

## Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

# Unruhe um das Glaubensbekenntnis

Die Eröffnungssitzung des Zweiten Vatikanischen Konzils wurde beim offiziellen Glaubensbekenntnis von einem scheinbar unbedeutenden Vorfall gestört. Das Kirchenrecht schreibt vor, daß eine wichtige Versammlung, bei der es um «Glauben und Sitte» der Kirche geht, sowie ein ökumenisches Konzil durch das feierliche Bekenntnis des Glaubens der Kirche eröffnet wird. Für diese Eröffnungsfierlichkeit hatte man eine vereinfachte Version des bei solchen Feierlichkeiten gebräuchlichen Credo vorgesehen.<sup>1</sup> Tatsächlich wurde jedoch das Glaubensbekenntnis des Konzils von Trient benutzt. Den geladenen Gästen aus andern Kirchen, vor allem aus den Kirchen der Reformation, klang dieses mit Kontroverstheologie gespickte Glaubensbekenntnis bei Eröffnung eines Konzils, das sich ausdrücklich ökumenisch nannte, seltsam in den Ohren. Befremdend ist, daß die vorgesehene neue Credo-Version, in der Zitate aus der Enzyklika «*Humani Generis*» Pius' XII. vorkamen, auch in den späteren Sitzungen des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht mehr erwähnt wurde. Im Gegensatz zu andern Konzilien wurde beim Zweiten Vatikanum, das ausdrücklich als *pastorales*<sup>2</sup> Konzil angekündigt wurde, die Frage nach eventuellen Hinzufügungen zum offiziellen Credo nicht gestellt. Die Konzilsväter gingen nach Hause, ohne daß eine neue Formulierung des Symbolums verkündigt worden war. Angesichts der Bestätigung der Kollegialität des Bischofskollegiums mit dem Träger des Petrusamtes erwartete man dann aber am allerwenigsten die Verkündigung eines offiziellen Glaubensbekenntnisses ohne Mitwirkung dieses Bischofskollegiums. Desto mehr überraschte das autoritative Glaubensbekenntnis Papst Pauls VI. zu Abschluß des Jahrs des Glaubens, am 30. Juni 1968, gleichzeitig mit der feierlichen Eröffnung der vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala.<sup>3</sup> Für viele Christen, sowohl in wie außerhalb der katholischen Kirche, war dieses feierliche Glaubensbekenntnis des Papstes eine Antwort auf ihre Forderung nach größerer Sicherheit für das, was man

in dieser Zeit noch glauben mußte; für andere verschärfte es die Problematik, die bei vielen Gläubigen, nach einer Inkubationszeit von einem halben Jahrhundert, nach außen zu brechen drohte.<sup>4</sup> Diese Problematik um eine neue Formulierung des Glaubensbekenntnisses ist keineswegs überwunden.

Wenn es wahr ist, was die Soziologen sagen, daß eine Generation heute nur fünf Jahre währt, dann beginnt Concilium mit dieser Nummer eine zweite Generation. Es schien uns deshalb gut, gerade zu dieser Problematik, die vor allem in den neuen Gläubigengenerationen zu Worte kommt, in der ersten Nummer des zweiten Lustrums dieser Zeitschrift, welche die theologische Inspiration des Zweiten Vatikanischen Konzils auch auf pastoraler Ebene weiterführen will, eine Dokumentation zu bringen. Die Frage nach einem erneuerten Glaubensbekenntnis ist keine rein akademische Angelegenheit, sondern eine Frage von höchster seelsorgerischer Bedeutung. Unter diesem Gesichtspunkt wollen wir in vorliegender Dokumentation über diese Problematik und ihre Hintergründe eine geordnete Übersicht geben. Es ist jedoch vielleicht nützlich, im Anschluß an den Beitrag von Brekelmans (s. oben) zuerst eine allgemeine Information über Vorhandensein und Funktion des Glaubensbekenntnisses im Judentum und einigen nichtchristlichen Religionen vorzulegen, um den Eindruck zu verhindern, als ob das Glaubensbekenntnis eine rein christliche Angelegenheit sei. Sodann werden wir anhand neuerer Publikationen die Geschichtlichkeit des Apostolischen Glaubensbekenntnisses und anderer Symbole skizzieren. Danach wollen wir eine Übersicht über die Versuche geben, in unserer Zeit und unsrer Kultur zu einem funktionsgerechten Glaubensbekenntnis zu kommen: zu einer Formulierung, die Rahner im Anschluß an Luther<sup>5</sup> eine «Kurzformel» genannt hat.

### 1. Gibt es ein Credo nur im Christentum?

Die unnuancierte Behauptung, nur in den christlichen Kirchen gebe es Glaubensbekenntnisse in der Form von handlichen Credo-Formulierungen, findet augenblicklich, nicht zuletzt dank besserer und wissenschaftlicherer Informationen über andere Religionen, regen Widerspruch. P. Brunner<sup>6</sup> weist darauf hin, daß alle Religionen, welche sich letztlich auf eine Offenbarung stützen, ein Credo kennen: auch die Anhänger iranischer Religionen sowie der Islam<sup>7</sup> und sogar der Hinayana-Buddhismus.<sup>8</sup> Im Islam, so zeigte die im Mai 1968 in Kuala Lumpur organisierte Weltversammlung vornehm-

lich intellektueller Muslim, wird sogar eine ähnliche Forderung nach Erneuerung des Glaubensbekenntnisses laut. Daß das Christentum im Symbolum eine deutliche und für jeden verständliche Umschreibung seiner wichtigsten Lehrpunkte habe, hat man oft – zum Vorteil oder Nachteil – als einen charakteristischen Zug des Christentums bezeichnet, durch den es sich angeblich von andern Religionen unterscheidet. Neuere Forschungen haben jedoch gezeigt, daß Vorhandensein oder Nichtvorhandensein einer Formulierung des Kerns, der Mitte, aus welcher der Gläubige lebt, nicht so sehr mit dem lehrhaften oder nicht lehrhaften Charakter einer Religion zu tun hat, sondern mehr mit dem Vorgang, daß aus der Religion eine Bekenntnisgemeinschaft wächst, deren Mitglieder sich gerade in einem solchen gemeinsamen Glaubensbekenntnis ihrer Zusammengehörigkeit bewußt werden. Volksreligionen z. B. haben kein Credo, weil ihre religiöse Überzeugung mit dem Volksbewußtsein oder Nationalbewußtsein verbunden ist. In diesem Sinn hat Miguel de Unamuno einmal behauptet, daß es für einen Spanier unmöglich sei, wirklich heterodox zu sein, weil sein Christentum mit seinem nationalen Bewußtsein zusammenfällt. Religionen aber, die universal sein wollen und einen missionarischen Charakter zeigen, haben alle ein Glaubensbekenntnis. Ein solches kurz formuliertes, doxologisches Glaubensbekenntnis zeigt, daß auch bei diesen Religionen der Glaube vom Hören kommt, aus der Botschaft, dem lebendigen Wort, das Neues mitteilt und in dem der Gläubige sich selbst und seine Mitgläubigen erkennt. In diesem Sinn sagt G. van Leeuw<sup>9</sup>, daß das Charakteristische eines jeden formulierten Glaubensbekenntnisses auf das gesprochene Wort zurückgeht und auch wieder in das gesprochene Wort einmündet, da gerade im kultischen Glaubensbekenntnis das Rezitieren des Credo darauf hinweist, *was* diese Gemeinschaft zur Gemeinschaft macht und daß man in diesem Bekenntnis die Eigenart dieser Glaubensgemeinschaft erkennt.

Auf den ersten Blick scheint das Judentum in den Kreis dieser Credo-Religionen nicht zu gehören. Ein Volk sein und gläubig sein scheinen sich hier vollkommen zu decken. Mit von Rad<sup>10</sup> haben aber viele neuere Autoren darauf hingewiesen, daß dies nicht der Fall ist. In Israel gibt es eine ständige Spannung zwischen Nationalismus und Glaube; auch Israel hat sein Glaubensbekenntnis, in dem sich der Jude als Gläubiger anerkennt. Nicht nur das «Schemá, Jisrael» aus dem Deuteronomium («Höre, Israel, ich bin dein Gott!»), das oft als die

einzig zusammenfassende Formel eines Glaubensbekenntnisses in Israel bezeichnet wird, sondern auch die kultische Danksagung für die genau bezeichneten und historisch aufweisbaren Heilstaten, die «Jahwe, unser Gott» an seinem Volk vollbracht hat, wird mit der Zeit immer mehr als ausdrückliches Glaubensbekenntnis gewertet. Eine gewisse Rationalisierung dieses erzählenden und doxologischen Glaubensbekenntnisses findet sich in den sogenannten *dreizehn Glaubensartikeln*, in denen der bedeutendste Denker des mittelalterlichen Judentums, Maimonides (Rabbi Mose ben Maimon), den Kern des Judentums zusammenzufassen suchte und die auch jetzt noch als Jigdál («Groß ist Er») in dichterischer Gestalt im jüdischen Gottesdienst weiterlebt.<sup>11</sup> Auch in den Schriften der Gemeinschaft von Qumran hat man ein in die kultische Feier aufgenommenes Glaubensbekenntnis entdeckt.<sup>12</sup>

Diese summarische Orientierung möge genügen, um deutlich zu machen, daß das Glaubensbekenntnis der frühen Kirche kein religiöses Novum ist, sondern ganz selbstverständlich an eine Tradition des Judentums anknüpft. Wahrscheinlich hat für die Christen aus dem Judentum bei ihren Zusammenkünften im Tempel das jüdische «Schemá, Jisrael» als Credo gedient: mit der Hinzufügung, daß in Jesus die Verheißungen Jahwes erfüllt wurden.

Bei all diesen Glaubensbekenntnissen findet man einen gemeinsamen Zug; sie sind eine Hilfe für den Gläubigen, seinen Glauben in der Gemeinschaft betend zum Ausdruck zu bringen (*medium fidei*) und darin seine Mitgläubigen zu erkennen und von ihnen erkannt zu werden.<sup>13</sup> Anfangs liegt der Akzent nicht auf dem Lehrcharakter und gewiß nicht auf dem juristischen Aspekt des Credo; das Glaubensbekenntnis beansprucht auch nicht das Objekt des Glaubensakts zu sein, sondern will hinweisen auf die Wirklichkeit, auf die sich der Glaubensakt erstreckt: den in seinen Werken identifizierbaren Gott.

## 2. Historische Entwicklung der Credo-Formulierungen

Man täte der historischen Wirklichkeit Gewalt an, wenn man das Vorhandensein verschiedener Credo-Formulierungen und Symbola in der Geschichte der Kirche etwa aus einem nicht mehr zu rekonstruierenden Ur-Credo zu erklären suchte, das am Anfang einer ganzen Familie von Symbola stünde, die ihre Abstammung von diesem einen ableiten könnten. Die Geschichte der jungen

Kirche weist mehr in die Richtung spontaner Formulierung einer Vielfalt von Credo-Texten in den verschiedenen Ortskirchen, wobei in einer Familie deutliche Züge der jüdischen Umwelt auftreten und in einer anderen Gruppe von Credo-Formulierungen Züge der griechisch-römischen Bildung erkennbar sind. Als Gegenstücke zu einer Familie siebenteiliger Credo-Formulierungen in den syrischen Kirchen wachsen im griechisch-römischen Bildungsbereich Variationen zwölfgliedriger Credo-Texte, die im Laufe der Zeit zum sog. Apostolicum ausreifen werden. Im Westen hatten Mailand, Turin, Ravenna, Florenz, Toledo, die Kirchen in Afrika und – vor Karl dem Großen – in Gallien ihre eigenen Credo-Formulierungen.<sup>14</sup> Trotzdem war ein Gläubiger aus Jerusalem auch in Ravenna als wirklicher Christ und Sohn des neuen Israel Gottes erkennbar: Das eine Credo stand nicht dem andern gegenüber, sondern alle waren harmonische Variationen zum selben Thema: lobpreisende Anerkennung der Heilstaten Gottes in Jesus von Nazareth. Dieses friedliche Nebeneinander verschiedener Credo-Formen ist noch verständlicher, wenn man an die ursprüngliche Funktion des Credo denkt, *medium fidei* zu sein: ein Mittel, um betend den gemeinsamen Glauben zu bekennen. Als später das Credo auch zur Glaubensnorm wird (*norma fidei*) und (nach der Zeit der apostolischen Väter, beim Entstehen der ersten Theologien) auch zur Lehrnorm (*norma doctrinae*) und zur Meßlatte der Rechtgläubigkeit (*norma orthodoxiae*) gegenüber Christen, die ihr Heil in einer andern Richtung suchten, wurde die Vielfalt der Credo-Formulierungen eine gefährliche Bedrohung der Einheit. Durch die Kaiser Ostroths, später ebenso durch die abendländischen Kaiser, wird das Credo auch zu einem politischen Mittel, um die Einheit des Reiches zu sichern oder wiederherzustellen; das Credo wird Bestandteil einer Art Reichs-Charta. Die Geschichte zeigt denn auch eine auffallende Parallelität der Zentralisierungsbestrebungen in Kirche und Reich (nach dem Jahre 313) mit der zunehmenden Einheitlichkeit und Uniformität des Credo. Trotz des politischen Einflusses der Kaiser auf die Credo-Formulierungen verschiedener Kirchenversammlungen (die von Theodosius im Jahre 431 nach Ephesus einberufene war in dieser Hinsicht wohl eine der wunderlichsten) und die Hineinnahme des Credo z. B. in den Codex Justinianus<sup>15</sup> bleiben im Osten mehrere Credo-Formulierungen nebeneinander bestehen; im Westen wird das «Apostolicum» (3. Jahrhundert), das man später «Romanum» nennt, im-

mer mehr maßgebend, nicht allein für den Glauben, sondern auch für die Reichspolitik, was von Karl dem Großen nur allzugern gefördert wurde. Erst im 6. Jahrhundert entsteht die Legende, das zwölfteilige Apostolicum gehe auf die zwölf Apostel zurück, deren jeder einen Artikel aus seiner Inspiration genommen habe. Je mehr die juristische Funktion und die Lehrfunktion des Credo Oberhand bekam, entdeckte man im Credo bezüglich der Lehre auch Lücken. Nicht alles zur offiziellen Lehre Gehörige steht im Apostolicum: Die Dogmenformulierungen übernehmen immer mehr die Funktion des Credo; im 10./11. Jahrhundert tritt denn auch im Wachstum des Credo eine erste Verkrampfung auf. Dieser historisch gewachsene Auseinanderfall des Apostolicums und der Dogmen ist für die Reformation von Anfang an eine Schwierigkeit. Das Lehrstück von der Rechtfertigung des sündhaften Menschen, anfangs das Herz der Reformation, ist im Apostolicum nicht zu finden. Luther sah sehr gut, daß das Apostolicum auch auf der Basis des Bekenntnisses von der Sündenvergebung als Mittelpunkt verstanden werden kann und daß es nicht nötig war, sein historisch bedingtes Anliegen der Rechtfertigung ausdrücklich ins Apostolicum aufzunehmen. Mehrere Male weist er darauf hin, daß er über das Apostolicum und seinen Inhalt nicht streiten will: «Das ist meine Bibel. . . weiter laß ich mich nicht weisen.»<sup>16</sup> Für ihn ist, und das scheint für die Funktion des Apostolicums wichtig zu sein, das Glaubensbekenntnis ein Text voller Autorität, den er mit dem Vaterunser vergleicht und den er mit Hinweis auf seine doxologische Funktion, die das Credo in der Überlieferung hat, täglich zu beten rät.<sup>17</sup> Man könnte sagen, daß er die Bekenntnisfunktion und die doxologische Funktion des Apostolicums wieder neu entdeckt und durch die Schöpfung seiner Glaubenslieder sogar verstärkt hat. Die Lehraspekte finden in Lehrregeln wie der Augsburger Konfession u. ä. ihre Berücksichtigung; schon wegen ihrer Länge sind diese liturgisch nicht brauchbar. Im Glaubensbekenntnis von Trient stehen neben Abschnitten mit ausgesprochenem Bekenntnischarakter auch solche, die betont Lehrstücke sind. Diese Vermischung der Gattungen bringt mit sich, daß Interpretamente zu Glaubenssätzen werden: die lehrende Auslegung und Darlegung wird so zum Glaubensgegenstand. Diese Rationalisierung der Symbola und die Einführung theologischer Terminologie in ihre Texte zerstörte das typische Sprachspiel (Sprachmodell) des ursprünglichen Glaubensbekenntnisses und machte das fried-

liche Nebeneinander von Credo-Formulierungen in den einzelnen Teilkirchen unmöglich: Credo wird nun gegen Credo gesetzt; das «Gegenüber» des Glaubensbekenntnisses ist nun nicht mehr die Identität des lebendigen Gottes, sondern das «Anderssein» des andern Glaubensbekenntnisses oder der andern Konfession. Infolgedessen wirken die Credo-Formulierungen nicht mehr gemeinschaftsbildend, sondern bekommen eine trennende Funktion (Schisma). Das Verbot von Trient und des Catechismus Romanus, andere Glaubensbekenntnisformen zu gebrauchen als die mit gegenreformatorischen Ausdrücken geeichten des Tridentinischen Konzils, bedeutet das Ende sowohl eines legitimen Pluralismus von Credo-Formulierungen wie auch des legitimen Katechismen-Pluralismus. Der uniforme Katechismus zeigt allmählich immer mehr den Charakter eines Indoktrinationsmittels. Dieser Prozeß bedeutet auch das Ende einer Wachstumsperiode in der Glaubenssprache; die schöpferische Kraft des Gläubigen, der sich im Bekenntnis eine eigene Sprache schafft und in ihr das Heil fortwährend neu in Worte faßt, wird blockiert. Das zeigt schon die gewandelte Terminologie in den Symbola: Das *credo* (Ich glaube) des Apostolicums und des Nicaenums und auch noch des ursprünglichen Constantinopolitanums wird nun zum *docemus confiteri*: Wir lehren, was bekannt (im Sinne von: öffentlich als Glaubensbekenntnis abgelegt) werden muß. Das Symbolum ist kein Erkennungszeichen mehr, sondern eine Testformel zur Prüfung der Vertrauenswürdigkeit (in extremer Form in dem Symbolum, das «Antimodernisten-Eid» heißt) einer Innengruppe gegenüber der Außengruppe; der universale Charakter des Credo ist dann faktisch verschwunden, was von den Missionaren der verschiedenen Kirchen schmerzhaft empfunden wird (Anfang von «Faith and Order»). Wenn man sagen kann, daß schon im 10./11. Jahrhundert im Credo eine Krampfhaltung sichtbar wird, dann muß man nach 1568 von einer bleibenden Lähmung sprechen. Im Gedanken an diese geschichtlich gewordene Lähmung stellt man sich nun aber – im Wunsch nach einer neuen Credo-Formulierung – die Frage, ob diese Lähmung heilbar ist und wie sie zu heilen ist. Auch im Glauben stellt sich die schöpferische Kraft nicht auf Kommando ein.<sup>18</sup> Man könnte meinen, die Entdeckung der Geschichtlichkeit des trotzdem immer maßgebenden Apostolicums habe diese Krampfhaltung verursacht. Das scheint jedoch nicht so zu sein. Schon ziemlich früh hat man eingesehen, daß die Entstehungslegende des zwölfgliedrigen Aposto-

licums historisch unhaltbar ist; trotzdem blieb das Apostolicum als Autorität unangetastet.<sup>19</sup> Ohne das alles näher zu untersuchen, möchte man lieber auf eine zu enge Vorstellung von Glaubenseinheit als Ursache dieser Erstarrung hinweisen und auf eine zu statische und zu ontologische Auffassung von der Identität dieses Glaubens mit dem Glauben «unsrer Väter». Die juristische Aufrechterhaltung der einmal gewonnenen Formel scheint dann die Garantie für Einheit und Kontinuität des Glaubens zu sein. Tatsächlich wird aber aus der Geschichte der letzten vier Jahrhunderte ersichtlich, daß damit die schöpferische Kraft des Glaubens zurückgedämmt wurde. Dieser Mangel an schöpferischer Kraft wird durch das Sekundärwerden des Glaubensbekenntnisses in der betenden Kirche noch vergrößert. Es ist wohl keine gesuchte Parallele, wenn man die Sackgasse, in die das Credo heute geraten ist, mit der Sackgasse vergleicht, in die z. B. das Breviergebet geraten ist. Die Vielfalt der Breviere wurde durch das Konzil von Trient mit der ausdrücklichen Begründung beseitigt: *ad tollendam varietatem orationis*. Die Folge des uniformen Breviers war, daß die schöpferische Kraft in diesem Gebetssektor keine Chance mehr hatte. Ähnliches ereignete sich auch durch die uniforme Fixierung des Credo-Textes. Das Überziehen der lehrhaften und dogmatischen Funktion des Credo hat seine liturgische und doxologische Funktion überschattet.<sup>20</sup> Die Wiederbelebung der Liturgie und die Einführung der Volkssprache hat dieses lange durch das Latein verdeckte Übel sichtbar und spürbar gemacht. Das gilt nicht nur für die Katholische Kirche, sondern zum Teil auch für die Kirchen der Reformation.<sup>21</sup>

In den Kirchen der Reformation ist dieses Übel allerdings eher ans Licht getreten. Bei den ersten Versuchen Söderbloms, zu einer Institution zu kommen, die heute im Ökumenischen Rat der Kirchen Wirklichkeit geworden ist, wollte man die in Lehre und Bekenntnis einander gegenüberstehenden evangelischen/protestantischen Kirchen vom äußersten orthodoxen bis zum äußersten liberalen Flügel auf der Basis einer Art Minimum-Credo vereinigen. Durch Reduzierung wollte man zu einem Lehre-Minimum kommen. Tatsächlich ist dieser Versuch gescheitert.<sup>22</sup> Wer diese mühevollen Versuche in den ersten Anfängen des Ökumenischen Rates, zu einem Minimum an allgemeiner Lehre zu kommen, mit dem letzten Text von Uppsala über «unser gemeinsames Bekenntnis»<sup>23</sup> vergleicht, wird von der Tatsache getroffen, daß in Uppsala der Lehrcharakter des Bekenntnisses

nicht erwähnt wird, wohl aber von seinen praktischen Folgen gesprochen wird. In vier Charakteristika werden sie zusammengefaßt: daß das Bekenntnis in der Welt etwas bewirken muß (revolutionärer Charakter); daß es korporativ sein muß (es kann nicht mehr von *einer* Person oder von *einer* Kirche kommen; es muß von den World Confessional Families kommen)<sup>24</sup>; es muß immer Antwortcharakter tragen, d. h. Bekennen ist nur vor dem Tatsachenhorizont möglich, daß sich Gott zu den Menschen bekennt (Gottes eigenes Bekenntnis): die Geschichte, in der sich Gott zu den Menschen bekennt, ist nicht mehr ungeschehen zu machen; es kann nie mehr ein Bekenntnis sein, das der Welt als etwas, das «nicht von der Welt ist», gegenübersteht: das Bekenntnis wird von der Welt bedingt und von ihr verlangt. Auf den ersten Blick scheint dies in Richtung eines Glaubenspragmatismus zu gehen, wenn nicht in die Richtung eines soziologisierten Christentums: Wichtig ist nicht, was man bekennt, wenn man nur bekennt, so daß in der Welt etwas ausgerichtet wird. Aber das sieht in Wirklichkeit nur so aus. Auch der Ökumenische Rat der Kirchen ist davon überzeugt, daß es nicht gleichgültig ist, wozu man sich bekennt; jedoch: *was* man bekennt, kann nicht nur Wiederholung von früher Gesagtem sein, weil es die Gefahr mit sich bringt, nicht mehr verstanden zu werden; denn die Sprache des früher Gesagten ist heute nicht mehr Gemeingut. Dieses Sprachproblem schneidet eine wirklich fundamentale Frage an.<sup>25</sup> Theunis hat im Bericht über eine sorgfältige Analyse darauf hingewiesen, daß darin Europa hinter Amerika weit zurück ist und daß in West-Europa noch keine Untersuchungen zu diesem Aspekt der christlichen Sprache angestellt wurden.<sup>26</sup> Er spricht von Anachronismus und von Krankheit des Sprachvermögens, zeigt aber doch, daß diese verschlissene religiöse Sprache nicht zum Tode verurteilt ist, weil die Botschaft des Evangeliums noch nicht ins «Weltgespräch» gekommen ist. Weniger optimistisch hat Robinson<sup>27</sup> angeregt, von bestimmten Teilaspekten des Glaubensbekenntnisses vorläufig besser zu schweigen. Für die Gesamtheit des Christentums wäre das eine unmögliche Auflage: Glauben gibt es nur, wenn aus dem Glauben heraus gesprochen wird; Bekenntnis gibt es nur, wenn ein Bekenntnis abgelegt wird, obwohl auch der Bekenntnis-Akt in unserer Zeit viel schwerer geworden ist. Ein gläubiges absolutes Schweigen gibt es nicht; es wäre Verrat am Offenbarungscharakter des Christentums. Bei allen Bemühungen um ein eventuell neues Glaubensbe-

kenntnis wird man sich diese fundamentalen Schwierigkeiten, die aus der religiösen Sprache kommen, vergegenwärtigen müssen, wenn man nicht in einem amateurhaften Anpassungsmanöver landen will.<sup>27a</sup> Dabei ist zu bedenken, daß die Sprache eine Gegebenheit ist. Der Mensch ist nicht Schöpfer der Sprache, auch nicht der Sprache der Glaubensbekenntnisse; er ist an die Sprache gebunden, in der man zwanzig Jahrhunderte lang sein Glaubensbekenntnis abgelegt hat. Diese Sprache findet er vor. Auch in dieser Sprache ist eine Wirklichkeit vorhanden, die er nicht beherrscht; die ihn zwingt, in dieser Sprache mehr zu bekennen als nur seinen Glauben. Er bekennt sich auch zu einem Stück Kultur und (am Rande) bekennt er auch ein Stück Unglauben und Aberglauben; das ist nicht weiter schlimm, wenn er nur nicht zum Sklaven von all dem wird. Mit Recht macht uns die Sprachanalyse darauf aufmerksam, daß in jeder Formulierung etwas gesagt und enthüllt wird, aber daß sie gleichzeitig auch vieles verbirgt. Man mag meinen, dieses Übel könne geheilt werden, indem man an einer einmal gewonnenen Formulierung treu festhält. Man vergißt dann, daß auch die Sprache der Abnutzung unterliegt und stets erneuert werden muß, wenn sie ihre Aussagekraft wiederfinden soll.<sup>28</sup> Die Frage ist, ob das in diesem Augenblick möglich ist. Jedenfalls ist es auffallend, daß gerade in Bereichen, wo die Sprachanalyse und die Strukturforschung am meisten gepflegt werden – in den angelsächsischen Ländern, in Deutschland und (in geringerem Maße) in Frankreich –, die Frage nach einer neuen Formulierung des Glaubensbekenntnisses am härtesten diskutiert wird.<sup>28</sup> Wie weit man sich dort Ergebnissen genähert hat, werden wir im letzten Abschnitt dieser Dokumentation noch darlegen.

Vor diesem Hintergrund ist es fast selbstverständlich, daß das Credo, welches der Papst am 30. Juni 1968 als «Credo des Gottesvolkes» vorlegte, nicht überall mit gleicher Begeisterung aufgenommen wurde. Offizielle Reaktionen gab es allerdings kaum.<sup>29</sup> Das mag daran liegen, daß einen Monat nach diesem Credo die Enzyklika «*Humanae Vitae*» erschien, die die Aufmerksamkeit von jenem anderen brennenden, aber nicht unmittelbar betreffenden Problem ablenkte, wie es ja überhaupt allzugern zugedeckt wird. In der schon zu einem Gemeinplatz gewordenen Behauptung, der Glaube habe in unsrer Zeit seine Selbstverständlichkeit verloren, liegt stillschweigend auch die Behauptung beschlossen, daß dieser Glaube auch nicht von selbst zum Sprechen gebracht werden kann. Das

Credo des Papstes setzt aber noch die Selbstverständlichkeit des Glaubens voraus. Es ist, wie Congar formulierte<sup>30</sup>, ein retrospektives Credo. Es will die reiche Vergangenheit des Glaubens, der noch immer in der Kirche vorhanden ist, beschwören. Aus Gründen, die man achten kann, wagt sich der Papst nicht an ein prospektives Credo. Das Credo Pauls VI. hat seinen Wert als Zeugnis und als Versuch, persönliche Glut zu übertragen; dieser Wert wäre sicherlich größer, wenn das Glaubensbekenntnis nach Zusammenarbeit mit dem Welt-Episkopat vorgelegt worden wäre, um so das Bekenntnisobjekt – die Glaubensgemeinschaft – für unsre Zeit sichtbarer zu machen. Da der Papst – was ins Auge springt – Formulierungen aus praktisch jedem Jahrhundert des Christentums wählte und zwar mit Vorliebe Lehrformulierungen, nicht kerygmatische Formulierungen, wird der statische und historische Aspekt dieses Credo noch spürbarer. Manchen Autoren ist aufgefallen, daß alle Bedenken gegen die kerygmatische Formulierung des neuen niederländischen Katechismus, in dem es doch gelungen ist, eine zeitgerechte religiöse Sprache zu schaffen, in diesem Glaubensbekenntnis des Papstes berührt werden.<sup>31</sup> Es ist klar, daß seine Formulierung sich auch von einer antimetaphysischen Tendenz in der kerygmatischen Formulierung absetzt und die ontische Wirklichkeit der in den Glaubensartikeln ausgesprochenen Glaubenswahrheiten unterstreichen will.<sup>32</sup>

### 3. *Beschreibung und Lokalisierung der heutigen Problematik*

Die Geschichtlichkeit des Credo, das sich wandelnde Verständnis von der Einheit der Kirche, die heutigen Schwierigkeiten, in denen sich die religiöse Sprache – mit der allgemeinen Sprachkrise – befindet, die dem Bekennen selbst innewohnenden Schwierigkeiten, weil das Christentum seine Selbstverständlichkeit verloren hat und seinen gesellschaftlich privilegierten Platz ändern Bewegungen abtreten mußte: all das hat die so lange verdeckte Problematik um die Neuformulierung des Credo auf bittere Art ans Licht gebracht. Sowohl bei Katholiken wie Nichtkatholiken kann man in dieser Problematik eine Polbildung feststellen, die den ganzen Vorgang noch schwieriger macht. Der eine Pol wird von der starken Strömung gebildet, die das alte Credo als Lehre aufrechterhalten und es außerdem als Ausschließungsnorm gegenüber anderen Christen handhaben will. Dieser Pol will im Credo lediglich eine Art Grenze um die institutio-

nelle Kirche sehen. Beispiele für diese Strömung sind in der katholischen Kirche u. a. die «Bewegung für Papst und Katholizismus», «l'Homme nouveau», die niederländische «Confrontatie»; auf seiten der Kirchen der Reformation stehen die Bekenntnisbewegungen «Kein anderes Evangelium» und «Bekennende Christen».<sup>33</sup> Sie betonen den einen Pol: Stabilität des Lehrinhalts als ewiger Wahrheit, klare Abgrenzung zwischen Kirche und Welt sowie zwischen der lehrenden und der hörenden Kirche.

Der andere Pol wird von Strömungen gebildet, die den Nachdruck auf den Dienst des Credo für die Praxis legen. Sie schenken weniger dem Glaubensinhalt als dem existentiellen Glaubensakt ihre Aufmerksamkeit und steuern auf die Verwischung der Grenze zwischen Kirche und Welt, Lehramt und einfachen Gläubigen hin. Extreme Beispiele dieser Polbildung sind die «Underground Churches», der «Kritische Katholizismus» und die «Tegenspraak».<sup>34</sup> Die Unruhe an diesen beiden Polen ist keine typisch katholische Erscheinung, sondern geht durch alle Kirchen. Sie findet sich auch bei Weltanschauungsbewegungen wie dem Marxismus. Diese Unruhe steht in Zusammenhang mit dem Spiegel der geistigen Bewußtwerdung, mit dem Anbruch einer neuen kulturellen Phase, in der das Christentum seinen Dienst auf andere Art ausüben muß, und – vielleicht unbewußt – mit der Angst vor Heimsuchungen, von denen jeder Glaube von seiten der anthropologischen Wissenschaften heute bedroht ist. Karl Jaspers<sup>35</sup> hat einmal gesagt, die Kirchen seien mit ihren widersprechenden Bekenntnissen nicht mehr imstande, der Menschheit auf ihrem Wege zur Einswerdung einen Dienst zu erweisen. Er stellt dem als Alternative einen Glauben gegenüber, den er den «philosophischen Glauben» nennt; er habe die Rolle der Offenbarungsreligionen zu übernehmen.<sup>36</sup> Eine einzige Philosophie ist aber eine ebenso große Utopie wie der eine Glaube eine Utopie ist. Rahner hat mit vielen anderen darauf aufmerksam gemacht, daß die Pluriformität der Philosophien auch das Glaubensdenken zu einer legitimen Pluriformität führt.<sup>37</sup> Oft wird mitten in dieser Unruhe auf die Ruhe der orthodoxen Kirchen hingewiesen, die – wie es heißt – niemals eine Reform nötig hatten und sich noch immer mit ihren alten Credo-Formulierungen begnügen können. Das scheint aber heute anders zu werden: seit der orthodoxe Klerus, der im Jahre 1950 seine Ausbildung begann, über eine Solidarität mit dem Marxismus anders denkt als der ältere, nicht so gut gebildete Klerus, und

seit sich vor allem aus Universitätskreisen erneut die Frage nach der Botschaft des Evangeliums erhebt.<sup>38</sup>

Die Unruhe um das Glaubensbekenntnis geht also quer durch alle Kirchen; sie geht aber auch quer durch alle Länder. Sicherlich ist das Problem in angelsächsischen und in westeuropäischen Ländern brennender; aber auch in romanischen Ländern wie Spanien und Italien wird es empfunden, zumal in Argentinien und in Mexiko.<sup>39</sup> Es ist mehr bei der jüngeren als bei der älteren Generation lebendig. Besonders die Jünger sind offenbar empfänglicher für den Rand von Ideologie, der jedes Glaubensbekenntnis begleitet, und für die Manipulation der Bekenntnisformeln als Lehrstoff. Die junge Generation will nicht mehr den Glauben der Väter, sondern ihren eigenen Glauben bekennen, wie auch die Väter es getan haben. Sie wollen sich bewußt machen, was sie wirklich glauben.<sup>40</sup>

In diesem Zusammenhang ist die Verführung groß, das inhaltliche Bekenntnis ganz fahren zu lassen und sich auf das sogenannte praktische Christentum zu beschränken, wie z. B. die Quäker oder die Heilsarmee. Soziologen unterscheiden hier zwischen «confession» und «confessionality».<sup>41</sup> Wenn die Quäker auch keine «confession» haben (vielleicht weil sie auch keine Taufe kennen), so haben sie doch eine «confessionality»: eine Reihe von Bräuchen und Gewohnheiten, z. B. keinen Alkohol zu trinken u. a., wodurch sie füreinander mit ihrer Überzeugung erkennbar bleiben. Auch darf man dabei nicht aus dem Auge verlieren, daß diese bekenntnislosen Christentumsformen trotzdem, wenn auch unbewußt und mit einem gewissen Widerspruch, aus dem Vorhandensein der Bekenntnisse in andern Kirchen leben.<sup>42</sup>

#### 4. Was sind die Resultate?

Diese Frage läßt sich nicht beantworten mit dem Hinweis auf die spärlichen Versuche, zu einer wirklich neuen Formulierung des Credo zu kommen; man muß auch auf die allgemein wachsende Überzeugung von der Notwendigkeit hinweisen, zu einer Erneuerung der Kurzformel zu kommen. Man kann z. B. bei dem Glaubensbekenntnis Pauls VI. oder bei dem Versuch von Varillon nicht glücklich sein<sup>43</sup>; man sollte aber nicht vergessen, daß durch diese Versuche die Notwendigkeit einer neuen Formulierung tatsächlich anerkannt wird.

Ein zweites, für die loyale Beantwortung der obenstehenden Frage wichtiges Moment ist die Tatsache, daß man sich auch wissenschaftlich der

erforderlichen Voraussetzungen, um zu einer neuen Formulierung zu kommen, bewußt wird. Diese zwei Momente geben, gemeinsam mit den tatsächlichen neuen Glaubensformulierungen, doch wohl die begründete Erwartung, daß wir hier nicht in eine Sackgasse geraten sind, wenn es auch vielleicht noch lange dauern wird, bis wir mehr brauchbare und bessere Formulierungen des Glaubensbekenntnisses haben – obwohl auch diese dann wieder eine Einladung zu neuem Beginn sein werden, weil jede Formulierung vorläufig sein wird.

#### a) Wachsende Übereinstimmung über die Notwendigkeit einer Kurzformel

In Kirchen lutherischer Signatur ist diese Übereinstimmung größer als in andern Kirchen. Die lutherischen Kirchen haben immer mehr Akzent auf ihr Glaubensbekenntnis gelegt als z. B. die reformierten Kirchen. Letztere sind schon im 16. Jahrhundert dazu übergegangen, die Bekenntnisse der andern Seite offiziell anzuerkennen, was eine Relativierung der formulierten Bekenntnisschriften einschließt. Aktuell wurde die Frage wieder in der Zeit des nationalsozialistischen Regimes in Deutschland: Für die Christen wurde es klar, daß sie gegenüber diesem Heidentum zu einem neuen Glaubensbekenntnis kommen mußten. Unter starkem Einfluß von Karl Barth entsteht im Jahre 1934 die sogenannte Barmer Erklärung, die sowohl von lutherischen wie reformierten und unierten Theologen unterschrieben wurde. In der Mitte steht das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Absage an die deutschen Christen und die heidnischen Parolen. Auch in den Niederlanden begegnet man in der damaligen Zeit Ähnlichem<sup>44</sup> bei der Nederlands Hervormde Kerk. Nach dem Zweiten Weltkrieg wird das Glaubensbekenntnis der Bekennenden Kirche den Bekenntnisschriften der Reformierten in Deutschland zugezählt. Die lutherischen Kirchen sperren sich aber dagegen auch weiterhin. Zwar kommt man in der Mission zu wirklich neuen Bekenntnissen, unter denen die Formulierung der lutherischen Batak-Kirche aus dem Jahre 1952 die unabhängigste ist.<sup>45</sup>

Für die Kirchen pietistischer Signatur ist die Frage kaum von Bedeutung, weil für sie die schöpferische Kraft eines gebeteten Glaubensbekenntnisses größer und seine universale Geltung in Hinsicht auf die Lehre ohne Bedeutung ist. Das gilt auch zum Teil für die anglikanische Gemeinschaft, obwohl deren Weite in den vergangenen Jahren

offenbar nicht genügte, die Methodisten in ihre Bekenntnisfamilie aufzunehmen.<sup>46</sup> Die juristischen Aspekte des Glaubensbekenntnisses in der Bedeutung von Eid sind in der anglikanischen Kirche vor kurzem abgeschafft worden.

In der Katholischen Kirche wird die Notwendigkeit am härtesten empfunden, und zwar bei den sog. spontanen Gruppen und bei denen, für die die Liturgie ein Ereignis ist. Für letztere gibt die Verkündigung selbst keine Lösung, zwingt keinen Beifall ab, formuliert keine Ideologie, entwirft keine Strategie. Sie hat aus sich heraus keine Kraft, sondern will Kraft im Hörer entbinden. Für sie ist die Autorität der Verkündigung nicht vorab gegeben, sondern muß immer wieder offenbar werden im konkreten Geschehen zwischen Menschen miteinander: daß sie tatsächlich zum Glauben kommen und die Gerechtigkeit erfüllen – ein Glaubensgeschehen.<sup>47</sup> Diese Notwendigkeit wird auch von vielen lokalen Kirchen empfunden, die ihre schöpferische Kraft und Inspiration über eine zentralistische Einheit setzen. Seit der prinzipiellen Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kollegialität der Bischöfe mit dem Träger des Petrusamtes nimmt diese Akzentverschiebung zugunsten der Ortskirchen noch zu, und folglich auch die Überzeugung, daß eine Neuformulierung des «Glaubenszentrums» für die Ortskirchen notwendig ist. Daß dabei, vor allem bei nachdenklichen Menschen, auch die Frage brennender wird, was um jeden Preis erhalten werden muß, braucht keinen weiteren Beweis; man findet das wieder bei einem Philosophen wie Ricœur.<sup>48</sup> In diesem Sinn kann auch das Glaubensbekenntnis Pauls VI. als eine Bestätigung der Notwendigkeit gesehen werden, zu einer neuen Formulierung zu kommen; übrigens weist der Papst selbst darauf hin, wenn er in seinem Einleitungswort sagt, sein Glaubensbekenntnis sei in der Hauptsache «eine Wiederholung der Formulierung, die ein Teil der unsterblichen Überlieferung der heiligen Kirche Gottes ist», der aber «einige Erklärungen hinzugefügt worden sind, die von den Erfordernissen unserer Zeit verlangt wurden».<sup>49</sup>

#### b) Forderungen an ein neues Glaubensbekenntnis

Aus Anlaß einer neuen Credo-Formulierung durch die United Church of Canada<sup>50</sup> hat G. Baum<sup>51</sup> die Forderungen an eine solch neue Formulierung in großen Zügen dargelegt: sie muß den Glauben in einer Formulierung erhellen, die für die Gläubigen zentral und bedeutungsvoll und nicht nur für Theo-

logen verständlich ist; sie soll den Gläubigen vor jeder Art von Aberglaube schützen, oder auch vor Unglaube, der sich aus der Kultur ergeben kann, in welcher der Gläubige steht; sie soll eine liturgische Funktion erfüllen können und deshalb betbar und kurz sein.

Wie Rahner<sup>52</sup> unterstreicht Baum die Notwendigkeit, daß ein Glaubensbekenntnis für unsre Zeit nicht ex abrupto beginnen kann; es wird weiter rückwärts beginnen müssen, auch bei seiner liturgischen Vorbereitung in der Kultfeier, als ein Glaubensbekenntnis, das in einer Kultur oder einer Zeit gesprochen wird, in denen z. B. *Offenbarung* und *Gott* selbstverständliche Wirklichkeiten sind; es wird auch zeigen müssen, wie der Glaube befreiend wirkt und heilsam ist, was den «Ärgernis-Charakter» nicht aufzuheben braucht.

Andere Autoren fügen dem noch hinzu, daß sich eine neue Formulierung kircheneinigend und nicht kirchentrennend auswirken muß; daß sie einen doxologischen Charakter haben, missionarisch sein und eine klare katechetische Brauchbarkeit zeigen soll.<sup>53</sup> In diesem Zusammenhang ist bezeichnend, daß der neue niederländische Katechismus, wie auch viele andere Katechismen in Europa und Amerika<sup>54</sup>, sich Katechismus für Erwachsene nennt. Das heißt, daß das Glaubensbekenntnis auch den Bedürfnissen des Lebensalters angepaßt sein soll, daß es keine Absolutheitsansprüche erheben und nur für eine gewisse Zeit maßgebend sein darf. Eine neue Formulierung wird damit rechnen, daß ein Bekenntnis ein eigenes Sprachspiel (Sprachmodell) voraussetzt: nicht informative, sondern performative Sprache; das erhöht die Assimilierbarkeit und verhindert die Verketterung derjenigen, die sich mit solch einem exemplarischen Bekenntnistext nur teilweise identifizieren können.<sup>55</sup>

Letzteres stellt uns vor eine Schwierigkeit, die von J. B. Metz schon des öfteren aufgezeigt wurde: Die Schwierigkeit eines modernen Glaubensbekenntnisses führt man oft zu einseitig auf die Formulierung des Bekenntnisinhalts zurück. Es gibt aber eine größere Schwierigkeit: Der Bekenntnisakt, der auch immer eine «Erinnerung» einschließt, wird für den Menschen unserer Zeit schwieriger, weil er in einer Gesellschaft steht, die geschichtslos und erinnerungslos ist. Das Bekenntnis ist aber eine «Erinnerung» und ist Einfügung in eine Geschichte. Will sie in dieser Gesellschaft aber etwas ausrichten, darf sie keine Erinnerung sein, die aus der Goldenen Zeit nur die Ergebnisse herüberbringt: es müßte eine «gefährliche» Erinnerung sein, die sich bewußt ist, daß die Vergangenheit



viele Aufgaben unerfüllt hinterlassen, viele Probleme falsch gelöst und Fragen zugedeckt hat. Gäbe eine geschichtliche Religion wie das Christentum die Vergangenheit nur als gelungene Vergangenheit weiter, in Formeln einer Institution, dann würde sie mindestens den Eindruck erwecken, daß man Jesus von Nazareth ohne Probleme gegenübersteht. Der vorläufige Charakter des Christentums muß die bekennenden Menschen stets darauf aufmerksam machen, daß noch Rechnungen in der Zukunft bezahlt werden müssen und das Evangelium Aufträge enthält, die sowohl für die geltende Selbstverständlichkeit der Gesellschaft wie für die der Kirche gefährlich sind; die deshalb immer wieder neu formuliert werden müssen, weil sie mehr sein sollen als die symbolische Paraphrase des modernen Bewußtseins, dem gegenüber sie eine gesellschaftskritische Aufgabe zu erfüllen haben, die nur aus christlichem Glauben gelöst werden kann.<sup>56</sup>

Dombois<sup>57</sup> nennt noch eine andere Bedingung, die ein Glaubensbekenntnis auch in neuer Formulierung erfüllen müssen: seinen Rechtscharakter. Das kirchliche Recht muß sich immer nach dem Bekenntnis richten. Bekenntnissubjekt ist aber nicht ein einzelner oder eine einzelne Gemeinschaft. Bekenntnissubjekt ist nur das ökumenische Konzil als Repräsentant der wirklichen Ganzheit dieser Kirche; der Rechtscharakter der Kirche steht und fällt mit der Gültigkeit ihres Bekenntnisses.

Eine letzte Voraussetzung für eine eventuelle Neuformulierung wird uns vom Zweiten Vatikanischen Konzil vorgelegt, wenn es von der Hierarchie der Wahrheiten spricht.<sup>58</sup> Die höchste Würde muß im Glaubensbekenntnis dem zuerkannt werden, was mit dem eigentlichen Kerygma, der Mitte des Evangeliums, aufs engste verbunden ist. Die Neuformulierung des Glaubenskerns wird nicht mehr in der Hinzufügung von Wahrheiten zum Apostolicum bestehen können, sondern in einer bewußteren Zurückführung auf das Apostolicum, in einer Konzentration auf die wirkliche Mitte des Evangeliums.

### c) Ergebnisse

Die letzte Bemerkung führt fast von selbst zur Erwähnung eines optimistisch stimmenden Ergebnisses, das allerdings keine Neuformulierung, sondern nur ein Kommentar zum Apostolicum ist.<sup>58a</sup> Ratzingers «Einführung in das Christentum» führt das Apostolicum auf die Mitte des Evangeliums zurück, ohne sich vom modernen Lebensgefühl zu entfernen. Er tut es in einer Art, die eine neue Mög-

lichkeit des Menschseins enthüllt. Der Stil des Buches läßt nie vergessen, daß das Apostolicum seit ältester Zeit neben dem Vaterunser der nächstliegende Gebetstext war. In Rezensionen<sup>59</sup> wurde darauf die Ansicht geäußert, dieses Buch sei keine eigentliche Theologie, sondern mehr eine Meditation. Die Frage ist nun gerade, ob das nicht *der* Weg ist, um zu einem modernen Bekenntnis des Apostolicums in einer neuen Formulierung zu kommen. Dieses Werk scheint doch ein Schritt in einem notwendigen Bewußtwerdungsprozeß zu sein, der die Möglichkeit einer schöpferischen neuen Formulierung näher bringt. Ratzinger wurde auch der Vorwurf gemacht, er gehe dem Identifizierungsproblem aus dem Wege, indem er die Wahrheitsfrage auf die Liebe zurückführe, und dadurch mache er die theologische Wissenschaft zu einem persönlich engagierten Bekenntnis.<sup>60</sup> Ist es aber nicht gerade die Absicht Ratzingers, stets die Priorität des Glaubens vor der Theologie zu betonen und nach Möglichkeiten des Glaubens zu loten? Es ist doch eine moderne Art von Hochachtung vor der Autorität des Apostolicums! Man würde den Bekenntnischarakter des Credo verkennen, wollte man das Wesen des Christentums nur in ihm wiederfinden.

Näher bei der Verwirklichung einer neuen Glaubensbekenntnisformulierung liegt der bis zu dreimal wiederholte Versuch Rahners, zu einer zeitgemäßen Kurzformel zu kommen.<sup>60a</sup> Das große Verdienst dabei scheint darin zu liegen, daß hier der Raum durchschritten wird, der in dieser Zeit wie eine dunkle Halle vor dem eigentlichen Bekenntnis liegt. Wenn man Kurzformeln nach dem Niveau derjenigen unterscheidet, für die sie gedacht sind, dann sind Rahners Versuche philosophisch und theologisch Geschulten gemäß. Jedenfalls ist hier Pionierarbeit geleistet worden, die Möglichkeiten für eine Formulierung schafft, die auch liturgisch ihren Dienst tun kann.

Neben den bereits ziemlich bekannten Formulierungen eines erneuerten Credo<sup>61</sup> bietet die Arbeit von Baumgartner einen Versuch und eine Dokumentation über liturgisch brauchbare Glaubensbekenntnisse.<sup>62</sup> Die Ernte ist (dem Material nach) sicherlich bei den deutschen lutherischen Kirchen reicher. Die Bischofskonferenz der VELKD vom 30. September bis zum 4. Oktober 1969 hat über diese Frage beraten.<sup>63</sup> Ihr Befund kann wie folgt zusammengefaßt werden. Im Laufe der Geschichte hat es stets Unterschiede gegeben, wie man den Glauben an Jesus bekannte; das Bekenntnis muß immer erneuert werden und sich in neuen Formu-

lierungen ausdrücken. In der Vielfalt des Bekenntnisses wird die Einheit im Bekenntnis der Heilstaten Gottes gebildet. Die historischen Credo-Formulierungen dürfen nicht auf die Seite geschoben werden, obwohl das bloße Rezitieren und Wiederholen alter Glaubensbekenntnisse nicht genügt und zu falscher Sicherheit führt. Neue Formulierungen bleiben ein Wagnis, aber dieses Risiko muß man eingehen.

Aus der Praxis stammt eine Überlegung von Schröer<sup>64</sup> und einiger Geistesverwandter, die besonders die Notwendigkeit einer neuen Bekenntnisformel unterstreichen. Wenn «communication des consciences» ein Ziel jeder Ethik ist, dann wird eine neue Formulierung des Apostolicums die Kommunikationsmöglichkeit durch das Bekenntnis erhöhen müssen. Durch seine Stellung zwischen Dogma und Kerygma, Christologie und Anthro-

pologie, Ontologie und Personalität besitzt das Glaubensbekenntnis dazu eigene Möglichkeiten. Deutlich verschiebt sich hier der Akzent in Richtung der Ethik, wie sich auch bei katholischen Veröffentlichungen der Akzent der Orthodoxie zur Orthopraxis verschiebt.<sup>65</sup> Bei einer Übersicht über neue Bekenntnisformeln notiert Keller<sup>66</sup>, daß kein einziges der neuen Bekenntnisse eine Brücke zur Welt der Technik und Naturwissenschaften schlägt.

Die Ernte muß karg genannt werden, aber ein Gewinn ist es auf jeden Fall, daß für das Glaubensbekenntnis neue Wege gesucht werden, auf denen die kommenden Generationen weitergehen müssen, um eine Aufgabe zu erfüllen, die wir Christen noch kaum begonnen haben. Das zu wissen, sagt Theunis<sup>67</sup>, und an dieser Aufgabe schwer zu tragen, ist schon eine hoffnungsvolle Glaubensgegenwart.

<sup>1</sup> O. Karrer, Das Bekenntnis der Bischöfe: J. C. Hampe, Die Autorität der Freiheit I (München 1967) 62 und Anm. 2; zum geschichtlichen Hintergrund dieses Themas und zur Literatur über die ganze Frage s. K. Lehmann, Bedarf das Glaubensbekenntnis einer Neufassung?: Veraltetes Glaubensbekenntnis (Regensburg 1968) 125–186, bes. 140 Anm. 29.

<sup>2</sup> Das Epitheton «pastoral», das man dem Zweiten Vatikanischen Konzil beigegeben, hat sich im Gebrauch als doppelsinnig erwiesen; viel Problematik wird manchmal mit der Behauptung beiseite geschoben, es sei ja ein *pastorales* Konzil gewesen und kein *Lehrkonzil*; es gehört aber zum Wesen eines ökumenischen Konzils, daß es integral ist; vgl. M.-D. Chenu, La rénovation de la théologie morale: *Vie Spir.* Nr. 90 (Sept. 1969) 289.

<sup>3</sup> L. Vischer 't Hooft, Kommentar zu der Ansprache des Papstes vom 30. Juni 1968 (Uppsala Release Nr. UP-13).

<sup>4</sup> W. Kasper, Dogma unter dem Wort Gottes (Mainz 1965) 52. Dieser Inkubationsprozeß hat sich im letzten Jahrhundert noch verstärkt durch die unablässige Angst der Autoritäten, daß der Modernismus wieder von neuem sein Haupt erheben könne. Es ist auch bezeichnend, daß von Gruppen wie der «Confrontatie» die Erneuerungsversuche in der Kirche als «Neo-Modernismus» bezeichnet werden; «on nous change la foi». R. Aubert, Alfred Loisy, der «Vater des Modernismus»: Orientierung 32 (22. Nov. 1968) 246 bis 249; Artikel «Modernismus»: *Sacramentum Mundi* III (Freiburg i. Br. 1969) 589–591.

<sup>5</sup> K. Lehmann aaO. (s. Anm. 1) 173 lenkt darauf die Aufmerksamkeit, indem er auf drei kleine Arbeiten Luthers hinweist, die dieser im Jahre 1520 unter einem gemeinsamen Titel herausgab: Eine kurze Form der 10 Gebote. Eine kurze Form des Glaubens. Eine kurze Form des Vaterunsers (WA 7) 204–229. H. Dörries, Das Bekenntnis in der Geschichte der Kirche (Göttingen 1959) 82 ff weist noch auf ähnliche kurze Glaubensformulierungen aus der Feder von B. Pascal, Spener, Zinzendorf u. a. hin.

<sup>6</sup> Wesen und Funktion von Glaubensbekenntnissen: Veraltetes Glaubensbekenntnis (Regensburg 1968) 7–11 und die dort angegebene Literatur.

<sup>7</sup> A. J. Wensinck, The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Development (London 1965) 3, 19, 102, 270; zum Konflikt zwischen christlichen und mohammedanischen Glaubensbekenntnissen in der frühesten Zeit im Orient s. A. J. Visser, De vroeg-christelijke sekten: *Spiegel Historiae* 4 (Mai 1969) 260–265.

<sup>8</sup> G. Mensching und C. Westermann im Artikel «Bekenntnis» (religionsgeschichtlich und zu AT und Judentum): Die Religion in Geschichte und Gegenwart I (Tübingen 1957) 988–991.

<sup>9</sup> G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion (1956) 503.

<sup>10</sup> G. von Rad, Das fünfte Buch Mose (Göttingen 1964) 113. W. Molinski, der im Sammelwerk «Die vielen Wege zum Heil. Heilsanspruch und Heilsbedeutung nichtchristlicher Religionen» (München 1969) noch an dem heute doch wohl veralteten Standpunkt festhält, daß nur das Christentum ein ausgesprochenes «Credo» hat.

<sup>11</sup> K. Hruby, *Éléments de spiritualité juive: La mystique et les mystiques* (Brügge/Paris 1965) 159 ff, Literatur 255–256.

<sup>12</sup> H. Bradtke, Das Ich des Meisters in den *Hodajoth* von Qumran: *Wissenschaftliche Zeitschrift Leipzig* 6 (1956/57) 93–104.

<sup>13</sup> J. Ratzinger, Einführung in das Christentum: «Den Hintergrund bildet ein antiker Brauch: zwei zusammengefügte Teile eines Ringes, eines Stabes oder Täfelchens galten als Erkennungszeichen für Gastfreunde, Boten, Vertragspartner. Das entsprechende Stück zu besitzen berechtigte zum Empfang einer Sache oder einfach der Gastfreundschaft.» Eine Art Paß, durch den man die Identität des anderen feststellte

<sup>14</sup> Siehe die Texte der verschiedenen Credoformulierungen: A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, mit einem Anhang von A. Harnack (Breslau 1897); J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds* (London 1960); R. H. Connolly, *The Early Syriac Creeds: Zeitschr. f. ntliche Wiss. u. die Kunde der älteren Kirche* 7 (1906) 202–223.

<sup>15</sup> A. Ehrhard, Artikel «Justinian I.»: *Religion in Geschichte und Gegenwart* III (1959) 1076–1077; A. J. Visser und W. Maurer, Artikel «Bekenntnis VII», rechtlich: *Religion in Geschichte und Gegenwart* I (3. Auflage) 1003.

<sup>16</sup> Vgl. WA 37, 55.

<sup>17</sup> Vgl. Die Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche. Kritische Ausgabe (Göttingen 1956) 521 f.

<sup>18</sup> Vgl. die Themanummer von *Parole et Mission* (15. Okt. 1969): *Malaises autour de la confession de foi*, vor allem den Artikel von O. Costa de Beauregard, *Ma foi chrétienne* en 1970.

<sup>19</sup> Vgl. H. Dörries, Das Bekenntnis in der Geschichte der Kirche (Göttingen 1959). In Deutschland kam es im 19. Jahrhundert zum sog. «Apostolikumstreit»; s. dazu den Artikel «Apostolikum» II: *Religion in Geschichte und Gegenwart* I (3. Auflage) von G. Hoffmann.

<sup>20</sup> Über die Funktion des Credo siehe bei dem evangelischen Kirchenrechtler H. Dombos, *Das Recht der Gnade* (Witten 1969) 681 ff, der den Zusammenhang des Credo mit der Liturgie für notwendig hält, um einen Verfall sowohl des einen wie der anderen zu verhindern (682). W. Kasper betont ebenso die Verbindung von Liturgie und Dogma in den Ostkirchen: aaO. 32 f.

<sup>21</sup> Protestantische Studentengemeinden z. B. sehen sich gezwungen, für ihre modernen Gottesdienste neue Credoformulierungen zu schaffen, wie in Bonn. Aber das gilt auch von anderen Jugend-Gottesdiensten. Vgl. H. Keller, Bekenntnisbildung in der Gegenwart: Bekenntnis in Bewegung (Göttingen 1969) 167 f.

<sup>22</sup> Zur Credo-Geschichte des Ökumenischen Rats der Kirchen siehe R. Bultmann, Das christologische Bekenntnis des Ökumenischen Rates: Glauben und Verstehen II (Tübingen <sup>3</sup>1961) 246–261; W. Theurer, Die trinitarische Basis des Ökumenischen Rates der Kirchen (Bergen-Enkheim 1967).

<sup>23</sup> Vgl. die Rede von R. Bertram, Unser gemeinsames Bekenntnis und seine Konsequenzen für unsere Zeit: Ökumenischer Rat der Kirchen, 4. Vollversammlung (Uppsala Juli 1968), Reden Nr. 4.

<sup>24</sup> Die Wichtigkeit der World Confessional Families wird im «Ausschuß-Dokument Nr. 1 von Glaube und Kirchenverfassung» des Ökumenischen Rats der Kirchen, 4. Vollversammlung (Uppsala Juli 1968) 9–18, betont.

<sup>25</sup> In dieser Übersicht kann auf die Arbeit der Sprachanalytiker nicht ausführlich eingegangen werden. Für die Zukunft kann man von ihnen sicherlich auch einen wichtigen Beitrag für die christliche Bekenntnis-Sprache erwarten. Hier dürfen wir uns begnügen mit einem Hinweis auf J. L. Austin, *Philosophical Papers* (Oxford 1961); D. D. Evans, *The Logic of Self-Involvement. A Philosophical Study of everyday Language with special reference to the Christian Use of Language about God as Creator* (London 1963); J. A. Latrière, *Langage auto-implicatif et langage biblique selon Evans*: *Tijdschrift voor Filosofie* 28, 3 (1966) 441–494.

<sup>26</sup> F. Theunis, *Zur Sprache des Glaubens: Weltgespräch 7, Sprache und Wahrheit. Zweite Folge* (1969) 16–31.

<sup>27</sup> J. A. T. Robinson, *The New Reformation?* (London 1965), deutsche Ausgabe: *Eine neue Reformation?* (München 1965); vgl. J. Sperna Weiland, *Oriëntatie* (Baarn 1966) 103 f.

<sup>27a</sup> Das Buch von W. Huster, *Sinnvolles Glaubensbekenntnis heute. Laiengedanken zu theologischen Fragen der Gegenwart = Experiment Christentum 4* (München 1969) hilft uns nicht weiter.

<sup>28</sup> Vgl. den Artikel von S. Ijsseling, *Gezag en vrijheid* (mit englischer Zusammenfassung: *Freedom and authority*): *Tijdschr. v. Theol.* 9 (1969) 249–268.

<sup>28a</sup> Schon im Jahre 1967 haben Y. Congar, K. Rahner und E. Schillebeeckx in einem Interview eine kurze Glaubensformel als dringend notwendig bezeichnet; vgl. *Informations catholiques Internationales* Nr. 290 (15. 6. 1967) 16–19.

<sup>29</sup> J. Daniélou, *La profession de foi de Paul VI*: *Études* (Nov. 1968) 599–607; L. M. Armandariz, *Los enunciados de la fe (Cristianismo para hoy)*: *Razón y Fe* 178, 846/847 (Juli/August 1968) 23 bis 40; G. Kardinal Garrone, *La profession de foi de Paul VI = Sammlung Pour le peuple de Dieu 1* (Paris 1969). Der vollständigste Kommentar, den wir kennen, ist von C. Pozo, *El Credo del Pueblo de Dios. Comentario teológico a la Profesión de S. S. Pablo VI* (Madrid 1968).

<sup>30</sup> Y. Congar bespricht das Credo Pauls VI. in «Au milieu des orages. L'Église affronte aujourd'hui son avenir» (Paris 1969) 58 bis 65.

<sup>31</sup> G. Zizola macht darauf aufmerksam in seinem Artikel «Loin de toute passion pour le changement et la nouveauté»: *Informations Catholiques Internationales* 316 (15. Juli 1968) 9–11.

<sup>32</sup> Vgl. Problemberichte zum Zeitgeschehen. Bemühungen um eine «Kurzformel» des Glaubens: HK 23, 1 (Januar 1969) 37 f.

<sup>33</sup> Siehe dazu die Bulletins dieser Nummer von W. Dietzfelbinger, *Restaurative Bewegungen in der deutschen evangelischen Kirche*, und das Bulletin von A. M. Allchin über das Problem der «Orthodoxie» in der englischsprachigen Welt; ferner U. Schwarz, *Wer ist katholisch?* Anmerkungen zu einer «Bewegung für Papst und Kirche»: *Publik* 2 (25. Juni 1969) 24.

<sup>34</sup> «Kritischer Katholizismus» ist eine Gruppe um die Zeitschrift *selben Namens* in Deutschland. Siehe auch das Buch der Fischerbücherei «Kritischer Katholizismus» (Frankfurt 1968). Eine ähnliche Gruppe gibt es in den Niederlanden. Sie nennt sich «kollektief» und gibt die Zeitschrift «Tegenspraak» heraus, die bei Gooien Sticht (Hilversum) erscheint.

<sup>35</sup> K. Jaspers, *Philosophischer Glaube* (1948).

<sup>36</sup> Solche Thesen wurden bereits im 19. Jahrhundert und zu Beginn unseres Jahrhunderts von H. Spencer, W. James und E. Dürkheim formuliert. Vgl. *Archives de Sociologie des Religions* 27 (Januar bis Juni 1969) die Artikel von Séguys 28–35, J. P. Deconchy 51–70 und die Texte der obengenannten Autoren 37–50 und 73 bis 77.

<sup>37</sup> K. Rahner, *Schisma in der katholischen Kirche: Stimmen der Zeit* 94 (Juli 1969) 27 f.; ders., *Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche: Concilium* 5, 6/7 (1969) 462–471.

<sup>38</sup> Siehe den Bericht «Atheistische Propaganda und orthodoxe Erneuerung in der Sowjetunion»: HK 23 (Oktober 1969) 462–465.

<sup>39</sup> Zu Mexiko siehe M. de Certeau, Cuernavaca: *Le Centre inter-culturel* und Bischof Illich: *Études* (Okt. 1969) 436–440.

<sup>40</sup> Siehe H. Keller aaO. (Anm. 21) 146. Siehe auch die Ergebnisse der in Frankreich veranstalteten Befragung junger Menschen in dem Bericht von P. Villain, *Les jeunes Français et la foi: Informations Cath. Int.* Nr. 334 (15. April 1969) 4–6.

<sup>41</sup> Siehe N. Hasselmann, *Ökumene und Bekenntnis: Bekenntnis in Bewegung* aaO. (Anm. 21) 113–116. – Diese Unterscheidung klingt auch bei der Versammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen durch, wenn man nicht die verschiedenen «confessions» einander gegenüberstellt, sondern von den «confessional families» spricht; s. Ausschuß-Dokument I, *Glaube und Kirchenverfassung*, Blatt 9.

<sup>42</sup> Über die Bemühung der Methodisten um Unterstützung bei den Anglikanern und die schließliche Ablehnung der Methodisten durch die Anglikaner s. J. Coventry, *Anglican-Methodist Unity: One in Christ* (1969, 4) 479–486.

<sup>43</sup> F. Varillon, *Un abrégé de la foi catholique: Études* (Okt. 1967) Sonderdruck Paris 1967, 26.

<sup>44</sup> E. Wolf, *Bekennende Kirche: Die Religion in Geschichte und Gegenwart I* (Tübingen <sup>3</sup>1957) 984–988; zur Nederl. Herv. Kerk s. «Fundamente en Perspectieven van Belijden»: *Dokumenten Ned. Herv. Kerk 1945–1955* (s. Gravenhage o. J.) 78–111 und in «Lebendiges Bekenntnis» mit einer Einführung von O. Weber (Neukirchen/Mörs <sup>2</sup>1959).

<sup>45</sup> J. Hermelink, *Bekenntnis VIII (in den jungen Kirchen): Religion in Geschichte und Gegenwart I* (3. Auflage) 1008.

<sup>46</sup> S. Anm. 42.

<sup>47</sup> H. Oosterhuis, *In het voorbijgaan* (Utrecht 1968) enthält solche Texte; vgl. J. Baumgartner aaO. (s. Anm. 62).

<sup>48</sup> *De l'interprétation* (Paris 1965) 37, 504, 509.

<sup>49</sup> *Oss. Rom.* (1./2. Juli 1968) 1.

<sup>50</sup> Um ein Beispiel zu geben, sei diese neue Formulierung hier abgedruckt: (1) Man is not alone, he lives in Gods world. (2) We believe in God: who has created and is creating, who has come in the true man, Jesus, to reconcile and renew, who works within us and among us by his Spirit. (3) We trust him. (4) He calls us to his Church: to celebrate his presence, to love and serve others, to seek justice and resist evil. (5) We proclaim his kingdom. (6) In life, in death, in life beyond death, he is with us. (7) We are not alone; we believe in God.

<sup>51</sup> G. Baum, *A New Creed: The Ecumenist* 6 (1968, 5) 164–167.

<sup>52</sup> Die Forderung nach einer «Kurzformel»: *Concilium* 3 (1967) 203–207. Das Problem einer neuen Formulierung selbst erwähnt Rahner allerdings nicht.

<sup>53</sup> Bewältigen wir die gegenwärtige Glaubenskrise?: HK 25 (Febr. 1969) 49–53; Bemühungen um eine Kurzformel: HK 25 (Jan. 1969) 32–38.

<sup>54</sup> Darüber wird ausführlich die Pastoralnummer von *Concilium* 1970 berichten.

<sup>55</sup> K. Rahner, *Schisma in der katholischen Kirche: Stimmen der Zeit* 94 (Juli 1969) 20–33.

<sup>56</sup> Sinn von Bekenntnisformeln: *Frankf. Allg. Zeitung* (16. Sept. 1969) 21.

<sup>57</sup> Dombois aaO. (s. Anm. 20) 695–699.

<sup>58</sup> U. Valeske, *Hierarchie veritatum* (München 1968); F. Haarsma, *De leer van de Kerk en het geloof van haar leden* (Utrecht 1968); *Kommentar und Literatur über diesen Ausdruck in LThK (Suppl. II, Freiburg i. Br. 1967) 29, 38, 88 ff.*

<sup>58a</sup> J. Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis (München 1968).

<sup>59</sup> H. Mynarek, Das Wesen des Christlichen: Theol. Revue 65 (1969) 177-182.

<sup>60</sup> W. Kasper aaO. (s. Anm. 4) 182-188.

<sup>60a</sup> Geist und Leben 38 (1965) 374-379; Concilium aaO. (s. Anm. 52); Schriften zur Theologie VIII, 159-164; Handbuch der Pastoraltheol. III, 518 f.

<sup>61</sup> Siehe u. a. L'espérance qui est en nous (Rom 1967) 38 f.; F. Boerwinkel, Voorlopig Credo (Odiijk o. J.); E. Cardinal, Protest achter prikkeldraad (Amsterdam 1968); die Hamburgische Version des Apostolikums usw.

<sup>62</sup> J. Baumgartner, Neubesinnung auf das Credo in der Messe: Liturgisches Jahrbuch 19, 2 (1969) 91-112.

<sup>63</sup> W. Tannert, Bekenntnis und Kirchengemeinschaft: Luthersche Monatshefte 8 (1969, 8) 393-397; vgl. HK 23 (1969, 9) 402-403; Bekenntnis in Bewegung. Ein Informations- und Diskussionsbuch (Göttingen 1969).

<sup>64</sup> H. Schröer, Auf der Suche nach einer dogmatischen Bekenntniskonzeption: Bekenntnis in Bewegung 79-111.

<sup>65</sup> E. Schillebeeckx, «Het rechte geloof» - zijn onzekerheden en zijn criteria: Tijdschr. v. Theol. (1969, 2) 125-148.

<sup>66</sup> H. Keller, Bekenntnisbildung in der Gegenwart (s. Anm 21) 174 ff.

<sup>67</sup> Sprache und Wahrheit = Weltgespräch 7 (Basel 1969) 31.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens