Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 51 (1995)
Heft: 1

Artikel: Bedeutung und Grenze der altkirchlichen ökumenischen Glaubensbekenntnisse (Apostolikum und Nicaeno-Constantinopolitanum)

Autor: Rordorf, Willy

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878207

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Bedeutung und Grenze der altkirchlichen ökumenischen Glaubensbekenntnisse (Apostolikum und Nicaeno-Constantinopolitanum)*

Pierre-Luigi Dubied dem Fünfzigjährigen

Einleitung

Glaubensbekenntnisse erfreuen sich in unsern reformierten Kirchen keiner grossen Wertschätzung. In welcher Gemeinde bilden sie einen regelmässigen Bestandteil des sonntäglichen Gottesdienstes, ja wo erscheinen sie noch als Grundlage von Taufe und Konfirmation? Die «fides qua creditur» beherrscht das Feld, der subjektive, persönlich gefärbte Glaube. Die individuelle Überzeugung ist wichtiger als der orthodoxe Inhalt. Gibt es überhaupt dogmatisch feststellbare Wahrheit? Ist es nicht gerade der Beweis der Lebendigkeit des Glaubens, wenn er stets im Fluss bleibt, sich ständig hinterfragt, sich nie bei einer doch nur vorläufigen Formulierung beruhigt?

Diese Haltung muss aus einer bedauerlichen Verkennung der *dialektischen* Funktion des Glaubensbekenntnisses entsprungen sein. Es geht nämlich in jedem Glaubensbekenntnis *zunächst* und *grundlegend* um die «fides qua creditur», und erst in zweiter Linie um die «fides quae creditur»[1].

Ich will versuchen, das zu erklären:

1. Jedes Glaubensbekenntnis beginnt mit den Worten «Ich glaube (oder: Wir glauben) *an* Gott» (wörtlich «in» Gott: πιστεύω εἰς θεόν, credo *in* deum). Diese Formulierung zeigt, dass es sich da nicht um ein Fürwahrhalten von Sätzen, von Aussagen religiöser Natur handelt, die dann mit Wissensinhalten in Konflikt geraten können, sondern um ein Bekenntnis, das eine persönlich-existenzielle Erfahrung mit dem lebendigen Gott voraussetzt; Gott «ist», weil er mir begegnet und diese Begegnung mein Leben von Grund auf verändert.

2. Aber diese Religion des «Herzens» ist, weil sie in Gott ihren Ursprung hat, auch *aussprechbar* und wird dadurch zur «fides quae creditur». Gott ist ja nicht anonym, er hat einen Namen. Er ist der Vater Jesu Christi, der seinerseits aus dem Volk des Bundes stammt; und der Heilige Geist, der den Glauben in uns

* Gastvortrag, gehalten am 28. Januar 1994 an der Theologischen Fakultät der Universität Basel.

[1] Die Unterscheidung stammt übrigens von Augustin: *De Trin.* XIII,2,5.

weckt, ist der Geist des Vaters, vom Sohn verliehen. Wir haben also allen Grund, mehr über die *objektive* Verankerung unseres Glaubens zu erfahren. «Fides quaerens intellectum»: dieses Bemühen – *auch* dialektisch zu verstehen – führt umgekehrt wiederum zur Stärkung unseres subjektiven Glaubens.

3. Dazu gesellt sich ein weiterer Gesichtspunkt, der mir für das Folgende besonders wichtig ist. Eine *Kommunikation* der Gläubigen untereinander in bezug auf ihren Glauben ist erst aufgrund eines Glaubensbekenntnisses möglich. Dieses bringt auf einen kurzen Nenner, was Christen zu Christen macht, und dient sozusagen als gegenseitiges Erkennungszeichen (das ist vielleicht auch der ursprüngliche Sinn des Terminus σύμβολον[2]). Das Credo wird dann in der Folge auch zum Kriterium für das, was als echter Ausdruck des christlichen Glaubens zulässig ist, gegenüber einer möglichen häretischen Verkürzung oder Erweiterung des Evangeliums. Dafür liefern gerade das Apostolikum und das Nicaeno-Constantinopolitanum gute Beispiele. Ich will jetzt im Folgenden die Bedeutung und Grenze dieser beiden altkirchlichen Glaubensbekenntnisse beleuchten.[3]

Die zwei altkirchlichen ökumenischen Glaubensbekenntnisse

Bevor ich jeden der beiden Texte einzeln bespreche, möchte ich zwei Vorbemerkungen zu beiden machen.

1. Beide Glaubensbekenntnisse, das Apostolikum und das Nicaeno-Constantinopolitanum, sind *in kritischen Momenten* der Kirchengeschichte entstanden:

– Im 2. Jahrhundert bemächtigte sich die Gnosis des christlichen Überlieferungsgutes und deutete es neu. Da *musste* sich die Kirche dazu entschliessen, den *Kanon* der apostolischen Schriften, die durch die Sukzession der Bischöfe als apostolisch gesichert waren, abzugrenzen. Ferner brauchte es aber noch einen hermeneutischen Schlüssel, um die richtige Auslegung des Kanons von der falschen gnostischen abzuheben: nämlich die *«Glaubensregel»* oder kurze Zusammenfassung der Glaubenswahrheiten. Zu allgemeiner Anerkennung als «Glaubensregel» gelangte damals das altrömische Taufsymbol, aus dem das

[2] Vgl. Tertullian, *De praescr.* 20,8–9; Rufin, *Expos. symb.* 2; dazu J.N.D. Kelly, *op. cit.* (Anm. 3), 57ff.

[3] Siehe die einschlägigen Artikel in der TRE: Glaubensbekenntnis(se) V(A.M. Ritter), 13, 399–412; Apostolisches Glaubensbekenntnis I (F.E. Vokes), 3, 528–554; ferner die grundlegende Monographie von J.N.D. Kelly, Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie, Göttingen 1972.

Apostolikum hervorgegangen ist (natürlich erfolgte die Entwicklung über mehrere Etappen[4]);

– im 4. Jahrhundert erschütterte der Arianismus die Kirche und drohte sie zu zerreissen. Die beiden ersten ökumenischen Konzile (Nizäa 325 und Konstantinopel 381) mussten die bedrohte Basis sicherstellen, indem sie den orthodoxen Glauben in einem neuen Bekenntnis formulierten, das seither den Namen Nicaeno-Constantinopolitanum führt.

Apostolikum und Nicaeno-Constantinopolitanum haben also ihre gesamtkirchliche *ökumenische* Geltung, die sie bis heute innehaben, der gesamtkirchlichen *Krise* zu verdanken, aufgrund deren sie im 2. respektive im 4. Jahrhundert entstanden sind. Das macht die Bedingung sichtbar, die ein zu einer bestimmten Zeit entstandenes Glaubensbekenntnis erst zu einem ökumenischen werden lässt. Denn in dieser Weise wie das bei der gnostischen und dann arianischen Gefahr der Fall war, ist es in der Kirchengeschichte nicht mehr vorgekommen, dass die *Gesamt*kirche von einer Krise bedroht war, aus der sie als *Gesamt*kirche siegreich hervorgegangen ist und sozusagen als Manifest ihres Sieges das damals formulierte Glaubensbekenntnis hinterlassen hat. Seither haben die Krisen vielmehr entweder zu Kirchenspaltungen geführt (die bekanntesten: nach 451 die Trennung der nicht-chalcedonensischen von den chalcedonensischen Kirchen; 1054 das Schisma zwischen Ost- und Westkirche; im 16. Jahrhundert die Spaltung der abendländischen Kirche) oder sind innerhalb einer christlichen Konfession aufgebrochen (z.B. die Bildung der Altgläubigenbewegung in Russland nach der Reform Nikons 1666; die Gründung der christkatholischen Kirche nach dem I. Vaticanum 1871; die Abgrenzung der Bekennenden Kirche gegenüber den Deutschen Christen in Barmen 1934). *Darum* gibt es (und kann es, solange die Christenheit geteilt ist) *nur diese zwei* ökumenischen, allgemein von allen Kirchen anerkannten Glaubenbekenntnisse aus der Zeit der alten, nämlich der ungeteilten Kirche geben. Wir werden noch darauf zurückkommen.

2. Beide Glaubensbekenntnisse, das Apostolikum und das Nicaeno-Constantinopolitanum, gehen auf *Taufbekenntnisse* zurück. Hinsichtlich des Apostolikums wird das unmittelbar ersichtlich, wenn wir den Text der «Apostolischen Tradition» Hippolyts vom Anfang des 3. Jahrhunderts lesen:

«Und wenn derjenige, der getauft werden soll, zum Wasser hinabsteigt, soll derjenige, der tauft, ihm die Hand auflegen und dabei sagen: ‹Glaubst du an Gott, den allmächtigen Vater?›. Und derjenige, der getauft wird, soll sagen:‹Ich glaube›. Darauf soll er ihn einmal taufen, indem er ihm die Hand aufs Haupt legt. Und danach soll er sagen: ‹Glaubst du an Jesus Christus, den Sohn Gottes, der vom Heiligen Geist aus der Jungfrau Maria geboren wurde, der gekreuzigt wurde unter Pontius Pilatus, starb und begraben wurde, und am dritten Tag lebendig auferstand von den Toten, aufstieg zum Himmel, sitzt zur rechten Hand des Vaters, und kommen wird, zu richten die Lebendigen und

[4] Vgl. Kelly, *op. cit.*, 66ff.; 101; 103ff.

die Toten?›. Und wenn er sagt: ‹Ich glaube›, so möge er ihn zum zweiten Male taufen. Und wieder möge er sagen: ‹Glaubst du an den Heiligen Geist, an die heilige Kirche und die Auferstehung des Fleisches?›. Und derjenige, der getauft wird, soll sagen: ‹Ich glaube›. Und so möge er ihn zum dritten Male taufen».[5]

Es handelt sich zwar nicht genau um den Text des altrömischen Taufsymbols, aus dem das Apostolikum hervorgehen wird, aber es ist klar, dass wir hier eine nächstverwandte Tradition vor uns haben, auch zeitlich und geographisch.

Das Nicaeno-Constantinopolitanum seinerseits steht in engem Zusammenhang mit dem Taufsymbol der Kirche von Jerusalem, das den Katechesen Cyrills zugrundeliegt; und schon das ihm vorausgehende Nicaenum war eine Bearbeitung eines Taufsymbols der syrisch-palästinensischen Kirche.[6]

Sowohl das Apostolikum wie das Nicaeno-Constantinopolitanum wurden denn auch zuerst als Taufsymbole benutzt, bevor sie als liturgische Texte im sonntäglichen Gottesdienst verwendet wurden.

Worauf ich mit dieser zweiten Vorbemerkung hinaus will, ist dies: die Tatsache, dass diese beiden Glaubensbekenntnisse ursprünglich Taufsymbole sind, erklärt ihre *trinitarische Struktur*. Diese trinitarische Struktur ist das Endstadium einer voraufgehenden Entwicklung, an die ich kurz erinnern will.[7]

Im *Neuen Testament* herrschen nämlich die *ein*-gliedrigen christologischen Glaubensbekenntnisse vor. Jesus Christus hat im Leben der ersten Christengemeinden eine alles überragende zentrale Stellung (vgl. I Kor 15,3ff.; Röm 1,3f.; Phil 2,6–11; I Petr 3,18ff.; I Tim 3,16). Als Sitz im Leben dieser Glaubensformeln ist hauptsächlich der Gottesdienst anzunehmen. Daneben finden wir *zwei*-gliedrige Bekenntnisse, in denen Gott der Vater neben Jesus Christus erwähnt wird (vgl. I Kor 8,6; Röm 4,24; I Tim 2,5f.; 6,13). Vor allem I Tim 6,13 und I Kor 8,6 lassen vermuten, dass dieses zweigliedrige Bekenntnis apologetischen Zwekken diente, z. B. vor den jüdischen oder römischen Behörden abgelegt wurde.

Drei-gliedrige, also trinitarische Bekenntnisse finden wir im Neuen Testament fast keine: eigentlich nur II Kor 13,13 und den Taufbefehl Mt 28,19 (evtl. auch herauszulesen aus I Kor 6,11; 12,4f.; II Kor 1,21f.; I Thess 5,18f.). Entscheidend bei der dreigliedrigen Formel ist der *Taufbefehl*: bei der Taufe wurde in der Tat schon seit frühester Zeit (vgl. Didache 7,1.3!) auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes mit dreimaligem Untertauchen getauft.

[5] Nach dem lateinischen Text, ediert von B. Botte, La Tradition apostolique de saint Hippolyte, Münster i.W. 1963, 48; 50.

[6] Vgl. dazu z. B. A.M. Ritter, Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol, Göttingen 1965.

[7] Für das Folgende stütze ich mich dankbar auf die klassische Arbeit zum Thema meines verehrten Lehrers Oscar Cullmann., Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse, ThSt 15 ([2]1949)

Ein-, zwei- und dreigliedrige Bekenntnisse hatten über die neutestamentliche Zeit hinaus eine gesonderte Existenz. Um die Mitte des 2. Jahrhunderts finden wir diese Situation bei Justin[8]. Bei Irenäus ändert sich aber die Lage; da ist schon eine Tendenz zur Verschmelzung zu erkennen; die christologische Formel folgt auf das trinitarische Schema[9]. Der Abschluss des Prozesses ist mit dem römischen Taufsymbol erreicht: der christologische Teil ist in den zweiten Artikel integriert.

Die Entwicklung ist also m.a.W. so verlaufen, dass sich zuerst verschiedenartige Bekenntnisse spontan gebildet haben (= Neues Testament), dass aber gegen Ende des 2. Jahrhunderts die trinitarische Taufformel das Auffangbecken für die übrigen, zuerst selbständigen Bekenntniselemente, speziell des christologischen Kerygmas geworden und geblieben ist. Bei der theologischen Reflexion über die Trinität ist das im Auge zu behalten.

Das Apostolikum

Es kann sich hier nicht darum handeln, einen Kommentar zu den einzelnen Aussagen des Apostolikums zu geben[10]. Es geht mir jetzt einzig und allein darum, Bedeutung und Grenze des Apostolikums auf dem Hintergrund der Diskussion mit dem damaligen Gesprächspartner, der Gnosis, aufzuzeigen.

[8] *Apol.* I,61,11ff. (J.D.N. Kelly, *op. cit.*, 77, rekonstruiert daraus folgende Tauffragen: «Glaubst du an Gott, den Vater und Herrn des Alls? Glaubst du an Jesus Christus, unsern Erlöser, der unter Pontius Pilatus gekreuzigt wurde? Glaubst du an den Heiligen Geist, der durch die Propheten gesprochen hat?»); *Dial.* 85,2: «Denn im Namen dieses einzigen Sohnes Gottes und Erstgezeugten der ganzen Schöpfung, der geboren wurde durch die Jungfrau und ein leidensfähiger Mensch wurde und unter Pilatus durch euer Volk gekreuzigt wurde und starb und wieder auferstand von den Toten und zum Himmel fuhr, wird jeder Dämon ausgetrieben, besiegt und bezwungen».

[9] *Adv. haer.* I,10,1: «Denn obwohl die Kirche über die ganze Welt bis an die Enden der Erde zerstreut ist, hat sie von den Aposteln und ihren Schülern ihren Glauben empfangen an einen Gott den allmächtigen Vater, welcher den Himmel und die Erde und die Meere und alle Dinge in ihnen geschaffen hat; und an einen Christus Jesus, den Sohn Gottes, der Fleisch wurde für unsere Errettung; und an den Heiligen Geist, der durch die Propheten die Heilsveranstaltungen ankündigte und das Kommen und die Geburt aus der Jungfrau und das Leiden und das Auferstehen von den Toten und die leibliche Aufnahme des geliebten Christus Jesus unseres Herrn in den Himmel und seine Wiederkunft vom Himmel in der Herrlichkeit des Vaters, um alle Dinge wieder zusammenzufassen und alles Fleisch der ganze Menschheit aufzuerwecken».

[10] Vgl. z.B. W. Pannenberg, Das Glaubensbekenntnis ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart, Hamburg 1972; J.M. Lochman, Das Glaubensbekenntnis. Grundriss der Dogmatik im Anschluss an das Credo, Gütersloh 1982; H. Küng, Das Apostolische Glaubensbekenntnis – Zeitgenossen erklärt, München 1992.

1. Schon zum *ersten Artikel* gibt es da allerhand zu sagen. Bekanntlich kamen die Gnostiker in ihrem existentiellen Dualismus zur Annahme, dass der gute Vater Jesu Christi nicht zugleich der in seiner Güte zweifelhafte, machthungrige Demiurg dieser höchst fragwürdigen, unvollkommenen Schöpfung sein könne. Sie scheuten sich darum nicht, eine Zweigötterlehre in den jüdisch-christlichen Monotheismus einzuführen.

Auf den ersten Blick hat man den Eindruck, die Bezeichnung Gottes als «Schöpfer des Himmels und der Erde» im Apostolikum sei die Antwort der Kirche auf die gnostischen Irrlehrer. Aber so einfach liegen die Dinge nicht. Die Aussage «Schöpfer des Himmels und der Erde» gehört nämlich nicht zum ursprünglichen Text des altrömischen Taufsymbols, sondern ist ein Zusatz, der erstmals in den afrikanischen Kirchen des 4. Jahrhunderts erscheint. Man kann natürlich ins Feld führen, dass das Bekenntnis zu Gott dem «Schöpfer des Himmels und der Erde» selbstverständlich von allen rechtgläubigen Christen seit dem neutestamentlichen Zeitalter geteilt wurde, ja dass von den Christen des 2. Jahrhunderts gegen die Gnostiker die Lehre von der Schöpfung «aus Nichts» ausgebildet wurde;[11] aber es bleibt dann umso mehr verwunderlich, dass der Text des altrömischen Symbols diese antignostische Klausel nicht enthalten hat.

In Wirklichkeit liegt die Antwort der Kirche aber schon in der Aussage *«allmächtiger Vater»*, der im ursprünglichen Text des Symbols gleich zweimal erscheint: im ersten und dann wieder im zweiten Artikel («er sitzt zur Rechten Gottes, des allmächtigen Vaters»). Leider hat man seit dem 4. Jahrhundert (und diese Missdeutung herrscht bis heute vor) das Wort «Vater» so aufgefasst, als bezeichne es Gott als Vater Jesu Christi; diese Deutung entspricht aber nicht der ursprünglichen Absicht. Die Pointe der Aussage liegt gerade in der *Zusammenstellung* von «Vater» und «allmächtig». Erst wenn man das sieht, würdigt man die theologische Leistung dieses Symboltextes richtig.

Diese Zusammenstellung ist nämlich eine *Neuschöpfung* der Christenheit des 2. Jahrhunderts, die deutlich über das hinausgeht, was wir im Alten und Neuen Testament finden. In der Septuaginta wird Gott häufig als der «Allmächtige» oder besser «Allwirkende» (παντοκράτωρ, was dem hebräischen «zebaoth» entspricht) bezeichnet (im Neuen Testament erscheint der Ausdruck in II Kor 6,18 und neunmal in der Offenbarung). Umgekehrt wird im Neuen Testament Gott sehr häufig als «Vater» angesprochen. Aber die *Verbindung* beider Worte findet man erst im Martyrium Polycarpi 19,2 und in Justins Dialog 139,4, Werken aus der Mitte des 2. Jahrhunderts.[12]

[11] Siehe dazu G. May, Schöpfung aus dem Nichts, Berlin 1978.

[12] Vgl. dann Irenäus, *Adv. Haer.* I,3,6; 10,1; II,35,3; Klemens von Alexandrien, Strom. VII,2,7,1; 2,8,5; 3,16,6; Hippolyt, *Contra Noetum* 8.

Im Zusammenhang mit meiner Editionsarbeit an den Acta Pauli habe ich mich eingehender mit dem darin enthaltenen sog. III. Korintherbrief des Apostels beschäftigt. Ich glaube, dass dieser Brief[13] ein wichtiges Zeugnis für meine Behauptung der eigenständigen theologischen Leistung der Verfasser des Apostolikums darstellt.[14]

Ich muss vorausschicken, dass nach meiner Meinung der Briefwechsel der Korinther mit dem Apostel Paulus ein selbständiges literarisches Stück bildet, das vom Verfasser der Paulusakten in sein um die Mitte des 2. Jahrhunderts geschriebenes Werk integriert worden ist. Dieser Briefwechsel nimmt ausdrücklich Bezug auf gnostische Irrlehrer, deren Anschauungen Paulus in seinem Schreiben zurückweist. Die ganze Art der Schilderung der gnostischen Konzeption passt am besten auf die Lehre des aus Syrien stammenden Gnostikers Satornil, der am Anfang des 2. Jahrhunderts wirkte.[15]

Im Schreiben der Korinther an Paulus (V. 11) wird als ein Punkt der in Korinth eingedrungenen Irrlehre die Aussage beanstandet, Gott sei nicht der Allmächtige (οὐδ'εἶναι θεὸν παντοκράτορα). Das kann nur bedeuten, dass die betreffenden Gnostiker die kirchliche Behauptung zurückweisen, der gute Gott, der Vater Jesu Christi, sei zugleich der Demiurg, der Schöpfer dieser Welt, der Herr Zebaoth, der παντοκράτωρ. Paulus nimmt in seinem Antwortschreiben, eben dem III. Korintherbrief, darauf Bezug (V. 19), indem er die Gegenthese formuliert, Gott, der «Vater», sei es, der «Himmel und Erde und alles in ihnen» gemacht hat. Hier ist der antignostische Hintergrund der Aussage des Apostolikums «Gott, der allmächtige Vater» deutlich zu fassen. Da der Hauptteil des dritten Korintherbriefs selber als ein Glaubensbekenntnis formuliert ist, ist der Schritt zum Text des altrömischen Taufsymbols nicht weit, zumal wir wissen, dass der III. Korintherbrief schon sehr bald im Westen zirkulierte und dort z.T. kanonisches Ansehen genoss. Eine weitere Beobachtung, von der wir gleich sprechen werden, kann uns in der Annahme eines direkten Einflusses des III. Korintherbriefs auf die Symbolbildung der römischen Kirche noch bestärken.

2. Im *zweiten Artikel* des altrömischen Taufsymbols können wir keine spezifischen antignostischen Pointen entdecken. Jedenfalls nicht in dem Sinn, dass

[13] J.D.N. Kelly, *op. cit.*, 135., übersieht ihn in seiner Aufzählung der Bezeugung von «allmächtiger Vater» im 2. Jahrhundert.

[14] Vgl. meinen Artikel Hérésie et orthodoxie dans la Correspondance apocryphe entre les Corinthiens et l'apôtre Paul, in: Lex orandi – lex credendi, Fribourg-Neuchâtel 1993, 389–431; ich gehe jetzt aber über das hinaus, was ich dort schrieb.

[15] H.E. Lona, Über die Auferstehung des Fleisches. Studien zur frühchristlichen Eschatologie, Berlin-New York 1993, 155–171, hat zwar meiner Sicht der Dinge widersprochen, aber er hat mich nicht überzeugt.

im Text des Apostolikums *Neu*formulierungen erscheinen würden, die in antignostischer Absicht das neutestamentliche Kerygma ergänzen. Natürlich *kann* man aus der Aussage der Jungfrauengeburt eine Betonung der Realität der Inkarnation herauslesen, wie wir sie etwa bei Ignatius von Antiochien wiederholt finden;[16] aber umgekehrt war für die Gnostiker gerade das Theologumenon der Jungfrauengeburt ein willkommener Ansatzpunkt für ihre doketischen Lehren. Ferner ist natürlich in der Bekenntnisaussage, dass Jesus «gestorben und begraben» wurde, *implizit* eine Kritik am gnostischen Standpunkt ausgesprochen; aber dieselben Aussagen erscheinen schon im Glaubensbekenntnis, das der Apostel Paulus für sich selber als normativ übernommen hat (I Kor 15,4; Röm 6,4; vgl. Apg 13,29). Desgleichen gehört die Auferstehung Jesu von den Toten zum ältesten Kerygma; die Gnostiker haben es nicht einmal grundlegend in Frage gestellt, sondern einfach ihren Vorstellungen von Auferstehung entsprechend umgedeutet. Auch hier ist also keine direkt antignostische Frontstellung greifbar.

Ich für meinen Teil bin versucht, diese Tatsache mit der Entstehungsgeschichte des Apostolikums, wie ich sie vorher geschildert habe, in Zusammenhang zu bringen. Ich sagte, der zweite Artikel des Apostolikums entspreche dem eingliedrigen christologischen Bekenntnis, das sich selbständig entwickelt habe und dann en bloc in die trinitarische Taufformel übernommen worden sei.

Es wäre zumindest gut denkbar, dass man sich gescheut hat, diese altehrwürdige und allgemein verwendete Bekenntnisformel durch antignostische Einschübe und Verdeutlichungen zu verändern. Das verhielt sich anders beim 1. und 3. Artikel, die inhaltlich noch nicht gefüllt waren wie der 2. Artikel. Dass dies im 1. Artikel so geschehen ist, haben wir bereits gesehen; dass wir im 3. Artikel die gleiche Entwicklung beobachten können, wollen wir jetzt sehen.

3. Im *dritten Artikel* ist wiederum von der Auferstehung die Rede, diesmal aber in einer ganz spezifischen Form. Es geht hier um *unsere* Auferstehung. Sie wird umschrieben als σαρκὸς ἀνάστασις, als carnis resurrectio, also wörtlich übersetzt als «Auferstehung des *Fleisches*» (Die neue ökumenische deutsche Übersetzung, übrigens auch die französische, verdeckt die Schwierigkeit, indem sie interpretierend mit «Auferstehung der *Toten*» übersetzt).

Hier sind wir wieder konfrontiert mit einer theologischen Leistung, mit einer bewussten Neuschöpfung der Verfasser des altrömischen Taufsymbols. Denn im Neuen Testament suchen wir vergebens nach einer solchen Formulierung. Im Gegenteil, vom Neuen Testament aus gesehen ist sie höchst innovativ, um nicht zu sagen fragwürdig. Es ist bekannt, dass der Apostel Paulus in seiner theologi-

[16] Trall. 9; Smyrn. 1,1–2.

schen Terminologie von der σάρξ, vom «Fleisch», nur in Verbindung mit der Sünde redet; es wäre ihm nie eingefallen, von der Auferstehung des «Fleisches» zu sprechen, sondern ausschliesslich von der Auferstehung des σῶμα, des «Leibes» (vgl. I Kor 15,44). Das «Fleisch» kann für Paulus per definitionem nicht der eschatologischen Erlösung teilhaftig werden: «Dies aber sage ich, ihr Brüder, dass Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht ererben kann» (I Kor 15,50).

Der eben zitierte Vers dient den Gnostikern als Kronzeuge gegen die kirchliche «Materialisierung» der Auferstehungshoffnung.[17] Wieder ist die apokryphe Korrespondenz zwischen den Korinthern und Paulus, die uns in den Paulusakten überliefert ist, ein gutes Beispiel für die Diskussion, die sich zwischen den Antagonisten abspielt. Das Schreiben der Korinther zählt unter den zwischen Gnostikern und Rechtgläubigen strittigen Punkten auch die «Auferstehung des Fleisches» auf (V. 12). Also hat man in kirchlichen Kreisen inzwischen bereits die paulinische Position im Sinne der antignostischen Frontstellung präzisiert! Das Antwortschreiben des anonymen Verfassers erkühnt sich dann sogar, die neue Lehre der «Auferstehung des Fleisches» nicht nur Paulus selbst in den Mund zu legen, sondern sie in ganz massiver Weise auszubauen. Schon gleich zu Anfang bezeichnet er als Zweck der Inkarnation Christi, dass dieser «uns auferwecke von den Toten, bekleidet mit Fleisch, wie er selbst dafür das Beispiel geliefert hat» (V. 6). In einem zweiten Teil seines Schreibens kommt er auf die ihm offenbar sehr wichtige Frage zurück und führt dazu folgendes aus:

> «Die euch sagen, es gäbe keine Auferstehung des Fleisches, für die wird es keine Auferstehung geben, die nicht an den so Auferstandenen glauben. Denn, ihr Korinther, sie wissen nicht Bescheid über das Säen von Weizen oder anderen Samen: sie werden nackt in die Erde geworfen, und wenn sie vergangen sind, stehen sie wieder auf nach dem Willen Gottes als ein Leib und bekleidet, so dass nicht nur der Leib, der geworfen wurde, aufersteht, sondern ein vervielfältigter, aufgerichteter, gesegneter (Leib). Und wenn man nicht nur von den Samenkörnern das Gleichnis hernehmen darf, so wisst ihr ja, dass Jona, des Amathios Sohn, von einem Meerungeheuer verschlungen wurde, weil er nicht in Ninive predigen wollte, und nach drei Tagen und drei Nächten hat Gott das Gebet des Jona aus dem tiefsten Hades erhört und nichts von ihm wurde verdorben, weder ein Haar noch ein Augenlid. Um wieviel mehr wird er euch, ihr Kleingläubigen, die ihr an Christus geglaubt habt, auferwekken, wie er selbst auferstanden ist. Und wenn sogar die Knochen des Propheten Elisa, als die Kinder Israels einen Toten auf sie warfen, den Leib des (betreffenden) Menschen haben auferwecken können (vgl. II Kön 13,21): warum würdet ihr nicht auferstehen (können) an jenem Tag mit gesundem Fleisch, ihr, die ihr dem Leib, dem Blut und dem Geist Christi verhaftet seid?» (V. 24–32).

H. E. Lona[18] hat in seinem schönen Buch die ganze Entwicklung des Theologumenons von der «Auferstehung des Fleisches» im 2. Jahrhundert dargestellt; ich brauche jetzt nicht darauf einzugehen.

[17] Vgl. z. B. Tertullian, *De res.* 48ff.
[18] Vgl. Anm. 15.

Worauf es mir in unserm Zusammenhang ankommt, ist, anhand der angeführten Beispiele Bedeutung und Grenze des Apostolikums herauszustellen. Das Apostolikum, das ja zur Hauptsache nur eine Zusammenstellung von neutestamentlichen Glaubensaussagen ist (darum wird es zu Recht als «apostolisch» bezeichnet), hat das bleibende Verdienst, die Grundzüge des im neutestamentlichen Kanon zusammengefassten Kerygmas festgehalten zu haben. Die Tatsache, dass diese Kurzfassung des Kerygmas in einer Zeit entstanden ist, da die Gnosis dazu ansetzte, das Evangelium dualistisch zu interpretieren, erhöht und relativiert zugleich die Bedeutung des Vorgangs. Ich jedenfalls würde die Neuformulierung vom «allmächtigen Vater» im 1. Artikel als hilfreiche Präzisierung bezeichnen, die einem (latent jederzeit vorhandenen) gnostischen Missverständnis ein für allemal den Riegel vorschiebt.[19] Andererseits empfinde ich es deutlich als Grenze des Apostolikums, dass es – diesmal in übertrieben scharfer Abgrenzung gegenüber der Gnosis – im 3. Artikel von der «Auferstehung des *Fleisches*» glaubte sprechen zu müssen. Die modernen Übersetzer haben durchaus recht gehandelt, als sie sich die Freiheit nahmen, sich über den Wortlaut des Textes hinwegzusetzen und zur neutestamentlichen Sprechweise von einer «Auferstehung der *Toten*» zurückzukehren.

Um noch dies anzufügen: es ist mir klar, dass es nicht genügt, sich hinter der «Neutestamentlichkeit» einer Formulierung zu verschanzen, um die Richtigkeit der betreffenden Glaubensaussage für alle Zeiten festzulegen. So gibt es im Apostolikum mehrere Aussagen, die heutzutage der hermeneutischen Neuinterpretation bedürfen, um nicht missverstanden zu werden, wie etwa die Aussage von der Jungfrauengeburt, oder diejenige vom «Hinabstieg des Auferstandenen in das Reich des Todes», einem Zusatz zum ursprünglichen Text, der erst im 4. Jahrhundert greifbar wird. In analoger Weise müsste auch hier Bedeutung und Grenze *jeder* Aussage in sorgfältig abwägender Weise untersucht werden.

Das Nicaeno-Constantinopolitanum

Ich sagte schon, dass das trinitarische Glaubensbekenntnis aus der Tauftradition der Kirche herausgewachsen ist. Zuerst begnügte man sich damit, die Drei, Vater, Sohn und Heiligen Geist, nebeneinanderzustellen. Im Gottesdienst wurde sodann die Doxologie gebräuchlich, sich an den Vater «durch» den Sohn «im» Heiligen Geist zu werden (im Anschluss an I Kor 8,6). Diese Formel konnte

[19] Man sollte dann allerdings nicht in der Übersetzung, wie das leider in der neuen ökumenischen deutschen Übersetzung geschehen ist, auseinanderreissen, was zusammengehört, in dem man sagt: «Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen»!

heilsgeschichtlich im Hinblick auf die Trinität ad extra ausgelegt werden, aber die Frage blieb offen, wie es denn um die Trinität *ad intra*, um das ewige Verhältnis der drei göttlichen Personen zueinander bestellt sei. Im 2. Jahrhundert wurde vor allem das Problem eines impliziten Di- bezw. Tritheismus empfunden; Adoptianismus und Modalismus haben in gegensätzlicher Weise versucht, diesem Vorwurf zu begegnen. Wie in allen Gebieten, so hat der grosse Origenes auch in der Trinitätslehre versucht, die theologische Reflexion auf eine neue, weiterführende Ebene zu stellen. Es ist eigentlich erstaunlich, dass die trinitarische Frage dann erst im 4. Jahrhundert in ihrer ganzen Breite aufgerollt wurde. Vermutlich brauchte es dazu den äusseren Frieden des konstantinischen Zeitalters und die erstmals gegebene Möglichkeit, sich wirklich gesamtkirchlich zu begegnen und zu verständigen. In neuerer Zeit bemüht sich die patristische Forschung wieder eifrig darum, dem Phänomen Arius gerecht zu werden und vor allem auch die schwierige Frage seiner theologischen Herkunft zu eruieren;[20] es ist nicht meine Aufgabe, jetzt darauf einzugehen.

Mir liegt daran zu zeigen, wie man das Taufbekenntnis benützt hat, um auf die neue Fragestellung eine auf kirchlicher Tradition beruhende Antwort zu geben. Wie ich schon sagte, gibt das Neue Testament zur Formulierung einer Trinitätslehre wenig her. Neben kurzen trinitarischen Bekenntnisformulierungen gibt es da nur noch die paar wenigen, allerdings weitreichenden Texte über den präexistenten Gottessohn: den Hymnus im 2. Kapitel des Philipperbriefs (2,6–11), der freilich schon in die urgemeindliche Tradition zurückreicht, den Prolog des Johannesevangeliums, den Anfang des Kolosser- und des Hebräerbriefs; dazu weisheitliche Aussagen des Alten Testaments, christologisch gedeutet, wie Proverbien 8 und Jesus Sirach 24. Die östlichen Glaubensbekenntnisse (im Unterschied zum altrömischen, das mit der Jungfrauengeburt einsetzt), hatten schon seit jeher ein betontes Interesse an der Inkarnation des präexistenten Gottessohnes. H. Lietzmann hat seinerzeit[21], natürlich rein hypothetisch, eine «Urformel» der östlichen Glaubensbekenntnisse zu rekonstruieren versucht, die im zweiten Artikel so beginnt: «(Ich glaube) an einen Herrn Jesus Christus, den eingeborenen Sohn Gottes, der vom Vater vor aller Zeit gezeugt wurde, durch den alle Dinge ins Sein kamen, der (um unserer Rettung) willen Mensch wurde» etc. Man ersieht sofort aus dieser Formulierung, die sich übrigens ganz aus den neutestamentlichen Aussagen herleitet, die *soteriologische* Bedeutung, die der Betonung der Präexistenz des Gottessohnes zugemessen wird, was allein für sich genommen m.E. schon die bleibende Bedeutung dieser Art von Glaubensbekenntnis rechtfertigt.

[20] Vgl. dazu den Forschungsbericht von A.M. Ritter, Arius redivivus? Ein Jahrzwölft Arianismusforschung, ThR 55 (1990) 109–122.

[21] ZNW 21 (1922) 5–22.

Die Väter des Konzils von Nizäa haben ein Taufbekenntnis der syrisch-palästinensischen Tradition (demjenigen der Kirche von Caesarea, das Euseb vorlegte, verwandt) benützt, um die arianische Trinitätslehre zurückzuweisen.[22] Es handelt sich um die an die Aussage von Gottes eingeborenem Sohn angeschlossene Klausel (die 381 wieder verschwindet) «das ist vom Wesen des Vaters» (τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός), und um den längeren Einschub «wahrer Gott vom wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater» (θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὅμοούσιον τῷ πατρί). Es ist bekannt, wie heftig um die Berechtigung oder Nichtberechtigung der in das Bekenntnis, dazu noch unter kaiserlichem Druck, eingeführten nichtbiblischen Sprechweise von der «Homoousie» des Gottessohnes gestritten wurde. Obwohl dann am Ende des 4. Jahrhunderts die Opposition verstummte, ist der Stachel dieser problematischen Terminologie geblieben und verursacht heute bei Theologen und Laien geradezu virulente Schmerzen. Man kann sich darum wirklich fragen, ob dieser Einschub, der im 4. Jahrhundert offensichtlich seine Berechtigung gehabt hat, der aber heute mehr Fragen aufwirft als Antworten gibt, nicht besser aufgegeben werden sollte? Hier scheint mir deutlich eine zeitbedingte *Grenze* des Nicaeno-Constantinopolitanums zu liegen. Bekenntnisse sind ja nicht nur dazu da, um je nach den Zeitumständen weiter ausgebaut zu werden, sie dürfen auch von Zeit zu Zeit von überflüssigem oder problematisch gewordenem Ballast gereinigt werden.

Hinsichtlich des zur Debatte stehenden christologischen Einschubs im Nicaeno-Constantinopolitanum kommt als weiteres Argument noch dazu, dass im lateinischen Text die Formulierung «wahrhaftiger Gott vom wahrhaftigen Gott» eine Dublette zum vorhergehenden «Gott von Gott» darstellt.[23] Zudem muss man sich die grundsätzliche Frage stellen, ob es tunlich ist, in ein Glaubensbekenntnis negative Formulierungen wie diejenige unseres Textes «gezeugt, nicht geschaffen» einzuführen?

Was ich hier vorschlage, nämlich eine «Reinigung» des altehrwürdigen Textes von störenden Schlacken, ist nicht so unerhört, wie es auf den ersten Blick scheinen mag. In bezug auf einen *andern* Zusatz im dritten Artikel des Nicaeno-Constantinopolitanums ist nämlich seit einiger Zeit ein ökumenischer Konsens im Entstehen begriffen, der besagt, dass er nicht mehr zu verantworten und darum zu streichen sei.

Die Väter des Konzils von Konstantinopel 381 haben gegenüber den sog. Pneumatomachen legitimerweise das Bekenntnis zum Heiligen Geist im Rück-

[22] Vgl. J.D.N. Kelly, *op. cit.*, 216ff.

[23] Sie scheint auf dem Irrtum eines Kopisten zu beruhen; vgl. G.L. Dossetti, Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli, Rom 1967.

griff auf biblische Aussagen erweitert und präzisiert. Aber das berühmt-berüchtigte «filioque» der abendländischen Tradition (dass nämlich der Geist aus dem Vater *«und dem Sohn»* hervorgeht) ist ein zeitlich viel späterer Einschub, der mit dem Originaltext nichts zu tun hat. Er erscheint erstmals 589 im Glaubensbekenntnis der 3. Synode von Toledo, dann wird er von den karolingischen Theologen 809, aber erst 1014 in Rom anerkannt; dementsprechend ist das *filioque* zu einem Grund für das west-östliche Schisma von 1054 geworden, woran auch das Konzil von Florenz 1439 nichts mehr ändern konnte. Schon aus Gründen der ökumenischen Fairness gegenüber der orthodoxen Christenheit sollte dieser Zusatz zumindest einstweilen in Klammern gesetzt werden.[24] Eine ökumenische Neuformulierung der Pneumatologie muss in einem nächsten Schritt von allen christlichen Konfessionen gemeinsam erarbeitet werden.[25]

Ausblick

Ich komme zum Schluss. Bei aller Einsicht in die Grenzen der zwei altkirchlichen ökumenischen Glaubensbekenntnisse, bei aller Anerkennung ihrer ständig neuen Interpretationsbedürftigkeit meine ich doch, dass ihre Bedeutung ihre Grenze weit überwiegt und dass wir darum weder im Gottesdienst noch in der kirchlichen Unterweisung auf sie verzichten können.

Ich habe schon darauf hingewiesen, dass diese zwei Bekenntnistexte die einzigen sind, die von allen christlichen Konfessionen anerkannt werden (das Apostolikum ist allerdings in der östlichen Christenheit nicht gebräuchlich). Die ökumenische Situation hat sich sogar in gewisser Weise umgedreht: während früher das Apostolikum hauptsächlich von den Protestanten verwendet wurde und das Nicaeno-Constantinopolitanum von den Orthodoxen und Katholiken, hat jetzt die römisch-katholische Kirche ihrem neuen Weltkatechismus ausgerechnet das Apostolikum zugrundegelegt, während der Weltkirchenrat seit einigen Jahren dem Nicaeno-Constantinopolitanum seine besondere Aufmerksamkeit widmet.[26]

[24] 1981, anlässlich der 1600-Jahr-Feier des Bekenntnisses, hat das sogar der Papst so gehandhabt! Nebenbei darf ich erwähnen, dass unsere französischsprachigen reformierten Schweizerkirchen schon im Jahre 1976 in ihrem neuen Psautier das *filioque* kurzerhand wegliessen.

[25] Siehe den von L. Vischer herausgegebenen Zwischenbericht: Geist Gottes – Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse (Beiheft zur Oekumenischen Rundschau 39), Frankfurt a.M. 1981.

[26] Vgl. «Den einen Glauben bekennen. Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens auf der Grundlage des Glaubensbekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel (381)», Studiendokument Nr. 140 von Faith and Order, Genf 1988.

Da die Bemühung um eine Bekenntnisformulierung für die Christenheit, wie ich eingangs sagte, aus Kommunikationsgründen unverzichtbar ist, da andererseits eine ökumenische Neuformulierung des christlichen Glaubens nicht in Frage kommt, solange die Christenheit in verschiedene Konfessionen gespalten ist, so ist das einstweilige Festhalten an den zwei altkirchlichen Glaubensbekenntnissen trotz aller ihrer Mängel, die nicht übersehen werden können, eine ökumenische Notwendigkeit.

Dazu kommt ein weiteres, was ich doch noch erwähnen muss. Das Apostolikum und das Nicaeno-Constantinopolitanum haben nämlich in den letzten Jahrzehnten einen deutlich höheren Stellenwert im ökumenischen Dialog erhalten. Während früher jede christliche Konfession die Tendenz hatte, ihr eigenes ganz spezifisches Glaubensbekenntnis in allen Punkten für gleich verbindlich zu halten und gegenüber jedem abweichenden Standpunkt bis aufs letzte zu verteidigen, hat sich die Lage seit dem 2. Vatikanischen Konzil erheblich geändert. Das Oekumenismus-Dekret[27] ging mit dem guten Beispiel voran, indem es vorschlug, eine «Hierarchie» der Glaubenswahrheiten einzuführen. Gewisse Glaubenslehren, wie etwa die Christologie oder Trinitätslehre, sind grundlegender, zentraler als andere, mehr mit dem Charisma einer kirchlichen Tradition zusammenhängende Eigenheiten. Einzelne Theologen, wie auf katholischer Seite Karl Rahner und Heinrich Fries[28] und auf protestantischer Seite Oscar Cullmann[29] haben diesen Vorschlag aufgegriffen und ausgebaut[30]. Es war naheliegend, dass man bei der Bestimmung der «zentralen Wahrheiten» des christlichen Glaubens auf die beiden altkirchlichen ökumenischen Glaubensbekenntnisse hinwies: da ist doch in kurzen Worten zusammengefasst, was die Christen aller Zeiten und aller Orte im Tiefsten miteinander verbindet, wozu sie sich damals und heute bekennen können.

Ich möchte darum alle jungen Theologen, die in Kürze in unsern Kirchen die Verantwortung übernehmen werden, ermuntern, nicht leichthin auf die beiden altkirchlichen ökumenischen Glaubensbekenntnisse zu verzichten, nur weil das so dem Trend entspricht. Es ist misslich, wenn man überhaupt nicht mehr öffent-

[27] Kapitel 11: «Beim Vergleich der Lehren miteinander soll man nicht vergessen, dass es eine Rangordnung oder «Hierarchie» der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre gibt, je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens».

[28] Einigung der Kirche – reale Möglichkeit, *Quaestiones disputatae* 100, Freiburg i.B. 1987[3].

[29] Einheit durch Vielfalt, Tübingen [2]1991.

[30] Vgl. meinen Aufsatz: Le problème de la Tradition dans la discussion oecuménique des dernières décennies, in: *Lex orandi – lex credendi*, 1993, 239–262.

lich seinen Glauben auszusprechen und zu bekennen wagt; es ist m.E. aber nicht weniger misslich, wenn es nur in den immer wieder neuen, mehr oder weniger geglückten, mehr oder weniger die Zustimmung aller findenden Worten eines sich inspiriert glaubenden Pfarrers geschieht. Es ist aber schön und im guten Sinn erbauend, wenn eine ganze Gemeinde, bei allen Vorbehalten im einzelnen und der einzelnen, sich zu dem bekennt, was unsere Väter und Mütter im Glauben schon seit Urzeiten in schlichten Worten als die Quintessenz ihres in Jesus Christus gegründeten Gottvertrauens bekannten, eines Gottvertrauens, das sie tapfer leben und getrost sterben liess.

Willy Rordorf, Neuchâtel