

Das nizäo-konstantinopeler Glaubensbekenntnis und unser Dialog mit der orthodoxen Kirche

1600 Jahre alt wird heuer das „lange Glaubensbekenntnis“ in unseren Meßbüchern. Es geht zurück auf das 1. ökum. Konzil von Nizäa (325) und wurde auf dem Konzil von Konstantinopel (381), das wir als 2. in der Liste der ökum. Konzilien zählen, um das Bekenntnis zur Gottheit des Hl. Geistes erweitert. Diese beiden Konzilien haben einen ganz besonderen Rang, weil sie die einzigen sind, die von allen christlichen Kirchen des Ostens und von allen großen Kirchen des Westens anerkannt werden. Schon vom 3. ökum. Konzil, dem vom Ephesus (431), kann eine solche gesamtchristliche Anerkennung nicht mehr ausgesagt werden. Als das Konzil im Jahr 381 die Lehre vom Hl. Geist formulierte, lautete der Text: „Wir glauben an den Heiligen Geist, den Herrn und Lebensspender, der vom Vater ausgeht.“ In dieser Form wird das Glaubensbekenntnis bis auf den heutigen Tag in allen Kirchen des Ostens gebetet. Die abendländische Christenheit erweiterte hingegen den Text, den das Konzil bestätigte. Wir beten bekanntlich: „Wir glauben an den Heiligen Geist, den Herrn und Lebensspender, der vom Vater und vom Sohn ausgeht.“ Der Einschub ist in lateinischer Sprache ein einziges Wort, nämlich „filioque“.

Um dieses filioque im Glaubensbekenntnis gab es in der Kirchengeschichte eine lange Kontroverse, bei der 2 Fragen anstanden:

1. Ist die erweiterte Formel rechtgläubig oder irrig?
2. Darf eine Teilkirche das Glaubensbekenntnis eines ökum. Konzils abändern, ohne dazu die Zustimmung eines neuerlichen ökum. Konzils einzuholen?

Wir werden sehen, daß dabei sogar noch die weitere grundsätzliche Frage aufgeworfen und in Ost und West unterschiedlich beantwortet wurde:

3. In welchem Sinn ist die Kirche gebunden durch Bekenntnisformeln, die sie selber aufstellte?

1. Die Einfügung des filioque ins Glaubensbekenntnis

Die theol. Formel, daß der Hl. Geist vom Vater und vom Sohn ausgeht, kann in Spanien bereits für das Jahr 445 nachgewiesen werden. Sie begegnet seither in der spanischen Kirche immer wieder, freilich einstweilen noch nicht ins Glaubensbekenntnis eingefügt, sondern in sonstigen theol. Texten.

Zur Zeitgeschichte ist zu bedenken, daß seit 418 die semiarianischen Westgoten ihre Herrschaft über Spanien ausdehnten. Im griechischen Osten waren seit dem Konzil von 381 die arianischen bzw. semiarianischen Wirren beendet. Mit dem Auftreten des Kyrill von Alexandrien gegen Nestorios von Konstantinopel wurden die theol. Interessen auf die Frage nach der Einheit und den zwei Naturen des Mensch gewordenen Gottessohnes, auf die Christologie gelenkt. Hingegen wurde für die Spanier jetzt erst die Trinitätslehre, die die Griechen im vorangehenden Jh. erschüttert hatte, zum theol. Hauptproblem. So lebten Griechen und Spanier nicht nur geographisch voneinander entfernt in zwei verschiedenen Herrschaftsgebieten, sondern mühten sich auch um unterschiedliche theol. Probleme. Während die Griechen im 5. Jh. alle Gelehrsamkeit aufboten, um mit den

Lehren fertig zu werden, die mit den Namen eines Nestorios und eines Eutyches verknüpft sind, mußte man zu gleicher Zeit in Spanien mit aller Kraft den Westgoten entgegentreten. Diese legten ihrer Lehre vom Logos den Satz zugrunde: „Der Vater ist größer als ich“ (Joh 14, 28). Ihnen gegenüber war aufzuzeigen, daß nicht dieses Schriftwort, sondern der Satz: „Alles, was der Vater hat, ist mein“ (Joh 16, 15) den Ausgang bilden muß, wenn eine theol. Aussage über das Wesen des Logos Gottes gemacht wird. So betonten die Katholiken Spaniens gegen die semiarianischen Westgoten, daß der Sohn, der vom Vater bei der Zeugung die ganze Fülle des göttlichen Wesens bekam, dem Vater bis auf das Vatersein in allem gleich ist und es also auch empfing, Mit-Ursache des Hl. Geistes zu sein. Unter König Rekkared (586–601) ereignete sich für Spanien auf der Synode von Toledo (589) endlich das, was für die Griechen 381 in Konstantinopel geschehen war: die bisherigen Semiarianer nahmen das nizänische Glaubensbekenntnis an. Bei diesem Anlaß wurde das Glaubensbekenntnis mit der filioque-Formel gesprochen, und es wurde verfügt, künftig das Glaubensbekenntnis, über das von nun an zwischen den einheimischen Spaniern und den gotischen Herren Eintracht bestand, beim eucharistischen Gottesdienst zu rezitieren. Wenn die Spanier damals das Glaubensbekenntnis samt dem Wort „filioque“ rezitierten, bedienten sie sich einer seit 150 Jahren im Land gebräuchlichen Formulierung, von der niemand von den Beteiligten argwöhnte, sie stehe in Spannung zum Beschluß des 2. ökum. Konzils. Alle waren überzeugt, das Glaubensbekenntnis der alten Konzilien getreu zu bewahren. Daß in Spanien niemand die Absicht hatte, durch das filioque von der Lehre der Konzilien abzuweichen, müssen auch die Gegner des filioque einräumen.

Aus der griechischen Welt widersprach zunächst niemand. Dort hatte man die Aussöhnung der Katholiken mit den Arianern überhaupt nicht zur Kenntnis genommen und deswegen die Aufnahme der filioque-Formel ins Glaubensbekenntnis auch gar nicht bemerkt. Die Wirren um das Konzil von Chalkedon und sehr bald der Perser- und der Arabersturm beschäftigten die Griechen viel zu stark; für Spanien, wo nicht einmal der große Justinian seine Herrschaft durchsetzen konnte, hatten die Griechen damals keine Zeit. 711 erlag schließlich das Westgotenreich den Arabern und verschwand damit ganz aus dem Horizont der Griechen.

Doch das filioque griff über nach Gallien. Die von den semiarianischen Westgoten noch lange nach 381 wach gehaltene trinitarische Problematik war 589 zwar für Spanien, aber noch lange nicht für den gesamten Westen beendet; noch waren nicht alle germanischen Stammeskirchen für das nizänische Bekenntnis gewonnen. Erst als die Franken der langobardischen Herrschaft ein Ende gesetzt hatten, war im gesamten Westen in konfessioneller Hinsicht der Zustand erreicht, den das Konzil von 381 im Osten herbeigeführt hatte. Zu dem Zeitpunkt aber war das filioque, das Karl der Große in der Aachener Pfalzkapelle eingeführt hatte, überall übernommen, wo germanische Christen heimisch und unter ihnen ehemals semiarianische Lehren verbreitet waren.

In den Tagen Karls des Großen kam es wegen des filioque zur ersten Kontroverse zwischen Lateinern und Griechen. 807 protestierten Griechen in Jerusalem, als sie hörten, daß lateinische Mönche das Credo mit dem filioque sangen. Die Mönche und eine Delegation aus Aachen appellierten deswegen 809 an Leo III.

(795–816). Dieser anerkannte zwar die theol. Berechtigung der filioque-Formel, mißbilligte es aber, daß man den Einschub ins Glaubensbekenntnis vornahm. In Rom weigerte man sich noch 2 Jh. lang, das Credo mit dem filioque zu singen. Vermutlich bei der Kaiserkrönung Heinrichs II. (1013) tat man es auch dort – zu einem Zeitpunkt, als die filioque-Formel schon über 550 Jahre Bestandteil der abendländischen Theologie gewesen war.

2. Darf eine Teilkirche das Glaubensbekenntnis eines ökumenischen Konzils abändern, ohne dazu die Zustimmung eines neuerlichen ökumenischen Konzils einzuholen?

Stellt man die Frage so, ist das Nein die einzige natürliche Antwort. Aber hat sich die Frage in der Geschichte tatsächlich so gestellt?

In Spanien sicher nicht. Denn dort war man allgemein der Meinung, die Formel mit dem filioque entspreche voll dem Konzil. War denn in Konstantinopel ein Wortlaut oder eine Lehre zur Debatte gestanden? Doch eine Lehre, die man in bestimmte Worte gekleidet hatte! Der Lehre hatten die Spanier also die Treue zu halten; den Wortlaut mußten sie sowieso ändern, denn dieser war griechisch und bei ihnen also nur in Übersetzung verständlich. Und es war immer schon ein Problem mit dem Übersetzen. Ist es genug, wenn der Sinn gewahrt bleibt? Wo ist die Grenze zwischen wortgemäßer Treue und sinngemäßer Freiheit? Darf man den Spaniern vorwerfen, sie hätten das Glaubensbekenntnis ändern wollen, wenn sie selber nichts anderes zu tun vermeinten als sinngemäß ins Lateinische zu übersetzen? Wenn sie nicht das Bewußtsein hatten, etwas zu ändern, darf man ihnen auch nicht unterstellen, sie hätten sich leichtfertig über die Auffassung der Kirche in anderen Ländern hinweggesetzt.

Für die Franken stellte sich die Frage erst recht nicht, denn sie änderten in der Tat nichts, sondern übernahmen die Übersetzung des Glaubensbekenntnisses, die sie bei den spanischen Nachbarn vorfanden. Als die Griechen gegen den fränkischen Text des Glaubensbekenntnisses protestierten, dachten die Franken nach, ob die bei ihnen übliche Übersetzung richtig ist. So beginnt eine Kontroverse, bei der eigentlich beide Seiten nach etwas anderem fragten. Die Griechen: „Dürft ihr überhaupt ändern? Wenn nein, dann hilft es auch nichts, wenn ihr die Rechtgläubigkeit eurer Formel beweist, die wir übrigens sowieso nicht ernsthaft bestreiten.“ Die Franken: „Entspricht unsere Formel der Lehre der Väter? Wenn ja, was seid ihr empört, daß wir den griechischen Wortlaut des Glaubensbekenntnisses so ins Lateinische übersetzen?“

Zum eigentlichen Kontroverspunkt zwischen Ost und West wurde das filioque erst im Lauf der Kreuzzüge, als die Lateiner nach dem 4. Lateranum auch von den Griechen das Bekenntnis zur filioque-Formel einzufordern begannen. Obgleich ihnen damals nicht mehr verborgen war, daß das filioque ursprünglich nicht zur Bekenntnisformel gehörte, stellte sich ihnen nicht die Frage, ob sie als eine Teilkirche das gemeinsame Bekenntnis ändern dürfen. Denn zur Zeit des 4. Laterankonzils (1215) verstanden sich die Lateiner nicht als eine Teilkirche, sondern schlichtweg als die „tota christianitas“. Auch wenn man diesen Anspruch aus gutem Grund verwirft, muß man zur Kenntnis nehmen, daß sich *aus ihrer Sicht* damals ein allumfassendes Konzil der Christenheit für die filioque-Formel aussprach. So spitzte das Problem sich zur Frage:

3. Kann das Glaubensbekenntnis überhaupt geändert werden?

Als bei den Verhandlungen des Konzils von Ferrara/Florenz (1437/39) ein kath. Redner erklärt hatte, das *filioque* sei keine Hinzufügung zum Glaubensbekenntnis, sondern nur eine Entfaltung dessen, was in dem „a Patre“ schon ausgesagt sei, gab Bessarion zur Antwort, Entfaltungen seien gewiß zulässig, aber nicht deren Hinzufügung zum Glaubensbekenntnis: „Wir möchten, daß Euer Hochwürden zur Kenntnis nimmt, daß wir diese Befugnis jeder Kirche und jeder Synode, auch einer ökumenischen, absprechen, und nicht allein der römischen Kirche; wie groß aber auch die römische Kirche sein mag: wir bestreiten ihr nichtsdestoweniger dieses Recht, ebenso wie einer ökumenischen Synode oder der allgemeinen Kirche, denn wenn wir es der Gesamtkirche absprechen, dann erst recht der römischen Kirche“¹.

Die Ereignisse von Florenz liegen zwar über ein halbes Jahrtausend zurück, aber es ist gut, das damalige Verhalten zu beachten, denn bei dieser Gelegenheit manifestierte sich eine grundsätzliche Haltung der orth. Kirche, die sich immer wieder zeigt, wenn Reformen anstehen.

Wir Katholiken finden es für richtig, kirchliche Normen abzuschaffen und durch zeitgemäßere zu ersetzen, wenn sie den Gegebenheiten nicht mehr entsprechen. Auch unsere Liturgiebücher schreiben wir um, wenn wir eine Reform für angebracht halten, wie dies unter Pius V. und unter Paul VI. geschah. Weil wir feststellen, daß die Orthodoxie ihre Normen nicht abschafft und ihre Liturgiebücher nicht umschreibt, ist bei uns die Ansicht verbreitet, die Orthodoxie lasse alles beim alten und reformiere nicht. Aber das ist ein gewaltiger Irrtum.

Entsprechend dem, was Bessarion in Florenz sagte, daß Entfaltungen zulässig seien, aber nicht ihre Hinzufügung zum Glaubensbekenntnis, vollzieht die Orthodoxie den Wandel ihrer kirchlichen Normen und ihrer Liturgie ohne radikale Eingriffe in die Bücher. Die Bücher bleiben gleich, aber es entwickelt sich kontinuierlich die Art, wie man mit den gleichbleibenden Büchern umgeht. Um zu wissen, was faktisch die gültigen Normen sind bzw. wie die wirkliche Gottesdienstordnung aussieht, genügen die Bücher nicht. Man muß auch wissen, was wann und wie aus den Büchern herauszulesen bzw. in ihnen zu überblättern ist. Dies wird nicht in der Form einer Regel niedergeschrieben, sondern bleibt der Weisheit der Verantwortlichen, ihrem Treuebewußtsein zur Tradition und ihrer Einsicht in die Erfordernisse der Zeit anheimgestellt. Damit erlangen die einmal niedergeschriebenen Texte eine sakrosankte Wichtigkeit, die uns abendländischen Christen störend und das Leben ertötend erscheint. Aber sie töten nicht wirklich, weil das Leben sozusagen an ihnen vorbeiwächst². Hingegen erscheint die Sach-

¹ Die Diskussion über das *filioque* auf dem Konzil wird dargestellt bei J. Gill, Basel und Ferrara-Florenz (= Geschichte der ökumenischen Konzilien, Bd. IX), Mainz 1967, 270ff.

² Die orth. Rechtssprache nennt den Umgang mit den überkommenen Texten, der den historischen Realitäten in der angegebenen Weise Rechnung trägt, die „Anwendung gemäß Ökonomie“; die wörtliche Umsetzung der Texte in die Praxis heißt „Anwendung gemäß Akribie“. Die Doppelmöglichkeit in der Anwendung, für die es in der abendländischen Tradition keine genaue Entsprechung gibt, öffnet der Orthodoxie viele Wege für Reformen und für Offenheit in der Pastoral; sie muß gut beachtet werden, wenn man das orth. Kirchenleben verstehen will; vgl. E. Chr. Suttner, Ökonomie und Akribie als Normen kirchlichen Handelns, in: OstKSt. 24 (1975) 15–16 (mit Zitation älterer Arbeiten); seither sind erschienen: D. Salachas, Oikonomia e akribia nella ortodossia greca, in: Nicolaus Rivista di Teologia Ecumenico-Patristica 4 (1976) 301–340; Ch. Gheorghescu, Învăţătura ortodoxă despre iconomia dumnezeiască şi iconomia bisericească. Teză de doctorat în teologie (Die orthodoxe Lehre über die göttliche und die kirchliche Ökonomie, Theol. Doktorthese), in: Studii Teologice 32 (1980) 297–516.

lichkeit, mit der wir Abendländer überlebte Texte sofort der Wirklichkeit anpassen möchten, den Orthodoxen als Mangel an Ehrfurcht vor der großen Vergangenheit. Aber es ist dies im Gegenteil gerade unser Ausdruck des Respekts vor den überkommenen Texten, denn wir würden es für mangelnde Hochachtung für sie empfinden, wenn wir es wagten, uns nicht genau an sie zu halten, solange sie noch nicht in aller Form aufgehoben und durch Neues ersetzt sind³.

Es ist wohl eine unglückliche Formulierung, wenn wir im orth.-kath. Gespräch hinsichtlich des Glaubensbekenntnisses oder auch eines anderen Teilbereichs der kirchlichen Tradition fragen, ob die Kirche wieder abändern kann, was sie zu einem bestimmten Zeitpunkt selber einmal fixierte. Denn eine so vorgelegte Frage weckt erfahrungsgemäß Emotionen. Fragen wir lieber, ob es angebracht ist, die erforderlichen Entfaltungen stets auch schriftlich zu fixieren⁴. Der Sinn der Fragestellung bleibt derselbe. Nur ihr Wortlaut findet geneigtere Ohren.

Wenn wir die Frage in der eben vorgeschlagenen Form aufwerfen, wird sich bald zeigen, daß die abendländischen Christen dem Wunsch zuneigen, die amtlichen Texte mögen die tatsächliche Entfaltung so gut wie möglich zum Ausdruck bringen. Sie ziehen das Anpassen der Texte an die Entfaltung und ein stetes Fortschreiben vor. Orth. Christen empfinden hingegen, es sei erstrebenswerter, die Traditionsverbundenheit des Entfalteten dadurch zum Ausdruck zu bringen, daß man die amtlichen Texte unverändert beläßt, damit aus dem Nebeneinander von altem Text und neuer Verwendung die Korrelation zwischen Tradition und Leben deutlich werde. So ergibt sich zum Erstaunen vieler Katholiken, daß orth. Theologen, die nichts gegen die *filioque*-Formel einwenden, wenn sie in Lehrbüchern steht, diese im Glaubensbekenntnis bekämpfen. Und Orthodoxe bemerken verwundert, daß die Katholiken, wenn man ihnen Einwände gegen die Neuformulierung im Glaubensbekenntnis vorträgt, nicht über die Wichtigkeit des überlieferten Textes reden wollen, sondern sofort die theol. Richtigkeit der Neufassung nachzuweisen suchen.

Die wieder geeinte Kirche wird vermutlich nach einem Mittelweg Ausschau halten müssen. Es wird sich wohl als notwendig erweisen, daß wir Katholiken weniger gründlich fortschreiben werden und dafür mehr Freiheit des Lebens neben unveränderten herkömmlichen Formulierungen gelten lassen, und daß die Orthodoxen eine größere Nähe zwischen den gültigen Texten und dem tatsächlichen Leben erstreben. Nach letzterem wird übrigens auch auf orth. Seite längst schon gerufen, wie sich aus den Vorbereitungsarbeiten für eine gesamtorthodoxe Synode ergibt.

³ Die orth. Rechtssprache verwendend, könnte man sagen: Unsere Tradition kennt nur die „Anwendung gemäß Akribie“ und sieht in der „Anwendung gemäß Ökonomie“ keine sinngemäße Befolgung überkommener Normen, sondern deren Mißachtung. Deswegen erscheint uns Katholiken ein neues Verhalten erst dann für erlaubt, wenn in den überkommenen Texten alles abgeändert ist, was man nach orth. Vorgehensweise „gemäß Ökonomie“ einfach auf sich beruhen lassen bzw. neu auslegen müßte, um das neue Verhalten annehmen zu können.

⁴ Es ist bezeichnend, daß die ersten Unterhandlungen über das *filioque*-Problem, die stattfanden, als Griechen und Lateiner sich gegenseitig noch recht gut kannten, genau im Sinn dieser Fragestellung geführt wurden; vgl. B. Capelli, *Le pape Léon III et le „filioque“*, in: *L'église et les églises*, Chevetogne 1954, Bd. I, 309–322, bes. 317–319; V. Peri, *Leone III e il „filioque“*. Estratto da *Rivista di storia e letteratura religiosa*, Firenze 1968, bes. 4–8; 20–25.

4. Ist das Glaubensbekenntnis mit der Erweiterung um das *filioque* rechtläubig?

Die Antwort kann kurz sein aus zwei Gründen. Erstens werfen uns nur wenige Orthodoxe vor, die *filioque*-Formel verfälsche den Glauben. Das hohe Alter der Formel und die Tatsache, daß der Protest gegen sie erst relativ spät laut wurde und gar nicht so sehr der Lehre selbst als meist nur der Einfügung ins Glaubensbekenntnis galt, dazu die vielen theol. Untersuchungen seit der Kreuzfahrerperiode, veranlassen die Mehrzahl der orth. Theologen einzuräumen, daß die Formel rechtläubig verstanden werden kann. Im theol. Dialog zwischen der orth. und der kath. Kirche wird (so nehme ich an) die Rechtläubigkeit der *filioque*-Formel wenig Probleme bereiten.

Wir könnten zweitens noch nachdenken, weswegen die orth. Theologen, die unsere *filioque*-Formel nicht für verwerflich erklären, sie doch nicht in ihre Dreifaltigkeitslehre einbeziehen wollen. Wie H. Biedermann zeigt⁵, liegt ein unterschiedlicher Zugang zur Gotteslehre schon in der Väterzeit bei den großen Kapadokiern einerseits und bei Augustinus andererseits vor. Dieser wurde noch mehr akzentuiert, da seit Thomas von Aquino in der Regel die abendländischen Lehrbücher zur Gotteslehre mit dem Traktat „*de Deo Uno*“ anheben, um dann erst zum Traktat „*de Deo Trino*“ vorzudringen. Die Folge ist, daß dem Abendland das *filioque* erforderlich erschien, um nach der Rede von dem einen Wesen Gottes auch das innergöttliche Verhältnis zwischen den drei göttlichen Personen in jener Deutlichkeit aussprechen zu können, die erforderlich ist, um die große Glaubenswahrheit von der Dreifaltigkeit Gottes philosophisch-rational soweit zu erschließen, wie es der Mysteriencharakter zuläßt. Die *filioque*-Lehre liegt ganz auf der Linie abendländischer Theologie; auch wenn es nicht notwendig gewesen wäre, den semiarianischen Goten entgegenzutreten, wäre sie ausgebildet worden. Aber sie wäre wohl ein *Topos* der Lehrbücher bzw. spekulativer Abhandlungen geblieben und kaum ins Glaubensbekenntnis eingefügt worden, wenn sie nicht durch den Abwehrkampf gegen die Häretiker allgemein bekanntgemacht worden wäre.

Im Morgenland setzt hingegen die Theologie nicht von der Einheit Gottes her an, sondern von den drei Personen, die sich uns offenbarten. Dort war man also nicht vor die Notwendigkeit gestellt, die Dreiheit durch eine Entfaltung in der Rede über die innergöttlichen Relationen deutlich zu machen. Man war statt dessen, um die Einheit der drei göttlichen Personen aufzeigen zu können, sehr besorgt, die Allursächlichkeit Gottes des Vaters herauszustellen, und gerade diese sah man gefährdet, als man hörte, daß die Lateiner den Ausgang des Hl. Geistes vom Vater und vom Sohn bekannten. Es bedurfte einer deutlichen Klarstellung durch das 2. Konzil von Lyon (1274) und durch jenes von Florenz (1439), um die Sorgen der Orthodoxen zu beruhigen. So dürfen wir konstatieren: Nicht die östliche und die westliche Dreifaltigkeitslehre sind wegen des *filioque* in Widerspruch miteinander. Vielmehr sind der östliche und der westliche Zugang zur dogmatischen Darlegung so, daß die eine Theologie des *filioque* bedarf und die andere seiner nicht bedarf, um vom je eigenen Ausgangspunkt her ein und denselben Dreifaltigkeitsglauben aussprechen zu können.

⁵ H. Biedermann, Gotteslehre und Kirchenverständnis. Zugang der orthodoxen und der katholischen Theologie, in: ThPQ 129/1981, 131–142.

Dies aber zeigt, daß hinsichtlich der Glaubensformel über den Hl. Geist im nizäo-konstantinopeler Glaubensbekenntnis letztlich nicht eine Kontroverse über den Gehalt unserer Glaubensaussagen für den Dialog ansteht, sondern die Frage, wie wir mit den dogmatischen Aussagen verfahren sollen, die nur im Westen (bzw. nur im Osten) zustande kamen, weil nur dort eine theol. Problemlage herrschte, die die dogmatische Aussage herbeiführte. Wir müssen also fragen:

5. Können und müssen sich die Partnerkirchen beim offiziellen theologischen Dialog zu eigen machen, was in der anderen Kirche im Lauf der Jahrhunderte an eigenständiger theologischer Entwicklung heranwuchs?

In unserer Beschäftigung mit dem nizäo-konstantinopeler Glaubensbekenntnis haben wir gesehen, daß es in der Kirche schon in frühester Zeit gesonderte theol. Entwicklungen gab, bereits zu einem Zeitpunkt, zu dem von dem Bruch, der heute zwischen Katholiken und Orthodoxen verläuft, noch nicht die Rede sein konnte. Schon damals ging man hier und dort im kirchlichen und kulturellen Leben eigene Wege. Wenn dies schon vor der Spaltung so war, ist es nicht verwunderlich, daß sich nachher noch viel mehr und größere Unterschiede herausentwickelten. Die kirchliche Lehre muß ja stets in Relation zu dem stehen, was die Menschen bewegt, für die die Kirche die Frohbotschaft verkündet; in den vielen Jahrhunderten der Trennung *mußte* es also in beiden Kirchen eine Entfaltung der Lehre geben. Je länger man getrennt war, je weniger also jenseits des Grabens bekannt und mitempfunden wurde, was diesseits des Grabens im kirchlichen Leben vorging, desto unabhängiger voneinander wurden auch die Entfaltungen auf beiden Seiten.

So stellen wir, wenn wir jetzt wieder aufeinander zugehen, fest, daß die jeweilige Partnerkirche anders geworden ist, als sie war, ehe sich die Kirchen voneinander entfernten. Den Fall des filioque haben wir bisher erwogen. Er steht nicht allein. Wir möchten im folgenden grundsätzlich (für das filioque und zugleich für alle vergleichbaren Entwicklungen) fragen, was zu geschehen hat angesichts der Tatsache, daß gewandelte Partnerkirchen die Gemeinschaft miteinander suchen. Zunächst ist festzuhalten, daß die Wandlungen von unterschiedlicher Gewichtigkeit sind. Für unseren Zusammenhang erscheint es mir notwendig, drei verschiedene Arten zu unterscheiden. Wenn die beiden Partnerkirchen heute aufeinander zugehen, finden sie:

- 1) Theologumena⁶, mit denen sie erst noch vertraut werden müssen, weil diese in der Zeit vor der Spaltung nicht gelehrt worden waren;
- 2) verbindliche Lehraussagen der anderen Kirche, durch die alte, bereits vertraute Theologumena für die Schwesterkirche in den Rang einer dogmatischen Lehre erhoben wurden;
- 3) verbindliche Lehraussagen, durch die die Schwesterkirche auch neue, noch nicht vertraute Theologumena in den Rang einer dogmatischen Lehre erhob.

⁶ Als „Theologumenon“ wird in der orth. Dogmatik eine theol. Lehre bezeichnet, der eine mehr oder weniger große Anzahl von Gläubigen zustimmt und die von den Theologen vertreten oder in Frage gestellt werden darf, weil es weder dafür noch dagegen eine lehramtliche Äußerung der Kirche gibt. Sollte eine verbindliche lehramtliche Äußerung der Kirche erfolgen, hört die Lehre auf, ein Theologumenon zu sein. Sie wird zum Dogma, wenn die verbindliche lehramtliche Äußerung sie zum unaufgebbaren Bestandteil der kirchlichen Lehre rechnet, bzw. zur Häresie, wenn das Lehramt der Kirche sie als der Offenbarung widersprechend kategorisch zurückweist.

1) Wenig Schwierigkeiten bereitet der erste Fall. Theol. Anschauungen von mehr oder weniger großer Berechtigung hat es in der Kirche immer gegeben. Sie erlangten mehr oder weniger Bedeutung. Solange sie einerseits die Wahrheit nicht verfälschen, so daß die Kirche sich ihrer nicht entschieden erwehren muß, und solange andererseits niemand versucht, sie als verbindliche Lehre aufzuerlegen, so daß sie keine Knechtung der Gewissen bedeuten, können solche Anschauungen frei bestehen; sie können unter Umständen auch ebenso frei wieder verschwinden⁷. Da zu solchen Thesen nicht einmal die eigene Kirche, in der sie vorgetragen werden, offiziell Stellung bezieht, braucht es im theol. Dialog die Partnerkirche erst recht nicht zu tun. Vielleicht erscheint dieses oder jenes Theologumenon der Partnerkirche gar zu verwunderlich. Auch dann darf es im Dialog mit Schweigen übergangen werden. Man darf sich darauf verlassen, daß das künftige Gespräch zwischen den theol. Schulen der wieder geeinten Kirche über allzu einseitige Entwicklungen aus der Zeit der konfessionellen Isolation hinwegführen wird.

2) Schwerer wiegt der zweite Fall, daß eine Partnerkirche allein über ein Theologumenon ein definitives Wort aussprach und also beim Dialog etwas einbringt, was sie nicht mehr zur Diskussion stellen kann. Ein solcher Fall ist in der von uns besprochenen filioque-Frage gegeben. Wir sahen, daß die filioque-Lehre in jene Zeit der Kirchengeschichte zurückreicht, in der eine ganze Reihe von Theologumena auf den allgemeinen Konzilien behandelt und als falsch abgewiesen wurden. Mit dem filioque geschah dies nicht. Als einfaches Theologumenon hat die filioque-Lehre keinen Widerspruch erregt. Erst als bekannt wurde, daß zunächst in gewissen Gebieten, später im gesamten Raum der abendländischen Kirche dieses Theologumenon in das gottesdienstliche Glaubensbekenntnis eingefügt und also zu einer verbindlichen Aussage erhoben wurde, kam es zu Protesten. Und diese Proteste gegen das filioque waren in der Regel nicht gegen den Inhalt der Lehre gerichtet, sondern nur gegen das Faktum, daß man in einseitigem Vorgehen dem Theologumenon einen zu hohen Rang beimesse. Dies gilt bis auf den heutigen Tag von der Mehrzahl der Orthodoxen, die gegen das filioque Stellung beziehen. Denn nur ein kleiner Teil der Orthodoxie setzt dem filioque das gegen- teilige Theologumenon „a Patre solo“ entgegen. Wenn von einer Gegnerschaft der gesamten orthodoxen Kirche zum filioque die Rede ist, so bezieht sich diese nur auf den Umstand, daß wir Katholiken als dogmatische Glaubensformulierung betrachten, was uns als theol. Meinung unbestritten belassen würde.

So bleibt die Frage, welche Qualität einer Lehre in der geeinten Kirche zuerkannt werden soll, die von der einen Seite als Theologumenon akzeptiert, von der anderen aber in dogmatischen Rang erhoben wurde.

Von der Kirche, die zur dogmatischen Aussage gefunden hat, zu verlangen, daß sie diese widerrufe, geht nicht an. Denn die Kirche gab ja ihre Entscheidung aufgrund einer Fragestellung, in der die Leugnung des zur dogmatischen Aussage erklärten Satzes ein Verrat an der Wahrheit des Evangeliums gewesen wäre. Wi-

⁷ Theologumena haben sehr unterschiedliches Gewicht. Um praktische Beispiele von verschiedener Wichtigkeit zu benennen: Hierher gehören die Erklärungsversuche der verschiedenen kath. Schulen, die man unternahm, um in der Gnadenlehre die Allwissenheit Gottes mit der Willensfreiheit des Menschen zu harmonisieren. Oder in der Mariologie die Lehre, Maria sei Mittlerin aller Gnaden. Oder die Überzeugung gewisser Kreise, die Seherkinder marianischer Erscheinungsorte hätten eine Botschaft empfangen.

derriefe die Kirche ihre Entscheidung, lebte die falsche Behauptung, *die in der Theologiegeschichte der betreffenden Kirche virulent ist, wieder auf*⁸. (Im Fall des filioque handelt es sich dabei um die semiarianische These, daß man auch dann auszugehen hat vom Satz des Johannesevangelium: „Der Vater ist größer als ich“, wenn man Aussagen über den präexistenten Logos macht, die sein Wesen betreffen).

Die andere Kirche aber hat eine andere Theologiegeschichte durchlebt. Sie hat ihre Dreifaltigkeitslehre von einem anderen Zugang her ausgeformt. Diese Lehre kann von der genannten semiarianischen These kaum erreicht, geschweige denn in Frage gestellt werden⁹. Es ist aber dafür auch nur sehr schwer möglich, die von der abendländischen Theologie geprägte filioque-Formel in die orthodoxe Dreifaltigkeitslehre einzubeziehen.

Bezüglich des hier ausgeführten Beispiels und aller ähnlichen Fälle gelte die These: Es ist ausreichend, wenn die Kirchen beim Dialog die Theologie der jeweils anderen Seite hinnehmen. Es genügt, wenn die eine Seite sagt: Wir sehen ein, daß es eurer dogmatischen Feststellung bedarf, wenn man dem Problem aus jener Sichtweise begegnet, in der es sich in eurer Theologiegeschichte darstellte; wir haben deswegen alle Wertschätzung für eure theol. Aussage. Seht ihr nun bitte auch ein, daß eure Aussage sich in einer Gestalt darbietet, die wie ein Findlingsblock fremd bei uns daläge, wenn wir sie in der von euch geschaffenen Formulierung übernähmen. M. a. W.: Es sollte anerkannt werden, daß mit innerer Zwangsläufigkeit gewisse dogmatische Feststellungen der Kirche nur dann unausweichlich werden, wenn man sich auf eine bestimmte Sichtweise der theol. Fragestellung einläßt. Es ist um der Einheit der Kirche willen weder erforderlich, diese bestimmte Sichtweise zu übernehmen, noch sie zu verwerfen. Wer also in der geeinten Kirche bei der Sichtweise seiner bisherigen Kirche verbleibt, mag auch unbehelligt bei seiner bisherigen Theologie verbleiben. Wohl aber wäre es erforderlich, daß ein Theologe, der in der geeinten Kirche die Sichtweise der ehemaligen Partnerkirche übernehmen will, sich auch von den dogmatischen Entscheidungen leiten läßt, die jene Partnerkirche in der Zeit der Kirchenspaltung fällte.

3) Gegenüber dem eben Besprochenen ist der dritte Fall insofern verschärft, als hier die Partnerkirchen nicht nur auf ein altes Theologumenon in neuer Bewertung stoßen, sondern auf etwas Neues, mit dem sie überhaupt erst bekannt werden müssen. Solche Themen gibt es in beiden Kirchen, auf orth. Seite z. B. die palamitische Lehre von der Unterscheidung zwischen Gottes Wesen und seinen

⁸ Auch diesbezüglich gab es schon in der ersten Kontroverse über das filioque eine Einsicht. Als Leo III. den fränkischen Delegierten gegenüber nachdrücklich auf der Unrechtmäßigkeit der Einfügung des filioque bestand, entgegneten diese zu guter Letzt, der Papst habe doch selber die durch das filioque zum Ausdruck gebrachte Lehre als Glaubenslehre der Kirche anerkannt; wenn nun das filioque gestrichen würde, müsse dies zur Folge haben, daß die filioque-Formel als falsch betrachtet werde. Dieser Gefahr begegnen zu müssen, war auch Leo III. überzeugt. So schlug er vor, die Gelegenheit dadurch zu bereinigen, daß die Franken das filioque nicht wegstreichen, sondern lieber das Singen des Glaubensbekenntnisses schrittweise reduzieren und mit der Zeit ganz unterlassen sollten. An diesen Kompromißvorschlag denkend, erscheint es vielleicht nicht abwegig, den im deutschen Sprachraum längst heimischen Brauch noch weiter zu fördern, daß man bei den Gottesdiensten statt des nizäo-konstantinopeler Glaubensbekenntnisses lieber das Apostolicum spricht. Dieses war nie von der filioque-Frage belastet.

⁹ Vgl. Johannes von Damaskus, Darlegung des orthodoxen Glaubens, II, 11, und IV, 18, wo diesem Einwand in anderer Weise begegnet werden kann, weil nicht die Einheit des Wesens, sondern die Dreiheit der Personen am Anfang des theol. Nachdenkens über das Dreifaltigkeitsmysterium steht.

Energien, auf kath. Seite die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Mariens. Mit Recht können die Kirchen darauf hinweisen, daß in beiden Fällen altes Überlieferungsgut zu einem Theologumenon verarbeitet und dann zum Dogma erhoben wurde. Insofern ist keine der beiden Lehren eine Neuerung, die das hl. Erbe verfälscht. Aber als ausgeformte Lehren sind beide Beispiele jünger als die Trennung der Kirchen. Hier müssen die Partnerkirchen zunächst eine gewisse Befremdung überwinden. Es braucht ein Aufeinander-Hören, damit sie den zugrundeliegenden Theologumena Positives abzugewinnen vermögen. Sobald ihnen der Aussagesinn und sein Kontext deutlich geworden sind, gilt dasselbe wie von dem eben dargelegten zweiten Fall.

6. Ist diese Haltung den beiden Partnerkirchen möglich?

1. Katholischerseits machte das 2. Vat. im Ökumenismusdekret Ausführungen, die auf diese Frage eine positive Antwort zu erlauben scheinen. In Art. 14 heißt es: „Das von den Aposteln überkommene Erbe ist in verschiedenen Formen und auf verschiedene Weise übernommen und daher schon von Anfang an in der Kirche hier und dort verschieden ausgelegt worden; dabei spielte auch die Verschiedenheit der Mentalität und der Lebensverhältnisse eine Rolle.“ In Art. 17: „Auch bei der Erklärung der Offenbarungswahrheit sind im Orient und im Okzident verschiedene Methoden und Arten des Vorgehens zur Erkenntnis und zum Bekenntnis der göttlichen Dinge angewandt worden. Daher darf es nicht wundernehmen, daß von der einen und von der anderen Seite bestimmte Aspekte des offenbarten Mysteriums manchmal besser verstanden und deutlicher ins Licht gestellt wurden, und zwar so, daß man bei jenen verschiedenartigen theol. Formeln oft mehr von einer gegenseitigen Ergänzung als von einer Gegensätzlichkeit sprechen muß.“ Das Dekret erkennt eigens an, daß die Traditionen der Orientalen „in ganz besonderer Weise in der Hl. Schrift verwurzelt sind“.

Wenn schon von Anfang an Verschiedenartigkeit der Auslegung rechtens war, können wir heute im theol. Dialog von der Partnerkirche auf keinen Fall die uneingeschränkte Übernahme unserer theol. Sichtweise verlangen. Dann ist es auch nicht möglich, daß wir verlangen, die mit dieser Sichtweise unablässig verknüpften dogmatischen Feststellungen talis qualis zu übernehmen.

2. Auch das praktische Verhalten beider Partnerkirchen gegenüber den Beschlüssen des 2. Nizänum scheint eine positive Antwort auf unsere Frage zu erlauben. Im 3. Anathematismus des Konzilsdekrets ist die Bilderverehrung nicht nur für legitim erklärt, sondern angeordnet. Die orth. Kirche übernahm diese Anordnung konsequent in ihre gottesdienstliche Praxis. Im Abendland hat man sich (außer an einigen Wallfahrtsorten) weithin damit begnügt, die Rechtmäßigkeit des Bilderkults herauszustellen und von den Katholiken nur zu verlangen, daß sie niemandem den Bilderkult im Sinn des 2. Nizänum verwehren. Wir erkennen das 2. Nizänum als ökum. Konzil an, sein Dekret ist uns heilig – aber wir überlassen es den Orthodoxen, sich exakt ans 2. Nizänum zu halten, weil wir das Gefühl haben, es passe besser zu ihnen als zu uns. Und die Orthodoxie hat uns nie vorgeworfen, daß wir dieses Konzil nicht ernst genug nähmen. Können wir nicht dogmatische Entscheide aus der Zeit der Trennung ähnlich behandeln wie dieses Konzil, das uns gemeinsam gehört?

3. Der Umstand, daß die beiden Partnerkirchen den offiziellen Dialog auf der Basis einer gegenseitigen Anerkennung als gleichrangige Schwesterkirche aufnahm-

men, müßte auch dann die positive Einstellung zur dogmatischen Lehre der Partnerkirche ermöglichen, wenn es nur schwer oder fast gar nicht einsichtig ist, wie die betreffende dogmatische Aussage mit der eigenen Theologie in Einklang gebracht werden kann. Denn es kann überhaupt nicht sinnvollerweise gefragt werden, ob ein Theologumenon, dem die Schwesterkirche den Rang einer dogmatischen Wahrheit zuerkannt hat, der göttlichen Wahrheit entspricht oder sie verfälscht. Die Kirche trifft dogmatische Entscheidungen unter Führung des Hl. Geistes; daß sich die Partnerkirchen als Schwesterkirchen anerkennen, heißt, daß sie voneinander glauben, sie werden vom Hl. Geist geleitet beim Bezeugen der Wahrheit gegenüber der Verfälschung. Was eine Kirche als Dogma verkündet, kann folglich nicht häretisch sein.

Unter Umständen mag es schwer sein, die Sichtweise, von der her die andere Kirche das Dogma aussprach, hinreichend mit der in der eigenen Kirche üblichen Sichtweise zu verbinden, damit man die dogmatische Aussage auch in die eigene Theologie zu integrieren vermag. Wenn wir in einem bestimmten Fall die Vereinbarkeit beider Lehren nicht (oder noch nicht) aufzuzeigen vermögen, dürfen wir trotz allem von der Gewißheit ausgehen, daß die Unvereinbarkeit nur eine Folge unserer Kurzsichtigkeit ist, die noch nicht richtig begriffen hat, was der Hl. Geist mit jener dogmatischen Aussage kundtun wollte. Sie ist mit Sicherheit nicht die Folge eines echten und grundsätzlichen Widerspruchs zwischen den Dogmen beider Kirchen. Denn einen solchen müssen wir wegen der der Kirche verheißenen Unfehlbarkeit in der Glaubensverkündigung ausschließen, wenn wir uns tatsächlich gegenseitig als Kirche anerkennen.

Dies bedeutet nicht, daß im Dialog nicht noch Wichtiges zu geschehen hätte. Es muß selbstverständlich alle Mühe darauf verwandt werden, über die vermeintliche Unvereinbarkeit hinwegzukommen. Denn in der wieder geeinten Kirche kann es nicht auf die Dauer zwei Auffassungen geben, von denen die eine die andere auszuschließen scheint. Mindestens muß aufgezeigt werden, daß es auch in der jeweils anderen Sicht einen Ansatzpunkt gibt, von dem her dem Anliegen der fraglichen theol. Lehre Raum gegeben werden kann, auch wenn die Lehre dort nicht talis qualis in der von der Schwesterkirche geschaffenen Ausformulierung eingebracht werden kann. Aber es ist ein gewaltiger Unterschied, ob wir bei den einschlägigen Arbeiten davon ausgehen dürfen, daß zusammengefügt werden kann, was disparat erscheint, oder ob zuerst überprüft werden muß, ob die Lehre der anderen Seite mit dem Evangelium unseres Herrn Jesus Christus in Einklang steht.

Ein Blick in „Arzt und Christ“, Heft 3/1981, Krankenhausseelsorge – Idee und Verwirklichung:

Franz-Josef Illhardt, Begründung der Krankenhausseelsorge. Helmut Piechowiak, Seelsorge im Krankenhaus – Aufgaben und Möglichkeiten zwischen Anspruch und Wirklichkeit. Michael Notter, Krankheit und Hoffnung – Versuch einer Begriffsbestimmung auf der Grundlage der Menschenwürde. Tagungsberichte – Aus Zeitschriften – Wir haben für Sie gelesen – Aus dem Leben erzählt – Diskussion – Nachrichten.

„Arzt und Christ“ erhalten Sie im Oberösterreichischen Landesverlag, Landstraße 41, A-4020 Linz/Donau. Einzelheft öS 75.-; DM 10,50; sfr 9,50. Jahresabonnement (4 Hefte) öS 280.-; DM 39,-; sfr 9,50. Alle Preise zuzüglich Porto.