

139/2007

Ökumenisch den Glauben bekennen

Das Nicaeno-Constantinopolitanum von 381

als verbindendes Glaubensbekenntnis

– Stellungnahmen der VELKD –

November 2007

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	1
Wort der Kirchenleitung der VELKD zum „filioque“	3
Ökumenisch den Glauben bekennen – Eine Studie des ÖStA des DNK/VELKD	5
Stellungnahme des TA der VELKD zur Studie des ÖStA des DNK/VELKD	44

Herausgeber / Bezugsadresse :
Amt der VELKD, Postfach 21 02 20, 30402 Hannover
Telefon: 0511/2196-0 / Telefax: 0511/2796-182
E-Mail: versand@velkd.de, Internet: www.velkd.de

Vorwort

Ökumenisch den Glauben bekennen.

Das Nicaeno-Constantinopolitanum von 381 als verbindendes Glaubensbekenntnis

Um die Wahrheit des Evangeliums zu bezeugen und die Liebe des dreieinigen Gottes zu preisen, hat die Kirche auf den Konzilien von Nizäa (325) und Konstantinopel (381) mit den Worten des sogenannten „Nizänischen Glaubensbekenntnisses“ den christlichen Glauben bekannt. Seither bekennt die Kirche im Nicaeno-Constantinopolitanum (NC), wer der Gott ist, an den die Christen glauben und dem sie im Leben und im Sterben vertrauen dürfen:

Wir glauben an den einen Gott,
den Vater, den Allmächtigen,
der alles geschaffen hat, Himmel und Erde,
die sichtbare und die unsichtbare Welt.

Und an den einen Herrn Jesus Christus,
Gottes eingeborenen Sohn,
aus dem Vater geboren vor aller Zeit:
Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott,
gezeugt, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater;
durch ihn ist alles geschaffen.
Für uns Menschen und zu unserem Heil
ist er vom Himmel gekommen,
hat Fleisch angenommen durch den Heiligen Geist,
von der Jungfrau Maria
und ist Mensch geworden.
Er wurde für uns gekreuzigt unter Pontius Pilatus,
hat gelitten und ist begraben worden,
ist am dritten Tag auferstanden nach der Schrift
und aufgeföhren in den Himmel.
Er sitzt zur Rechten des Vaters
und wird kommen in Herrlichkeit,
zu richten die Lebenden und die Toten;
seiner Herrschaft wird kein Ende sein.

Wir glauben an den Heiligen Geist,
der Herr ist und lebendig macht,
der aus dem Vater *und dem Sohn* hervorgeht,
der mit dem Vater und dem Sohn angebetet und verherrlicht wird,
der gesprochen hat durch die Propheten,
und die eine, heilige, allgemeine und apostolische Kirche.
Wir bekennen die eine Taufe zur Vergebung der Sünden.
Wir erwarten die Auferstehung der Toten
und das Leben der kommenden Welt.
Amen

Dieses Bekenntnis ist als einziges der altkirchlichen Bekenntnisse bis heute allen drei großen Konfessionsfamilien gemeinsam: der orthodoxen, der römisch-katholischen und der reformatorischen Tradition. Allerdings wird dieses Bekenntnis in den ‚westlichen‘ Kirchen in einer Form gesprochen, die an mehreren Stellen von der griechischen Urgestalt abweicht. Vor

allein eine Veränderung im dritten Artikel, der den Heiligen Geist betrifft, führt zwischen den kirchlichen Traditionen zu Spannungen. Während der griechische Text vom Heiligen Geist spricht, „der aus dem Vater hervorgeht“, heißt es in der westlichen Version: „der aus dem Vater *und dem Sohn* (lateinisch: *filioque*) hervorgeht“.

Seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist das Filioque-Problem verstärkt Gegenstand ökumenischer Verständigungsversuche. So wurde beispielsweise auf der Achten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Curitiba 1990 eine Resolution verabschiedet, in der es für angemessen gehalten wurde, „auch die Fassung von 381 (zu) gebrauchen (...), zum Beispiel bei ökumenischen Gottesdiensten.“¹ In einer „Stellungnahme der Kirchenleitung der VELKD zu einigen Fragen des Wortlautes des Nicaeno-Constantinopolitanums“ aus dem Jahr 1997 wird es - entsprechend der Resolution des LWB - für möglich erachtet, dass lutherische Christinnen und Christen in ökumenischen Gottesdiensten mit Kirchen, bei denen das NC ohne den Zusatz des „filioque“ in Gebrauch ist, auch das NC in der Fassung ohne „filioque“ mitbeten.

Im Januar 2002 hat die Kirchenleitung der VELKD den Ökumenischen Studienausschuss der VELKD und des DNK/LWB (ÖStA) beauftragt, eine Stellungnahme zum Nicaeno-Constantinopolitanum zu erarbeiten, die die neueren lutherischen Forschungsarbeiten und die neuere ökumenische Diskussionen erörtert. Diese Stellungnahme wurde 2004 fertiggestellt. Gemäß dem Wunsch der Kirchenleitung, dass die theologische Arbeit der VELKD im Gespräch zwischen dem Ökumenischen Studienausschuss und dem Theologischen Ausschuss (TA) abgestimmt wird, hat der TA eine Stellungnahme zur Studie des ÖStA erarbeitet. Dabei zeigten sich einige Differenzen. Im Dialog über diese unterschiedlichen Positionen konnte jedoch herausgearbeitet werden, dass ungeachtet bleibender Differenzen durchaus in einigen wesentlichen Fragen das „filioque“ betreffend zwischen beiden Ausschüssen ein Konsens besteht.

In der vorliegenden Ausgabe der Texte aus der VELKD wird das Wort zum „filioque“ abgedruckt, das sich die Kirchenleitung der VELKD auf ihrer Sitzung vom 7./8. September 2006 zu eigen gemacht hat. Danach folgen die Studie des ÖStA „Ökumenisch den Glauben bekennen. Das Nicaeno-Constantinopolitanum von 381 als verbindendes Glaubensbekenntnis“ sowie die Stellungnahme des TA zu dieser Studie.

¹ Resolution über das ‚Filioque‘ des Nizänischen Glaubensbekenntnisses. In: Ich habe das Schreien meines Volkes gehört. Curitiba 1990. Offizieller Bericht der Achten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes (=LWB-Report Nr. 28/29, Dez. 1990), 159.

**Wort der Kirchenleitung
der Vereinigten Evangelischen Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD)
zum „filioque“**

Der Ökumenische Studienausschuss der VELKD und des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes (DNK/LWB) hat am 4./5. Oktober 2004 das Dokument „Ökumenisch den Glauben bekennen“ fertig gestellt, das im Auftrag der Kirchenleitung erarbeitet wurde. Gemäß dem Wunsch der Kirchenleitung, dass die theologische Arbeit der VELKD im Gespräch zwischen dem Ökumenischen Studienausschuss und dem Theologischen Ausschuss der VELKD und des DNK/LWB abgestimmt wird, hat der Theologische Studienausschuss hierzu Stellung bezogen.

Die Kirchenleitung dankt den beiden Ausschüssen für die geleistete Arbeit. Im Dialog über die Positionen im Umgang mit dem „filioque“ hat die Kirchenleitung der VELKD festgestellt, dass - trotz einiger Unterschiede - vor allem im Blick auf die gottesdienstliche Praxis ein Konsens besteht.

Die Kirchenleitung stellt Folgendes fest:

1. Die Kirchenleitung der VELKD empfiehlt, dass die gegenwärtig innerhalb der Gliedkirchen der VELKD gültige Praxis im Hinblick auf den Gebrauch des „filioque“ derzeit nicht verändert werden soll. Diese Praxis sieht gemäß Beschluss der Kirchenleitung der VELKD vom Juni 1997 die Möglichkeit vor, dass in ökumenischen Gottesdiensten mit Kirchen, bei denen das Nicaeno-Constantinopolitanum (NC) ohne „filioque“ in Gebrauch ist, auch lutherische Christen und Christinnen das NC ohne „filioque“ sprechen. Die Kirchenleitung hat diese Erklärung als Übereinstimmung mit der Erklärung des LWB in Curitiba (1990) verstanden.

2. Die Kirchenleitung kann theologische Grundeinsichten benennen, die zu den genannten Anlässen einen Verzicht auf das Sprechen des „filioque“ als verantwortbar erscheinen lassen. Auf das Sprechen des „filioque“ kann verzichtet werden, wenn dadurch nicht der Eindruck entsteht, dass der in der westlichen Tradition mit dem „filioque“ ausgedrückte theologische Sachgehalt aufgegeben wird. Es muss deutlich bleiben,

- dass auch ohne das Sprechen des „filioque“ der Heilige Geist nicht in dem Sinne als „a Patre solo“ („aus dem Vater allein“) hervorgehend verstanden wird, dass dadurch eine konstitutive und gleichwesentliche Beteiligung des Sohnes am ewigen Hervorgang des Geistes ausgeschlossen wird;
- dass die im „filioque“ nach reformatorischem Verständnis ausgedrückte christologisch-soteriologische Konzentration der Rede von der Trinität gewahrt ist: Das „filioque“ steht dafür, dass das für das göttliche Heilshandeln konstitutive Zusammenwirken von Christus und Heiligem Geist im Wesen Gottes selbst verankert ist. Mit anderen Worten: Der Heilige Geist ist auch in Ewigkeit der „Geist des Sohnes“, weil das Sein des dreieinigen Gottes wesentlich auf das durch Christus bewirkte Heil der Menschheit gerichtet ist.

In einer Situation, in der diese Einsichten unstrittig sind, kann auf das Sprechen des „filioque“ verzichtet werden. Wo dagegen diese nach reformatorischer Überzeugung für das Verständnis des christlichen Glaubens grundlegenden Einsichten keine Zustimmung finden, kann auf die ausdrückliche Formulierung des „filioque“ nicht verzichtet werden, denn in diesem Fall greift der Grundsatz aus dem adiaphoristischen Streit, dass es im status confessionis keine

Adiaphora gibt. Wo das Zentrum des christlichen Glaubens gefährdet ist, ist das Bekenntnis gefordert.

Im weiteren Gespräch mit den orthodoxen Kirchen über diese strittigen trinitätstheologischen Fragen könnten möglicherweise Einsichten der neueren westlichen Theologie hilfreich sein, die besagen, dass

- das Denken in Ursprungsrelationen nicht der einzige wesentliche Parameter für die Darstellung der innertrinitarischen Beziehungen zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist ist; es gehört zu den Aufgaben der Theologie, unter Rückgriff auf das differenzierte Zeugnis der Heiligen Schrift, auch andere Zugänge zur Trinitätstheologie zu suchen;
- die innertrinitarischen Beziehungen durch eine umfassende Wechselseitigkeit aller drei Hypostasen charakterisiert sind (einschließlich einer konstitutiven und gleichwesentlichen Beteiligung des Heiligen Geistes am ewigen Sein des Sohnes).

Ökumenisch den Glauben bekennen

Das Nicaeno-Constantinopolitanum von 381 als verbindendes Glaubensbekenntnis

Eine Studie des Ökumenischen Studienausschusses(ÖStA) des DNK/VELKD

Inhalt

1. Einleitung	7
2. Hinführung: Worum geht der Streit?.....	9
3. Geschichte der „filioque“-Kontroverse bis zur Reformation	12
3.1. Das Nicaeno-Constantinopolitanum (NC) und seine doppelte Rezeptionsgeschichte	12
3.2. Die Entstehung der Kontroverse: Von den Karolingern bis zu Anselm von Canterbury	14
3.3. Das Schisma und seine Lösungsversuche: Die Unionskonzilien des späteren Mittelalters.....	17
3.4. Die Reformatoren und das „filioque“	19
4. Systematisch-theologische Fragen	21
4.1. Das „filioque“ als trinitätstheologisches Problem.....	21
4.2. Das „filioque“ als ekklesiologisches Problem.....	24
4.3. Ökumenische Gespräche	26
5. Aspekte zur Bedeutung und Autorität von Bekenntnissen nach lutherischem Verständnis	34
5.1. Der Gottesdienst als Ort des Bekenntnisses	34
5.2. Bekenntnis in der Gemeinschaft der Kirche aller Zeiten und Räume.....	34
5.3. Zur Frage der Autorität von Bekenntnissen	35
5.4. Zum Textbestand des Konkordienbuches	36
5.5. Zur Auslegung von Bekenntnissen.....	36
6. Praktisch-theologische Überlegungen	37
7. Thesen.....	40

Anhang:

- Bibliographie
- Mitglieder der Arbeitsgruppe

1. Einleitung

Das 20. Jahrhundert war das „Jahrhundert der Ökumene“. Ganz neu haben die verschiedenen christlichen Kirchen gelernt, aufeinander zu hören, miteinander zu reden, in der je anderen Tradition den Reichtum des gemeinsamen Glaubens an Jesus Christus wahrzunehmen – statt sich nur voneinander abzugrenzen. Ganz neu haben sie auch die Aufgabe erkannt, in der modernen Welt gemeinsam Zeugnis für Christus abzulegen.

Ort des gemeinsamen Zeugnisses ist von Alters her das im Gottesdienst gesprochene Glaubensbekenntnis. Viele Kirchen verwenden dafür eines oder mehrere der in den ersten Jahrhunderten der Christentumsgeschichte entstandenen Bekenntnisse. Sie dokumentieren damit ihre Verbundenheit mit den Christinnen und Christen aller Zeiten und Räume und mit dem apostolischen Ursprung der Kirche. Auch die lutherischen Kirchen haben drei altkirchliche Bekenntnisse bewusst an den Anfang ihrer Bekenntnisschriften gestellt: das Apostolische, das Nicaeno-Constantinopolitanische und das Athanasianische Glaubensbekenntnis. In liturgischem Gebrauch steht gegenwärtig in Deutschland jedoch weithin nur das Apostolikum.

Für ein gemeinsames *ökumenisches* Zeugnis eignet sich besonders das Nicaeno-Constantinopolitanische Glaubensbekenntnis (fortan: NC), das auf dem ökumenischen Konzil von 381 in Konstantinopel als verbindlicher Ausdruck des Glaubens an den dreieinigen Gott formuliert und anerkannt worden ist. Dieses Bekenntnis ist als einziges der altkirchlichen Bekenntnisse bis heute allen drei großen Konfessionsfamilien gemeinsam: der orthodoxen, der römisch-katholischen und der reformatorischen Tradition.

Allerdings wird dieses Bekenntnis in den ‚westlichen‘ Kirchen in einer Form gesprochen, die an mehreren Stellen von der griechischen Urgestalt abweicht. So setzt die lateinische Fassung mit „credo“ (ich glaube) ein, während der griechische Text mit „wir glauben“ beginnt.² Auch nennt der lateinische Wortlaut unter Rückgriff auf das Bekenntnis des Konzils von Nicaea 325 im zweiten, christologischen Artikel Christus zusätzlich „deum de deo“ (Gott von Gott). Am gravierendsten ist aber eine Veränderung im dritten Artikel, der den Heiligen Geist betrifft. Während der griechische Text vom Heiligen Geist spricht, „der aus dem Vater hervorgeht“, heißt es in der westlichen Version: „der aus dem Vater *und dem Sohn* (lateinisch: „*filioque*“) hervorgeht“. Seit dem 9. Jahrhundert protestiert die griechische Kirche gegen diese Veränderung. Sie war zwar nicht unmittelbar ursächlich für das Schisma von 1054,

² In den lutherischen Bekenntnisschriften (BSLK) entspricht die deutsche Übersetzung dem lateinischen Text: „Ich glaube ...“ Die neuen lutherischen Agenden folgen an dieser Stelle seit 1981 hingegen der griechischen Fassung: „Wir glauben ...“ Interessanterweise übernehmen orthodoxe Liturgien in Abweichung vom griechischen Urtext den Wortlaut „Ich glaube ...“ zu Beginn des Bekenntnisses.

wurde aber mehr und mehr als kirchentrennend empfunden. Der unterschiedliche Text des gemeinsamen Bekenntnisses wurde so zu einem Symbol der Spaltung.

Die lutherische Reformation übernahm das „*filioque*“, weil sie es für theologisch notwendig hielt. Erst im 20. Jahrhundert eröffneten neue theologische Überlegungen die Möglichkeit zu erwägen, ob nicht unter Wahrung der *Intention* des „*filioque*“ unter bestimmten Bedingungen einer Verwendung des NC ohne diesen Zusatz zugestimmt werden könne. Die 8. Vollversammlung des Lutherischen Weltbunds in Curitiba hat 1990 lutherische „Kirchen, die bereits das Nizänium liturgisch verwenden“, ermutigt, „auch die Fassung von 381 (zu) gebrauchen (...), zum Beispiel bei ökumenischen Gottesdiensten“³, um damit ein gemeinsames Glaubenszeugnis mit den orthodoxen Schwesterkirchen zu ermöglichen.

Die vorliegende Studie untersucht, inwieweit dieser Weg auch für die deutschen lutherischen Kirchen gangbar ist, damit die ökumenische Gemeinschaft mit den orthodoxen Kirchen (ungeachtet bleibender Differenzen) im Gottesdienst hörbaren Ausdruck finden kann. Sie bietet zunächst eine Hinführung zum Thema und stellt knapp die Geschichte der „*filioque*“-Kontroverse bis zur Reformation dar. Sie entfaltet sodann die systematisch-theologischen Dimensionen des Problems und informiert über die bisherigen ökumenischen Dialoge und über kirchliche Stellungnahmen aus der Ökumene. Sie enthält weiter Überlegungen zum Verständnis und zur Bedeutung der lutherischen Bekenntnisschriften in der Gegenwart und zur Verwendung der altkirchlichen Glaubensbekenntnisse im Gottesdienst. Abschließend fassen Thesen die Ergebnisse zusammen.

³ Resolution über das ‚Filioque‘ des Nicaenischen Glaubensbekenntnisses. In: Ich habe das Schreien meines Volkes gehört. Curitiba 1990. Offizieller Bericht der Achten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes (= LWB-Report Nr. 28/29, Dez. 1990), 159.

2. Hinführung: Worum geht der Streit?

Das Bekenntnis des II. Ökumenischen Konzils von Konstantinopel (381) stellt in seinem dritten Artikel die „eine heilige, apostolische und katholische Kirche“ in einen pneumatologischen Zusammenhang: Die Kirche Jesu Christi ist nicht zu denken ohne Bezug zum Heiligen Geist, „der Herr ist und lebendig macht“. So unterschieden die geschichtlichen Gestaltwerdungen dieser einen Kirche auch sein mögen, geeint werden sie durch den einen Geist Gottes, „der mit Vater und Sohn gemeinsam angebetet und verherrlicht wird“. Und es ist dieser Geist, der Christen und Christinnen über die Grenzen der Konfessionen hinweg die Einheit der Kirche Jesu Christi bezeugen lässt. Das Bekennen des Glaubens geschieht daher stets in ökumenischem Horizont: Wo der Glaube an den einen Gott zur Sprache gebracht wird, da kann von der Einheit der Kirche nicht geschwiegen werden. Und wie Gott als Vater, Sohn und Heiliger Geist, d. h. als lebendiger Gott in Beziehung geglaubt wird, so sind auch die Kirchen in ihrer Verschiedenheit vereint im Glauben an diesen einen und dreieinigen Gott. Das NC wird von den meisten christlichen Kirchen als grundlegende Formulierung ihres Glaubens angesehen und kann insofern als ökumenisches Bekenntnis dienen.⁴ Dieses Bekenntnis bietet allerdings auch einen bleibenden ökumenischen Anstoß, das „filioque-Problem“: Während die Orthodoxen Kirchen im Rückgriff auf den *griechischen* Originaltext des NC das Bekenntnis zu dem Geist aussprechen, „der aus dem Vater hervorgeht“, bekennen evangelische und katholische Christen in der Tradition der *lateinischen* Übersetzung den Hervorgang des Geistes „aus dem Vater und dem Sohn“ (*qui ex patre filioque procedit*). Die pneumatische Fundierung der ekklesialen Einheit birgt so einen *pneumatologischen* Dissens mit tiefgreifenden *ekklesiologischen* Implikationen.

Die „filioque-Kontroverse“ stellt ein komplexes Geflecht von nicht aufeinander zu reduzierenden Einzelfragen dar. Vier Problemdimensionen sind dabei zu unterscheiden:

- a) Insofern das *Glaubensbekenntnis im Gottesdienst* die Antwort der Gemeinde auf die Verkündigung des Evangeliums darstellt, führt die textliche Differenz zu einer unüberhörbaren Dissonanz in der Kirche. Die Orthodoxen Kirchen verwenden ausschließlich das NC als gottesdienstliches Bekenntnis, so dass mit dem „filioque“-Dissens das gemeinsame Glauben-Bekennen grundsätzlich in Frage steht.

⁴ Vgl. die Studien der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, *Gemeinsam den einen Glauben bekennen. Eine ökumenische Auslegung des apostolischen Glaubens, wie er im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) bekannt wird*, Frankfurt - Paderborn 1991, und des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses, *Wir glauben – wir bekennen – wir erwarten. Eine Einführung in das Gespräch über das Ökumenische Glaubensbekenntnis von 381*, hg. von Wolfgang A. Bienert, Eichstätt 1997.

- b) *Trinitätstheologisch und pneumatologisch* geht es darum, wie die trinitarischen Relationen zwischen Gott dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist präzise zu beschreiben sind. Im Blick auf die „filioque“-Differenz wird heute gefragt, ob sich die griechische und lateinische theologische Tradition gegenseitig ausschließen oder ob nicht vielmehr beide Formulierungen den theologischen Sachverhalt auf zwar unterschiedliche, aber doch angemessene Weise zum Ausdruck bringen. Das Augenmerk gilt dabei der Frage, *wie das vielfältige biblische Zeugnis über den Geist angemessen zur Geltung gebracht wird*. Traditionell wurde von orthodoxer Seite die Unterscheidung zwischen dem innertrinitarischen „Hervorgehen“ des Geistes aus dem Vater (ἐκπορεύεσθαι) und seinem geschichtlichen „Gesandt-Werden“ durch den Sohn (πέμπεσθαι) im Anschluss an Joh 15,26 verwendet. Dagegen betonte die westliche Theologie die Entsprechung von ewigem Wesen und der Heilsoffenbarung Gottes in Jesus Christus. Deshalb sei es nötig, mit dem „filioque“ auf die Sendung des Geistes auch durch den Sohn zu verweisen.
- c) Die theologische Dimension steht mit der *liturgischen Problematik* in engem Zusammenhang: Mit der gottesdienstlichen Verwendung eines altkirchlichen Credo wird die Kontinuität des christlichen Glaubens über Zeiten und Räume hinweg zum Ausdruck gebracht. Das schließt durchaus ein, dass dieser Glaube hier und heute stets neu theologisch reflektiert werden muss.
- d) Die Frage, inwiefern die Ergebnisse fortschreitender theologischer Reflexion über Wesen und Person des Heiligen Geistes jedoch Eingang in den rezipierten Text des Glaubensbekenntnisses finden können oder müssen, berührt die *kanonische*, d. h. kirchenrechtliche Dimension. Die Orthodoxen Kirchen sehen hier den Grund des Dissenses, insofern für sie der Text des NC unwandelbar feststeht. Allenfalls ein ökumenisches Konzil hätte für sie die Legitimation, die Textgestalt zu verändern. Demgegenüber ist für die Kirchen der westlichen Tradition die Veränderbarkeit des Credo prinzipiell gegeben – katholischerseits begründet in der lehramtlichen Kompetenz des Papsttums, lutherischerseits durch den Grundsatz, dass alle Glaubensäußerungen immer wieder neu an der Heiligen Schrift geprüft werden müssen. Für lutherische Theologie stellt sich die Frage, wie mit der gemeinsamen konziliaren Tradition der Alten Kirche umzugehen sei, konkret: welche Bedeutung die altkirchlichen Bekenntnisse und besonders das NC als *normae normatae* für die systematische Reflexion und die ökumenische Zielsetzung evangelischer Theologie und Kirche besitzen.

Diese vier Problemdimensionen sind wechselseitig aufeinander bezogen: Weder bietet die Streichung eines einzelnen Wortes aus dem Text des NC eine „Lösung“ für die theologische Sachfrage, noch kann das Insistieren auf der eigenen Bekenntnishermenteutik die Auseinandersetzung mit der je anderen theologischen und kirchenrechtlichen Tradition erübrigen. Ebenso lässt die Diskrepanz im gottesdienstlichen Bekennen des Glaubens nach dem Verhältnis von konfessioneller Dogmatik und kirchenverbindender liturgischer Feier fragen. Schließlich darf in gegenwärtigen ökumenischen Dialogen über das „filioque“ die geschichtliche Entstehung des Problemzusammenhangs nicht vernachlässigt werden. Eine lutherische Positionierung in der „filioque“-Frage muss von der Einsicht der Reformation in die Unterscheidung von Schrift und Tradition ausgehen. Dies ermöglicht die nüchterne Einsicht in die Bedingtheit der gegenwärtigen systematisch-theologischen Reflexion durch die Geschichte der „filioque“-Kontroverse. Zugleich wird damit festgehalten, dass das Bekenntnis als geschichtlich gewachsene Größe normative Geltung beanspruchen kann und doch an die Schrift als seine Norm gebunden bleibt. Auf dieser reformatorischen Grundlage kann die Herausforderung zur ökumenischen Gemeinschaft angenommen werden – im Vertrauen auf den Geist Gottes, „der Herr ist und lebendig macht“ und durch Wort und Sakrament den Glauben weckt, *ubi et quando visum est deo* (CA V).

3. Geschichte der „filioque“-Kontroverse bis zur Reformation

3.1. Das Nicaeno-Constantinopolitanum (NC) und seine doppelte Rezeptionsgeschichte

Die griechische und die lateinische Fassung des NC unterscheiden sich in drei Punkten:

- Die griechische Fassung setzt mit „Wir glauben“ (πιστευομεν) ein, die lateinische Fassung hingegen mit „Ich glaube“ (*credo*).
- Im zweiten Artikel des lateinischen NC wird Christus beschrieben als „Gott von Gott, Licht von Licht, wahrer Gott vom wahren Gott“. Die Wendung „Gott von Gott“ (*deum de deo*) kommt in der griechischen Fassung von 381 nicht vor, sondern ist aus dem nicaenischen Bekenntnis von 325 übernommen.
- Im dritten Artikel benennt die griechische Fassung den Heiligen Geist als „hervorgehend aus dem Vater“ (τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον), die lateinische Fassung sagt vom Geist, dass er „aus dem Vater und dem Sohn hervorgeht“ (*qui ex patre filioque procedit*).

Mit den beiden letztgenannten Differenzen ist ein Unterschied im trinitätstheologischen Denken angezeigt, der dann auch die Entstehung zweier Textfassungen desselben Bekenntnisses bedingte.

3.1.1. Das Konzil von Konstantinopel (381) und sein Glaubensbekenntnis

Das Konzil des Jahres 381 setzte den Schlusspunkt unter den seit ca. 318 währenden Streit um die angemessene Rede von dem Gott, der sich den Menschen in dreifacher Weise erschließt: An dem einen göttlichen Wesen partizipieren Vater, Sohn und Geist als drei wesensgleiche Seins- und Offenbarungsweisen des einen Gottes. Die Konzilsväter griffen das Bekenntnis von Nicaea (325) auf, das die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater festgestellt hatte, insofern er aus ihm *geboren* wird, und ergänzten, dass der Heilige Geist aus dem Vater *hervorgeht* (vgl. Joh 15,26). Die *Wesensgleichheit* mit dem Vater wurde für den Geist allerdings nur angedeutet: „Er ist Herr und macht lebendig... und wird mit dem Vater und dem Sohn angebetet und verherrlicht.“ Dass der Geist hiermit als des göttlichen Wesens teilhaftig beschrieben werden sollte, geht aus der zeitgenössischen theologischen Reflexion hervor. Auf dem Konzil von Chalkedon (451) wurde das NC als gleichberechtigt mit dem Nicaenum von 325 anerkannt und setzte sich in der griechischen Kirche als zentrales Bekenntnis durch. Seit dem frühen 6. Jahrhundert fand das NC in Konstantinopel als Credo

im Gottesdienst, in Rom zunächst als Taufbekenntnis liturgische Verwendung (vom Täufling wahlweise griechisch oder lateinisch zu sprechen).

3.1.2. Die Entstehung des lateinischen NC-Textes

Der lateinische Westen teilte zwar mit dem Osten die Grundstruktur trinitarischen Denkens, ging in deren Ausformulierung jedoch bereits eigene Wege, bevor das NC dort überhaupt bekannt geworden war: Hatte man in Konstantinopel besonders auf die Unterscheidung der Personen Wert gelegt, so betonte Augustin († 430) mit Nachdruck die Einheit Gottes. Er begründete die Wesensgleichheit des Sohnes damit, dass dieser aus *Gott* dem Vater geboren wird, und griff dafür auf die Wendung des Nicaenums „*deum de deo*“ zurück. Die Wesensgleichheit des Geistes ergab sich für Augustin daraus, dass er Geist des Vaters *und* des Sohnes ist (vgl. Röm 8,9-11), was er aber nur sein kann, „weil er aus beiden hervorgeht“. Während für die griechische Theologie die Unterscheidung zwischen Gottes ewigem Sein und seiner Offenbarung in Jesus Christus maßgeblich wurde, ließ für Augustin dagegen die Heilsgeschichte Einblicke in die innergöttliche Ordnung der Personen zu: Wenn der Auferstandene den Geist, der aus Gott dem Vater hervorgeht (Joh 15,26), seinen Jüngern einhauchte (Joh 20,22), sei zu folgern, dass der Geist auch *aus dem Sohn* hervorgehe. Denn der Vater habe dem Sohn mit der Zeugung die Fähigkeit mitgeteilt, den Geist auch aus sich hervorgehen zu lassen, da der Sohn wie der Vater Gott sei.

Dieser theologische Grundgedanke prägte die lateinische Rezeption des NC: Im westgotischen Spanien, wo seit 589 das NC in der Messliturgie verwendet wurde, entwickelte sich zuerst eine Texttradition, für die sowohl das „*deum de deo*“ als auch der Hervorgang des Geistes „*ex patre et filio*“ kennzeichnend war. Der Text des NC wurde also mit der augustianischen Trinitätstheologie verbunden, d. h. in eine bestehende Terminologie hinein übersetzt, für die der Hervorgang des Geistes aus Vater und Sohn ein notwendiges Implikat der Einheit Gottes war. Aus dieser Texttradition ging schließlich die Fassung hervor, die bis heute als lateinischen „Normtext“ gilt: „*credo in spiritum sanctum... qui ex patre filioque procedit*“ (zuerst nachweisbar bei Paulinus von Aquileia, 796/97). Seit 1014 auch in Rom rezipiert, war dies der Text, um den sich in der Folgezeit die „*filioque*“-Kontroverse entspann.

3.2. Die Entstehung der Kontroverse: Von den Karolingern bis zu Anselm von Canterbury⁵

3.2.1. Das „filioque“ als Element lateinischer „Normaltheologie“

Erstmals zum Gegenstand der Kontroversliteratur wurde das „filioque“ in den 790er-Jahren am Hof Karls des Großen, wo scharfe Kritik an der Ökumenischen Synode von Nicaea (787) geübt wurde, die die Bilderverehrung vorgeschrieben hatte. Der Patriarch von Konstantinopel, Tarasius, hatte dabei den Geist als „aus dem Vater *durch den Sohn* (δὲ υἱοῦ) hervorgehend“ bezeichnet, was das in Karls Namen verfasste *opus caroli regis contra synodum* strikt zurückwies: Der Geist gehe eindeutig *aus dem Sohn* hervor, was in keiner Weise abgeschwächt werden dürfe, wenn man nicht seine Göttlichkeit anzweifeln wolle. Zwar hätten die allgemeinen Konzilien das „filioque“ nicht explizit gelehrt, seine Gültigkeit aber keinesfalls bestritten. Tarasius aber wende sich ausdrücklich vom Glauben der Alten Kirche ab, was sich eben in der – in Nicaea beschlossenen – „Irrlehre“ der Bilderverehrung zeige! Auch wenn das *opus caroli regis* im griechischen Osten unbekannt blieb, deutete sich hier bereits an, dass das „filioque“ für die lateinische Theologie unhinterfragt zum Grundbestand des rechten Glaubens gehörte. Als daher wenig später griechische Mönche in Jerusalem erstmals heftige Kritik an dem in der lateinischen Liturgie verwendeten Fassung des NC äußerten, bekräftigte die Synode in Aachen 809 das „filioque“ mit einem ausführlichen Schrift- und Väterbeweis, eine Methode, die für die Dialoge der kommenden Jahrhunderte Vorbildcharakter gewinnen sollte.⁶ Papst Leo III. weigerte sich allerdings, die Ergänzung des NC durch das „filioque“ gutzuheißen: Obwohl dies theologisch zweifellos korrekt sei, sei doch der Text unverändert zu bewahren. Die erste „filioque“-Kontroverse fand somit innerhalb des Westens, zwischen Kaiser und Papst, statt.⁷

3.2.2. Photius und die westliche „filioque“-Theologie

Zu einer literarischen Kontroverse führte erstmals die Kritik, die der konstantinopolitanische Patriarch Photius (858-867; 877-886) an der lateinischen Trinitätslehre äußerte, obwohl ihm

⁵ Zu Abschnitt 3.2. vgl. die ausführlichen Quellen- und Literaturbelege in: Peter Gemeinhardt, *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter* (AKG 82), Berlin – New York 2002.

⁶ *Decretum Aquisgranense de processione Spiritus sancti a Patre et Filio*, in: *Das Konzil von Aachen 809*, hg. von Harald Willjung (MGH.Conc. II/Suppl. II), Hannover 1998, 237-249.

⁷ Leo III. ließ sogar in der römischen Peterskirche Schilde anbringen, auf denen das NC ohne Filioque in griechischer und lateinischer Sprache zu lesen war – eine Haltung, die durch griechische Theologen seit Photius ausdrücklich als ökumenisch und irenisch gewürdigt wurde.

diese nur stichwortartig bekannt war. Photius ging davon aus, dass bereits das Konzil von Ephesus (431) jegliche Veränderung des NC-*Textes* untersagt habe.⁸ Das NC verbinde den Hervorgang des Geistes *exklusiv* mit dem Vater, sei doch die Alleinursprünglichkeit Gottes des Vaters (μοναρχία) das zentrale Prinzip der Trinitätslehre, weshalb nach Joh 15,26 der ewige Hervorgang des Geistes „allein aus dem Vater“ (ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς) geschehe. Was über Gottes ewiges Sein ausgesagt werde, müsse nämlich entweder der einen göttlichen Wesenheit oder genau einer der drei Hypostasen, niemals aber zugleich zweien davon, als Eigentümlichkeit zugewiesen werden, denn sonst werde eine der Personen den beiden anderen untergeordnet. Dass der Sohn am Ursprung des Geistes mitbeteiligt sei, bestritt Photius kategorisch (während in patristischer Zeit z. B. Gregor von Nyssa und Johannes von Damaskus durchaus noch erwogen hatten, ob der Hervorgang des Geistes *durch den Sohn* erfolgen könne). Dadurch gerät nun freilich die trinitarische Person des Vaters ins Zwielicht, insofern dieser zugleich als Vater des Sohnes und „Hervorbringer“ des Geistes gelten muss, ohne dass der Zusammenhang dieser Funktionen geklärt wäre: Die Kritik an der lateinischen Subordination des Geistes führte bei Photius zur Überpointierung der Monarchie des Vaters.

3.2.3. Das „Schisma“ des Jahres 1054

Das Jahr 1054 brachte keineswegs das oft apostrophierte endgültige Schisma zwischen Ost- und Westkirche mit sich. In der wechselseitigen Verdammung durch Patriarch Michael Kerullarios und den päpstlichen Legaten Humbert von Silva Candida trat vielmehr eine schon bestehende tiefgreifende Entfremdung zwischen Ost und West eruptionsartig zu Tage, die sich sukzessive bis zum IV. Kreuzzug (1204) zum Zustand offenkundiger Trennung entwickeln sollte. In der Tat avancierte aber das „filioque“ in diesem Kontext erstmals unmittelbar zum Schibboleth zwischen griechischer und lateinischer Kirche⁹: Humbert begründete den doppelten Hervorgang ganz in den Bahnen der karolingischen Augustin-Lektüre und erhob sogar den Vorwurf, Byzanz habe den Hervorgang des Geistes *ex filio* aus dem NC getilgt (!); Kerullarios konterte in „photianischem“ Geist, das „filioque“ gefährde die Symmetrie zwischen den innertrinitarischen Ursprüngen von Sohn und Geist aus dem Vater. Niketas Stethatos untermauerte dies durch einen ausführlichen Schrift- und Väterbeweis. Seine „Synthesis gegen die Lateiner“ wurde wegweisend für die byzantinische Kontroverstheologie. Der bleibende Ertrag des „Schismas“ von 1054 liegt daher weniger in einer nachhaltigen Kirchen-

⁸ Tatsächlich bezog sich das Verbot des Ephesinums (DH 265) vielmehr auf den Text des *Nicaenums* von 325, und zwar auf dessen *Sinngehalt*; das NC war vor 451 weder ökumenisch rezipiert noch überhaupt verbreitet!

⁹ Zu beachten ist, dass zwischen Ost und West seit Photius neben den theologischen auch disziplinäre und rituelle Fragen strittig waren, so etwa die „Azymen“, d. h. die Verwendung ungesäuerten Brotes in der lateinischen Eucharistie. Zudem warf 1054 bereits die Kontroverse um den Primat des Papstes ihre Schatten voraus.

spaltung als vielmehr in der sukzessiven Herausbildung der pro- bzw. antifilioquistischen Traditionen.

3.2.4. Anselm von Canterbury und Theophylakt von Achrida

Um das Jahr 1100 darf die „filioque“-Kontroverse als entfaltet gelten, insofern beiderseits die je andere theologische und kanonische Position im Grundzug bekannt und zugleich die eigene Apologetik präzise formuliert worden war. Lateinischerseits kommt dieses Verdienst Anselm von Canterbury zu, der die „filioque“-Frage im Oktober 1098 in Bari mit dort ansässigen griechischen Bischöfen diskutierte und in dem darauf zurückgehenden Traktat *de processione spiritus sancti* (cap. 2) das Axiom entwickelte: „Die Einheit [in Gott] ist zu bewahren, solange sie nicht durch eine Relation begrenzt wird; und die Relation behauptet ihre Eigenart, solange ihr nicht die unteilbare Einheit entgegensteht“ („*Quatenus nec unitas amittat aliquando suum consequens, ubi non obviat aliqua relationis oppositio, nec relatio perdat quod suum est, nisi obsistit unitas inseparabilis*“). In konstruktivem Rückgriff auf Augustin wird hier die Trinität als ausschließlich durch Relationen strukturiert gedacht, und zwar dezidiert durch *Ursprungsrelationen*: Von zwei trinitarischen Personen habe am Leitfaden der Grundrelation *deum de deo* jeweils die eine ihr Sein aus der anderen, also der Sohn aus dem Vater, der Geist aus dem Vater und, da der Sohn „ganz offenbar“ nicht dem Geist entstamme, ebenso aus dem Sohn. Dies stellte für Anselm die zwingend logische Konsequenz aus dem trinitarischen Dogma dar, weshalb er die Griechen „auf vernunftgemäße Weise“ vom gemeinsam geteilten Grund der Schrift, des Bekenntnisses und der patristischen Tradition zur Einsicht in diese Denknötwendigkeit führen zu können meinte. Dabei sah Anselm das griechische NC keineswegs als defizient an, insistierte aber darauf, die lateinische Kirche habe zur Abwehr neuer Häresien den traditionellen Text ergänzen dürfen – ein Argument, dem im gleichen Zeitraum Theophylakt von Achrida heftig widersprach: Der konziliar festgelegte Text sei nicht anzutasten, sondern unveränderlicher Prüfstein des wahren Glaubens, wobei man den Lateinern freilich aufgrund der „Armut“ ihrer Sprache Nachsicht entgegenbringen müsse. Theophylakt bestritt (wie Anselm), dass sich die Kirche im Zustand eines Schismas befinde, verwahrte sich aber gegen die rationale Durchdringung des Glaubens, die mit Anselm im Westen gerade eine neue Blüte zu erfahren begann. Die beiderseitige „ökumenische“ Gesinnung kann insofern nicht darüber hinwegtäuschen, dass ein wirklicher Dialog zwischen den trinitarischen Denksystemen nicht

mehr möglich war.¹⁰ Seit der Mitte des 12. Jahrhunderts begann sich stattdessen eine andere Diskussionsebene in den Vordergrund zu schieben: die Frage nach der Autorität in der Kirche, konkret: nach Stellung und Gewalt des Papsttums. Es war insofern kein Zufall, dass das IV. Laterankonzil zugleich die „filioquistische“ Trinitätslehre und den Primat des römischen Papstes (im Gegensatz zur Pentarchie) kodifizierte.

3.3. Das Schisma und seine Lösungsversuche: Die Unionskonzilien des späteren Mittelalters

Trotz des unbestreitbaren Komplexitätsgewinns, den der Begründungszusammenhang der Trinitätslehre lateinischerseits etwa durch die Definition der trinitarischen Personen als *relationes subsistentes* bei Thomas von Aquin (aber auch durch die Viktoriner und die Franziskanerschule), griechischerseits durch die Energienlehre des Gregor Palamas erfuhr, blieb die skizzierte theologische Konfliktkonstellation im Fortgang des Mittelalters erhalten. Obwohl es auf beiden Seiten Stimmen gab, die zur Zurückhaltung bei Häresievorwürfen mahnten, folgten die Unionsbemühungen des 13. bis 15. Jahrhunderts einem weithin vergleichbaren Schema: Die politisch und militärisch immer wieder schwer bedrängten byzantinischen Kaiser suchten den Schulterschluss mit dem Westen und waren um des Überlebens willen bereit, den Päpsten in dogmatischen und disziplinären Fragen weitgehende Zugeständnisse zu machen, die dann in Konstantinopel solche Widerstände entfachten, dass die Durchsetzung der geschlossenen Unionen scheiterte. Denn der in den Gesprächen geäußerte Primatsgedanke stand im Gegensatz zum griechischen Pentarchie-Modell, nach dem gesamt-kirchliche Entscheidungen nur in der Gemeinschaft der fünf Patriarchate (Rom, Konstantinopel, Antiochien, Jerusalem, Alexandria) zustande kommen können.

3.3.1. Das II. Konzil von Lyon (1274)

Auf dem Konzil von Lyon wurde der griechischen Delegation des Kaisers Michael VIII. Palaiologos nicht nur zur Bedingung gemacht, das NC mit „filioque“ im Gottesdienst zu sprechen. Das Konzil definierte auch eine durch und durch lateinisch geprägte Trinitätstheologie und belegte ausdrücklich alle mit dem Anathema, die das „filioque“ ablehnten. Dessen theologische Angemessenheit wurde durch die Formel unterstrichen, der Geist gehe aus Vater und

¹⁰ Dies belegen auch die Disputationen des Anselm von Havelberg mit Nechites von Nikomedien (1136) bzw. Basilius von Achrida (1154): Anselm beschreibt, wie er Nechites die Plausibilität des Filioque verdeutlichen konnte, während Basilius' griechischer Bericht damit endet, dass Anselm sich der antifilioquistischen Meinung anschließt. Deutlich ist aber, dass beide Seiten die Lehrdifferenz nicht als unüberwindlich ansahen!

Sohn „*tanquam ex uno principio*“ hervor (DH 850). Die entscheidende Frage, wie *zwei* trinitarische Personen für die dritte als *ein* Ursprung fungieren könnten, wurde jedoch nicht hinreichend geklärt. Die Sorge der Byzantiner, hier werde eine doppelte Prinzipialität in Gott gelehrt, wurde deshalb durch diese – noch in heutigen ökumenischen Dokumenten oft zitierte – Formel eher genährt als ausgeräumt.

3.3.2. Die Union von Ferrara-Florenz (1438/39)¹¹

Erst unter Kaiser Johannes VIII. und Papst Eugen IV. kam es 1438 in Ferrara zu der von griechischer Seite geforderten konziliaren Diskussion über die trennenden Glaubensfragen und die Väterhermeneutik. Zumindest ansatzweise gelang es den unionsfreundlichen griechischen Theologen, die verhärteten Fronten durch den Rekurs auf die patristische Theologie aufzubrechen und – inspiriert vor allem durch Maximus Confessor und Johannes von Damaskus – die geschichtliche Sendung des Geistes „durch den Sohn“ (*per filium* – δι’ υἱοῦ) auch als Interpretament für deren innertrinitarisches Verhältnis anzusehen. Von der lateinischen Position, der Sohn sei wie der Vater *principium* (ἀρχή) des Geistes, differierte dies freilich immer noch erheblich, wie Markos Eugenikos als Wortführer der Unionsgegner unermüdlich betonte.

Das Konzilsdekret „*Laetentur caeli*“ übergang die Bedenken und definierte, dass neben dem Vater „auch der Sohn gemäß den Griechen Ursache (*causa* = ἀρχή), gemäß den Lateinern aber Prinzip (*principium*) des Daseins des Heiligen Geistes ist“ (DH 1301). Damit spiegelt das Konzilsdekret weitgehend die lateinische Trinitätstheologie des Hochmittelalters wider, einschließlich der Bekräftigung, dass die Ergänzung des NC rechtens vonstattengegangen sei (DH 1302). Die griechischen Konzilsväter, die das Dekret unterzeichneten (nur eine Minderheit verweigerte die Unterschrift), akzeptierten damit sowohl die dogmatische Korrektheit des „*filioque*“ als auch die formale Legitimität des lateinischen NC. Die mit dem Dekret besiegelte Union fand aber beim Klerus und Kirchenvolk keine Anerkennung. Die meisten Bischöfe zogen ihre Unterschrift nachträglich zurück. Letztendlich scheiterte die Umsetzung der Union faktisch an deren theologischer und disziplinärer Einseitigkeit. Mit dem politischen Ende des byzantinischen Reiches 1453 endet auch die Geschichte solcher Unionsversuche.

¹¹ Zum Folgenden vgl. Hans-Jürgen Marx, *Filioque und Verbot eines anderen Glaubens auf dem Florentinum. Zum Pluralismus in dogmatischen Formeln* (VMStA 26), St. Augustin 1977.

3.4. Die Reformatoren und das „filioque“

3.4.1. Der Heilige Geist in der reformatorischen Theologie

Im Blick auf die „hohen Artikel der göttlichen Majestät“ sah Luther „weder Zank noch Streit“ mit Rom (Asm I,2). Die Bekenntnisse, in denen die Trinitätslehre normativ formuliert war (das NC und das Athanasianum), wurden vielmehr dem Konkordienbuch vorangestellt, um die Kontinuität mit der altkirchlichen Tradition zu dokumentieren (vgl. CA I). Wohl versuchten Luther und Melanchthon, im Unterschied zur Scholastik die Trinität nicht spekulativ, sondern aus der Heilsökonomie zu begründen, wählten dafür aber einen spezifisch lateinischen Zugang (wie Melanchthons *Loci communes* von 1559 zeigen), von dem aus das „filioque“ unverändert seine Relevanz für die Rede vom dreieinen Gott behielt. Unbeschadet des durchaus differenzierten Umgangs mit der Tradition (der sich in vergleichbarer Weise bei Calvin findet) sah sich Melanchthon in Übereinstimmung mit dem Evangelium und den Kirchenvätern, wenn er die *processio spiritus sancti ex filio* mit der klassischen Kombination von Joh 15,26 und 20,22 begründete.¹² In der Bekenntnishermeneutik unterschied sich der reformatorische Begründungsansatz zwar erheblich vom römischen Insistieren auf die lehramtliche Definitionsgewalt, kam aber zum selben Ergebnis: Eine konziliare Entscheidung – und damit auch der Text des NC – könne *eo ipso* nicht irreformabel sein; die Aufnahme des „filioque“ in das NC sei also grundsätzlich als kanonisch legitim zu beurteilen. Dass Luther und Melanchthon das „filioque“ *an sich* zum unverzichtbaren Kennzeichen reformatorischen Glaubens erhoben hätten, kann freilich ebenso wenig behauptet werden – für sie war es vertrautes Erbe, und es bestand kein Anlass, dies zur Disposition zu stellen.¹³

3.4.2. Der Briefwechsel der Tübinger Lutheraner mit Patriarch Jeremias II.

Dieser Anlass war auch dann nicht gegeben, als zwischen 1573 und 1581 ein literarischer Disput zwischen württembergischen Lutheranern und dem Konstantinopolitaner Patriarchen Jeremias II. geführt wurde, in dem auch die „filioque“-Frage berührt wurde.¹⁴ Den Hervor-

¹² Dass hier zwischen Ost- und Westkirche ein Dissens bestand, war Melanchthon bewusst (vgl. *Enarratio secundae tertiaeque partis Symboli Nicaeni*, hg. von Hans-Peter Hasse [QFRG 64], Gütersloh 1996, 135).

¹³ Man kann daher gerade nicht „davon ausgehen, dass Luthers gesamte Theologie inhaltlich eine Entfaltung des ‚filioque‘ ist“; so aber Elisabeth Gräß-Schmidt, *Werbeschrift für das Filioque*. Anfragen an den Aufsatz von Bernd Oberdorfer: *Filioque*. *Werbeschrift für ein Problem*, in: *Marburger Jahrbuch Theologie*, Bd. XII: *Ökumene*, hg. von Wilfried Härle/Reiner Preul (MThSt 64), Marburg 2000, 139-151, hier 144.

¹⁴ Vgl. Dorothea Wendebourg, *Reformation und Orthodoxie. Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573-1581*, Göttingen 1986.

gang des Geistes aus Vater *und* Sohn sahen die Reformatoren vielmehr durch den unmittelbaren Rekurs auf die Heilige Schrift fundamementiert. Darin wird nicht nur die inhaltliche Rezeption der scholastischen Relationenlehre deutlich; auch der griechischerseits vorgebrachte hermeneutische Grundsatz, dass neben der Schrift auch die altkirchliche Konzilstradition unwiderruflich normativ sei, wurde von den Tübinger Theologen kategorisch bestritten: Jede Entscheidung eines Konzils, d. h. auch die Formulierung des NC, müsse anhand der Heiligen Schrift kritisch geprüft werden. Sowohl theologisch als auch traditions-hermeneutisch war eine Verständigung daher für lange Zeit faktisch unmöglich. Erst nach drei Jahrhunderten sollte der Dialog zwischen östlicher und westlicher Theologie wieder aufgenommen werden.¹⁵

¹⁵ Auch die lutherische Orthodoxie blieb in ihrer Ablehnung der griechischen Position grundsätzlich in den Bahnen der westlich-scholastischen Tradition, wie jüngst Bruce D. Marshall, *The Defense of the Filioque in Classical Lutheran Theology. An Ecumenical Appreciation*, in: NZSTh 44 (2002), 154-173, gezeigt hat.

4. Systematisch-theologische Fragen

Im Wesentlichen lässt sich der Streit um das „filioque“ auf einen trinitätstheologischen und einen ekklesiologischen Problemkreis konzentrieren. An diesen orientiert sich die folgende Darstellung. Dabei wird jeweils der orthodoxen Kritik am „filioque“ die ‚klassische‘ westliche Lehre einschließlich der ggf. damit verbundenen Gegenkritik an der orthodoxen Lehre gegenübergestellt, ehe in einem dritten Schritt untersucht wird, inwieweit neuere Entwicklungen im theologischen Denken auch neue Perspektiven für den Dialog über das „filioque“ eröffnen.

4.1. Das „filioque“ als trinitätstheologisches Problem

4.1.1. Orthodoxe Kritik

Nach orthodoxer Überzeugung zerstört das „filioque“ die innertrinitarische Ordnung. Denn die westliche Lehre, dass der Heilige Geist vom Vater und vom Sohn hervorgeht, d. h. sein ewiges Sein Vater und Sohn gemeinsam verdankt, vermischt (1) die personkonstituierenden Merkmale von Vater und Sohn, indem sie dem Sohn Anteil an dem *arché*/Prinzip/Grund-Sein des Vaters gibt. Damit wird zudem (2) ein zweites Prinzip in der Gottheit etabliert und so die göttliche Mon-archie (es gibt nur eine „Quelle der Gottheit“, den Vater) aufgehoben. Das „filioque“ subordiniert ferner (3) den Geist dem Sohn, da dem Sohn eine innergöttliche Hervorbringungskraft zugeschrieben wird, die dem Geist abgeht. Vor allem aber missachtet die westliche Lehre (4) das Herrenwort Joh 15,26, nach dem der Geist „vom Vater ausgeht“, unerachtet er (auch) vom Sohn in die Welt „gesandt“ wird.

Dieses Wort Christi begründete nach orthodoxer Überzeugung die notwendige Unterscheidung zwischen dem ewigen Sein des Heiligen Geistes einerseits und seiner zeitlichen Sendung andererseits. Deshalb lehnt es die Orthodoxie weithin ab, das innertrinitarische Verhältnis zwischen Sohn und Heiligem Geist aus deren Verhältnis in ihrem Wirken in der Welt abzuleiten. Die innertrinitarischen Relationen zwischen den göttlichen Personen können nicht aus den heilsökonomischen abgelesen werden, ihre Kenntnis verdankt sich vielmehr einer werthaftern Offenbarungsinformation durch Christus selbst. Auch ist eine über die schlichten Termini „Zeugung“ und „Hervorgang“ hinausgehende begriffliche Erhellung der innertrinitarischen Verhältnisse weder möglich noch angebracht, widerspricht sie doch dem überbegrifflichen („apophatischen“) Charakter des göttlichen Seins und droht vorwitzig in die Geheimnisse der Gottheit einzudringen. Zudem würde nach orthodoxer Überzeugung eine

starre Entsprechung von Sein und Weltwirken Gottes die Freiheit des göttlichen Handelns aufheben.

4.1.2. Westliche Lehre und Gegenkritik

Die klassische westliche Lehre hat (1) durchgängig betont, dass die Person des Vaters nicht durch die Hervorbringungskraft als solche, sondern präzise durch die Hervorbringung („Zeugung“) des *Sohnes* bestimmt sei. Unter Berufung auf Joh 16,15 („Alles, was der Vater hat, ist mein“) konnte sie deshalb die Fähigkeit, den Geist hervorgehen zu lassen („spiratio *activa*“, Hauchungsakt), als auf den Sohn übertragbar denken. Diese Übertragung geschah in der Absicht, die volle Gottheit des Sohnes zu sichern. Die Person des Heiligen Geistes galt als hinreichend qualifiziert durch den Abkunftsmodus des Hervorgehens („spiratio *passiva*“, Gehauchtwerden), unabhängig vom Subjekt des „Hauchens“.

Deshalb wurde (2) dem Vorwurf der Biprinzipialität mit dem Argument begegnet, Vater und Sohn brächten den Geist in strikter Gemeinsamkeit, ja Einheit hervor. Gestützt wird dieses Argument durch das auf Anselm von Canterbury zurückgehende Axiom, demgemäß in Gott alles eins ist, wo sich nicht trinitarische Personen in Ursprungsrelationen gegenüber stehen. Da Vater und Sohn sich beim Hervorbringen des Geistes nicht in einer Ursprungsrelation gegenüberstehen, sind sie in Bezug auf den Hervorgang des Geistes auch nicht unterschieden. In gewisser Spannung steht diese undifferenzierte Gemeinsamkeit freilich zu dem augustini-schen Gedanken, dass der Geist zwar von Vater und Sohn gemeinsam hervorgehe, diese Gemeinsamkeit aber „*principaliter a patre*“ (ursprünglich vom Vater) stamme.

Dass das „filioque“ (3) den Geist dem Sohn subordiniere, wurde schon deshalb bestritten, weil die volle Gottheit nicht auf der Hervorbringungskraft gründet. Im Übrigen lassen sich aus westlicher Perspektive auch gravierende Argumente gegen die orthodoxe Lehre vorbringen, dass der Heilige Geist „allein aus dem Vater“ („*ek monou tou patros*“) hervorgehe. Wird dadurch neben dem Geist nicht auch der Sohn dem Vater subordiniert? Macht die Dominanz des *arché*-Gedankens nicht die Formulierung ausgewogener *Wechselverhältnisse* zwischen Vater, Sohn und Geist unmöglich? Lässt die Orthodoxie nicht das Verhältnis von Sohn und Geist in Gott unterbestimmt? Steht sie nicht in der Gefahr, das Wirken des Geistes von der Bindung an Christus abzulösen?

Schließlich wurde (4) im Westen betont, dass die heilsgeschichtliche zeitliche Sendung des Geistes durch Christus durchaus aussagekräftig sei für das innergöttliche ewige Verhältnis zwischen Sohn und Geist. Denn in der ‚westlichen‘ Theologie ist seit Augustin das Bestreben erkennbar, die Trinitätserkenntnis in der Struktur des göttlichen Weltwirkens zu verankern, ja

sogar „Spuren der Trinität“ in der geschöpflichen Wirklichkeit zu erkennen. Deshalb kann aus der Tatsache, dass nicht nur der Vater, sondern auch Jesus den Jüngern den Geist „sendet“, geschlossen werden, dass der Geist auch sein ewiges Sein vom Vater *und vom Sohn* empfängt, dass er also (weil sein Seinsmodus der „Hervorgang“ ist) vom Vater und vom Sohn „hervorgeht“.

Im 20. Jahrhundert ist es geradezu zu einem Axiom geworden, von einer strikten Entsprechung zwischen immanenter und ökonomischer Trinität zu sprechen. Die Trinitätslehre, so wurde argumentiert, ist keine spekulative Theorie, sondern sie entfaltet den Gedanken, dass Gott sich in der Offenbarung für uns rückhaltlos als der erweist, der er auch in Ewigkeit ist. Gegen die orthodoxe Entkopplung der heilsökonomischen und der wesenhaften Relationen zwischen den trinitarischen Personen ist kritisch geltend gemacht worden, sie gebe dem Zweifel Raum, ob sich in der geschichtlichen Offenbarung Gott wirklich so zeige, wie er in sich selber ist. Diese Entkopplung mache die Trinitätslehre „soteriologisch funktionslos“ (D. Wendebourg) und reduziere sie zu einem bloßen Formelwissen ohne wirklichkeitser-schließende Bedeutung. Auch führe die Betonung des Geheimnischarakters der Gottheit zu einem einseitig transzendenten Gottesverständnis, das Gottes Selbstoffenbarung in Jesus Christus zu relativieren drohe.

4.1.3. Perspektiven

In der neueren westlichen Theologie wird zunehmend diskutiert, dass die klassische westliche Trinitätstheologie die Relationen zwischen den trinitarischen Personen nivelliert. Es wird gefragt, inwieweit auch anderen Kategorien als die der Ursprungsbeziehung das ewige Sein der drei göttlichen Personen beschreiben können. Die Beschränkung auf die Ursprungsbeziehung wird weder der Wechselseitigkeit noch der Vielfalt der nach dem biblischen Zeugnis zwischen den trinitarischen Personen bestehenden Beziehungen gerecht. Diese Wechselseitigkeit und Vielfalt kann dem personalen Sein von Vater, Sohn und Heiligem Geist nicht äußerlich sein. Warum sollte sich etwa in der Tatsache, dass der Weg Jesu von Anfang an (Lk 1; Mk 1) durch die Herabkunft des Geistes auf ihn bestimmt war, nicht ebenfalls ihr innergöttliches Verhältnis artikulieren? Dann ist aber zum einen durch das einseitige Abkunftsverhältnis des „filioque“ sowohl das Verhältnis zwischen Sohn und Geist als auch das Sein des Geistes unterbestimmt; dieser trägt auf seine charakteristische Weise ebenso zum Sein von Vater und Sohn bei wie umgekehrt. Zum anderen gibt das gleichordnende „filioque“

nicht zu erkennen, dass Vater und Sohn *in unterschiedlicher Weise* das Sein des Geistes konstituieren.

Insofern nötigt die Überzeugung, dass sich in der Heilsökonomie die innergöttlichen Relationen abbilden, selbst zu einer Relativierung des „filioque“. Daraus folgt jedoch weder, dass dieses nun als Irrlehre (Häresie) zu beurteilen wäre, noch dass die orthodoxe Betonung des „*allein* aus dem Vater“ als sachgemäßer zu gelten hätte. Beide Traditionen benennen wichtige Aspekte des trinitarischen Gottesverständnisses; sie führen aber zu Einseitigkeiten, wenn sie voneinander isoliert betrachtet und nicht aufeinander hin interpretiert werden. Das „filioque“ hält die unverzichtbare Einsicht fest, dass das Sein des Geistes nicht ausschließlich über sein Verhältnis zum Vater, und d. h.: nicht ohne Berücksichtigung seiner Beziehung zum Sohn zu bestimmen ist, wie es in der klassischen orthodoxen Lehre geschieht. Auch orthodoxe Theologen anerkennen heute weithin die Aufgabe, die Bedeutung des Sohnes für das ewige Sein des Geistes und sogar die Bedeutung des Geistes für das ewige Sein des Sohnes herauszuarbeiten. Sie greifen dafür u. a. auf Formulierungen der mittelalterlichen Theologen Gregor Kyprios und Gregor Palamas zurück (z. B.: „Der Geist geht vom Vater aus und empfängt [sc. seine Gestalt] vom Sohn“ oder „Der Geist geht vom Vater aus und ruht auf dem Sohn“). Orthodoxe Zustimmung findet zumindest die Formulierung, dass der Geist „vom Vater des Sohnes“ hervorgehe.

Strittig bleibt jedoch weiterhin das Verhältnis von „immanenter“ und „ökonomischer“ Trinität. Die Orthodoxie ist jedenfalls zu fragen, wie in ihrem Denkraum ein klar unterscheidbares Weltwirken der jeweiligen trinitarischen Personen gedacht werden kann, in dem deren personales Sein zur Anschauung kommt.

4.2. Das „filioque“ als ekklesiologisches Problem

4.2.1. Orthodoxe Kritik

Die Einfügung des Zusatzes ist aus orthodoxer Perspektive *ekklesiologisch* illegitim, da sie einseitig durch die westliche Kirche, genauer: durch den Papst als den Patriarchen des Westens, erfolgte statt – was allenfalls möglich wäre – durch die Gemeinschaft der Patriarchate, die sich konkretisiert in einem ökumenischen Bischofskonzil.

Überhaupt ist die Einfügung eines Zusatzes in den Wortlaut des Glaubensbekenntnisses nach orthodoxer Überzeugung *formal* unstatthaft. Denn das Konzil von Ephesus 431 hat ausdrücklich eine Veränderung des „Glaubens, der von den in Nikaia mit dem Heiligen Geist versammelten Vätern festgelegt wurde“ (DH 265), verboten. Dies verstand und versteht die Ortho-

doxie als autoritatives Verbot, in den *Wortlaut des NC* einzugreifen, das als die normative Entfaltung des „Glaubens von Nicäa“ gilt. Deshalb lässt sich historisch in der orthodoxen Tradition zwar durchaus eine Pluralität von Bekenntnissen nachweisen, nirgends aber ein Eingriff in das NC.

4.2.2. Westliche Lehre und Gegenkritik

Grundsätzlich ist zu beachten, dass sich in den drei großen Konfessionsfamilien (orthodox, römisch-katholisch, reformatorisch) gravierend differierende Formen verbindlicher kirchlicher Lehrentscheidung entwickelt haben. Vor allem das Verhältnis von Schrift, Tradition und gegenwärtiger Lehrinstanz sowie die Auswahl verbindlicher Traditionen ist zwischen den Konfessionen strittig geblieben. Schon Status und Verbindlichkeit des ausformulierten Glaubensbekenntnisses werden unterschiedlich aufgefasst. Auch die Frage, ob das NC verändert werden darf (und von wem), kann unterschiedlich beantwortet werden. So kann die Einfügung des „filioque“ durch den Papst in der römisch-katholischen Ekklesiologie nur als legitim beurteilt werden. Dagegen spielt für protestantische Ekklesiologie die formale Autorität der einführenden Instanz keine letztinstanzliche Rolle. Darum ist im Prinzip auch eine kritische Revision selbst höchstrangiger kirchlicher Dokumente möglich. Deshalb kann die Entscheidung, ob und aus welchen Gründen das „filioque“ aus dem Text des NC herausgenommen werden soll oder nicht, nur jeweils aus der spezifischen Perspektive der einzelnen Konfessionen getroffen werden.

Dass sich das 431 ausgesprochene Veränderungsverbot ursprünglich auf den *Wortlaut des NC* bezog, ist schon deshalb unwahrscheinlich, weil dieses erst 451 in Chalcedon als das Bekenntnis von Konstantinopel zitiert wurde. Fraglich ist überhaupt, ob in Ephesus ein bestimmter *Wortlaut* gesichert werden sollte oder nicht vielmehr der *Sinn* des trinitarischen Bekenntnisses von Nicaea. Der Westen hat das „filioque“ immer als in einer bestimmten polemischen Situation notwendige Verdeutlichung des Bekenntnisses aufgefasst, das den Sinn gerade nicht verändert, sondern herausarbeitet.

Zu berücksichtigen ist weiter, dass das NC in der westlichen Christenheit nie die singuläre Bedeutung gehabt hat, die ihm in der Orthodoxie zukommt. Nicht zufällig enthalten die lutherischen Bekenntnisschriften neben dem NC noch zwei weitere altkirchliche Bekenntnisse, von denen das eine (das Apostolikum) vom Hervorgang des Geistes schweigt, während das andere (das Athanasianum) das „filioque“ lehrt.

4.2.3. Perspektiven

Ohne Zweifel ist nach lutherischer Ekklesiologie die Veränderung eines kirchlichen Bekenntnisses grundsätzlich möglich. Zugleich aber ist zu beachten, dass im Luthertum den Bekenntnisschriften als Instanzen der Kontinuitätsvergewisserung ein zwar relativer, aber eben relativ hoher Rang eingeräumt wird; dies zeigt sich u. a. daran, dass von der Möglichkeit einer Revision bisher kein Gebrauch gemacht worden ist (abgesehen von Veränderungen im liturgischen Wortlaut, die aber immer am verbindlichen Ursprungstext orientiert blieben). Auch im Luthertum haben die „ökumenischen Symbole“ die Funktion, Katholizität und Apostolizität zu bezeichnen. Hier tritt aber die Spannung auf, dass die Lutheraner das NC in einer partikularen, nämlich der westlichen Fassung übernahmen, die die orthodoxen Kirchen ausschließt. D. h., die Form widerspricht der Funktion. Das „lutherische“ NC symbolisiert faktisch gegen die mit seiner Übernahme verbundene Intention nur den Anschluss an die *westliche* Tradition. Gewiss ist die Streichung des „filioque“ in lutherischer Perspektive nicht schlechthin notwendig. Sie kann aber angestrebt werden, insofern ein Interesse an einem konfessionsübergreifenden, zumindest den großen kirchlichen Traditionen gemeinsamen „ökumenischen Bekenntnis“ lutherischerseits gut zu begründen ist. Ein solches Bekenntnis könnte als sichtbarer Ausdruck für eine grundsätzliche Übereinstimmung im ‚wesentlich Christlichen‘ dienen, ohne dass dabei bereits Kirchengemeinschaft vorausgesetzt wäre (die ja auch zwischen lutherischer und römisch-katholischer Kirche nicht besteht, obwohl sie den Bekenntniswortlaut weitestgehend teilen).

Ein solcher Schritt ist allerdings nur unter der Voraussetzung möglich, dass das „filioque“ auch von der Orthodoxie nicht (mehr) als häretisch qualifiziert wird und dass das von den Reformatoren mit dem „filioque“ verbundene Motiv, nämlich die soteriologisch-christologische ‚Erdung‘ der Trinitätslehre, unzweideutig festgehalten wird.

4.3. Ökumenische Gespräche

Für die ökumenischen Gespräche um das „filioque“-Problem kam dem altkatholisch-orthodoxen Dialog seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts eine Vorreiterrolle zu. Er wurde aber in den westlichen Großkirchen zunächst kaum wahrgenommen. Erst seit den sechziger Jahren des 20. Jahrhundert ist das „filioque“-Problem verstärkt Gegenstand ökumenischer Verständigungsversuche geworden. Anlass dafür dürfte besonders die intensivere Begegnung westlicher Kirchen mit den orthodoxen Kirchen aufgrund von deren Zusammenarbeit im ÖRK gewesen sein. In der römisch-katholischen Kirche machte zudem die relative ökumenische Öffnung des II. Vatikanischen Konzils den Weg frei für neue Gespräche mit der Orthodoxie.

Mittlerweile ist eine erhebliche Anzahl einschlägiger Dokumente erarbeitet worden, die im Folgenden kurz vorgestellt werden sollen. Dabei ist zu unterscheiden zwischen theologischen Memoranden und kirchlichen (uni-, bi- oder multilateralen) Stellungnahmen.

4.3.1. Theologische Memoranden

4.3.1.1. Klingenthal 1978/79

Bahnbrechend für die ökumenische Diskussion waren die beiden 1978 und 1979 von ‚Faith and Order‘ auf Schloss Klingenthal im Elsass veranstalteten internationalen Konferenzen.¹⁶ Das abschließende „Memorandum“ versucht auf zwei Ebenen, einen neuen Zugang zu dem kontroversen Thema zu finden. Zum einen soll durch Rekonstruktion des Weges der frühen Kirche zur Ausformulierung einer Trinitätslehre deren religiös-theologischer Ort bestimmt und der Sinn der trinitätstheologischen Formeln und Distinktionen erhellt werden. Zum anderen und von da aus sollen die als unterschiedliche „Schwerpunkte“ gedeuteten westlichen und östlichen trinitätstheologischen Konzepte so auf eine von beiden Seiten anerkannte Basis bezogen werden, dass die Intentionen und Anfragen der jeweils anderen Seite als Aufgabe auch für die je eigene Tradition erkennbar werden, mit dem Ziel einer reicheren, umfassenderen Entfaltung der Erkenntnis des dreieinigen Gottes.

4.3.1.2. Die „Gemeinsame Erklärung des Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen“ von 1981: „Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft“¹⁷

Zum 1600. Jahrestags des Konzils von Konstantinopel würdigte der bilaterale, aus evangelischen (meist lutherischen) und römisch-katholischen Theologen zusammengesetzte „Jaeger-Stählin-Kreis“ das NC als „das einzige wirklich ökumenische Credo der christlichen Kirchen“, das deshalb „an die Kirchengemeinschaft mahnt“ (9). Das „filioque“-Problem wird stärker als üblich eingebettet in die *konziliare* Rezeptionsgeschichte des NC, und dabei rückt namentlich der Aspekt der Ökumenizität der Konzilien von Lyon (1274) und Florenz

¹⁶ Lukas Vischer (Hg.), Geist Gottes – Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse. Bericht und Vorträge zweier Tagungen auf Schloß Klingenthal (Frankreich), Frankfurt (M) 1981 (= Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 39).

¹⁷ Karl Lehmann / Wolfhart Pannenberg (Hg.), Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft. Das Modell des Konzils von Konstantinopel (381), Freiburg (Br) / Göttingen 1982. Die folgenden Belege im Text beziehen sich darauf.

(1438/39) ins Zentrum des Interesses. Die 1274 ausgesprochene förmliche Verwerfung der Ablehnung des „filioque“ müsse nicht weiterhin als definitives, mit höchster Autorität ausgestattetes, letztes Wort Roms in dieser Sache gelten.

4.3.1.3. Das Faith-and-Order-Studiendokument „Gemeinsam den einen Glauben bekennen“ von 1991

Grundlage des 1991 veröffentlichten „Studiendokuments“¹⁸ ist das NC, da es „mehr als jedes andere Glaubensbekenntnis weltweit als ein normativer Ausdruck des wesentlichen Inhalts des apostolischen Glaubens angenommen“ werde (11). Es ist kommentarlos ohne „filioque“ abgedruckt. Bei der Erläuterung des Satzes „der aus dem Vater hervorgeht“ (vgl. 84; alle folgenden Zitate ebd.) ist offensichtlich das Interesse leitend, trotz der Streichung des „filioque“ die durchgängige „Beziehung“ des Geistes „zum Sohn“ festzuhalten. Der „filioque“-Tradition wird zwar zugebilligt, sie habe der Intention nach der „Aussage“ des NC „treu bleiben“ wollen, „dass der Geist vom Vater ausgeht“; indirekt wird ihr aber eine Subordination des Geistes unter den Sohn vorgehalten. Eine Annäherung zwischen den „unterschiedlichen Verständnisweisen“ des einen Glaubens in West und Ost wird durch deren „gegenseitige Erläuterung“ erwartet, die diese beide als dem „gemeinsamen Bekenntnis treu“ erweisen sollen.

4.3.1.4. Die 5. Weltkonferenz der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (Faith and Order) in Santiago de Compostela 1993

Unter Berufung auf das eben genannte Studiendokument fordert die 5. Weltkonferenz von Faith and Order alle Kirchen auf, die Bemühungen um ein gemeinsames Bekennen zu verstärken und „nach Wegen zu suchen, den apostolischen Glauben wechselseitig in den Kirchen anzuerkennen“¹⁹. Die Verwendung des NC als „ökumenisches Glaubensbekenntnis“ erscheint zwar nicht als einziger und notwendiger, aber doch als hilfreicher und förderungs-

¹⁸ Gemeinsam den einen Glauben bekennen. Eine ökumenische Auslegung des apostolischen Glaubens, wie er im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) bekannt wird. Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Frankfurt (M) / Paderborn 1991. Die folgenden Seitenangaben im Text beziehen sich darauf.

¹⁹ G. Gassmann/D. Heller (Hg.), Santiago de Compostela 1993. Fünfte Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung 3. bis 14. August 1993. Berichte, Referate, Dokumente, Frankfurt (M) 1994 (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 67), alle Zitate: 227.

würdiger Ausdruck des gemeinsamen Glaubens. In diesem Zusammenhang schlägt die Weltkonferenz vor, „um der ökumenischen Gemeinschaft willen zum ursprünglichen Text des Bekenntnisses zurückzukehren, ohne spätere Hinzufügungen, die einseitig eingefügt worden sind.“

4.3.1.5. Die „Charta Oecumenica“ von 2001

Von der „Konferenz Europäischer Kirchen“ (KEK) und dem „Rat der Europäischen Bischofskonferenzen“ (CCEE) wurde die „Charta Oecumenica“ verabschiedet. Auf dem ökumenischen Kirchentag in Berlin 2003 wurde sie in Deutschland von den Kirchen der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen (ACK) bekräftigt. Die „Charta Oecumenica“ geht nicht direkt auf die „filioque“-Frage ein. Sie gründet aber den Glauben an den Dreieinigen Gott auf das „Evangelium Jesu Christi, wie es in der Heiligen Schrift bezeugt wird und im Ökumenischen Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) zum Ausdruck kommt“ (I/1), und leitet aus diesem Credo die „unerlässliche ökumenische Aufgabe“ ab, die Einheit der ‚einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche‘, „die immer Gottes Gabe ist, sichtbar werden zu lassen“. Die Selbstverpflichtung, „in der Kraft des Heiligen Geistes auf die sichtbare Einheit der Kirche Jesu Christi in dem einen Glauben hinzuwirken“, müsste dann aber auch das Bemühen einschließen, für das NC als den Basistext für gemeinsames Bekenntnen einen Wortlaut zu finden, der tatsächlich von den Gläubigen aller beteiligten Kirchen mitgesprochen werden kann. Dafür bietet sich die ursprüngliche Fassung von 381 an.

4.3.2. Kirchliche Stellungnahmen

4.3.2.1. Die altkatholische Kirche²⁰

Aufgrund ihrer altkirchlich-kommunialen Ekklesiologie suchten die Altkatholiken schon in der ersten Phase ihres Entstehens den Kontakt zur Orthodoxie. Auf inoffiziellen Unionskonferenzen in Bonn (1874 und 1875)²¹ konnten sie umstandslos der orthodoxen Klage, es handle sich hier um einen illegitimen Eingriff in das Glaubensbekenntnis, zustimmen und kehrten

²⁰ Vgl. dazu Bernd Oberdorfer, *Filioque*, Göttingen 2001, 296-349.

²¹ Vgl. dazu Franz Heinrich Reusch (Hg.), *Bericht über die am 14., 15. und 16. September [1874] zu Bonn gehaltenen Unions-Conferenzen*, Bonn 1874; ders. (Hg.), *Bericht über die vom 10. bis 16. August 1875 zu Bonn gehaltenen Unions-Conferenzen*, Bonn 1875.

liturgisch bald zur Ursprungsversion des NC zurück. Nach langer und kontroverser Diskussion verwarfen sie 1970 auch jegliche Lehre, die eine ursächliche Beteiligung des Sohnes am Hervorgang des Geistes enthielt. Damit distanzierte die altkatholische Kirche sich faktisch von der augustinischen Tradition der Trinitätstheologie.

4.3.2.2. Die Empfehlung der anglikanischen Lambeth-Konferenz von 1978

Grundlage für die Empfehlung der Lambeth-Konferenz ist die „Moskau-Erklärung“ einer gemischten anglikanisch-orthodoxen Kommission von 1976, die in den §§ 19–21 die „filioque-Klausel“ behandelt. Ohne die inhaltliche Legitimität des „filioque“ und überhaupt der westlichen trinitätstheologischen Tradition anzuzweifeln, kamen die anglikanischen Kommissionsmitglieder zu dem Schluss, „dass die „filioque“-Formel nicht in das Credo eingefügt werden sollte“²². Auf dieser Grundlage regte die Lambeth-Konferenz 1978 an, dass „alle Gliedkirchen der Anglikanischen Gemeinschaft die Auslassung des „*filioque*“ im nizanischen Glaubensbekenntnis erwägen“²³ sollten. Dadurch wurden indes – wie der weitere anglikanisch-orthodoxe Dialog erwies²⁴ – die inhaltlichen Spannungen in der Trinitätslehre nicht aufgehoben. Die Lambeth-Konferenz 1988 sprach auch ein ernstes Problem an, wenn sie der Überzeugung Ausdruck verlieh, „dass alle ‚westlichen Kirchen‘ zu einer einheitlichen Handlung in dieser Frage gelangen“ sollten.

4.3.2.3. Die „Resolution über das ‚filioque‘“ der 8. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Curitiba von 1990

1990 beschäftigte sich die 8. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Curitiba mit der „filioque“-Frage. Generell empfiehlt sie, „das NC in Katechese und Liturgie stärker zu berücksichtigen“. Ausdrücklich hält es die Vollversammlung für angemessen „auch die Fassung von 381 (zu) gebrauchen (...), zum Beispiel bei ökumenischen Gottesdiensten.“ In Ländern mit starkem orthodoxen Bevölkerungsanteil befürwortet die Vollversammlung sogar,

²² Übersetzung nach A.M. Allchin, Die Filioque-Formel: Eine anglikanische Perspektive, in: Lukas Vischer (Hg.), Geist Gottes – Geist Christi, Frankfurt (M) 1981, 79–88, hier: 79.

²³ The Report of the Lambeth Conference 1978, London 1979, 51f; zitiert nach Allchin, a.a.O., 80.

²⁴ Vgl. die Dublin-Erklärung von 1984. Deutsche Übersetzung in: Harding Meyer u. a. (Hg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Band II: 1982–1990, Paderborn / Frankfurt (M) 1992 [fortan: DWÜ II], 101–128; zum Filioque 112f und 122f.

dass lutherische Kirchen einer landesprachlichen Fassung ohne das westliche „filioque“ zustimmen können.²⁵

4.3.2.4. Die vatikanische „Klarstellung“ über „Die griechische und die lateinische Überlieferung über den Ausgang des Heiligen Geistes“ von 1995

Gegenüber der Jahrhunderte langen kontroverstheologischen römischen Praxis dokumentiert diese Stellungnahme des „Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen“ eine Neuorientierung.²⁶ Galt bisher der lateinische Text des NC als verbindlich und wurde die Verwendung der griechischen Fassung allenfalls zugestanden, akzeptiert Rom jetzt den griechischen Ursprungstext des NC als verbindliche Form des Glaubensbekenntnisses und unterstreicht die grundlegende Bedeutung der Alleinursprünglichkeit des Vaters für das Verständnis von Gottes trinitarischem Sein. Zugleich freilich behauptet das Dokument unter Berufung auf einen unterschiedlichen Bedeutungsgehalt des griechischen *εκπορευεσθαι* und des lateinischen *procedere*, dass die griechische Formel *εκπορευομενον εκ του πατροσ* und die lateinische Formel *qui ex patre filioque procedit* miteinander vereinbar seien. Letztere sei keine Aussage über innergöttliche Ursprungsverhältnisse, sondern nur Ausdruck für die Konsubstanzialität von Vater, Sohn und Geist. Das lateinische „Große Credo“ ist daher dieser Deutung zufolge streng genommen keine Übersetzung des griechischen NC, sondern hat den Status eines eigenständigen regionalen Glaubenssymbols der Westkirche mit einer langen und ehrwürdigen Tradition, die es rechtfertigt, dass in römisch-katholischen Gottesdiensten weiterhin die lateinische Form resp. deren landessprachlichen Äquivalente verwendet werden. Allerdings hat Papst Johannes Paul II. mittlerweile bei ökumenischen Anlässen mehrmals das „Große Credo“ ohne „filioque“ gesprochen.

²⁵ Resolution über das ‚Filioque‘ des Nicaenischen Glaubensbekenntnisses. In: Ich habe das Schreien meines Volkes gehört. Curitiba 1990. Offizieller Bericht der Achten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes (= LWB-Report Nr. 28/29, Dez. 1990), 159.

²⁶ Deutsche Übersetzung des in französischer, englischer, griechischer und russischer Sprache publizierten Dokuments in: US 50 (1995), 316–324.

4.3.2.5. Die „Stellungnahme der Kirchenleitung der VELKD“ von 1997²⁷

Die Kirchenleitung der VELKD verortet die Frage des Bekenntniswortlauts in den vielfältigen bi- und multilateralen ökumenischen Verflechtungen, in denen lutherische Kirchen in Deutschland stehen, und lehnt einen Alleingang bei der Veränderung des Bekenntnistextes ab. Da die Frage den „Bekenntnisstand unserer Kirchen“ berühre, bedürften derartige Veränderungen zudem eines umfassenden Zustimmungsverfahrens auf allen kirchlichen Ebenen.

Trinitätstheologisch verteidigt die Kirchenleitung das „filioque“ uneingeschränkt: Zunächst konstatiert sie eine strikte Korrespondenz von immanenter und ökonomischer Trinität. Ferner stellt sie fest: „Dass und wie die drei Personen der Trinität ursprünglich aufeinander bezogen sind, ließe sich ohne das „filioque“ für den Sohn und den Geist nicht aussagen“. Dafür wird faktisch zurückgegriffen auf den Gedanken von Anselm von Canterbury, dass die göttlichen Personen ununterscheidbar wären, wenn sie nicht zueinander in einer Beziehung des Ursprungs stünden. Der Notwendigkeit des „filioque“ stehe das Ungenügen des griechischen „aus dem Vater allein“ gegenüber. Um dies nachzuweisen trägt die Kirchenleitung zwei traditionsreiche Argumente der antigriechischen Polemik vor: Zum einen verleihe das „ex patre solo“ dem Vater ein unangemessenes „innertrinitarisches Übergewicht“ gegenüber Sohn und Geist; zum anderen mache es Sohn und Geist ununterscheidbar, da zwischen ihnen dann keine „Ursprungsrelation“ bestehe.

Entsprechend räumt die Kirchenleitung auch allenfalls die *Möglichkeit* ein, „dass in ökumenischen Gottesdiensten mit Kirchen, bei denen das NC ohne den Zusatz des „filioque“ im Gebrauch ist, auch lutherische Christen das NC in der Fassung ohne „filioque“ mitbeten“ können. Anders als die Vollversammlung des LWB in Curitiba empfiehlt, wird diese Möglichkeit also auf *bestimmte* ökumenische Gottesdienste eingeschränkt. Zudem treten als handelnde *Subjekte* nicht die lutherischen Kirchen selbst, sondern nur einzelne „lutherische Christen“ in Erscheinung, die das „filioque“-freie NC dann auch nur „mitbeten können“. Das westliche NC ist demnach die *Norm*; dem Wortlaut von 381 wird nur zugestanden, „unserem Bekenntnis“ *nicht zu widersprechen*.²⁸

²⁷ „Zu einigen Fragen des Wortlautes des Nicaeno-Constantinopolitanums“. Abdruck in: VELKD-Informationen Nr. 81 (Mai 1998), 17–21. Die folgenden Belege beziehen sich darauf. Vgl. den Abdruck in: ÖR 47 (1998), 265–268, dort auch 262–264 den Bericht von R. Brandt.

²⁸ Eine Anfrage an diese Stellungnahme formulierte bereits der 11. bilaterale theologische Dialog zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der EKD bei seinem Treffen in Rhodos im Oktober 1997, vgl. das Referat von G. Larentzakis und das verabschiedete Kommuniqué in: Studienheft 27, Hg. von R. Koppe, Herrmannsburg 2003

4.3.2.6. Das „Lutheran-Orthodox Common Statement on Faith in the Holy Trinity“ der Evangelical Lutheran Church in America (ELCA) und der Standing Conference of Canonical Orthodox Bishops in the Americas von 1998

In der „Gemeinsamen Erklärung“ bekennen sich die ELCA und die amerikanische orthodoxe Bischofskonferenz zum NC von 381 als „ecumenically binding dogma“ (Art. 2). Mit besonderer Ausführlichkeit wird das „filioque“ behandelt (Art. 7–11). Deutlich wird darauf hingewiesen, dass historisch die Lutheraner sowohl die Bekenntniserweiterung als auch die trinitätstheologische Wahrheit des „filioque“ verteidigt hätten (Art. 7). Heute hingegen anerkennen die Lutheraner „zusammen mit vielen anderen westlichen Christen“, dass die „einseitige“ Einfügung des „filioque“ ins NC „illegitim“ gewesen sei (Art. 8). Dieses Urteil widerspreche dem lutherischen Bekenntnis nicht, da dieses die Lutheraner auf die „Entscheidung des Konzils von Nicaea“ (CA 1) verpflichte. Damit sei nicht allgemein die Lehre, sondern der „Text“ von Nicaea gemeint, also das Nicaenum, das 381 zum NC „erweitert“ worden sei (Art. 8). Deshalb „können Lutheraner jetzt anerkennen, dass das „filioque“ kein ökumenisches Dogma ist, sondern den Status einer lokalen Tradition hat, die nicht verbindlich ist für die Gesamtkirche“ (ebd.). Die lutherischen Kommissionsmitglieder empfehlen ihrer Kirche unter Hinweis auf die Resolution von Curitiba daher, den griechischen Text des NC als „the permanently normative and universally binding form“ offiziell anzuerkennen (Art. 9). Allerdings betrachten die Lutheraner das „filioque“ nicht als trinitätstheologische Häresie (Art. 10). Die orthodoxen Kommissionsmitglieder begrüßen, dass auch für die Lutheraner das „filioque“ nicht mehr zum normativen Text des NC gehört. Sie betonen aber, sie könnten die Lehre, dass der Geist ebenso vom Sohn wie vom Vater hervorgehe, nicht annehmen. Gegen eine heilsökonomische Sendung des Geistes durch Vater und Sohn sei hingegen nichts einzuwenden, da die heilsökonomische Sohn-Geist-Beziehung nicht identisch sei mit deren immanent-trinitarischer Relation. Deshalb könne die Kontroverse konzentriert werden auf die Frage, ob man „die Unterscheidung zwischen dem, wie die Trinität ewig in sich selbst ist, und dem, wie sie in Christus offenbar wird, akzeptiere oder ablehne“.

Trotz dieser theologischen Differenzen konstatiert die Kommission abschließend eine Übereinstimmung „on certain basic theological commitments, which constitute criteria of acceptable Trinitarian teaching“: Dieses muss a) die Monarchie des Vaters, b) die Distinktheit der trinitarischen Personen ohne Vermischung der spezifischen Eigenschaften, c) die innige Beziehung zwischen Sohn und Geist in der Heilsökonomie enthalten (Art. 12).

5. Aspekte zur Bedeutung und Autorität von Bekenntnissen nach lutherischem Verständnis

5.1. Der Gottesdienst als Ort des Bekenntnisses

Wie der Glaube, so ist auch das Bekenntnis Antwort auf Gottes zuvorkommendes Handeln gegenüber den Menschen. Und wie der Glaube aus der Predigt kommt (Röm 10,17), so stammt auch das Bekenntnis aus der geistgewirkten Kommunikation der Taten Gottes durch Wort und Sakrament. Der ursprüngliche Sitz im Leben des Bekenntnisses ist darum der Gottesdienst.

Im Gottesdienst sprechen Glaubende im Bekenntnis aus, wie sie in Gottes Handeln den dreieinigen Gott und sich selbst wahrnehmen. Im Bekenntnis vertrauen sich die Glaubenden Gott an, etwa in dem Bekenntnis: „Herr ist Jesus!“ (1 Kor 12,3). Indem sie sich Gott anvertrauen, loben sie Gott und das, was er tut. Dies schließt ein, dass sie ihre eigenen Verfehlungen erkennen und sich von den Orientierungen ihrer Vergangenheit abwenden. Weil Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis zusammengehören, ist Gottesbekenntnis immer auch Sündenbekenntnis.²⁹ Seit alters wird ein Teil der Beichte „Bekenntnis“ genannt: das Bekenntnis eigener Sünden. Augustin hat dieser *confessio oris* terminologisch das Lob Gottes als *confessio laudis* gegenübergestellt.

5.2. Bekenntnis in der Gemeinschaft der Kirche aller Zeiten und Räume

So sehr Christinnen und Christen im Bekennen unvertretbar Einzelne sind und ihr „Ich glaube“ sprechen, so sehr stehen sie eben darin in der Gemeinschaft aller Glaubenden, die denselben Glauben bekennen: „Wir glauben“. Im Gottesdienst nehmen sie dafür vorgegebene Bekenntnisse auf und übernehmen sie für sich. Damit stellen sie sich ausdrücklich und erkennbar in die Reihe der Christinnen und Christen, die vor ihnen ihren Glauben an den dreieinigen Gott bekannt haben, und ebenso verbinden sie sich mit denjenigen, die mit ihnen an anderen Orten ihren Glauben bekennen. So vergewissern sich die Glaubenden im gemeinsamen Bekenntnis ihres Konsenses in der glaubenden Aufnahme des Evangeliums mit der Kirche aller Zeiten und Räume.

Auch wenn das Bekenntnis Antwort des Glaubens auf das eine Evangelium ist, ist der sich in ihm aussprechende Konsens der Glaubenden keineswegs selbstverständlich. Vielmehr hören Glaubende das Evangelium unterschiedlich, ja nicht selten gegensätzlich. Das Bekenntnis enthält deshalb implizit immer auch eine Verwerfung von Irrlehren. So gewinnt das Bekenntnis auch normativen Charakter.

²⁹ Vgl. dazu: E.Schlink, *Ökumenische Dogmatik*, Göttingen 1983, 646-650.

5.3. Zur Frage der Autorität von Bekenntnissen

Das Bekenntnis gewinnt nach lutherischen Verständnis seine Autorität aus seiner Schriftgemäßheit. Es ist Auslegung der heiligen Schrift und in dem Maße verbindlich, in dem es Summe der Schrift und Schlüssel zu ihrem rechten Verständnis ist. Verbindlichkeit erlangt ein Bekenntnis also nicht durch eine formale Autorität, auch nicht die eines Konzils. Allerdings schließt das nicht aus, dass auch auf lutherischer Seite formale Aspekte in der Frage der Autorität einer Bekenntnisschrift eine Rolle spielen. So ist es nicht unwichtig, dass die Bekenntnisschriften Eingang gefunden haben in die Kirchenordnungen und in die Ordinationsverpflichtungen lutherischer Kirchen. Dabei geht es nicht nur um die formale Autorität der kirchenrechtlichen Instanzen, die sich ein Bekenntnis zu eigen gemacht haben, sondern auch um die Autorität, die durch die Rezeption eines Bekenntnisses entsteht.

Freilich bedarf er für die weitere Rezeption der immer wieder neuen biblisch-theologischen Interpretation und Begründung. Auch ein weithin in der Christenheit rezipierter Bekenntnistext kann nicht fraglos Autorität beanspruchen. Es gibt auch weit verbreitete Irrtümer.

Diese Überlegung ist von Bedeutung für das Verhältnis der lutherischen Reformation zu den altkirchlichen Symbolen. Bekanntlich enthält das Konkordienbuch „Die drei Haupt-Symbola oder Bekenntnis des Glaubens Christi in der Kirchen einträchtiglich gebraucht“³⁰. Die Reformatoren konnten die altkirchlichen Symbola als lehrverbindlich rezipieren, weil sie von deren Schriftgemäßheit überzeugt waren: Wir bekennen uns „zu den dreien allgemeinen Symbolis, nämlich dem Apostolischen, Nicaenischen und des heiligen Athanasii, als zu der kurzen, christlichen und in Gottes Wort gegründeten herrlichen Bekanntnus des Glaubens“³¹. Die Aufnahme dieser Bekenntnisse in die lutherischen Bekenntnisschriften soll dem Nachweis der Katholizität der lutherischen Reformation dienen. Ausdrücklich werden die altkirchlichen Symbola „Tria Symbola catholica sive oecumenica“³² (drei katholische oder ökumenische Symbole) genannt, wobei der Ausdruck „ökumenisch“ hier zum ersten Mal auf Glaubensbekenntnisse bezogen³³ wird. Der Anspruch der Bekenntnisschriften der lutherischen Kirchen ist also ein ökumenischer.

³⁰ BSLK 19-30.

³¹ BSLK 834,31-36.

³² BSLK 19.

³³ Vgl. G.Wenz, Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Bd.1, Berlin-New York 1996, 156f.

5.4. Zum Textbestand des Konkordienbuches

Abweichend vom ursprünglichen Textbestand des Konkordienbuches von 1580 ist in der derzeit gültigen Ausgabe der BSLK von 1930 die griechische Fassung des NC von 381 nicht im Apparat, sondern zusammen mit der lateinischen Version des NC im Text abgedruckt. Prof. Mahlmann (Burgdorf, Schweiz) überprüfte folgende Editionen des Konkordienbuches: Adam Rechenberg 1677 (in der 6. Aufl. von 1712); Johann Georg Walch, 1750; Karl August Hase, 1827 (in der 2. Auflage von 1837); Theodor Kolde, 1907 (in der 11. Auflage von 1912); Hans Lietzmann, BSLK, Göttingen 1930; Ernst Wolf, BSLK, ebd. 2. Auflage 1952). Mahlmann bestätigte, dass Hans Lietzmann in seiner Edition von 1930 „unerlaubt und irreführend“ die griechische Fassung statt in den Apparat in den Textbestand mit aufgenommen hat. An der Schaffung dieses vermeintlichen auch griechischen Textes des Konkordienbuches hat offenbar nie jemand Anstoß genommen. Denn die zweite Auflage von 1952, für die an dieser Stelle Ernst Wolf die Verantwortung übernahm, enthält diese Seite 26 unverändert. Unabhängig davon, ob der Eingriff in den Textbestand von Lietzmann zu Recht erfolgte, ist dieses Nebeneinander von lateinischer und griechischer Fassung des NC seitdem offenbar nicht als problematisch empfunden worden.

5.5. Zur Auslegung von Bekenntnissen

So sehr die Heilige Schrift der Auslegung bedarf und immer als ausgelegte und derart verstandene in eine theologische Argumentation eingeht, so sehr bedürfen auch die Bekenntnisse der Auslegung und des Verstehens. In einem gewissen Sinn ist das Augsburger Bekenntnis eine Auslegung der altkirchlichen Bekenntnisse; es selbst wird von den späteren Bekenntnisschriften ausgelegt. Was innerhalb der Bekenntnisschriften der Fall ist, gilt über diese hinaus bis heute. Zwar ist das Festhalten am Wortlaut einer Bekenntnisschrift ein wichtiges Mittel, sich der Kontinuität des Glaubens über die Zeiten hin zu vergewissern. Gleichwohl zeigt gerade das Problem des „*filioque*“, dass nicht schon der Wortlaut des Bekenntnisses, sondern erst seine Interpretation deutlich macht, inwieweit lediglich eine der beiden Fassungen des NC den reformatorischen Glauben auszudrücken vermag. Man kann das NC von lutherischer Seite dann ohne das „*filioque*“ sprechen, wenn damit der in der lutherischen Reformation gemeinte Sinn des Bekenntnisses bewahrt ist. Der Verzicht auf das „*filioque*“ ist nicht eo ipso ein Verzicht auf die mit diesem Ausdruck in einer bestimmten Zeit intendierte Sache.

6. Praktisch-theologische Überlegungen

Gegenwärtig wird in den evangelischen, sonntäglichen Gottesdiensten meistens das Apostolische Bekenntnis gesprochen. Seit der Reformationszeit hat sich dieses Bekenntnis in den evangelischen Kirchen durchgesetzt, weil es sich leichter zum Mitsprechen durch die Gemeinde eignete und gleichzeitig durch die Erklärung Luthers im Kleinen Katechismus populär war. Das Apostolische Bekenntnis entstammt der Taufliturgie der westlichen lateinischen Kirche und ist zugleich auch das Taufbekenntnis der reformatorischen Tradition. Das NC ist für besondere Festtage und bei der Feier von Abendmahlsgottesdiensten vorgeschlagen. Das Evangelische Gottesdienstbuch sieht vor, dass aus besonderem Anlass ein „neueres Glaubenszeugnis“ gesprochen werden kann. Die Unterscheidung zwischen „Glaubensbekenntnis“ und „Glaubenszeugnis“ soll deutlich machen, dass auf der einen Seite das ausformulierte Glaubensbekenntnis eine geschichtlich vorgegebene Größe ist. Auf der anderen Seite soll der Glaube stets neu und aktuell bezeugt werden und kann auch in neueren Glaubenszeugnissen zum Ausdruck gebracht werden.

Während für die westlichen Kirchen das Bekenntnis, als Antwort auf Gottes Handeln verstanden, seinen gottesdienstlichen Ort nach den Evangelien im Verkündigungsteil des Gottesdienstes bekommen hat, ist das NC in den Kirchen des Ostens seit dem 6. Jahrhundert als Eröffnungsteil des Abendmahlsgottesdienstes überliefert. Es wird eingeleitet mit dem Ruf: „Lasst uns einander lieben, damit wir in Eintracht bekennen:“ Hiermit betont der orthodoxe Gottesdienst die Einheit von Liebesgemeinschaft, Glaubensgemeinschaft und Eucharistiegemeinschaft und setzt das Glaubensbekenntnis in enger Verknüpfung zum Eucharistiegebet. Die westlichen Kirchen nahmen es in der veränderten lateinischen Fassung Ende des 6. Jahrhunderts in Spanien, im 8. Jahrhundert im Frankenreich und 1014 in Rom als Abschluss des Wortteils in den Gottesdienst auf. Bei der Einführung der deutschen Muttersprache übernahmen die Reformatoren die deutsche Übersetzung der westlichen lateinischen Tradition. Die evangelische Kirchenmusik kennt Vertonungen der lateinischen Fassung, für die exemplarisch die h-Moll-Messe von Johann Sebastian Bach genannt werden soll. Es gibt aber auch die in Anlehnung an gregorianische Melodien vertonten deutschen Übersetzungen. Der bei uns gegenwärtig gebräuchliche Text geht auf eine 1971 überarbeitete, gemeinsame evangelisch-katholische Fassung zurück. Er wird eingeleitet mit „Wir glauben...“. Dieses entspricht der griechischen Vorlage und löste die bis dahin übliche Übersetzung des lateinischen Credo („Ich glaube“) ab. Die evangelische Variante des

gemeinsamen Textes übersetzt ferner im 3. Glaubensartikel das lateinische Original „catholicam et apostolicam ecclesiam“ mit „allgemeine und apostolische Kirche“, die katholische Variante bleibt bei „katholische und apostolische Kirche“. Die in evangelischen Gottesdiensten manchmal so oder ähnlich zu hörende Einleitung: „Wir bekennen nun zusammen mit der ganzen Christenheit unseren christlichen Glauben“ lässt sich streng genommen nur mit dem NC von 381 und nicht mit dem Apostolischen Bekenntnis oder neueren Glaubenszeugnissen verbinden.

Die Ökumenische Bewegung hat Ost- und Westkirchen einander nähergebracht und zu wachsendem Verständnis der sich lange Zeit fremd gewordenen gottesdienstlichen Traditionen geführt. Nach Deutschland sind orthodoxe Christinnen und Christen seit dem 17. Jahrhundert zuerst als Kaufleute und im Zusammenhang mit Eheschließungen zwischen europäischen Adelfamilien gekommen und konnten hier eigene Gemeinden bilden. Die russische Revolution von 1917 und die kommunistische Herrschaft in Osteuropa löste mehrere Wellen von Emigrationen aus. Auch die Anwerbung ausländischer Arbeitskräfte in den 60er-Jahren des 20. Jahrhunderts und die Aufnahme von orthodoxen Gemeindegliedern aus der Verfolgungssituation im Nahen Osten und Vorderen Orient führte zu einem starken Anwachsen der orthodoxen Gemeinden. Die wirtschaftliche Öffnung nach dem Zusammenbruch des Kommunismus ließen weitere orthodoxe Gemeindeglieder nach Deutschland kommen. Die Osterweiterung der Europäischen Union und die politischen Einheitsbestrebungen in Europa werden insgesamt auch den Ländern, die durch die orthodoxe Glaubenstradition geprägt sind, ein größeres Gewicht geben. Die orthodoxen Kirchen sind inzwischen mit 1,5 Millionen Christinnen und Christen zur drittstärksten Konfession in Deutschland geworden und gehören mehrheitlich auch der „Arbeitsgemeinschaft der Christlichen Kirchen“(ACK) an. In ihren sonntäglichen Gottesdiensten beten sie ausschließlich das NC in seiner Fassung von 381. Die auf dem Berliner Kirchentag 2003 von den Kirchen der ACK bekräftigte „Charta Oecumenica“ betont das Glaubensbekenntnis von 381 als gemeinsame Glaubensgrundlage aller christlichen Kirchen in Europa.

Das NC in seinem ursprünglichen Wortlaut von 381 kann im lutherischen Gottesdienst besonders zum Ausdruck bringen, dass sich die Gemeinde im Zusammenhang sieht mit den Ursprüngen des christlichen Gottesdienstes in der alten Kirche. Gleichzeitig ist dieser Wortlaut tatsächlich die einzige gemeinsame Textgrundlage des Glaubensbekenntnisses, die alle Kirchen gemeinsam haben. Daher eignet sich diese Fassung des Glaubensbekenntnisses

besonders für ökumenische Gottesdienste oder gottesdienstliche Anlässe, in denen die Einheit der Kirche bezeugt werden soll und ist daher auch in evangelisch-katholischen Gottesdiensten möglich. Bei Schulgottesdiensten, Gottesdiensten in der Militärseelsorge und zu öffentlichen Anlässen ist heute damit zu rechnen, dass evangelische, katholische und orthodoxe Gemeindeglieder anwesend sind. Das Aufgreifen des Bekenntnisses von 381 ist ebenso für die zwischen evangelischen und orthodoxen Gemeinden gewachsenen Partnerschaften von großem Wert. Es stellt zudem einen gemeinsamen Bezugspunkt für die überkonfessionell getragenen diakonischen Einrichtungen dar.

7. Thesen

1. Die Aufgabe, den christlichen Glauben über die Grenzen der eigenen Konfession hinaus gemeinsam zu bekennen, hat im gegenwärtigen, immer stärker zusammenwachsenden multikonfessionellen Europa an Dringlichkeit gewonnen.
2. Das Bemühen um ein zumindest den großen Konfessionsfamilien gemeinsames „ökumenisches Bekenntnis“ ist auch in der lutherischen Theologie gut begründbar. Ein solches Bekenntnis kann als sichtbarer Ausdruck für eine grundsätzliche Übereinstimmung im ‚wesentlich Christlichen‘ dienen, ohne dass dabei bereits volle Kirchengemeinschaft vorausgesetzt werden muss.
3. Als ein solches übergreifendes „ökumenisches Bekenntnis“ kommt von den traditionellen altkirchlichen Glaubensbekenntnissen allein das „Nicaeno-Constantinopolitanum“ (NC) von 381 in Betracht, da es als einziges den altkatholischen, anglikanischen, orthodoxen, reformatorischen und römisch-katholischen Kirchen gemeinsam ist. Aufgrund eines unterschiedlichen Akzents im Trinitätsverständnis ist im Mittelalter aber in der lateinischen Kirche eine vom griechischen Ursprungstext verschiedene Fassung des NC entstanden, die das „filioque“ enthält. Obwohl ursprünglich nicht polemisch gemeint, hat sich der Unterschied im Bekenntniswortlaut zu einer gravierenden Differenz zwischen den westlichen und den östlichen Kirchen entwickelt, die das gemeinsame Bekenntnis zum Zeugnis der Dissonanz werden ließ und faktisch seinen ökumenischen Charakter aufhob.
4. Auch in der lutherischen Bekenntnisstradition haben die „ökumenischen Symbole“ die Funktion, die Katholizität und Apostolizität der einen Kirche Jesu Christi zu bezeichnen. Hier tritt aber eine Spannung auf: Auf der einen Seite übernahmen die lutherischen Kirchen das NC in einer partikularen, nämlich der westlichen Fassung. Auf der anderen Seite hielten sie jedoch gerade diese Fassung aus inhaltlichen Gründen für sach- und schriftgemäß.
5. Für die Theologie der Reformatoren war das *Motiv* des „filioque“, nämlich die soteriologisch-christologische ‚Erdung‘ der Trinitätslehre, nicht aber dessen konkrete Gestalt als solche konstitutiv, obwohl Motiv und Gestalt bei ihnen faktisch konvergierten.
6. Im 20. Jahrhundert ist die für die Reformatoren in der „filioque“-Frage noch gegebene Konvergenz von Motiv und Gestalt problematisch geworden. Die Entdeckung der Vielfalt, Differenziertheit und Wechselseitigkeit der heilsgeschichtlichen Beziehungen zwischen Sohn und Geist in der Heiligen Schrift ließ im Namen der Entsprechung von

„heilsökonomischer“ und „immanenter“ Trinität die Beschränkung der innertrinitarischen Beziehungen auf einseitige Ursprungsverhältnisse und damit auch das „filioque“ als unzureichend erscheinen.

7. Das *Motiv* des „filioque“ ist unter den Bedingungen lutherischer Theologie unbedingt festzuhalten. Das „filioque“ ist als ein möglicher, aber nicht erschöpfender *Ausdruck* dieses Motivs zu qualifizieren. Entsprechendes gilt spiegelbildlich für die orthodoxe Tradition trinitarischen Denkens.
8. *Trinitätstheologisch* ist ein Verzicht auf das „filioque“ im NC also zwar nicht im strengen Sinne notwendig, aber möglich und verantwortbar.
9. Ein Verzicht auf das „filioque“ kann aus *bekennnishermeutischen* Gründen angestrebt werden, wenn und weil ein reformatorisches Interesse an einem konfessionsübergreifenden Symbol zu erkennen ist.
10. Eine uneingeschränkte Rückkehr der lutherischen Kirchen zur liturgischen Verwendung der ursprünglichen Fassung ist derzeit wenig sinnvoll, weil die Konsonanz mit den orthodoxen Kirchen erkaufte wäre mit einer Dissonanz zur römisch-katholischen Kirche, die liturgisch an der westlichen Form festhält. Möglich ist aber (in Analogie zur römisch-katholischen Haltung seit 1995) die Anerkennung des Textes von 381 als verbindliches ökumenisches Elementarbekenntnis und dessen Verwendung zumindest in Gottesdiensten mit orthodoxer Beteiligung.
11. Das NC kann seine Funktion als „ökumenisches Bekenntnis“ nur erfüllen, wenn es im Bewusstsein der Gemeinden verankert ist. Dies ist in den deutschen lutherischen Kirchen weithin nicht mehr der Fall. Deshalb verdient die Anregung der 8. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes von Curitiba 1990 besondere Beachtung, „das NC in Katechese und Liturgie stärker zu berücksichtigen“.

Anhang

Kurzbibliographie zur Geschichte der „filioque“-Kontroverse

BECK, Hans-Georg, Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich (KiG 1/D1), Göttingen 1980

CAPELLE, Bernard, L'introduction du symbole à la messe, in: *Mélanges Joseph DE GHELLINCK SJ*, Bd. II: *Moyen Âge – Époque moderne et contemporaine*, Paris 1951, 1003-1027

CONGAR, Yves, *Der Heilige Geist*, dt. Freiburg u. a. 1982

DALEY, Brian E., Revisiting the „Filioque“, pt. I: Roots and Branches of an Old Debate, pt. II: Contemporary Catholic Approaches, in: *Pro Ecclesia* 10 (2001), 31-62; 195-212

DVORNIK, Francis, *The Photian Schism. History and Legend*, Cambridge 1948

GEMEINHARDT, Peter, „Geboren aus dem Wesen des Vaters...“. Das Glaubensbekenntnis von Nizäa und Augustins neunizänische Theologie, in: *Studia patristica*, Bd. XXXVIII, hg. von Maurice WILES/Edward J. YARNOLD, Leuven 2001, 153-168

DERS., *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter* (AKG 82), Berlin – New York 2002

HAUGH, Richard, *Photius and the Carolingians. The Trinitarian Controversy*, Belmont 1975

JUGIE, Martin, *De processione spiritus sancti ex fontibus revelationis et secundum orientales dissidentes*, Rom 1936

KOOPMANN, Jan, *Das altkirchliche Dogma in der Reformation* (BevTh 22), München 1955 (zuerst niederländisch: Wageningen 1938)

KOPPE, Rolf (Hg.), *Studienheft 27, Das Handeln der Kirche in Zeugnis und Dienst; Der Kosmos als Schöpfung Gottes. Die Kirchen vor dem ökologischen Problem; Die Kirchen im zusammenwachsenden Europa. Theologische Gespräche zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel*, Hermannsburg 2003

MARKSCHIES, Christoph, Gibt es eine einheitliche „kappadozische Trinitätstheologie“? Vorläufige Erwägungen zu Einheit und Differenzen neunizänischer Theologie (1998), in: DERS., *Alta Trinità Beata. Gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie*, Tübingen 2000, 196-237

DERS., *Luther und die altkirchliche Trinitätstheologie*, in: DERS./Michael TROWITZSCH (Hgg.), *Luther – zwischen den Zeiten. Eine Jenaer Ringvorlesung*, Tübingen 1999, 37-85

- MARSHALL, Bruce D., The Defense of the *Filioque* in Classical Lutheran Theology. An Ecumenical Appreciation, in: NZSTh 44 (2002), 154-173
- MARTZELOS, Giorgios, Die Anfänge und die Voraussetzungen des *Filioque* in der theologischen Überlieferung des Abendlandes, in: Ofo 13 (1999), 31-45
- MARX, Hans-Jürgen, *Filioque* und Verbot eines anderen Glaubens auf dem Florentinum. Zum Pluralismus in dogmatischen Formeln (= VMStA 26), St. Augustin 1977
- OBERDORFER, Bernd, *Filioque*. Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems (FSÖTh 96), Göttingen 2001
- PETERS, Albrecht, Die Trinitätslehre in der reformatorischen Christenheit, in: ThLZ 94 (1969), 561-570
- ROBB, Fiona, The Fourth Lateran Council's Definition of Trinitarian Orthodoxy, in: JEH 48 (1997), 22-43
- STAATS, Reinhart, Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen, Darmstadt 1996
- VISCHER, Lucas (Hg.), Geist Gottes – Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur *Filioque*-Kontroverse. Bericht und Vorträge zweier Tagungen auf Schloß Klingenthal (Frankreich), Frankfurt (M) 1981 (= Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 39)
- WEBBER, David Jay, The Nicene Creed and the *Filioque*: A Lutheran Approach, in: Logia 8 (1999), 45-52
- WENDEBOURG, Dorothea, Reformation und Orthodoxie. Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573-1581, Göttingen 1986
- ZIZIOULAS, John, The Doctrine of the Holy Trinity: The Significance of the Cappadocian Contribution, in: Trinitarian Theology Today. Essays on Divine Being and Act, hg. von Christoph SCHWÖBEL, Edinburgh 1995, 44-60

Mitglieder der Arbeitsgruppe:

Prof. Dr. Theodor Dieter, Institut für ökumenische Forschung, Straßburg

Dr. Peter Gemeinhardt, Universität Jena

OKR'in Dr. Christina Kayales, VELKD Hannover

Prof. Dr. Bernd Oberdorfer, Universität Augsburg

Dekan Klaus Schwarz, Blaubeuren

Prof. Dr. Reinhard Thöle, Konfessionskundliches Institut des Ev. Bundes, Bensheim

**Stellungnahme des Theologischen Ausschusses (TA) der VELKD
zur Studie des ÖStA des DNK/VELKD
„Ökumenisch den Glauben bekennen.**

Das Nicaeno-Constantinopolitanum von 381 als verbindendes Glaubensbekenntnis“

1. Die These der Studie

Der Studie liegt eine These über die Funktion des Bekenntnisses zugrunde: Das im Gottesdienst gesprochene Glaubensbekenntnis habe zumindest auch die Funktion, die ökumenische Verbundenheit der jeweiligen Gemeinde mit der Kirche Jesu Christi zu allen Zeiten und an allen Orten auszudrücken und damit einer Verbundenheit Rechnung zu tragen, die alle Konfessionen am Grunde ihrer Differenzen vereint (Studie 9; vgl. 34).

Die Aufnahme des Wortlautes eines hergebrachten Bekenntnisses habe dabei folgende Funktion: Die Glaubenden „verbinden sich mit denjenigen, die mit ihnen an anderen Orten ihren Glauben bekennen. So vergewissern sich die Glaubenden im gemeinsamen Bekenntnis ihres Konsenses in der glaubenden Aufnahme des Evangeliums mit der Kirche aller Zeiten und Räume“ (Studie 34)

Entsprechend habe die Aufnahme der altkirchlichen Bekenntnisse in das Konkordienbuch die Funktion, die Katholizität der reformatorischen Kirchentümer zu bezeugen.

Die Rezeption der nur im westlichen Teil der Christenheit gültigen „filioque“-Formel führe dazu, dass diese intendierte Gemeinsamkeit des Bekennens durch Differenzen im Wortlaut durch 'Dissonanzen' gestört werde (Studie 9); entgegen der Absicht des Konkordienbuches wird gottesdienstlich kein alle Konfessionen verbindendes Bekenntnis (wie das NC) gesprochen.

Die Verwendung eines im Wortlaut gemeinsamen Bekenntnisses sei aber als „sichtbarer Ausdruck der grundsätzlichen Übereinstimmung im ‚wesentlich Christlichen‘“ wünschenswert (Studie 40, vgl. 26)³⁴; umgekehrt gilt, dass „mit dem „filioque“-Dissens das gemeinsame Glauben-Bekennen grundsätzlich in Frage steht“ (Studie 9).

Dieses Interesse an einem in diesem Sinne konfessionsübergreifenden Symbol teile auch die Lutherische Kirche und Theologie.

2. Bekenntnis und Kircheneinheit

2.1. Glaube an das Evangelium und das Bekenntnis

Die Prämisse für das gottesdienstliche Bekenntnis in der Lutherischen Kirche ist das Ergehen des Evangeliums von Jesus Christus in Verkündigung und Sakrament und das Ergreifen des Evangeliums im Glauben. Wo sich dies vollzieht, ist Kirche (CA VII). Denn die Kirche ist die Gemeinschaft der Glaubenden, und daher ist der Glaube, der das Evangelium ergreift, der Grund der Zugehörigkeit zur Kirche.

Das formulierte Glaubensbekenntnis selbst ist nach reformatorischem Verständnis die knappe, in bestimmten kirchengeschichtlichen Situationen und Fronten erfolgte Zusammenfassung der Sache der Schrift: des Evangeliums von Jesus Christus als Grund des Glaubens und des menschlichen Lebens³⁵. Im Sprechen des Glaubensbekenntnisses bekennt sich die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden zu dem im Evangelium erfahrenen und handelnden Gott; sie bringt zunächst dies zum Ausdruck: Dass sie nicht aus eigener Vernunft noch Kraft zu Christus gehört, sondern dass der dreieinige Gott sie durch das Evangelium berufen hat.

³⁴ Zum Hintergrund dieser Wendung und zum im Hintergrund stehenden Konzept vgl. *B. Oberdorfer*, Filioque. Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems, Göttingen 2001, 557f.

³⁵ FC, SD, Vom summarischen Begriff, BSLK 833-839, hier bes. 834,16-835,27.

Insofern ist das gottesdienstliche Bekenntnis dem Ereignis des Evangeliums als Wort von Jesus Christus untergeordnet: Das Bekenntnis reflektiert das Evangelium und fasst seinen Sachgehalt zusammen. Die Grundform des Bekenntnisses ist daher das Bekenntnis zu Jesus von Nazareth als dem Christus (Messias), als dem 'Herrn', bzw. als dem Auferstandenen³⁶. In diesem Sinne ist das gottesdienstliche Bekenntnis die Gestalt, in der sich das Bekennen und Verleugnen Christi niederschlägt (Mt 10,32f par).

2.2. Der Sinn und die Grenze des gottesdienstlichen Bekenntnisses

Das gottesdienstlich gesprochene Bekenntnis ist Ausdruck, aber nicht Bedingung der Einigkeit im Glauben an das Evangelium; in ihm manifestiert sich die jeweilige Versammlung als Kirche, d. h. als Gemeinschaft der an Jesus von Nazareth Glaubenden. Dabei gilt, dass die Gemeinsamkeit des Wortlautes die Gemeinsamkeit des Glaubens an das Evangelium darstellt, aber nicht garantiert. Die Dignität eines Bekenntnisses hängt nach reformatorischem Verständnis daran, dass die Kirche darin das Evangelium zusammengefasst findet, von dem sie sich begründet weiß.

Dieses Evangelium ist nicht mit dem Bekenntnis identisch, sondern das Bekenntnis hat im Evangelium sein hermeneutisches Zentrum, den Grund seiner Dignität und das Kriterium seines Rechtes.³⁷

2.3. Das Bekenntnis als Reflex der Auseinandersetzungen um seinen Sinn im Laufe der Geschichte der jeweiligen Kirchengemeinschaft

Das formulierte Bekenntnis der Kirche ist erwachsen aus der Infragestellung und der Nötigung zur Klarstellung des Grundbekenntnisses zu Christus als dem 'Herrn'. Dies gottesdienstliche Bekenntnis reflektiert zugleich die Geschichte der jeweiligen kirchlichen Gemeinschaft: Das knappe Bekenntnis zu Jesus von Nazareth als dem Herrn wurde in den Auseinandersetzungen mit der Gnosis (Ausdrückliche Formulierung des Schöpfungsartikels), mit Arius und den Pneumatomachen (Entfaltung des Verhältnisses von Gottheit und Jesus von Nazareth bzw. dem Heiligen Geist) und in den christologischen Streitigkeiten des vierten und fünften Jahrhunderts entfaltet und geklärt. Im gottesdienstlich gesprochenen Symbol bekennt sich die gegenwärtige Gemeinde also zu Jesus von Nazareth unter Aufnahme und Anerkennung der Klärungen, die im Laufe der Auseinandersetzungen um den Sinn dieses Bekenntnisses gewonnen wurden.

Das hat zur Folge, dass das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Herrn in Gemeinschaften mit unterschiedlicher Geschichte, die zu unterschiedlichen Fronten der Auseinandersetzung um das Bekenntnis geführt haben, durchaus unterschiedliche Gestalt annehmen kann.

2.4. Die Notwendigkeit eines einheitlichen Bekenntnisses

Insofern ist es sinnvoll, wenn sich eine regional und in einer gemeinsamen Geschichte der Auseinandersetzungen um den Sinn des Bekenntnisses zu Jesus als dem Herrn verbundene Kirche in ihrer Ordnung für den öffentlichen gottesdienstlichen Vollzug ein Bekenntnis vorschreibt, so dass sich die Einheit im Verständnis des Evangeliums in einer gemeinsam gesprochenen Formel manifestiert. Diese Formel dokumentiert einen im Laufe der Geschichte dieser Kirche entstandenen und in den ihr aufgenötigten Auseinandersetzungen präzisierten Konsens über das Verständnis des Evangeliums. Die Formel ist dann auch nicht einfach in das

³⁶ Vgl. Apg 8,37 [sek.]; 1 Kor 12,3; Phil 2,11 etc.

³⁷ Damit ist das hermeneutische Zentrum des Bekenntnisses die Erfahrung der Dynamik, die Luther in der Auslegung des Glaubensbekenntnisses in den Katechismen und in der Auslegung des Bekenntnisses von 1528 beschreibt.

schiere Belieben einzelner Gemeinden gestellt, von denen vielmehr erwartet werden darf, dass sie den gewonnenen Konsens unmissverständlich darstellen. Beliebig eigene, immer wieder neue Formulierungen würden vor die Notwendigkeit immer neuer Vergewisserung über deren Sinn und deren Übereinstimmung stellen.

Das gilt unbeschadet dessen, dass die Formel des Bekenntnisses immer zugleich auf das Evangelium und den Vollzug des Glaubens verweist, die reicher und umfassender sind als das gesprochene Glaubensbekenntnis, die in ihm nicht erschöpft werden und auch anderslautende (aber im Bekenntnis zu Christus als dem Herrn anerkanntermaßen gleichsinnige) Bekenntnisformulierungen zulassen (etwa im Nebeneinander von Apostolikum und Nicaeno-Constantinopolitanum in den reformatorischen Kirchen). Das gemeinsame Verständnis des Evangeliums ist somit nicht an die bestimmte Formel gebunden – Kirchen, die ihrer Kirchenordnung entsprechend das apostolische Glaubensbekenntnis sprechen, können durchaus im Verständnis des Evangeliums und im grundlegenden Bekenntnis zu Christus als dem Herrn eins sein mit Kirchen, die ein anderes Bekenntnis gottesdienstlich vorschreiben.

2.5. Glauben und Bekennen

Entsprechend gilt, dass die Übereinstimmung im Wortlaut eines Bekenntnisses Kircheneinheit weder herstellt noch garantiert; es ist durchaus mit der Möglichkeit zu rechnen, dass trotz eines im Wortlaut identischen gottesdienstlichen Bekenntnisses eine Einheit im Verständnis des Evangeliums (und damit Kircheneinheit) nicht besteht.³⁸

2.6. Zusammenfassung

Die Voraussetzung der Studie, dass schon das Sprechen eines im Wortlaut identischen Bekenntnisses Ausdruck der Einheit der Kirche und dass ein einheitliches Bekenntnis zur Darstellung der Einheit der Kirche unverzichtbar sei bzw. dass eine Differenz im Wortlaut des Bekenntnisses „das gemeinsame Glauben-Bekennen grundsätzlich in Frage stellt“³⁹, ist unrichtig.

3. Katholizität und Apostolizität des Bekenntnisses

Entsprechend führt es an der Sache vorbei, wenn die Studie behauptet, dass auch „im Luthertum ... die 'ökumenischen Symbole' die Funktion [haben], Katholizität und Apostolizität zu bezeichnen“ (Studie 26 – was immer 'bezeichnen' semantisch sagen soll) und dann feststellt, dass die lutherischen Kirchen diese Absicht mit der Aufnahme der „partikularen, nämlich der westlichen Fassung“ des NC diese beabsichtigte Funktion gerade verfehlt hätten (ebd., vgl. 40).

3.1. Der Sinn der Katholizität und Apostolizität des Bekenntnisses

Das Treffen oder Verfehlen der „Apostolizität und Katholizität“ bemisst sich nach lutherischem Verständnis eben nicht daran, ob die Kirchen das für eine Mehrzahl von Konfessionen oder Christen verbindliche Bekenntnis gottesdienstlich verwenden oder in die

³⁸ Daher differenziert Luther zwischen dem 'Glauben' (der die Einheit der Kirche und die Zugehörigkeit zu ihr begründet) und dem Sprechen des Bekenntnisses: Unbeschadet der gottesdienstlichen Verwendung identischer Symbole kann eine tiefgreifende Differenz im Glauben bestehen – dies ist die Diagnose Luthers für das Verhältnis zur den Anhängern der Papstkirche, denen er in den Schmalkaldischen Artikeln zugesteht, daß sie im Mitsprechen des NC dieselben trinitarischen und christologischen Aussagen bekennen wie die reformatorischen Kirchentümer, diese aber nicht 'gläuben' (vgl. die berühmte Streichung von 'gläuben': BSLK 415,1f), weil und sofern sie diese trinitarischen und christologischen Gehalte nicht von dem 'erste(n) und Hauptartikel' (ebd. 415,6) her verstehen.

³⁹ Studie 9, vgl. 34f und 40f.

Bekenntnisgrundlagen der eigenen Kirche aufnehmen. Vielmehr entscheidet sich die Apostolizität und Katholizität eines Bekenntnisses daran, ob das Bekenntnis das Evangelium als die Sache der Schrift zur Sprache bringt. Jedes Bekenntnis, das dies tut, ist apostolisch – in der Lehre der Apostel stehend; und es ist eben damit auch 'katholisch', auch wenn es nur zwei oder drei Menschen jemals bekannt haben. Denn was 'katholisch' ist, entscheidet sich weder am Alter noch an der Verbreitung eines Bekenntnisses oder eines 'Lehrsatzes', sondern am Kriterium der Apostolizität; und die Apostolizität eines Bekenntnisses oder 'Lehrsatzes' entscheidet sich daran, ob es bzw. er dem Evangelium entspricht.

3.2. Das reformatorische Verständnis des altkirchlichen Bekenntnisses

Das heißt weiter: Die Bezugnahme der reformatorischen Bekenntnisschriften auf die altkirchlichen Bekenntnisse⁴⁰ ist nach lutherischem Verständnis nicht der Vorgang der Vermittlung der eigenen konfessionellen Partikularität auf ein übergreifend Christliches hin⁴¹. Vielmehr wird in den lutherischen Kirchen auch das altkirchliche Bekenntnis als Darstellung genau des Evangeliums verstanden, das in der Reformationszeit wieder entdeckt wurde und dem die reformatorischen Kirchen (wie jede Kirche) ihr Dasein verdankt. Es wird damit genaugenommen behauptet, dass die Kirche zu allen Zeiten im Sprechen des Bekenntnisses sich immer schon mit der Lutherischen Kirche zum in der Reformationszeit wiederentdeckten Evangelium von Christus bekannt hat (oder andernfalls eben trotz des Sprechens des Bekenntnisses nicht Kirche war).

Nach reformatorischem Verständnis ist das in der CA formulierte Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders durch Christus nicht die *differentia specifica*, die die reformatorischen Kirchen über das *genus proximum* des gemeinsamen altkirchlichen Bekenntnisses hinaus hinzufügen, sondern dies Evangelium ist der Schlüssel zum Verständnis auch der altkirchlichen Glaubensbekenntnisse.

3.3. Folgerung

Sachlich bedeutet das: Die Studie geht davon aus, dass in bestimmten Fällen das NC ohne „filioque“ im Gottesdienst gesprochen werden sollte, weil das NC eigentlich nur so die Verbundenheit der jeweiligen Gemeinde und der Lutherischen Kirchen mit der Kirche Jesu Christi zu allen Zeiten und an allen Orten zum Ausdruck bringt⁴². Damit wird das Bekenntnis dem Kriterium der Verbreitung des Wortlautes unterstellt. Nach dem bisher Ausgeführten ist aber der Weg zur Entscheidung über die Apostolizität und Katholizität des Bekenntnisses nicht die Frage nach der faktischen Verbreitung des Bekenntnisses, sondern die Frage, ob das NC mit oder ohne „filioque“ das Evangelium von Jesus Christus als die Sache der Schrift angemessener zur Sprache bringt. Nach diesem Kriterium entscheidet sich, welche Version 'apostolisch und katholisch' ist.

4. Die Sachfrage

4.1. Das Vorgehen der Studie

Die Studie geht auf diese Frage nach der sachlichen Angemessenheit des „filioque“ in den systematisch-theologischen Passagen ein. Die Vf. gehen dabei davon aus, dass sich die orthodoxe und die westliche Tradition des Verständnisses des Nicaeno-Constantinopolitanum in der Frage des „filioque“ so gegenüberstehen, dass beide „Traditionen ... wichtige Aspekte des

⁴⁰ Anm. 35; dazu etwa: CA I; SmA , Der erste Teil, BSLK 414f.

⁴¹ Vgl. Studie 35f; auch 9f; 25f; 34f

⁴² Vgl. die Hinweise darauf, dass die Einleitungswendung 'Wir bekennen nun mit der ganzen Christenheit ...' eigentlich nur das Bekenntnis des NC einleiten könne: Studie S. 38f vgl. auch 40f (Thesen 3 und 11).

trinitarischen Gottesverständnisses [benennen]; sie führen aber zu Einseitigkeiten, wenn sie voneinander isoliert betrachtet werden und nicht aufeinander hin interpretiert werden.“ (Studie 24).

Zunächst ist grundsätzlich zu fragen, ob dieses Vorgehen theologisch verantwortlich ist. Es steht in Frage, ob das „filioque“ die Sache der Schrift, das Evangelium, verstellt oder ihr nicht vielmehr – in über den ursprünglichen Wortlaut hinaus gekläarter Weise – entspricht; sofern es das tut, ist es eine zulässige Gestalt des gottesdienstlichen Bekenntnisses. Dies ist die eigentlich interessante Frage (unten 5.).

4.2. 'Wechselseitige' Ergänzung der konfessionellen Traditionen?

Folgt man nun aber der Fragestellung der Studie und versucht man, die Behauptung einer wechselseitigen Ergänzung der westlichen und der östlichen Tradition nachzuvollziehen, so fällt bei näherer Betrachtung auf, dass aus dem Text gar nicht hervorgeht, worin denn nun eigentlich die Aspekte der orthodoxen Tradition bestehen, deren Nichtberücksichtigung die westliche Tradition zur Einseitigkeit verurteilt; solche Aspekte werden nicht genannt. Vielmehr wird in der Darstellung der westlichen Tradition der unverzichtbare Gehalt des „filioque“ explizit festgehalten (Studie 22-26): Es gewährleistet, so die Studie, durch die enge Verbindung von immanenter und ökonomischer Trinität die Deutung der Soteriologie und der Heilsgeschichte insgesamt als Selbstdefinition Gottes; und es steht damit für die christologische und damit soteriologische Anbindung des Wesens und Wirkens des Heiligen Geistes. In der Studie werden diese Anliegen den orthodoxen Positionen als Korrektiv empfohlen (Studie 24, Ende von 4.1.3.). Dass aber die orthodoxe Position in derselben Weise irgendwo als Korrektiv der 'westlichen' Theologie eingeführt würde, ist nicht erkennbar⁴³.

4.3. Die Argumente gegen die Betonung des „filioque“

4.3.1. Die Relativierung des „filioque“

Zur Relativierung des „filioque“ werden in der Sache nur trinitätstheologische Einsichten der westlichen Theologie des 20. Jhs. angeführt (Studie 22-25, vgl. 40f): Das „filioque“ stehe für die Überzeugung der westlichen Tradition, dass eine Entsprechung bestehe zwischen den innertrinitarischen Relationen und den Relationen zwischen den trinitarischen Personen, die im Heilswerk erkennbar sind. In der Theologie des 20. Jhs. (i. e. im Gefolge Barths und Rahners) werde nun diese Begründung der Aussagen über die immanenten trinitarischen Relationen aus den Relationen, die die Personen im Vollzug des Heilswerkes unterhalten, forciert; dies Entsprechungsverhältnis wird (etwa bei Pannenberg und Moltmann) zur Erschließung und plausibilisierenden Begründung der innertrinitarischen Relationen genutzt. Das Verfahren Pannenburgs, Moltmanns und anderer führt nun zu Modellen *wechselseitiger* trinitarischer Relationen und Abkunftsbeziehungen, die folgeweise auch die Orientierung an einsinnigen Ursprungsrelationen in Frage stellt. Dieser Sachverhalt wird in der Studie so ausgelegt, dass „die Überzeugung, daß sich in der Heilsökonomie die innergöttlichen Relationen abbilden, selbst zu einer Relativierung des Filioque“ führt (Studie 24, vgl. 40f).

4.3.2. Einwände

Das ist zunächst darum wenig überzeugend, weil hier die Ebenen von kirchlichem Bekenntnis und theologischer Reflexion und Rekonstruktion des Sachgehalts des Bekenntnisses verwischt werden. Ein Bekenntnis ist keine theologische Abhandlung, sondern die – durch

⁴³ Es ist ausgesprochen verwunderlich, dass die sehr differenzierten einschlägigen Darstellungen und Überlegungen von Oberdorfer (aaO. [Anm. 34] 501ff) hier keinen Niederschlag gefunden haben. Vgl. *ders.*, Filioque. Werbeschrift für ein Problem, in: MJTh XII: Ökumene, MThSt 64, Marburg 2000, 117-137, hier 131-133.

Abgrenzungen gegen historisch kontingente Häresien präzisierte – Gestalt des Bekenntnisses zu Jesus von Nazareth als dem Herrn und so zur Sache der Schrift.

Dass die im „filioque“ grundlegende Entsprechung von immanenten und ökonomischen Relationen zur Plausibilisierung und Diskussion weiterer trinitarischer Relationen in der theologischen Debatte führt, wäre nur dann ein Argument gegen das ausdrückliche Nennen des „filioque“ im Bekenntnistext, wenn dieses durch diese weiterführende Diskussion (mit welchen Argumenten auch immer) als unsachgemäß erwiesen würde. Es wird aber – auch nach Auskunft der Studie (Studie 23) – bestenfalls „relativiert“⁴⁴, d.h. durch die Herleitung weiterer Relationen ergänzt. Das allein spricht aber nicht dagegen, dass das „filioque“ im Bekenntnis eigens benannt wird. Denn ein Bekenntnis hat noch nie die Absicht oder die Funktion gehabt, alle denkbaren theologischen Aussagen auch tatsächlich zur Sprache zu bringen, sondern es hält lediglich diejenigen fest, die sich in bestimmten historischen Debattenzusammenhängen als strittig oder klärungsbedürftig aufgedrängt haben. Das heißt aber: ein Satz des Bekenntnisses, der eine bestimmte innertrinitarische Relation benennt, wird nicht dadurch obsolet, dass es weitere innertrinitarische Relationen geben mag.⁴⁵

Wenn also die Studie formuliert: „Die Entdeckung der Vielfalt ... der heilsgeschichtlichen Beziehungen ... ließ im Namen der Entsprechung zwischen 'heilsökonomischer' und 'immanenter' Trinität die Beschränkung der innertrinitarischen Beziehungen auf einseitige Ursprungsverhältnisse und damit auch das 'filioque' als unzureichend erscheinen.“ (Studie 40f), dann gilt: 'Unzureichend' wäre das „filioque“ nur, wenn sich mit ihm notwendig die Behauptung verbindet, damit seien die innertrinitarischen Relationen erschöpfend dargestellt. Das ist aber kein Implikat des „filioque“.

Zudem würde diese theologische Diskussion, wenn man sie als Argument gegen das „filioque“ ernstnimmt, zu einer tiefgreifenden Revision auch der Aussagen des zweiten Artikels nötigen, die das Verhältnis des Vaters und des Sohnes ebenfalls durch Ursprungsrelationen beschreiben.

4.3.3. Zusammenfassung.

Damit ist deutlich, dass die Studie mit dem Verweis auf die theologische Diskussion zwar Instanzen gegen die (übrigens im Westen noch nie erhobene) Behauptung geltend macht, dass das „filioque“ und die übrigen Ursprungsbeziehungen die einzigen innertrinitarischen Relationen seien und die Trinität erschöpfend beschrieben; sie bringt aber materialiter kein einziges trinitätstheologisches Argument gegen das „filioque“ vor.

4.4. Die Möglichkeit der Änderung des Bekenntnisses.

Auch in der Darstellung der kontroverstheologischen Argumentationen für oder gegen die Möglichkeit einer Ergänzung des NC in den 'ekklesiologischen' Überlegungen (Studie 4.2.) ergibt sich das Bild, dass die als Votum der orthodoxen Position referierten Argumente nichts austragen: Es wird von den Vf. schlicht festgehalten, dass das von orthodoxer Seite als Argument gegen die Möglichkeit einer Änderung des NC angeführte Verbot des Ephesinum sich historisch nicht auf das NC bezogen haben kann (Studie 25), und dass nach reformatorischem Verständnis weder das orthodoxe Beharren auf dem sakrosankten Wortlaut des NC noch der römische Hinweis, das päpstliche Lehramt sei zum Eingriff in konziliare Symbole berechtigt, Anspruch auf theologische Plausibilität haben kann (Studie 4.2.2.) – mit dem Ergebnis: „Ohne Zweifel ist nach lutherischer Ekklesiologie die Veränderung eines kirchlichen Bekenntnisses

⁴⁴ Vgl. Zitat am Ende von 4.2.1.

⁴⁵ Vgl. die weitergehende Argumentation von *B.D. Marshall*, *The Filioque as Theology and Doctrine*, in: *KuD* 50 (2004) 271-288, der mit den Theologen der lutherischen Orthodoxie gegen die Möglichkeit einer heilsökonomisch begründeten strikten Wechselseitigkeit der innertrinitarischen Relationen votiert.

grundsätzlich möglich.“⁴⁶ Die Gegenpositionen enthalten keine für eine lutherische Position gültigen Argumente; die folgenden Hinweise darauf, dass die Bekenntnisse die Funktion der 'Kontinuitätsvergewisserung' haben (und daher der ursprüngliche Wortlaut auch nach lutherischem Verständnis normalerweise nicht zur Disposition stehen könne: Studie 25f), unterliegen wieder dem Einwand, dass die Kontinuitätsvergewisserung sich nicht mit dem Wortlaut, sondern mit dem theologischen Gehalt der Bekenntnisse ergibt; das führt wieder zurück zur Aufgabe, die Sachfrage zu prüfen, ob denn nun das NC mit „filioque“ oder ohne „filioque“ das den Glauben begründende Evangelium angemessener zum Ausdruck bringt (s. u. 5.).

5. Der Entstehungskontext und die ursprüngliche Intention des „filioque“

Im Blick auf die zuletzt genannte Frage nach der Angemessenheit des „filioque“ für ein vom Evangelium her verstandenes Bekenntnis ist der Sachverhalt in denkbar hohem Maße eindeutig, wie der Studie selbst zu entnehmen ist und sich auch im Blick auf die der Studie zugrundeliegenden Arbeiten zum „filioque“ bestätigen lässt: Das „filioque“ steht im Entstehungskontext im 7. –9. Jh. für die Anliegen der Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater einerseits und der Gleichwesentlichkeit und Unterschiedenheit des Geistes im Verhältnis zu den beiden anderen Personen der Trinität, die durch die Fixierung der Ursprungsbeziehungen sichergestellt wurden.⁴⁷

In der reformatorischen Aufnahme und in der gegenwärtigen theologischen Diskussion steht das „filioque“ für die Gewissheit des Glaubens, dass Gott in seiner Heilsoffenbarung sich selbst definiert und sich selbst so entspricht, dass er nicht in seinem immanenten Wesen ein anderer ist als in seiner Offenbarung, in der er sich als Liebe zeigt.

Diese Motive sind Instanzen des Verständnisses des Bekenntnisses vom hermeneutischen Zentrum des Verhältnisses von Evangelium und Glaube her, das unter 1. als Zentrum des reformatorischen Verständnisses des Evangeliums ausgewiesen wurde. Es gibt damit keinen Grund, das „filioque“ für illegitim oder unangemessen zu betrachten; es ist im Gegenteil sachlich in besonderer Weise Ausdruck des hermeneutischen Zentrums, unter dem die Lutherische Kirche das Bekenntnis hört und von dem her sie es als verbindlich rezipiert.

6. Folgerungen für den Umgang mit der Empfehlung der Studie

6.1. Ein Verzicht auf das Sprechen des „filioque“ ist nicht grundsätzlich ausgeschlossen

Die Studie empfiehlt, das NC gelegentlich auch ohne den Zusatz des „filioque“ gottesdienstlich zu verwenden (Studie 37f). Das ist keine von vornherein unplausible Position: Zunächst bedient sich faktisch die westliche Christenheit – und die meisten lutherischen Kirchen zumal – für das gottesdienstliche Bekenntnis normalerweise des Apostolikums, das kaum Andeutungen einer Lehre von immanenten trinitarischen Verhältnissen, geschweige denn eine Bezugnahme auf das „filioque“ enthält. Es ist mitnichten unverzichtbar, das „filioque“ im Gottesdienst zu sprechen. Allerdings ist dann immer

⁴⁶ Studie 26. Hier wäre allerdings zu fragen, wer das Subjekt dieser Änderung ist; eine Änderung des Bekenntnisses kann nicht Ausdruck subjektiven Beliebens eines einzelnen oder eines Kollektivs sein, sondern müsste damit begründet werden, dass das Bekenntnis in der herkömmlichen Gestalt die Sache der Schrift nicht zutreffend oder nicht hinlänglich unmissverständlich bezeichnet. Die Bekenntnisänderung müsste sich als Präzisierung des Verständnisses des Evangeliums ausweisen.

⁴⁷ Vgl. die Studie von *P. Gemeinhardt*, Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter, Berlin, New York 2002, 49ff, bes. 53-56; zum Kontext in der karolingischen Theologie: 110-123, hier bes. 118f; 133-140 etc.

schweigend vorausgesetzt, dass der mit dem „filioque“ bezeichnete Sachgehalt mitgemeint ist.

Sachlich ist zudem deutlich und völlig unstrittig, dass das „filioque“ eine Zufügung zum ursprünglichen Text des NC darstellt. Nach reformatorischem Verständnis bringt diese Zufügung einen zentralen Aspekt des evangeliumsgemäßen Verständnisses der Trinität zum Ausdruck und ist damit sachlich berechtigt und sinnvoll; es war zudem ursprünglich in einer bestimmten Phase der westlichen Kirchengeschichte zur Sicherstellung der Gleichrangigkeit und Gleichwesentlichkeit der trinitarischen Personen auch unverzichtbar. Das heißt aber: Die westliche Tradition versteht das „filioque“ als klärenden, nicht als erweiternden Zusatz zum NC – diesen Anspruch erhoben die karolingischen Theologen bereits im Kontext der Frankfurter Synode Ende des 8. Jhs.⁴⁸ Das wiederum bedeutet im Gegenzug grundsätzlich natürlich auch, dass die westliche Kirche davon ausgeht, dass der ursprüngliche Text des NC sachlich bereits das „filioque“ enthält. Damit könnte grundsätzlich neben der durch das „filioque“ geklärten Gestalt des NC selbstverständlich auch das NC ohne das „filioque“ gottesdienstliche Verwendung finden, sofern es nicht ausdrücklich zum Zweck der Leugnung des mit dem „filioque“ ausgesprochenen Sachgehaltes Verwendung findet.

6.2. Ein Verzicht ist missverständlich und daher nicht ratsam.

Diese Auskunft ist allerdings nur abstrakt zutreffend. Denn es gilt insgesamt und spätestens seit den adiaphoristischen Streitigkeiten, dass Entscheidungen über die Abänderung von 'Kirchenbräuchen' der Forderung unterliegen, dass der jeweilige Kontext, in dem die Entscheidung ihren Sinn erhält, mitberücksichtigt werden muss.

Hier liegt nun aber der Sachverhalt folgendermaßen: Es stehen einander nicht etwa nur die Version des NC ohne und die Version des NC mit „filioque“ gegenüber; vielmehr konkurriert mit der 'westlichen' Version des NC, das durch ausdrückliche Hinzufügung des „filioque“ interpretiert ist, eine Tradition, die das NC ohne „filioque“ theologisch im Sinne eines 'ex patre solo' versteht. In dieser Situation muss der auch nur gelegentliche Verzicht auf das „filioque“ beim orthodoxen Gesprächspartner wie bei den orthodoxen Gläubigen zu dem Missverständnis führen, dass damit dem 'ex patre solo' zugestimmt und der Sachgehalt des „filioque“ aufgegeben sei⁴⁹ – dies gerade dann, wenn auf das „filioque“ im Kontext gemeinsamer Gottesdienste mit Orthodoxen und damit (scheinbar) zugunsten der orthodoxen Position verzichtet wird.

6.3. Empfehlung.

Daher ist dringend davon abzuraten, ohne die Anerkennung von orthodoxer Seite, dass der soteriologische Sachgehalt des „filioque“ eine nicht häretische Position darstellt, auf das Sprechen des „filioque“ gerade in gemeinsamen Gottesdiensten zu verzichten, da eine solche Praxis das Missverständnis, die westlichen Kirchen gäben den Sachgehalt des „filioque“ auf, geradezu heraufbeschwört.

Nach lutherischem Verständnis hindert die Differenz im Wortlaut des Bekenntnisses allein die gottesdienstliche Gemeinschaft nicht.

Da zwischen Orthodoxen und Lutheranern keine Kirchengemeinschaft besteht und nach orthodoxem Verständnis gemeinsame Gottesdienste nicht möglich sind, kann es ohnehin nur um die Frage gehen, wie sich die Gläubigen beider Seiten bei der gastweisen Teilnahme an den Gottesdiensten der jeweils anderen Konfession verhalten – und hier gilt gemäß 6.1., dass die lutherischen Christen im Fall einer gastweisen Teilnahme an orthodoxen Gottesdiensten selbstverständlich das Nicaeno-Constantinopolitanum ohne das „filioque“ sprechen können.

⁴⁸ Vgl. *Gemeinhardt*, Filioque-Kontroverse (Anm. 47) 129 und Kontext.

⁴⁹ *Oberdorfer*, Filioque (Anm. 34) 419-506.

Es ist aber zu erwarten, dass orthodoxe Partizipanten an lutherischen Gottesdiensten sich ebenso nach den Gepflogenheiten der lutherischen Kirchenordnung richten.
Es wird also empfohlen, bei der 'Stellungnahme der Kirchenleitung der VELKD' von 1997 zu bleiben.

Die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD), gegründet 1948, ist ein Zusammenschluss von acht lutherischen Landeskirchen: Bayern, Braunschweig, Hannover, Mecklenburg, Nordelbien, Sachsen, Schaumburg-Lippe, Thüringen
Zu diesen Landeskirchen gehören rund 10,4 Millionen Gemeindemitglieder.

TEXTE AUS DER VELKD (lieferbare Titel):

- Nr. 1 Teilnahme von Kindern am Heiligen Abendmahl – 1978
- Nr. 7 Bedeutung und Funktion der Confessio Augustana heute – 1979
- Nr. 8 Das Heilige Abendmahl in der Seelsorge an Alkoholgefährdeten – 1979
- Nr. 9 Freiheit und Bindung im Amt der Kirche – 1979
- Nr. 11 Gedanken und Maßstäbe zum Dienst von Homophilen in der Kirche – 1980
- Nr. 15 Zur gastweisen Teilnahme an Eucharistie- bzw. Abendmahlsfeiern – 1981
- Nr. 21 Zur Entwicklung von Kirchenmitgliedschaft – 1983
- Nr. 36 Ökumenischer Dialog über „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament“ – 1988
- Nr. 42 Stellungnahme zu „Lehrverurteilungen - kirchentrennend?“ (evang./röm.-kath.) – 1992
- Nr. 51 „Kirche und Stasi“ - Dokumentation von der Generalsynode Dresden 1992
- Nr. 61 Staat und Kirche in der DDR / Ernst-Heinz Amberg (Leipzig) – 1995
- Nr. 67 Eucharistische Gastbereitschaft (VELKD und Mennoniten) – 1996
- Nr. 72 Lutherisches Bekenntnis in ökumenischer Verpflichtung – 1996
- Nr. 73 Porvoor Gemeinsame Feststellung / Stellungnahme der VELKD – 1996
- Nr. 75 Die Ehe als Leitbild ... Gutachtliche Stellungnahme der VELKD – Februar 1997
- Nr. 78 Bericht des Leitenden Bischofs / Kühlungsborn 1997
- Nr. 80 Wozu brauchen wir Theologie? – 1998
- Nr. 81 GER - Stellungnahmen aus den Kirchen des DNK/LWB 1998
- Nr. 84 Herausforderungen an die Gestaltung von Gottesdiensten / Dr. Ingrid Lukatis – 1999
- Nr. 85 Mensch - Gott - Menschwerdung / Wiss. Symposium der VELKD in Tutzing – 1999
- Nr. 89 Agende - Erneuerte Agende – Gottesdienstbuch / Ev. Agendenreform i. d. 2. H. des 20. Jh. von F. Schulz – 1999
- Nr. 90 Valentin Ernst Löscher (1673 bis 1749) – Texte zum 250. Todestag – 1999
- Nr. 91 Catholica-Bericht / Braunschweig 1999
- Nr. 92 Gottesdienst ohne Jugendliche!? - Vortrag von Prof. Dr. Christian Grethlein – Braunschweig 1999
- Nr. 94 Auftrag, Aufgaben und Instrumente der VELKD, Strukturbericht von Präsident Friedrich-Otto Scharbau – 1999
- Nr. 95 Kirche am Markt - Zum missionarischen Auftrag der VELKD - Bericht des bisherigen Leitenden Bischofs, Landesbischof i.R. D. Horst Hirschler – 1999
- Nr. 96 Präsenzpflicht - Auf der Suche nach Leitmotiven für die Gestaltung des Pfarrerberufs - Dokum. des 46. Pastoralkollegs der VELKD – 2000
- Nr. 97 Festakt zur „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ - Vollständige Dokumentation – 2000
- Nr. 98 Den Glauben weitergeben – Vorstellung der „Katechismusfamilie“ der VELKD am 30. August 2000 in Berlin
- Nr. 99 Bericht des Leitenden Bischofs, Bischof Dr. Hans Christian Knuth – Generalsynode 2000 in Schneeberg
- Nr. 100 Unterwegs zur Gemeinschaft – Bericht des Catholica-Beauftragten, Landesbischof Dr. Johannes Friedrich – Schneeberg 2000
- Nr. 101 Der gemeinsame Auftrag der haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in der Kirche - Generalsynode Schneeberg 2000
- Nr. 102 Mit Kindern Glauben leben – Konsultation vom 2. bis 4. November 2000 im Gemeindekolleg der VELKD in Celle – 2001
- Nr. 103 40 Jahre Aus- und Fortbildung im Theologischen Studienseminar der VELKD in Pullach – Dok. d. Festaktes am 24/25.11.2000 – 2001
- Nr. 105 Zum Thema Judenmission – Vortrag auf dem Kirchentag 2001 von Bischof Dr. Hans Christian Knuth – 2001
- Nr. 106 Stellungnahme der Bischofskonferenz der VELKD zu Fragen der Bioethik – Klausurtag der Bischofskonferenz – 13. März 2001
- Nr. 107 Zum Gemeinsamen Zeugnis berufen – Bericht des Catholica-Beauftragten, Landesbischof Dr. Johannes Friedrich – Bückeburg 2001
- Nr. 108 Bericht des Leitenden Bischofs sowie Vorträge von Prof. Dr. M. Wolter und Prof. Dr. D. Korsch – Generalsynode 2001 in Bückeburg
- Nr. 109 Vorträge der 6. Disziplinarrichter-tagung der VELKD vom 8. bis 10. Juni 2001 – 2002
- Nr. 110 Zur Bedeutung von Katechismen heute – Dokumentation einer Tagung des TKAB auf dem Schwanberg im September 2001 – 2002
- Nr. 111 Braucht die evangelische Kirche eine neue Struktur? Stellungnahmen und Diskussionsbeiträge aus der VELKD (Teil 1) – 2002
- Nr. 112 Schranken der Religionsfreiheit – Vortrag von Axel Freiherr von Campenhausen – 2002
- Nr. 113 Bericht des Leitenden Bischofs der VELKD, Bischof Dr. Hans Christian Knuth (Schleswig) – Bamberg 2002
- Nr. 114 Vertrauen in die Ökumenische Gemeinschaft stiften – Bericht des Catholica-Beauftragten Landesbischof Dr. Friedrich – Bamberg 2002
- Nr. 115 Management und geistliche Kirchenleitung: Eine notwendige und beziehungsvolle Unterscheidung v. Prof. Dr. Volker Weymann – 2003
- Nr. 116 Wenn Erwachsene (zurück) in die Kirche wollen – Konsultation zu Eintritt, Wiedereintritt und Erwachsenentaufe – 2003
- Nr. 117 Worauf man sich verlassen kann – Festakt zur Verleihung des Valentin-Ernst-Löscher-Preises der VELKD in Dresden – 2003
- Nr. 118 Leitlinien: Diskurs vor dem Wagnis der evangelischen Freiheit – Von Landesbischof Dr. Friedrich Weber (Wolfenbüttel) – 2003
- Nr. 119 Braucht die evangelische Kirche eine neue Struktur? Diskussionsbeiträge und Beschlüsse (Teil 2) – 2003
- Nr. 120 Zuversicht trotz Zwischentief – Bericht des Catholica-Beauftragten Landesbischof Dr. Johannes Friedrich – Stade 2003
- Nr. 121 Haushalter über Gottes Geheimnisse – Bericht des Leitenden Bischofs der VELKD, Bischof Dr. H. Chr. Knuth – Stade 2003
- Nr. 122 Was ist zu bedenken, wenn eine Kirche nicht mehr als Kirche genutzt wird? – Leitlinien des Theologischen Ausschusses – 2003
- Nr. 123 Ökumene nach evangelisch-lutherischem Verständnis – Positionspapier der Kirchenleitung der VELKD – 2004
- Nr. 124 Perspektiven der Liturgiewissenschaft – Festvortrag von Prof. Dr. Karl-Heinrich Bieritz – 2004
- Nr. 125 Fortschritte der Trauerforschung – Vortrag von Dr. Kerstin Lammer (Schwerte) – Bischofskonferenz März 2004 in Bückeburg – 2004
- Nr. 126 Braucht die evangelische Kirche eine neue Struktur? Diskussionsbeiträge und Beschlüsse (Teil 3) – 2004
- Nr. 127 In ökumenischer Gesinnung handeln – Bericht des Catholica-Beauftragten, Landesbischof Dr. Johannes Friedrich – Gera 2004
- Nr. 128 Lutherische Spiritualität – Glauben im Alltag der Welt – Bericht des Leitenden Bischofs der VELKD, Bischof Dr. H. Chr. Knuth – Gera 2004
- Nr. 129 Dialogfähigkeit und Profil – Apotheotik in biblisch-reformatorischer Orientierung – 2004
- Nr. 130 Allgemeines Priestertum, Ordination und Beauftragung nach evangelischem Verständnis – Empfehlung der Bischofskonferenz der VELKD – 2004
- Nr. 131 Konsultation zu Fragen der Kirchenmitgliedschaft – Theologische und juristische Aspekte und ihre praktisch-theologischen Konsequenzen – 2005
- Nr. 132 Den einmal begonnenen Weg im festen Blick auf die Zukunft fortsetzen – Bericht des Catholica-Beauf., Landesbischof Dr. J. Friedrich – Klink 2005
- Nr. 133 Zuversicht allein auf Gott – Bericht des Leitenden Bischofs der VELKD, Bischof Dr. H. Chr. Knuth – Klink 2005
- Nr. 134 „... rechtmäßig Kriege führen ...“ – Lutherische Stellungnahme zur Bedeutung von Art. 16 des Augsburger Bekenntnisses – 2005
- Nr. 135 Was ist „lutherisch“? – Feierstunde zum 70. Geburtstag von Präsident i.R. Dr. Friedrich-Otto Scharbau – Mai 2006
- Nr. 136 „Ordnungsgemäß berufen“ – Eine Empfehlung der Bischofskonferenz der VELKD zur Berufung zu Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung nach evangelischem Verständnis – 2006
- Nr. 137 Es sind viele Glieder, aber der Leib in einer. – Bericht des Catholica-Beauftr., Landesbischof Dr. Friedrich Weber – Ahrensburg 2006
- Nr. 138 Zeugen der Wahrheit Gottes – Bericht des Leitenden Bischofs der VELKD, Landesbischof Dr. Johannes Friedrich – Ahrensburg 2006
- Nr. 139 Ökumenisch den Glauben bekennen. Das Nicaeno-Constantinopolitanum von 381. Stellungnahmen der VELKD