

DAS GLAUBENSBEKENNTNIS VON NIKÄA - KONSTANTINOPEL

ÖKUMENISCHES GLAUBENSBEKENNTNIS UND ÖKUMENISCHE WIRKLICHKEIT

VON

Dr. Theol. ATHANASIOS BASDEKIS, Frankfurt

I. Ökumenisches Glaubensbekenntnis.

Wie kaum ein anderes Ereignis, ein bedeutsames kirchengeschichtliches Datum oder ein Jubiläum von gesamtkirchlicher und ökumenischer Relevanz, wurde 1981 die 1600-Jahrfeier des II. Ökumenischen Konzils in Konstantinopel (381) weltweit begangen. Und wie selten zuvor wurde dieses Jubiläum von allen Kirchen zum Anlass genommen, um den «gemeinsamen Glauben» feierlich zu bekennen und zu unterstreichen — den Glauben, welcher Christen und Kirchen auf der ganzen Welt, im Osten wie im Westen, miteinander verbindet. Drei Beispiele in Auswahl bezeugen diese Tatsache:

a) Das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel, Initiator dieses ehrwürdigen Jubiläums, formulierte in seiner diesbezüglichen Enzyklika vom 12. März 1981 in eindrucksvoller Weise: «Seitdem besitzt die Kirche Christi endgültig ihr eigenes Glaubenssymbol, das verbindlich den einen Glauben der gesamten Kirche ausdrückt, ein Symbol, das kirchlich auf breiter Ebene verwendet werden kann, und das den Glauben der Kirche — der Hirten wie der Gläubigen zugleich — bekräftigt und bezeugt, einen Glauben, der die gegenseitige Liebe als Bedingung des gemeinsamen Bekenntnisses voraussetzt... das ist,... die Bedeutung und Tragweite des Glaubenssymbols, das seither der Kirche übergeben und zu einem universal verbindlichen Text geworden ist.»¹

b) Der Ökumenische Rat der Kirchen nahm

1: Ökumenisches Patriarchat von Konstantinopel, Patriarchalisches und Synodales Enzyklisches Schreiben zum Eintausendsechshundertjährigen Jubiläum des Zweiten Ökumenischen Konzils 381-1981, Istanbul 1981, Nr. 12 und 13. Vgl. auch Episkepsis-Nr. 254/1981.

dieses Jubiläum zum Anlass, um seine «Pfingstbotschaft 1981» diesem Ereignis zu widmen, und unterstrich dabei u.a.: «Wir geben unserer Überzeugung Ausdruck, dass sowohl der Inhalt dieses alten Bekenntnisses als auch die Gemeinschaft dieses Ökumenischen Konzils für unseren Gottesdienst und unser Zeugnis nach wie vor von Bedeutung sind. Durch unser Bekenntnis zum Dreieinigem Gott bleiben wir mit unserem heutigen Gottesdienst in der Tradition der Kirche des Neuen Testaments... Das Nicäno-Constantinopolitanum ist als das meist benutzte aller Glaubensbekenntnisse das Fundament für die Einheit der Christen und ein Prüfstein für die ökumenische Bewegung.»²

c) Die römisch-katholische Kirche ihrerseits gab den Feierlichkeiten dieses Jubiläums einen breiten Raum, und Papst Johannes Paul II. veröffentlichte am 25. März 1981 aus demselben Anlass ein besonderes Schreiben «an den Episkopat der katholischen Kirche zur 1600-Jahrfeier des I. Konzils von Konstantinopel und zur 1550-Jahrfeier des Konzils von Ephesus»,³ in dem die Bedeutung des II. Ökumenischen Konzils und dessen Bekenntnis hervorgehoben wird. Der Papst schreibt in der Einführung dieses Schreibens u.a.: «So ist das I. Konzil von Konstantinopel... auch heute noch Ausdruck des einen gemeinsamen Glaubens, der Kirche und der ganzen Christenheit» (Nr. 1). «...Was könnte denn auch eher den Weg zu dieser Einheit beschleunigen als die Erneuerung und damit auch die Verlebendigung dessen, was durch so viele Jahrhunderte der Inhalt des gemeinsamen Glaubens gewesen ist und es sogar auch jetzt noch ist, nach den schmerzlichen Trennungen, die im Laufe der Jahrhunderte eingetreten sind?» (Nr. 5 des Schreibens).

Über diese «literarischen» Zeugnisse hinaus sind von grösserem Gewicht die zahlreichen Feierlichkeiten anlässlich dieses Jubiläums, wo sie auch immer stattgefunden haben: Die eindrucksvollsten gewiss in Konstantinopel auf Initiative und Einladung des Ökumenischen Patriarchats⁴ hin, genauso aber auch im Vatikan⁵ mit seiner eindrucksvollen

2. Ökumenischer Rat der Kirchen, Pfingstbotschaft 1981, u.a. in: Schweizer Evangelischer Pressedienst, Nr. 22/1981 und Episkepsis Nr. 255/1981.

3. Schreiben von Papst Johannes Paul II. an den Episkopat der Katholischen Kirche zur 1600-Jahrfeier des I. Konzils von Konstantinopel und zur 1550-Jahrfeier des Konzils von Ephesus, 25. März 1981, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 30, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1981.

4. Episkepsis 254/1981.

5. L'Osservatore Romano Nr. 24/12.6.81; vgl. auch Katholische Nach-

Geste, dass anlässlich dieser Feierlichkeiten einem orthodoxen Hierarchen die Festpredigt übertragen wurde. In der Bundesrepublik Deutschland wurde dieses Jubiläum ebenfalls feierlich begangen: Gottesdienste, theologische Symposien, wissenschaftliche Tagungen und eine reiche publizistische Arbeit prägten die Jahre 1981 und 1982. All diese Veranstaltungen wurden zum Anlass genommen, um den gemeinsamen Glauben, die gemeinsame Tradition und Geschichte insbesondere mit den orthodoxen Kirchen zu betonen.⁶ Allen voran ist für die Bundesrepublik Deutschland zweifellos eine «Gemeinsame Erklärung zur 1600-Jahrfeier des Glaubensbekenntnisses von Nikäa-Konstantinopel»⁷ zu erwähnen, die von allen in der «Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West)» zusammengeschlossenen Kirchen verabschiedet wurde und welche in der deutschen kirchlichen Öffentlichkeit ein ausgesprochen positives Echo fand. Es war in der Tat vielleicht das erste Mal, wo sich alle Kirchen in Deutschland auf eine solche theologische Erklärung einigen konnten, die immerhin gewichtige Formulierungen enthält, wie diese: «Dieses Bekenntnis zum Dreieinigen Gott ist das einzige ökumenische Glaubensbekenntnis, das die östliche und die westliche, die römisch-katholische und die reformatorische Christenheit durch alle Trennungen hindurch verbindet... Diese gemeinsam bezeugte Wahrheit des Evangeliums zeigt, dass die Trennung unserer Kirchen nicht bis in die Wurzel gegangen ist. Die Gemeinsamkeit im Bekenntnis zum Dreieinigen Gott ist unaufgebbare Bedingung für die Einheit der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche» (Nr 2 der Erklärung).

Die hier aufgezählten Fakten und Daten, die zum Teil überschwinglichen positiven Formulierungen hinsichtlich des Glaubensbekenntnisses von Nikäa und Konstantinopel als der vorgegebenen Grundlage für die Einheit der Kirchen könnten zu der Auffassung verleiten, durch eine solche verbale Bezeugung des gemeinsamen Glaubens, durch einen formellen Hinweis auf das Glaubensbekenntnis des I. bzw.

richtenagentur: Ökumenische Information Nr. 24-25/1981 und Aktueller Dienst Vatikan Nr. 131 und 132/1981.

6. So z.B. durch ein wissenschaftliches Symposion in der Evangelischen Akademie Tutzing vom 30.11.—3.12.1981 mit Referaten u.a. von Megas Farantos, Wolfhart Pannenberg, Metropolit Damaskinos aus der Schweiz sowie durch einen Ökumenischen Festgottesdienst mit Predigt des Metropoliten von Deutschland, Augustinos.

7. Erklärung zur 1600-Jahrfeier des Glaubensbekenntnisses von Nikäa-Konstantinopel, Pfingsten 1981, Frankfurt 1981.

II. Ökumenischen Konzils sei schon alles erreicht, und worüber man sich noch verständigen müsste, wäre allenfalls die Frage der Interpretation, und Deutung bzw. Auslegung dieses Glaubensbekenntnisses, die folgerichtig als eine sekundäre Angelegenheit bezeichnet werden könnte. Denn immerhin bekennen sich alle Kirchen und christlichen Gemeinschaften zu diesem Glaubensbekenntnis, zu seinem Inhalt und zu seinen Formulierungen — zumindest aufs Ganze gesehen — und stellen auch die ökumenischen Konzilien der frühen und ungeteilten Kirche — jedenfalls auch formell — nicht in Frage.

Und dennoch: Gerade die Feierlichkeiten dieses Jubiläums und die damit ausgelöste theologisch-ökumenische Diskussion über Formulierung und Inhalt des Glaubensbekenntnisses von Nikäa und Konstantinopel und darüber hinaus über Fragen der Autorität, der Tradition und der Verbindlichkeit von ökumenischen Konzilien und deren Aussagen in Lehre und Leben der Kirchen heute, also nicht nur eine formelle Anerkennung derselben, sowie manche Vorkommnisse rein praktischer Natur im Rahmen oder am Rande dieses Jubiläums, all diese Gegebenheiten geben Anlass zu der nicht unbegründeten Vermutung und Sorge, dass die so feierlich beschworene Einheit und Gemeinsamkeit des Glaubens auf der Basis des Glaubensbekenntnisses des II. Ökumenischen Konzils zu der zwischenkirchlichen Wirklichkeit in Widerspruch stehen, dass sogar von einer Diskrepanz zwischen einem von allen Kirchen bekannten «Ökumenischen Glaubensbekenntnis» einerseits und einer anderen «ökumenischen Wirklichkeit» unter denselben Kirchen andererseits gesprochen werden kann. Daher auch die Überschrift dieser Studie, die zugleich den Schwerpunkt ihres Inhalts andeutet. Die folgenden Ausführungen verstehen sich als ein Versuch in dieser Richtung und haben im Blick die innerdeutschen Vorgänge, Vorkommnisse und theologischen Standpunkte zu diesem Fragenkomplex. Darüber hinausgehende Aspekte oder Ereignisse werden nur am Rande berücksichtigt.

II. Ö k u m e n i s c h e W i r k l i c h k e i t.

1. Missverständnisse und Fragestellungen aus Anlass des Jubiläums oder: Die fehlende ökumenische Einsicht.

a) Es wurde schon oben gesagt, dass die Initiative und Einladung zur Feier dieses Jubiläums von dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel ausgegangen ist. Es war nicht nur ein Jubiläum der gesamten Christenheit, sondern auch ein Jubiläum ganz konkret der

Kirche von Konstantinopel: «Heute feiert die Apostolische und Ökumenische Kirche Konstantinopels das heilige Jubiläum einer Manifestation und Gegenwart unseres grossen Gottes und Heilandes Jesus Christus durch den Heiligen Geist in seiner Kirche», unterstreicht die Enzyklika des Ökumenischen Patriarchats (Nr. 2). Welch positives Echo vonseiten aller Kirchen die Einladung des Ökumenischen Patriarchats fand, ist der langen Liste der Teilnehmer/Vertreter der anderen Kirchen und kirchlichen Organisationen, des Ökumenischen Rates der Kirchen und der konfessionellen Weltbünde am 6./7. Juni 1981 und den dort gesprochenen Grussworten zu entnehmen.⁸

Dem ökumenischen Beobachter ist aber nicht entgangen, ja man hat es mit Erstaunen und gewissen Vermutungen registriert, dass fast zur gleichen Zeit, als das Ökumenische Patriarchat zu den Jubiläumsfeierlichkeiten nach Konstantinopel eingeladen hatte, Papst Johannes Paul II. seinerseits zu Pfingsten desselben Jahres 1981 «alle Bischofskonferenzen der katholischen Kirche und die Patriarchate und Metropoliten der katholischen orientalischen Kirchen in einer von ihnen bestimmten Vertretung nach Rom»⁹ einlud. Gewiss, man weiss von dem guten Fortgang und der Entwicklung der Beziehungen zwischen Konstantinopel und Rom und von den inzwischen eingespielten und fast selbstverständlich gewordenen Besuchen und Gegenbesuchen von offiziellen Delegationen seitens beider Kirchen — vornehmlich zu den jährlichen Patronatsfesten, am Feste des Apostels Andreas (30. November) in Konstantinopel und der Apostel Petrus und Paulus (19./30. Juni) in Rom. Trotzdem fragte man sich damals, ob es dem Sinn des Jubiläums und dem Stand der guten Beziehungen zwischen beiden Kirchen entspräche, zu getrennten Jubiläumsfeierlichkeiten einzuladen. Daran ändert auch wenig die Begründung, es schade ja nicht, es sei sogar sehr gut, wenn dieses Jubiläum in mehreren Kirchen und an verschiedenen Orten gebührend gefeiert werde.

Immerhin aber sind der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, Philip Potter, die EKD-Delegation mit ihrem Ratsvorsitzenden, Bischof D. Lohse, an der Spitze sowie Vertretern anderer konfessioneller Weltbünde der Einladung des Ökumenischen Patriarchen gefolgt und haben sich nicht nach Rom, sondern nach dem Phanar begeben, während die Feierlichkeiten in Rom als eine «innerkatholische» Angelegenheit anzusehen sind, wandte sich der Papst doch nur an den

8. Episkepsis Nr. 254/1981.

9. siehe Anmerkung 3, Nr. 9.

«katholischen Episkopat». Dennoch ist zu fragen: Warum war es denn unmöglich, sich auf eine einheitliche und gemeinsame Jubiläumsfeier zu verständigen und zwar in Konstantinopel, dort, wo das zu feiernde Konzil auch abgehalten wurde? Und selbst, wenn es auch noch so unrealistisch klingen mag, war es überhaupt nicht denkbar und möglich, dass der Papst selber an den Feierlichkeiten in Konstantinopel teilgenommen hätte, hatte er doch schon einmal im November 1979 das Ökumenische Patriarchat in Konstantinopel besucht und sich mit dem Ökumenischen Patriarchen getroffen!

Protestantische Kreise hierzulande haben jedenfalls mit einer gewissen Skepsis die Tatsache von getrennten Jubiläumsfeierlichkeiten registriert. Sie stellten fest, «Papst lädt nach Rom, Orthodoxe nach Istanbul ein», und fragten sich, «ob das Schauspiel zweier Jubiläumsfeierlichkeiten notwendig und sinnvoll ist. Nimmt man die Worte von Johannes Paul II. ernst, dass das I. Konzil von Konstantinopel auch heute noch Ausdruck des einen gemeinsamen Glaubens der Kirche und der ganzen Christenheit sei, dann sollte sich statt der Zweiteilung eine andere Lösung anbieten.»¹⁰

Darüberhinaus gibt auch die «Erweiterung» dieses Jubiläums seitens der römisch-katholischen Kirche bzw. die Einbeziehung auch des Konzils von Ephesus (431) mit all seinen mariologischen Aussagen und katholischen Standpunkten zu dieser Frage Anlass zu gewissen Fragestellungen und Gedanken — zumindest in protestantischen Kreisen, die innerkatholische Vorgänge und Äusserungen, welcher Art auch immer, genauer zu beobachten pflegen. Dass der Papst selbst bei den Feierlichkeiten in Rom das Glaubensbekenntnis ohne den Zusatz des Filioque gesprochen hat, oder dass ein orthodoxer Hierarch, der Metropolit Damaskinos von Tranoupolis (jetzt Metropolit der Schweiz), die Festpredigt in der Kirche von St. Maria Maggiore hielt, sind zwar bedeutungsvolle ökumenische Gesten und Zeugnisse guten Willens, vermögen aber nicht, die oben beschriebene «ökumenische Wirklichkeit» und die damit verbundenen Fragestellungen zu verdecken.

b) Ein anderes Beispiel in derselben Richtung lieferten uns die Feierlichkeiten in der Bundesrepublik anlässlich dieses Jubiläums: Bekanntlich existiert in Deutschland seit 1947 die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen, der seit 1974 auch die römisch-katholische Kirche und die Griechisch-Orthodoxe Metropolie von Deutschland als Voll-

10. Rüdiger Bieber, Papst lädt nach Rom, Orthodoxe nach Istanbul ein; in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, Nr. 2/1981, S. 39.

mitglieder angehören. Auch im Rahmen dieses Kreises, der dem weltweiten National Council of Churches entspricht, wollte man das Jubiläum des Ökumenischen Konzils von 381 gebührend feiern. Die dabei aber zutagegetretenen Probleme und «Pannen» in allen kirchlichen Kreisen in Deutschland waren alles andere als erfreulich, und viele stellten in der Tat die Frage, wie weit man eigentlich mit der ökumenischen Verständigung in Deutschland wäre. Eignet hatte sich folgendes: Von der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen wurde seinerzeit der Gedanke aufgeworfen, eine «Gemeinsame Erklärung» zum Glaubensbekenntnis des Konzils von Konstantinopel anlässlich dieses Jubiläums auszuarbeiten bzw. zu verabschieden. Und während eine Kommission der Arbeitsgemeinschaft mit der Erarbeitung eines solchen Textes befasst war, wurde bekannt, dass zur gleichen Zeit eine andere, bilaterale Arbeitsgruppe aus Vertretern der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der EKD mit der Ausarbeitung eines ähnlichen Textes befasst war. Zum Verständnis der Problematik: (1) Sowohl die EKD als auch die Deutsche Bischofskonferenz sind Mitgliedskirchen der Arbeitsgemeinschaft, und (2) im Anschluss an den Besuch des Papstes Johannes Paul II. in der Bundesrepublik im November 1980 wurde zwischen beiden Kirchen eine offizielle «Gemeinsame Kommission» gebildet, auf deren Initiative hin auch der obengenannte Text zum Konzilsjubiläum zurückgeht.

Der daraus entstandene Ärger über die tatsächliche ökumenische Lage, nicht nur bei den orthodoxen Kirchen, sondern auch bei den Freikirchen, war verständlicherweise sehr gross. Schliesslich — so argumentierte man damals — könne man nicht eine Erklärung über ein Konzil von Konstantinopel verabschieden, ohne zumindest die orthodoxen Kirchen bzw. die Orthodoxe Metropole von Deutschland hierzulande, die ein Exarchat des Ökumenischen Patriarchats ist, in diesen Prozess einzubeziehen. Es bedurfte schliesslich grosser Anstrengungen im gesamtkirchlichen Bereich Deutschlands, dass der Text der angeregten Erklärung doch noch von allen in der Arbeitsgemeinschaft zusammengeschlossenen Kirchen unterzeichnet und als deren Produkt der deutschen kirchlichen Öffentlichkeit präsentiert wurde. Dass aber der Wortlaut des Textes auf die o.g. evangelisch-katholische Kommission zurückgeht, wissen nur sehr wenige Kreise in Deutschland. Daher erklärt sich auch der Umstand, dass die Filioque-Problematik im Text dieser Erklärung nur ansatzweise angedeutet wird, und dies aufgrund einer, wenn auch im fortgeschrittenen Stadium der Arbeiten an dem Text, Einbeziehung der Orthodoxen Kirche. Und es war damit nicht genug: Die

Verwirrung war vollständig, als der offiziell verabschiedete Text — mit dem Zusatz des Filioque, und obendrein versehen mit der handschriftlichen Unterzeichnung des Metropoliten von Deutschland, Augoustinos, gedruckt — verbreitet wurde. War dies eine blosser, aus Versehen zustandegekommene Panne?

Und gerade an diesem Beispiel zeigte sich, dass das gläubige Volk wach ist und Texte und Vorgänge ihrer Kirchenleitungen genau verfolgt. Der Orthodoxe Metropolit, aber auch andere orthodoxe Bischöfe, Pfarrer und Theologen hiezulande, wurden vom orthodoxen Volk gefragt und mit Briefen überhäuft, wie es denn möglich war, dass ein orthodoxer Bischof so etwas, sprich das Filioque, unterzeichnen konnte.

c) Ähnliche Vorgänge ereigneten sich auch auf einer wissenschaftlichen, von der EKD offiziell getragenen Veranstaltung bzw. Tagung in der Evangelischen Akademie Tutzing vom 30.11. - 3.12.1981. Bei dieser Tagung wurde das Jubiläum des Konzils von Konstantinopel zum Anlass genommen, um besonders die evangelischen, aber auch die katholischen Kontakte und Beziehungen zu den orthodoxen Kirchen hiezulande zu vertiefen; Kirchenleitungen und Vertreter aus vielen orthodoxen Kirchen des In- und Auslandes nahmen daran teil; die Festpredigt eines ökumenischen Gottesdienstes, der vom Deutschen Fernsehen (ARD) live übertragen wurde, hielt Metropolit Augoustinos von Deutschland; namhafte Theologen, wie W. Pannenberg, M. Farantos, Metropolit Damaskinos aus der Schweiz u.a., hielten wissenschaftliche Referate. Es war in der Tat ein eindrucksvolles ökumenisches Zeugnis und eine Geste in Richtung Gesamthodoxie von Seltenheitswert. Und es wäre auch nichts dem anzumerken gewesen, wenn sich nicht auch hier ein merkwürdiger Zufall ereignet hätte: Auch hier wurde «versehentlich» das Glaubensbekenntnis von Nikäa und Konstantinopel mit dem Zusatz des Filioque in der Gottesdienstordnung abgedruckt und auch von der Gemeinde so gesprochen, zeigen doch die weltweiten ökumenischen Bemühungen in dieser Frage eine verheissungsvolle Annäherung und Lösung des Problems.¹¹

Die hier geschilderten Beispiele sind nur eine Auswahl. Sie können ergänzt werden, vor allem am Beispiel des Lebens und der Zu-

11. Die Referate und Diskussionsbeiträge der Tutzinger Tagung, in: Der Lobpreis des Dreieinigen Gottes im Heiligen Geist. 1600 Jahre Bekenntnis von Nikäa-Konstantinopel (=Tutzinger Studien 2/1981). Zur Filioque — Frage vgl. auch: Geist Gottes — Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse, hrsg. von L. Vischer, Beiheft zur Ökumenischen Rundschau, Nr. 39, Frankfurt 1981.

sammenarbeit der Kirchen und Gemeinden an einem Ort, die diesen Widerspruch zwischen ökumenischer Theorie und ökumenischer Praxis verdeutlichen.

2. Der Stellenwert des Glaubensbekenntnisses von Nikäa-Konstantinopel in Lehre und Leben der Kirchen.

Sowohl die Ausführungen und Fragen im ersten Teil als auch die nachfolgenden Überlegungen sind als orthodoxe Gesichtspunkte zu verstehen und können vielleicht nur von orthodoxen oder allenfalls auch von katholischen Christen nachvollzogen werden. Reformatorische Kirchen und Christen sowie Freikirchen hingegen werden aufgrund ihres Schrift-, Kirchen- und Geschichtsbewusstseins eher abgeneigt sein, diesen zuzustimmen.

Für die orthodoxe Position in der Frage des Stellenwertes und der Bedeutung des Glaubensbekenntnisses von Konstantinopel (381) genügt es, auf das grosse Kapitel der Autorität und Verbindlichkeit der «Heiligen Tradition», insbesondere auf das Verhältnis von Schrift und Tradition, auf die Autorität und Verbindlichkeit der Ökumenischen Konzilien der einen und ungeteilten Kirche der frühen Christenheit und deren Glaubensaussagen in Form von dogmatischen Definitionen oder Glaubensbekenntnissen hinzuweisen.¹² Unterstrichen und aktualisiert werden soll die orthodoxe Auffassung letztlich durch einige Aussagen aus der Jubiläums — Enzyklika des Ökumenischen Patriarchats sowie durch einige aktuelle orthodoxe theologische Meinungsäusserungen:

a) Die Enzyklika des Ökumenischen Patriarchats bezieht sich in Nr. 13 auf die Festlegung des III. Ökumenischen Konzils von Ephesus und wiederholt dessen Aussage, dass «niemand das Recht hat, einen anderen Glauben als den der heiligen Väter zu verkündigen oder schriftlich zu formulieren oder zu redigieren», und ergänzt in Nr. 17, «dass die beste und heiligste Weise, gemeinsam den einen Glauben an Christus zu bekunden und zu bezeugen, in dem Bekenntnis des durch die Väter des Ökumenischen Konzils (von Konstantinopel 381) der einen und ungeteilten Kirche Christi formulierten Glaubens liegt.»

b) Der Metropolit von Myra, Chrysostomos Konstantinidis, unterstreicht in seinem Festvortrag anlässlich dieses Jubiläums u.a. die Ökumenizität und Verbindlichkeit dieses Konzils und

12. Vgl. vor allem die Vorlage der Interorthodoxen Vorbereitungskommission 1971 über «Die göttliche Offenbarung», in den amtlichen Protokollen. Chambésy, 1973, 96-114 (griechisch) und Una Sancta 28 (1973) 269-277.

seines Bekenntnisses für die östlichen und die westlichen Kirchen und betont: «Es ist also von grösster Bedeutung und von grösstem Gewicht die Tatsache, dass alle Kirchen und Konfessionen sich in demselben Glauben begegnen, welchen das als 'Nicäno-Constantinopolitanum' bekannte Glaubensbekenntnis ausdrückt und welches uns von dem II. Ökumenischen Konzil vollständig überliefert wurde.»¹³

c) Der orthodoxe Athener Dogmatiker M. Farantos geht in seinem Beitrag zu diesem Thema u.a. auch auf Sinn, Inhalt sowie auf manche heutigen Fragestellungen seitens anderer Kirchen und Theologen ein und unterstreicht: «Die alten Synoden bezeichneten das Symbol als 'horos'. Dies bedeutet Wegweiser. 'Horos' ist niemals Selbstzweck, sondern weist auf den richtigen Weg hin, dem wir folgen müssen.»¹⁴

In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass in letzter Zeit, und nicht zuletzt seitens des ÖRK und anderer Kirchen, die Frage aufgeworfen wurde—und noch heute intensiv diskutiert wird—, ob nicht die Kirchen heute ein «neues» Glaubensbekenntnis formulieren sollten, das dem Text und Inhalt nach dem heutigen Glaubensverständnis und der Verstehensfähigkeit des heutigen Menschen gerecht wird.¹⁵ M. Farantos geht in seinem oben erwähnten Beitrag darauf ein und betont: «Ich meine also, dass die 'einzelnen Formulierungen des apostolischen Bekenntnisses' und folglich auch des Nicäno-Constantinopolitanum nicht 'durch andere vermeintlich zeitgemässere Formeln' ersetzt (werden können), die auch im besten Falle nie die Funktion erfüllen können, die die alten Bekenntnisformulierungen tatsächlich haben, dass nämlich durch sie der einzelne Christ sich in die Gemeinschaft der ganzen Christenheit einreihen kann.»¹⁶

Es kann davon ausgegangen werden, dass ein solcher von der Orthodoxen Kirche dem Glaubensbekenntnis von Nikäa und Konstan-

13. Chrysostomos Konstantinidis, Dogmengeschichtliche Voraussetzungen des II. Ökumenischen Konzils, in: *Theologia* (griechisch) 52 (1981) 723.

14. Megas Farantos, Die Lehre vom Heiligen Geist im Bekenntnis der Kirche zum Dreieinigen Gott, in: *Der Lobpreis des Dreieinigen Gottes im Heiligen Geist*, in: *Tutzinger Studien. Texte und Dokumente zur politischen Bildung*, Heft 2/1981, S. 57; vgl. auch ders., Dogmatische Anmerkungen zum Symbol von Nikäa-Konstantinopel, in: *Theologia* (griechisch) 52 (1981) 726.

15. Vgl. u.a. Damaskinos Papandreou, Das eine Bekenntnis und die vielen Bekenntnisse sowie Wolfhart Pannenberg, Die Bedeutung des Bekenntnisses von Nikäa-Konstantinopel für den ökumenischen Dialog heute, in: *Der Lobpreis des Dreieinigen Gottes im Heiligen Geist*. a.a.O., S. 30 ff. und S. 41.

16. Megas Farantos, a.a.O., S. 58.

tinopel seinem Inhalt und seinen Formulierungen beigemessener Stellenwert auch seitens der römisch-katholischen Kirche und Theologie geteilt bzw. beigemessen wird, einschliesslich der Frage der Autorität der Ökumenischen Konzilien — zumindest in ihrer Gesamtheit bzw. mit Ausnahme der bekannten strittigen theologischen und ekklesiologischen Fragen zwischen diesen beiden Kirchen. Aber auch evangelischerseits — wenn auch vereinzelt — finden solche Grundaussagen und Positionen der Orthodoxen Kirche Zustimmung und Unterstützung. Als Beispiel sei hier der bekannte evangelische Theologe **W o l f h a r t P a n n e n b e r g** genannt, der in seinem Beitrag zum Konzilsjubiläum in dieser Frage folgendermassen Stellung genommen hat:

«Umgekehrt könnte keine noch so gelungene moderne Formulierung die Funktion erfüllen, die das Nicäno-Constantinopolitanische Symbol tatsächlich erfüllt, nämlich die Einheit des Glaubens der Kirche durch die Zeiten hin zum Ausdruck zu bringen. Daher kann keine noch so gelungene moderne Formulierung des Glaubens das altkirchliche Symbol in der Liturgie ersetzen, wo es eben um das Zeugnis der Einheit des Glaubens der feiernden Gemeinde mit der ganzen Christenheit geht. Wegen dieser Funktion des Bekenntnisses im Gottesdienst sollte übrigens auch in den Kirchen des Westens regelmässig das Symbol von Konstantinopel im Gottesdienst gebraucht werden, weil der Gebrauch des Apostolikums nur die Gemeinschaft mit dem Glauben der römischen Kirche bezeugt, wie er in ihrem alten Taufsymbold ausgedrückt ist, während allein das Symbol von Konstantinopel als für die ganze Kirche verbindliche Formulierung ihres Glaubens gelten kann. Das gilt unbeschadet der Tatsache, dass der Inhalt der beiden Bekenntnisse weitgehend übereinstimmt, wenn auch das Apostolikum den trinitarischen Glauben der Kirche weniger ausdrücklich formuliert als das Symbol von Konstantinopel. Dieselben Gründe, die überhaupt für die Unersetzlichkeit des altkirchlichen Bekenntnisses im Gottesdienst der heutigen Kirchen ausschlaggebend sind, sprechen auch für die Bevorzugung des Nicänisch-Constantinopolitanischen Symbols in dieser Funktion gegenüber dem Apostolikum. Wenn darüber geklagt wird, dass die altkirchlichen Texte dem heutigen Christen teilweise unverständlich seien, weil sie Ausdruck einer anderen Zeit als der unseren sind, so kann daraus nie die Ersetzung des altkirchlichen Symbols durch einen modernen Text folgen, sondern nur die Notwendigkeit einer Interpretation für die heutigen Christen. Eine solche Interpretation ist in der Tat nötig, damit der von der alten Kirche bezeugte Dreieinige Gott als der

Schöpfer, Versöhner und Vollender auch der von den Menschen unserer Zeit erfahrenen Welt verstanden und geglaubt werden kann. Solche Interpretation des Glaubenssymbols der Kirche ist eine ständige Aufgabe der kirchlichen Verkündigung von den örtlichen Gemeinden bis zu den regionalen und überregionalen Leitungsämtern der Kirche. Klagen über die Unverständlichkeit des im Gottesdienst gebrauchten Glaubenssymbols für die Gemeinde könnte ein Indiz dafür sein, dass diese Aufgabe der ständigen Interpretation nicht überall so erfüllt wird, wie das notwendig ist.»¹⁷

Diesen Auffassungen gegenüber steht die weitgehend bekannte allgemeine reformatorische und freikirchliche Auffassung, die aufgrund ihres Schrift- und Kirchenverständnisses, aber auch aufgrund ihres Ursprungs sich die orthodoxe Auffassung über das Verhältnis von Schrift und Tradition, über die Autorität und Verbindlichkeit von Ökumenischen Konzilien und deren dogmatischen Aussagen, über den Stellenwert des Glaubensbekenntnisses von 381 und seine Allgemeingeltung und Unersetzbarkeit bzw. Unantastbarkeit nicht zueigen zu machen vermag. Zwar wird auch von diesen die «gemeinsame kirchliche Tradition ganz allgemein betont und anerkannt und die Ökumenischen Konzilien der frühen Kirche ebenfalls akzeptiert, doch der Stellenwert, der diesen beigemessen wird, ist nicht mit dem, der orthodoxerseits denselben zuerkannt wird, identisch. Folgerichtig entspricht dem auch deren Zuordnung im Gesamtgefüge des reformatorischen Glaubens, deren Zuordnung und Priorität in den Bekenntnisschriften der Reformation sowie die Auslegung bzw. Übersetzung der Glaubensinhalte der altkirchlichen Bekenntnisse in die heutige theologische Sprache und damit letzten Endes die ihm beigemessene letztgültige Autorität bzw. die Auffassung von der Notwendigkeit eines neu zu formulierenden Glaubensbekenntnisses.

Was hier ganz allgemein formuliert wurde, soll nachstehend in Auswahl durch einige Beispiele verdeutlicht werden:

a) Altkirchliche Bekenntnisse und Bekenntnisschriften der Reformation.

Auch von den reformatorischen Kirchen ist zu sagen, dass ihre Bekenntnisschriften die drei altkirchlichen Bekenntnisse, das Apostolicum, das Nicäno-Constantinopolitanum und das Athanasianum nicht nur voraussetzen, sondern auch *expressis verbis* anerkennen und diese sich zueigen machen. Davon ausgehend, aber auf der alleinigen Basis

17. Wolfhart Pannenberg, a.a.O., S. 41.

der absoluten Autorität der Schrift, die «sich selber auslegt» und keiner anderen Auslegungs- und Interpretationsinstanz bedarf, werden alle weiteren Aussagen gemacht. So z.B. im Grossen Katechismus Luthers, «Von dem Glauben» in der Konkordienformel, 1-2 und in der Confessio Augustana 1-3. Im Normengefüge der reformatorischen Bekenntnisschriften gesehen, besagt deren Bindung an die altkirchlichen Bekenntnisse gewiss mehr als nur eine formelle Kontinuitätspflege: «...aufgrund inhaltlicher Bindung galt das darin formulierte Dogma als zutreffende Interpretation der Bibel; und die neuen Bekenntnisse wollten eine Interpretation sowohl der Schrift als auch jenes Dogmas sein.»¹⁸ Für die orthodoxe Theologie und Kirche ist jedoch von Bedeutung, wenn reformatorischerseits die altkirchlichen Bekenntnisse den anderen Bekenntnisschriften der Reformation gleichgestellt werden oder gar an Aussagen etwa der Konkordienformel gemessen werden: «Soviel aber die Trennung in Glaubenssachen belanget, zu unseren Zeiten eingefallen, halten wir für den einheligen Consens und Erklärung unseres christlichen Glaubens und Bekenntnisses, ... als dieser Zeit unserem Symbolo die erste, ungeänderte Augsburgische Confession, ...» (Konkordienformel, 3; vgl. CA 1-3). Noch heute wird evangelischerseits die Auffassung vertreten, «dass die CA trotz zeitgenössischen Gewandes auch heute eine Hilfe bei der Näherbestimmung des Glaubens und Lebens der Kirche leisten kann.... Die CA gibt verbindliche Auskunft über einige der grundlegenden Überzeugungen derjenigen Kirchen, die sich der lutherischen Reformation und Tradition verpflichtet wissen. Sie ist damit eine Berufungsinstanz, die über die individuellen Darlegungen des Glaubens hinausweist. ... Die CA (ist) ein Kriterium für die Unterscheidung zwischen rechter und falscher Lehre.»¹⁹

In diesem Sinne formuliert auch die Verfassung des Lutherischen Weltbundes, in der unter allen Bekenntnisschriften «insbesondere der unveränderten Augsburgischen Confession und Luthers Kleinem Katechismus» (Art. III, 1) als «einer zutreffenden Auslegung des Wortes Gottes» (Art. II) beigemessen wird. In ähnlicher Weise formuliert auch die Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland in ihrer

18. Wolf-Dieter Hauschild, Das beinahe vergessene Bekenntnis. Das Konzil von 381 geht auch die Protestanten an, in: Lutherische Monatshefte 6/1981, S. 324.

19. Das Augsburger Bekenntnis Deutsch (1530-1980), hrsg. von Günther Gassmann, Göttingen 1978, S. 15f; vgl. auch: Confessio Augustina. Bekenntnis des einen Glaubens — Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen, hrsg. von Harding Meyer und Heinz Schütte, Paderborn-Frankfurt 1980.

Präambel: «Gemeinsam mit der alten Kirche steht die Evangelische Kirche in Deutschland auf dem Boden der altkirchlichen Bekenntnisse. Für das Verständnis der Heiligen Schrift wie auch der altkirchlichen Bekenntnisse sind in den lutherischen, reformierten und unierten Gliedkirchen und Gemeinden die für sie geltenden Bekenntnisse der Reformation massgebend.»²⁰ In der Verfassung des Reformierten Weltbundes hingegen fehlt ein ausdrücklicher Bezug auf die altkirchlichen Bekenntnisse; sie erkennt die Stellung, welche die altkirchlichen Bekenntnisse in den reformierten Bekenntnisschriften haben, an.

Noch mehr gilt die oben skizzierte Zuordnung der altkirchlichen Bekenntnisse für das Glaubens- und Traditionsverständnis der Freikirchen, die sich zwar darauf berufen, sie anerkennen, aber diesen keine besondere Bedeutung beimessen.

Der Unterschied zwischen der Orthodoxen Kirche einerseits und den anderen, vor allem der reformatorischen Kirchen andererseits wird deutlicher, wenn man die gottesdienstliche Praxis mitbedenkt und nach dem Gebrauch des Glaubensbekenntnisses von Nikäa und Konstantinopel im liturgischen Leben dieser Kirchen fragt. Man wird dabei feststellen, dass das «Grosse Credo» nur sehr selten, allenfalls an hohen Festen benutzt wird, während in der Regel nur das Apostolicum verwandt wird.

b) Positionen evangelischer Theologie heute.

Schon im vorigen Abschnitt ist auf W. P a n n e n b e r g s Auffassung über Verbindlichkeit, Unantastbarkeit und Autorität des Glaubensbekenntnisses von 381 hingewiesen worden. Ähnliche Auffassungen vertreten gewiss auch viele andere Theologen aus dem evangelischen Bereich, die zur bewussten Besinnung auf die gemeinsame altkirchliche Tradition aufrufen und dazu mahnen. Stellvertretend soll hier die Stimme eines weiteren bekannten evangelischen Theologen aus dem deutschen Sprachraum erwähnt werden, die von W o l f - D i e t e r H a u s c h i l d. In einem Beitrag anlässlich des Konzilsjubiläums bescheinigt der Autor zunächst den evangelischen Kirchen und Christen ein «Desinteresse an der altkirchlichen Tradition» und «einen gerade im Zeitalter der Ökumene bedenklichen Mangel an Ökumenizität und Katholizität» und ruft zu «selbstkritischer Besinnung — oder zu Polemik, wenn man die Geschichtsvergessenheit und Traditionslosigkeit unserer (evangelischen) Kirche nicht bloss als stilloses Banausentum, sondern

20. Das Recht der Evangelischen Kirche in Deutschland (1978), hrsg. von Detlef Dahrman, Hannover 1978, 4. Auflage, S. 23.

als ein Manko, welches ihr Kirche-Sein berührt, versteht.»²¹ Folgerichtig plädiert Hauschild dafür, «den Text des Dogmas von 381 (als Credo und als trinitarische Lehrformel) beizubehalten», denn dies «gehört, zur Kontinuität einer Kirche, die sich nicht in jedem Zeitalter neu als Kirche konstituiert, sondern die geschichtliche Verbindung mit den Ursprüngen beansprucht. Anderenfalls verlöre sie ein erhebliches Stück ihrer (wenigstens im Credo postulierten) Katholizität.»²² Solche mahnenden Töne, wie die von Pannenberg und Hauschild, können erst dann richtig verstanden werden, wenn auch anders lautende Positionen genannt werden, wie etwa die folgenden:

(1) Geiko Müller-Fahrenholz z.B., ein auch in der weltweiten ökumenischen Bewegung nicht unbekannter evangelischer Theologe (er war langjähriger Mitarbeiter im Faith and Order-Stab des ÖRK), vertritt in einem Beitrag über die Faith and Order-Konferenz in Lima (1981) eine für unser Thema geradezu herausfordernde Auffassung: «Was die ökumenische Bewegung heute nötig hat, ist eine neue Art von Bekenntnis, ein Bekenntnis, das aus den Spaltungen herausführt und eine neue konziliare Gemeinschaft wieder ermöglicht. Während die alten Bekenntnisse immer auch eine ausgrenzende Funktion hatten und damit Spaltungen provozierten, müsste das Ziel des gemeinsamen Bekennens, das uns in der Ökumene abverlangt wird, die Überwindung der Spaltungen zum Gegenstand haben. Für diese Aufgabe sollten wir uns vielleicht an dem Stuttgarter Schuldbekenntnis von 1945 orientieren» (1).²³

(2) Noch in diesem Jahr erschien in der Zeitschrift «Lutherische Theologie und Kirche» ein weiterer, für unsere Frage höchst interessanter Beitrag von Armin-Ernst Buchrucker: Unter dem Titel «Zur Theologie moderner Glaubensbekenntnisse» geht der Autor auf das Problem der neu formulierten Glaubensbekenntnisse ein und führt aus: «Es gibt inzwischen im deutschsprachigen Raum etwas über 50 bekannte, mehrfach veröffentlichte und teilweise in Gottesdiensten 'in moderner Gestalt' verwendete neue Glaubensbekenntnisse».²⁴ Der

21. Wolf-Dieter Hauschild, a.a.O., S. 324.

22. ebd., S. 325.

23. Geiko Müller-Fahrenholz, Ineinander verkantete Fragen. Lima verdeutlichte das Problem der Einheit der Kirche, in: Lutherische Monatshefte, 3/1980, S. 120.

24. Armin-Ernst Buchrucker, Zur Theologie moderner Glaubensbekenntnisse, in: Lutherische Theologie und Kirche 3/1982, S. 76.

Autor unternimmt sodann eine inhaltliche Analyse vieler dieser Bekenntnisse im Vergleich zu den altkirchlichen Glaubensbekenntnissen und kommt zu Schlussfolgerungen wie diese:

«Die modernen Glaubensbekenntnisse vernachlässigen das eschatologische Moment stark oder umfunktionieren es zu einer immanenten, innerweltlich-futuristischen Aussage. In Verbindung mit dem zweiten Artikel ist die eschatologische Aussage in den meisten Fällen sogar eliminiert... Es ist unverkennbar, dass die modernen Glaubensbekenntnisse wirklich moderne Bekenntnisse sind. Nicht deswegen, weil sie die Definition des Apostolokums in eine moderne Begrifflichkeit umformen, sondern weil sie ganz gegenwartsbezogene Aussagen machen. Mehr noch: Sie integrieren Probleme unserer Zeit; Probleme, die die Kirche heute hat (haben sollte, müsste?); Probleme, mit denen Jugendliche heute konfrontiert werden; Probleme, die von ideologischer, ökonomischer und politischer Seite anderwärts ständig vorgetragen werden... ... An all dem entscheidet sich theologisch nicht die Frage nach der Berechtigung der Notwendigkeit und Bedeutung moderner Glaubensbekenntnisse, sondern allein an der Frage nach ihrem Inhalt, gemessen an der unaufgebbaren Substanz des christlichen Glaubens und der christlichen Glaubens-Aussage schlechthin... Die modernen Glaubensbekenntnisse sind mehr als Glaubensbekenntnisse in einer nur neuen, anderen Gestalt. Sie dokumentieren eine Wesensveränderung, eine Wesensverwandlung, eine einseitige Gewichtsverlagerung des Inhaltes in den ausschliesslich immanenten, welthaften, anthropologischen Bereich. Sie dokumentieren einen Verlust an unaufgebarbarer Substanz des christlichen Glaubens.»²⁵

(3) Grösse, Bedeutung und Ernsthaftigkeit des mit diesen Überlegungen angeschnittenen Problems des Verhältnisses von ökumenischem Glaubensbekenntnis (381) und ökumenischer Wirklichkeit zeigt am deutlichsten ein drittes und letztes Beispiel aus dem evangelischen Raum. *Wolfhart Schlichting* stellt seinen Beitrag unter den provozierenden Titel «Ist das noch unser Bekenntnis?» und formuliert u.a.: «1980 feierten wir Lutheraner in aller Welt das Jubiläum des Augsburger Bekenntnisses. Dabei kam die Frage auf, ob dieses Bekenntnis noch Ausdruck heute gelebten Glaubens sei — oder nicht eher einem Museumsstück gleiche, das zwar bemerkenswert, aber gegenwärtig nicht zu verwenden ist. Eine ökumenische Gruppe erklärte, die Jugend der Kirchen verstehe die Konfessionsunterschiede nicht mehr.

25. ebd., S. 90-93.

Zeichnet sich hier eine Einheit der Kirche ab, die vom Vergessen der Bekenntnisse lebt?». ²⁶ Der Autor fährt sodann fort mit dem Hinweis, dass die *Confessio Augustana* sich ausdrücklich zur Lehrentscheidung von Nikäa bekennt und fragt: «Aber glauben wir, was wir da aufsagen? Ist es uns ernst damit? — Wer hat darüber nachgedacht? Haben wir das Bekenntnis Wort für Wort geprüft? Können und wollen wir dazu stehen? 'Lebt' dieses Glaubensbekenntnis in unseren Gemeinden? 'Gilt' es in der Theologie unserer Kirchen?... Ein Bekenntnis, das nur formaljuristisch gilt, hat für das Leben der Kirche keine Bedeutung. Es 'hilft' nicht, einen ehrwürdigen Text aufzusagen, den man sich nicht innerlich angeeignet hat. Eine Kircheneinheit, die nur darauf beruht, ist ausgehöhlt und unwahrhaftig.» ²⁷

d) In dieser Reihe der Beispiele zur Beschreibung der wirklichen ökumenischen Lage auch im theologischen Bereich soll abschliessend auch ein weiteres aus einem anderen Zusammenhang genommen bzw. hinzugefügt werden:

In der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland und auch in anderen bilateralen Gesprächen versucht man seit längerer Zeit, sich in Fragen der *Marienlehre* und *Marienfrömmigkeit* zu verständigen, eine Frage, die zumindest für den deutschsprachigen Raum ein eminent wichtiges Problem darstellt. Die dabei evangelischerseits oft aufgeworfenen Fragen und Anfragen an die traditionelle Theologie und an das Glaubensbekenntnis verdienen in der Tat zumindest seitens der orthodoxen Theologie und Kirche ernsthaft bedacht zu werden. Wie soll es eigentlich im ökumenischen Gespräch weitergehen, wenn z.B. evangelische Theologen das Theotokos-Dogma des Konzils von Ephesus geradezu hinterfragen und erklären: «Verstehen wir dieses Dogma so, dass Maria die Mutter dessen ist, der in einzigartiger, eindeutiger und endgültiger Weise Gottes Wesen und Willen menschlich verständlich dargestellt hat, dann ist kein Grund vorhanden, die auf jenem Konzil ausgesprochene Verurteilung des Patriarchen Nestorius von Konstantinopel, der Maria nicht 'Gottesgebälerin', sondern schlicht Christusgebälerin nannte, heute noch aufrechtzuerhalten. Es wäre dies ja auch nicht das einzige Mal in der Kirchengeschichte gewesen, dass jemand fälschlicherweise zum Ketzler

26. Wolfhart Schlichting, Ist das noch unser Bekenntnis? Bedeutung des *Nicäno-Constantinopolitanum* für die Einheit der Christen, in: *Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern*, Nr. 18/1981, S. 350,

27. ebd., S. 350 f.

abgestempelt worden ist.»²⁸ Auf welcher Grundlage soll eigentlich das theologische Gespräch über die Einheit der Kirche überhaupt geführt werden, wenn z.B. evangelische und freikirchliche Theologen und Kirchen es als problematisch ansehen, die Jungfrau Maria auch heute Gottesgebälerin oder Mutter Gottes zu nennen, oder wenn sie Schwierigkeiten mit der Aussage des Glaubensbekenntnisses von Konstantinopel 381 haben, dass Jesus aus Maria «und dem Heiligen Geist» geboren wurde? Werden hiermit nicht vielmehr grundsätzliche christologische und pneumatologische Fragen gestellt, die die Substanz des Glaubens betreffen nach dem reformatorischen Motto «sola scriptura» und «auch Ökumenische Konzilien können irren»?

III. Schlussbemerkungen — Anfragen an die orthodoxe Theologie und Kirche.

Die obige Schilderung hat m.E. deutlich gezeigt, dass die These von einem Widerspruch zwischen formalem Sich-Bekennen zu dem Glaubensbekenntnis von Nikäa und Konstantinopel und tatsächlicher ökumenischer Wirklichkeit berechtigt und begründet ist. Dies gilt sowohl auf dem Gebiet der Theologie als auch und vielmehr auf dem praktischen Gebiet und bei der Ausübung der ökumenischen Praxis. Die Sorge ist deshalb berechtigt, dass hier Theorie und Praxis in solcher Weise auseinanderklaffen, dass die ökumenischen Bemühungen auf der Ebene der theologischen Dialoge, also dort, wo die theologischen Differenzen ausgeräumt und die kirchliche Einheit gesucht werden sollen, auf die Probe gestellt werden. Es geht nicht an, ein allzu pessimistisches und schwarzes Bild von der Ökumene zu skizzieren, sondern lediglich auf einige fundamentale Aspekte zwischenkirchlicher Gespräche und Begegnungen hinzuweisen. In welche Richtung die Fragestellung geht, ist angezeigt worden. Die an das Glaubensbekenntnis gerichteten Fragen sind in einem weiteren Zusammenhang zu sehen und greifen auf grundlegende Bereiche der Christologie, der Soteriologie und der Pneumatologie über, sie müssen als eine Anfrage an orthodoxe bzw. katholische Positionen hinsichtlich des Verständnisses von Schrift und Tradition verstanden werden, ja, sie sind grundsätzliche Fragen an orthodoxe

28. A. Rössler, Zeichen der Barmherzigkeit Gottes. Maria unterstreicht die Menschlichkeit des Evangeliums, in: Lutherische Monatshefte 9/1981, S. 489; vgl. auch Athanasios Basdekis, Die Gottesmutter, Marienverehrung und Marienfrömmigkeit in der orthodoxen Theologie und Kirche, in: Ökumenische Rundschau 31 (1982), 424-442.

bzw. katholische ekklesiologische Auffassungen über Autorität und Verbindlichkeit von Ökumenischen Konzilien und deren Glaubensausagen. Dass manche dieser Fragen durchaus ihre Berechtigung haben und auch von der Orthodoxen Kirche ernstgenommen werden müssen, darf nicht in Frage gestellt werden. Denn wer, auch bei uns Orthodoxen, würde bezweifeln, dass die meisten unserer Gläubigen heute kaum in der Lage sind, Sinn und Bedeutung der Aussagen des Glaubensbekenntnisses von Konstantinopel oder des orthodoxen Gottesdienstes, um nicht auch der Heiligen Schrift zu sagen, zu verstehen, um nur einige Beispiele zu nennen. Kann nicht auch von der Orthodoxen Kirche behauptet werden, dass wir heute ein Glaubensbekenntnis und einen Gottesdienst der Theologen und der wenigen theologisch Gebildeten haben, während die meisten orthodoxen Christen diese, wenn überhaupt, nur verbal auszusprechen vermögen? Viele der in dem o.a. Artikel von W. Schlichting, «Ist das noch unser Bekenntnis?» gestellten Fragen dürften auch für unsere Kirche zutreffend sein. Somit steht die Orthodoxe Kirche heute nicht nur vor einer gewaltigen Übersetzungsarbeit des wortlauts solcher Glaubenssätze, sondern der Übersetzung von Glaubensinhalten in heutige Denk- und Verstehenskategorien.

ΠΕΡΙΛΗΨΙΣ

Ἡ προϋσχ μελέτη ἀσχολεῖται μὲ τὸ θέμα τῆς σχέσεως μεταξὺ «κοινῆς ὁμολογίας πίστεως» ἐπὶ τῇ βάσει τοῦ Συμβόλου Πίστεως Νικαίας-Κωνσταντινουπόλεως, —ὡς ὑφ' ἀπάντων τῶν ἐκκλησιῶν τοῦλάχιστον θεωρητικῶς προϋποτιθεμένης βάσεως διὰ τὴν ἔνωσιν τούτων— ἀφ' ἑνὸς καὶ τῆς πραγματικῆς οἰκουμενικῆς καταστάσεως εἰς τὰς μεταξὺ τῶν ἐκκλησιῶν σχέσεις ἀφ' ἑτέρου. Ἀφ' ἑνὸς ἐν προκειμένῳ καὶ ἀφετηριᾷ ἀποτελοῦν αἱ ἐορταστικαὶ ἐκδηλώσεις ἐπὶ τῇ 1600ῃ ἑπετείῳ τῆς Β' Οἰκουμενικῆς Συνόδου, λαμβάνονται δ' ὑπ' ὄψιν, κατὰ τὸ μέγιστον μέρος τῆς μελέτης, τὰ ἐν τῷ πλαισίῳ τοῦ ἐν λόγῳ Ἰωβηλαίου διατρέξαντα περισσότερον ἀρνητικὰ καὶ ὀλιγώτερον θετικὰ στοιχεῖα. Εἰς τὸ πρῶτον μέρος ἐπιχειρεῖται μία θετικὴ ἀξιολόγησις τῶν καὶ ἐκτὸς τῆς Δ. Γερμανίας τουρισθέντων ἐν προκειμένῳ, ὅσον ἀφορᾷ εἰς τὴν σημασίαν τοῦ Συμβόλου Πίστεως Νικαίας-Κωνσταντινουπόλεως ὡς κοινῆς ὁμολογίας πίστεως καὶ βάσεως διὰ τὴν περαιτέρω προώθησιν τῆς ἐνότητος τῶν ἐκκλησιῶν (Οἰκουμ. Πατριαρχεῖον, ΠΣΕ, Ρωμαιοκαθολικὴ ἐκκλησία). Τὸ δευτερον μέρος τῆς μελέτης διαπραγματεύεται καὶ ἀναλύει τὰ διατρέξαντα ἐν προκειμένῳ ἀρνητικὰ στοιχεῖα ἐπὶ πρακτικοῦ ἐπιπέδου, —κυρίως ἐν Δ. Γερμανίᾳ,— ἅτινα καὶ ὀδηγοῦν ἢ καὶ ἀναγκάζουν εἰς τὴν διαπίστωσιν καὶ διατύπωσιν μιᾶς, οὕτως εἰπεῖν, ἀντιθέσεως μεταξὺ τῆς θεωρητικῶς προϋποτιθεμένης «κοινῆς ὁμολογίας πίστεως», τ.ἔ. τοῦ Συμβόλου Νικαίας-Κωνσταντινουπόλεως, ἀφ' ἑνὸς καὶ μιᾶς ἑτέρας «οἰκουμενικῆς πραγματικότητος» ἀφ' ἑτέρου. Ἡ ἀντίθεσις αὕτη ἀποτελεῖ καὶ τὴν κεντρικὴν θέσιν τῆς παρούσης μελέτης. Πρὸς κατοχύρωσιν δὲ ταύτης ἐπιχειρεῖται μία ἔρευνα τῆς θέσεως τοῦ ἀνωτέρω Συμβόλου Πίστεως εἰς τὰς ἐκκλησίας τῆς Μεταρρυθμίσεως κυρίως καὶ τὰ συμβολικὰ τούτων κείμενα, ἐν ἀντιπαραβολῇ πρὸς τὴν θέσιν καὶ σημασίαν τοῦ αὐτοῦ Συμβόλου Πίστεως εἰς τὴν Ὁρθόδοξον καὶ τὴν Ρωμαιοκαθολικὴν ἐκκλησίαν.

Πέρα τούτου, σημασίαν ἔχει ἐν προκειμένῳ ἡ πραγματικὴ θέσις τοῦ Συμβόλου Πίστεως Νικαίας-Κωνσταντινουπόλεως εἰς τὴν σύγχρονον προτεσταντικὴν θεολογίαν καί, κατ' ἐπέκτασιν, ἡ θέσις καὶ ἡ πραγματικὴ σημασία, ἣν αὕτη ἀποδίδει εἰς κεφαλαίωδη, τοῦλάχιστον διὰ τὴν Ὁρθόδοξον ἐκκλησίαν, θέματα, ὡς π.χ. τὸ τῆς Ἱερᾶς Παραδόσεως, τῶν Οἰκουμενικῶν Συνόδων καὶ τῆς ἀθηνείας αὐτῶν, εἰδικῶς διὰ τὴν καὶ σήμερον διατύπωσιν καὶ κατανόησιν τῆς χριστιανικῆς διδασκαλίας καὶ πίστεως. Ἡ ἀνωτέρω διατυπωθεῖσα ἀντίθεσις μεταξὺ «οἰκουμενικῆς θεωρίας» καὶ «οἰκουμενικῆς πράξεως» καθίσταται ἔτι πλέον φανερά, ἐὰν ληφθῇ ὑπ' ὄψιν καὶ ἡ θέσις τοῦ Συμβόλου Νικαίας-Κωνσταντινουπόλεως εἰς τὴν λειτουργικὴν καὶ καθ' ἡμέραν ζωὴν τῶν ἄλλων ἐκκλησιῶν, ἐξ ἀφορμῆς τῆς ὁποίας διατυποῦνται καὶ ὀρισμένοι ἐρωτήσεις, ἀφορῶσαι τόσον εἰς τὰς ἄλλας, ὅσον καὶ εἰς τὴν Ὁρθόδοξον ἐκκλησίαν.