

Warum wir Konzilien feiern : Konstantinopel 381

Autor(en): **Ritschl, Dietrich**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **38 (1982)**

Heft 4

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878429>

Nutzungsbedingungen

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

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

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

Haftungsausschluss

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

Warum wir Konzilien feiern Konstantinopel 381*

«Wir wollen, dass alle Völker, über die das Mass unserer Milde regiert, in der Religion leben, welche vom göttlichen Apostel Paulus selbst geoffenbart ist und als solche erklärt, dass er sie bis heute den Römern überliefert habe; welcher, wie offenkundig ist, Papst Damasus anhängt, und Petrus, der Bischof von Alexandria, ein Mann von apostolischer Heiligkeit; nämlich, dass wir gemäss der apostolischen Unterweisung und der evangelischen Lehre an des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes eine Gottheit in gleicher Majestät und heiliger Dreieinigkeit glauben. Wir befehlen, dass diejenigen, welche dies Gesetz befolgen, katholische Christen heissen sollen. Die übrigen aber, welche wir für toll und wahnsinnig erklären, haben die Schande zu tragen, Ketzer zu heissen. Ihre Zusammenkünfte dürfen sich nicht als Kirchen bezeichnen. Sie müssen zuerst von der göttlichen Rache getroffen werden, sodann auch von der Strafe unseres Zornes, die uns durch himmlisches Urteil übertragen ist.»¹

So verfügte es der 33jährige Spanier aus Cauca, Theodosius I., der ein Jahr zuvor neben Gratian und Valentinian II. Kaiser geworden, kurz danach in Thessalonike schwer erkrankt und nach der Genesung vom dortigen Bischof getauft worden war und sich auf dem Wege zur Machtübernahme in das Rom des Ostens befand. Das steile Religionsgesetz – das sich nicht nur im Codex Theodosianus, sondern auch anderthalb Jahrhunderte später in der Gesetzessammlung Kaiser Justinians wiederfindet – ist vom 28.2.380 datiert. Das war knapp anderthalb Jahre vor dem Konzil, dessen Gedenkjahr wir heute feiern.

Es war die Zeit der Völkerwanderung. Schreckliches war schon geschehen. Die Grenze an der Donau war durchbrochen. Die Pufferfunktion der Goten an den Grenzen verwandelte sich in offene Feindschaft. Reiche Provinzen wurden besetzt und geplündert. Vom Rhein bis zur Grenze nach Persien schien alles zu wanken. Im August 378 war

* Vortrag beim Festakt zur 1600-Jahres-Feier des Konzils von Konstantinopel durch die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) und die Evangelische Akademie Tutzing, am 30. November 1981 in Tutzing. Dem Festakt war ein ökumenischer Gottesdienst vorausgegangen, und es folgte am 1. und 2. Dezember ein wissenschaftliches Kolloquium über das Bekenntnis von Nicäa-Konstantinopel mit Vorträgen von M. Farantos, H. Pottmeyer, W. Pannenberg, F. v. Lillienfeld, Metropolit Damaskinos u. a. Der Vorabdruck hier erfolgt mit Erlaubnis der Herausgeber des geplanten Bandes über das Tutzinger Kolloquium.

¹ Codex Theodos. XVI 1,2 (380), hg. v. Th. Mommsen, Berlin ²1954.

Kaiser Valens in der Schlacht von Nike bei Adrianopel gefallen. Konnten Gratian im Westen und der neue Augustus des Ostens, Theodosius der Grosse, die Einheit noch retten und die Grenzen schützen? Das Reich begann sich aufzulösen, nach innen – rechtlich zuerst im Jahr 395 – sowie auch nach aussen. Theodosius wird «der Grosse» genannt, weil er das Unabwendbare noch um einige Jahre aufhalten konnte.

Vielleicht sehen wir Theologen die Kontraste nicht scharf genug: für uns ist das 4. und das frühe 5. Jahrhundert die grosse Zeit patristischer Theologie, das «Golden Age»², wie Johannes Quasten es nannte: nach dem grossen Athanasius die umfassend gebildeten und sensiblen Kap-padokier; Kyrill von Jerusalem, der fromme Lehrer, und die ersten Exegeten aus der antiochenischen Schule, Diodor und Theodor und ihr grosser Prediger und Seelsorger Johannes Chrysostomos; und später der leidenschaftliche und nicht ungefährliche Kyrill von Alexandria, der mächtige Kirchenfürst, unbarmherzige Feind des Nestorius und Respekt gebietende Dogmatiker... und in diesem «Golden Age» auch noch gleichzeitig im Westen die überragenden Gestalten des Ambrosius und des Augustin – man könnte fast vergessen, dass es die Epoche war, in der der Anfang der Teilung des Reiches, des wirtschaftlichen und militärischen Zerfalls, der Anfang vom Ende des Römischen Reiches Gestalt gewann. Kein Wunder, dass die Historiker, die beides im Blick haben wollen, die geistige sowie die politische Entwicklung, oft dazu neigten, den Einigungsbestrebungen der Kaiser und ihrer rücksichtslosen Einmischung in das theologische Gedankengut der Kirche im Interesse der verzweifelten Bemühung um die Einigkeit des Ganzen sehr viel Gewicht beizumessen. Der eingangs zitierte Text des Religionsgesetzes von 380 könnte kurzerhand als Beleg für die These verwendet werden, die Kaiser hätten aus machtpolitischen Interessen – oder, positiver gesagt: aus politischer Verantwortung – die Kirche zu einer dogmatischen Einigung genötigt, die sie selbst mit theologischem Werkzeug gar nicht zustande gebracht hätte. Hat nicht Theodosius schon anderthalb Jahre vor dem Konzil von Konstantinopel das entscheidende Ergebnis vorweggenommen, wenn er die «eine Gottheit in gleicher Majestät und heiliger Dreieinigkeit von Vater, Sohn und Heiligem Geist» zu glauben befiehlt? Hätten wir nicht letztes Jahr sein Edikt, statt dieses Jahr das Konzil vom Sommer 381 feiern sollen?

² Johannes Quasten, im Titel des 3. Bandes seiner «Patrology»: «The Golden Age of Greek Patristic Literature», Utrecht/Antwerpen ¹1960, ⁴1975.

I.

Nun dürfen wir nicht vergessen, dass die Theologen selten oder nie ihrem Geschäft in politischer und kultureller Isolation nachgehen konnten. Pure Theologie, «rein theologische» Aussagen, gibt es nur als Grenzfall, man denke zum Beispiel an Deutero-Jesaja, an das Konzil von Nicäa oder an die Barmer Erklärung. In jedem dieser Beispiele – so grundverschieden sie untereinander auch sind – wird sogleich deutlich, wie mächtig die politischen Kräfte als Anfrage, Druck, Stütze oder Drohung wirksam waren. Und doch zielt das theologische Geschäft inmitten dieser kontextuellen Gebundenheit auf den Grenzfall hin, auf die Erstellung von solchen Sätzen, die ökumenische Breite innerhalb, aber auch jenseits konkreter Krisensituationen haben.

Wir können uns heute – mindestens im Westen, in der römisch-katholischen und der reformatorischen Tradition – solche bleibend wichtigen Sätze kaum anders als in der Form von regulativen Sätzen, also Aussagesätzen in der Form von *Ist*-Sätzen, vorstellen. Wir müssen uns aber daran erinnern lassen, dass sich die Väter der Alten Kirche so nicht einschränken lassen wollten. Für sie waren regulative Sätze auch als doxologische Sätze möglich. Viele ihrer Sätze hatten eine Doppelfunktion: sie testeten – was nur Aussagesätze in der *Ist*-Form tun können – die Wahrheit anderer Sätze oder der Sätze anderer; man konnte Häresien mit ihnen abwenden oder Zweifel beseitigen. Zugleich waren sie aber auch – und sogar primär – Sätze im Vollzug der Anbetung, sozusagen Sätze mit «offenem Ende», Gott dargebracht, ihm geschenkt. Doxologische Aussagen sind in erster Linie nicht Deskriptionen oder Definitionen. Sie haben eher den Charakter einer Sprechhandlung, sie wenden sich Gott zu, sie sind Linien des Denkens, Redens und Handelns, die zur lebendigen Gemeinschaft mit Gott führen. Gerade die trinitarischen und die christologischen Regulativ-Sätze der Alten Kirche sind aus diesem doxologischen Zusammenhang askriptiven Sprechens erwachsen. Die Frage, inwieweit und in welcher Direktheit die primär askriptiven regulativen Sätze der Väter der Alten Kirche und besonders der Konzilien in anderen Zeiten und an anderen Orten *auch* als deskriptive Sätze gehört und verwendet werden können, macht das Problem der Interpretation patristischer Texte oder – ekklesiologisch ausgedrückt – der Verbindlichkeit der alten Sätze für unsere heutige Kirche aus.

Dabei nützt uns die Arbeit des Historikers, der danach fragt, inwie-

weit schon die Väter die Umsetzung vom Doxologischen zum scholastisch Behaupteten vollzogen hätten, relativ wenig. Die Umsetzung ist natürlich schon in der Alten Kirche erfolgt.³ Man könnte sogar sagen, die Kaiser hätten in ihrer Religionspolitik wohl vor allem oder ausschliesslich diese Dimension theologischen Redens im Auge gehabt. Aber die historische Analyse des Gewesenen schenkt uns noch nicht die Antwort auf unsere eigene Frage: warum feiern wir Konzilien und wie und weshalb ist das dort Gesagte und Gebetete für uns verbindlich?

II.

Zur Erhellung des Inhaltes der alten Bekenntnisse – seien sie nun primär doxologisch und sekundär auch regulativ verstanden – ist aber die historische Analyse als solche unverzichtbar. Würde sie unterlassen, so entstünden dieselben Nachteile, die aus einem auf die historische Exegese verzichtenden Umgang mit der Bibel erwachsen. Wir wollen hier die Arbeit der Historiker zum Konzil von Konstantinopel anhand von drei Unterthemen skizzieren und erwägen: a) der Frage nach der kaiserlichen Politik, b) der Erforschung des Ursprungs des Nicäno-Constantinopolitanischen Credo, und c) der Wirkung von Konstantinopel als ökumenischem Konzil.

Zunächst also zu a), der Frage nach der kaiserlichen Politik: dass der Kaiser Theodosius sowohl mit dem Edikt vom Februar 380 als auch mit seiner Personalpolitik und direkten Einmischung im Sommer des folgenden Jahres beim Konzil selbst massive Einigungs- und Festigungsinteressen verfolgte, steht völlig ausser Zweifel. Die nicänische Orthodoxie sollte die Basis sein, wenn man auch aus dem Edikt von 380 noch ablesen kann, dass er die Schwierigkeiten und die Feinheiten der kirchlichen und theologischen Situation im Osten noch nicht durchschaut hatte. Er hätte sich sonst nicht so direkt und ungeschützt ausser auf Papst Damasus in Rom auf den Patriarchen Petrus von Alexandria als den anderen Garanten der wahren, gottgewollten und vom Kaiser befohlenen Religion berufen. Dass er, vom Westen kommend, aller-

³ Vgl. zur Beziehung doxologischer Rede zu regulativen Sätzen: D. Ritschl, *Memory and Hope, An Inquiry Concerning the Presence of Christ*, New York/London 1967, besonders Kap. II und IV, sowie: *Die Einheit mit Christus im Denken der griechischen Väter*, in: *Konzepte, Gesammelte Aufsätze*, Bd. I, *Patristische Studien*, Bern/Frankfurt 1976, 78–101.

dings Rom mit Alexandria im Bunde sah, ist nicht überraschend. Dass er überhaupt die anti-arianische Linie mit solcher Verve verfolgt, mag ausser mit seiner geographischen Herkunft auch mit seiner realistischen Einschätzung der Gesamtlage zu tun gehabt haben. Dass er nach genauerer Belehrung über die Situation im Osten aber auf die Linie des Meletius einschwenkte, also unter den möglichen Präferenzen gerade diese wählte, bedeutete für Gregor von Nazianz eine ungeweinte Steigerung seines möglichen theologischen Einflusses. Für das Amt in der Hauptstadt war Gregor selber zwar denkbar ungeeignet, aber seine Theologie und die seines zwei Jahre zuvor verstorbenen Freundes und verehrten Lehrers Basilius bot eine einzigartig breite und an Tiefe den damaligen Alexandrinern überlegene Basis für einen möglichen Konsens zwischen dem Osten und dem Westen. Das hat Gregor auch selbst gesehen und seine Bedenken, das Amt anzunehmen, zurückgestellt. Theodosius seinerseits begrüßte diese durch Gregor gewährleistete Stärkung seiner Interessen, die schon sechs Wochen nach seinem Einzug in die Hauptstadt in einem neuen Gesetz vom 10. Januar 381 Ausdruck gefunden hatten: allen Kirchen hätten orthodox-nicänische Bischöfe vorzustehen, und die Andeutungen über das, was als nicänisch zu gelten habe, kommen den Meletianern ganz entgegen.

Es ist nun unter den Historikern teilweise strittig, inwieweit sich der Kaiser einfach zum Diktieren des rechten Glaubens hinreissen liess, oder ob er auf die Ergebnisse der Synode vom Sommer ehrlich einzugehen bereit gewesen wäre. A. M. Ritter⁴ rät zu einer gemässigten Sicht: dem Kaiser sei es nicht einfach um die Durchsetzung der Staatsreligion mit staatlichen Zwangsmitteln gegangen. Trotzdem verwundert den heutigen Beobachter die stark restriktive Auswahl der zu dieser Synode – im Grunde war sie zunächst nicht mehr als das – eingeladenen Bischöfe. Auch Ritter urteilt so: «Durch die Art seiner Berufung ist das Konzil von Konstantinopel nicht nur als rein orientalische Synode, sondern – anfänglich wenigstens – auch als Angelegenheit fast nur einer einzigen kirchlichen Partei des Ostens charakterisiert.»⁵

Und nun zu b), der Erforschung des Ursprungs des Credo. Es gibt,

⁴ Vgl. A. M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils*, Göttingen 1965, FKDG 15; sowie ders., *Zum Homousius von Nicäa und Konstantinopel. Kritische Nachlese zu einigen neueren Diskussionen*, in: ders. (Hg.), *Kerygma und Logos, FS für Carl Andresen zum 70. Geb.*, Göttingen 1979, 404–423.

⁵ A. M. Ritter 1965 (A. 4), 40.

wenn ich es recht sehe, drei Hypothesen, deren Verifikation wegen des Fehlens von Konzilsprotokollen schwierig ist. Bei genauerem Zusehen wird man vielleicht urteilen können, dass es theologisch nicht viel austragen würde, wenn eine dieser Möglichkeiten zuungunsten der beiden andern voll und eindeutig bewiesen wäre. Will man mit F. J. A. Hort⁶ und A. von Harnack⁷ (und teilweise D. L. Holland)⁸ das Credo als lokales Taufsymbold ansehen, das zwischen 362 und 381 entstanden und nicänisch redigiert wurde und sozusagen ungeplant von den Vätern des Konzils von 381 verwendet worden ist, so ist damit die Frage der ökumenischen Geltung gar nicht präjudiziert. Urteilt man aber mit Ed. Schwartz⁹, das Credo sei 381 «wirklich von dieser Synode amtlich aufgestellt» worden, wie sich H. Lietzmann¹⁰ ausdrückt, der diese Meinung teilt, so bleibt vielleicht die Frage nach dem Verbleib von früheren nicänischen Credotexten unbeantwortet hängen. Modifiziert man hingegen mit A. M. Ritter und J. N. D. Kelly¹¹ die Hort/Harnacksche Hypothese durch die Betonung der Verwendung eines nicänisch redigierten Credos als Kompromissformel für die Verhandlung mit den Pneumatomachen auf dem Konzil, so gewinnt die Frage nach der verhältnismässig schwachen Ausprägung der Stellen über den Heiligen Geist im 3. Artikel ein erhebliches Gewicht. Hier liegt auch die Stärke des Arguments von Ritter, was allerdings W.-D. Hauschild¹² gerade in Frage stellt. R. Staats¹³ erklärt die Zurückhaltung in den Stellen über den Heiligen Geist mit dem direkten Einfluss der Trinitätslehre des Basilius. Keine dieser drei Lösungsvorschläge – zufällig ver-

⁶ F. J. A. Hort, *Two Dissertations*. Cambridge 1876. Vgl. dazu Ritter 1965 (A. 4), 135–141, 147–173.

⁷ A. v. Harnack, *Konstantinopolitanisches Symbol*, in: RE XI, 12–28. Vgl. dazu Ritter 1965 (A. 4), 135–141, 147–173.

⁸ D. L. Holland, *The Creeds of Nicea and Constantinople reexamined*, in: *Church and History* 38 (1969), 1–14.

⁹ Ed. Schwartz, *Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalcedon*, ZNW 25 (1926), 38–88. Vgl. dazu auch Ritter 1965 (A. 4), 141–147, 173–182.

¹⁰ H. Lietzmann, *Geschichte der alten Kirche*, Bd. IV, Berlin ²1953, 36.

¹¹ J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*. London ³1972; deutsch u. d. T.: *Altchristl. Glaubensbekenntnisse*, Göttingen 1972.

¹² W.-D. Hauschild: *Besprechung von Christoph Jungcks «Gregor von Nazianz: De vita sua»*, *Annuaire Historiae Conciliorum* 9 (1977), 213–216.

¹³ R. Staats, *Die Basilianische Verherrlichung des Heiligen Geistes auf dem Konzil zu Konstantinopel 381*, *KuD* 25 (1979), 232–253.

wendetes lokales Taufsymbold, direktes Produkt des Konzils von 381 und eigens für Verhandlungen mit Pneumatomachen redigierter Kompromisstext – trägt mehr oder weniger als der andere zur theologischen Frage nach der ökumenischen Relevanz dieses Credo bei. Die Beantwortung dieser Frage scheint mir nur von zweierlei abzuhängen: erstens von der theologischen Beurteilung der Rezeption des Credo durch spätere Konzilien und die Kirche überhaupt, und zweitens von der Überprüfung der Wahrheit ihres Inhaltes.

Diese Überlegung führt uns zu c), zur Frage nach der Wirkung von Konstantinopel als ökumenischem Konzil. Vorab eine Beobachtung: es hat Konzilien gegeben, die als ökumenische Reichskonzilien geplant waren, die aber nicht als solche rezipiert wurden; als Beispiel wird öfter Serdika vom Jahr 343 genannt. Und es hat umgekehrt Synoden gegeben, die auf einen beschränkten geographischen Raum konzentriert waren und nur von Bischöfen einer oder zweier benachbarter Richtungen besucht waren, die aber ihre ökumenische Geltung durchsetzen konnten. Konstantinopel von 381 gehört eindeutig in diese zweite Kategorie. (Es sei auch daran erinnert, dass das Konzil von Nicäa nur von fünf westlichen Bischöfen beschickt war!) Neben die geographische Katholizität und die allgemeine kaiserliche Einladung an alle Bischöfe des Reiches gehörte offenbar auch – und wohl schliesslich mit mehr Gewicht – die Rezeption durch die spätere Kirche. Als weiteres, konstituierendes Element waren aber auch die kaiserliche Einladung, Leitung und besonders die Bestätigung zur Eigenart eines «ökumenischen» Konzils notwendig. Konstantinopel war nun von überhaupt keinen westlichen Bischöfen besucht, und mehr noch, der Osten war nur bruchstückhaft repräsentiert. Und doch sind die Beschlüsse von 381 sogleich im Westen akzeptiert worden. Eine besondere Aufwertung erhielt Konstantinopel auch durch die volle Anerkennung in Chalcedon im Jahr 451. Allerdings besteht hier auch ein historisches Problem, das kurz erwähnt sein will. Man hat nämlich auf die eigenartige Stille aufmerksam gemacht, die zwischen 381 und 451 über dem Credo von Konstantinopel gelegen zu haben scheint. Wir müssen die gelehrten Diskussionen zwischen Holland und Ritter über die Möglichkeit oder die Nachteile einer Unterscheidung zwischen dem «Dogma» und den wirklichen Credo-Texten von Nicäa und auch Konstantinopel hier nicht nachzeichnen. Historisch bleibt aber manches ungeklärt bis hin zur Diskussion um die Möglichkeit, die Verbindung des Konzils mit dem Credo sei nicht letztlich befriedigend erwiesen.

Das Eigentümliche an der komplizierten historischen Diskussion um die Entstehung des Credo sowie um seine Rezeption ist die ganz auffällige Tatsache, dass die Endergebnisse der verschiedenen Diskussionspartner die traditionelle und konventionelle Sicht der Dinge gutzuheissen scheint: der «nicänische Glaube», dessen Formulierung das Werk der «318 Väter» von Nicäa war, ist 381 in Konstantinopel rezipiert, bestätigt und auf die Homousie des Heiligen Geistes hin präzisiert worden, und im 4. Ökumenischen Konzil von Chalcedon ist diese Traditionsreihe als über jeden Zweifel erhaben orthodox anerkannt worden. Ohne hier mit traditionsgeschichtlichen Generalperspektiven die historische Detail-Arbeit schmälern zu wollen, muss man einfach feststellen, dass die theologische Aufgabe in bezug auf unser Thema wenig Direktes von der Historie profitieren kann, wenn sie nur nach Ursprung und Rezeption der Credoformel fragt.

III.

Wir müssen uns daher der Trinitätslehre selbst zuwenden, auch wenn manche Fragen im Hinblick auf das Credo offenbleiben. Tatsächlich sind ja die Stimmen der Kappadokier – und vor ihnen die des Athanasius – jeweils im Verbund mit dem Nicäno-Constantinopolitanum gehört worden. Wenn wir heute Konstantinopel feiern, so feiern wir auch sie. Aber letztlich feiern wir ja nicht die feinsinnig-konstruktive theologische Arbeit des Basilius, seines Freundes Gregor von Nazianz und seines jüngeren Bruders Gregor von Nyssa, auch nicht die des Athanasius (der spätestens in den Briefen an Bischof Serapion schon in der Substanz diese spätere Trinitätslehre artikuliert hatte). Auch feiern wir nicht eigentlich das Werk der «150 Väter» vom Konzil von Konstantinopel, dessen Protokolle ohnehin verloren sind. Letztlich feiern wir gar nicht eine Lehre oder eine Gruppe von deskriptiven Aussagen, denn über Aussagen dieser Art ist das letzte Wort nie gesprochen; sie sind alle interpretations- und vielleicht revisionsbedürftig. Vielmehr feiern wir die ökumenisch verbindliche Einladung des Credo – des einzig wirklich ökumenischen Glaubensbekenntnisses –, den lebendigen Gott eben so, als Vater, Sohn und Heiligen Geist, anzubeten. Was heisst das? In demselben Geist, der durch die Propheten geredet hat, die Adoption durch den Sohn an sich geschehen lassen, und in diesem lebendigmachenden Geist in das Gebet des Menschgewordenen, der wahren menschlichen Natur des Christus, einstimmen, dem Vater

sozusagen sein eigenes Werk entgegenzuhalten, dankbar und lobend zurückzugeben – das ist das eigentliche Herzstück der trinitarischen Liturgie, des Geheimnisses der Trinität. Wer hier Gott erkennen will, wie er in sich selbst ist, sieht sich enttäuscht und weiss sich eingeladen, Teil dessen zu sein, was er erkennen will. Die in sich isolierte, beobachtbare und lehrbare Trinität gibt es gar nicht: wer hier mitredet, ist «durch den Sohn im Geist» – so lautet ja die alte Formel – schon ein Teil dessen, worüber er redet. Darum ist auch ein Gottesdienst die angemessene Form der Feier zum Jubiläum des Konzils von Konstantinopel.

Es ist darum völlig richtig, als das Entscheidende an Konstantinopel die Einsicht in die zentrale Funktion des Heiligen Geistes in der Trinität – und das heisst eben zugleich in der Kirche und in der ganzen Menschheit – zu sehen und entsprechend zu gewichten. Die terminologische Klärung bezüglich der einen *ousia* und den drei *hypostaseis* ist nicht das Wichtigste an diesem Konzil, sie ist ein damals nötiges und wohl auch später hilfreiches Konstrukt, deren philosophischen Hintergrund wir auch weitgehend überblicken. Und gerade diese aus der Arbeit der Kappadokier erwachsende terminologische Klärung kommt ja im Text des Credo gar nicht vor, was immer die Gründe dafür gewesen sein mögen: Rücksicht auf die Pneumatomachen in der Hoffnung, sie doch noch zu gewinnen? Oder Ausdruck der Stimmung einer wenig entschiedenen Mittelpartei? Oder einfach die Übernahme eines älteren Textes aus der Zeit vor dem Gewahrwerden der begrifflichen Unklarheit? Entscheidend ist das nicht. Der entscheidende Satz steht vielmehr im Credo selbst: «Ich glaube an den Heiligen Geist, der Herr ist und lebendig macht, der von dem Vater ausgeht, der mit dem Vater und dem Sohn zugleich angebetet und verehrt wird, der durch die Propheten geredet hat.»

Freilich werfen die Ergebnisse gelehrter Analysen des theologischen Milieus dieses ökumenischen Glaubensbekenntnisses ein Licht auf die – wenn man so will – trans-doxologische Funktion der Trinitätslehre von Konstantinopel, nämlich ihrer Verwendung als regulative dogmatische Sätze. Hier nun ist es theologisch nicht unwichtig zu wissen, ob die Kappadokier wirklich so einhellig lehrten, wie es kürzlich noch F. Dinsen¹⁴ im Unterschied zu R. Hübner¹⁵ nahelegte, ob ihre Begriffe,

¹⁴ F. Dinsen, *Homousios. Die Geschichte des Begriffs bis zum Konzil von Konstantinopel (381)*, Theol. Diss. Kiel 1976.

¹⁵ R. Hübner, Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. ep. 38 des Basilius, in: J. Fon-

etwa *ousia*, mehr platonisch oder bei Gregor von Nyssa eher aristotelisch zu verstehen seien und etwa *hypostasis* im Sinn der Kosmologie der Stoa, wie es A. Grillmeier¹⁶ vorschlug. Das ist darum nicht unwichtig, weil die Grundlage der doxologischen Sätze des Credo – das, was ich eben etwas salopp das «theologische Milieu» nannte – nur dann in der Dogmatik der ganzen Ökumene regulativ wirken kann, wenn wir voll verstehen, was damals gesagt wurde. Nur dann ist ein kritischer und im guten Sinn es Wortes neugieriger Vergleich mit den westlichen Trinitätslehren möglich und sinnvoll. Und nur dann können wir auch eventuelle Nachteile der kappadokischen Lehre am Glauben der Väter und an den biblischen Schriften messen und erkennen sowie in ihrer weiteren Entwicklung in der Theologie der Kirchen des Ostens verfolgen. Dies ist nicht nur darum nötig, weil – wie ich von meiner reformatorischen Tradition her sagen möchte – alle Aussagen der Kirche sich wieder und wieder dieser Prüfung unterziehen lassen müssen, sondern besonders auch deshalb, weil zwischen dem Osten und dem Westen, und auch innerhalb des Westens, keine letztliche Einigkeit über die Trinitätslehre besteht. Und an dieser Einigkeit muss uns viel gelegen sein – nicht alles zwar, aber viel. Darum nicht alles, weil die theologischen Sätze in ihrer regulativen Funktion nicht das ein und alles, nicht das Letzte und Höchste sind, nicht die tiefste Verbindung zwischen uns. Die tiefste und bleibende Verbindung zwischen uns, die verlässlichste Garantie dafür, dass es sinnvoll ist, wenn wir uns ökumenisch als den einen Leib Christi verstehen, ist die Gegenwart Gottes im Geist, in dem wir ihn anbeten. Also ist das Entscheidende am Konzil von Konstantinopel zugleich überhaupt das Entscheidende, das die wahre Ökumene ermöglicht und erhält. Es ist der Heilige Geist.

Aber gerade an der lehrmässigen Ausformung der Grundlagen dieser ökumenischen Doxologie scheiden sich eben die Geister, haben sich auch die trinitarischen Traditionen des Westens von denen des Ostens mehr und mehr entfernt. Nicht nur hat der Westen mit Augustin eine Trinitätslehre entfaltet, die unweigerlich zum Modalismus tendierte – darin hat J. Moltmann¹⁷ mit seinem provokativen Buch zur Trinitäts-

taine/Ch. Kannengiesser (Hg.), *Epectasis, Mélanges patristiques offerts au card. Jean Daniélou*, Paris 1972, 463–490.

¹⁶ A. Grillmeier, *Das Scandalum oecumenicum des Nestorius in kirchl.-dogmat. und theologiegeschichtlicher Sicht*, Schol 3 (1961), 321–356.

¹⁷ J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980. Vgl. dazu meine Besprechung in *EvTh* 5/1981, 463–471.

lehre sicher recht –, sondern die westliche Kirche hat auch über die *processio* des Heiligen Geistes anders zu lehren begonnen, als es die Väter des Ostens taten und noch tun. Die Gründe für diese Entwicklung sind sehr komplex. Wir haben sie in einer Studiengruppe der Kommission für Faith and Order versucht zu verstehen und aufzuarbeiten und haben die Ergebnisse Anfang 1981 veröffentlicht.¹⁸ Dies ist aber nur der Anfang einer viel umfassenderen Aufarbeitung, die zwischen Vertretern der Kirche im Osten und Westen nötig ist. Freilich wäre mit der einfachen Streichung des Filioque aus den westlichen Liturgiebüchern nicht viel gewonnen, obwohl ich die schon lange zurückliegende Entscheidung der altkatholischen Kirche und die Empfehlung der Lambeth-Konferenz von 1978 sowie bedingt auch der Church of Scotland, dies doch zu tun, schon wegen der Ökumenizität des Nicäno-Constantinopolitanums für richtig halte. Ich selbst möchte auch noch eine Stufe weitergehen und die Gründe der Theologen der Ostkirchen gegen die westliche Einfügung inhaltlich akzeptieren, solange deutlicher als bisher in der östlichen Orthodoxie gewährleistet ist, dass der Heilige Geist kein anderer als der Geist Christi ist.

Hier stoßen wir auf das theologisch – und auch philosophisch – noch unbefriedigend gelöste Problem der Beziehung zwischen ökonomisch-historischer und immanenter Trinität. Ökonomisch-historisch ist freilich der Heilige Geist der vom Sohn verheissene Tröster; andererseits ist der Geist auch instrumental im Kommen des Christus («empfangen vom Heiligen Geist») und der Geist ist die lebensgebende Kraft in seiner Auferweckung. An der Nahtstelle zwischen der «historischen» und der sog. «immanenten» Trinitätskonzeption umrahmt sozusagen der Geist den Sohn: aber doch nicht so, dass der Sohn vom Geist ausgeht, vielmehr ist er instrumental in der Sendung des Sohnes, und er wird vom Sohn gesandt. Neigt man nun – wie das im Westen immer geschah – zur Ineinssetzung von historisch-ökonomischer mit der immanenten Trinitätslehre, so ist das Filioque, das Ausgehen des Geistes auch vom Sohn, konsequent. Aber gerade diese Ineinssetzung ist problematisch, indem sie ein Rückschlussverfahren vornimmt vom Historischen auf Gottes eigenes, innertrinitarisches Wesen hin, jedoch

¹⁸ D. Ritschl, Zur Geschichte der Kontroverse um das Filioque und ihrer theologischen Implikationen, in: Geist Gottes – Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse (Hg. L. Vischer), Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 39, Frankfurt 1981, 25–42.

zugleich und ohne Bedenken von dort aus wieder zurück zu argumentieren bereit ist. Die Filioque-Problematik kann nur durch die Klärung dieses sehr schwierigen Fragenkomplexes gelöst werden. Dass dabei Konstantinopel und das Werk der dieses Konzil vorbereitenden und ihm nachfolgenden Theologen im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen muss, ist gar nicht zu bestreiten. Ein Teil dieser Arbeit wird wohl an den beiden kommenden Tagen unserer Konferenz geleistet werden.

IV.

Die abschliessenden, thesenhaften Überlegungen möchte ich – wollte ich ihnen einen Titel geben – unter der Frage zusammenfassen: Konstantinopel – summarische oder ökumenische Wahrheit? In welchem Sinn sind die Ergebnisse des Konzils, ist das Credo, wahrer Glaube? Wie kommt man zu einem solchen Urteil, einem Wahrheitsurteil, das über die Feststellung der ökumenischen Rezeption hinausgeht?

Wir leben in einer Zeit, in der es den meisten Menschen unmöglich oder unsinnig vorkommt, von Gott zu sprechen. Was heisst es nun, wenn wir uns auf ein altes Konzil beziehen, das von der Trinitätslehre handelt?

Dazu nun fünf Thesen:

1. Konstantinopel 381 – wie auch die anderen Konzilien – war kein Parlament, das es auf Konsens-Wahrheit per Abstimmung abgesehen hatte. (Auch die Konsens-Wahrheit, die Habermas in Weiterentwicklung von Charles Sanders Peirce befürwortet, verlangt letztlich nach der Korrespondenz-Frage oder – was dasselbe ist – nach der Beantwortung der Frage, wie denn die den Konsens bildenden Experten als Experten ausgewiesen seien. Für ein ökumenisches Konzil heisst dies: auf welche Wahrheitskriterien beriefen sich denn die Väter, und nach welchen wollen und müssen sie gemessen werden?)
2. Die Wahrheit des Bekenntnisses liegt nicht im Konsens, nicht in der Rezeption der durchschnittlich von der Mehrheit akzeptierten Tradition, sondern der Konsens ist ein Konsens *über* die Wahrheit.
3. Letztlich leben wir in Kirche und Theologie von der Hoffnung – soll ich sie ein Axiom nennen? –, dass es der Geist Gottes ist, der Heilige Geist, der kirchlich-theologische Artikulationen bewahrheitet. Die

Kirche nach 381 hat diese Hoffnung konkret auf das Bekenntnis von Konstantinopel angewandt – ebenso wie die «150 Väter» sie auf den «Glauben von Nicäa» anwandten. Das ist die damalige sowie die heutige ökumenische Feier – ich meine wirklich eine Celebration, nicht einfach die historische Feststellung, dass sich dieses Credo ökumenisch durchgesetzt hat.

4. Ob das Bekenntnis darum nun die «gegenwärtigen Kirchen» unmittelbar verpflichtet als «unüberholbaren Ausdruck des Glaubens der ganzen Kirche», wie Pannenberg¹⁹ sich ausdrückt, verlangt mindestens nach der Klärung, ob es hier um den Text oder den Sinn des Credos geht. Texte kann ich schwerlich als unüberholbar ansehen. (Hingegen verlangt der Respekt vor dem Text – ausser den oben erwähnten inhaltlichen Gründen – die Streichung des Filioque.)
5. Unüberholbar ist aber – so wollen wir die Verifikationsfunktion des Heiligen Geistes feiern – die Einladung zur Doxologie, die Gott als ungeschaffenen Vater, als den vor aller Zeit gezeugten Sohn und den vom Vater ausgehenden lebendigmachenden Geist bekennt.

Ich will hier eine autobiographische Bemerkung einfügen: Ich habe über 20 Jahre lang in der angelsächsischen Welt Theologie getrieben, in Schottland, in den USA und Australien; ich habe dort überall in den Kirchen mehr Offenheit für den trinitarischen Glauben und in der Theologie eine grössere Bereitschaft für die umfassende Bedeutung der Trinitätslehre gefunden als im deutschen Sprachbereich, wo man – wohl in der Folge des westlichen Modalismus – eher abstrakt-epistemologisch als historisch-trinitarisch über Gott zu denken geneigt ist. Eine starke Konzentration auf die Trinitätslehre und ein neues Einüben in trinitarisches Denken und Beten ist die Einladung, die an uns aus der heutigen Feier erwächst. Am trinitarischen Denken und Beten hängen nicht nur die echten und verbindlichen Ansätze zur Sozialethik in unserer gefährdeten Welt, sondern auch die tiefsten Gründe und Verheissungen für unsere ökumenische Sehnsucht und unseren Mut. Daran wird sich auch die Glaubwürdigkeit der immer noch getrennten Teile der einen Kirche messen lassen und erweisen.

Dietrich Ritschl, Reigoldswil

¹⁹ W. Pannenberg, In der Einheit des Glaubens. Ökumenisches Bekenntnis nach 1600 Jahren, Ev. Kommentare 7/1981, 380–383.