

Das I. Konzil von Konstantinopel 381

Seine Voraussetzungen und seine bleibende Bedeutung

Von Joseph Kardinal Ratzinger

Vor 1 600 Jahren wurde auf dem II. Ökumenischen Konzil zu Konstantinopel jenes Glaubensbekenntnis formuliert, das auch heute noch gemeinsamer Besitz nahezu aller christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ist. Gedenkfeiern zu Rom und Konstantinopel haben auf dieses Datum aufmerksam gemacht; in unserem Land wurde es durch eine gemeinsame Erklärung der katholischen, der orthodoxen und der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen unterstrichen. Das alte Credo ist damit zu einem neuen Wegweiser zur Einheit der getrennten Christen geworden. Es lohnt sich also, sich mit ihm etwas genauer zu befassen. Wie kam es zustande? Was bedeutet es?

Diese Frage erscheint um so lohnender, wenn man bedenkt, daß die Situation der Kirche vor jenem Konzil alles andere als idyllisch war. Basilius, der große Bischof von Caesarea – in der heutigen Türkei gelegen –, den man als einen der Architekten dieses von ihm freilich nicht mehr erlebten Konzils bezeichnen darf, verglich die Lage der Kirche damals mit einer nächtlichen Seeschlacht: Alles geht drunter und drüber; Freund und Feind sind in dem völligen Dunkel und in dem unaufhörlichen wüsten Geschrei nicht mehr auseinanderzuhalten; einer schlägt auf den anderen ein; die Kirche sei zu einem unbeschreiblichen Durcheinander geworden, so sagt er.¹ Ich möchte versuchen, kurz darzustellen, wie es zu dieser Situation gekommen war und dann zu erfragen, wie es dem Konzil von Konstantinopel gelang, aus ihr herauszuführen und die in feindselige Parteien zerfallene Kirche wieder zu einen. Es liegt auf der Hand, daß wir mit solchen Überlegungen nicht bloß eine ferne Vergangenheit mehr oder weniger neugierig betrachten, sondern letztlich von unserem eigenen Schicksal sprechen, von der Kirche heute in ihren Hoffnungen und Nöten.

In diesem Sinn wenden wir uns nun der Geschichte des 4. Jahrhunderts zu.² An dessen Beginn hatte Kaiser Konstantin die große Wende in der Religionspolitik des Römischen Reiches gebracht. Er hatte den dreihundertjährigen Kampf gegen das Christentum beendet und es zu einer öffentlich erlaubten, bald auch weitgehend geförderten Religion erklärt. Konstantin entsprach damit nicht nur der tatsächlichen Stärke, die die Christenheit im Römischen Reich inzwischen erlangt hatte; er entsprach auch der Plausibilität seines Jahrhunderts. Die Götter Griechenlands und Roms waren unglaubwürdig geworden; sie konnten nur noch eine poetische Existenz beanspruchen, aber nicht mehr

1 Basilius, *De Spiritu Sancto* cap. 30,76-79. Deutsche Übersetzung M. Blüm. Freiburg 1967, S. 112-117. Einführung in das Denken des Basilius und Literatur bietet B. Pruche in seiner Ausgabe von *De Spiritu Sancto*. In: *Sources chrétiennes* Nr. 17. 2. Auflage Paris 1968, S. 9-248.

2 Wertvolle Anregungen für die folgende Darstellung verdanke ich einem noch unveröffentlichten Vortrag, den W. D. Hauschild auf der Frühjahrstagung 1981 des Ökumenischen Arbeitskreises (»Stachlin-Jaeger«) gehalten hat zum Thema: »Das trinitarische Dogma von 381 als Ergebnis verbindlicher Konsensusbildung.« Vgl. auch dessen Arbeit: *Die Pneumatomachen. Eine Untersuchung zur Dogmengeschichte des 4. Jahrhunderts*. Hamburg 1967. Wichtig zum Thema vor allem auch L. Bouyer, *Le Consolateur. Esprit Saint et grâce*. Paris 1980 (zur Theologie des 4. Jhdts. S. 167-214); Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*. III Paris 1980, bes. S. 55-67.

als politische Legitimationsgrundlage dienen, und sie waren auch nicht mehr imstande, dem einzelnen und der Gesellschaft ein sittliches Fundament für ihre Lebensgestaltung zu liefern. Der Überschritt zum Monotheismus lag gleichsam in der Luft; er war in der Sache längst fällig geworden. Andererseits war auch klar, daß man zu einem bloß von den Philosophen erdachten Gott nicht beten konnte und daß auch von ihm keine Vollmacht für Politik und Ethos zu erwarten war. Der Ein-Gott-Glaube mußte einen genuin religiösen Ursprung haben, d. h. auf Offenbarung beruhen, wenn er verbinden und verbindlich wirken sollte. Deshalb hatten sich seit langem die Blicke der Intelligenzschicht auf das Judentum gerichtet, das einen Monotheismus streng religiöser Herkunft vorzuweisen hatte. Aber der jüdische Monotheismus war so sehr an nationale Überlieferungen und rituelle Vorschriften gebunden, daß das Judentum doch nicht als allgemeine Religion der Mittelmeerwelt in Betracht kommen konnte. Dagegen hatte sich in einem zähen Ringen mit den verschiedensten geistigen Strömungen das aus dem Judentum hervorgewachsene junge Christentum immer mehr als die Möglichkeit der neuen Weltreligion bewährt. Konstantin erkannte dies und begann behutsam, aber entschlossen damit, ihm den Rang der neuen, gemeinsamen Reichsreligion einzuräumen.

Als bald zeigte sich indes, daß das Christentum zwar Glaube an einen einzigen Gott war, aber keineswegs gradlinig einem philosophischen Monotheismus entsprach. Dem stand vor allem sein Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Sohn Gottes entgegen. Jetzt, wo das Christentum sozusagen öffentlich als der Erbe der antiken Philosophie und als die vernünftige Religion anerkannt war, mußte sich der Streit um die Bedeutung dieses Begriffs »Sohn Gottes« dramatisch zuspitzen. Der Kampf zwischen politischer Anpassung, philosophischer Aufklärung und religiösem Widerstand gegen beides fing an, die Kirche tiefer zu erschüttern, als die äußere Verfolgung es vorher vermocht hatte. Konstantin beobachtete mit Bestürzung diese Bewegung, die seinen Plänen zu einer neuen Einigung des Reichs auf der Grundlage der Einheit des christlichen Glaubens stracks entgegenlief. Die beginnende Kirchenspaltung war für ihn vorab ein politisches Problem; er war aber weitsichtig genug, um zu erkennen, daß die Einheit der Kirche nicht politisch, sondern nur auf religiösem Weg zu gewinnen war, d. h. durch die Weckung der eigenen vereinigenden Kräfte des christlichen Glaubens. So berief er das I. Ökumenische Konzil der Geschichte, eine Versammlung der Bischöfe des Erdenrunds nach Nizäa, in eine kleinasiatische Stadt nahe der von ihm neugegründeten Metropole Konstantinopel. Dieses Konzil wurde zu einer entschiedenen Absage an ein Christentum der Anpassung. Der Theologe Arius aus Alexandrien in Ägypten hatte in den Jahren zuvor ein höchst eingängiges Modell eines angepaßten Christentums vorgelegt: Er erklärte den christlichen Glauben zu einem Monotheismus im strengen Sinn des philosophischen Denkens. Das bedeutete vor allem, daß die Bezeichnung »Sohn Gottes« für Christus nicht wörtlich genommen werden durfte. Christus konnte, dem philosophischen Monotheismus gemäß, nicht Gott im eigentlichen Sinn sein, sondern nur ein Mittelwesen, dessen sich Gott für die Erschaffung der Welt und für seine Beziehungen zu den Menschen bediente. Das Wort »Gott« war für Christus sozusagen nur in Anführungszeichen zu gebrauchen; mit den nötigen Zusatzklärungen konnte man es der Frömmigkeit jedoch durchaus gestatten.³

3 Ausführlich darüber A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche. I. Freiburg 1979, S. 356-385.

Diese Lösung schien außerordentlich sympathisch: Der philosophische Anstoß des Wortes »Sohn Gottes« war damit beseitigt, die Christologie in die Plausibilitätsstruktur der herrschenden Anschauungen voll eingefügt. Andererseits konnte man auf diese Weise auch die biblischen Texte erklären und die Sprache der Überlieferung festhalten. Die Väter von Nizäa versagten sich diesem Angebot: Sie betonten, daß die Bibel an ihrem entscheidenden Punkt, in der Bezeugung Jesu Christi, beim Wort genommen werden dürfe und müsse. Wenn sie Sohn sagt, so meint sie auch Sohn. Die Väter übersetzten dieses Wort »Sohn Gottes« mit der Formel: Christus ist gleichen Wesens mit dem Vater, Gott im wörtlichen Sinn und nicht nur Gott in Anführungszeichen. Sie nahmen das Wort »gleichen Wesens mit dem Vater« in ihr Glaubensbekenntnis auf. Unter die biblischen Wörter wurde so scheinbar ein philosophischer Begriff eingefügt, aber doch nur, um unmißverständlich zu sagen, daß die Bibel wörtlich ernst zu nehmen sei und nicht in philosophischer Anpassung in die Plausibilität des allen Einleuchtenden aufgelöst werden dürfe. Die Beanspruchung der Philosophie durch den Glauben geschieht also in genau umgekehrter Richtung als bei Arius: Während dieser das Christentum am Maß des aufgeklärten Verstandes mißt und es darnach umgestaltet, benützen die Konzilsväter die Philosophie, um das Unterscheidende des Christentums unmißverständlich klarzumachen.⁴

Mit diesem Entscheid war der religiöse Ernst des Christlichen und damit sein Rang als eine eigene geistige Instanz gerettet. Andererseits war die aufgeklärte Welt von damals offensichtlich damit überfordert. Obwohl das Bekenntnis von Nizäa durch die Autorität des Kaisers und durch die Autorität der Bischöfe, also durch die maßgebenden politischen und religiösen Autoritäten, gedeckt war, konnte es sich zunächst nur im Westen durchsetzen, wo das Gewicht des Bischofs von Rom voll zum Tragen kam; überdies lag der Westen abseits der großen philosophischen Bewegungen der Zeit und war damit deren geistigen Erschütterungen nicht ebenso ausgesetzt wie der griechisch-sprechende Osten. Dort aber stand der große alexandrinische Bischof Athanasius nahezu allein mit seinem kompromißlosen Ja zu Nizäa. Im ganzen Raum der orientalischen Kirchen entstand nun jenes unbeschreibliche Durcheinander, von dem Basilius spricht: Immer neue Kompromißformeln wurden erfunden, die aber, statt zu einigen, nur fortwährend die Parteilagen vermehrten.

Angesichts dieser Lage hatte schon Konstantin begonnen, sich von dem nicht durchsetzbaren Nizänium abzuwenden. Sein Sohn Konstantius betrieb eine Politik der entschiedenen Abkehr vom Bekenntnis des Konzils. Als Politiker versuchte er, die Einheit auf der Basis des kleinsten gemeinsamen Nenners herzustellen. Hatte das Konzil gesagt, Christus sei dem Vater im Wesen gleich, so waren nun verschiedene Formeln aufgetaucht, die statt dessen von *Ähnlichkeit* des Sohnes mit dem Vater sprachen. Konstantius schloß sich der Lesart an, welche sagte, Christus sei dem Vater »ähnlich gemäß der Schrift«; er ließ diese Formel 360 durch eine Synode in Konstantinopel absegnen, womit das Bekenntnis von Nizäa förmlich außer Kraft gesetzt war.⁵ Politisch betrachtet, mußte dies als ein außerordentlich kluger Kompromiß erscheinen, denn der

4 Vgl. zu dieser Deutung J. Ratzinger, *Der Gott Jesu Christi*. München 1976, S. 70-76; zum Historischen Grillmeier, a. a. O., S. 386-413.

5 Zur Religionspolitik des Konstantius vgl. K. Baus, *Die Reichskirche nach Konstantin d. Großen* (= Jedin, *Handbuch d. Kirchengeschichte* II,1). Freiburg 1963, S. 42-51.

Glaube wird nun streng auf die Bibel verwiesen. Die Formel besagt ja: Mit Christus ist es so, wie es in der Bibel steht. Damit war eine scheinbar ganz fromme Lösung erzielt, die den Glauben einzig und allein auf das Wort der Schrift stellt. Zugleich aber war damit der Kirche die eigene Entscheidungsfähigkeit abgesprochen und die konkrete Ordnung der kirchlichen Dinge dem Staat in die Hand gegeben.

Als bald zeigte sich, daß mit dieser Flucht in den Biblizismus gerade nicht die Herrschaft des biblischen Wortes aufgerichtet wurde. Denn Nizäa hatte sich ja nicht gegen die Bibel gestellt, sondern vielmehr aus dem gemeinsamen Glauben der Kirche heraus die Bibel verbindlich gedeutet und sie so in ihrer vollen Kraft zur Wirkung gebracht. Nun leugnete die Kirche ihre eigene Entscheidung und damit ganz allgemein ihre Entscheidungsfähigkeit, indem sie den einzelnen auf das biblische Wort zurückverwies und zugleich im Nebel ließ, was es in dieser zentralen Frage wirklich zu bedeuten habe. So hatte die Kirche keine eigene Stimme mehr, und damit hörte zugleich auch die Bibel auf, ein gemeinsames Wort zu sein: Sie war den streitenden Theologenparteien ausgeliefert; die Kirche aber wurde so der Herrschaft der Politik übergeben, die nun die Entscheide fällen mußte, zu denen die Kirche selbst sich keine Vollmacht mehr zuschrieb. Dem Biblizismus folgte die Herrschaft der Theologenparteien und die Auslieferung der Kirche an die Politik mit innerer Konsequenz.

Eine derart von innen her kraftlos gewordene Kirche ist aber auch für die Politik nicht mehr von Interesse, weil keine geistige Kraft von ihr ausgeht. Der aus dem Westen stammende neue Kaiser Theodosius erkannte dies. Er warf daher das Steuer der Religionspolitik herum und setzte wieder voll auf das Nizänum, das er schon kurz nach seinem Amtsantritt im Jahr 379 neu als einzig gültige Grundlage der Kircheneinheit bestätigte. Theodosius rückte von dem bloß politischen und vom biblizistischen Maßstab dadurch deutlich ab, daß er erklärte, maßgebend sei der Glaube des Papstes von Rom und des Bischofs von Alexandrien.⁶ Damit war die Kirche wieder als eigener Entscheidungsträger und als die Stätte der gemeinsamen verbindlichen Auslegung des biblischen Wortes erkannt. Sie war von ihrer Verhaftung an die politische Struktur gelöst und neu auf ihre eigene Ordnung verwiesen. Das Konzil von Nizäa hatte nämlich erklärt, daß die Bischöfe von Rom, Alexandrien und Antiochien die maßgebenden Richtpunkte des gemeinsamen Glaubens der Kirche seien.⁷ Weil Antiochien in den Strudel der politisch bestimmten Theologien abgeglitten war, blieb dem Kaiser nur, auf Rom und Alexandrien zu verweisen; so markiert diese Anordnung des Kaisers zugleich für uns ein Stadium in der Gestaltwerdung der Autorität des Bischofs von Rom für den Glauben der ganzen Kirche. Sein Entscheid war insofern ein Schritt in der richtigen Richtung, als damit die Kirche sich wieder selbst zurückgegeben wurde. Andererseits war doch noch einmal die Bedeutung der Politik in Sachen des Glaubens überschätzt: Wenn Nizäa auch im Osten Geltung erlangen sollte, dann mußte das Ja dazu auch im Osten aus dem Inneren der Kirche selbst erwachsen; es konnte nicht einfach von außen her verordnet werden. Der Kaiser mußte daher schon im Februar 380 seine allzu forsch getroffene Maßnahme abdämpfen und sich um so mehr mühen, die inneren Regenerationskräfte der Kirche des Ostens zu stärken und zueinander zu führen.

6 Edikt *Cunctos populos*. Codex Theodosianus XVI 1,2.

7 Can 1. Text in: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. Alberigo u. a. Bologna 1973³, S. 6 (fortan zitiert: Alberigo).

Tatsächlich hatten sich in den Jahren der Verfolgung des nizänischen Glaubens solche Kräfte gebildet. Es gibt einen erschütternden Brief der im Jahr 382 noch einmal in Konstantinopel versammelten Bischöfe an Papst Damasus zu Rom, in dem sie schildern, wie viele Bischöfe des Ostens in den Jahren der Unterdrückung des Nizänums für diesen Glauben gelitten hatten: Viele waren in die Verbannung gegangen und dort gestorben. Andere hatten zu Hause mehr gelitten als in der Verbannung. Man hatte sie gesteinigt, gefoltert und, soweit sie überlebten, konnten sie von sich sagen, daß sie die Wundmale Christi an ihrem Leibe trugen (vgl. Gal 6,17).⁸ Solchem Glauben, der sich im Leiden bewährte, wohnte eine Ausstrahlung inne, die die politischen Opportunisten unter den Bischöfen nicht erreichen konnten. Seit der Mitte des 4. Jahrhunderts hatte sich aber auch immer mehr eine neue theologische Kraft herausgebildet. Zunächst hatte die als Biblizismus verkleidete philosophische und politische Anpassung fast ausschließlich das Feld beherrscht; Nizäa war ohne größeres theologisches Echo geblieben und damit im intellektuellen Bereich nicht aneignungsfähig geworden. Nun aber traten drei Männer auf den Plan, deren Werke ihre Leuchtkraft bis zur Stunde nicht eingebüßt haben: der schon erwähnte Bischof Basilius von Caesarea, sein Bruder Gregor von Nyssa und sein Freund aus den unvergessenen Studienzeiten zu Athen, Gregor von Nazianz.⁹ Diese drei kleinasiatischen Theologen wurden zum Stabilisierungspunkt für die sogenannte jung-nizänische Gruppe, in der es gelang, die geistigen Grundlagen des nizänischen Glaubens so zu erweitern und zu vertiefen, daß er sich dem Verstehen immer größerer Kreise suchender Menschen erschloß. Durch das Ringen dieser Männer wurde die nizänische Orthodoxie auch kirchenpolitisch wieder attraktiv. Für das Gelingen eines neuen Konsenses war es sicher von entscheidender Bedeutung, daß mit Meletius, dem Bischof von Antiochien, ein erbitterter Gegner der alt-nizänischen Bischöfe von Rom und Alexandrien auf die Seite des jung-nizänischen Konsenses trat. Damit war die Basis für eine Mehrheitsbildung gewonnen, die den Osten endlich im Zeichen des nizänischen Glaubens wieder vereinigen konnte.¹⁰

Diese Vereinigung geschah auf dem Konzil von Konstantinopel 381. Um es zu verstehen, müssen wir aber noch eine Überlegung vorschalten. Die vertiefte Durchdringung der geistigen Grundlagen des Glaubens von Nizäa, die im Kreis der Jungnizäner stattfand, führte nicht nur zu neuem Verstehen, sondern auch zu neuen Schwierigkeiten. Zu Beginn des 4. Jahrhunderts war einfach die Christusfrage zum Problemfall des christlichen Monotheismus geworden. Man hatte entweder dem philosophischen Monotheismus zuliebe Christus aus dem Gottesbegriff ausgeklammert oder der biblischen Überlieferung zuliebe ihn in den Gottesbegriff hineingenommen. Nun war der Entscheid für den zweiten Weg gefallen. Aber bei dem Versuch, unter diesen Voraussetzungen den christlichen Gottesgedanken zusammenhängend zu denken, stieß man unvermeidlich auf die Frage des Heiligen Geistes. Nizäa hatte in seinem Glaubensbekenntnis ausführlich von Christus gesprochen. Zum Heiligen Geist hingegen hatte es nur schlicht den Satz der alten Taufbekenntnisse wiederholt: »Und an den Heiligen

8 Siehe den Text bei Alberigo S. 25-30.

9 Vgl. Bouyer, a.a.O. (s. Anm. 2), S. 178-192; Baus, a.a.O. (s. Anm. 5), S. 66-70.

10 Wohl zu positiv ist die Gestalt des Meletius gesehen bei K. Baus, a.a.O., S. 68-70; kritischer W. Schneemelcher in: RGG IV, Sp. 845; E. Amann, in: DThC X 520-531; vgl. auch H. I. Marrou, in: J. Daniélou/H. I. Marrou, Geschichte der Kirche I. Einsiedeln 1963, S. 273.

Geist. « Das konnte jetzt nicht mehr genügen. So mußte man aber fürchten, daß mit dem Streit um den Heiligen Geist noch einmal dasselbe Drama von vorn beginnen würde, wie es sich vorher bei der Frage nach dem Sohn abgespielt hatte.

Das Konzil von Konstantinopel hat mit seinem Bekenntnis zum Heiligen Geist, das es den alten Worten von Nizäa hinzufügte, einen solchen Streit vermieden und der Kirche ihre Einheit wiedergegeben. Wie ist ihm das gelungen? Die Antwort darauf ist nicht leicht zu geben. Eine Synode zu Antiochien hatte im Jahre 379 den neuen Konsens schon vorbereitet; man konnte nun bereits auf 150 Bischöfe des vorderasiatischen Raumes zählen. Ein geschickter Schachzug des Kaisers bestand darin, daß er die Extreme zum Konzil nicht einlud: Er verzichtete auf Vertreter des Westens, deren harte nizänische Linie das Einschwenken der bisher Widerstrebenden erschwert hätte; er ließ andererseits auch die unversöhnlichen Gegner von Nizäa nicht zur Kirchenversammlung kommen, so daß die stärksten Spannungen vom Kreis der Teilnehmer her im voraus vermieden waren. Aber eine solche Taktik hätte auch das Gegenteil bewirken und hernach erst recht den Widerspruch der Ausgeschlossenen hervorrufen können. So mag sie die Konsensbildung auf dem Konzil ein Stück weit erklären, aber nicht seine Durchsetzung. Hier muß man nach tieferen Gründen suchen.¹¹ Ich sehe deren vor allem vier:

1. Die denkerische Leistung der Jungnizäner bestand wesentlich darin, daß sie das Problem des christlichen Monotheismus von Grund auf neu angingen. Im ersten Anlauf zu Beginn des 4. Jahrhunderts waren sich gegenübergestanden einerseits die monotheistische Idee, andererseits das Bekenntnis zum Gottsein Jesu Christi. Beides hatte sich nicht recht verschmelzen lassen. Die Theologen in der zweiten Generation seit Nizäa erkannten, daß man das Problem des Monotheismus von Grund auf neu denken müsse. Sie verstanden, daß Christus und der Heilige Geist dem Monotheismus nicht entgegenstehen, sondern ihn in seiner Größe erst wirklich erschließen. Sie griffen die platonische Denkfigur der drei Hypostasen auf und erkannten von hierher: die Einzigkeit Gottes besteht gerade in dem Einssein von Vater, Sohn und Geist. Die Einheit von Sein, Erkennen und Lieben ist höhere Einheit als die Einheit des Ungegliederten. Sie erkannten, daß die Einheit Gottes vom Geistigen her und nicht vom Atom, vom Materiellen her gedacht werden muß; sie erkannten, daß so gerade das scheinbar dem Monotheismus entgegenlaufende Bekenntnis zur Gottheit Christi und des Geistes erst das Wesen der göttlichen Einheit aufschließt und erst das Bild des göttlichen Gottes im Gegensatz zu dem von Menschen erdachten Gott groß und leuchtend hervortreten läßt. So wurde der Heilige Geist nicht zur zusätzlichen Belastung für die Monotheismusfrage, sondern zur Lösung des christologischen Problems und zur Tür in den christlichen Monotheismus, weil er den Weg in die Trinitätslehre und damit den Weg zu einer neuen Aneignung der tiefsten Gedanken der Antike erschloß.

Gregor von Nazianz verband dies neue, personalistische und geistige Verständnis des Seins, der Wirklichkeit überhaupt, mit einer neuen Philosophie der Geschichte, die er als Fortschrittsgeschichte auslegte, als Geschichte aufsteigender Offenbarung und damit voranschreitender Erziehung des Menschen durch den Glauben: Die erste Stufe des Aufstiegs hatte darin bestanden, daß die Menschheit aus dem Dunkel der Götzenvereh-

¹¹ Zur Ökumenizität des Konzils von Konstantinopel K. Baus, S. 79f.

rung herausgeführt wurde zur Erkenntnis des wahren Gottes – es war der Übergang von den menschlichen Meinungen zur Offenbarung. Die zweite Stufe, die sich mit dem Übergang vom Alten Testament zum Neuen, vom Gesetz zur Gnade, von der Partikularität Israels zur Universalität des Heils aller Völker abspielt, habe zur Erkenntnis des Sohnes Gottes geführt; sie sei sozusagen der Schritt vom Vater zum Sohn gewesen. Jetzt, in einem dritten Schritt, sei auch der Heilige Geist und damit das volle Geheimnis Gottes offenbar geworden. Das trinitarische Wesen Gottes spiegelt sich so in der Geschichtlichkeit menschlichen Erkennens, die ihrerseits der Geschichte der Offenbarung entspricht. Die Gegenwart der Kirche wurde damit den Menschen als Erfüllung verständlich, in der ein langer Weg an sein Ziel gekommen war.¹²

2. Die Aussagen von Konstantinopel entsprachen so einer gewissen Evidenz des Denkens und auch dem Selbstbewußtsein der Zeit, in der gleichsam eine neue Schwelle der Geschichte überschritten wurde. Aber mit bloßer Philosophie kann man keine Kirche zusammenhalten. Ganz allgemein ist Vertiefung des Denkens nur möglich, wenn ihr eine Vertiefung der Erfahrung vorangegangen ist. Die neue Theologie der Kappadozier, die den Durchbruch von Konstantinopel ermöglichte, ruhte in der Tat auf neuer geistlicher Erfahrung, die durch das Bestehen des Glaubens von Nizäa gewachsen war. Sie ist ohne das Leiden der Martyrer nicht denkbar, die gegen die Staatskirche für ihren Glauben eintraten und in der Krise der Zeit auf ein tiefes Einwurzeln im Gebet und Gottesdienst der Kirche angewiesen waren. Basilius hat seine Lehre vom Heiligen Geist, sein Bild des christlichen Monotheismus ganz aus der Liturgie der Kirche entwickelt; sein Buch über den Heiligen Geist ist zutiefst nichts anderes als Theologie der Liturgie. Er knüpft vor allem an die Taufe an: Christus hatte den Aposteln aufgetragen, dadurch alle Völker zu seinen Jüngern zu machen, daß sie sie taufen «auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes» (Mt 28,18f.). In der biblischen Gestalt der Taufe fand Basilius das Grundgesetz des christlichen Lebens wie des christlichen Betens. Die Realität des christlichen Betens wies so dem Denken den Weg. Es wurde nicht zuerst ein Gottesbegriff erdacht, zu dem man dann etwa auch zu beten versucht hätte; am Anfang steht vielmehr die Erfahrung des Betens, die ihrerseits auf dem Sakrament beruht, d. h. auf der den Jüngern mitgeteilten und in der Kirche weitergelebten Gotteserfahrung Jesu Christi selbst, der deshalb der Offenbarer sein konnte, weil Gott ihm offenbar war.

Noch ein entscheidendes Element kommt bei Basilius, dem eigentlichen Wegbereiter der neuen Einheit, hinzu. Das Bekenntnis zum Heiligen Geist geht bei ihm Hand in Hand mit dem Thema der Reform der Kirche. Zuwendung zum Heiligen Geist ist bei ihm nicht theologische Theorie, sondern Suche nach dem Geist des Glaubens, Suche nach dem geistlichen Leben und der Erneuerung der Kirche aus dem Geist. Sie ist Kritik an der Staatskirche und Suche nach der Glaubenskirche, nach einer wahrhaft geistlichen Gemeinschaft des Glaubens und des Lebens. So ist Basilius zum Vater des Mönchtums geworden, das er gar nicht als eine von der übrigen Christenheit abgetrennte eigene Gruppe in der Kirche begründen wollte, sondern als Modell einer Bruderschaft des Glaubens, in der die Ideale des Ursprungs lebendig bleiben: »Sie waren ein Herz und

12 31. Rede (5. theol. Rede) c. 25-27 PG 36,160-164 (Sources chrétiennes, Bd. 250, 1978, S. 322-330); deutsche Übersetzung bei H. de Lubac, Glauben aus der Liebe. Einsiedeln 1970, S. 399-401; ferner bei J. Barbel, Gregor von Nazianz, Die fünf theologischen Reden. Düsseldorf 1963, S. 260-267.

eine Seele . . . sie hatten alles gemeinsam« (Apg 4,32; vgl. 2,42-47). Die Grundlage dieses kirchlichen Lebens und dieses Kirchenbegriffs war der Glaube an den Heiligen Geist. Umgekehrt ging von diesem gelebten Bekenntnis zum Heiligen Geist die Überzeugungskraft aus, die stärker war als rationalistische Anpassung und staatliche Verordnungen.¹³

3. Basilius hat aus solcher Tiefe des Glaubens und des Denkens heraus geduldig den Dialog gesucht und jene Überzeugungsarbeit geleistet, ohne die die Gräben der Trennung nicht hätten zugeschüttet werden können. Manchen ging er dabei zu weit; sein Freund Gregor von Nazianz sah darin ein Nachlaufen gegenüber den Unentschiedenen und Zweideutigen, das er nicht billigen konnte. Athanasius, dessen großartige Unnachgiebigkeit inmitten einer Flut von Verleumdung und Widerspruch ein halbes Jahrhundert lang einsam das Nizänum durchgetragen hat, verstand Basilius in diesem Punkt besser: Er anerkannte, daß der Bischof von Caesarea so auf echt apostolische Art den Schwachen ein Schwacher geworden war. Die Linie des inzwischen verstorbenen Basilius wirkte auf dem Konzil von Konstantinopel darin nach, daß man beim Bekenntnis zum Heiligen Geist verhältnismäßig offene Formulierungen wählte, eine Sprache der religiösen Erfahrung, die möglichst vielen das Einstimmen in diese Worte ermöglichen sollte und ermöglicht hat. Solche Kompromisse können gefährlich sein, und Gregor von Nazianz hat sich mit scharfen Worten davon abgewandt.¹⁴ In diesem Fall war der Kompromiß gedeckt durch das liturgische Zeugnis und das geistliche Leben, das ihn ermöglicht hatte und ihm zugleich seine Eindeutigkeit gab.¹⁵

4. Die Kirche des Westens war zunächst empört über das eigenmächtige und einseitige Vorgehen des Kaisers, der zum Konzil ausschließlich den Orient einlud, wie wir schon hörten. Die Konzilsbischofe waren sich dieser Problematik einer neuen Bindung an den Staat sehr wohl bewußt. Sie haben sich von ihr loszumachen versucht, indem sie im Jahre 382 bei einer abermaligen Versammlung einen bewegenden Brief an Papst Damasus richteten und ihn um Zustimmung zu ihren Ergebnissen baten.¹⁶ Zwar wurde der Beitritt des Westens erst 70 Jahre später, auf dem Konzil von Chalzedon, erreicht, aber der Schritt als solcher bleibt wichtig: Er drückt die Überordnung der kirchlichen über die staatliche Struktur, den Willen zur Bindung an die gesamtkirchliche Einheit aus, die es ohne Einheit mit dem Bischof von Rom nicht geben kann. Auch hier hat Konstantinopel ein bedeutendes Zeichen gesetzt, das mit dazu beitrug, die schon aufgebrochene Kluft zwischen Ost und West noch einmal zu überwinden und nochmals für Jahrhunderte die Einheit der ganzen Kirche zu erringen.

Ich denke, es sei unschwer zu sehen, wieviel von dieser langen Geschichte heute zu lernen ist. Auch heute kann die Kirche nicht durch Kompromiß und Anpassung, auch nicht durch bloße Theorien gerettet werden, sondern nur durch Selbstbesinnung und eine Tiefe des Glaubens, die dem Heiligen Geist und seiner vereinigenden Kraft die Tür auftut. So viele notwendige menschliche Faktoren der Einheit uns das Konzil von

13 Zum Zusammenhang von geistlichem Leben (Mönchtum) und Pneumatologie bei Basilius vgl. Bouyer, a.a.O., S. 193ff. Vgl. auch W. Löser, Im Geiste des Origenes. Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter. Frankfurt 1976, S. 128-133.

14 Gregor von Nazianz, De vita sua, 1703-1764, ed. H. G. Jungk, Heidelberg 1974.

15 Vgl. Baus, a.a.O., S. 75f.

16 Vgl. Anm. 7.

Konstantinopel erkennen läßt, im letzten macht es gerade durch diese Faktoren hindurch deutlich, daß die Einheit der Kirche nicht von Menschen gemacht, sondern nur vom Heiligen Geist gewirkt werden kann. Aber wer auf dieses Konzil hinblickt, weiß auch, daß dies nicht eine Absage an das eigene Tun, nicht ein Ausdruck der Resignation, sondern das stärkste Wort der Hoffnung ist, das sich denken läßt.

Wieder Katechismen?

Zu zwei Neuerscheinungen

Von Erich Heck

»Die Tendenz zu Jahrgangsreligionsbüchern, die Schulbibel und Katechismus überflüssig machen, sowie die Arbeit mit der Vollbibel, der Schulsynopse u. ä. scheinen . . . die Zukunft zu haben«, so heißt es in einem Lexikon-Artikel von 1970.¹ Und in dem dreibändigen Handbuch der Religionspädagogik, von einer evangelisch-katholischen Arbeitsgruppe herausgegeben, wird der Buchgestalt eines Katechismus nur noch in wenigen Nebensätzen gedacht. »Die beherrschende Stellung von Bibel und Katechismus für die religiöse Unterweisung der Nachfolgegeneration in Familie, Kirche und Schule ist gebrochen.«²

Was hatte sich mittlerweile getan? Im Ansatz der sogenannten »anthropologischen Wende« in der Theologie wie in deren Gefolge der voll in den Blick zu nehmenden »Ausgangslage der Schüler« in der Religionspädagogik machte das Schlüsselwort »Curriculum« die Runde, mit dem ein lernzielorientierter Unterricht eröffnet wurde, der auch zu einer fortwährenden Revision von Lehrplänen mit immer neuen Unterrichtsmodellen und -büchern führen sollte. Ein Katechismus, wie der in der Verantwortung aller deutschen Bischöfe erschienene von 1955³, war überrollt worden von der allgemeinen Schulentwicklung mit all ihren soziologischen, psychologischen und bildungspolitischen Theorien, die den Markt überschwemmten. Jenen Grünen Katechismus, seines Einbandes wegen so genannt, der den katholischen Glauben systematisch in 136 Lehrstücken mit seinen 248 Fragen und Antworten darbot, löste 1969, vier Jahre nach Beendigung des Zweiten Vatikanums, das Buch »glauben — leben — handeln« mit dem Untertitel »Arbeitsbuch zur Glaubensunterweisung« ab.⁴ Es hielt den

1 G. Stachel, Art. Schulbibel. In: Lexikon der Pädagogik. Neue Ausgabe. Freiburg 1970, 3. Band, S. 494.

2 E. Feifel/R. Leuenberger/G. Stachel/K. Wegenast, Handbuch der Religionspädagogik. Gütersloh/Zürich/Einsiedeln/Köln 1974/5, 3. Band, S. 234. Die Vorstellung eines Religionsbuches heute geschieht im zweiten Band 1974, S. 119-130.

3 Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands. Freiburg 1955, dem eine fast zwanzigjährige Vorarbeit bis zu seinem endgültigen Erscheinen vorausging; vgl. hierzu H. Fischer (Hrsg.), Einführung in den neuen Katechismus. Referate des Katechetischen Kurses zu München vom 16. bis 18. 6. 1955. Freiburg ³1956.

4 Auch hierzu wurde eine erste Erläuterung hinzugefügt in H. Fischer/A. Gleißner (Hrsg.), Was ist neu am neuen Katechismus? Kurze Einführung in das Arbeitsbuch zur Glaubensunterweisung »glauben und leben«. Freiburg 1969.