

Alasdair Heron

Die historische Bedingtheit des Apostolischen Glaubensbekenntnisses

Wenige Ideen haben in der modernen Theologie eine so starke Wirkung ausgeübt wie die der «Geschichte». Keine ist wohl in so vielerlei Weise beziehungsweise mit derart widersprüchlichen Folgerungen eingesetzt worden wie diese. Einerseits ist es heute geradezu ein Gemeinplatz, daß die Bibel selbst und alle nachfolgenden Lehrformulierungen «historisch bedingt» sind; daß sie in ihrem historischen Kontext verstanden werden müssen und nicht einfach als zeitlose Ausdrücke ewiger Wahrheit; daß sie daher neu interpretiert und formuliert werden müssen, wenn ihr Sinn in unserer modernen Welt erfaßt und angeeignet werden soll. Auf der anderen Seite ist in der Theologie der jüngsten Zeit vielfach betont worden, daß Geschichte selbst ein Vorgang von zentraler theologischer Bedeutung ist; daß Altes wie Neues Testament gleichermaßen Gottes Wirken in der Geschichte bezeugen; daß das Evangelium auf der Geschichte Jesu gründet und in ihr seinen Mittelpunkt hat; und daß der Lauf der Geschichte als ganzer Teil eben dieser Geschichte ist.

Prinzipiell brauchte es keinen Widerspruch zwischen diesen beiden Aspekten der Geschichte zu geben: sie tragen einander oder könnten es zumindest tun. Der erste Aspekt warnt vor jener Verabsolutierung oder Äternalisierung des Historischen, die seinen kontingenten Charakter bestreiten oder verzerren würde. Der andere wendet sich gegen die entgegengesetzte Versuchung, Geschichte selbst ihres Sinnes zu entleeren und sie zu einem vergänglichen Spiel substanzloser Schatten zu verflüchtigen. Gemeinsam spiegeln sie jene Dialektik wider, die im Herzen des Evangeliums liegt: die Verkündigung der Gegenwart Gottes als Mensch in der Welt, in der Person Christi.

Doch ergeben sich hier Probleme, wenn einer der Aspekte so in den Vordergrund geschoben wird, daß er den anderen verdrängt oder ausschließt. Will man also, wie dies in unserem Beitrag der Fall ist, von einer Sache in ihrer «historischen Bedingtheit» sprechen, so gilt es die Fußangeln zu vermeiden, die in dieser Problemstellung verborgen sind. Die erste und gefährlichste, die schon manche Opfer gefordert hat, besteht in einer voreiligen Gleichsetzung von *Bedingtheit* und

Begrenztheit. Als etwas historisch Gewordenes ist das Apostolische Glaubensbekenntnis durchaus Gegenstand einer Forschung, die im Licht der konkreten Umstände, unter denen es entstanden ist – der Absichten, denen es dienen sollte –, der Arten und Weisen, in denen es Verwendung fand, durchgeführt werden kann. Denn all diese Gesichtspunkte gehören zu seiner Bedingtheit. Doch wie weit es durch diese Bedingtheiten beschränkt oder begrenzt wird, ist eine ganz andere Frage, die nicht *a priori* entschieden werden kann, sondern Gegenstand einer eigenen weiteren Forschung sein muß. Vor allem darf man es auf keinen Fall vorschnell als *rein und ausschließlich* «historische Formulierung» abtun, und zwar in mindestens dreifacher Hinsicht:

1. Gleich wie irgend etwas anderes geschichtlich Gewordenes kann man dieses Glaubensbekenntnis nicht ohne Rest auflösen in die Umstände und Bedingungen, die zu seinem Entstehen mitgewirkt haben, so als besäße es keine eigene Identität, kein eigenes Gewicht. Hier ist das Verfahren, das man als «ätiologischen Reduktionismus» bezeichnen könnte, ebenso abwegig wie an anderen Stellen: Sein Ergebnis ist keine *Erklärung* sondern eine *Wegerklärung* oder *Auflösung*.

2. Die Tatsache, daß das Glaubensbekenntnis zu einer bestimmten Zeit und in einer bestimmten Situation entstanden ist, *wirft* gewiß *die Frage auf*, ob es für andere Zeiten und andere Situationen Bedeutung und Erheblichkeit besitzt, kann diese Frage jedoch keineswegs *entscheiden*. Kontinuität, auch durch verschiedene Grade von Umwandlung hindurch, ist ebensogut ein Teil der Geschichte wie Diskontinuität und Gegensätzlichkeit und kann im Grunde nicht außer acht gelassen werden.

3. Das Glaubensbekenntnis gehört nicht in die Ursprungszeit der Kirche, sondern in die nachkanonische Zeit. Das rechtfertigt indessen an sich noch nicht seine Abwertung zur Kategorie theologischer *Adiaphora*. Zweifellos behandeln römisch-katholische Christen es weniger leicht in dieser Weise als solche Protestanten, deren Glauben, ungleich dem Luthers oder Calvins, auf der denkbar engsten Interpretation des *Sola Scriptura* ruht; nichtsdestoweniger verdient dieser Punkt erwähnt zu werden! Eine gebührende Unterordnung von Glaubensbekenntnissen und -formulierungen aller Art unter das Zeugnis der Schrift bestimmt und begrenzt ihre Autorität; doch damit ist ihre Autorität insgesamt keineswegs zerstört, sondern vielmehr auf ihren authentischen Boden gestellt.

Unter Beachtung dieser Voraussetzungen möchte ich im weiteren *zuerst* die Entwicklungsgeschichte des Apostolischen Glaubensbekenntnisses in großen Zü-

gen darstellen, *sodann* einige Fragen aufzeigen, die diese Geschichte für die Kirche von heute aufwirft¹.

Es sei gleich vorweg gesagt: Die Bezeichnung «Apostolisches Glaubensbekenntnis» ist irreführend. Spätestens im vierten Jahrhundert begegnen wir einer Legende, der zufolge die Apostel dieses Glaubensbekenntnis zusammengestellt hätten. Dieser Erzählung verdanken wir die Bezeichnung. Andererseits hat man noch lange Zeit angenommen, dieses Glaubensbekenntnis gehöre als ganzes in die Zeit der alten, ungeteilten Kirche, und es stehe daher gleichrangig neben dem nizänischen Glaubensbekenntnis². Seine wahre Stellung ist recht verschieden.

Es scheint einigermassen sicher, daß das «Apostolische Glaubensbekenntnis» in seiner jetzigen Form erst im siebten oder achten Jahrhundert endgültig abgefaßt worden ist, und zwar in Gallien. Tatsächlich war es ein provinzial-westliches Bekenntnis, das gleich anderen derartigen Formeln für katechetische und liturgische Zwecke verwendet wurde. Über heute nicht mehr deutlich greifbare Zwischenstationen, die aber zweifellos den Einfluß gallikanischer Liturgie auf die italische Kirche in den Jahrhunderten nach Karl dem Großen widerspiegeln, fand es schließlich in Rom und in der ganzen Kirche des Westens Anerkennung und gelangte so auf einen Platz neben dem nizänischen.

Diesen Platz hat es auch in den Hauptkirchen der Reformation behalten. Lutheraner, Reformierte und Anglikaner gebrauchten es gleichermaßen weiter, obwohl man hier allgemein betonte, daß es eher *alt apostolisch* sei. Es trat jedoch in gewissem Umfang in den Hintergrund, als diese Kirchen im 16. und 17. Jahrhundert ihre Aufmerksamkeit auf den Entwurf neuer Bekenntnisnormen richteten. Heute gibt es unter den verschiedenen protestantischen und anglikanischen Traditionen einige, die diesem Glaubensbekenntnis eine besondere Autorität zuschreiben; andere, die es in ihren Liturgien gebrauchten, die aber ihren Bekenntnisstandpunkt unter Bezugnahme auf andere Dokumente bestimmen; und wieder andere, die sich schwer tun würden mit ihrer Antwort, wenn man sie fragte, welche Bedeutung – wenn überhaupt eine – dieses Glaubensbekenntnis nach ihrer Meinung besitze. So muß man, wenn man korrekt sein will, von dem Glaubensbekenntnis, so wie es heute vorliegt, sagen, daß es niemals allgemein in der ganzen Kirche Annahme gefunden hat und daß heute eine ziemliche Vielfalt von Meinungen über seinen Rang und sein Ansehen besteht.

Doch beginnt die Geschichte des Glaubensbekenntnisses nicht mit seiner abschließenden Formulierung. Vor dieser liegt ein Entwicklungsprozeß, der ein ziemlich andersartiges Licht darauf wirft und erkennen

läßt, daß es in seinem Kern wesentlich älter ist, als wir eben angedeutet haben. Der größte Teil ist bereits greifbar in den Fragen, die, wie Hippolytus in der *Traditio Apostolica XXI* berichtet, im frühen dritten Jahrhundert in Rom an die Taufkandidaten gerichtet wurden:

Glaubst du an Gott, den allmächtigen Vater?
 Glaubst du an Christus Jesus, Gottes Sohn,
 der geboren wurde durch den Heiligen Geist aus
 der Jungfrau Maria,
 der gekreuzigt wurde unter Pontius Pilatus und
 starb,
 der wieder auferstand am dritten Tag lebend vom
 Tod,
 und aufstieg in die Himmel und sich setzte zur
 Rechten des Vaters
 und wiederkommen wird, die Lebenden und die
 Toten zu richten?
 Glaubst du an den Heiligen Geist,
 die heilige Kirche
 und die Auferstehung des Fleisches?

Weitgehend dasselbe Modell, hier aber mehr in aus-sagender als in fragender Form, findet sich in dem Altrömischen Credo (R), das gegen Ende des vierten Jahrhunderts in Rufinus' *Commentarius in Symbolum Apostolorum* und vermutlich auch durch Marcellus von Ancyra in seiner *Apologia* bei der römischen Synode von 340 (Epiphanius, *Panarion* 72,3) belegt ist. Dabei ist es nicht unmöglich, daß R selbst auf das dritte Jahrhundert zurückgeht. In seiner von Kelly (aaO. 102) anhand von Rufinus rekonstruierten Form lautet es:

Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen;
 und an Christus Jesus, seinen einzigen Sohn, unsern
 Herrn,
 der geboren wurde vom Heiligen Geist und der
 Jungfrau Maria,
 der unter Pontius Pilatus gekreuzigt und begraben
 wurde,
 am dritten Tag wieder auferstand von den Toten,
 aufstieg zum Himmel,
 sitzt zur Rechten des Vaters,
 von wo er wiederkommen wird, die Lebenden und
 Toten zu richten;
 und an den Heiligen Geist,
 die heilige Kirche
 die Vergebung von Sünden
 die Auferstehung des Fleisches.

Marcellus' Text ist eher griechisch als lateinisch und enthält nach «die Auferstehung des Fleisches» die

Schlußklausel «ewiges Leben»; sonst weist er Rufinus gegenüber nur geringfügige Abweichungen in der Wortwahl auf.

R ist nur eines aus einer ganzen Anzahl gleicher, aber nicht völlig gleichlautender Glaubensbekenntnisse, die in Italien, Nordafrika, Spanien und Gallien vom vierten Jahrhundert an nachgewiesen werden können, und es kann kein ernsthafter Zweifel daran bestehen, daß es entweder ein direkter Vorgänger von T (Apostolisches Glaubensbekenntnis) oder ein früheres Glied derselben Familie ist. Die Punkte, in denen sich T von ihm unterscheidet, sind entweder geringfügig oder lassen sich als Verdeutlichungen erklären, die durch Erfordernisse der Kontroverse oder Anliegen des Frömmigkeitsausdruckes wünschenswert erscheinen. Die bedeutendsten dieser Zusätze oder Abänderungen in T lauten: «Schöpfer von Himmel und Erde», «empfangen durch den Heiligen Geist», «geboren aus der Jungfrau Maria», die Erwähnung eines Abstiegs Christi in die Hölle, das Adjektiv «katholisch» zu «Kirche», «Gemeinschaft der Heiligen» und «ewiges Leben». Doch diese Abwandlungen bilden in der Tat, wenn man sie zusammennimmt, den entscheidenden Hinweis darauf, daß T im siebten oder achten Jahrhundert in Gallien seine abschließende Formulierung erfahren hat; denn während diese und ähnliche Sätze einzeln in viel älteren Dokumenten belegt sind, lassen sich zu dieser Zeit eben im gallischen Raum die deutlichsten parallelen Verbindungen der betreffenden Einzelelemente finden.

Die verschiedenen Glaubensbekenntnisse stellen die Formen dar, in denen die Hauptpunkte des Glaubens gelehrt und bekannt wurden. Es darf uns nicht überraschen, daß diese Formen nach Ort und Zeit in einem gewissen Umfang voneinander abweichen. Die verschiedenen Ortskirchen wollten durchaus den Glauben der anderen in der rechten Weise ausdrücken, wenn die Notwendigkeit dazu sich ergab, jedoch nicht dadurch, daß ihre Glaubensbekenntnisse wortwörtlich identisch waren, sondern dadurch, daß sie in erkennbarer Weise denselben Glauben zum Ausdruck brachten. Die Entwicklung der Konzilstheologie von Nizäa an übte jedoch einen verständlichen Druck aus im Sinne einer Gleichförmigkeit der Glaubensbekenntnisse. Das führte schließlich im Osten wie im Westen zur allgemeinen Annahme des Nizänischen Glaubensbekenntnisses (C), speziell in der Liturgie der Eucharistiefeyer (wenngleich dies in Rom selbst erst um 1014 herum geschah). Dieselbe Art von Tendenz zur Gleichförmigkeit führte im karolingischen Reich zur Annahme des Gallikanischen Credo T in Rom und im gesamten Westen, so daß es schließlich die anderen lokalen Ableitungen von R verdrängte.

Dieser Abkömmling von R trat damit am Ende das Erbe von R selbst an, ein Erbe, das zurück bis ins dritte Jahrhundert verfolgt werden kann. So muß zwar der diesem Glaubensbekenntnis ehemals zugeschriebene apostolische Charakter heute als unbewiesen erklärt werden, doch steht T nichtdestoweniger als einziger Repräsentant der alten Glaubensformeln des Westens da, der immer noch in Gebrauch ist. Es kann also ein weitaus höheres Alter für sich beanspruchen, als sein relativ spätes Formulierungsdatum auf den ersten Blick anzuzeigen scheint; und während es nach Herkunft und Formulierung eindeutig westlichen Charakter zeigt, ist der Glaube, den es bekennt, unbestreitbar ebensowehr der des Ostens wie der des Westens³. Im gleichen Maße aber ist seine potentielle ökumenische Bedeutung vielleicht beträchtlich größer, als seine historischen Wurzeln ahnen lassen, ungeachtet der Vorbehalte, mit denen der Osten ihm von jeher gegenübergetreten ist. Außerdem macht seine mehr kerygmatische Note, verglichen mit dem stärker dogmatischen Stil des Nizänischen Bekenntnisses, es zu einer wertvollen Ergänzung zu C und kann ihm in dieser Hinsicht sogar gewisse Vorzüge verleihen.

Doch gibt es noch andere Fragen, die nicht so sehr mit dem späten Entstehungsdatum oder dem westlichen Charakter zusammenhängen, sondern sich aus dem Gegensatz zwischen seiner Entstehungszeit im Altertum und den heutigen Bedürfnissen ergeben. Der hier zur Verfügung stehende Raum gestattet nur einen ganz kurzen Hinweis auf einige der Probleme, der als Beitrag zur Diskussion dienen soll.

1. In der frühen Kirche dienten Glaubensformeln sowohl liturgischen als auch katechetischen Zwecken⁴. Heute vermag man kaum den Eindruck zu unterdrücken, daß diese beiden Zielsetzungen sich mehr und mehr getrennt haben, so daß es nicht selten leichter erscheint, ein solches Credo im *gottesdienstlichen* Rahmen zu rezitieren, als es in der *Unterweisung* tatsächlich zugrunde zu legen. Es muß weiter die Vermutung ausgesprochen werden, daß das Endergebnis einer solchen Tendenz nur darin bestehen kann, daß es auch seines liturgischen Sinnes entleert wird. Ja es scheint, daß dieses Stadium in denjenigen protestantischen Kirchen bereits erreicht ist, in denen es tatsächlich nicht mehr gebraucht wird.

2. Alle frühen Glaubensbekenntnisse, einschließlich dessen, von dem wir sprechen, spiegeln diejenigen besonderen Schwerpunkte wider, die zur damaligen Zeit als zentral und fundamental für den christlichen Glauben empfunden wurden. In den seither verfloßenen Jahrhunderten haben andere theologische Probleme die Landschaft einigermaßen verändert: die Frage nach Identität und Standort der Kirche selbst, die Rolle der

Bibel, Gestalt und Form des christlichen Lebens in der Welt – um nur drei ganz naheliegende Beispiele zu nennen. Neue Herausforderungen rufen neue Antworten auf den Plan; auch hier einige derart unterschiedliche Beispiele zur Veranschaulichung wie die *Bekennnisschriften* der Reformation, die tridentinische *Professio Fidei*, die *Barmer Theologische Erklärung* und das jüngst erschienene gemeinsame *Neue Glaubensbuch*. Darüber hinaus aber kann nicht nur über die Zugänglichkeit und Erheblichkeit der Einzelpunkte in diesem Credo gestritten werden⁵, sondern auch über diese Art von Formulierung als solche und ihre Bedeutung für den modernen Laien. Hier ist zumindest eine gewisse Kommunikationslücke zu überbrücken.

3. In der alten Kirche gaben örtliche Glaubensbekenntnisse wie R, obwohl sie von Ort zu Ort variierten, dem Ausdruck, was als gemeinsamer Glaube der katholischen Kirche erkennbar war. Heutzutage scheint der Gebrauch desselben Glaubensbekenntnisses, auch des Apostolischen, mit der beiderseitigen Überzeugung vereinbar, daß es Glaubensunterschiede gibt, die ausreichen, die kirchliche Gemeinschaft mit dem anderen aufzukündigen. Das überkommene alte Erbgut, welches das Glaubensbekenntnis bewahrt, scheint in sich nicht auszureichen, um ohne formale Garantie eine gegenseitige Anerkennung zu rechtfertigen – entweder weil es nicht alles einschließt, was man als wichtig und unerlässlich empfindet, oder weil das, was es besagt, auf unterschiedliche Weise interpretierbar ist.

Diese und ähnliche Probleme müssen, glaube ich, ernst genommen werden. Wenn wir von ihnen ausgehen, können wir uns in zwei ganz verschiedenen Richtungen bewegen. Man kann den Schluß ziehen, das Zeitalter des «Christentums der alten Glaubensformeln» oder zumindest das des Apostolischen Glaubensbekenntnisses gehe vorüber oder sei bereits vorübergegangen; das Credo selbst sei heute ein altherwürdiges Denkmal, das natürlich unsre Achtung verdiene und allsonntäglich besucht werden müsse, aber für den Alltagsgebrauch nicht mehr geeignet sei; man müsse anderswo nach Formulierungen für gemeinsame christliche Aussagen und Grundlagen für ein gegenseitiges ökumenisches Verständnis suchen. So gesehen wäre die historische Bedingtheit des Credo zugleich eine Begrenzung durch die Geschichte, die es für alle praktischen Zwecke unzugänglich werden läßt. Auf der anderen Seite kann man sich auf den Standpunkt stellen, daß eine heutzutage erfolgende Neuentdeckung der vollen Weite und Tiefe des Glaubens, den es artikuliert, den Schlüssel sowohl für die notwendige Reintegration von Gottesdienst und Glaubensinhalt

als auch für die Überwindung unserer konfessionellen Trennungen bildet. In diesem Falle aber darf damit gerechnet werden, daß das Apostolische Glaubensbekenntnis ebensogut eine Zukunft hat wie eine Vergangenheit und daß die Tragfähigkeit, die man ihm in manchem modernen ökumenischen Gespräch zutraut, gerechtfertigt wird – zumindest in der Hoffnung.

Die Auswahl der dargestellten Auffassungen hängt nicht in erster Linie mit der Autorität oder der Verbindlichkeit dieses Glaubensbekenntnisses in sich selbst zusammen. Die Frage, die hier gestellt wird, betrifft Rang und Rolle des Glaubens der frühen Kirche als Stütze und Führung für unseren Glauben heute. Auf diese Fragen sind viele verschiedene Antworten gegeben worden, sowohl explizit wie implizit. Sie reichen mit einer großen Vielfalt von Nuancen von einer virtuellen Kanonisierung der frühen Kirche bis zu einer mehr oder minder unqualifizierten Ablehnung ihrer Erheblichkeit und Autorität. Zwischen diesen beiden Extremen liegt ein Raum, in dem vielleicht eine breite (wenn auch sicherlich nicht allgemeine) ökumenische Übereinstimmung auf irgendeiner Grundlage wie dieser zu finden ist. Ungeachtet des Vergehens der Zeit, der neuen und größeren Fragen, die seither aufgetaucht sind, und der Veränderungen in unseren Horizonten und Kommunikationsweisen ist der heutige christliche Glaube kein von dem der frühen Kirche verschiedener. Die Hauptprobleme, für welche die frühe Kirche Klarheit schaffen mußte, sind noch immer vorhanden, und ihre klassischen Formulierungen bilden Wegweiser, die wir nicht ohne Gefahr übersehen. Gewiß dürfen wir uns nicht mit ihrer reinen Wiederholung begnügen; aber wir wagen nicht weniger zu tun, sowohl in unsrem Gottesdienst als in unsrer religiösen Unterweisung.

Wenn wir die Dinge so betrachten, kann das Apostolische Glaubensbekenntnis nicht als abschließende, erschöpfende und endgültige Zusammenfassung des Glaubens behandelt, aber ebensowenig als dessen rein der Vergangenheit angehörender Ausdruck abgetan werden. Es muß vielmehr als «historisch» angesehen werden in einem zweifachen Sinne: als Glaubensformel, die unter ganz bestimmten Umständen und in einer ganz bestimmten Phase der Geschichte der Kirche geschaffen worden ist, und als Glaubensausdruck, der im Gesamt dieser Geschichte heute wie in Zukunft weiterhin eine Rolle zu spielen hat. Manchen wird es scheinen, als sei damit zu wenig für unser Glaubensbekenntnis gefordert, manche werden den Eindruck haben, als sei es zuviel. Doch vielleicht ist hier das Wort «fordern» in keinem Falle richtig gewählt: Es geht nicht darum, was durch oder im Hinblick auf das Glaubensbekenntnis gefordert werden

müßte, sondern darum, was es 'en Kirchen heute zu bieten hat. Unabhängig von allen historischen Qualifikationen bietet es ein bleibendes Zeugnis, das einst für

den Glauben gegeben worden ist, einen bleibenden Bezugs- und Orientierungspunkt, der uns von denen übergeben wurde, die vor uns kamen.

¹ Die Geschichte des Apostolischen Glaubensbekenntnisses ist im einzelnen dargestellt von J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds* (London 1960), dgl. von P. Smulders, *Some Riddles in the Apostles Creed*: *Bijdragen* 31 (1970) 234–260.

² Das heute gebrauchte Nizänische Glaubensbekenntnis ist nicht das Glaubensbekenntnis von Nizäa (325), sondern eine davon verschiedene und ausführlichere Formulierung, die in Chalcedon (451) als vom Konzil von Konstantinopel (381) bestätigt vorgelegt wurde. Einfachheitshalber wird es allgemein C genannt; das Apostolische Glaubensbekenntnis T und das Altrömische, von dem in unserem Text die Rede ist, R. Zu den Ursprüngen von C vgl. Kelly aaO. 296–331.

³ Die beiden Punkte, in denen T Wesentliches zu dem in C Enthaltenen hinzufügt, sind der Abstieg zur Hölle und die Gemeinschaft der Heiligen: vgl. dazu Kelly aaO. 378–383, 388–397. Keines der beiden hier angesprochenen Themen ist spezifisch westlich, obwohl ihre Formulierung in einem Glaubensbekenntnis typisch gallikanisch zu sein scheint.

⁴ Dieser zentrale Punkt behält seine Gültigkeit, auch wenn Smulders recht hat mit seiner Behauptung (aaO. 238–239), im Westen habe sich – im Unterschied zum Osten – die katechetische Unterweisung nicht eng an die Glaubensformel gehalten.

⁵ So ist zum Beispiel heute noch nicht völlig gewiß, was *sanctorum communio* ursprünglich bedeutet hat: Gemeinschaft mit den Heiligen oder Gemeinschaft in den heiligen Dingen. Überdies ergibt sich hier

noch die Frage, wie weit wir heute an den ursprünglichen Sinn – sofern dieser festgestellt werden kann – gebunden oder aber frei sind, andere mögliche Bedeutungen zu wählen, die die Worte als solche zum Inhalt haben können. Wir können hier jedoch nicht die komplexen hermeneutischen Probleme durchdiskutieren, die diese Frage aufwirft. Doch sie verdient zumindest erwähnt zu werden.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

ALASDAIR HERON

Lektor der Christlichen Dogmatik an der Universität Edinburgh; vorher war er Research Lecturer in Systematischer Theologie an der Irish School of Ecumenics in Dublin. Er ist Mitherausgeber von *The Scottish Journal of Theology* und Autor von *Two Churches, One Love* (Dublin 1977). Ferner hat er Beiträge in einer Anzahl Zeitschriften veröffentlicht, z. B. in *The Journal of Theological Studies*, *Ekklesiastikos Pharos*, *Kyrios*, *The Way* und *The Irish Theological Quarterly*. Mitarbeit an: M. Hurley (Hg.), *Beyond Tolerance*; R. W. McKinney (Hg.), *Creation, Christ and Culture – Studies in honour of T. F. Torrance*. Anschrift: University of Edinburgh, Faculty of Divinity, Department of Christian Dogmatics, New College, The Mound, Edinburgh EH 1–2 LX, Great Britain.

Charles Kannengiesser

Das Nizänum von 325 in der Geschichte des Christentums

I. Die politische Entscheidung

1. Der Wille des Kaisers

Dieses erste «ökumenische» Konzil von Nizäa hätte niemals stattgefunden, wäre da nicht der Wille und ausdrückliche Wunsch Konstantins gewesen. Sicher, die Kirchen hatten nicht auf den aus Gallien gekommenen «Befreier» gewartet, um eine synodale Handlungsweise zu entwickeln. Besonders im Orient hatten sie schon viel dazu beigetragen, daß das kirchliche Leben sowohl in den unruhigen Perioden als auch in den bewegten Jahren des dritten Jahrhunderts florierte. Im Westen hatte Konstantin nach seinem Sieg über Maximin die Macht dieser kirchlichen Institution erfahren. Um sich den Beistand der christlichen Gruppe, der damals ein gewisses Gewicht wegen ihrer zahlen-

mäßigen Stärke zukam und die wegen ihrer guten Organisation schon bemerkenswert war, zu sichern, hatte er die Bischöfe von Rom und von Karthago mit großzügigen Geschenken überhäuft.

Und nachdem er nun einmal in den Donatistenstreit verwickelt war, der eine schwerwiegende Spaltung im Episkopat Nordafrikas hervorrief und den religiösen Frieden bis hin nach Gallien beeinträchtigte, hatte er nicht gezögert, die Synode, die 314 in Arles abgehalten wurde, durch einen brutalen Griff zu den Waffen zu vervollständigen, um die Durchführung der Antidonatistendekrete dieser Synode zu erzwingen. Nachdem er am 18. September 324 Licinius im Orient besiegt hatte und Alleinherrscher und Hoherpriester des römischen Imperiums war, brauchte er keine besondere Inspiration des Hl. Geistes und noch weniger die Ermunterungen des römischen Papstes, dem diese ganze Angelegenheit fremd war, um die nötigen Vorkehrungen zu treffen, um den religiösen Frieden in der ganzen Weite seines Herrschaftsgebietes zu sichern.

Tatsächlich hängt die «Ökumenizität» von Nizäa nicht daran, daß da, im Vergleich zu jenen Synoden, die ihr im Osten oder im Westen vorausgegangen waren¹, eine größere Anzahl von Konzilsvätern versammelt war, noch an der normativen Kraft seines Glaubensbekenntnisses und seiner Dekrete, die bis hin zum vierten Jahrhundert und anlässlich der wichtigsten all-