

Die Bedeutung des Bekenntnisses von Nicaea-Konstantinopel für den ökumenischen Dialog heute*

VON WOLFHART PANNENBERG

Das Konzil von 381, dessen Gedächtnis die Christenheit in dem nun ablaufenden Jahre begangen hat, ist nicht nur ein Konzil unter vielen anderen, wenn auch eines der ersten. Es ist nicht nur eine Erinnerung an das Zeitalter einer ökumenischen Christenheit vor dem Auftreten der Spaltungen, unter denen die heutige Christenheit leidet. Wir leiden unter diesen Spaltungen, weil sie die Einheit und darum auch die Wahrheit des christlichen Glaubens verdunkeln und die Gemeinschaft der Liebe zerstören, die das Zeugnis für die Gegenwart des Geistes Christi ist. Aber auch das vierte Jahrhundert hatte seine Spaltungen, ausgelöst durch die arianische Kontroverse, und Jahrzehnte bitterer Auseinandersetzungen und oberflächlicher, darum kraftlos gebliebener Kompromisse waren vorangegangen, als das Konzil von 381 zusammentrat. Es wäre auch zuviel gesagt, wollte man behaupten, daß ihm die Versöhnung der damals verfeindeten Parteien gelungen wäre. Das ist nur in sehr begrenztem Maße der Fall gewesen. Der Niedergang der Arianer und der die volle Gottheit des Geistes bestreitenden Richtungen ist nicht nur das Ergebnis der vor und nach dem Konzil geführten Dialoge, sondern zunächst Ergebnis des Einsatzes der staatlichen Gewalt durch Kaiser Theodosius I. gewesen. Aber die Unterdrückungsmaßnahmen des Staates allein hätten wohl kaum zu einer dauernden Befriedung geführt ohne die inhaltliche Überzeugungskraft, die von der Glaubensformel des Konzils je länger, desto mehr ausging. Dieser Bekenntnistext macht aus heutiger Sicht die bleibende Bedeutung des Konzils von 381 aus. Um seinetwillen ist das Konzil für die heutige Christenheit mehr als nur eines in der Reihe der folgenden, für die ganze Christenheit repräsentativen, „ökumenischen“ Konzilien. Durch sein Symbol hat dieses Konzil seine die Kirchenversammlungen der folgenden Jahrhunderte überragende und bis heute wirksame Bedeutung gewonnen. Dabei ist dieses Symbol in den ältesten Berichten über das Konzil nicht einmal erwähnt worden. Der

* Vortrag gehalten auf einer Tagung der Evangelischen Akademie Tutzing in Zusammenarbeit mit der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) vom 30. 11. bis 3. 12. 1981 anlässlich des 1600jährigen Jubiläums des II. Ökumenischen Konzils in Konstantinopel (381). Alle Vorträge sind inzwischen als „Tutzingener Studien“ erschienen.

große Gregor von Nazianz, der zeitweise den Konzilsvorsitz innehatte, scheint recht unzufrieden mit diesem Text gewesen zu sein. Aber siebzig Jahre später, auf dem Konzil von Chalkedon 451, stellte man diesen Text dem Symbol des ersten Konzils von Nicaea 325 zur Seite, bezeichnete es als identisch mit jenem (τὸ αὐτὸ) und als Bekräftigung „desselben Glaubens“, so wie das Konzil von Konstantinopel von 381 selber in seinem ersten Kanon den „Glauben“ der dreihundertachtzehn Väter von Nicaea 325 für bleibend maßgeblich erklärt hatte.

Schon im 5. Jahrhundert wurden also das Symbol von Konstantinopel 381 und die Glaubensaussage von Nicaea als eine sachliche Einheit betrachtet, so wie die Kirchen auch heute noch das Symbol von 381 als das Nicaeno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis gebrauchen. Dabei hat erst das Symbol von 381 dem Glauben von Nicaea seine vollständige und für die Folgezeit bleibend maßgebliche Gestalt gegeben. Eben das macht die besondere und einmalige Bedeutung dieses Konzils in der Geschichte der Kirche aus.

Man muß sich nämlich vor Augen halten, daß es bei diesem Text nicht nur um die Entscheidung einer Einzelfrage christlicher Lehre ging, nämlich um die volle Gottheit des Geistes, so daß sich daran im Sinne einer fortschreitenden Dogmenbildung durch spätere Konzilien weitere, ähnliche Einzelentscheidungen anschließen konnten. Der Anspruch des Symbols von Konstantinopel, so wie er 451 in Chalkedon verstanden worden ist, geht viel weiter. Er richtet sich auf das Ganze des christlichen Glaubens, und zwar in der Weise, daß die ganze Kirche nicht nur des damaligen, sondern auch aller folgenden Zeitalter auf den so formulierten Glauben verpflichtet wird. Darum hat sich schon das Konzil von Chalkedon gescheut, neben dieses Symbol eine eigene, zusammenfassende Aussage des Glaubens zu stellen. Als verbindliche Ausformung des Glaubens von Nicaea, des ersten allgemeinen Konzils der Christenheit, ist das Symbol von Konstantinopel durch keine spätere Deklaration überholbar, es sei denn, man wollte einen anderen Glauben verkünden. Natürlich gilt solche Unüberholbarkeit in erster Linie für den „Glauben“ von Nicaea, und man muß die Formulierung dieses Glaubens in den einzelnen Teilen des Symbols von dem dadurch umschriebenen Glauben selbst unterscheiden. Sonst hätte das Konzil von Chalkedon im Symbol von Konstantinopel wohl schwerlich „denselben Glauben“ erkennen können wie in Nicaea, denn die einzelnen Formulierungen unterscheiden sich zum Teil nicht unerheblich. Dennoch gilt auch, daß für die Folgezeit der „Glaube von Nicaea“ eben im Symbol von Konstantinopel seine abschließende Gestalt gefunden hat. Man kann nicht

den „Glauben von Nicaea“ bejahen, seine Gestalt in der Form des Symbols aber verwerfen. Ebensovienig ist das Symbol einer späteren Ergänzung zugänglich, ohne daß dadurch der mit ihm verbundene Anspruch verletzt würde. Geht dieser doch dahin, daß es selber das Ganze des christlichen Glaubens aussagt. Es kann nur interpretiert und auf neue Fragestellungen angewendet werden, wie das schon in Chalkedon geschehen ist.

Die dem Glauben von Nicaea und seiner Aussage im Symbol von Konstantinopel zugeschriebene Endgültigkeit hat nichts Befremdliches für den, der darin den eschatologischen Sinn urchristlichen Bekennens wiedererkennt, nur diesmal auf der Ebene einer gesamtkirchlichen, die ganze Kirche repräsentierenden und verpflichtenden Aussage des Glaubens. Der eschatologische Sinn des Bekennens läßt sich bis auf das Wort Jesu selbst über das Bekenntnis zurückverfolgen, das am Anfang der Geschichte christlichen Bekennens steht: „Jeder, der sich zu mir bekennt vor den Menschen, zu dem wird sich auch der Menschensohn bekennen vor den Engeln Gottes“ (Lk 12,8). Das Bekennen vor den Menschen geschieht mit der Intention auf Endgültigkeit, und diese Endgültigkeit wird besiegelt werden im Jüngsten Gericht. Das Bekenntnis ist darum keine Sache, die man bei nächster Gelegenheit revidiert, sondern das Bekenntnis wird öffentlich abgelegt als Ausdruck des Willens, dabei zu bleiben. Die lutherische Tradition hat diesen Sachverhalt besonders intensiv erfaßt. Luther leitete sein persönliches „Bekenntnis“ am Schluß der Abendmahlsschrift von 1528, das zum Ausgangspunkt für den Bekenntnisbegriff der Augsburger Konfession geworden ist, mit der Erklärung ein, er wolle angesichts „des roten und yrrrens“ und seines möglichen Todes „mit dieser schrift fur Gott und aller Welt meinen Glauben von stück zu stück bekennen, darauff ich gedencke zu bleiben bis ynn den tod, drynnen (des Gott mir helfe) von dieser welt zu scheiden und fur unsers herrn Jesu Christi richtstuel kommen“ (WA 26,499). Dementsprechend ist auch das Bekenntnis der Kirche in der lutherischen Tradition verstanden worden als eine Erklärung des Glaubens, bei dem und bei der die Kirche bleibt und die nicht etwa durch ein jeweils neues, aktuelles Bekennen überholt werden kann. Soweit ich sehe, sind solche Überlegungen im 16. Jahrhundert nicht zur Begründung der Autorität der altkirchlichen Symbole herangezogen worden. Doch der faktische Gebrauch, den die Augsburger Konfession von den altkirchlichen Bekenntnissen gemacht hat, entspricht einer solchen Betrachtungsweise der Sache nach: Betont sie doch nicht nur, daß der in ihren Lehrartikeln dargelegte Glaube identisch sei mit dem Glauben der katholischen und auch der römischen Kirche, sondern ihr Aufriß ist durch die in den ersten drei Artikeln

zusammengefaßte Lehre der altkirchlichen Symbole — vor allem des „Nicaenums“ und des Apostolikums — bestimmt, so daß die Lehrartikel der Confessio Augustana als Interpretation des altkirchlichen Glaubens, wie er in den Symbolen ausgedrückt ist, verstanden werden müssen. Dabei wurde freilich im 16. Jahrhundert die Sonderstellung des Nicaeno-Konstantinopolitanischen Symbols nicht erkannt, da man im Westen damals noch das Apostolikum auf die Apostel selber zurückführte, ihm daher die höchste Autorität zuschrieb. In heutiger Sicht dagegen stellt sich das Apostolikum als ein aus dem Taufbekenntnis der römischen Gemeinde hervorgegangener Text dar, ein Text, dessen Autorität als Ausdruck des apostolischen Glaubens der Kirche auf das Gebiet der *westlichen* Christenheit beschränkt blieb, während einzig das Nicaeno-Konstantinopolitanische Symbol mit einem Anspruch auf gesamtkirchliche Geltung verbunden ist und von der Alten Kirche auch als für alle Christen verpflichtend rezipiert wurde.

Daraus ergibt sich nun unmittelbar die Bedeutung des Symbols von Konstantinopel 381 für die heutige ökumenische Diskussionslage in einer Situation getrennter, aber nach Überwindung ihrer Spaltungen strebender Kirchen. Eine Überwindung der eingerissenen Spaltungen ist nicht möglich ohne Einheit im Glauben. Eine solche Einheit im Glauben braucht unterschiedliche Ausprägungen der gemeinsamen Glaubensüberlieferung nicht auszuschließen. Erforderlich ist aber die Übereinstimmung im wesentlichen Inhalt des Glaubens, und zwar nicht nur zwischen den heutigen Kirchen in ihrer heutigen Mitgliedschaft, sondern auch mit der Kirche der Vergangenheit und ihrem apostolischen Ursprung. Das Bekenntnis von Nicaea und Konstantinopel ist das Symbol dieser Einheit im Glauben. In ihm können die heutigen Kirchen, die in ihrer Mehrzahl dieses Symbol ausdrücklich anerkennen, die Einheit im Glauben wiederentdecken, die ihren heutigen Spaltungen vorausgeht. Dafür ist es von entscheidender Bedeutung, daß die Kirchen sich in höherem Maße dessen bewußt werden, daß dieses Bekenntnis nicht nur ein Erbstück des christlichen Altertums unter anderen ist, das durch spätere Entwicklungen in unterschiedlicher Richtung ergänzt worden wäre, sondern daß es das Ganze des christlichen Glaubens im Namen der ganzen Kirche und darum auch für die Kirchen der Gegenwart verbindlich aussagt.

Das könnte eine befreiende Einsicht sein, die die Kirchen dazu veranlaßt und befähigt, die späteren getrennten Wege ihrer Traditionsbildung im Lichte dieses Bekenntnisses zu interpretieren und zu überprüfen. Inwieweit können die heutigen Kirchen ihre konfessionellen Traditionen als unterschiedliche Auslegungstraditionen des Bekenntnisses von Nicaea und Kon-

stantinopel verstehen, die sich nicht notwendigerweise ausschließen müssen, sondern einander auch ergänzen können? Für eine solche Fragestellung ist es wichtig, daß keine Kirche späteren Lehrentscheidungen eine Autorität zuschreibt, die auf derselben Ebene mit der Autorität der beiden ersten Konzilien liegt. Die Autorität aller späteren Lehrentscheidungen muß als dem Bekenntnis von Nicaea und Konstantinopel untergeordnet, als Interpretation und Anwendung des dort bekannten Glaubens, nicht aber als Ergänzung oder gar als Korrektur begriffen werden. Das Konzil von Chalkedon hat sein Verhältnis zu den ersten beiden Konzilien ganz offensichtlich im Sinne einer solchen Unterordnung seiner eigenen Aussagen unter die Autorität des Nicaeno-Konstantinopolitanischen Symbols verstanden. Das hält die Möglichkeit eines Dialogs mit den getrennten Ostkirchen offen, die die Formel von Chalkedon nicht anerkennen, wohl aber den Glauben der Väter von Nicaea und Konstantinopel als den ihrigen bekennen. Schon für die Formel von Chalkedon braucht nicht die gleiche Endgültigkeit beansprucht zu werden wie für das Symbol von Nicaea und Konstantinopel. Weil sie Interpretation des Symbols sein will, kann sie im Lichte dieser Intention reinterpretiert werden. Entsprechendes gilt für die Aussagen der späteren allgemeinen Konzilien. Erst recht lassen sich die Generalsynoden der mittelalterlichen Kirche des Westens nicht mit der Autorität der ersten beiden Konzilien auf eine Stufe stellen, da sie nicht mehr die gesamte Kirche, sondern nur noch das lateinische Patriarchat repräsentierten. Diese Sicht der Dinge scheint in der römisch-katholischen Theologie heute wachsende Zustimmung zu finden. Sie ist zweifellos von großer Bedeutung für die Aussichten einer ökumenischen Verständigung nicht nur Roms, sondern der ganzen westlichen Christenheit mit den orthodoxen Kirchen, die heute Erben der Tradition des alten christlichen Ostens sind. Eine solche Verständigung setzt allerdings voraus, daß auch diese orthodoxen Kirchen ihrerseits spätere theologische Entwicklungen wie etwa den Palamismus nicht zur Bedingung einer ökumenischen Verständigung erheben, sondern sie nach dem Vorbild des Konzils von Chalkedon der Autorität des Glaubens von Nicaea und Konstantinopel als dem gemeinsamen Maßstab für die Einheit im Glauben unterordnen. Selbstverständlich gilt Entsprechendes auch für die Kirchen der Reformation. Wir Protestanten sind häufig in Gefahr, die Bedeutung der Einheit und Gemeinschaft der Kirche durch die Zeiten hin zu unterschätzen, obwohl doch auch wir uns zu der einen, katholischen und apostolischen Kirche bekennen. Wenn es uns mit diesem Bekenntnis ernst ist, dann können wir uns nicht so verhalten, als ob zwischen der Zeit der Apostel und der Reformation nichts von bleibender

Bedeutung geschehen wäre. Die lutherische Reformation hat denn auch großen Wert auf die Übereinstimmung mit der Lehre der Alten Kirche gelegt. Die Bedeutung dieser Tatsache wird uns im Zeitalter der ökumenischen Bewegung wieder deutlicher bewußt als das in der Phase der Hochflut des Neuprotestantismus der Fall war, als viele Protestanten glaubten, im Bund mit dem Geist der modernen Welt das Erbe der Alten Kirche wie etwas Überholtes hinter sich lassen zu können. Die im Evangelium begründete Kirche ist die in der Geschichte von der Zeit der Apostel her gewachsene Gemeinschaft der Christen, und die Einheit der Kirche ist die Einheit dieser Gemeinschaft durch die Zeiten hin im Glauben des Evangeliums. Vom Evangelium her ist zwar immer wieder auch Kritik an manchen Zuständen in der Kirche, an Fehlentwicklungen in ihrem Leben und in ihrer Lehre zu üben, aber man kann sich nicht mehr auf das Evangelium berufen, wenn man der geschichtlich gewachsenen Kirche die Solidarität versagt zugunsten eines Privatverhältnisses zur Bibel. In diesem Sinne gehört, wie J. Zizioulas vor kurzem ausgeführt hat, die Gemeinschaft, nämlich die in der Zugehörigkeit zu Jesus Christus begründete eucharistische Gemeinschaft der Kirche, selber zur Wahrheit des Evangeliums. Das hat zur Folge, daß auch der christliche Glaube nicht nur Glaube des jeweiligen einzelnen, sondern Glaube der Kirche ist. Er ist aber auch nicht nur der Glaube einer besonderen Kirche, einer besonderen konfessionellen Tradition, sondern der Glaube der durch das apostolische Evangelium faktisch hervorgebrachten, weltweiten Gemeinschaft der Christen. Daher können auch die Kirchen der Reformation nicht vorbeigehen an den altkirchlichen Konzilien und insbesondere an dem von den ersten beiden Konzilien für die ganze Kirche verkündeten Bekenntnis des Glaubens, das von den Kirchen der damaligen Zeit nach schweren Auseinandersetzungen auch allgemein rezipiert wurde. Auch die Kirchen der Reformation sollten sich neu darauf besinnen als auf den Maßstab ihres eigenen Glaubensverständnisses, so wie die Reformation die Lehre der altkirchlichen Symbole und Konzilien anerkannt hat, nicht in Konkurrenz zur Schrift, aber als verpflichtende Zusammenfassung des Inhalts der Schrift, des apostolischen Evangeliums.

Seit dem Ausgang des 19. Jahrhunderts ist verschiedentlich der Ruf nach einem neuen, zeitgemäßen Glaubensbekenntnis erhoben worden. Im Hintergrund stand damals besonders die Kritik am apostolischen Bekenntnis, das in der Regel im evangelischen Gottesdienst gebraucht wurde, in einigen seiner Aussagen aber — besonders im Hinblick auf Jungfrauengeburt und Höllenfahrt Christi — dem modernen Christen nicht mehr zumutbar schien. Ähnliche Forderungen sind vor einigen Jahren wieder laut gewor-

den. Neue Glaubensbekenntnisse wurden formuliert. Auch im Ökumenischen Rat der Kirchen gab es Überlegungen in Richtung auf eine neue, zeitgemäße Formulierung des christlichen Glaubens. Gegen solche Bemühungen ist an sich nichts einzuwenden. Nur können sie niemals das altkirchliche Bekenntnis ersetzen, das seine ökumenisch-verbindliche Gestalt im Nicaeno-Konstantinopolitanischen Symbol gefunden hat. Alle anderen Formulierungen sind an diesem Text zu messen und danach zu beurteilen, ob sie wirklich denselben Glauben aussagen wie das ökumenische Symbol des Glaubens der Kirche. Umgekehrt könnte keine noch so gelungene moderne Formulierung die Funktion erfüllen, die das Nicaeno-Konstantinopolitanische Symbol tatsächlich erfüllt, nämlich die Einheit des Glaubens der Kirche durch die Zeiten hin zum Ausdruck zu bringen. Daher kann keine noch so gelungene moderne Formulierung des Glaubens das altkirchliche Symbol in der Liturgie ersetzen, wo es eben um das Zeugnis der Einheit des Glaubens der feiernden Gemeinde mit der ganzen Christenheit geht. Wegen dieser Funktion des Bekenntnisses im Gottesdienst sollte übrigens auch in den Kirchen des Westens regelmäßig das Symbol von Konstantinopel im Gottesdienst gebraucht werden, weil der Gebrauch des Apostolikums nur die Gemeinschaft mit dem Glauben der römischen Kirche bezeugt, wie er in ihrem alten Taufsymbold ausgedrückt ist, während allein das Symbol von Konstantinopel als für die ganze Kirche verbindliche Formulierung ihres Glaubens gelten kann. Das gilt unbeschadet der Tatsache, daß der Inhalt der beiden Bekenntnisse weitgehend übereinstimmt, wenn auch das Apostolikum den trinitarischen Glauben der Kirche weniger ausdrücklich formuliert als das Symbol von Konstantinopel. Dieselben Gründe, die überhaupt für die Unersetzlichkeit des altkirchlichen Bekenntnisses im Gottesdienst der heutigen Kirchen ausschlaggebend sind, sprechen auch für die Bevorzugung des Nicaenisch-Konstantinopolitanischen Symbols in dieser Funktion gegenüber dem Apostolikum.

Wenn darüber geklagt wird, daß die altkirchlichen Texte dem heutigen Christen teilweise unverständlich seien, weil sie Ausdruck einer anderen Zeit als der unseren sind, so kann daraus nie die *Ersetzung* des altkirchlichen Symbols durch einen modernen Text folgen, sondern nur die Notwendigkeit einer *Interpretation* für die heutigen Christen. Eine solche Interpretation ist in der Tat nötig, damit der von der Alten Kirche bezeugte dreieinige Gott als der Schöpfer, Versöhner und Vollender auch der von den Menschen unserer Zeit erfahrenen Welt verstanden und geglaubt werden kann. Solche Interpretation des Glaubenssymbols der Kirche ist eine ständige Aufgabe der kirchlichen Verkündigung, von den örtlichen Ge-

meinden bis zu den regionalen und überregionalen Leitungsämtern der Kirche. Klagen über die Unverständlichkeit des im Gottesdienst gebrauchten Glaubenssymbols für die Gemeinden könnten ein Indiz dafür sein, daß diese Aufgabe der ständigen Interpretation nicht überall so erfüllt wird, wie das notwendig ist.

Der Klage über mangelnde Zeitgemäßheit des altkirchlichen Symbols ist eine andere Kritik nahe verwandt, nämlich die These, es handle sich im Symbol von Konstantinopel um einen Text, der Ausdruck einer anderen Kultur sei als der jeweiligen eigenen Kultur heutiger Christen. Die Inkulturation des Evangeliums im Zuge seiner missionarischen Ausbreitung, seine Verbindung mit jeweils neuen Kulturwelten, erfordere aber — so meint man — einen Ausdruck des Glaubens in Sprache und Denken der jeweiligen Kultur. Darum erscheinen einigen die Texte der altkirchlichen Konzilien als nur für die griechisch-hellenistisch-byzantinische Kulturwelt relevant und verbindlich. Besonders aus den jungen Kirchen der Dritten Welt werden heute entsprechende Forderungen nach einem eigenständigen Ausdruck des christlichen Glaubens in den Denkformen der eigenen kulturellen Tradition erhoben. Solche Forderungen und Erwartungen bilden besonders im Ökumenischen Rat der Kirchen ein schwieriges Problem bei den Bemühungen um eine neue Form gemeinsamen Zeugnisses für den gemeinsamen Glauben unter Rückgriff auf das altkirchliche Bekenntnis. Auch hier handelt es sich um ein Interpretationsproblem. Es wird mit Recht gefordert, daß der Glaube der Kirche auf die jeweils eigene kulturelle Überlieferung bezogen, im Zusammenhang ihrer geistigen Voraussetzungen formuliert und interpretiert und in seiner Relevanz für ihre Probleme erkennbar gemacht werde. Das ist in der Tat eine wichtige Aufgabe — eine Aufgabe übrigens, die nur von den Christen aus den Kulturen der Dritten Welt selber bewältigt werden kann. Dabei darf natürlich nicht nur eine Anpassung des christlichen Glaubensverständnisses an die jeweilige Kulturwelt erfolgen, sondern es muß ebenso, wie das in der Alten Kirche in bezug auf die hellenistische Kultur geschehen ist, zu einer Transformation des kulturellen Erbes aus dem Geist des Evangeliums kommen. Dazu gehört auch, daß der Gegensatz des eigenen, vorchristlichen Kulturerbes zu anderen Kulturen nicht unbesehen übernommen wird. Die Gemeinschaft der Christen aus verschiedenen Kulturen in der Kirche Christi sollte sich als enger erweisen als die Verbundenheit mit der eigenen vorchristlichen Kultur. Das Glaubenssymbol der Kirche aber ist nicht nur Ausdruck einer besonderen, von anderen Christen als fremd empfundenen Kultur, sondern zugleich der Ausdruck der kulturelle Grenzen überschreitenden Einheit des christlichen

Glaubens und der Kirche Jesu Christi. Das Glaubenssymbol kann daher — wenn die Einheit des Glaubens in der Kirche Christi gewahrt bleiben soll — auch von den Christen aus anderen Kulturen nicht *ersetzt* werden durch der eigenen kulturellen Überlieferung besser entsprechende Formulierungen; aber es bedarf sicherlich immer wieder einer *Übersetzung* in Sprache und Gedankenwelt der eigenen Kultur.

Die Besinnung auf die Bedeutung des Nicaeno-Konstantinopolitanischen Symbols für die ökumenischen Bemühungen der Gegenwart um die Einigung der getrennten Kirchen in dem gemeinsamen Glauben, der unüberholbar und maßgeblich in diesem Symbol formuliert worden ist, hat nun auch inhaltliche Konsequenzen. Es handelt sich dabei um bestimmte Akzentsetzungen, die in den Kirchen der heutigen Christenheit, aber auch in den verschiedenen konfessionellen Ausprägungen christlichen Glaubensverständnisses nicht überall mit dem ihnen zukommenden Gewicht bewahrt worden sind. Ich muß mich hier, am Schluß dieser Ausführungen, auf das Allerwichtigste beschränken und kann auch das nur in Stichworten andeuten.

An erster Stelle muß hier das trinitarische Gottesverständnis genannt werden. Konstantinopel 381 ist nicht nur das Konzil gewesen, das die volle Gottheit des Heiligen Geistes festgestellt hat, sondern es hat damit zugleich und vor allem das trinitarische Gottesverständnis zuallererst in seiner Vollgestalt formuliert. Gerade darum bildet der Glaube des Symbols von 381 eine Einheit mit dem des Konzils von Nicaea 325. Das trinitarische Gottesverständnis nun ist nicht ein christlicher Zusatz zu einer allgemeinen, monotheistischen Auffassung von Gott. Die Behandlung der Trinitätslehre in der Theologie als eine Art Anhang oder Zusatz zur Lehre von dem einen Gott und seinen Eigenschaften hat vermutlich dazu beigetragen, daß in den Kirchen des christlichen Westens, aber vielleicht nicht nur dort, der eine Gott nicht selten so einseitig mit dem Vater identifiziert worden ist, daß die kirchlichen Lehraussagen über die Gottheit Christi und des Geistes unvermeidlich mythologisch wirken. Eine weitere Folge ist dann ein anthropomorphes Gottesverständnis, das zu einer leichten Beute atheistischer Kritik werden konnte, — die Vorstellung von dem einen persönlichen Vatergott. Demgegenüber gilt es neu zu verstehen, daß in der Sicht des christlichen Glaubens erst der trinitarische Gott in der Gemeinschaft von Vater, Sohn und Geist der eine Gott ist. Das steht nicht im Gegensatz zum Glauben an den einen Gott, also zum Monotheismus, sondern der Anspruch der christlichen Trinitätslehre geht dahin, daß erst der trinitarische Gott wahrhaft der eine Gott ist. Jeder abstrakte Monotheismus, der den einen Gott der Welt gegenüberstellt wie das Eine dem Vielen, so daß der Eine das Viele au-

ßer sich hat, läuft so oder so darauf hinaus, Gott durch das Gegenüber der Welt zu beschränken. Erst das trinitarische, christliche Gottesverständnis vermag Gott sowohl in seiner Transzendenz gegenüber der Welt als auch in seinem Wirken in der Welt als den Gott verstehen, der der Schöpfer, Versöhner und Vollender dieser Welt ist, indem er die Vielheit der geschöpflichen Welt durch sein eigenes Wesen in seiner inneren Unterschiedenheit umgreift, ohne in ihr aufzugehen. Dieser Sinn des trinitarischen Bekenntnisses der Kirche dürfte heute nicht vielen Christen bewußt sein. Man braucht, um einen Eindruck davon zu gewinnen, nur Predigten zum Trinitatisfest anzuhören. Dennoch ist es von unabsehbarer Tragweite für die heute so viel intensiver werdende Begegnung des Christentums mit Islam und Judentum, aber auch mit den östlichen Religionen, die der Vorstellung eines göttlichen Jenseits ihren Dualismus und Anthropomorphismus vorhalten, daß erst der trinitarische Glaube der Kirche konkreter und vollendeter Monotheismus ist. Jeder Christ sollte etwas von dieser Eigenart des christlichen Gottesverständnisses wissen. Hier handelt es sich ja wohl nicht um ein Randthema, das man Spezialisten überlassen kann. Die Grundlage aber für dieses trinitarische Gottesverständnis der Kirche finden wir in dem Symbol von Konstantinopel 381.

Eine neue Aneignung dieser zentralen Aussage des Symbols stößt sofort auf die Schwierigkeit, die bis heute die Kirchen des christlichen Ostens von denen des lateinischen Westens trennt: auf die Frage nämlich, ob der Geist nur vom Vater oder auch vom Sohne ausgeht. In der theologischen Diskussion über diese Frage entsteht heute ein wachsendes Maß an Einverständnis darüber, daß die in der westlichen Christenheit späterer Jahrhunderte üblich gewordene Einfügung der Worte „und vom Sohne“ in den Text des Bekenntnisses da, wo es den Ausgang des Geistes vom Vater hervorhebt, kirchenrechtlich nicht einwandfrei gewesen ist. Ein Text, der von einem als ökumenisch anerkannten Konzil verabschiedet wurde, kann nicht von einer Teilkirche einseitig verändert werden, schon gar nicht in diesem Falle, wo es sich um das gemeinsame Bekenntnis des Glaubens handelt. Dieser Grund allein müßte eigentlich schon genügen für eine Rückkehr zum ursprünglichen Wortlaut des Symbols im liturgischen Gebrauch der Kirche. Aber der Sachverhalt hat sich dadurch kompliziert, daß die westliche Interpretation, die in dem *filioque* zum Ausdruck kommt, von der byzantinischen Theologie als auch theologisch unrichtig, wenn nicht gar als häresieverdächtig abgelehnt wurde und wird. In der westlichen Theologie gibt es heute eine größere Bereitschaft als noch vor nicht allzulanger Zeit, die theologischen Gesichtspunkte ernst zu nehmen, die hinter der Hervorhe-

bung des Ausgangs des Geistes vom Vater stehen: Der Geist kommt unmittelbar vom Vater, aus der Quelle der Gottheit. Damit kommt die Gleichrangigkeit der Gottheit von Sohn und Geist zum Ausdruck, nicht gleichermaßen deutlich allerdings die Gleichrangigkeit beider mit der Gottheit des Vaters. Die Herleitung des Geistes vom Vater allein kann sich auch auf biblische Zeugnisse stützen, auf die Auferweckung des Sohnes durch den Geist, auf Jesu Empfang des Geistes bei seiner Taufe und auf die Begründung der Sohnschaft Jesu durch den Geist im Zusammenhang seiner irdischen Geburt: Die Erwähnung der Jungfrauengeburt im zweiten Artikel des Symbols von Konstantinopel im Unterschied zum ursprünglichen Text des Konzils von Nicaea dürfte in dieser Betonung des Geistes ihren Grund haben. Dennoch gibt es gute biblische Gründe auch für die westliche Betonung der Zusammengehörigkeit von Sohn und Geist. Das gilt besonders im Hinblick auf die Sendung des Geistes durch den Sohn: Wie ist es zu erklären, daß der Geist vom Sohne gesandt wird, wenn der Geist nur vom Vater ausgeht? Die zu Nicaea 325 stark betonte Gleichheit der Gottheit des Sohnes mit der des Vaters kommt nicht zuletzt darin zum Ausdruck, daß der Sohn, dem alles vom Vater übertragen ist, auch den Geist sendet, so wie der Vater es tut. Das muß in den innertrinitarischen Beziehungen selbst, es kann nicht lediglich in einer davon zu unterscheidenden Ökonomie des göttlichen Wirkens in der Welt seinen Grund haben. Die westliche Theologie sollte sorgfältig hören auf die palamitische Kritik an der Erläuterung des trinitarischen Dogmas durch eine innergöttliche Psychologie, wie sie nach eher zurückhaltenden Ansätzen bei Augustin in der mittelalterlichen Theologie üblich geworden ist. Diese Deutung kann in der Tat wider Willen die Auflösung der göttlichen Dreiheit in der Vorstellung eines einzigen göttlichen Subjekts begünstigen. Aber auf der anderen Seite sollte auch die Zusammengehörigkeit von Trinität und Heilsökonomie, die hinter der Filioqueformel des Westens steht, die ihr gebührende Beachtung finden. Nur eine beiderseitige Bereitschaft zur Verständigung über diese dogmatischen Fragen im Hintergrund des filioque-Streites wird es den westlichen Kirchen in ihrer Gesamtheit ermöglichen, zum ursprünglichen Text des Symbols von Konstantinopel zurückzukehren. Sonst würde ja die Einheit der Bekenntnisformel nur oberflächlich tiefere Gegensätze verdecken, die sogar zu gegenseitigen Vorwürfen der Häresie führen.

Eine neue Besinnung der Kirchen und der Theologie auf die grundlegende Bedeutung des Symbols von Konstantinopel für die Identität des christlichen Glaubens muß inhaltlich eine Besinnung auf das trinitarische Gottesverständnis sein. Dabei ist es kein Zufall, daß das Konzil von Kon-

stantinopel 381 das trinitarische Bekenntnis der Kirche, das Nicaea 325 angebahnt hatte, durch das Bekenntnis zur Gottheit des Geistes vollendete. Man darf das nicht so auffassen, als ob die Kirche des konstantinischen Jahrhunderts durch ihr Bekenntnis zur Gottheit des in ihr wirkenden Geistes sich selber verherrlicht hätte. Die Kirche bedarf ja vielmehr ihrerseits stets der Erneuerung und Heiligung durch den Geist. Der Geist ist von der Kirche verschieden, obwohl er in ihr wirkt. Dessen sind sich gerade die Väter des Konzils von Konstantinopel sehr bewußt gewesen in einer Zeit, in der es weniger kostete, sich als Christ zu bekennen, als in früheren Jahrhunderten. Die für die Erneuerung und Heiligung der Kirche durch den Geist eintretenden Väter haben damals, wie W. D. Hauschild hervorgehoben hat, besonders auf das Bekenntnis zu seiner vollen Gottheit gedrungen. Der Geist ist kein Besitz der Kirche, sondern sie bedarf der Erneuerung ihres Lebens durch ihn, von dem sie auch die Verherrlichung dieses leiblichen Lebens und der ganzen Schöpfung Gottes im Reiche Gottes erwartet. Auf das erneuernde Wirken dieses Geistes, den das Symbol von Konstantinopel mit dem Vater und dem Sohne zugleich geehrt wissen wollte, richtet sich auch die Hoffnung der Christen auf eine neue, ökumenische Gemeinschaft der heute noch getrennten Kirchen in dem Glauben, den das Konzil von Konstantinopel 381 verkündet hat.