

Den einen Glauben bekennen*

VON ULRICH KÜHN

Martin Seils zum 65. Geburtstag

Die Situation der evangelischen Kirchen in unserem Land, speziell in den neuen Bundesländern, ist im gegenwärtigen Augenblick von einer vielfältigen Unsicherheit geprägt. Dies gilt sowohl im Blick auf die Probleme der Vergangenheitsbewältigung wie im Blick auf die Standortfindung im neuen gesellschaftlichen Umfeld. Diese Unsicherheit der Kirche im Blick auf ihren gegenwärtigen Auftrag ruft nach einer neuen Besinnung auf ihr Zentrum, den Glauben an den dreieinigen Gott. Hinzu kommt, zunehmend wohl auch im Westen Deutschlands, daß die bewußte Orientierung an der Botschaft des christlichen Glaubens immer mehr Sache einer Minderheit im Lande wird. Es steht daher in ganz neuer Weise der missionarische Auftrag der Kirche in einer säkularen Welt vor uns, der die Bereitschaft erfordert, Rechenschaft zu geben von der Hoffnung, die in uns ist (1Petr 3,15).

Eine solche Besinnung muß aber in ökumenischer Gemeinsamkeit erfolgen. Schon 1971 hat die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung formuliert: „Wir sind in dem, was wir gemeinsam leben, im Gebet aussprechen und gemeinsam verkündigen können, offensichtlich weiter als in dem, was wir lehrmäßig fixieren können. Deshalb sollten wir aussprechen, was Inhalt unseres Lebens, Betens und unserer Verkündigung ist.“¹ Gegenwärtig stehen wir indessen vor neuen Belastungen des ökumenischen Verhältnisses, etwa angesichts gewisser Rekonfessionalisierungstendenzen in den Kirchen und ihren Theologien, aber auch im politisch-gesellschaftlichen Raum. Der deutsche Einigungsprozeß hat die Frage nach den konfessionellen Gewichten in Deutschland neu virulent werden lassen, was allein Grund genug wäre, uns auf den einen Glauben, der einen verbindenden Grundkonsens darstellt, zu besinnen.

Dies ist der Kontext, in dem wir nachdenken über das ökumenische Studiendokument „Gemeinsam den einen Glauben bekennen“².

* Vortrag auf der gemeinsamen Tagung der Synoden der evangelischen Landeskirchen Thüringen und Württemberg am 29. Mai 1992 in Friedrichroda (Thür.). Die Einleitung wurde stark gekürzt, der I. Teil (in Friedrichroda ausführlich vorgetragen) wird hier nur in thesenartiger Zusammenfassung wiedergegeben.

Der Text ist Martin Seils, Jena, gewidmet in dankbarer Erinnerung an Jahrzehnte gemeinsamer ökumenisch-theologischer Arbeit, bei der auch in Zukunft seine kritisch-besonnene Stimme unentbehrlich ist.

I. Das Projekt

Das Studiendokument „Gemeinsam den einen Glauben bekennen“ stellt einen Schritt auf dem Wege der Kirchen zur Gewinnung ihrer sichtbaren Einheit dar. Es versucht, eine der grundlegenden Bedingungen solcher Einheit erfüllen zu helfen, zu denen neben der gegenseitigen Anerkennung von Taufe, Eucharistie und Amt und der Gewinnung gemeinsamer Strukturen von Zeugnis und Dienst sowie für Entscheidungsfindung und verbindliches Lehren vor allem das gemeinsame Bekenntnis des apostolischen Glaubens gehört.³

Der Ausgangspunkt der ökumenischen Studie war die Einsicht, daß die voneinander getrennten Kirchen einerseits gemeinsam das biblische Zeugnis als Kanon haben und auf dem Boden der altkirchlichen Bekenntnisse stehen (wobei das NC dasjenige Bekenntnis ist, das in besonderem Maße Ost- und Westkirchen verbindet); daß sie aber andererseits in der Auslegung und Anwendung des gemeinsamen Grundes so gravierend voneinander abweichen, daß die Kirchengemeinschaft nicht aufrecht erhalten werden konnte. Ein Symptom ist der im lateinischen Westen durch das umstrittene „*filioque*“ erweiterte Wortlaut des NC.

Aufgrund dieser Ausgangslage ist als Grundtext für ein neues gemeinsames Bekennen des apostolischen Glaubens das Glaubensbekenntnis von Nicäa und Konstantinopel von 381 (NC) gewählt worden.⁴ Dabei sind drei Schritte vorgesehen: die Auslegung (*explication*) des überlieferten Glaubens, die daraufhin erfolgende erneute gemeinsame Anerkennung (*recognition*) des überlieferten Bekenntnisses sowie ein neues bekennendes Aussprechen (*confession*) des einen apostolischen Glaubens. Dabei meint „apostolischer Glaube“ selbst nicht eine bestimmte Glaubensformel, sondern die dynamische Wirklichkeit des christlichen Glaubens in ihrer Vielgestaltigkeit. Das Studiendokument stellt einen Beitrag zu dem ersten der genannten Teilschritte dar, wobei über Vollzug und Art der beiden anderen Teilschritte noch keine volle Klarheit herrscht. In dieser Auslegung ist der Versuch unternommen worden, überliefertes Bekenntnis für neues Bekennen zu öffnen.

In diesem Versuch erscheint indessen zugleich die Problematik des Vorhabens: In welchem Maße sind wir, wenn es um heutiges gemeinsames Bekennen des Glaubens geht, an das altkirchliche Bekenntnis gebunden?⁵ Inwiefern sind insbesondere die christologischen Aussagen des NC, die mit Hilfe griechischer Denkkategorien formuliert sind und deutlich die damaligen Auseinandersetzungen um die Gottheit Christi erkennen lassen, für uns ver-

bindlich? Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung vertritt hierzu die Ansicht: a) für die Verbindlichkeit des NC heute sprechen einmal seine ökumenische Verbreitung und sein liturgischer Gebrauch in den Kirchen; b) die christologische Problematik ergibt sich aus dem Zeugnis des NT, wobei mit Hilfe von Kategorien aus dem griechischen Denken das biblisch-christliche Reden von Gott gegen das Gottesverständnis des Griechentums verteidigt wird. Das schließt allerdings nicht aus, daß das NC für uns im Lichte der weitergegangenen Geschichte des Glaubens, insbesondere der Bekenntnisgeschichte des 16. Jahrhunderts und neuzeitlich-gegenwärtiger Glaubenserfahrungen auszulegen ist und allein so Verbindlichkeit beanspruchen kann.

Der Versuch einer gemeinsamen ökumenischen Auslegung des apostolischen Glaubens soll der Verständigung darüber dienen, daß wir in den Grundlagen unseres Glaubens nicht nur bei der Rezitation der alten Formeln, sondern auch bei gegenwärtigen Neuformulierungen eine fundamentale Gemeinsamkeit entdecken und bezeugen können. Das schließt indessen nicht aus, daß die Formen heutigen Bekennens von Situation und Konfession her durchaus vielfältig und unterschiedlich sein können.

II. Inhalte

Es sollen im Folgenden fünf querschnittartige Durchblicke unternommen werden, von denen her die verschiedenen Dimensionen dieser Auslegung des NC in den Blick treten können.

(1) Glauben

Was im Text des NC ausgesprochen wird, ist der Inhalt dessen, was die Kirche als ihren Glauben bekennt. „Wir glauben an Gott . . .“ Wie die einleitende Auslegung des Ausdrucks „wir glauben“ deutlich macht, ist der dann folgende Inhalt nur verstehbar aufgrund der Tatsache, daß da einzelne Menschen und eine Gemeinde antworten wollen auf einen Ruf, der ergangen ist, auf Erfahrungen von Gottes Gnade und Liebe (n. 4), von denen recht eigentlich die Christenheit lebt. Der Glaube der Kirche ist nicht in erster Linie eine Zusammenstellung von zu bejahenden oder zu verneinenden oder so oder so zu verstehenden Inhalten, sondern er ist primär eine spirituelle Bewegung. Er ist ein Vorgang des Vertrauens des einzelnen genauso wie des Vertrauens der ganzen Kirche, und er knüpft als solcher Vorgang ein Band der Gemeinschaft, – ein Band, das leider durch die Trennung der Christenheit beeinträchtigt wird (n. 3).

Der Text der Auslegung sagt das in knappen und dürren Worten. Wir sollten jedoch die Herausforderung an uns nicht überhören. Es ist die Frage nach der geistlichen Grunderfahrung: der persönlichen Begegnung mit Jesus, nach dem Ruf in die Nachfolge, nach dem Leben und der Gestalt der Gemeinde in Eucharistie, Zeugnis und Dienst. Und es ist in dem allen die Frage nach der Erfahrung, geführt zu sein von Gott durch die Zeiten. Vielleicht sollten wir, ehe wir uns über Gegenstände verständigen, uns über unsere geistlichen Erfahrungen austauschen, uns fragen: wo und in welcher Weise sind wir Gott so begegnet und erfahren uns als glaubende Gemeinde so, daß wir Anlaß haben, in den Glauben der Kirche durch die Jahrhunderte einzustimmen. Freilich nötigt uns solche Erfahrung dann auch umgekehrt zum Schritt in den Erkenntnisbereich und in den Streit um die sachgerechte Rede von der Welt, vom Menschen und von Gott. Damit kommen wir zu den Gegenständen des Glaubens.

(2) *Das Geheimnis des dreieinigen Gottes*

Grundlegender Inhalt des Dokuments ist der von der Christenheit in ihren Gottesdiensten bekannte Glaube an den dreieinigen Gott. Bei einer Beschäftigung mit dem Text muß es also in erster Linie darum gehen, diesem Geheimnis in neuer Weise nachzudenken. Es ist nun freilich *kein* Geheimnis, daß wir, wenn wir anfangen nachzudenken, erhebliche „Schwierigkeiten mit der Trinität“ haben. Ist nicht der Glaube an Gott überhaupt fraglich und umstritten geworden? Welchen Sinn kann es dann haben, uns mit der scheinbar wesentlich komplizierteren und offenbar ganz innertheologischen Frage nach der Dreieinigkeit herumzuschlagen?

Der Text der Auslegung setzt damit ein, daß er darauf hinweist: „Die Trinitätslehre ist kein Produkt abstrakter Spekulation, sondern eine Zusammenfassung dessen, wie Gott in Jesus Christus offenbart wird“ (n. 15). In der Tat geht es im Bekenntnis zum dreieinigen Gott um die Frage, wer der eigentlich ist, den wir Christen als Gott anbeten. Die grundlegende Antwort, die sich dann in der Trinitätslehre der Kirche verdichtet hat, lautet: Gott ist auf der einen Seite der unfaßbare, geheimnisvolle Grund der Welt, das von uns niemals wirklich erfaßbare Geheimnis, der Schöpfer, der uns zur Anbetung, zum Dank und zur gehorsamen Antwort des Lebens gerufen hat. Aber das eigentlich Erregende an dem wahren Gott ist, daß er – als dieses Geheimnis – uns mitten in unserer Welt und Geschichte begegnet. Genau an dieser Stelle liegt der tiefe Unterschied zum Gottesverständnis der griechischen Philosophie, wo Gott entweder als die höchste Idee des Wah-

ren, Guten, Schönen (Plato) oder aber – abstrakter noch – als der „unbewegte Beweger“ des Universums (Aristoteles) beschrieben wird, zu dem hin das ganze All in Bewegung ist. Der Gott der Bibel ist anders. Er ist ein geschichtlicher Gott, der sich einläßt aufs Wohl und Wehe der Menschen und uns sozusagen mitten unter uns begegnet. Das hat in seiner Weise bereits der alttestamentliche Glaube bekannt und zum Ausdruck gebracht (vgl. n. 32), das ist dann aber das unüberbietbare Thema der neutestamentlichen Verkündigung. In der Mitte steht das Bekenntnis zum Kommen Gottes in dem Menschen Jesus von Nazareth. Er ist gewiß der Mensch, der in Gehorsam und Liebe seinen Weg für Gott und die Menschen ging. Aber „die menschliche Wirklichkeit Jesu in Verbindung zu Gott dem Vater kann nur als Manifestierung des ewigen Gottes selbst verstanden werden. Das Ewigsein bezieht sich nicht nur auf den, mit dem Jesus verbunden war, sondern auch auf den Sohn, der in solcher Weise mit dem Vater verbunden ist“ (n. 112). In dem Menschen Jesus von Nazareth, in seiner Menschlichkeit, Verkündigung und Leidensgeschichte erkennen und erfahren Christen die Nähe des barmherzigen Gottes selbst. Das schwer verstehbare „homousios“ bringt zum Ausdruck, daß solches Eingehen Gottes in die Geschichte der Einheit des einen geheimnisvollen Gottes keinen Abbruch tut.

Die Auslegung im Studiendokument (n. 114) weist im übrigen darauf hin, daß Jesus in der Heiligen Schrift nicht der einzige ist, der „Sohn Gottes“ genannt wird. Wir finden diese Bezeichnung für wichtige Gestalten des Alten Testaments, und im Neuen Testament werden alle die, die zu Jesus gehören, „Söhne Gottes“ genannt. Das besagt aber doch, daß es von Christus her und in seinem Lichte immer wieder Menschen in der Geschichte gibt, in denen Gott anderen Menschen begegnen will. Und es wäre wohl auch ein Stück Spiritualität, solche Zeugen Gottes wahrzunehmen, ihren Anruf, ihr Wort ernstzunehmen als Seinen Anruf und Sein Wort. (Vielleicht gibt es solche Zeugen sogar unter Nichtchristen⁶.) Das hängt aber bereits mit dem anderen zusammen. Die Christenheit bekennt zugleich die Erfahrung einer Leben gewährenden und erneuernden Macht, in der sie Gott selbst in der Gestalt des Geistes am Werke sieht. Das Dokument erinnert mit Recht daran, daß solcher Geist nach dem biblischen Zeugnis bereits in der Schöpfung wirksam ist: „Durch den Geist Gottes und in ihm wird den geschaffenen Wesen die Gabe des Lebens verliehen. Alle Formen des Lebens sind Gaben Gottes (Ps 104,29.30).“ Daß wir in dieser Weise Gott inmitten der Schöpfung wiederentdeckt haben, gehört zu den gegenwärtigen Aufbrüchen der Christenheit. Aber dies ist die gleiche Macht, die dann auch und vor allem „das neue Leben in Christus“ bewirkt: „Menschen werden

neu geboren als Erstlingsfrüchte der neuen Schöpfung, und mit der übrigen Schöpfung harren sie in Hoffnung (Röm 8,11.19-20)“ (n. 206). Durch das Wunder des Geistes Gottes kann menschliches Leben gelungenes Leben aus Vergebung und Versöhnung werden, und es kann uns Zukunft eröffnet werden mitten in Dunkel und scheinbarer Sinnlosigkeit. Der erneuernde Geist erweist sich so auch als Widerschein des Kreuzes Jesu, in dessen Niedrigkeit Gott unüberwindliche Hoffnung gesät hat. Und Gott verbindet durch seinen Geist Menschen zur Kirche als der Gemeinschaft des Geistes, der er eine Vielfalt von Gaben – auch prophetische Rede – schenkt. In diesem Zusammenhang entwickelt das Dokument eine bemerkenswerte ökumenische Ekklesiologie, die vom Gedanken der *communio* in der Ortskirche geprägt ist – ein lange angemahntes ökumenisches Desiderat. (Ob man hier dann auch noch über das Dokument hinaus an Geistaufbrüche außerhalb der Kirche denken könnte?)

In dieser Weise also bekennen Christen Gott als den, der sich den Menschen in Liebe und rettender Kraft mitteilt. Es gibt so etwas wie einen „Wärmestrom“, der durch die Geschichte geht (E. Bloch⁸), und es ist dieser Wärmestrom, als den wir den einen Gott bekennen. Gott ist schon in sich selbst voller Bewegung, Leben und Liebe (sog. immanente Trinität). Und er erhält die von ihm geschaffene Welt trotz aller Wirrnis und Bedrängnis und führt sie zu ihrem Ziele.

Das Dokument möchte, um das zusammenfassend zum Ausdruck zu bringen, bei der biblischen Rede von Gott dem „Vater“ bleiben, von dem diese heilende Bewegung ausgeht. Es hebt aber zugleich die mütterlichen Züge Gottes hervor (n. 43.52). Zwar wird in der HI. Schrift „Jahwe niemals als „Mutter“ angedredet“ (n. 43). Aber die Rede von Gott als Vater spricht Gott weder „biologisches Mannsein“ zu, noch meint sie, daß die sogenannten „männlichen“ Prädikate die einzigen Eigenschaften Gottes sind (n. 51). Deshalb kann in einem Kommentarsatz auch auf die Diskussion in einigen Kirchen hingewiesen werden über die Frage, ob man Gott nicht doch auch als Mutter anreden dürfe (n. 52 Komm.).

Vielleicht ist aus diesen Andeutungen heraus deutlich, daß es schon lohnend und wichtig – wenn auch nicht gerade auf der Straße liegend – ist, heute neu über unser trinitarisches Bekenntnis zu Gott nachzudenken. Der Sinn ist schlicht: Gott ist weder einfach das unnennbare Numinosum in der Tiefe der Wirklichkeit, noch ist er der despotische Herr, der die Welt unbarmherzig zur Verantwortung zieht; sondern er ist der, der – durch alles Gericht durchbrechend – handelnd und leidend in unsere Wirrsal eingeht, diese unsere Welt und die Menschen in ihr in Liebe, Geduld und

Barmherzigkeit trägt und sie endlich zu einem guten Ziele führt. Ist das unser Glaube, von dem wir leben und der unser Leben prägt? Was wäre das für ein Zeugnis, das dies, ohne seicht zu werden, der Welt, den Menschen in ihr mitteilen könnte, – ein Zeugnis, das nicht zuerst Moral und Leistung predigte!

(3) Abgrenzungen

In einem zweiten Durchblick gehen wir auf das ein, was man in der Fachsprache „apologetische“ Aussagen nennen könnte. Sie begegnen insbesondere im Zusammenhang der Auslegung des ersten Glaubensartikels. Hier versucht der Text nämlich neben der positiven Darlegung des christlichen Glaubens an Gott, Rechenschaft über den Sinn dieses Glaubens angesichts der teils säkularen, teils nichtchristlich-religiösen Welt zu geben, in der die Christen sich gegenwärtig vorfinden. Die Situation in Europa und Nordamerika wird insbesondere dort angesprochen, wo auf die „Herausforderungen durch Atheismus und Säkularismus“ eingegangen wird (n. 23 ff), – Geisteshaltungen, die auch vor unserem eigenen Herzen nicht haltmachen. Es wird in erster Linie auf die Notwendigkeit eines glaubwürdigen christlichen Lebenszeugnisses verwiesen (n. 24), da – wie es heißt – in der weltanschaulichen Auseinandersetzung der Gegenwart „rationales Argumentieren nicht der einzige, vielleicht nicht einmal der wichtigste Aspekt“ ist (n. 24). Und auch das ist zuerst zu uns selbst gesagt: Wer wissen will, ob die Botschaft zutrifft, muß sich im Leben auf sie einlassen (Joh 7,17).

Dennoch kommen dann auch Argumente zur Sprache: es wird vom Sinnverlust eines rein säkularen Lebens (n. 28.29) sowie vom Ungenügen einer Welterklärung ohne Gott (n. 25) gesprochen. „Ohne eine transzendente Wirklichkeit als ihrer Grundlage würde der Welt der endlichen Dinge und der säkularen gesellschaftlichen Systeme ein letzter Sinn und Zweck fehlen.“ Ein solcher Bezug sei für die Gesellschaft schon deshalb nötig, weil sie „Bemühungen antreibt, zumindest vorläufige Formen der Gerechtigkeit und tragfähiger Ordnungen und Bedingungen zu schaffen, die ein Leben in menschlicher Würde ermöglichen“ (ebd.).

Im Hintergrund solcher Argumentation steht ein Bild von einer anzustrebenden Gesellschaft, für die eine öffentliche religiöse Orientierung entscheidend ist. Hier können zweifellos Fragen entstehen: Ist dies eine Absage an die sich säkular verstehende pluralistische Gesellschaft? Wird, falls hier auch der christliche Glaube im Blick ist, dieser nicht zu einem notwendigen, wenigstens wünschenswerten und damit auch ideologisch absegnenden Faktor der Gesellschaft? (Könnte so eine Konzeption etwa auch hinter der

Erwähnung des Namens Gottes in der Präambel des Grundgesetzes der Bundesrepublik stehen?⁹⁾ Ich persönlich habe dieser Argumentation gegenüber keine Schwierigkeiten, weil ich denke, daß die extremen Gefährdungen der Gegenwart nach transzendenter Neubesinnung geradezu rufen. Aber ich weiß, daß es auch unter nachdenklichen Christen hier andere Meinungen gibt. Freilich hätte ich mir an dieser Stelle einen deutlicheren Hinweis auf die heilvolle Bewegung des dreieinigen Gottes (und nicht nur eine allgemeine religiöse Anmahnung) gewünscht.

Auch die Argumentation, die vom Leid und dem Bösen in der Welt gegen Gottes Gerechtigkeit und Allmacht geführt wird, wird an mehreren Stellen des Dokuments erwähnt. Das ist eine Frage, die schon Thema des Hiob-Buches ist. Sie wird seit G. W. Leibniz als Frage der Theodizee auch philosophisch diskutiert. Das Dokument gibt zu, daß im Blick auf solche Erfahrungen der christliche Glaube nicht einfach eine „Lösung“ im Blick auf das „warum“ anzubieten hat (n. 26, vgl. n. 60 f, 154) ... Er weiß aber um das rettende Kommen Gottes in Leiden, Tod und Auferstehung Jesu von Nazareth sowie in seinem befreienden und neuschaffenden Geist (n. 26.61.157). Gerade hier ist es entscheidend, daß Gott der dreieinige ist, der in der Welt in Liebe und heilender Kraft wirkt.

Die apologetischen Überlegungen des Dokuments gegenüber den nichtchristlichen Religionen gehen davon aus, daß für Christen der in Christus geoffenbarte Gott „die einzig wahre Weise des Bekennens ist“ (n. 35), entsprechend Apg 4,12. Gleichzeitig und sozusagen von diesem Kriterium aus wird aber unterstrichen, daß es bei den nichtchristlichen Religionen „wichtige Elemente der Wahrheit“ zu entdecken gibt, die den Christen dazu dienen können, den Glauben an den dreieinigen Gott lebendiger zu entfalten. Bei den asiatischen und afrikanischen Religionen ist an ein Insein Gottes in den Realitäten des alltäglichen Lebens zu denken (n. 34), beim Islam an die starke Betonung der Einheit und Einzigkeit Gottes, die das Christentum niemals geleugnet hat, die es nur konsequenter als lebendige Einheit – in sich selbst und nach außen – zu begreifen versucht (n. 33). Beim Judentum werden sogar Hinweise auf Realitäten festgestellt, die als spezifische Repräsentationen des einen transzendenten Gottes in der Welt angesehen werden können (Gesetz, Weisheit, der Gnadenstuhl Gottes) und damit eine gewisse Nähe zum trinitarischen Bekenntnis der Christen darstellen (n. 32). Im Zusammenhang der Auslegung des Todes Jesu werden darüber hinaus bestimmte Einsichten aus dem gegenwärtigen jüdisch-christlichen Dialog aufgenommen: beklagenswert ist insbesondere die Geschichte antijüdischer Einstellungen unter den Christen (n. 149), und es wird die bleibende

Bedeutung der Erwählung des jüdischen Volkes betont (n. 151). Damit wird freilich an der anfänglichen Voraussetzung, daß letztlich nur in Christus wirkliches Heil zu finden ist, kein Abstrich gemacht. Genau hier aber begegnen immer wieder kritische Rückfragen unter Christen, weshalb dies wohl erneut Gegenstand unserer Überlegungen (etwa im Blick auf den Dialog mit anderen Religionen, vgl. n. 35) sein muß.

(4) Ökumenische Perspektiven

Als ökumenische Auslegung bemüht sich das Studiendokument naturgemäß auch um die Klärung von Glaubensaussagen, die zwischen den Kirchen umstritten sind. Darauf soll in einem dritten Durchblick eingegangen werden.

a) Im Zusammenhang des 2. Glaubensartikels werden in mehreren (in der Kommission heftig diskutierten) Abschnitten Aussagen zu Maria, der Mutter Jesu, gemacht. Bekanntlich haben wir es hier mit einem im ökumenischen Dialog noch nicht genügend durchleuchteten Feld zu tun, das bis in die religiöse Praxis hinein zu Schwierigkeiten des ökumenischen Miteinanders führt, die von den entsprechenden katholischen Dogmen nur bestätigt werden. Angesichts dieser Gesprächslage sind die Aussagen des Dokuments in ihrer Zurückhaltung bemerkenswert. Von Maria wird zugleich als von der „Gottesgebälerin“ und als von derjenigen gesprochen, die als Hörerin des Wortes Vorbild der Kirche ist (n. 122). Sie gehört in einzigartiger Weise hinein ins Heilsmysterium Gottes (das „theotokos“ ist eine altkirchliche Aussage), und ist doch gleichzeitig Glied der Gemeinschaft der Kirche, nämlich der Menschen, die das Wort Gottes hören und auf Christus warten. Obwohl von einer Erlösungsbedürftigkeit Marias ausdrücklich nichts gesagt ist, dürfen wir aus evangelischer Glaubenserkenntnis heraus (auch in Erinnerung an Luther) für diese zurückhaltenden und zugleich geistlich gewichtigen Aussagen dankbar sein.

b) Die Frage des ewigen trinitarischen Ausgangs des Heiligen Geistes ist zwischen östlicher und westlicher Kirche umstritten, vor allem auch deshalb, weil der Westen den ursprünglichen Wortlaut des NC durch Einfügung des „filioque“ verändert und damit einen Eingriff in die gesamt-kirchliche Tradition vorgenommen hat. Aber auch inhaltliche Fragen stehen im Hintergrund. Dem Westen lag besonders daran, die Christusbezogenheit des Geistes zu betonen. Die Aussage des Dokuments liegt etwa auf der Linie der ökumenischen Konsultationen zu dieser Frage in Klingenthal (Elsaß) 1978/79¹⁰: es plädiert für den ursprünglichen Wortlaut des NC

(Streichung des „filioque“), betont aber in der Sache die ursprunghafte Beziehung des Geistes zum Sohn, die als solche von der Orthodoxie auch nie bestritten worden ist (n. 209).

c) Ein ebenfalls vor allem zwischen westlicher und östlicher Theologie (in gewissem Maße auch zwischen katholischer und evangelischer Theologie) umstrittenes Problem ist die Frage, ob und in welchem Sinne von einer Sündhaftigkeit der Kirche, der im Glaubensbekenntnis das Prädikat „heilig“ zukommt, gesprochen werden kann. Vom evangelischen Glauben her haben wir Schwierigkeiten, die entsprechenden Bedenken vor allem auf orthodoxer Seite zu verstehen, weil nach unserem Verständnis „Heiligkeit“ ohnehin nichts als die Tatsache der unter Gottes Gnade vergebenen Sünde meint. Am katholischen Kirchenverständnis kritisieren wir bis zur Stunde, daß es dort offenbar ausgesparte Bereiche gibt, in denen Sünde und Irrtum grundsätzlich nicht geschehen können (Problem der Unfehlbarkeit). Das Dokument hebt auf verschiedene Perspektiven der westlichen und der östlichen Ekklesiologie ab – die Perspektive der Kirche als göttliches Heilsmysterium und die Perspektive der irdisch-geschichtlichen Kirche (n. 226 Komm.), die zu unterschiedlichen Urteilen über die Heiligkeit der Kirche führen. Es formuliert: „Obwohl sie eine Gemeinschaft von Sündern ist, die darum weiß, daß Gottes Gericht bei ihnen beginnt (1Petr 4,17), ist sie doch heilig, weil sie vom Wissen darum getragen wird, daß sie Vergebung erfahren haben und ständig weiter erfahren.“ (n. 239) Hier bleibt allerdings offen, inwieweit das nur für die Glieder der Kirche oder ob es auch für die Kirche als Heilsmysterium insgesamt gilt . . .

d) Natürlich wird im Dokument auch die Amtsfrage, speziell die Frage der apostolischen Sukzession und der Gültigkeit der Ordinationen nicht ausgespart. Dies ist im gegenwärtigen ökumenischen Dialog ja der vielleicht schwierigste Punkt, an dem das Problem der wechselseitigen Anerkennung der Kirchen als Kirchen hängt. Das Dokument kann sich hier aber auf die bereits im Lima-Text „Amt“ getroffene Unterscheidung von „bischöflicher Sukzession“ und „apostolischer Tradition“ beziehen (n. 241 Komm.), wobei die letztere das Entscheidende ist und die bischöfliche Handauflegung nur den Charakter eines Zeichens für das eigentlich Entscheidende bekommt¹¹. Umstritten ist indessen nach wie vor, wie notwendig dieses Zeichen für das Kirchesein der Kirchen eigentlich ist.

e) Es wird im Abschnitt über die Taufe die Kontroverse im Sakramentsverständnis angesprochen, die insbesondere eine innerevangelische Frage ist und gleichermaßen natürlich auch das Abendmahl betrifft (das indessen im Studiendokument kein ausdrückliches Thema ist). Es ist das die Differenz

zwischen einem sakramentalen (die Taufe teilt die Gnade mit) und einem symbolischen Verständnis (die Taufe weist auf die Gnade hin). Die Differenz wird im Dokument entschärft: einerseits durch den Hinweis auf ein Gnadenhandeln Gottes am Täufling bereits vor der Taufe – was bereits von Calvin betont wurde –, andererseits durch die Bezeichnung der Taufe als eines „wirkungsvollen Zeichens der Gnade Gottes“ (n. 252 Komm.). Diese Formulierungen könnten sich hilfreich auch für die Klärung der immer noch strittigen Frage der Anerkennung der Kindertaufe durch einige Freikirchen auswirken. Auch hier hatte das Lima-Dokument „Taufe“ bereits entscheidende Arbeit geleistet.

f) Schließlich geht das Dokument in einem Kommentar (n. 254 Komm.) auf die Kontroverse in der Rechtfertigungslehre ein, an der im 16. Jahrhundert die Einheit der abendländischen Christenheit zerbrach. Bei dieser Frage – die „die Mitte des christlichen Glaubens betrifft“ – übernimmt das Dokument das Urteil des deutschen ökumenischen Textes „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ (1986)¹², nämlich daß die Verwerfungen des 16. Jahrhunderts den heutigen Dialogpartner nicht mehr treffen. Der Grund dafür sind u. a. neue gemeinsame Einsichten in das biblische Zeugnis, ebenso die Erkenntnis, daß es sich im 16. Jahrhundert vielfach um Mißverständnisse gehandelt hat. Die entscheidende Formulierung zur Sache lautet: „Im Lichte unseres gemeinsamen Hörens auf die Heilige Schrift bekennen wir heute . . . miteinander, daß wir ohne Verdienst allein durch den Glauben gerechtfertigt werden, daß die Gnade Gottes auch das menschliche Wesen verwandelt und daß das christliche Leben nicht glaubwürdig ist, wenn keinerlei Erneuerung da ist.“ Es sei allerdings nicht verschwiegen, daß sich gegenüber diesem Urteil in der für die Reformation nun doch zentralen Sache erheblicher Protest von seiten einiger lutherischer Theologen erhoben hat, die der Meinung sind, daß sich bei diesem Dialog letztlich die katholische Auffassung durchgesetzt habe.¹³ Wenn das Dokument in diesem Zusammenhang auch auf die recht verstandene orthodoxe Lehre von der „theosis“ verweist, die niemals kirchentrennende Bedeutung erlangt hat und heute im ökumenischen Miteinander Gehör verdient, würde sich vermutlich die erwähnte extrem lutherische Kritik auch gegen diese Lehre richten – und sich damit ökumenisch noch mehr isolieren.

Wie diese sechs ökumenisch-theologischen Themenbereiche zeigen, ist das Studiendokument auch so etwas wie ein Kompendium des ökumenischen Dialogs, wenn dieser auch gegenüber der positiven Grundaussage über den trinitarischen Glauben in der Optik zurücktritt. Es fällt im Gesamtrahmen der Auslegung des NC im übrigen auf, daß die kirchentren-

nenden Kontroverslehren im wesentlichen aus dem Bereich des 3. Glaubensartikels stammen, während das apologetische Interesse weithin um Fragen kreist, die dem 1. Glaubensartikel zuzuordnen sind.

(5) Christliche Weltverantwortung

Ein letzter wesentlich kürzerer Durchblick soll schließlich der Tatsache gelten, daß in dieser Auslegung auch die Bedeutung des gemeinsam bekannten Glaubens für die christliche Weltverantwortung deutlich wird. Das betrifft vor allem die Verantwortung für die Bewahrung der Schöpfung, wie sie in der Auslegung sowohl zum ersten Glaubensartikel als auch im Zusammenhang der Reflexion auf den lebensspendenden Geist (n. 205) angesprochen wird. Das notwendige Eintreten für Gerechtigkeit und der Kampf gegen Leid und Tod in unserer Welt wird insbesondere im Zusammenhang der Auslegung des Todes Christi (n. 155.157.161) unterstrichen, ist aber auch ein Thema der Eschatologie: „Durch unsere Hoffnung werden wir bewegt, für eine menschlichere und gerechtere Welt zu wirken. Unser Streben nach Gerechtigkeit und Frieden innerhalb der Geschichte kann das Reich Gottes nicht herbeiführen, aber unser Einsatz geschieht in dem Vertrauen, daß nichts von dem, was wir in Erwartung jener Heiligen Stadt getan haben, umsonst sein wird.“ (n. 275). Erwähnt werden sollte in diesem Zusammenhang auch das Plädoyer gegen einen „falschen Triumphalismus in der Kirche“ (n. 161,239), ebenso die Aussage über die Gemeinschaft von Frauen und Männern in Kirche und Gesellschaft (ein impliziter Hinweis auf die entsprechende Studie des ÖRK).

Daß diese Hinweise sich zwar durch das ganze Dokument hindurchziehen, aber insgesamt doch eher am Rande stehen, hängt natürlich mit dem eigentlichen Gegenstand der Auslegung zusammen. Dennoch ist diese Tatsache für uns nachdenkenswert. Man könnte sicher fragen: Ist der trinitarische Glaube für unsere ethische Verantwortung vielleicht allzu wenig bedeutungsvoll? In der Tat – manche Themen, die uns heute auf den Nägeln brennen, kommen im Text gar nicht oder kaum vor (z. B. zum Thema Staat und Politik gibt es nur einen direkten Hinweis im Zusammenhang der Gestalt des Pontius Pilatus, n. 148). Es könnte uns diese Beobachtung aber auch anregen, über die Gewichtung unserer Verkündigung nachzudenken. Ist nur das für unser Leben relevant, was sich in sozialem Münze auszahlen läßt? Oder muß es nicht darum gehen, in erster Linie darüber nachzudenken, was von Gott her in der Welt geschehen ist, geschieht und täglich auf uns zukommt, nachzudenken über die Spuren Gottes in unserer Welt,

die Zeichen der Hoffnung, die Er setzt, auch dort, wo wir mit unseren Möglichkeiten am Ende sind oder noch gar nicht begonnen haben. Daß Christsein ohne Weltverantwortung auch nach Meinung des Studiendokuments ein Unding ist, hat dieser letzte Durchblick gezeigt. Aber wir sollten vielleicht lernen, unsere Möglichkeiten in der Relativität zu sehen, wie sie in jenem zitierten Satz aus dem eschatologischen Artikel des Bekenntnisses hervorscheint: Wir können das Reich Gottes nicht herbeiführen, aber nichts ist umsonst, was wir an kleinen Schritten und Taten getan haben, zu denen wir gerufen sind.

III. Konsequenzen

Das Studiendokument „Gemeinsam den einen Glauben bekennen“ stellt – über seine ökumenische Bedeutung hinaus – an uns die zentrale Frage, ob das überlieferte Bekenntnis zum dreieinigen Gott (noch dazu in der Form des NC) unser heutiges Bekennen lebendig bestimmen kann. Der Rückgriff auf den altkirchlichen Text hatte u. a. die Funktion, die Identität des Glaubens durch die Jahrhunderte festzuhalten und dazu einen handhabbaren Maßstab zu benennen. Die Frage, die sich angesichts des zuletzt Erörterten stellte und die sich heutigem Glaubensbewußtsein aufdrängt, ist diejenige nach der bleibenden Relevanz dieses Glaubens. Stehen die ethischen Maximen zu sehr am Rande? Oder muß man umgekehrt sagen, daß ein vordergründiger Aktionismus der Kirche ihr die heute notwendige orientierende Kraft nicht geben kann? Nach dieser orientierenden Besinnung hatten wir ja am Anfang gefragt. Und natürlich will niemand einen „vordergründigen Aktionismus“. Aber was uns im Zuge der Betrachtung vielleicht deutlich geworden ist, ist die Frage nach dem Grund unserer Orientierung. Das Glaubensbekenntnis scheint in eine Richtung zu weisen, die gegen bestimmte gegenwärtige Trends angeht. Ich möchte es jetzt so sagen: das Bekenntnis weist hin auf die spirituelle Dimension des christlichen Glaubens, eben auf das, was von Gott her unser Leben bestimmen, verwandeln, ihm seine Gestalt geben könnte. Vielleicht kommt es darauf in erster Linie an. Es könnte doch sein, daß wir Grund haben, wieder verstärkt die Anbetung, den Dank, das Bekenntnis der Sünde, die erfahrene Vergebung und auch das Kreuz als Lebenswirklichkeiten zu entdecken. Zu entdecken, daß nun tatsächlich das Gelingen unseres eigenen Lebens, das Leben der Kirche und das Leben der Gesellschaft nur so als wahrhaft menschliches Leben gewährleistet sind, daß uns deutlich ist: wir verdanken uns einem Anderen, der uns mitunter Wege führt, die wir zunächst nur schwer verstehen. Es könnte sein, daß erfüllte Menschlichkeit sich erst dort

auftut, wo *die* Dimension des Lebens erscheint und bestimmend wird, die mehr ist als die Tat. Im Anfang war und ist immer noch das göttliche Wort – daß es die Tat sei, ist eine höchst problematische Verkehrung Goethes. Es ist das Wort, das uns ruft, das uns einholt, das uns als Wärmestrom der Barmherzigkeit umgibt und halten will. Und es ist dieses Wort, das aus solcher Identität heraus uns in die Lage versetzt, glaubwürdig auch Taten zu tun. Wir sollten uns nicht scheuen, in diesem Sinne unseren Glauben neu zu entdecken. Daß Sie sich als Synoden Württembergs und Thüringens dazu gemeinsam eingefunden und auf den Weg gemacht haben, ist ein guter Schritt.

ANMERKUNGEN

- ¹ Löwen 1971. Hrsg. v. Konrad Raiser (Beih. z. ÖR 18/19), Stuttgart 1971, S. 216.
- ² Gemeinsam den einen Glauben bekennen. Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Frankfurt/M. 1991 (übers. v. Confessing the One Faith, Faith and Order Paper No. 153, Genf 1991). Die mit „n.“ angezeigten Nachweise beziehen sich auf die nummerierten Paragraphen des Dokuments.
- ³ Verwiesen sei einmal auf den Prozeß, der zu dem Konvergenzdokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung „Taufe, Eucharistie und Amt“ (Lima 1982) geführt hat, und an die umfangreiche Rezeption dieses Dokuments durch die Kirchen und die Theologie. Sodann ist zu erinnern an die (nicht zu Ende geführte) Studie der gleichen Kommission „Wie lehrt die Kirche heute verbindlich?“ Vgl. den Band: Verbindliches Lehren der Kirche heute. Hrsg. v. Deutschen Ökumen. Studienausschuß (Beih.z.ÖR 33), Frankfurt/M. 1978. Ein eigener Beitrag zu dieser Studie stammt von den evangelischen Kirchen in der ehemaligen DDR: Verbindliches Lehren der Kirche (1980, hekt.); gedruckt in englischer Übers.: The Authoritative Teaching of the Church. A Workshop Report from the German Democratic Republic, in: The Ecumenical Review 33, S. 147–165.
- ⁴ Vgl. dazu die Einleitung und den geschichtlichen Anhang des Dokuments in dem in Anm. 2 genannten Band.
- ⁵ Vgl. dazu die Dokumentation der Konsultation in Odessa 1981 sowie der Kommissionssitzung in Lima 1982 in: Schritte zur sichtbaren Einheit. Lima 1982. Hrsg. v. H. G. Link, Frankfurt 1983, S. 132 ff u. 64 ff.
- ⁶ Vgl. die Gedanken, die K. Barth zur Frage des Wirkens Christi außerhalb der Kirche geäußert hat in: Kirchl. Dogmatik Bd. IV/3, 1959.
- ⁷ Dies bezieht sich auf P. Tillichs Überlegungen zur „Geistgemeinschaft“, in: Systematische Theologie Bd. III, 1966, S. 176 ff.
- ⁸ Vgl. E. Bloch, Atheismus im Christentum, 1968.
- ⁹ „Im Bewußtsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen . . . hat das deutsche Volk . . . dieses Grundgesetz . . . beschlossen.“
- ¹⁰ Vgl. Geist Gottes – Geist Christi. Hrsg. v. Lukas Vischer (Beih.z.ÖR 39), Frankfurt/M. 1981.
- ¹¹ Vgl. Lima-Dokument „Amt“, n. 34–38.
- ¹² Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Bd. I, hrsg. v. K. Lehmann u. W. Pannenberg, Freiburg/Göttingen 1986.
- ¹³ Vgl. v. a. J. Baur, Einig in Sachen Rechtfertigung?, Tübingen 1989; dazu kritisch u. a.: U. Kühn/O. H. Pesch: Rechtfertigung im Disput, Tübingen 1991.