehr das Eigene des Vaters wäre. Der Sohn empfängt aber Wesen und Sein vom Vater so vollständig, als es ihm mitgeteilt werden kann, d.h., sofern es mitteilbar und mit der Sohnschaft vereinbar ist. Die im Wesen, so wie es im Vater ist, verankerte Fähigkeit zum Hervorbringen (des Geistes), die *potentia*

vom Vater Gesagte gilt mutatis mutandis für die anderen göttlichen Personen: «Die Person besteht aus dem göttlichen Wesen und dem Eigenen (der Eigenheit, ihrer eigentümlichen Beschaffenheit), und darum ist sie nichts anderes als Wesen und Eigenheit; und diese, Wesen und Eigenheit, sind in Wirklichkeit eins.» (AG, 294.33-295.4). Vgl. noch AG, 266.21-26: «Wir aber sagen, daß Wesen und Person oder Hypostase in der Sache eins sind, aber verschieden in unserem Denken, so daß die Person aus dem Wesen und der Eigenheit besteht.»

35. AG, 283.23: *Essentia (sc. divina) est nomen abstractum*. Vgl. Anm. 41.

36. AG, 290.15-25: «Der Vater zeugt den Sohn; aber dieses Wesen (d.h. das Wesen Gottes in absolutem Sinne, wie es nur Vater ist, s. AG, 290.1-12; vgl. AL, 152.21 f.) wird dem Sohn nicht mitgeteilt. Darin liegt euer Irrtum. Wenn wir sagen, daß das Wesen des Vaters dem Sohn mitgeteilt wird, verstehen wir das nicht so, daß auch der Sohn zeugen würde. Darum sagen wir, daß das Sein (sc. des Vaters = das Wesen, wie es im Vater ist, s. AL, 152.23: *prout esse quod habet in Patre*) nicht mitgeteilt wird, weil die Folge wäre, daß auch der Sohn zeugen würde. Dieses Wesen, absolut genommen, als Vermögen zu zeugen (*vis generandi*), ist das Prinzip wodurch (der Vater zeugt) und es ist das, was dem Sohn vom Vater mitgeteilt und gegeben wird, aber nicht im absolutem Sinne.» Montenero verheddert sich hier offenbar in seiner Unterscheidung zwischen dem Wesen des Vaters im Sinne von *quidditas*, das, was den Vater zum Vater macht, und dem Wesen des Vaters im Sinne von «göttliche Natur», dessen Träger der Vater ist. Beide müssen realiter eins sein, aber eine unterschiedliche reale Funktion erfüllen. Als Vaterperson muß der Vater Subjekt der Zeugung sein, aber die Zeugung muß durch das gemeinsame Wesen geschehen, damit er, wie wir sehen werden, in diesem Wesen außer der *vis generandi* auch eine *potentia productiva* verankern kann, die mit oder in dem Wesen dem Sohn mitgeteilt wird, damit dieser zusammen mit dem Vater den Geist hervorbringen kann.

37. Siehe das in Anm. 33 Gesagte. «Sohnschaft» heißt bei Montenero *filatio* (z.B. AG, 290.30; AL, 152.29), gr. *viótnç*.

productiva ist mit dem Eigenen des Sohnes nicht unvereinbar und also im Wesen, wie es dem Sohn mitgeteilt wird, enthalten³⁸. Es stellen sich hier zwei Probleme, zu denen sich Montenero nicht äußert. Erstens sagt er nicht, ob man im Wesen Gottes als Pendant zur Zeugungsfähigkeit auch die Möglichkeit gezeugt zu werden annehmen muß. Die Zeugungsfähigkeit kann nur das Eigene des Vaters, die Vaterschaft, erklären, nicht aber das Eigene des Sohnes. Zweitens sagt Montenero nicht, welches Kriterium ihn auf die Vereinbarkeit von Sohnschaft und Prinzip sein des Geistes schließen läßt.

Vater und Sohn teilen aufgrund der im gemeinsamen Wesen enthaltenen *potentia productiva* durch Hervorbringung dieses Wesen dem Geist mit, aber auch das selbstverständlich nicht absolut, sondern ohne die *potentia productiva*, wodurch sie Prinzip des Geistes sind³⁹. Sie handeln dabei als ein einziges Prinzip⁴⁰.

38. AG, 290.26–30: «Nun aber wird in der Zeugung vom Vater im Hinblick auf den Sohn alles mitgeteilt außer der Vaterschaft bzw. der Eigenheit, weil die nicht mitgeteilt werden. Prinzip sein des Geistes ist aber nicht im Streit mit der Sohnschaft»; AG, 290.34–291.1: «Was im Vater Prinzip des Hl. Geistes ist, steht nicht im Gegensatz zur Beziehung oder der Eigenheit des Sohnes»; AG, 394.36–395.5: «Der Sohn bringt den Geist nicht von sich aus hervor, sondern empfängt dies bei seiner Zeugung vom Vater, und indem er vom Vater die Kraft und die Natur in sich hat, bringt auch er den Hl. Geist hervor, nicht ursprünglich (in erster Instanz, lat. *principaliter*), wie der Vater, denn er ist die Wurzel und die Quelle der Gottheit.»

39. AG, 290.30–34: «Der Vater hat also durch die Zeugung mit dem Sohn das Wesen selbst gemeinsam, und dieses ist das Prinzip, wodurch er ihm das 'Prinzip des Geistes Sein' mitteilt»; AG, 291.1–7: «Dieses Wesen (das *principium per quod*) folgt (bei der Mitteilung) nicht gemäß dem gemeinsamen und absoluten Sein, so daß es *principium quod* ist, und aufgrund dieser Betrachtung wird es Vermögen zum Hervorbringen (*potentia productiva*) genannt und heißt es dem Sohn mitgeteilt. Und daraus folgt nicht, daß es (zugleich) ein verursachendes und verursachtes Wesen wäre. So überliefern und erklären es alle Doctores (!).» Ich habe mich bei der Übersetzung dieses etwas unklaren Satzes so nahe wie möglich an den lateinischen Wortlaut gehalten. Die griechische Übersetzung bietet so, wie sie überliefert ist, ohne Korrektur einen grammatikalisch unmöglichen Satz. Als einfachste Korrektur erscheint es, vor *ἐστίν* (Z. 3) ein vielleicht ausgefallenes *ὡς* zu ergänzen. Zum besseren Verständnis hilft aber der griechische Text nicht. In den *AL*, 152.24–31, heißt es: *Ista essentia sic absolute, prout potentia generandi, illa est principium quo et est id quod communicatur a Patre ipsi Filio, sed non secundum esse absolutum; modo in generatione Patris respectu Filii omnia communicantur cum essentia, que sunt in Patre excepto esse paternitatis seu proprietatis, quia hoc non communicatur; esse principium Spiritus Sancti, quia est principium Spiritus in Patre, non repugnat filiationi seu proprietati Filii. Sic non sequitur, quod aliquo modo sit causata vel causet. Hoc modo omnes doctores Latini dant hunc intellectum.* Die allgemeine Erörterung Monteneros bezüglich des Wesens als *principium quod* und *principium quo (per quod)* läßt keinen Zweifel daran, daß er die *potentia productiva*, wie die *vis generandi*, im gemeinsamen Wesen von Vater und Sohn verankert, das auch dem Geist mitgeteilt wird, aber wiederum nicht in absolutem Sinne, sondern nur insofern es noch mitteilbar ist, d.h. ohne die *vis generandi*, die durch die Zeugung realisiert wurde/wird, und ohne die *potentia productiva*, die durch das Hervorbringen des Geistes selbst Wirklichkeit wurde/wird, so daß beide im Wesen Gottes, wie es im Geist ist, nicht mehr

Im Geist gibt es das Geist-sein und das gemeinsame Wesen, natürlich auch wieder als eine Realität. Im Geist ist das Wesen Gottes demnach auf eine dritte spezielle Weise Wirklichkeit. Denn gemäß dem zum Vater und zum Sohn Gesagten können im Wesen, wie es im Geist Wirklichkeit ist *vis generandi* und *potentia productiva* nicht enthalten sein, da sie nun beide realisiert sind. Montenero äußert sich auch hier nicht zur Frage, ob parallel zur *potentia productiva* als Erklärung für das Eigene des Geistes die Möglichkeit des Hervorgehens angenommen werden muß.

Diese auf Rechtfertigung des Filioque zugeschnittene Interpretation des Geheimnisses der Dreieinigkeit enthält die bereits erwähnten grundsätzlichen

als *potentiae* vorhanden sein können. Daß ich hier «wurde» und «wird» nebeneinandersetze, soll andeuten, daß ich zwar Montenero nicht unterstellen will, daß er Zeitliches in Gott hineinprojiziert, wohl aber, daß er von einem ontologisch abgestuften Mitteilen des göttlichen Wesens spricht, das in absolutem Sinne nur im Vater ist, der das Wesen selbst und davon nur gedanklich zu unterscheiden ist (AG, 395.5-9).

40. Es lag Montenero natürlich alles daran, dies immer wieder zu betonen, denn er stimmte seinem Diskussionsgegner zu, daß es in Gott nur ein Prinzip geben könne. So z.B. AG, 260.30-34: «Wenn wir aber sagen, daß der Geist aus beiden ist, meinen wir das so, daß der Geist von einem Prinzip ist, da der Vater das Hervorgehen des Geistes dem Sohn mitteilt»; AG, 261.14-17: «Da das Wesen von Vater und Sohn das gleiche ist und es des Vaters ist (dem Vater eigen ist) hervorzubringen, ist das auch des Sohnes (ist das auch dem Sohn eigen), so daß der Hl. Geist von einem hervorgebracht wird»; AG, 394.14-19: «Die Worte des hl. Basilius besagen in aller Deutlichkeit, daß der Hl. Geist das Sein vom Sohn hat wie vom Vater; wir bekennen uns zu einer Ursache von Sohn und Geist, dem Vater, so daß der Sohn *principaliter* (hauptsächlich, urursprünglich?) vom Vater den Geist hervorbringt»; AG, 395.26-396.1: «Also gemäß dem einen Atmungs- und Hervorbringungsvermögen (lat. *virtus spirativa* und *producendi vis*) zweier Personen sind sie nicht zwei 'Atmer' (*spiratores*) und zwei Ursachen, sondern weil es (das Vermögen zu atmen und hervorzubringen) numerisch eins ist, ist es nach unserem Verständnis zwar ursprünglich im Vater, von dem aber der Sohn es hat, und aufgrund dieses Vermögens heißen Vater und Sohn ein Prinzip, und nicht aufgrund einer Vermischung der Personen.» Schon diese Formulierungen zeigen, wie schwer sich Montenero tut, Vater und Sohn halbwegs plausibel zu einem Prinzip zu machen. Aber zur Unhaltbarkeit dieser These später. Hier möchte ich nur darauf hinweisen, daß der an zweiter Stelle zitierte Text ein Beispiel der Fixierung auf das Vaterbild ist. Ersetzt man in diesem Text «Vater» durch «Prinzip» (was ein Philosoph tun sollte), sieht jeder sofort, daß man genau so gut sagen kann «Weil das Wesen des Prinzips (des Vaters) und des aus diesem Prinzip Hervorgehenden (des Geistes) das gleiche ist, und es des Prinzips (des Vaters) ist hervorzubringen (zu zeugen), ist es auch des aus dem Prinzip Hervorgehenden (des Geistes) hervorzubringen (zu zeugen)», woraus dann zu folgern wäre, daß der Sohn von einem gezeugt wird, nämlich von Vater und Geist mit vereinter *vis generandi*. Absurditäten lassen sich leider am besten widerlegen, indem man den Finger auf die Wunde ihrer Absurdität legt. Mancher mag meine Widerlegung *ad hominem* als respektloses Reden über Gott empfinden; ich rede aber nicht über Gott, sondern stelle den Unsinn, den Montenero über Gott von sich gibt, an den Pranger.

Denkfehler, und diese sind für die Begründung und Verteidigung des Filioque unverzichtbar.

Der erste Fehler ist das Operieren mit dem Abstraktum «Wesen Gottes». Montenero läßt keinen Zweifel aufkommen, daß er damit arbeitet. Das Wesen Gottes kann für ihn deswegen nicht Subjekt der Zeugung in Gott sein, weil es ein Abstraktum ist⁴¹. Was er genau unter diesem gedanklich von den Personen (einzeln wie gemeinsam) losgelösten Wesen versteht, hat er nirgends klar gesagt, aber aus einigen Äußerungen kann man folgern, daß er dabei an Einheit, Schöpfer-sein, Allmacht usw. denkt⁴². Das eigentlich Wesentliche ist für ihn also nicht die Dreieinigkeit als solche, da er das Wesen in den Personen getrennt verwirklicht sieht⁴³. Freilich unterscheidet er

41. AG, 268.8-11: «Das göttliche Wesen... ist nicht das, was zeugt, weil es nicht das *suppositum* (den «Träger» des Wesens, die Person) andeutet; es handeln die *supposita* (*actiones sunt suppositorum*), und Prinzip(-sein) ist etwas Eigenes (eine Eigenheit), wie alle Philosophie lehrt»; AG, 283.22-25: «Weil 'Wesen' ein abstrakter Begriff und kein *suppositum* ist (wörtlich: nichts darunter Gestelltes, d.h. kein 'Wesensträger', worin das Wesen realiter existiert), darum ist es unmöglich, dem Wesen das Zeugen zuzuschreiben.»

42. AG, 294.29-33: «... so daß es keine drei Wesen gibt, auch wenn wir drei unterschiedliche Personen annehmen; hierin (im Wesen) sind sie aber eins, ein Gott, ein Schöpfer»; AG, 283.17-23: «Die Natur ist numerisch ein und dieselbe in Vater, Sohn und Geist, und so unterscheiden sie sich nur darin, daß der Vater Vater ist und der Sohn Sohn (sic! Der Geist wird nicht mehr erwähnt!). Wir sagen aber, daß in Gott Weisheit, Güte und Macht geteilt werden (bzw. gemeinsam sind), weil sie gleich sind.» Daß Montenero die Einheit als im Wesen enthalten bezeichnet und sie der Dreiheit der Personen gegenüberstellt, zeigt, daß er das eine Wesen Gottes in die Dreizahl der Personen und die abstrakte Einheit des Wesens auflöst. Dadurch macht er es sich selbst unmöglich, die Einheit in der unauflöselichen Verbundenheit von Vater, Sohn und Geist zu sehen, die nur in ihrem «Aufeinanderbezogensein» existieren und nur zusammen der lebendige Gott sind. Zu seiner Entschuldigung kann man allerdings anführen, daß das unglücklich formulierte Dogma vom einen Wesen in drei Personen dazu Vorschub leistet.

43. Das geht aus seiner Ausdrucksweise eindeutig hervor. Der Vater teilt das göttliche Wesen und Sein dem Sohn mit, der Sohn empfängt Wesen und Sein vom Vater, item der Geist von Vater und Sohn, und jeweils ist es nicht Wesen und Sein im absoluten Sinne, sondern abzüglich des jeweils in Sohn und Geist realisierten Vermögens, Wesen und Sein weiterzugeben; nach der ersten Mitteilung also abzüglich der *vis generandi* nach der zweiten abzüglich der *potentia productiva*. Daß dieses Mitteilen des Wesens mit dem Prinzip «die Beziehungen konstituieren die Personen» (*relationes constituunt personas*) nicht in Einklang zu bringen ist, hat Montenero offenbar nicht gesehen oder nicht sehen wollen. Mitteilen kann man nur, was man hat. Der Vater hat in Monteneros Philosophie Wesen und Sein dadurch, daß in ihm in der Vaterschaft das Wesen Gottes Wirklichkeit ist (s. AG, 293.6-10). Der Vater hat aber nach dem Bezogenheitsaxiom kein Wesen und Sein, ohne daß es den Sohn gibt, denn Vaterschaft ohne Kind ist undenkbar und unmöglich. Der Begriff «Vaterschaft» ist mit «Zeugung eines Kindes» gleichzusetzen, es schließt also das Kind ein.

Es hilft nichts zu sagen, daß es hier um ein ewiges Zeugen geht. Auch eine ewige einseitige Seinsabhängigkeit des Sohnes ist undenkbar. Der Vater existiert ohne Sohn ebensowenig wie umgekehrt,

in den einzelnen Personen das Eigene und das Wesen nur gedanklich und erklärt beides zu einer Realität, aber das läßt sich nicht mit dem von ihm anerkannten realen Unterschied zwischen den Personen in Einklang bringen⁴⁴. Beides kann nicht zugleich wahr sein. Montenero begeht den Fehler, mit einem angeblich nur gedanklichen Unterschied eine Realität erklären zu wollen, was niemals möglich ist⁴⁵. Wenn $A=D$, $B=D$ und $C=D$, müssen, solange man das Denken auf die Ungleichheit von Sein und Nicht-sein gründet, auch A, B und C untereinander identisch sein. Wo der Denkfehler Monteneros liegt, läßt sich leicht zeigen. Zeichnen wir ein Dreieck D mit den Winkeln A, B und C. Die Winkel A, B und C existieren nur im Dreieck D, sind aber nicht gleich D. Auch umgekehrt kann man D nicht als realiter identisch mit A, B oder C bezeichnen, aber ebensowenig kann man die Existenz von D von A, B und C trennen; D existiert nur in der gegenseitigen Verbundenheit von A, B und C. Man bezeichnet das Dreieck darum besser nicht mit einem eigenen Namen D, sondern lieber einfach als ABC. Da Montenero ausdrücklich anerkennt, daß das Eigene der Personen ein «Bezogen-sein auf» ist, hätte er sehen müssen, daß sie nur in ihrer gegenseitigen

und beide zusammen existieren ohne den Geist gleichfalls ebensowenig wie umgekehrt. Es kann also im Vater kein Wesen und Sein geben, das er Sohn und Geist mitteilen könnte, da er nur im mit den anderen geteilten Wesen existiert, oder m.a.W., da das Hervorbringen von Sohn und Geist *sein* und das Hervorgehen aus ihm *ihr* Wesen und Sein ist. Montenero überträgt den kreatürlichen Begriff Prinzip auf das «Innenleben» Gottes. Prinzip sein heißt für ihn, in irgendeiner Weise Sein verursachen. Sein mitteilen ist Sein dorthin vergeben, wo es nicht von sich aus ist. Wer Sein empfängt, hat das Sein nicht «aus sich», es ist also verursacht. Der Gott aber, den jeder Philosoph postuliert, ist nicht verursacht und hat nichts Verursachtes in sich. Es hilft nicht, dieses Empfangen als ein ewiges Empfangen zu bezeichnen. Nicht nur ist in der Ewigkeit eine Zustandsänderung (vom Nicht-haben zum Haben des Seins) undenkbar, da die Dimension der Veränderung die Zeit ist; aber auch wenn man die Möglichkeit eines ewigen Empfangens annimmt, bleibt es ein empfangenes, ein verursachtes Sein, so daß allein das nicht empfangene Sein, das Montenero nur für den Vater annimmt, dem Gottespostulat der Philosophie entspricht. Die Dreieinigkeitsphilosophie Monteneros ist so nicht offenbart und, wie gesagt, nicht einmal mit dem auch von ihm anerkannten Bezogenheitsaxiom vereinbar. Laut diesem Axiom hat der Vater das Sein (wenn man in dieser Terminologie darüber reden will) nicht weniger durch Sohn und Geist als umgekehrt. Nur in ihrer auch gedanklich unauflöslichen und lebendigen Verbundenheit sind sie das eine und einzige nicht verursachte Sein, das wir Gott nennen. Vgl. Anhang 4.

44. Hier die betreffende Aussage Monteneros: «Wir sagen, daß Wesen und Person in der Sache eins sind, aber verschieden von einander in unserem Denken, so daß die Person aus dem Wesen und dem Eigenen besteht. Da sie also im Denken verschieden sind, ist das Wesen den Personen gemeinsam, aber nicht das jeweils Eigene. Und das ist so kraft des 'Bezogenseins'» (AG, 266.21-29).

45. Vgl. Anm. 15 mit Anhang 2.

Verbundenheit existieren, m.a.W., daß das, was eine Person und ihre Existenz ausmacht, ihre Bezogenheit auf die beiden anderen ist, oder, anders gesagt: daß ihr Gott-sein Gott-sein in der Dreieinigkeit ist, in einem einzigen dreieinigen Wesen und Sein, das nicht in einer Person denkbar ist, geschweige, daß man sich eine Person aus Eigenem und Wesen zusammengesetzt denken könnte. Montenero glaubt, das zu können, da er trotz Bekenntnis zum Axiom *relationes constituunt personas* an einem abstrakten Begriff «Wesen Gottes» und am menschlichen Personenbegriff festhält, sowie an seiner philosophischen Idee, daß der abstrakte Begriff in Einzelwesen (Hypostasen) realisiert zu denken ist. Da er das Filioque retten will, retten muß, bleibt er blind vor der Offenbarung, in der Gott sich als das ewige Leben zu erkennen gibt, das sich im Vater-, Sohn- und Geist-sein vollzieht. Aber dieses Wesen Gottes paßt weder zum Filioque, noch zu Monteneros Philosophie, denn wie soll getrennte Realisierung des Wesens Gottes im jeweils Eigenen der Personen diese Personen ergeben, wenn das Wesen «Vater, Sohn und Geist» ist? Man kann doch nicht sagen, der Vater bestehe aus Vaterschaft und dem Wesen, das heißt, aus der Vaterschaft und der Dreieinigkeit von Vater, Sohn und Geist.

Monteneros Vorstellung vom Wesen Gottes enthält auch den Denkfehler, daß Gott Vater Prinzip des göttlichen Wesens und Seins ist⁴⁶. Dafür bietet die Offenbarung natürlich keinen Anhaltspunkt, wohl aber einige Vätertexte. Wer aber Gott Vater zum Prinzip der Existenz Gottes erklärt, macht, seinem eigenen Postulat zuwider, nicht mehr Gott zum letzten Grund und zu letzter Evidenz aller Dinge, sondern sucht in Gott nach einem Prinzip und einer Erklärung für Gott. Dieses Prinzip kann dann natürlich nicht mit Gott identisch sein. Wer ein Sein ohne Prinzip allein dem Vater zuschreibt, schreibt damit ihm allein das eigentliche Gott-sein zu, denn für Sohn und Geist bleibt dann nur ein empfangenes Sein. Diese falsche Vorstellung setzt wieder den falschen Personenbegriff voraus. Wie bereits gesagt, folgert Montenero aus der Feststellung, daß das Wesen Gottes ein abstrakter Begriff ist, daß dieses nicht Subjekt der Zeugung sein kann. Er begründet das mit dem Axiom *actiones sunt suppositorum*, d.h. «handeln können nur (die) Personen»⁴⁷. Dieses dem kreatürlichen Bereich entnommene Axiom ist aber auf das «Innenleben» Gottes nicht anwendbar. Der Grund, warum ein Abstraktum, etwa die menschliche Natur, nicht handeln kann, ist, daß sie als

46. S. Anhang 3 (zu Anm. 32), Anfang.

47. Vgl. Anm. 41.

Abstraktum nicht existiert, sondern nur im Denken, und zwar in einem Denken, das absichtlich vom wirklichen Existieren abstrahiert. Zum Abstraktum «menschliche Natur» gehört ein ebenso abstraktes Zeugen; realiter zeugen kann nur der realiter existierende Mann. Handeln, wie es im genannten Axiom gemeint ist, tut Gott als Schöpfer, und das Schöpfer-sein gehört sogar für Montenero zum Wesen Gottes⁴⁸. Von einem solchen Handeln ist aber bei den sogenannten innergöttlichen Vorgängen (dem Zeugen des Sohnes und dem Hervorbringen des Geistes) keine Rede, da es hier nicht um Handlungen geht, die existierende Subjekte voraussetzen. Den Mann, der zeugen, und die Frau, die gebären kann, muß es erst geben, ehe sie ein Kind in die Welt setzen und dadurch Vater und Mutter werden können. In Gott gibt es keine Handlungen, die Subjekte voraussetzen, nach eigenem Lippenbekenntnis auch nicht für Montenero. Dieser bekennt sich, wie gesagt, ausdrücklich zum Axiom *relationes constituunt personas* (die Beziehungen konstituieren die Personen), das heißt: Person sein in Gott ist ein «Bezogen-sein auf» und kein «Für-sich-sein»⁴⁹. In Gott gibt es den Vater nur zusammen mit dem Sohn und dem Geist, und zwar so, daß das Sein einer jeden Person unabdingbare Voraussetzung (*conditio sine qua non*) für das Sein der beiden anderen ist. Den menschlichen Vater gibt es vorweg als Person ohne Vaterschaft, Gott-Vater ist ohne Sohn und Geist nicht denkbar. Das Sein von Sohn und Geist ist logisch wie ontologisch nicht weniger Voraussetzung für das Sein des Vaters wie das des Vaters für Sohn und Geist⁵⁰. Wer, wie Montenero, von Mitteilen des Wesens und des Seins in Gott spricht, verrät, daß er die Tragweite des Axioms «die Beziehungen konstituieren die Personen» nicht erfaßt und das Axiom «handeln können nur die Träger des Wesens» auf der Basis eines falschen Personenbegriffs auf Gott anwendet. Er vermochte sich nicht von der kreatürlichen Vorstellung des Zeugens zu lösen. Er sieht auch in Gott Handlung und Ergebnis als zwei unterschiedliche

48. Vgl. Anm. 42.

49. AG, 269.5-8: *Est vero secundum omnes Doctores tam Graecos quam Latinos relatio sola quae multiplicat personas in divinis productionibus (quae vocatur originis); AG, 283, 18 f.: Nulla re alia distinguuntur (sc. personae) quam eo quod Pater sit Pater et Filius Filius.* (Vgl. Anm. 42).

50. Wenn wir Ursprung und Prinzip als logisch und ontologisch primär und das, was entspringt bzw. aus dem Prinzip hervorgeht, als sekundär empfinden oder denken, kommt das, weil wir immer Dinge im Kopf haben, die unabhängig von ihrem Ursprung- oder Prinzip-sein existieren. Es ist aber nicht schwer einzusehen, daß das nicht gilt, sobald wir uns auf die Beziehung als solche beschränken. Das Kind macht genau so den Vater und die Mutter wie umgekehrt. Zur gegenseitigen Beziehung liefert jeder den gleichen Beitrag, nämlich *conditio sine qua non* (unabdingbare Bedingung) für diese Beziehung zu sein.

Realitäten, die Handlung als das aktive und das Ergebnis als das passive Element, beide in eigenständigen Subjekten angesiedelt, bei der Zeugung also die Handlung im Vater, das Ergebnis im Sohn. Auf Gott angewandt geht aber diese Vorstellung ins Leere. In Gott sind Sohn und Geist keine Ergebnisse von Handlungen des Vaters, sie sind ein ewiger Akt des Vaters, oder besser: das Vater-sein in Gott ist ein ewiger Akt, der Akt des Hervorbringens von Sohn und Geist, und Sohn und Geist sind keine passiven Ergebnisse eines Handelns des Vaters, sondern sie sind in ihrem sich gegenseitig bedingenden Hervorgehen aus dem Vater die beiden anderen konstituierenden Elemente dieses einen Aktes, worin sich, um es mit den Worten des zitierten Axioms zu sagen, Vater, Sohn und Geist gegenseitig konstituieren. Aber bleiben wir lieber bei der Formulierung: im Vater-, Sohn- und Geist-sein vollzieht sich das ewige Leben Gottes. In diesem Leben ist der Vater Prinzip von Sohn und Geist, und dieses Prinzip-sein ist ein Teil dieses Lebens⁵¹.

Man kann nun versuchen, Monteneros irreführende Terminologie damit zu entschuldigen, daß er nicht zugunsten philosophischer Präzision von üblichen Metaphern abrücken wollte, und wenn er sagt, der Vater teile das göttliche Wesen und Sein durch die Zeugung dem Sohn mit, die Worte Vater und Sohn vorwegnehmend benutzt und bei «mitteilen» das von Ewigkeit daraus resultierende «teilen mit» im Auge hat⁵². Man kann weiter dafür plädieren, bei seinen Aussagen immer sein prinzipielles Bekenntnis zum Beziehungscharakter der Personen in Gott zu berücksichtigen und sie auf dieser Basis zu interpretieren. Man könnte ihm dann nur noch vorwerfen, daß er sich als Philosoph unmißverständlicher hätte ausdrücken müssen, aber nicht mehr, daß sein Trinitätsverständnis grundfalsch sei. Aber auch diese äußerste Konzession führt zu nichts. Denn um das Filioque zu retten, muß Montenero sein Bekenntnis zum Axiom *relationes constituunt personas*, wenn auch ohne es zuzugeben, verleugnen⁵³.

51. Nicht ein «unbewegter Bewegter» (Aristoteles), sondern nur die absolute Energie in einem echten *perpetuum mobile* kann der Ursprung aller Bewegung sein.

52. Vgl. dazu folgende Aussage Monteneros: «Das was dem Sohn mitgeteilt wird (mit dem Sohn geteilt wird) ist das Wesen, denn in der Person des Vaters ist, wie gesagt wurde, nichts anders als dieses Wesen und die Vaterschaft (= das Wesen als Verwirklichung der *vis generandi*). Nicht mitgeteilt (mit dem Sohn geteilt) wird das Eigene, d.h. das Subjekt (bzw. die Person des Vaters, der Zeugende). Da Subjekt (Person) und Wesen eins sind, folgt, daß, wenn der Vater mit dem Sohn teilt (Gemeinsamkeit hat), er das nur tut durch das gemeinsame Wesen» (AG, 293.20-27).

53. Für das Bekenntnis s. Anm. 49. Es ist aber bezeichnend, daß Montenero AG, 283.18 f., die Erläuterung des Axioms darauf beschränkt zu sagen, daß die (drei) Personen sich nur dadurch unterscheiden, daß der Vater Vater und der Sohn Sohn ist. Der Geist zählt in der Erläuterung schon nicht mehr mit. In

Sehen wir uns die letzte Bastion an, wohin sich Montenero zurückzog, um seine These aufrechtzuerhalten, Vater und Sohn seien zusammen nur ein Prinzip des Hervorgehens des Hl. Geistes.

seinem «systematischen» Filioque-Bekenntnis (s. Anhang 3) sagt Montenero: «Der Vater ist also eine wesentliche Hypostase (Person) und zeugt wesentlich den Sohn. Der Sohn wird gezeugt und ist auch selbst eine wesentliche Hypostase. Sie sind zwar zwei Hypostasen, aber nur ein Gott und haben eine Natur» (AG, 395.10-14). Vater und Sohn sind für Montenero offenbar ohne den Geist denkbar, und zwar als ein Gott in zwei Inhabern der göttlichen Natur. Es folgt dann nicht die Feststellung, daß auch der Geist eine wesentliche Hypostase sei, sondern der ungenaue Hinweis, mit ihm (d.h. mit dem einen Gott in den zwei Hypostasen von Vater und Sohn) werde unzertrennlich auch der Hl. Geist gedacht (begriffen) (AG, 395.15 f. *cum quo Spiritus Sanctus inseparabiliter intelligitur*). Danach folgt die unklare Erläuterung, der Geist sei weder Vater noch Sohn noch etwas Bezogenes (*qui neque Pater est neque Filius, neque quidquam relativum*: AG, 395.16 f.), womit der Bezogenheitscharakter der sogenannten dritten Person der Dreieinigkeit gelegnet zu werden scheint. Deutlicher hat sich aber Montenero in den Diskussionen geäußert. So AG, 351.13-19: «Der Vater ist als Vater auf den Sohn bezogen, denn er ist der Vater des Sohnes; ebenso ist der Sohn auf den Vater bezogen, denn er ist der Sohn des Vaters, und wenn es keinen Sohn gibt, kann es keinen Vater geben. Der Hl. Geist ist aber per se weder auf den Vater, noch auf den Sohn bezogen, sofern sie Vater und Sohn sind.» Auch hier klebt Montenero wieder am Vaterbild. Der «Vater» ist nicht mehr Prinzip des Sohnes als des Geistes, und der Geist ist deshalb nicht weniger direkt auf den «Vater» bezogen als der Sohn. Auf die Frage Monteneros «Meinen Sie nicht auch?» antwortete Markos Eugenikos leider mit «Ja» (AG, 351.20), da wohl auch er sich nicht ausreichend vom menschlichen Vaterbild zu lösen vermochte. Ohne den Geist gäbe es den Vater als Prinzip in Gott genauso wenig wie ohne den Sohn, da sonst der Geist vom Axiom *relationes constituunt personas*, d.h. von der Wesensgleichheit, von dem gleichermaßen Wesentlich-sein für die Dreieinigkeit, ausgeschlossen bliebe. Er wäre keine «wesentliche Person» (*substantialis hypostasis*), und so wird er von Montenero AG, 395.15, im Gegensatz zu Vater und Sohn, auch nicht bezeichnet. Auch auf den Sohn ist der Geist per se bezogen, wie auch umgekehrt, und zwar durch den Unterschied zwischen dem aus dem Prinzip Sein, das als Hervorgehen und dem, das als Gezeugtwerden bezeichnet wird. Gerade daß Sohn und Geist aus dem gleichen Prinzip hervorgehen, ohne gleich zu sein, zeigt, daß sie durch den Gegensatz im Gemeinsamen auf einander bezogen sind, genau so untrennbar miteinander verbunden und einander entgegengesetzt wie Prinzip-sein und aus dem Prinzip Sein. So hat Markos Eugenikos es, trotz seines etwas voreiligen «Ja» an dieser Stelle, sonst auch klar gesehen. S. Anm. 24. Montenero erkennt natürlich auch trotz seines unglücklichen *neque quidquam relativum* eine Beziehung des Geistes zu Vater und Sohn an. «Denn (lat. *enim*, gr. *αλλά*) den Geist als Geist», fährt er fort (395.18 f.), «muß man auf den, der (ihn) atmet, beziehen» (*Spiritum enim ut Spiritum ad spirantem referri oportet*). «Atmen» tun dann, nach ihm, Vater und Sohn, die zwar zwei Personen, aber nur ein *Spirator* sein sollen (395.18-396.1; vgl. 351.21-31). Offensichtlich wußte Montenero mit dem Beziehungscharakter des Geistes wenig anzufangen, da dieser aus seiner Sicht bei der Konstituierung der Personen Vater und Sohn keine Rolle spielte. Er sieht denn auch kein echtes Bezogensein von Vater und Sohn auf den Geist, sondern nur von dem Geist auf Vater und Sohn. Diese Hilflosigkeit zeigt sich wenige Sätze weiter noch einmal: «Der Vater ist Vater und nicht gezeugt; der Sohn ist Sohn und gezeugt. Sie entsprechen Ursache und Verursachtem. Auf diese Weise müssen wir auch

Markos Eugenikos insistierte immer wieder auf der Frage, ob Montenero «aus dem Vater und dem Sohn» verstand als «aus der Person des Vaters und aus der Person des Sohnes» oder als «aus der Natur von Vater und Sohn». Im ersten Fall würde Montenero sich selbst widersprechen, da er sich dann zum Prinzip-sein von zwei auch für Montenero realiter voneinander verschiedenen Personen, d.h. zu zwei Prinzipien bekennen würde, selbst aber die Möglichkeit von zwei Prinzipien in Gott ausschloß⁵⁴. Im anderen Fall wäre der Geist nach Ansicht des Eugenikos ein Produkt des schöpferischen Wesens Gottes⁵⁵. Montenero verneinte aber selbst, daß Gottes Wesen Subjekt eines Aktes sein könnte⁵⁶. Zur Frage «aus den Personen von Vater und Sohn» antwortete Montenero mit einem «Ja, aber», wobei das «aber» darin bestand, daß er Vater und Sohn qua Prinzip zu einer Einheit erklärte, da sie ein Wesen seien und der Sohn zusammen mit dem Wesen auch das Prinzip-sein des Geistes empfänge, also das Prinzip-sein nicht von sich habe⁵⁷. Zur näheren Erläuterung unterscheidet er bei der Mitteilung des Wesens Gottes an Sohn und Geist ein *principium quod* und ein *principium quo* (*per quod*). Das *principium quod* ist das Subjekt, das mitteilt, das

dem Geist in bezug auf Vater und Sohn irgendeinen Platz zuweisen, damit in Gott alles seine Ordnung hat» (wörtlicher: «damit nicht notwendigerweise in die göttlichen Dinge Verwirrung hineingelegt wird», AG, 396.1-6). Auch hier ist keine Rede davon, daß Vater und Sohn «irgendein Platz» in bezug auf den Geist zugewiesen werden muß. Bezüglich Vater und Sohn beschäftigt Montenero nur die Frage, wie er sie zu einem Prinzip des Geistes machen kann, nicht deshalb, weil es in Gott auch dieses Prinzip-sein ohne das, was aus diesem Prinzip ist, nicht geben kann. Für Montenero ist dem Geist sein Platz im Wesen Gottes zugewiesen mit der Feststellung: *Ergo secundum unam virtutem spirativam duarum personarum et unam producendi vim non sunt duae spiratores et duae causae, sed una cum sit eademque numero, originaliter quidem Patris esse intelligitur, a quo eam Filius habet* (AG, 395.26-32; vgl. 351.26-31).

54. Zwei Ursprünge des Geistes anzunehmen, war der Hauptvorwurf an die Adresse der Lateiner. Wie entschieden Montenero sich dagegen wehrte, zeigte sich besonders in seinem abschließenden Bekenntnis auf der siebten Sitzung, wo er die angebliche Irrtumslosigkeit der römischen Kirche bemühte, um dies zu begründen, s. AG, 390.1-14, zitiert unten, Text mit Anm. 67.

55. AG, 287.27-288.2: «Sie sagen, daß das gemeinsame Wesen von Vater und Sohn, das ein und dasselbe ist, Ursache und Prinzip des Hl. Geistes ist, wodurch der Hl. Geist aus ihm hervorgeht. Demnach scheint das Wesen des Geistes verursacht zu sein. In der heiligen Dreieinigkeit werden also zwei Wesen eingeführt, die sich als Ursache und Verursachtes gegenüberstehen, was der Theologie der Christen absolut fremd ist und von keinem Vater überliefert wird.»

56. Vgl. Anm. 41; s. auch AG, 288.2 f. u. 8 f.: *Substantia enim, inquit, nec generat, nec profert ... haec ex tuis verbis ita conclusa sunt.*

57. Vgl. Anm. 40.

principium quo ist, wie beim Menschen, die Natur des Subjekts, und das, was mitgeteilt wird, ist auch die Natur bzw. das Wesen⁵⁸.

Versuchen wir nun Monteneros unglücklich bis unmöglich formulierte Trinitätslehre auf Basis der Anerkennung des Beziehungscharakters der sogenannten Personen möglichst günstig zu interpretieren. Das sieht dann so aus: Er billigt dem Vater aufgrund dieses Prinzips ohne den Zeugungsakt und ohne den Sohn keine Existenz zu, wie umgekehrt auch dem Sohn nicht ohne das Gezeugtwerden und den Vater. Das ewige Zeugen und Gezeugtwerden würde so auch aus der Sicht Monteneros die Beziehung Vater-Sohn/Sohn-Vater und darin Vater und Sohn konstituieren. In der Beziehung kann aber, wie ich schon hervorgehoben habe,⁵⁹ keiner der Bezugstermen in der Wirklichkeit oder im Denken dem anderen vorausgehen, also auch nicht dem anderen Wesen und Sein mitteilen. Was sich gegenseitig bedingt, existiert nur in der gegenseitigen Beziehung. Mit dieser elementaren Einsicht kommt Montenero aber dadurch in Konflikt, daß er das Wesen zum *principium quo* macht. Die ewige Zeugung innerhalb des Wesens Gottes läßt er deshalb aufgrund einer im abstrakten Wesen verankerten Zeugungsfähigkeit stattfinden⁶⁰. Wie soll aber wirkliche Zeugungsfähigkeit in einem Wesen angesiedelt werden, das für seine wirkliche Existenz die Vater-Sohn-Beziehung, d.h. Zeugung und Gezeugtwerden, voraussetzt? Montenero sah hier kein Problem, da er das Wesen Gottes primär im Vater allein verwirklicht sieht. Auf dieser Basis teilt er den Vater in Vaterschaft und Wesen und verankert die *vis generandi* im Wesen, wie es nur im Vater enthalten ist. Dieser wohl eher unmöglich als unglücklich zu nennenden Darstellung wollen wir trotzdem noch weiter entgegenkommen. Freilich

58. AG, 268.1-5: *Quod dicimus Filium a Patre generari, affirmavi idem esse ac dicere Filium generari ab substantia Patris, ita ut persona sit id quod profert sive generat*; AG, 268.11-13: *Actiones sunt suppositorum et principium est proprium, ut omnis philosophia docet, essentia vero principium per quod generat*; AG, 281.18 f.: *Hypostasis Patris quae generat Filium*; AG, 290.15 f.: *Pater generat et profert Filium*. AG, 268, 12f.: *Essentia vero principium, per quod generat*; AG, 290.12-15: *Haec communis essentia est in Patre; haec causa est, quae generatione communicatur, habetque rationem principii*; 268.5 f. (Forts. Zitat 268, 1-5): *Principium vero per quod generat sit ipsum quod aliis communicatur*; AG, 268.12 f.: *... essentia vero principium, per quod generat*. 282, 24-26: *Natura (sc. Isaac) est principium quo ille generat Jacob estque res quae communicatur*; AG, 283.9-12: *Est ergo substantia Patris principium quo generat Pater et res quae datur et communicatur Filio vi generationis et quam Filius accipit sibi communicatam*. Zum Vergleich Monteneros mit dem Unterschied zwischen *principium quod* und *principium quo* bei der menschlichen Zeugung s. Anhang 5.

59. S. dazu oben Text mit Anm. 50.

60. AG, 290.22 f.: *Essentia haec absolute sumpta, vis generandi, principium est per quod*.

ist es absurd, von Möglichkeiten zu reden, die im Wesen Gottes enthalten seien⁶¹, aber, wie gesagt, wir wollen entgegenkommend sein. Montenero geht nicht von der Offenbarung, sondern von einem philosophischen Gottesbegriff aus, dessen Inhalt, bildlich gesprochen, ein monolithisches Sein ist. Aus der Offenbarung weiß er aber, daß dieser Gottesbegriff einer inneren Differenzierung in Vater, Sohn und Geist bedarf. Er fragt sich nun, wie eine solche Differenzierung möglich ist, ohne die Einheit preiszugeben. Aufgrund der Namen Vater und Sohn schließt er zu allererst, daß es in dem einen Wesen Gottes diese Möglichkeit der Differenzierung geben muß. Dazu muß der Vater von aller Ewigkeit den Sohn zeugen, damit dem Vater kein Sein ohne den Sohn zugeschrieben wird. Demnach könnte man bei Montenero vielleicht von Möglichkeiten als Werkhypothese sprechen. Aber auch angenommen, Montenero hätte alles so gemeint, wie angedeutet, auch damit ist das Filioque nicht zu retten. Wenn wir schon die Zustimmung zum Axiom *relationes constituunt personas* zur Richtschnur der Interpretation der Trinitätstheologie Monteneros machen, ist dieses Axiom auch konsequent anzuwenden. In Monteneros Philosophie differenziert sich das Wesen Gottes aufgrund einer *potentia productiva* in zweiter Instanz in Vater-Sohn als ein einziges Prinzip des Geistes und den Geist als aus diesem Prinzip hervorgehend. Da dieses Prinzip und das, was daraus hervorgeht, sich gegenseitig konstituieren, kann es die Vater-Sohn-Beziehung nicht geben ohne den Geist, ebensowenig wie umgekehrt. Damit aber der Geist aus Vater und Sohn hervorgehen kann, setzt die Filioque-Doktrin als unverzichtbar voraus, daß die Vater-Sohn-Beziehung vorher konstituiert ist, da der Sohn das Prinzip-sein des Geistes mit dem Wesen vom Vater empfängt. Das ist aber nach dem Axiom, dessen Anwendung Monteneros Filioque-Verteidigung retten sollte, nicht möglich. Diese Verteidigung macht die Vater-Sohn-Beziehung als realiter gegebene Zweieinigkeit im Wesen Gottes zur Bedingung für das Hervorgehen des Geistes, eine Zweieinigkeit also, aus der der Geist originär ausgeschlossen ist und zu der er nur hinzukommt. Wie Markos Eugenikos Montenero vorhielt, bedeutet das, daß er nicht wesensgleich mit Vater und Sohn, sondern nur ihr Geschöpf sein kann⁶².

Um es noch anders zu sagen: Wenn man der Wesensgleichheit wegen den Geist nicht zum Anhängsel der Zweieinigkeit von Vater und Sohn machen will, muß man die Dreieinigkeit ohne ihn undenkbar machen, das heißt, man muß ihn zu einem

61. Zur Unmöglichkeit von Möglichkeiten in Gott s. Anhang 6.

62. S. Anm. 28, zweites Zitat.

ebenso unverzichtbaren Beziehungsträger in der Dreierbeziehung Vater/Sohn/Geist machen, wie Vater und Sohn. Das Auf-den-Geist-Bezogensein muß Vater und Sohn als sogenannte Personen genau so mitkonstituieren, wie das Auf-Vater-und-Sohn-Bezogensein den Geist. Die Konstituierung der Personen Vater und Sohn kann weder logisch noch ontologisch Voraussetzung für das Hervorbringen des Geistes sein, und damit ist ein Mitteilen vom Prinzip-sein des Geistes durch der Vater an den Sohn unmöglich und undenkbar⁶³.

Wie weit man also der scholastischen Trinitätstheologie auch entgegenzukommen versucht, die Annahme einer real existierenden Sondergemeinschaft von Vater und Sohn im Wesen Gottes, aus der der Geist ausgeschlossen ist, bleibt darin eine unabdingbare Bedingung für das Hervorgehen des Geistes aus dem Vater und dem Sohn als aus einem Prinzip. Wer das nicht sieht oder nicht sehen will, dem ist nicht zu helfen. Alle Lippenbekenntnisse zum Gegenteil, wie sie Montenero und Bessarion, aber auch das Florentiner Konzilsdekret vorbrachten, können daran nichts ändern.

Die von Montenero verteidigte Interpretation der Filioque-Doktrin der lateinischen Kirche wurde im Florentiner Konzilsdekret als allgemein verbindliche Glaubenswahrheit verkündet und von Kaiser und Papst und, mit Ausnahme von Markos Eugenikos, von allen noch anwesenden stimmberechtigten Konzilsteilnehmern unterschrieben. Ich zitiere den wesentlichen Passus, der dies belegt: «Im Namen der heiligen Dreieinigkeit... definieren wir, daß folgende Glaubenswahrheit von allen Christen geglaubt werden

63. Ein Vergleich möge das verdeutlichen. In diesem Vergleich steht die iuridische Ordnung für die Seinsordnung, d.h.: was iuridisch nicht existiert, existiert nicht. Gehen wir aus von einer iuridischen Ordnung, in der eine Firmengründung nur möglich ist, wenn sie von zwei gleichberechtigten Gesellschaftern vorgenommen wird. A wendet sich also an B, und beide zusammen gründen die Firma AB. Diese besteht nun rechtsgültig nur aufgrund der von A und B unterzeichneten Gründungsurkunde. Nun können A und B, insofern sie als Firma eine Einheit bilden, C als dritten Gesellschafter aufnehmen, aber welche Vollmacht sie C auch geben, iuridisch bleibt C für die Existenz der Firma ohne Bedeutung. Er kann iuridisch nie den Status von A und B erreichen, da diese aufgrund des Gesetzes ohne ihn auskommen können. Es würde auch nichts daran ändern, wenn A und B von vornherein die Aufnahme von C in die Firma vorsehen und direkt bei der Gründung vornehmen würden. Wenn die Unterschrift von C für die Gründung nicht notwendig ist und A und B nur als bereits konstituierte Firma seine Aufnahme betreiben, bleibt ein freiwilliger Akt von A und B die Grundlage seines iuridischen Status. Gleichberechtigung wäre nur möglich, wenn die iuridische Ordnung nur Firmengründungen durch drei gleichberechtigte Gesellschafter vorsehen würde. Eine Firma ABC könnte dann nur durch die Unterschriften von A, B und C zustandekommen und nur dann wäre C mitkonstituierender Gesellschafter. Das aber würde A und B als alleinige Firmengründer und eine Firma AB ausschließen.

muß. ... daß der hl. Geist von Ewigkeit aus dem Vater und dem Sohn ist und sein Wesen und seine Existenz als Person von Vater und Sohn zusammen hat und von Ewigkeit aus beiden wie aus einem Prinzip und einem einzigen Hervorbringen hervorgeht. ... Und da alles, was des Vaters ist, der Vater selbst seinem eingeborenen Sohn durch die Zeugung gegeben hat außer dem Vater-sein, hat der Sohn eben dieses, daß der Geist aus dem Sohn hervorgeht, von aller Ewigkeit vom Vater»⁶⁴.

Zum Abschluß möchte ich betonen, daß die Wahrheit hier wie immer einfach ist, wenn sie nicht durch Worte vernebelt wird. Die Vernebelung hat in diesem Fall das Ziel, das Filioque zu retten. Das Dilemma, das Markos Eugenikos Montenero zu lösen gab, war glasklar. Ist der Sohn als Person Prinzip des Geistes oder als ein Wesen mit dem Vater? Das Hervorbringen des Geistes ist für Montenero eine *actio*, die nicht vom Wesen, sondern nur von Trägern des Wesens (Hypostasen, Supposita, Personen) ausgehen kann. Geht sie von zwei Personen aus, geht sie von zwei Prinzipien aus. Will man aus diesen zwei Personen ein Prinzip machen, muß man aus zwei Personen eine machen, was Montenero aber ablehnt. Daß der Sohn kein zweites Prinzip ist, da er das Prinzip-sein vom Vater bekommt, ist ein Scheinargument. Wenn eine Person als Person Prinzip ist, gehört das Prinzip-sein zu dem, was Montenero das Eigene der Person nennt, und nicht zum Wesen, denn laut Montenero gibt es in einer Person nur das Eigene und das Wesen. Das Eigene ist aber auch für Montenero nicht mitteilbar. Montenero versuchte das Dilemma zu umgehen, indem er auf die Frage «Person oder Wesen?» antwortete: *datur tertium*: die Möglichkeit, am Prinzip-sein teilzuhaben. Dazu verankert er im Wesen ein Prinzip-sein-können (*potentia productiva*). Dadurch macht er das Wesen nicht zum Prinzip, sondern nur zum Mittel, wodurch Teilhabe am Prinzip-sein möglich wird. Die *potentia productiva* wird dem Sohn mit dem Wesen mitgeteilt. Montenero übersieht, daß dies sich mit seiner These: der Sohn hat das Prinzip-sein vom Vater, nicht deckt. Das Prinzip-sein kann er aber nicht in das Wesen verlegen, denn Prinzip-sein kann nur eine Person. Mit dem Wesen empfängt der Sohn aber nur das Können. Das Prinzip-sein-können ist aber durch die Zeugung, nach Monteneros eigenen Prinzipien, gleichermaßen im Vater (= Vaterschaft plus Wesen)

64. Der bekannteste Filioque-Konvertit Bessarion, Bischof von Nikaia, nach seiner Konversion Kardinal der römischen Kirche, hat sich erstaunlicherweise voll und ganz der unmöglichen Begründung des Filioque durch die lateinische «Kirche» angeschlossen. Einer Bekehrung vom Irrtum zur Wahrheit kann ich folgen, von der Wahrheit zum Irrtum nicht. Für eine ausführliche Darlegung der Verteidigung des Filioque durch Bessarion s. Anhang 7.

wie im Sohn (= Sohnschaft plus Wesen) anwesend. Dieses Können in die Tat umzusetzen vermögen aber, immer nach Montenero, nur Personen, das heißt der Vater als Person und der Sohn als Person, also insofern sie realiter voneinander verschieden, das heißt zwei, sind. Wenn zwei handeln, handeln eben zwei, und nicht einer. Das nicht sehen zu wollen, ist nur mit unerschütterlicher Rechthaberei zu erklären.

Die unsinnige Argumentation Monteneros mit dem abstrakten Wesen, das durch *vis generandi* und *potentia productiva principium quo* der innergöttlichen Wesensmitteilungen wäre, hatte anscheinend seine lateinischen Hörer so in Nebel gehüllt, daß sie die Mogelei mit dem Übergang vom Sein-können auf Sein nicht durchschauten. Aus diesem Nebel heraus hat Montenero schließlich seinem Diskussionsgegner Markos Eugenikos eine letzte Antwort gegeben, die allein seine Uneinsichtigkeit zu erklären vermag: «Wir, die wir dem apostolischen Stuhl folgen, kennen nur eine Ursache von Sohn und Geist, den Vater. ... Denn einziges Fundament für alle Kirchen der Christen ist die römische Kirche, die den wahren Glauben hat und jedes Ketzermaul stopft... Und darum erkennt ihr Glaube keine zwei Prinzipien oder Ursachen, sondern nur ein Prinzip und eine Ursache»⁶⁵. Wenn Argumente fehlen, hilft nur noch «Augen zu und durch».

Das Filioque-Vorurteil machte die Lateiner blind für die Bilder der Offenbarung, worin das ewige Wort Gottes ein geistbeseeltes Wort ist, worin der Sohn den Geist atmet, den er vom Vater eingehaucht bekommt, ohne daß er deshalb selbst mit dem Vater dessen Prinzip wäre, worin vielmehr dieser Lebensatem und Geist den Sohn belebt und beseelt, so daß der Sohn mit dem Geist und der Geist mit dem Sohn aus dem Vater hervorgeht. *Credo in Spiritum Sanctum qui cum Filio ex Patre procedit*. Während diese einfache primavista-Betrachtung der Dreieinigkeitsoffenbarung nicht die blasseste Andeutung enthält, daß die Beziehung Sohn-Geist eine Beziehung des Ursprungs wäre, verkündigen Montenero und Bessarion, wie schon Thomas von Aquino vor ihnen, daß es in Gott nur Beziehungen des Ursprungs gebe, daß also der Sohn aus dem Geist oder der Geist aus dem Sohn sein müsse⁶⁶. Diesem frei

65. AG, 463.9-33. Vgl. dazu auch Anhang 8.

66. Diese Argumentation richtet sich gegen die rechthaberische Inkonsequenz Monteneros. Sie bedeutet keine Zustimmung zum Axiom *actiones sunt suppositorum* und seiner Anwendung auf Gott. Das Axiom ist eine an sich überflüssige Feststellung, die sich gegen den unsinnigen Gedanken richtet, daß eine Abstraktion, wie etwa die menschliche Natur, eine reale Handlung verrichten könnte. Beim Wort genommen ist das Axiom nicht einmal korrekt formuliert, da das Wort *suppositum* (d.h. Wesensträger, Person) an sich auch

erfundenen und falschen Axiom liegt anscheinend – das geht aus Bessarions Filioque-Verteidigung hervor⁶⁷ – eine Verwechslung der Begriffe Prinzip und unabdingbare

einen abstrakten Begriff andeuten kann. Wirklich handeln können nur real existierende Supposita, Individuen, Personen; das heißt, auf den Menschen angewandt, real existierende Varianten der Kategorie Mensch. Eine Anwendung dieses Axioms auf Gott ist also a priori sinnlos, da es auf einen *Suppositum*-Begriff zugeschnitten ist, der mit Gott nichts zu tun hat. Von Gott oder vom Gott-sein gibt es keine Varianten. Es ist Monteneros Fehler, Vater, Sohn und Geist als Varianten vom Gott-sein zu sehen, die sich nur dadurch von menschlichen Personen unterscheiden, daß diese drei Varianten zusammen ein Wesen (in drei Abstufungen) bilden. Es ist diese falsche Sicht, die auch zur inkonsequenten Anwendung des Axioms *actiones sunt suppositorum* führt. Die drei sogenannten Personen sind für Montenero die drei Supposita des einen Wesens Gottes. Gott ist also ein Wesen in drei Supposita, das als Wesen nicht handeln kann, sondern nur durch die einzelnen realiter von einander verschiedenen Supposita. Konsequenter müßte Montenero sich also zu drei Schöpfern bekennen, denn Gottes schöpferische Tätigkeit ist ohne Zweifel eine *actio* im Sinne Monteneros und *actiones sunt suppositorum* in seiner Philosophie. Montenero verleugnet also das Axiom, wenn er sagt: «Im Wesen (Gottes) sind sie (die drei Personen) eins, ein Gott, ein Schöpfer» (AG, 294.32 f.). Denn sie sind nur ein Schöpfer, wenn sie als ein Schöpfer handeln, eins sind sie aber nur als Wesen, und das Wesen kann laut Montenero nicht handeln. Wenn Montenero sagt, daß die drei Personen als ein Wesen auch nur ein Schöpfer sind, macht er die Dreieinigkeit zum *suppositum* der schöpferischen *Actio*; daran führt kein Weg vorbei. Das wäre in Monteneros Philosophie übrigens schon eine Verbesserung, denn wenn man schon (in einer eigentlich sinnlosen Analogie) in Gott, wie in seinen Kreatureuren, zwischen Wesen und *suppositum* (= Träger des Wesens), worin das Wesen Wirklichkeit ist, unterscheiden will, ist dieses Wesen, d.h. der eine Gott, den der Mensch philosophisch postuliert, laut Offenbarung Wirklichkeit in der unteilbaren Dreieinigkeit von Vater, Sohn und Geist, die man also in ihrer Dreiheit als *suppositum* des Wesens zu betrachten hat. In dem Sinne wendet Montenero de facto auch das Axiom *actiones sunt suppositorum* auf Gott an. Für das Filioque mußte er sich auf eine kompliziertere Art am Axiom, das er nicht zu leugnen wagte, vorbeimogeln. Das innergöttliche Zeugen des Sohnes und das Hervorbringen des Geistes sind für ihn auch *actiones*, die unter das Axiom fallen. Die *agentes* können also nur Personen sein. Daß der Vater beim Zeugen und Hervorbringen *agens* ist, darüber war man sich einig. Ein *agens* = ein Prinzip stand also auch für den Geist von vornherein fest. Das von Montenero zu lösende Problem war also zu zeigen, daß der Sohn in seiner Eigenschaft von handlungsfähiger und realiter nicht mit dem Vater identischer Person beim Hervorbringen des Geistes auch als *agens* fungieren könne, ohne daß damit ein zweiter *agens*, ein zweites Prinzip, gegeben wäre. Eine eindeutig unmögliche Aufgabe, solange man eins plus eins zwei sein läßt. Diese wurde noch dadurch erschwert, daß Montenero hier nicht einfach, wie bei der Schöpferfähigkeit Gottes, behaupten konnte, die Personen würden in diesem Fall als ein Wesen handeln, was bei der Schöpferfähigkeit sowieso niemand bezweifelte, so daß die Unvereinbarkeit mit dem Axiom *actiones sunt suppositorum* niemanden störte. Aber zu sagen, Vater und Sohn handelten im Falle des Hervorbringens des Geistes als ein Wesen, hätte allzudeutlich den Vorwurf des Markos Eugenikos bestätigt, daß man so zwei Wesen in Gott einführe. Hier mußte subtiler vorgegangen werden. Dazu wurden *vis generandi* und *potentia productiva* erfunden, die letzten Rohrkrepiere im Waffenarsenal Monteneros. Vgl. Anhang 6.

67. AG, 390.1-14: *Nos, qui sequimur apostolicam sedem, unam novimus causam Filii ac Spiritus Patrem. Nam ab initio praedicationis apostolorum fides nostra fulget sole splendidius. Sermo enim Domini*

Voraussetzung zugrunde. Es machte jedenfalls blind für das Wesen einer paritätischen Dreierbeziehung, wie sie aufgrund der Offenbarung für die Dreieinigkeit angenommen werden muß, und die eine doppelte Ursprungsbeziehung von vornherein mit mathematischer Sicherheit ausschließt. Wenn ich von einem einzigen Ausgangspunkt A aus ein Dreieck entstehen lassen will, kann ich das nur, wenn ich aus A zwei unterschiedliche Linien A-B und A-C ausgehen lasse, wobei B und C die Bedingung erfüllen müssen, daß sie nicht zusammenfallen können, daß sie sich sozusagen als Gegenpole abstoßen. Ziehe ich von A aus zuerst die Linie A-B, um dann von A und B aus ein Dreieck zu zeichnen, habe ich, ob ich will oder nicht, zwei Ausgangspunkte, und ich kann daran auch mit hundert Erklärungen, daß ich A und B als eins betrachte, weil ich die Linie A-B von A aus gezogen habe, nichts ändern. A und B existieren gewiß nur auf der Linie A-B, aber sind als Anfangs- und Endpunkt dieser Linie realiter verschieden und daher für die Bildung des Winkels C meines Dreiecks zwei eigenständige Ausgangspunkte. Ich kann A und B nur zu einem Ausgangspunkt machen, wenn ich sie zu einem Punkt zusammenziehe, aber von diesem einen Punkt aus kann ich mit einer Linie nie ein Dreieck entstehen lassen.

Auch den Unterschied zwischen Prinzip und unabdingbarer Voraussetzung möchte ich mit Beispielen erörtern. Wenn ich von einer Schnur das eine Ende um meinen Zeigefinger wickele und am anderen Ende ein Gewicht befestige, um damit eine kreisförmige Schleuderbewegung zu machen, geht von meinem Finger als Ausgangspunkt via der Schnur eine doppelte Kraft aus, eine, die das Gewicht den Mittelpunkt fliehen läßt, und eine, die es wieder zum Mittelpunkt hinzieht. Diese beiden Kräfte halten sich gegenseitig die Waage. Weder die mittelpunktflihende Bewegung

ad principem apostolorum Petrum: Portae inferi non praevalent adversus eam, non praeterit nec praeteribit; namque unica crepido (unicam crepidinem ed. Gill) ac fundamentum omnibus christianorum ecclesiis est Romana ecclesia, quippe quae germanam habet pietatem clauditque et obstruit omne haereticum os loquens in excelsum iniquitatem. Idcirco non credit duo principia vel duas causas, sed unum principium unamque causam; eosque qui asserunt duo principia vel duas causas condemnamus. Indirekt verurteilt Montenero hier natürlich sich selbst, da das *ex patre filioque procedit* ohne die Annahme von zwei Prinzipien aus den von Montenero auf Gott angewandten Axiome zwangsläufig folgt. Aber für Montenero war der Papst nun einmal *qui locum et sedem et fidem sancti Petri tenet* (AG, 251.3 f.), und auch diese ihm vererbte Tradition hatte er wohl nie kritisch geprüft. Zur Demaskierung dieser historischen Lüge durch die Byzantiner im 12. und 13. Jahrhundert s. J.-L. van Dieten, *Das lateinische Kaiserreich und die Verhandlungen über kirchliche Wiedervereinigung*. Dieser Aufsatz sollte in den Akten des Symposions «Het Latijnse Keizerrijk», das am 8./ 9. September 1989 in Kasteel Hernen stattfand, erscheinen. Ein entsprechender Tagungsband ist aber nicht nachzuweisen; er kam wohl nicht zustande.

kann das Prinzip der mittelpunktsuchenden sein, noch die mittelpunktsuchende das Prinzip der mittelpunktflihenden, da sie jeweils gerade das Gegenteil bewirken. Aber das sich gegenseitig Bedingen der beiden Bewegungen und ihr Ausgehen aus der gleichen Kraftquelle als Mittelpunkt sind drei gleichermaßen unverzichtbare Bedingungen für die von mir verursachte kreisförmige Bewegung. Noch besser: man stelle sich die Entstehung des Weltraumes aus einem zentralen Mittelpunkt vor als eine Explosion dieses Punktes nach allen Richtungen. Da ein Punkt an sich keine Abmessungen hat, würde sich durch diese Explosion nichts ergeben, wenn nicht zugleich eine gleichstarke Implosionsenergie vom gleichen Punkt aus verursacht würde, die die Ausdehnung des Punktes nach allen Richtungen konstant an den Ausgangspunkt binden und sie zum Raumkontinuum verdichten würde. Ein letztes Beispiel aus dem rein geistigen Bereich: Im Menschen gibt es die Dreierbeziehung Ich, mein Denken und mein Wollen. Mein Ich fasse ich nur im Denken und Wollen, die beide von meinem Ich ausgehen und mein Selbstbewußt-sein ausmachen: mein Wissen, wer ich bin, und meinen Willen, der zu sein, der ich bin. Denken kann ich nicht, ohne es zu wollen, und mein Wollen hat ohne mein Denken keinen Inhalt; aber weder mein Denken ist das Prinzip meines Wollens noch umgekehrt. Sie bedingen sich gegenseitig und gehen vom gleichen Ich aus, das mir selbst ein Rätsel bleibt. Wie soll ich mich da vermessen, in das Geheimnis der Dreieinigkeit Gottes eindringen zu wollen?

Es hat also hoffentlich niemand den Eindruck gehabt, ich hätte einen Vortrag über das Mysterium Trinitatis halten wollen. Mein Vortrag ging über eine philosophische Spekulation über die Dreieinigkeit, die in Florenz zur Glaubenswahrheit erhoben wurde. Zu dieser Spekulation habe ich den Nachweis vorgelegt, daß sie kein Fundament in der Offenbarung hat, daß sie mit falschen Begriffen bzw. falschen Begriffswendungen und einer falschen Terminologie operiert, daß sie einfach falsch ist, so daß nicht etwa Lateinerfeindlichkeit der Byzantiner, sondern die von Vorurteilen bestimmte Uneinsichtigkeit der lateinischen Seite als der historische Grund für den Mißerfolg des Florentiner Konzils zu gelten hat. Und da es dem Historiker wohl auch zusteht, falsch beurteilte historische Persönlichkeiten zu rehabilitieren, möchte ich das hier in bezug auf Markos Eugenikos tun. Dieser stand in Florenz mit seiner Weigerung, das Filioque zu unterschreiben, allein. Papst Eugen IV. wollte, daß er deswegen zur Verantwortung gezogen würde, denn, so der Papst: «Er ist nicht weiser als wir alle»⁶⁸.

68. AG, 469.34-470.2: ... *necesse est enim rationem reddat, cur se a synodo nostra seiungat; neque est nobis omnibus sapientior.*

Der Papst übersah, daß Markos eine größere Weisheitstradition hinter sich hatte als sein eigener Vorkämpfer Montenero. Er übersah, daß auch Montenero nur die Weisheit eines Mannes vertrat, die des Thomas von Aquin. Er übersah vor allem, daß für die Beurteilung einer Lehre nicht die Zahl der Köpfe zählt, in die sie hineingestampft worden ist, sondern nur die Argumente, die für sie vorgebracht werden⁶⁹.

Es ist nicht leicht, eine Wahrheit einzusehen, wenn dieser Einsicht große Interessen entgegenstehen, wie das bei Eugen IV. und seinen Anhängern der Fall war. Aber für den, dem die Wahrheit einleuchtet, ist es noch schwerer, sie zu verleugnen. Auch für die Rettung seines Vaterlandes vor der Türkengefahr war Markos Eugenikos dazu nicht bereit, ein Lichtblick bei der Erinnerung an ein so trauriges Ereignis wie das Konzil von Ferrara-Florenz, das statt Einheit wiederherzustellen, die Kluft zwischen den Kirchen fast unüberbrückbar machte und die in Basel initiierte Kirchenreform vereitelte. Aber jeder Fehler kann repariert werden. Wer meinen Reparaturvorschlag für untauglich hält, den fordere ich auf, die Untauglichkeit schriftlich nachzuweisen. Wie ich schon sagte, die Wahrheit hat von kritischer Überprüfung nichts zu befürchten. Auf eine mündliche Diskussion möchte ich aber verzichten, weil ich weiß, wie schwer es ist, für das hier Diskutierte improvisierend die richtige Formulierung zu finden. Was die darin enthaltenen Gedanken betrifft, ist dieser Vortrag an die 45 Jahre alt, für die Formulierung, die ich nun endlich vorgenommen habe, sind trotzdem viele Arbeitstage nötig gewesen. Ob ich auf schriftliche Widerlegungsversuche antworte, hängt nur davon ab, ob ich am Leben bleibe.

Eine letzte Bemerkung: das eigentlich Traurige in Florenz war, wie vorher in Chalkedon und später in Trient, daß eine Philosophie zur Glaubenswahrheit erhoben wurde. Daß sie falsch war, macht die Sache nicht besser, ist aber letztendlich Nebensache.

69. Hier nur ein Beispiel der verleumderischen Beurteilung, die ihm oft von römisch-katholischer Seite zuteil wurde. Der *excellentissimus Dominus* Monsignore L. PETIT, der (es sei ihm als Verdienst angerechnet) die sogenannten *Opera Anti-Unionistica* des Mannes herausgegeben hat (Paris, 1923; neue Ausgabe in der Reihe *Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores*, Rom 1977), bezeichnet ihn in seiner Introduction als den «fanatique archevêque d'Ephèse» und meint: «dans toutes (les opuscules) se retrouve la même inspiration: haine farouche, aveugle, irréductible, de l'union et ses adhérents. Sans craindre de se répéter, l'auteur ne cesse d'y produire jusqu'à satiété les mêmes arguments, eussent-ils été réfutés cent fois, fussent ils dépourvus de toute valeur dogmatique.» Genug. Man wird es mir nicht übelnehmen, daß es mir Vergnügen bereitet, diese völlig unberechtigte Kritik zurückzuweisen und ihrem Urheber nachzuweisen, daß die Blindheit und die vielfach von Markos Eugenikos widerlegten dogmatisch wertlosen Argumente auf seiner Seite waren.

Anhang

In diesem Anhang werden einige Punkte, die ich im Vortrag selbst und in den Anmerkungen nicht ausführlich genug behandeln konnte, etwas eingehender erörtert. Gewisse Wiederholungen ließen sich dabei nicht immer vermeiden. Ich hielt es aber für wichtig, meine Ablehnung des Filioque umfassend zu begründen, um möglichst vielen Einwänden zuvorzukommen. Denen, die das Filioque weiterhin verteidigen und mein Verdikt zurückweisen möchten, sei besonders empfohlen, nicht nur den Vortrag selbst (und den nicht ohne die Anmerkungen), sondern auch diesen Anhang sorgfältig zu studieren, damit ein Aneinandervorbeireden vermieden wird.

1. Zu Anmerkung 9: *Ein Beispiel aus Monteneros Schriftbeweisen für das filioque*

In meinem Kurzreferat: «Die Rolle der Bibel auf dem Konzil von Ferrara-Florenz», Jerusalem 1986 (hg. in *Annuario Historiae Conciliorum* 19, 1987, 392-398), habe ich schon die Kritik geäußert, daß Schriftworte den Lateinern nur als Ausgangspunkte für Syllogismen dienten, deren Conclusio von vornherein feststand und die Interpretation des der Schrift entnommenen Obersatzes bestimmte. Hier als Beispiel das zweite der fünf Argumente Monteneros (*AL* 197.15 ff.; vgl. *Die Rolle...*, 396). Er geht aus von den Versprechungen Christi: «der Tröster, den der Vater in meinem Namen senden wird» und: «der Tröster, den ich euch senden werde» (Jo. 14,26 und 15,26). Dazu meint Montenero: «Niemand kann von einem anderen gesandt werden, es sei denn, dieser hat Autorität über ihn.» Nachdem er angeblich alle Möglichkeiten von «senden» durchlaufen hat (*discurrendo per omnia exempla*), gibt er zwei Beispiele, die natürlich zu seiner Theorie passen. In einem Fall liegt die Autorität in der Macht dessen, der sendet, im anderen in der größeren Weisheit. Danach fährt er fort: «Wir finden Bäume, die Blüten und Früchte aussenden/hervorbringen (*invenimus arbores, que emittunt flores et fructus*). Darin zeigt sich Ursprung (*et in hoc apparet origo*), denn der Baum produziert durch das Aussenden etwas Gleichartiges (*quia arbor emittendo producit sibi simile*), weil die Samen gleichartige Bäume hervorbringen.» Seine Schlußfolgerung lautet, daß die beiden ersten Arten von Senden, d.h. aufgrund größerer Macht oder Weisheit, in Gott ausgeschlossen sind, da keine Person in Gott mächtiger oder weiser ist als eine andere. Ursprung einer Person aus einer anderen gibt es aber wohl in Gott,

und die Sendung des Geistes in der Zeit setze daher notwendigerweise voraus, daß er seinen Ursprung von der Person hat, die ihn sendet.

Man weiß zwar, daß die Scholastiker keine Philologen waren und von ernstzunehmender Bibelexegese wenig Ahnung hatten, wundert sich aber doch, daß einer so primitiv argumentieren konnte. Beim Durchlaufen aller Beispiele ist Montenero offenbar entgangen, daß das Wort «senden» auch gebraucht wird, wenn jemand z.B. seinem Bruder, ohne die geringste Autorität über ihn zu haben, eine Mission anvertraut, die dieser völlig freiwillig übernimmt. Um aus dem Wort «senden» bei Jo. 14,26 und 15,26 auf Ursprung schließen zu können, änderte Montenero, da er offenbar kein Beispiel fand, worin «senden» die Bedeutung «entspringen aus» hatte, einfach das Wort *mittere* in *emittere*, und was er mit *emittere* als Beispiel anbietet, hat mit «senden», wie es in den von ihm zitierten Schriftworten zu verstehen ist, nichts mehr zu tun. Es ist wohl für keinen modernen Menschen, der in der Schule etwas über Textinterpretation gehört hat, nachvollziehbar, wie Montenero aus den genannten Texten auf einen inneren Vorgang in Gott schließen konnte. Es sei ihm nicht übelgenommen, aber es soll uns wohl zu denken geben, welche Überlegungen gelegentlich die uns überlieferten Dogmen irgendwann begründet oder mitbegründet haben. Ganz freisprechen kann man aber Montenero und die, die sich auf seine Argumente verlassen haben, nicht. Sie hätten sich bei ihren Schriftkenntnissen zumindest mit Christi Wort: «Wie der Vater mich gesandt hat, so sende ich euch» (Jo. 20,21) auseinandersetzen und sich fragen sollen, wie in diesem Satz, das wegen «wie..., so» sicher zweimal im gleichen Sinne gebrauchte «senden» mit seiner Autoritäts/Ursprungs-Theorie in rechtgläubiger Weise zu erklären sei. Die Suche nach der Antwort auf diese Frage hätte ihnen klar machen können, daß Monteneros Art, mit Sprache umzugehen, zu nichts führen konnte.

2. Zu Anmerkung 15: *Abstraktion und Wirklichkeit. Das Argumentieren mit «gedanklich verschieden, in Wirklichkeit eins» (Vgl. AG 292,28 f.: *Distinctio cogitationis an rei?*)*

Der allgemeine Begriff als solcher, z.B. der Begriff «Mensch», existiert eindeutig nur in unserem Denken. Man gewinnt allgemeine Begriffe dadurch, daß man aus als real existierend wahrgenommenen Einzelwesen das Gemeinsame gedanklich herausfiltert

und dabei von dem abstrahiert, was darin jeweils unwesentlich variiert. (Gemeinsam ist z.B. allen Menschen eine gewisse Körpergröße, aber die Zahl der Zentimeter variiert). So bekommt man den allgemeinen Begriff «menschliches Wesen». Ein Begriff kann *per definitionem* (aufgrund seiner begrifflichen Festlegung) nicht außerhalb des Denkens existieren. Begriffe laufen nicht herum. Doch entspricht dem Begriff «menschliches Wesen» eine Realität, nämlich die, daß es in vielen Einzelwesen die Gemeinsamkeit des «Mensch-sein» gibt. Diese Gemeinsamkeit, die Basis des Begriffes, existiert aber nicht in den Einzelwesen als solchen, sondern nur in der Vielheit solcher Wesen; diese ist die Realität und die Basis des Begriffes. Der allgemeine Begriff setzt, wie das Wort selbst besagt, immer eine Vielheit, eine Allgemeinheit voraus. Unser Begriff «Mensch» geht also nicht den real existierenden Einzelmenschen voraus, sondern primär ist die Wahrnehmung einer real existierenden Vielheit von menschlichen Individuen. Die Existenz der vielen Einzelwesen und die sinnliche Wahrnehmung derselben sind die Basis unseres Denkens. Wer will, mag dem Schöpfer unterstellen, «zuerst» allgemeine Begriffe gebildet zu haben, z.B. den Begriff Mensch, sich dabei beschränkend auf die Festlegung, welche Bedingungen dieses Wesen auf alle Fälle erfüllen sollte, wie z.B. einen Leib mit einem Kopf und zwei Armen und Beinen, Behaarung, Geschlechtlichkeit, Verstand usw., um bei jeder Verwirklichung dieser Idee Körpergröße, Kopfform, Länge von Armen und Beinen, wo wie viele Haare welcher Farbe, welches Geschlecht, wieviel Intelligenz usw. zu bestimmen, weil die allgemeine Idee nur als Vielheit von Verwirklichungsmöglichkeiten gedacht war. Ich halte es lieber damit, daß der Schöpfer, um die von ihm aus seiner Ewigkeit heraus durch den Schöpfungsakt im Raum und Zeit gestellten Einzelwesen, von denen er «jedes Haupthaar gezählt» hat, zu überschauen, es nicht nötig hat, sie in Kategorien und Unterkategorien einzuteilen. Für ihn ist m.E. jeder Mensch nicht an erster Stelle ganz allgemein ein Lebewesen, weiter ein animalisches Lebewesen, dazu eins ausgestattet mit Verstand, und von dieser Sorte eins von Milliarden Exemplaren, in welchen er die «menschliche Natur» realisiert und denen er dann einen Eigennamen zuteilt, sondern vor allem dieser konkrete Mensch, etwa Isaak, mit seiner einmaligen Persönlichkeit und seinem einmaligen Lebensschicksal, der aber für ihn zugleich eins der unzähligen glitzernden Steinchen im Riesenmosaik seiner Schöpfung ist.

Nun aber zum scholastischen Denken, das gedanklich zwischen dem allgemeinen Wesen und dieser speziellen Verwirklichung unterscheidet und deshalb von Realisierung des allgemeinen Wesens bzw. der allgemeinen Natur in diesem einmaligen

«Träger» des Wesens/der Natur spricht, z.B. von der Verwirklichung der Idee Mensch in der Form «Isaak». Dazu folgendes: Wesentlich für den «allgemeinen Begriff» (das sogen. Universale) ist, daß er sich nicht in einem Einzelwesen realisieren läßt, da zum allgemeinen Begriff gehört, daß die Art der Verwirklichung nicht festgelegt ist (bei einem Menschen z.B. nicht, wie groß, welches Geschlecht, wie intelligent usw.), während die Verwirklichung eine genaue Festlegung voraussetzt. Die Festlegung des Beliebigen vernichtet die Beliebigkeit. Der gedankliche Unterschied zwischen Wesen und Wesensträger liegt nicht in den Einzelwesen als solchen, sondern in ihrer Vielheit. Wenn es nur einen einzigen Menschen gäbe, der 1.80 m groß wäre, könnte ich nie daraus folgern, daß 1.80 m für Menschen eine beliebige Körpergröße sei.

Man könnte diese Richtigstellung vielleicht als überflüssige Spitzfindigkeit abtun, wenn nicht versucht worden wäre, auch in der Filioque-Diskussion, mit angeblich nur gedanklichen Unterschieden Wirklichkeiten zu erklären. Was ich *nur* denke, hat mit der Wirklichkeit nichts zu tun, sonst könnte von einem *nur* Denken keine Rede sein. Denken, das sich auf die Wirklichkeit richtet, darf und kann nur Unterschiede machen, wo es solche in der Wirklichkeit gibt, sonst verliert es die Wirklichkeit aus den Augen und kann ihr keinen Sinn geben.

Dem allgemeinen Begriff entspricht nur eine Wirklichkeit in der Allgemeinheit der Einzelwesen. Der allgemeine Begriff erfaßt die Gleichheit in der Ungleichheit der Einzelwesen, d.h. er erfaßt die Beziehung, in der sie durch diese Gleichheit im Ungleichen zueinander stehen und die sie als «in einer das Einzelwesen übersteigenden Wirklichkeit aufeinander bezogen» zusammenfaßt. Die Denkweise, die den allgemeinen Begriff in die Einzelwesen als solche verlegt, verschließt das geistige Auge vor der Erkenntnis der höheren Seinsart komplexer Realitäten, sowie davor, daß die Seinsart des Einzelwesens eine Komponente dieser höheren Realität ist. Diese Denkweise hat leider auch vor Gott nicht halt gemacht und dazu geführt, daß man versucht, das dreieinige Wesen Gottes gedanklich auseinanderzunehmen und anstelle der Dreieinigkeit von Vater, Sohn, Geist eine Dreiheit von «Personen» zu sehen, in denen ein abstraktes göttliches Wesen jeweils auf unterschiedliche Weise Wirklichkeit ist, ursprünglich und absolut nur im Vater, weniger absolut in Vater und Sohn zusammen, und noch etwas weniger im Hl. Geist (vgl. Anm. 39).

Wie schwer sich in der Florentiner Diskussion beide Parteien taten, über gedankliche und reale Unterschiede klare Aussagen zu machen, zeigt folgendes Diskussionsfragment (AG, 292.16–293.5):

Markos Eugenikos: «Sie haben gesagt, daß das Wesen, das die Existenz von Vater und Sohn ausmacht, das gleiche ist, das den drei Personen gemeinsam ist (bzw. das die drei Personen miteinander teilen). Sehen Sie also zu, ob es richtig ist, zu sagen, daß aus dem gemeinsamen Wesen der drei Personen der Hl. Geist als Person hervorgeht. Denn zuvor haben Sie gesagt, daß das gemeinsame Wesen von Vater und Sohn Ursache des Hl. Geistes ist.»

Montenero: «Macht die Präposition 'aus', wie in 'aus dem Vater', irgendeinen Unterschied oder irgendeine Unterscheidung des Wesens?» Der Satz ist schwer verständlich. In den *AL*, 153.18 f. heißt es: «Ich möchte, daß Sie die These vom Eigenen (sc. der Person) und vom Wesen besser verstehen. Machen Sie einen Unterschied zwischen dem Eigenen und dem Wesen?»

Eugenikos: «Ja.»

Montenero: «Gedanklich oder wirklich?»

Eugenikos: «In unserem Denken wird der Unterschied gesehen in den Personen, nicht in bezug aufeinander, aber realiter jede Hypostase.»

Der Unklarheit wegen habe ich den letzten Satz so wörtlich wie möglich übersetzt. Vgl. *AL*, 153.22-25: «In unserem Denken wird in den Personen ein Unterschied gesehen; gedanklich wird eine Unterscheidung in den Personen gesehen, nicht in bezug aufeinander, aber in bezug auf das Wesen einer jeden Person. Jede Person wird gedanklich von ihrem Wesen unterschieden. Es werden die Personen in Gott unterschieden, damit nicht die Personen selbst durch sich bestehen (*ne cum [sic!] ipse persone consistant per se*).»

Hier griff laut *AG Bessarion* kurz in die Debatte ein, wohl um die Unklarheit der Aussage des Eugenikos zu beseitigen. Er sagte: «Die göttlichen Personen werden gedanklich voneinander unterschieden, aber sie existieren durch ihre Eigenart (das ihnen Eigene).» Darauf Montenero: «Ist das Eigene identisch mit der Person?» Bessarion: «Realiter und als Subjekt ja, aber im Denken unterscheidet man sie.»

In den *Acta Latina* fehlt dieser Wortwechsel Bessarion-Montenero. Hier reagiert Montenero auf die letzte Antwort des Eugenikos mit der Frage: «Ist das Eigene wesentlich identisch mit der Person, also die Vaterschaft mit dem Vater?» Eugenikos: «Realiter und als Subjekt ja, aber man macht einen Unterschied im Denken.» Montenero: «Also in der Person des Vaters gibt es die Vaterschaft und das Wesen, das den dreien gemeinsam ist. Die Person des Vaters wird demnach nur gedanklich von Vaterschaft und Wesen unterschieden?» Eugenikos: «Ja.»

In den *Acta Graeca* konstatiert Montenero nach der «Richtigstellung» durch Bessarion: «In der Person des Vaters gibt es» usw. (AG, 293.6–10). Das «ja» des Eugenikos gibt es hier aber nicht. Montenero fährt stattdessen unmittelbar fort mit der Feststellung: «Von den anderen Personen unterscheidet der Vater sich aber realiter.» Die Herren tun sich alle schwer mit der Frage nach gedanklichem oder wirklichem Unterschied, weil sie sich nicht vom menschlichen Vaterbild lossagen können und für sie die Vaterschaft eine Eigenschaft des Vaters bleibt und nicht als sein «Wesen» gesehen wird. Sie bekennen sich zwar zur Identität von Vater und Vaterschaft, aber die Tatsache, daß sie glauben, einen gedanklichen Unterschied machen zu müssen, beweist, daß dies zumindest teilweise nur ein Lippenbekenntnis ist. Sie machen diesen Unterschied, weil für sie die «Vaterschaft», die den Vater realiter von Sohn und Geist unterscheidet, das (abstrakte) Wesen nicht mit einschließt, was für sie der Begriff Vater wohl tut. Markos Eugenikos erfaßte aber aufgrund seiner Einsicht, daß Gott kein Wesen einer bestimmten Kategorie ist und in Gott bei Wesensgleichheit der «Personen» nur eine Person Prinzip sein kann, daß hier nicht vom gleichen gedanklichen Unterschied zwischen Wesen und Hypostase die Rede sein könne, wie im kreatürlichen Bereich. Er sah aber anscheinend nicht klar, daß die Problemstellung «gedanklicher oder realer Unterschied?» sinnlos ist, wenn man das «Wesen» der sogenannten Personen in ihrem Aufeinanderbezogensein sieht. Man sieht dann, daß der «Vater» in Gott nur als Prinzip von Sohn und Geist in Gott existiert und denkbar ist, d.h. realiter wie gedanklich unterschieden sowohl vom sogenannten Wesen Gottes, das Vater, Sohn und Geist ist, als von Sohn und Geist, deren Prinzip er ist, aber genau so weder realiter noch gedanklich zu lösen aus der Dreieinigkeit Vater–Sohn–Geist, da er als Prinzip ohne das, was aus ihm hervorgeht, weder existiert noch denkbar ist.

Noch ein Wort zur Aussage Bessarions «Die Personen werden voneinander unterschieden im Denken, Wirklichkeit sind sie durch ihre Eigenart». Bessarion versucht, die Einheit und Dreiheit dadurch zu retten, daß er den Personen, sofern sie ein Gott sind, keine eigene Wirklichkeit zuerkennen will. Daß wir sie trotzdem als verschieden denken, ginge demnach an der Wirklichkeit vorbei. Bessarion versucht, diese Folgerung abzuwehren, indem er das Eigene einer jeden Person für wirklich erklärt. Das kann nur heißen: der Vater ist keine vom Wesen Gottes verschiedene Wirklichkeit, wohl aber seine Vaterschaft. Das widerspricht jedoch seinem Ja zur realen Identität von Eigenheit und Person.

Da ich am Anfang meines Vortrags den dort zitierten Autor Hans Jürgen Marx der Voreingenommenheit bezichtigt habe, will ich hier ein Beispiel anfügen, wie auch er

mit einer falschen Vorstellung von realer Identität «mogelt», um das Filioque akzeptabel erscheinen zu lassen (op.cit., 89). Um das angebliche «Primat des Wesens über die Personen» (s. Anhang 4 Ende) «augenscheinlich» zu machen, benutzt er ein «triangulares Trinitätssymbol» in der Form eines gleichschenkligen Dreiecks, dessen Winkel er als Vater, Sohn und Geist und dessen Oberfläche er als Gott bezeichnet. Die Bezeichnungen Vater, Sohn und Geist verbindet er jeweils mit der Bezeichnung Gott durch das Wort «ist», die Winkelbezeichnungen Vater, Sohn, Geist untereinander durch die Worte «ist nicht». Sein Kommentar dazu: «Alle drei Winkel sind voneinander real unterschieden, identisch jedoch mit der Oberfläche dieses gleichschenkligen Dreiecks. Unterschieden sind die Winkel aber gerade durch den Gegensatz ihrer Beziehung zueinander, mit der sie in derselben Oberfläche übereinkommen. Weiter sind alle drei Winkel gleich, da sie durch dieselbe Oberfläche konstituiert werden, die in keinem der drei Winkel größer ist als in den anderen beiden. So ergibt sich ein und dieselbe Oberfläche in drei voneinander unterschiedenen Winkeln, ohne daß die Oberfläche selbst in drei Winkeln unterschieden wäre. Jeder Winkel macht nun auf seine Weise die Oberfläche nach außen hin nicht-mitteilbar. Und doch: Ohne von der Oberfläche real unterschieden zu sein, teilt der obere Winkel diese Oberfläche den anderen mit, ohne sich selbst mitzuteilen. Und schließlich: Obwohl alle Winkel gleich sind, besteht zwischen ihnen eine Ordnung des Ursprungs. Sobald der erste Winkel gezogen ist, wird er unmittelbar Prinzip des zweiten, und beide sind sofort Prinzip des dritten.»

Ein solcher Kommentar verrät für mich eindeutig blindes Vorurteil. Was zu beweisen wäre, wird behauptet, auch wenn es jedem Augenschein Hohn spricht. So gleich im ersten Satz. Keiner der Winkel ist identisch mit der Oberfläche des Dreiecks, denn dann müßte jeder Winkel für sich das Dreieck bilden. Zwei Winkel wären dann überflüssig. Gewiß, keiner der Winkel existiert außerhalb des Dreiecks, und wenn ich für die Existenz von Linien eine von Linien begrenzte Oberfläche postuliere, kann auch keiner außerhalb der Oberfläche des Dreiecks existieren, aber das ist keineswegs dasselbe wie Identität mit der Oberfläche. Der zweite Satz ist natürlich abzuändern in: «Unterschieden sind die Winkel durch den Gegensatz zueinander in derselben Oberfläche» (der Gegensatz ist die Beziehung!). Der nächste Satz ist kompletter Unsinn. Die Winkel sind alle gleich, da es das Wesen eines gleichschenkligen Dreiecks ist, daß sie gleich sind. Davon wird beim Zeichnen des Symbols ausgegangen. Von jedem Dreieck werden die Winkel, wenn man das so sagen will, durch die Oberfläche konstituiert, ob sie gleich sind oder nicht. Besser sagt man, daß die Festlegung der

Winkel auf je 60° und die Entfernung der Winkel voneinander die Oberfläche konstituieren. Kaum weniger unsinnig ist der nächste Satz. Die Oberfläche existiert nicht in den einzelnen Winkeln; das ist eine Wiederholung des schon oben kritisierten Fehlers, die einzelnen Winkel mit dem ganzen Dreieck gleichzusetzen. Die Winkel existieren in der Oberfläche, die sie zusammen konstituieren, und in der Oberfläche unterscheidet man real drei Winkel, sonst wäre es kein real existierendes Dreieck. Ab «Und doch» wird es noch schlimmer. Der Winkel «Vater» ist, wie schon gesagt, real unterschieden, aber nicht abzutrennen von dem ganzen Dreieck. Und der Winkel «Vater» kann die Oberfläche nicht den Winkeln «Sohn» und «Geist» mitteilen, da es die Oberfläche ohne die Linie (die Beziehung) «Sohn»-«Geist» nicht gibt. Den Höhepunkt des Vorurteils bildet der letzte Satz. Sobald der erste Winkel gezogen ist, steht nicht einmal fest, ob ein Dreieck entsteht, und erst recht nicht, daß der erste Winkel ausgerechnet Prinzip des «zweiten» Winkels wird. Warum nicht des «dritten», der dem «zweiten» völlig gleich ist? Ein Dreieck ABC entsteht vom Winkel A aus nur dann, wenn die Schenkel, die ihn bilden vom Anfang an auf unterschiedliche Endterme programmiert sind, zwischen denen eine Verbindung vorprogrammiert ist. Und ein gleichschenkliges Dreieck wird es nur dann, wenn ich mich auf einen Ausgangswinkel von 60° und auf eine Verbindungslinie BC bei gleicher Entfernung zwischen den Punkten B und C wie zwischen A und B und A und C festlege. Wenn ich den Winkel C von A und B aus entstehen lassen will, muß ich mich, um ein gleichschenkliges Dreieck zu zeichnen, darauf festlegen, sowohl die Linie A-C wie die Linie B-C in einem Winkel von 60° zur Linie A-B zu ziehen. Winkel C wird in diesem Fall eindeutig nicht durch einen Ausgangspunkt bestimmt.

3. Zu Anmerkung 32: *Monteneros «systematisches» Bekenntnis zum Filioque*

Auf der achten Sitzung in Florenz, am 21.03.1439, erschien der byzantinische Sprecher Markos Eugenikos nicht mehr. Montenero wertete das als Feigheit, da sein Gegner sich angeblich besiegt sah und verzweifelt sei (AG, 393.25-29). Der byzantinische Kaiser aber verkündete, daß die orthodoxen Konzilsteilnehmer nur gekommen seien, um den vereinbarten Sitzungsplan einzuhalten. Die Lateiner könnten noch vortragen, was sie wollten, man würde nicht mehr antworten (AG, 394.1-9). Daraufhin ergriff Montenero wieder das Wort und erklärte, daß er den abgebrochenen Streit über ein Basileios-

Wort nun ruhen lassen und Markos Eugenikos antworten werde, ausgehend von den gleichen Worten Jesu, die sein Kontrahent in der vorausgegangenen Sitzung kommentiert hatte (s. AG, 364.4 ff., bes. 23 ff.), d.h. von den Worten: «Wenn der Geist kommen wird, den ich euch vom Vater senden werde» (AG, 394.10 ff., bes. 26 ff.).

«Wer sendet», so Montenero, «sendet etwas Eigenes, und das, was er sendet, ist aus ihm. Zum Beispiel, wenn ein Präfekt auf Befehl des Kaisers handelt, handelt er nicht aus sich. ...So bringt auch der Sohn nicht von sich aus den Hl. Geist hervor, sondern er bekommt es (d.h. das Hervorbringen) beim Gezeugtwerden vom wesensgleichen Vater. Dadurch hat er das Vermögen des Vaters und der Natur in sich, und so bringt er auch selbst den Hl. Geist hervor, aber nicht als Hauptprinzip (*non principaliter*) wie der Vater. Denn dieser ist die Wurzel und die Quelle der Gottheit. Der Vater als im Wesen untrennbar, ja als das Wesen selbst, ist nicht so zu sehen, als ob er ein von der Hypostase unterschiedenes Wesen hätte. Die Vaterhypostase wird nur gedanklich vom Wesen unterschieden.

Der Vater ist also eine wesentliche Person und zeugt wesentlich den Sohn. Der Sohn wird gezeugt und ist auch selbst eine wesentliche Person. Sie sind zwar zwei Hypostasen, aber nur ein Gott, und sie haben nur eine Natur, worin der Hl. Geist unzertrennlich miteinbegriffen ist. Er ist weder Vater, noch Sohn, noch etwas Bezogenes (lat. *neque quidquam relativum*. Gemeint ist: noch unmittelbar auf den Vater bezogen, wie der Sohn, noch unmittelbar auf den Sohn, wie der Vater). Der Geist (der Lebensatem) ist als Geist auf den, der atmet, zu beziehen. Aber der Geist ist der Geist des Vaters, und die Schrift bezeugt, daß er auch der Geist des Sohnes ist. Die, die atmen, sind also Vater und Sohn.» (Man beachte auch hier wieder, wie die philologische Basis für einen korrekten Syllogismus fehlt. Montenero setzt einfach voraus, daß «ist des Vaters» und «ist des Sohnes» die gleiche Bedeutung haben müssen. Dabei ist doch das erste, was hier klargelegt werden müßte, ob nicht im ersten Fall von «Ursprung» und im zweiten von «Besitz» die Rede sein kann.) «...Also gemäß einem einzigen Atmungs- und Hervorbringungsvermögen zweier Personen (*secundum unam virtutem spirativam duarum personarum et unam producendi vim*) sind sie nicht zwei Atmer und zwei Ursachen, sondern weil es (das Vermögen) nur eins ist, wird es als ursprünglich dem Vater zukommend verstanden, von dem aber der Sohn es hat. Und aufgrund dieses Vermögens nennt man Vater und Sohn ein Prinzip, und nicht, indem man die Personen vermischt. Denn der Vater ist der Vater und nicht gezeugt; der Sohn ist gezeugter Sohn. Sie verhalten sich wie Ursache und Verursachtes.

So müssen wir auch den Hl. Geist auf irgendeine Weise Vater und Sohn zuordnen, damit nicht notwendigerweise Unordnung in das Göttliche eingeführt wird. Der Vater teilt dieses (göttliche) Wesen dem Sohn mit, sofern es dem Sohn mitgeteilt werden kann, und der Sohn empfängt es vom Vater, sofern es ihm mitgeteilt werden kann, und teilt es dem Geist mit, sofern es von ihm dem Geist mitgeteilt werden kann. Denn es ist ein Wesen, wonach dieser (d.h. der Sohn) gezeugt wird und jener (der Geist) hervorgeht, und darum sind Vater und Sohn ein Prinzip und eine Ursache des Geistes, der aus beiden hervorgeht.» (AG, 394.26–396.12)

Daß auf lateinischer Seite niemand die offen zutage tretenden Denkfehler (dazu das Nötige im Text des Vortrags und in den Anmerkungen) gesehen hat, kann ich nur damit erklären, daß sie es von vornherein nicht für nötig hielten, die Richtigkeit dessen, was von ihrer Seite vorgetragen wurde, kritisch zu überprüfen. Die meisten Teilnehmer aber waren dazu wohl auch nicht imstande.

4. Zu Anmerkung 43: *Ursprüngliches und mitgeteiltes Sein in Gott? (Corruptit bonam cogitationem terminologia mala)*

Wenn Montenero Gott Vater «Wurzel und Quelle der Gottheit» nennt (AG, 395.6), steht er damit in der Tradition der Väter und redet nicht anders als Markos Eugenikos, wenn dieser z.B. aus Athanasios zitiert: *solus fons divinitatis Pater* (AG, 369.6) oder aus Ps.-Dionysios Areopagita: *solus fons superessentialis divinitatis Pater* (AG, 368.11 f.). Dies ist ein erlaubtes Bild, wenn man die Quelle und das, was daraus entspringt, zusammen als die Gottheit sieht, nicht wenn man sie auseinander dividiert, denn das würde Gott Vater zum Vater Gottes machen. Korrekter sind also Aussagen wie diese von Leontios von Kaisareia: *Suscipe unam divinitatem Patris, qui Filium ineffabiliter generavit, et Filii ex eo geniti et Spiritus Sancti procedentis ex ipso Patre, qui Filii proprius est* (zitiert AG, 369.21–25). Philosophisch aber nicht mehr zulässig ist es, zu sagen, daß der Vater Wesen und Sein Gottes dem Sohn und dem Geist mitteilt. Der Begriff «mitteilen» setzt voraus, daß jemand, der etwas hat, es einem mitteilt, der es (von sich aus) nicht hat. Ob das «von Ewigkeit» geschieht, ist dabei ohne Bedeutung. Sein, das mitgeteilt wird, ist ontologisch primär in dem, der es mitteilt, und sekundär in dem, der es mitgeteilt bekommt. Laut Montenero ist es «das Wesen des Vaters, das dem Sohn durch die Zeugung gegeben und mitgeteilt wird und das der Sohn mitgeteilt

bekommt» (AG, 283.9-12). Und vom Geist sagt er: «Wenn der Geist aus dem Vater hervorgeht, empfängt er von ihm auch das Sein, wie ich schon erklärt habe. Und so, wie er vom Vater das Wesen empfängt, was das gleiche ist als 'vom Vater sein', empfängt er es ebenfalls vom Sohn, da das Wesen von Vater und Sohn eins ist» (AG, 280.24-30). Er sieht das offenbar so, wie er es auch beim Menschen sieht, wo es aus seiner Sicht die Natur Isaaks ist, die Jakob mitgeteilt wird (AG, 282.24-26; s. dazu Anhang 5). Daß es um ein reales Mitteilen geht, gibt Montenero im bereits (in Anm. 29) angeführten Zitat AG, 294.5-8 zu erkennen, wo er die von ihm Eugenikos unterstellte These absurd nennt, daß Sohn und Geist das Wesen des Vaters nur gemäß unserem Denken empfangen würden («Daraus würde folgen, daß das Wesen des Vaters, das dem Sohn und dem Hl. Geist mitgeteilt wird, nur im Denken und nicht wirklich mitgeteilt wird, was absurd ist»). Obgleich Montenero auch einmal sagt, daß der Vater das Wesen mit dem Sohn teilt, sieht er dieses Teilen, wenngleich es «von Ewigkeit» geschieht, ontologisch als ein Ergebnis» des Mitteilens. Von Anfang an betonte er übrigens, daß das Hervorgehen des Geistes bedeute, daß er das Sein «empfangen» bzw. «hat» von Vater und Sohn; so z.B. AG, 255.29-31: «Ich stelle also fest: von wem in Gott der Hl. Geist das Sein empfängt, von dem geht er auch aus» oder 256,8 ff.: «Daß der Hl. Geist vom Sohn das Sein selbst empfängt, beweist ein Wort des heiligen Epiphanius... Aus diesem Wort folgt, daß, wenn der Geist aus beiden ist, er auch das Sein von beiden empfängt.» (vgl. z.B. noch 258,23-27). Markos Eugenikos protestierte übrigens nicht gegen diese Ausdrucksweise, sondern benutzte sie sogar selbst in seinem Gegenbeweis: «Euer Hochwürden versichert, daß der Hl. Geist, weil von ihm gesagt wird 'aus dem Vater und dem Sohn', auch das Sein aus ihnen hat... Verstehen Sie darunter 'Sein aus ihrer Hypostase'?» (AG, 260.18-25). Für Montenero ist es schließlich gleichbedeutend, ob man sagt «der Geist hat das Sein aus» bzw. «ist aus» oder «die Geschöpfe haben das Sein von Gott» bzw. «sind aus Gott». «Ich frage Sie, wenn wir sagen 'die Geschöpfe sind aus Gott', meinen wir dann, daß die Geschöpfe ihr Sein von Gott empfangen?» und Eugenikos bejaht das (AG, 258.30-259.e; vgl. 267.15-17). Doch meinen beide wohl kaum dasselbe. Eugenikos sagt auch einmal, scheinbar Montenero zustimmend: «Ich verstehe das Hervorgehen des Geistes so, daß er das Sein und alles, was er ist und im eigentlichen Sinne genannt wird, von ihm (d.h.vom Vater) empfängt» (AG, 255.23-24). Es geht ihm aber nicht um das Mitteilen des gemeinsamen Wesens an den Geist, sondern um das Hervorgehen der Person des Geistes aus der Person des Vaters. Die Vorstellung, daß die sogenannten

inneren Vorgänge in Gott ein Mitteilen von Wesen und Sein Gottes zum Inhalt hätten, kommt mit einigen von den Lateinern anerkannten Axiomen in Konflikt. Dieses Mitteilen des Wesens (in der Form von *generatio* und *productio*) ist eine *actio*, die laut Montenero ein Subjekt erfordert. Dieses Subjekt ist für ihn in erster Instanz Gott Vater, in zweiter Instanz sind es Vater und Sohn, die aber als eine Einheit handeln. Die *actio* des Mitteilens erfordert seinem Wesen nach weiter ein direktes und ein indirektes Objekt. Letzteres ist in erster Instanz der Sohn, in zweiter Instanz der Hl. Geist. Das direkte Objekt ist laut Montenero immer das Wesen und Sein Gottes. Das Wesen an sich ist für ihn freilich ein Abstraktum und kann als solches nicht Objekt eines realen Mitteilens sein. Wirklichkeit ist es nur in den Personen. Im Vater existiert es ursprünglich und ohne Ursprung, und das Mitteilen kann also nur von hier ausgehen an die, die es von sich aus nicht haben. Montenero erzählt uns aber nicht, wie er sich das vorstellt. Den «Vater» gibt es auch für ihn nur bezogen auf den Sohn. Auch er erkennt an, daß Vater und Vaterschaft, d.h. die Person des Vaters und das Vater-sein (d.h. das Haben eines Sohnes) nur als Einheit existieren. Er unterschreibt auch das Axiom, daß die Beziehungen die Personen konstituieren. Es gibt also keinen Vater ohne Vater-Sohn-Beziehung, keinen Vater ohne Sohn. Das Wesen Gottes, das mitgeteilt werden soll, existiert nur wirklich, wenn es sich mit Vaterschaft und Sohnschaft verbunden hat. Voraussetzung dafür, daß der Vater dem Sohn Wesen und Sein Gottes mitteilen kann, ist also, daß Vater und Sohn Wesen und Sein Gottes schon miteinander teilen. Das Mitteilen setzt demnach sein eigenes Ergebnis voraus, da es vor diesem Ergebnis weder ein Subjekt noch ein direktes oder indirektes Objekt für die *actio* des Mitteilens gibt. Der Versuch, Monteneros Terminologie zu retten, indem man das Mitteilen sozusagen in die Ewigkeit verlegt, geht von der falschen Vorstellung aus, daß «ewig» identisch wäre mit «außerhalb der Zeit». Ewigkeit hebt die Grundlage der Zeit auf: die Veränderung. «Mitteilen» bringt ontologisch eine Veränderung zustande. Die Mitteilung von Wesen und Sein Gottes durch den Vater an den Sohn ändert in der Darstellung Monteneros das Wesen Gottes in dem Sinne, daß das im Vater als unverursacht existierende Wesen im Sohn den Status des Verursachten erhält. Das scheint Montenero nicht zu stören, da er sich das Wesen Gottes als Abstraktum denkt. Er scheint zu vergessen, daß er den Sohn sonst als verursacht bezeichnet (s. Anhang 3) und das Wesen als identisch mit dem Träger, so daß, wenn der Träger verursacht ist, das auch für das in ihm «verwirklichte» Wesen gilt. Demnach muß sich das Wesen Gottes im ewigen Akt der Mitteilung durch den Vater an den Sohn vom

unverursachten zum verursachten Sein wandeln. Genug der Absurdität. Montenero selbst hat übrigens diese Veränderung im Wesen als Verlust der Absolutheit bezeichnet, der darin besteht, daß das zum absoluten Wesen gehörende Vermögen zu zeugen durch diese Mitteilung verloren geht (vgl. dazu Anhang 6). Die Absurdität eines Wesens, das einerseits unverursacht und absolut, andererseits verursacht und nicht absolut sein soll, kehrt in verstärktem Maße wieder, wenn man das angebliche Mitteilen von Wesen und Sein durch Vater und Sohn an den Geist auf die gleiche Weise analysiert. Jede Absurdität entfällt, wenn man die nur als Beziehungsgeflecht denkbare Einheit von Vater, Sohn und Geist als das Wesen und Sein Gottes sieht, ein «Wesen», das sie miteinander teilen oder besser «sind», und das in seiner Dreieinigkeit die einzige Wirklichkeit ohne Ursprung ist, der lebendige Gott, der aus sich lebt und sich mit menschlichen Begriffen nicht analysieren läßt. Analysen voller Denkfehler und Widersprüchlichkeiten können da erst recht nur schaden.

Zum Abschluß noch eine Notiz über «sein aus sich», das Montenero z.B. dem Geist abspricht: «Der Hl. Geist ist nicht aus sich... Er empfängt das Sein... hat das Sein von Vater und Sohn» (AG, 265.31 ff.). Ein Sein-aus-sich kann es im eigentlichen Sinne nicht geben, sonst müßte zuerst das «sich» da sein, aus dem das Sein-aus-sich hervorginge. Mit Sein-aus-sich meint man ein Sein, das nicht aus etwas anderem ist, das ohne Voraussetzung und Vorbedingung einfach ist. Im gleichen Sinne sagt man *per se* sein (durch sich sein). Dieses «Sein aus sich» oder «*Per se* sein» schreibt die Philosophie Gott zu, oder besser gesagt, sie postuliert Gott als den, der aus sich oder *per se* ist. Nach der Offenbarung gilt dieses Postulat für den dreieinigen Gott als solchen und nicht für den «Vater» allein, den es «allein» nicht gibt und allein nicht geben kann. Er «ist» dadurch, daß er Prinzip ist von Sohn und Geist, genauso wie Sohn und Geist dadurch «sind», daß sie aus dem Vater hervorgehen. Keine sogenannte Person in Gott ist *per se*, sondern jede von ihnen 'ist' durch ihre Bezogenheit auf die beiden anderen. Es rächt sich bei Montenero die Einstufung Gottes in die niedrigste Kategorie der «Seienden», die der gegenständlichen Dinge (vgl. Aussagen wie: Person und Wesen in Gott sind *re d.h.* «in der Sache» identisch). Gott gehört zwar zu keiner Kategorie, aber gezwungen wie wir sind, «analog» über ihn zu denken und zu reden, sollten wir wenigstens das Leben als Ausgangspunkt nehmen und das in seiner denkbar höchsten Form. Die Dreieinigkeit ist die unverursachte Lebensgemeinschaft von Vater Sohn und Geist, die «aus sich» lebt und als Urbild allen Lebens sich selbst ewig verwirklicht.

5. Zu Anmerkung 58: *Das Abstraktum «menschliche Natur» als Fortpflanzungsmittel und die Anwendung dieser These auf das Wesen Gottes*

«Bei den Menschen ist derjenige, der zeugt, dieser Mensch, d.h. die Person (dieses Menschen), der Träger der (menschlichen) Natur (lat. *suppositum et subsistens*); das Wesen ist der Grund (daß er zeugt). Darum sagt man, daß die Handlungen von den Trägern der Natur ausgehen.» So Montenero AG, 268.14–18. Der Satz ist im überlieferten Text nicht ganz klar. In den AL, 142.32 f. hat er folgenden Wortlaut: «Bei den Menschen sagen wir: der, der zeugt, ist dieser Mensch, d.h. dieser Träger der Natur (lat. *suppositum*), und das ist die Person, die erzeugt und Ursache ist, weshalb (?) man sagt, daß die Handlungen von den Trägern der Natur (*Supposita*) ausgehen.»

«Im Menschen» heißt es dann weiter, «gibt es die Menschheit (das Mensch-sein, lat. *humanitas*) und diese nennt man das Prinzip, wodurch (der Grund, warum?) der Mensch zeugt. Es ist nicht dadurch (gemeint ist wohl: nicht durch die von der Person ausgehende Aktivität des Zeugens), daß der Mensch mit seinem Sohn Gemeinsamkeit hat, weil der Sohn (als solcher) nicht zeugt. Aber die Natur wird geteilt mit diesem Sohn in der gleichen Art und der gleichen Natur. Das was geteilt (mitgeteilt?) wird, ist also die Natur, der Handelnde ist aber die Person (lat. hier das gr. Lehnwort *ἑπόστασις*).» (AG, 268.18–24.) Was Montenero sagen will, ist entweder von ihm selbst nicht klar ausgedrückt oder es ist nicht korrekt überliefert worden. In den AL, 142.34–36 liest man: «In diesem Menschen gibt es die Menschheit (*humanitas*) und diese Menschheit nennt man das Prinzip, wodurch der Mensch gezeugt wird, und darum wird nicht dieser Mensch diesem Sohn mitgeteilt, sondern die Natur wird mitgeteilt, weil der Sohn in der gleichen Art gezeugt wird.» Hier ist ohne Zweifel klar ausgedrückt, was Montenero meint.

Konkreter hat dieser später seine These formuliert: «Bei den Menschen ist die Person das Wesen, das die in ihm vorhandene Natur mitteilt, so wie das bei Isaak ist. Also nicht die menschliche Natur in Isaak ist das, was zeugt, aber die Natur in Isaak ist das Prinzip, wodurch er Jakob zeugt, und es ist das, was mitgeteilt wird, denn es ist die Natur Isaaks, die Jakob mitgeteilt wird» (AG, 282.19–27). Montenero meint: Isaaks Mensch-sein ist die Basis des Zeugungsaktes, denn weil er Mensch ist, pflanzt er sich fort wie ein Mensch, zeugt er einen Menschen und nicht etwas anderes, und das, was er weitergibt, ist nicht das eigene Mensch-sein (das «Isaakische»), sondern die

(allgemeine) menschliche Natur (nicht die «Isaakische» Ausführung derselben); denn Jakob ist kein zweiter Isaak, sondern hat mit ihm nur das Mensch-sein gemein.

Zu dieser sonderbaren Argumentation ist folgendes zu sagen. Zuerst wird der (allgemeinen) menschlichen Natur als Abstraktum abgesprochen, daß sie effektiv etwas zuwege bringen könnte. Sie kann, bildlich gesprochen, nicht die Heimwerkerin sein, die sich ein Kleid schneidert. Aber Montenero läßt sie trotzdem bei der realen Zeugung eine Rolle spielen; sie ist bei ihm, um bei unserem Bild zu bleiben, effektiv das Werkzeug, womit die Heimwerkerin auf eine bestimmte Art ihr Kleid schneidert. Denn bei Montenero ist es die abstrakte Natur und nicht die Isaakische Form, in der allein die menschliche Natur (als Isaak) real existiert, die bestimmt, daß Isaak überhaupt ein menschliches Wesen zeugt, und besonders, daß er keinen zweiten Isaak in die Welt setzt. Der «patriarchale» Denker Montenero übersieht sogar, daß die *humanitas* Isaaks, wenn man vom «Isaakischen» abstrahiert, nicht einmal darüber entscheidet, ob er Mann oder Frau, und wenn Mann, ob er überhaupt zeugungsfähig ist. Die menschliche Natur war auch schon in Isaak, als er noch ein Säugling war, und sie ist z.B. auch in einem Mann, der sich hat sterilisieren lassen, wird aber in beiden Fällen zur Zeugung nicht viel nutzen. Wenn man hier von einem «Prinzip wodurch» reden, d.h. den Grund benennen will, weshalb Isaak auf menschliche Weise realiter zeugen kann, ist das erstens die Tatsache, daß die menschliche Natur in ihm kein Abstraktum, sondern ein einmaliges konkretes Mensch-sein ist, das in seinem Fall das Mann-sein und die Zeugungsfähigkeit einschließt; zweitens, daß er mit Rebekka zusammenkommen kann, deren konkretes Mensch-sein das Frau-sein und die Gebärfähigkeit einschließt; und drittens, daß gerade durch das Zusammenkommen dieser beiden einmaligen Menschen ein neues einmaliges Mensch-sein zustandekommt, das weder ein zweiter Isaak, noch eine zweite Rebekka ist, sondern einen eigenen Namen, Jakob, bekommt. In diesem Jakob stelle ich dann wieder die Gemeinsamkeiten aller Menschen fest, so daß ich auch Jakob der Kategorie «Mensch» zuteilen kann. Und weil das bei Menschen immer so geht, kann ich mir auch vom Zeugen, Gebären, Geborenwerden usw. abstrakte Begriffe bilden; und zur abstrakten menschlichen Natur gehört, daß sie in abstracto zeugungs- oder gebärfähig ist. Aber die reale menschliche Fortpflanzung findet nur durch einmalige reale Akte einmaliger «Akteure» statt. Die Natur, die Montenero «naturgesetzlich» agieren läßt, ist eine Abstraktion, die als solche nur in unserem Denken besteht und nichts Reales bewirken kann. Seine philosophische Erklärung, wie menschliches Zeugen funktioniert, ist etwa so klug wie die Behauptung, ein bestimmtes System funktioniere, weil es eben

irgendein System sei. Systeme funktionieren *in abstracto* und *per definitionem*, weil sie Systeme sind; deswegen nennen wir sie so. Aber jedes bestimmte System funktioniert nur, weil es eben dieses System ist.

Seine merkwürdige Philosophie über das menschliche Zeugen überträgt Montenero einfach auf Gott, auch wenn diese Übertragung ein zusätzliches Manko aufweist, das auch Montenero selbst sieht und einräumt: «Wenn Isaak und Jakob (Rebekka bleibt bei ihm natürlich aus dem Spiel) nicht zwei verschiedene Wesen wären, sondern in Wirklichkeit nur eins, könnte dies ein geeignetes Beispiel sein» (sc. für das Mitteilen des Wesens in Gott) (AG, 282.34–283,3). Daß es das nun nicht ist, hält Montenero aber nicht davon ab, seine *principium quod* und *quo* Theorie unverkürzt auf Gott anzuwenden: «Das Wesen des Vaters ist also das Prinzip, wodurch der Vater zeugt, und es ist das, was der Sohn mitgeteilt bekommt, so wie bei den Menschen die Natur und das Mensch-sein Isaaks; denn Jakob bekommt sie vom Subjekt, das ihn zeugt (vgl. 268.4–14). Der Unterschied liegt aber in der Transzendenz» (AG, 283.9–15). Dies «erläutert» Montenero weiter so: «In Vater, Sohn und Geist ist die Natur numerisch ein und dieselbe, und so unterscheiden sie sich nur dadurch, daß der Vater Vater und der Sohn Sohn ist» (AG, 283.16–19). Das ist eine Erklärung (Deklaration), aber keine Erklärung (Erläuterung). Wie die aus der menschlichen Zeugung gewonnene Theorie von *principium quod* und *quo*, obgleich sie beim Menschen darauf basiert, daß ein anderer Mensch gezeugt wird, dennoch auf Gott anwendbar sein soll, der doch unmöglich einen Gott zeugen kann, wird mit dem Wort Transzendenz einfach ins Reich der Wunder verwiesen: Was bei den Menschen unmöglich ist, ist möglich bei Gott. Es hat aber den Anschein, daß Montenero die Transzendenz darin sieht, daß zwar auch in Gott das (abstrakte) Wesen sich in Varianten personifiziert, aber ohne die numerische Einheit der Natur zu beeinträchtigen. Wozu sonst die Betonung: «numerisch ein und dieselbe»? Mehr dazu im nächsten Absatz.

Zur *principium quod* und *quo* Theorie Monteneros ist noch folgende Aussage heranzuziehen: «Wenn gesagt wird: der Geist ist aus dem Wesen des Vaters, verstehen die Lehrer unter Wesen nicht das Subjekt (den Vater als Person), denn die Person wird nicht (mit-) geteilt, noch das persönliche Sein des Subjekts (das Vater-sein)» (AG, 289.28–33). Der Geist geht also nicht eigentlich aus der Person des Vaters hervor, sondern aus dem Wesen Gottes, wie es im Vater ist. Vgl. AG, 289.22–27: «Wenn wir sagen, der Geist ist aus dem Wesen des Vaters, meinen wir das Wesen, das im Vater ist» und AG, 290.4–8: «Dieses Wesen (sc. das Gott-sein) ist im Vater, und es ist

identisch mit dem Vater.» Für Montenero ist der Vater, bzw. der Sohn oder der Geist, nicht im Wesen Gottes, sondern das Wesen Gottes ist in den einzelnen Personen auf jeweils eigene Weise, es variiert von Person zu Person. Es entwickelt sich durch die Mitteilung (s. Anhang 4) vom einfachen zum zweifachen und dann zum dreifachen Wesen, bleibt aber anscheinend ein Wesen, weil das zweite Stadium mit dem ersten eine Zweierbeziehung bildet und das dritte dem nichts Wesentliches mehr hinzufügt.

Der Grundfehler dieses Denkens ist, daß es versucht, das gemeinsame Wesen von den Personen zu trennen und die Personen als Träger dieses Wesens getrennt zu betrachten. Zweien von ihnen wird dann aufgrund ursprünglicher Kräfte des Wesens die Fähigkeit zugeschrieben, aktiv zu sein, in erster Instanz dem Vater, der das Zeugungsvermögen des Wesens aktiviert, und in zweiter Instanz Vater und Sohn, die zusammen das Vermögen, den Lebensatem zu atmen, realisieren. Wer aber die Personen gedanklich trennt, verrät, daß er sie nicht sieht, wie sie sind, nämlich als nur existent in ihrer Bezogenheit aufeinander. Für wen der Begriff «Gott Vater» nicht identisch ist mit «Prinzip von Sohn und Geist», der hat einen falschen Begriff im Kopf, und jede von diesem Begriff ausgehende Aussage beruht auf falscher Basis.

6. Zu Anmerkung 61: *Gott eine Möglichkeit?*

Jedes «aktive» Können setzt eine «passive» Möglichkeit voraus, das Vermögen zu zeugen die Möglichkeit, daß jemand gezeugt wird, das Vermögen hervorzubringen die Möglichkeit, daß etwas hervorgebracht wird. Aktives Können wie passives Möglichsein sind in Gott gleichermaßen unmöglich wie undenkbar, sofern man in Gott die absolute Wirklichkeit (*actus purus*) sehen will, ihn definiert als den, der allein nicht nicht-sein kann.

Unter Möglichkeit verstehen wir ontologisch, daß etwas, was nicht ist, unter bestimmten Voraussetzungen oder Bedingungen Wirklichkeit werden kann. Das Mögliche ist per definitionem nicht wirklich, denn etwas kann nicht zugleich unter dem gleichen Gesichtspunkt «nicht-seiend, aber realisierbar» und «seiend = realisiert» sein. Können aber ist das Vermögen, Möglichkeiten zu realisieren.

Um etwas als Möglichkeit denken zu können, müssen wir vom wirklichen Existieren abstrahieren, das tatsächliche Sein wegdenken können. Das können wir bei allem, wovon wir feststellen, daß es nicht sein muß. Der Gott meiner Philosophie muß aber

sein und darf nicht auch nicht-sein können, da er sonst keine meiner entscheidenden Lebensfragen löst, als deren Lösung ich ihn ja postuliere. Der Gott, den Christus offenbart hat, ist identisch mit Jahweh, der selbst gesagt hat, daß er ist, und dessen Wort vom Anfang an ist. Im Wesen dieses Gottes, den Christus als Vater, Sohn und Geist zu erkennen gegeben hat, unterstellt die Filioque-Doktrin ein doppeltes Können und eine doppelte Möglichkeit. Sie macht Gott-Vater zu dem, der zeugen kann, den Sohn dementsprechend zum potentiellen Sohn, den Vater und den Sohn zu möglichen Hervorbringern des Geistes und diesen zum potentiellen Lebensatem Gottes. Man kann sich zwar kaum vorstellen, daß Montenero dies ernsthaft behaupten wollen, aber die Annahme einer *vis generandi* und einer *vis producendi* im Wesen Gottes hat nur so einen Sinn. Die *vis producendi*, um die es letztendlich geht, da sie als letztmögliche Retterin des Filioque aufgeboten wird, macht in den Augen Monteneros Vater und Sohn zu einem einzigen realen Prinzip des Geistes. Sie ist also mit der realen Wesenseinheit von Vater und Sohn die ontologische Voraussetzung für die Hervorbringung des Geistes und setzt ontologisch eine reale Möglichkeit des Hervorgebrachtwerdens, d.h. ein reales Nicht(hervorgebracht)sein des Geistes parallel zum realen Sein der Zweieinheit Vater-Sohn voraus. Die Annahme der *vis producendi* hatte die Annahme der *vis generandi* zur selbstverständlichen Konsequenz. Diese wiederum setzt ontologisch ein reales Nicht(gezeugt)sein des Sohnes parallel zum realen Sein des Vaters voraus. Denn das Wesen ist außerhalb der Personen ein Abstraktum, und eine reale *vis generandi* kann also nur gegeben sein im Wesen, sofern es im Vater Wirklichkeit ist. Der Sohn darf aber ontologisch nicht zugleich Wirklichkeit sein, denn sein Sein würde die *vis generandi* sinnlos machen.

Die Lehre von einem «wesentlichen» Vermögen in Gott, einen Sohn zu zeugen, einem weiteren «wesentlichen» Vermögen, den Geist hervorzubringen, führt (wie die Theorie vom Mitteilen von Wesen und Sein in Gott) unweigerlich zur Annahme von einem erschaffenen Wesen und Sein von Sohn und Geist, also von Wesensungleichheit der drei sogenannten göttlichen Personen. Sie widerspricht denn auch direkt dem Axiom *relationes constituunt personas*, das die Wesensgleichheit festlegen will. Die Personen von Sohn und Geist werden nicht durch die Beziehungen konstituiert, sondern jeweils durch die Ausübung eines Vermögens, das für die Herstellung der Beziehungen die Voraussetzung ist. Auf diese Ausübung können jene Beziehungen, die erst durch die Realisierung der Voraussetzung zustandekommen, unmöglich Einfluß ausüben, noch zu schweigen davon, daß diese Lehre den Vater als Vater real existieren

läßt ohne Sohn, da die *vis generandi* ontologisch der Zeugung des Sohnes vorausgehen muß, will sie real sein. Montenero ist aber kein Licht aufgegangen, da er von der *vis producenti* ausging und die Beziehung Vater/Sohn – Geist völlig einseitig sah und für das Hervorbringen des Geistes ein unabhängig von diesem Akt konstituiertes Wesen Vater-Sohn zur Bedingung machte. Laut dem Axiom muß aber das Hervorgehen des Geistes die Personen von Vater und Sohn mitkonstituieren, da er sonst für das Wesen Gottes unwesentlich wäre. Eine Wesenseinheit von Vater und Sohn kann es demnach ohne den Geist nicht geben. Das Hervorbringen des Geistes ist nicht weniger Bedingung für die Zeugung des Sohnes als umgekehrt. Damit ist die Einheit und Einigkeit des «Vaters» als Prinzip in Gott klar. Er muß in einem Akt Prinzip von Sohn und Geist sein, die sich in diesem Akt gegenseitig bedingen müssen, gleichsam wie zwei Pole, die sich zugleich abstoßen und anziehen. Nur so kann es eine Drei-einigkeit geben, eine dreifache Verschiedenheit in engster Verbundenheit. Was Montenero nicht erkannt hat, ist, daß Prinzip-sein mit dem zugehörigen Aus-dem-Prinzip-sein nur eine Form des «*conditio-sine-qua-non-sein*» ist und daß nur letzteres die Wesensgleichheit der «Personen» in Gott erklären kann. *Conditio sine qua non* füreinander sind die Personen durch ihr Aufeinanderbezogensein, wobei die Bezogenheit einer jeden Person immer die beiden anderen in ihrer Unterschiedlichkeit betreffen muß, bei dem Sohn und bei dem Geist nicht anders als beim «Vater», da sonst die Gleichheit nicht gewährleistet wäre.

Darum sei hier eingeflochten, daß eine Änderung des Filioque in *per Filium* nichts nutzen würde, denn sie würde den Eindruck erwecken, daß wohl die Zeugung des Sohnes Bedingung für den Hervorgang des Geistes wäre, nicht aber der Hervorgang des Geistes für die Zeugung des Sohnes. Man müßte dann im Credo nicht nur den Hervorgang des Geistes mit einem *per Filium*, sondern auch die Zeugung des Sohnes mit einem *per Spiritum Sanctum* erläutern. Eine bessere Formulierung, eine, auf die man vielleicht für den musikalischen Vortrag des lateinischen Credo nicht verzichten möchte, wäre: *et in Spiritum Sanctum, qui cum Filio ex Patre procedit*.

Nochmals kurz zurück zum Rückzug Monteneros auf gewisse Vermögen im Wesen Gottes, als deren Verwirklichung er Gott sieht. Durch die Annahme dieser Vermögen wird vor dem wirklichen Sein Gottes ein Möglich-sein Gottes eingeschaltet, woraus sich in erster Instanz durch die Aktivierung der *vis generandi* (= *generatio*) Vater und Sohn und das gemeinsame Wesen Gottes ergeben und in zweiter Instanz durch die Aktivierung der *vis producendi* (= *productio*) der Hl. Geist und die Erweiterung des

Wesens zur Dreieinigkeit. Am Anfang steht also nicht die Zeugung, sondern das Zeugenkönnen, nicht die Realität, sondern eine Möglichkeit = Nichtrealität. Diese aber müßte sich selbst realisieren, da es den Vater, den Montenero diese Möglichkeit realisieren läßt (bzw. der die Realisierung dieser Möglichkeit ist) vor der Realisierung nicht geben kann. Gott wäre demnach die sich selbst verwirklichende Nichtwirklichkeit. Diesen Gedanken als ketzerisch zu bezeichnen, wäre der Ehre zuviel.

Vielleicht aber hätte Montenero daraufhin gesagt: «Wo bleibt denn unser Axiom *ab esse ad posse valet illatio* (aus dem Sein läßt sich auf Möglich-sein schließen)»? Auch dieses Axiom ist auf das beschränkte Sein gemünzt, das das eigentliche Objekt unseres Denkens ist. Der Mensch wird in dieser Welt mit Dingen konfrontiert, von denen er nicht erklären kann, wie sie überhaupt möglich sind, so daß er sie anzweifeln möchte. Dagegen erhebt im genannten Axiom der gesunde Verstand Einspruch und sagt sich selbst: Nicht deine Wenigkeit hat zu entscheiden, was sein kann oder nicht sein kann; dein Denken hat von den Tatsachen auszugehen. Was ist, ist; das hast du zu akzeptieren, auch wenn du nicht gleich siehst, wie das möglich ist. Aber dieses Axiom auf Gott anwenden zu wollen, ist sinnlos. Gott ist nur dann «sinnvoll», wenn er die Evidenz selbst ist, denn nur so entspricht er meinem Postulat. Wer meint: Gott ist, weil er sein kann, macht seine Erklärung, daß Gott sein kann, zum Gott; denn erst sie gibt für ihn Gott die letzte Evidenz, die seiner tatsächlichen Existenz anscheinend fehlt.

Ich will hier auch noch eine Bemerkung anschließen über die Erläuterung des Prinzips *relationes constituunt personas* durch Marx, op.cit., 88. Er schreibt: «Das... Prinzip vom Gegensatz der Beziehungen als einzigem Unterscheidungsgrund in Gott impliziert dreierlei.» Hier sei erst einmal notiert, daß das Prinzip falsch formuliert wird. Marx meint nicht «Gegensatz von Beziehungen», sondern «Beziehungen des Gegensatzes». Es geht aber im Prinzip nicht einfach um Gegensätze, sondern vielmehr um Komplementarität, um ein sich gegenseitig Bedingen; das ist das Wesen der Beziehungen des Axioms. Der Gegensatz vom Vater-sein ist nicht Sohn-sein, vom Sprechen nicht Wort, vom Prinzip-sein nicht Aus-einem-Prinzip-sein. Das sich gegenseitig Bedingen ist eine weitergehende Beziehung als die des Gegensatzes. Sie schließt natürlich ein, daß der Vater nicht mit seinem eigenen Sohn und der Sohn nicht mit dem eigenen Vater identisch sein kann, aber diese Nichtidentität wird komplementiert durch eine absolute gegenseitige Abhängigkeit, durch das so Aufeinander-angewiesen-sein, daß keiner ohne den anderen überhaupt sein kann.

Das erste, was das Axiom laut Marx impliziert, ist, daß die Beziehungen die Basis der Personen sind, die sich durch ihren Gegensatz zueinander konstituieren. Das ist ein

falsches Bild. Die Basis, auf die man etwas stellen will, muß es geben unabhängig von dem, was man darauf stellt, sonst würde das, was man auf der Basis aufstellt, sich selbst mittragen. Eine Beziehung gibt es aber nicht unabhängig von den Bezogenheiten (Bezugspunkten, Beziehungsträgern, Beziehungstermini). Vater und Sohn können nicht auf der Basis ihrer Vater-Sohn/Sohn-Vater-Beziehung stehen, da es diese ohne sie nicht gibt. Umgekehrt sind auch Vater und Sohn nicht die Basis der Vater-Sohn/Sohn-Vater-Beziehung, denn sie gibt es wiederum nicht ohne die Beziehung. Sie existieren nur in der Beziehung oder besser als der Beziehungskomplex, und die Beziehung besteht nur in ihnen als Beziehungskomponenten. Das Vater-sein schließt den Sohn ein, wie das Sohn-sein den Vater. Das Wesen dieser Beziehung ist die Zweieinheit. Darum kann man auch nicht sagen: die Personen konstituieren sich durch ihren Gegensatz. Denn was soll hier logisch oder ontologisch vorausgehen, die Personen oder ihr Gegensatz? Unsaubere Formulierungen führen zu unsauberem Denken. Das Axiom *relationes constituunt personas* müßte sauberer formuliert heißen: «die Personen in Gott sind Bezogenheiten», d.h. sie existieren nicht «für sich», sondern nur «in bezug auf», nur im dreifachen Beziehungsgeflecht, worin sie einander zugewendet sind.

«Zweitens», so Marx über die nächste Implikation des Beziehungs-Prinzips, «bilden die ersten beiden Personen darin eine unpersönliche Einheit, daß sie eine weitere entgegengesetzte Beziehung entstehen lassen.» Es sei nicht verschwiegen, daß Marx hier einfach die Lehre von Montenero und Bessarion wiedergibt, aber dankenswerterweise so unverblümt, daß jeder sofort sieht, daß es demnach in Gott nur zwei Beziehungen gibt: die eine ist die Vater-Sohn-Beziehung, die andere die zwischen der unpersönlichen Einheit von Vater und Sohn einerseits und dem Geist andererseits. Der Geist hat also weder eine persönliche Beziehung zum Vater oder zum Sohn, sondern nur eine zur genannten unpersönlichen Einheit, die nur im «Wesen» Gottes liegen kann, denn außer den Personen und dem Wesen gibt es laut Montenero in Gott nichts. Das Wesen kann aber laut einem ausdrücklich von Montenero bestätigten Axiom nichts produzieren, also auch nicht eine Beziehung entstehen lassen. Marx gibt hier korrekt wieder, was Montenero und Bessarion nach bestem Können in Nebel gehüllt hatten, daß das Filioque eine reale nichtpersönliche Wesenseinheit von Vater und Sohn voraussetzt, aus der der Geist ausgeschlossen ist, und die eine reale Handlung vollzieht. Die Formulierung «eine Beziehung entstehen lassen» verrät übrigens, wie sehr Marx mit Montenero und Bessarion die Beziehung von Vater und

Sohn zum Geist als eine einseitige Angelegenheit der einen Bezogenheit sieht. Was aber nur als Bezogenheit existiert, kann allein keine Beziehung entstehen lassen, denn seine Existenz setzt die Beziehung und damit die andere Bezogenheit voraus. Offener als es hier geschieht, kann man nicht zum Ausdruck bringen, daß der Geist in der Filioque-Doktrin nur ein Anhängsel zum zweieinigen Vater-Sohn-Gott bildet.

«Drittens», so wieder Marx, «ist der Ursprung der Personen als solcher nicht persönlich, da er sein reales Fundament im numerisch einen Wesen hat, das sich durch innere Beziehungen differenziert. Damit ist aber tatsächlich der Primat des Wesens über die Personen nicht mehr widerrufbar. In letzter Konsequenz ist nämlich nicht mehr der Vater, sondern das gemeinsame Wesen das Prinzip der Einheit in Gott.» Auch hier ist Marx' Erläuterung der Filioque-Doktrin die beste Widerlegung, die man sich wünschen kann. Gewiß, Montenero und Bessarion hätten laut protestiert, wenn man ihnen gesagt hätte, daß sie das Wesen und nicht den Vater zum Prinzip der Einheit Gottes machten, und sie haben ihr Bestes getan, diese einzig mögliche Folgerung aus ihren verzweifelten Versuchen, die Einheit des Prinzips in Gott zu retten, durch Widersprüchlichkeiten zu ihren eigenen Axiomen zu vertuschen. Einen Ursprung des Vaters leugneten in Florenz offiziell alle, also auch einen Ursprung des Vaters aus dem Wesen Gottes. Aber, wie schon oben in diesem Anhang 6 gezeigt wurde, bedeutet die Annahme einer *vis generandi* im Wesen Gottes als einer realen Basis für die Zeugung des Sohnes, daß man dem Wesen ein ontologisches Primat zuschreibt, wie unsinnig das auch sein mag. Dem entspricht auch die Formulierung durch Marx, daß das Wesen sich durch innere Beziehungen differenziert, also letztendlich die Aktivitäten des Zeugens und Hervorbringens vom Wesen ausgehen. Demnach wäre die numerische Einheit des Wesens das Primäre in Gott und die Differenzierung des Wesens in Personen das Sekundäre. Wiederum wird eine unsinnige Lösung angeboten für ein Problem, das es nicht gibt. Es wird die Frage gestellt, was in einem Beziehungsgeflecht zuerst da ist, die Beziehungen oder das Geflecht, z.B. ob in einer Kleinstfamilie das Vater-sein, Mutter-sein und Kind-sein primär ist oder das Familie-sein. Die Beziehungen gibt es nur in dem Geflecht und das Geflecht nur in den Beziehungen; man kann sie nur zusammen haben oder zusammen zerstören. Bezogenheiten und Verflechtung sind eins. Die Trennung von Wesen und Personen ist die Basis für die unsinnige Aussage, die Montenero und Bessarion vermieden, daß nicht der Vater, sondern das Wesen das Prinzip der Einheit in Gott sei. Das Wesen ist von nichts in Gott Prinzip, es ist Gott, und Gott ist laut Offenbarung Vater, Sohn, Geist. Das Prinzip von Sohn und Geist ist

der «Vater», und er ist in Gott das einzige Prinzip, so wie Sohn und Geist jeweils einzig sind in ihrem Hervorgehen aus diesem Prinzip. Es spricht nichts dagegen, den Vater den Ursprung im Beziehungsgeflecht der Dreieinigkeit zu nennen, denn der Ursprung ist Ursprung durch das, was aus ihm entspringt; und das entspricht der einzigen Bedingung, die man an eine Beziehung stellen muß, daß es sie ohne die Bezogenheiten, die sie zusammenfaßt, nicht geben kann.

7. Zu Anmerkung 64: *Bessarions Begründung des Filioque*

Da sich der Nachweis der Irrigkeit des Florentiner Konzilsdekrets gegen das vielleicht schwerste aller Vorurteile, das der Irrtumslosigkeit Roms, behaupten muß, will ich die Denkfehler der Filioque-Doktrin auch noch anhand der Verteidigung dieser Lehre durch den in Florenz zum römischen Standpunkt bekehrten und vom Papst zum Kardinal erhobenen Bessarion erläutern, der in einer erst nach dem Konzil verfaßten Rede für Alexios Laskaris Philanthropenos (*Bessarion Nicaenus, De spiritus sancti processione ad Alexium Lascarin Philanthropinum*, ed. E. Candal, in *Concilium Florentinum*, vol. VII, fasc. II, 1961) manches klarer ausspricht, was Montenero vorausgesetzt oder in seine Argumentation impliziert hatte.

Bessarion stellt sich die Frage, was den Vater, der dem Wesen nach mit Sohn und Geist numerisch ein Gott ist, zum Vater macht, und meint: nicht das Prinzip-sein, «denn sonst würde er Prinzip und nicht Vater genannt werden; aber von allen Doctores wird er Vater genannt.» Die Nichtigkeit dieses ersten Gliedes der ganzen Beweiskette ist sonnenklar. Christus sprach nicht vor Philosophen, sondern vor einfachen Menschen; er verkündete keine Philosophie, sondern eine Heilsbotschaft; er sprach nicht über Gott an sich, sondern über das neue Verhältnis von Gott zu den Menschen durch die Fleischwerdung des Wortes, das Gottes eingeborener Menschensohn wurde.

Außerdem, fährt Bessarion fort, ist Prinzip ein abstrakter Begriff (ein «Universale» in seiner Sprache), denn es gilt für den Vater und für den Hervorbringer des Geistes gleichermaßen. Als abstrakter Begriff ist es aber ohne Existenz. Was aber nicht real existiert, kann unmöglich den konstituieren, der das allesübertreffende Sein ist. Meine Bemerkung dazu: Vater ist auch ein abstrakter Begriff, und das allesübertreffende Sein ist laut Offenbarung Vater, Sohn und Geist. Den abstrakten Begriff «Prinzip» kann

Bessarion, auf Gott angewandt, nur aus den zwei Arten von Prinzip-sein abstrahiert haben, die er im Vater realisiert sieht: das Prinzip-sein des Sohnes als «Vater» und das Prinzip-sein des Geistes als «Hervorbringer». Der Vater vereinigt also als Prinzip in sich zwei Beziehungen, die zum Sohn und die zum Geist. Wer, wie Bessarion, das Prinzip «die Beziehungen konstituieren die Personen» unterschreibt, muß nun entweder für die zwei Beziehungen einen Ausgangspunkt annehmen, den beide Beziehungen als einen Bezugspunkt konstituieren, oder in der Beziehung «Vater» - Geist keine konstituierende Komponente der Dreierbeziehung Vater-Sohn-Geist sehen und die Vollgültigkeit des Axioms leugnen. Bessarion hat sich, anscheinend ohne das Dilemma zu sehen, für letzteres entschieden. Nach der Feststellung, daß das Prinzip-sein nicht das sein kann, was den Vater zum Vater macht (bzw. die Person des Vaters konstituiert), bietet er folgende Alternativen an: Entweder ist es die Vaterschaft allein oder die Hervorbringung (des Geistes) allein oder es sind beide zusammen. Was zu wählen ist, begründet er folgendermaßen: Daß beide zusammen das gleiche konstituieren, ist aus folgenden Gründen unmöglich. Wenn beide (sc. Vaterschaft und Hervorbringung) die Person des Vaters konstituieren, kann entweder jede (Art von Prinzip-sein, d.h. sowohl Vaterschaft wie Hervorbringung) für sich die Person konstituieren, oder nicht jede für sich, sondern beide gemeinsam. Im ersten Fall hätte der Vater zwei unterschiedliche (Erscheinungs-)Formen («Formen» im philosophischen Sinne, d.h. als Formgebungen der Materie; hier als Konkretisierungen des Abstraktum Prinzip) und wäre dementsprechend zwei Personen... Wenn aber nicht jede für sich (vgl. oben), sondern beide gemeinsam (den Vater konstituieren), würde der, der «Vater» sagt, nicht nur die Person des Vaters meinen, und der, der «Hervorbringer» sagt, nicht nur den Hervorbringer (d.h. sowohl der Name «Vater», wie der Name «Hervorbringer» wäre falsch). Aber das widerspricht absolut dem, was üblich ist. Alle Lehrer und jede Schrift meinen, wenn sie «Vater» sagen, die göttliche Person, und die unseren wollen, auch wenn sie «Hervorbringer» sagen, nur den Vater andeuten. (Eine Bemerkung zu diesem Argument scheint mir überflüssig).

Also beides zusammen, Vaterschaft und Hervorbringung, kann auch nicht das sein, was den Vater konstituiert. Zu der übriggebliebenen Alternative bemerkt Bessarion vorab: Entweder ist nun also die Vaterschaft das Konstitutivum, und in dem Fall ist der Vater vor dem Hervorbringer konstituiert, oder umgekehrt. Daß aber das Hervorbringen den Vater konstituieren und dann das Zeugen folgen würde, ist absurd und gegen die Lehre aller Väter. Aus dem Konstitutivum folgt nämlich die erste und

unmittelbare Aktivität, wie bei der Seele das Leben, und durch diese erste Aktivität folgt, wie durch eine unverzichtbare Bedingung (*conditio sine que non*), alles andere, wie z.B. betrachten, lehren, weben usw. Wenn also das Hervorbringen (des Geistes) das Konstitutivum des Vaters wäre, wäre das erste Wirken das Atmen bzw. das Hervorbringen. Mittels des Atmens bzw. des Hervorbringens soll dann der Sohn gezeugt werden, also nicht der Geist mittels des Sohnes, wie die Theologen sagen, sondern der Sohn mittels des Geistes. Das ist alles wider die Wahrheit und die Überlieferungen der Väter. Weil das also absurd ist, bleibt nur, daß die Vaterschaft die Person des Vaters konstituiert und daß dieses das nicht Mitteilbare in ihm ist; das Hervorbringen (des Geistes) folgt also dem bereits Konstituiert-sein seiner Person, nicht als etwas Hinzukommendes (in der Fachsprache der Philosophen: als *accidens* = Nichtwesentliches), sondern ganz und gar gemäß der Natur und wesentlich. Das Zeugen ist also die erste und unmittelbare Aktivität der Vaterperson und das Hervorbringen (des Geistes) geschieht durch das Zeugen.

Nun zu den noch nicht angezeigten Denkfehlern in dieser Argumentation. Der erste ist, daß Bessarion aufgrund von Bezeichnungen, die in dem von ihm gemeinten Sinne weder aus der Offenbarung begründet, noch philosophisch hinterfragt werden, von vornherein ausschließt, daß es in Gott einen identischen Ausgangspunkt für zwei Beziehungen geben könne, wie ich z.B. im Dreieck A-B-C den Punkt A des A-Winkels zum Ausgangspunkt der Beziehungen A-B und B-C und so zum Ausgangspunkt für die Zeichnung des Dreiecks machen kann. Daß das aufgrund der Menschwerdung meistens «Vater» genannte Prinzip in Gott nicht Prinzip von Sohn (Wort) und Geist in ihrer gegenseitigen Beziehung sein könne, so wie die von A ausgehenden Linien A-B und A-C durch ihren Winkel die Entfernungsbeziehung von B-C bestimmen, ist eine unbewiesene Annahme und als unentbehrliches Glied in der Beweiskette Bessarions eine *petitio principii*, eine Vorwegnahme des zu Beweisenden.

Wenn Bessarion weiter ausschließt, daß das Prinzip-sein des Sohnes und das Prinzip-sein des Geistes zusammen den Vater als Person konstituieren könnten, tut er das wiederum ausschließlich aufgrund der Bezeichnungen Vater und Hervorbringer, womit er völlig unkritisch operiert.

Und wenn er anschließend das Prinzip-sein des Geistes ganz von der Konstituierung der Person des Vaters ausschließt, verliert er das Prinzip «die Beziehungen konstituieren die Personen» aus den Augen. Denn wenn die Bezogenheit von Vater und Geist aufeinander den Vater als Prinzip nicht mitkonstituiert, kann die

Bezogenheit von Sohn und Geist aufeinander den Sohn erst recht nicht mitkonstituieren, denn der Sohn hat seine Bezogenheit auf den Geist in der Filioque-Doktrin ausschließlich vom Vater. Da aber Bezugspunkte sich nur in ihrer gegenseitigen Beziehung konstituieren und sich bei Bessarion weder der Vater noch der Sohn in ihrer Beziehung zum Geist konstituieren und es mithin keine Beteiligung des Geistes an der Konstituierung der Personen in Gott gibt, kann dieser unmöglich als wesensgleich, d.h. gleichermaßen am Wesen Gottes beteiligt wie Vater und Sohn, bezeichnet werden, wie Markos Eugenikos immer wieder betont hatte.

Noch deutlicher als Montenero spricht Bessarion die erstaunliche Behauptung aus, daß die Konstituierung der Person des Vaters (und damit natürlich auch die des Sohnes) Voraussetzung ist für das Hervorbringen des Geistes. Da für Bessarion, wie für Montenero, der Vater die Verwirklichung des Wesens Gottes in der Vaterschaft ist und der Vater nur als Person, d.h. als personifizierte Vaterschaft zeugen kann, und da durch die Zeugung das Wesen Gottes in der Sohnschaft als Sohn realisiert wird und beides nicht nur von dem hervorbringen des Geistes unabhängig, sondern sogar Voraussetzung dafür ist, können Vater und Sohn nicht nur ohne den Geist realiter existieren, sondern sie müssen sogar. Denn, wenn laut Bessarion der Begriff Prinzip als Abstraktum nichts Wirkliches zuwege bringen kann, können auch die abstrakten Begriffe Vaterschaft und Sohnschaft kein reales Sein des Geistes verwirklichen. Wenn aber das reale Sein von Vater und Sohn Voraussetzung für das reale Sein des Geistes sein soll, kann es sich unmöglich um ein und dasselbe Sein handeln, da sonst der Geist Mitprinzip des eigenen Seins sein müßte. Ist der Geist aber in dem einen Sein von Vater und Sohn nicht mitenthalten, gehört er nicht zum gleichen Wesen Gottes und ist er nicht wesensgleich mit ihnen.

Es ist für mich schwer vorstellbar, daß ein Gelehrter wie Bessarion diese Konsequenz nicht gesehen haben sollte. Aus der Forderung, daß das als Personen Konstituiert-sein von Vater und Sohn, also die existentielle «Verwirklichung» des Wesens Gottes in Vaterschaft und Sohnschaft (so wie Montenero und Bessarion das sehen), Bedingung für das Hervorbringen/Hervorgehen des Geistes ist, geht diese Folgerung so unmittelbar hervor, daß der Verzicht Bessarions auf diese Folgerung m.E. nur auf Verdrängung beruhen kann, weil nicht wahr sein kann, was nicht wahr sein darf. Darum begnügt er sich damit, die offenliegende Konsequenz einfach abzulehnen mit dem Scheinargument: «Das Hervorbringen des Geistes folgt der Konstitution der Personen von Vater und Sohn nicht als etwas Hinzukommendes (etwas

Nichtwesentliches), sondern ganz und gar naturgemäß und wesentlich.» Etwas, das einem abgeschlossenen Prozess folgt, ist immer hinzukommend und kann nicht wesentlicher Bestandteil dieses Prozesses sein. Wenn der Geist Vater und Sohn nicht mitkonstituiert, ist er an ihrem Gott-sein nicht beteiligt.

Wieso sah Bessarion das nicht? Ich kann mir das nur so erklären: Für ihn gab es kein Zurück mehr. Er war inzwischen Kardinal der römischen Kirche geworden und hatte in Italien eine neue Heimat gefunden. Als seine Verteidigung des Filioque darauf hinauslief, daß eigentlich nur die Folgerung der Wesensungleichheit des Geistes übrigblieb, schloß er davor die Augen und brach seine Apologie mit einem Lippenbekenntnis zur Wesensgleichheit des Geistes brüsk ab.

8. Zu Anmerkung 65: *Und es erging ein Dekret in Florenz, daß eins und eins eins sei*

Die Florentiner Filioque-Definition verrät in ihrer Formulierung selbst die ganze Schwäche der lateinischen Position in dieser Streitfrage. Das «Dogma» wird, entsprechend der Rolle der Lateiner auf dem Konzil, defensiv vorgetragen. Man wehrt sich gegen die Anschuldigung, das Filioque bedeute, daß man in Gott für das Hervorgehen des Hl. Geistes zwei Prinzipien annehme. Man war sich offenbar mit der Anklägerin einig darüber, daß es in Gott nur ein Prinzip geben könne und die Annahme von zwei Prinzipien ketzerisch wäre. Daß der Vater auf alle Fälle Prinzip sei, stand auch fest. Man versucht also im Dekret, das «aus dem Vater *und* dem Sohn» mit diesen unumstrittenen «Glaubenswahrheiten» in Einklang zu bringen, indem man Vater und Sohn zusammen zu einem Prinzip deklariert und die Einheit folgendermaßen begründet: Vater und Sohn sind beide Prinzip, aber der Sohn ist es nicht aus sich, sondern bekommt das Prinzip-sein mitgeteilt vom Vater, und deshalb sind sie nur ein Prinzip. Für Byzantiner mag sich das so angehört haben: Der Hauptkaiser und der Mitkaiser sind beide Kaiser, aber der Mitkaiser bekommt seinen Anteil an der Kaiserherrschaft vom Hauptkaiser, und darum sind sie zusammen nur ein Kaiser. Ein kaiserlicher Befehl erging aber in Byzanz in einer Samtherrschaft zweier Kaiser nicht im Namen der einen Kaiserherrschaft, sondern der zwei Kaiser, die sich als handelnde Personen nicht zu einer nicht handlungsfähigen unpersönlichen Einheit zusammenfassen ließen.

Das angebliche Prinzip-sein des Sohnes wird im Dekret sogleich dadurch ausgehöhlt, daß es zu einem «nicht aus sich Prinzip-sein» degradiert wird, was

praktisch eine *contradictio in terminis* ist, der berüchtigte Trick, womit man in einem Atem etwas behauptet und zurücknimmt. Es können nicht zwei unterschiedliche Punkte zugleich der originale Ausgangspunkt der gleichen Linie sein. Eine von A über B nach C geleitete Linie geht nur von A aus, und B kann auf dieser Linie nie mehr als ein Durchgangspunkt sein. Wer B zum aus A abgeleiteten Ausgangspunkt erklärt, verwässert den Begriff Ausgangspunkt.

Das Dekret gibt keine Auskunft darüber, welche Rolle der Sohn im Prinzip-sein des Geistes erfüllt. Hans-Jürgen Marx spricht in seiner oben erwähnten Arbeit wiederholt von «Einflußnahme» des Sohnes auf das Hervorgehen des Geistes, aber was er sich darunter vorstellt, erfährt man nicht. Das Dekret scheint es absichtlich zu vermeiden, von Vater und Sohn als von einem *principium primum* und einem *principium secundarium* bzw. von einem Haupt- und einem Unterprinzip zu sprechen, vermutlich um nicht den Eindruck zu erwecken, das Hervorbringen des Geistes sei ein Akt, worin man einen Anteil des Vaters und einen Anteil des Sohnes unterscheiden könne. Marx vermeidet diesen Eindruck nicht, denn wenn man den Sohn nur Einfluß nehmen läßt, schreibt man dem Vater anscheinend den Hauptakt zu. Das Dekret will einen einzigen Akt und diesen ganz beiden Personen zuschreiben. Wie aber aus zwei handelnden Personen durch einen gemeinsam verrichteten Akt ein Handelnder werden soll, wird nicht erklärt. Die Definition begnügt sich mit dem Hinweis, daß der Geist «ewiglich aus beiden wie aus einem Prinzip und einem Atmen hervorgeht» (*ex utroque eternaliter tanquam ab uno principio et unica spiratione procedit*) (AG, 462.18 f.). Aber wenn zwei atmen, mag auch ihr Atem hundertmal zusammenfließen, bleiben es zwei, die atmen, d.h. zwei Atmer = zwei Prinzipien des einen Atems. Und auch wenn sie ein gemeinsames *principium quo* (die *virtus spirativa* bzw. *vis producendi*) für die Atmung benutzen und dadurch das Prinzip-sein bündeln, heißt das nur, daß das *principium quo* eins ist, aber darum geht es nicht. Die Frage ist, ob das *principium quod* eins ist oder nicht, m.a.W., Vater und Sohn müßten als *principium quod* eine Einheit bilden. Nun war es ein von den Lateinern selbst auf dem Konzil verkündeter Grundsatz, daß nur die Personen in Gott handeln können. *Principium quod* sein ist aber auch für die Lateiner handeln. Wenn der Vater den Geist hervorbringt, handelt er als Person, und wenn der Sohn auch den Geist hervorbringt, handelt er auch als Person. Also: der Vater ist als Vater *principium quod*, und der Sohn ist als Sohn *principium quod*, der Vater als Vater und der Sohn als Sohn sind aber zwei, also auch zwei Prinzipien, zwei im Hervorbringen des Geistes handelnde Personen. So hatte es Markos Eugenikos

auch klar gesagt: «Weil Zeugen und Hervorbringen nicht der Natur, sondern den Personen eigen sind, ist der Geist, wenn er von Vater und Sohn hervorgebracht wird, aus zwei Personen, die also zwei Prinzipien sind» (AG, 351.5-9).

Da mögen die auf das Vaterbild fixierten patriarchalen Denker hundertmal sagen: «der Vater hat dem Sohn außer dem Vater-sein alles, was sein ist, gegeben» und «daß der Geist aus dem Sohn hervorgeht, hat der Sohn selbst ewiglich vom Vater» (AG, 462.27-32), es ist nicht mehr als der Versuch, den Widerspruch zwischen Mitprinzip-sein des Sohnes und Alleinprinzip-sein des Vaters zu vernebeln. Der Sohn hat in der lateinischen Theologie, wie sie auf dem Florentinum vorgetragen wurde, das ganze Wesen vom Vater, ist aber trotzdem eine real andere Person als der Vater; Vater und Sohn sind zwei Personen. Wenn durch die Zeugung im Sohn mit dem Wesen die sogenannte *vis producendi* Wirklichkeit wird, wie im Vater, hat der Sohn als Person nicht nur dasselbe Wesen, sondern auch dieselbe *vis producendi* wie der Vater. Er ist also nicht nur zweiter vom Vater realiter verschiedener «Träger» des Wesens Gottes, sondern auch zweiter potentieller und realiter vom ersten verschiedener Ausüßer der *vis producendi*.

Daß man aus zwei Handelnden nicht einen machen kann, wie es die Lateiner auf dem Florentinum gegen die eigenen Axiome getan haben, ist eigentlich so sonnenklar, daß man die Definition des Konzilsdekrets, daß Vater und Sohn doch nur ein Prinzip seien, nur mit Rechthaberei oder unglaublicher Blindheit erklären kann. Dem Florentiner Dekret zum Trotz glaube ich weiterhin, daß eins und eins zwei sind.