

Kein anderer Glaube?

Das Veränderungsverbot des nizänischen Glaubens in Spätantike und Frühmittelalter

Michael Böhnke

I. Einleitung	39
II. Nacherzählt: Theologiegeschichtliche Skizze zur Dogmatisierung des „filioque“	41
III. Nachgehakt	47
1. Das Veränderungsverbot als Verbot eines anderen Glaubens	47
2. Veränderungsverbot als Irreformabilität?	47
3. Interpretationsgrundsätze	48
4. Wahrheit und Normativität	49
5. Liturgische Überlieferung als Gedächtniskultur	49
IV. Nachgefragt	51
1. Synchrone und diachrone Pluralität?	51
2. Interpretation und Wille	53

I. Einleitung

„So wie, solange es eine Religion gibt, es eine dogmatische Theologie geben muß ..., so wird es – solange es ein Recht gibt – eine normative Rechtslehre geben“, schrieb *Hans Kelsen* 1934 in der „Reinen Rechtslehre“¹. Selbstverständlich für den dem Marburger Neukantianismus nahestehenden *Kelsen* war es, die Rechtslehre kritisch auf ihren Gegenstand einzuschränken und ihre Methode kritisch zu klären. Die Möglichkeit und Erforderlichkeit ihrer Existenz bezweifelte er jedoch nicht. Sie hat für ihn die Aufgabe, zu klären, was rechtens ist, ebenso wie die Dogmatik zu klären hat, was Wahrheit ist. Darin unterscheidet sich seine Position von der des kritischen Rationalismus, der jede Methodologie, die vom Prinzip der zureichenden Begründung ausgeht, als Dogmatisierung von Aussagen zurückweist. Ist jedoch der normative Sinn des Rechts wie der Religion ideologisch, dann sind es nach *Kelsen* auch die Dogmatik und die Rechtslehre, die den immanenten Sinn

¹ *H. Kelsen, Reine Rechtslehre* (1. Aufl., 1934), 37.

der normativen Gegenstände Recht und Religion in erkenntnismäßiger Durchdringung und wissenschaftlich systematischer Bearbeitung der geistigen Gehalte zu erfassen versuchen. Das Prinzip der zureichenden Begründung stellt er jedoch nicht unter Ideologieverdacht.

Wenn im Folgenden nicht von Dogmatik, sondern von Dogmatisierungsprozessen die Rede ist, dann wird damit eine genetische Perspektive gewählt. In dieser Perspektive lässt sich weder klären, ob der normative Sinn des Rechts oder der Religion ideologisch sind, noch, ob die Dogmatik selbst autoritärer Struktur ist. Thematisiert wird lediglich die Geltung eines lehramtlichen Entscheides in der Praxis, wobei exemplarisch gezeigt werden soll, dass die Dogmatisierung aufgrund eines vielschichtigen und über einen längeren Zeitraum dauernden historischen Prozesses erfolgt. Dieser Ansatz erscheint mir für einen interdisziplinären Dialog mit der Rechtswissenschaft durchaus als sinnvoll.

An einem konkreten Fallbeispiel – dem „filioque“ – will ich im Folgenden zeigen, wie ein bestimmter Bekenntnisgehalt des christlichen Glaubens, dessen normative Geltung zwischen den Kirchen bis heute strittig ist, im Laufe der Geschichte in der römisch-katholischen Kirche dogmatisiert worden ist, um seine Wahrheit zu versichern. Dafür wird eine genetische Perspektive gewählt. Der Akzent liegt also darauf, die Entwicklung, die schließlich zur De-facto-Formulierung eines Dogmas führte, als einen historischen Prozess – und nicht als ein bestimmtes systematisches Verfahren – zu verstehen und als einen solchen nachzuzeichnen.

Der Prozess beginnt mit dem nizäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis, welches durch die Konzilien von Nizäa 325 und Konstantinopel 381 formuliert worden ist, und endet vorläufig 1442 mit dem Konzil von Florenz. Dabei verstehe ich das Bekenntnis von 325/381 nicht als Dogma im heutigen Sinn des Wortes. Vielmehr deute ich das Bekenntnis doxologisch. Es handelt sich um einen erinnernden Lobpreis der Herrlichkeit Gottes, des Vaters, Jesu Christi, des Sohnes und des Heiligen Geistes in der Form eines das Gedächtnis der Kirche prägenden Glaubenssymbols. Mit *Jan Assmann* könnte man also eher von einem formativen als von einem normativen, von einem das Selbstbild der Kirche und ihr identitätssichernden Wissen prägenden als von einem normierenden Text ausgehen².

² Vgl. *J. Assmann*, *Religion und kulturelles Gedächtnis* (2000), 127. *Assmann* geht es um kulturelle Texte, die über die Distanz hinweg normative und formative Verbindlichkeit einfordern: „Formative Texte formulieren das Selbstbild der Gruppe und ihr identitätssicherndes Wissen“.

II. Nacherzählt: Theologiegeschichtliche Skizze zur Dogmatisierung des „filioque“

Das Glaubensbekenntnis von Nizäa (325) enthielt noch keine Aussagen über den Heiligen Geist. Gegen die pneumatomachische Kritik, die die Gottheit des Heiligen Geistes bestritt, wurde erst durch das Konzil von Konstantinopel (381) dem Glaubensbekenntnis der Artikel über den Heiligen Geist angefügt. Das Konzil, von dem keine Akten erhalten sind und dessen Bekenntnis durch das Konzil von Chalkedon (451) überliefert ist, hat formuliert, dass der Heilige Geist „vom Vater ausgeht und mit dem Vater und dem Sohn zugleich angebetet und verherrlicht wird“. Mit den Worten, „der vom Vater ausgeht“, zitieren die Väter das Johannes-evangelium (Joh. 15, 26). Um diese Wendung geht es im Folgenden.

Die Hinzufügung des „filioque“ richtete sich gegen adoptianistische Positionen, die vom 6.–8. Jahrhundert im heutigen Spanien vertreten wurden. Danach sollte Christus zwar im Hinblick auf seine Gottheit wahrer Sohn („*filius proprius*“), im Hinblick auf seine Menschheit jedoch lediglich angenommen („*filius adoptivus*“) sein. Die Theologen, die das Bekenntnis von Nizäa gegen diesen Adoptianismus verteidigten, argumentierten, dass der Sohn nicht geringer als der Vater gedacht werden dürfe und dass der Heilige Geist vom Sohn unterschieden werden müsse. Sie betonten deshalb, dass der Heilige Geist vom Vater und vom Sohn ausgehe. Diese Argumentation dürfte dazu geführt haben, dass in Spanien in der lateinischen Fassung des nizäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses schon im 7. Jahrhundert vom Heiligen Geist bekannt wurde, dass er „vom Vater und vom Sohn ausgeht“. Lateinisch heißt dieses „und vom Sohn“ *filioque*. Im 8. und 9. Jahrhundert wurde an verschiedenen Orten im Westen Europas, unter anderem in der Pfalzkapelle in Aachen, das Glaubensbekenntnis mit dem Filioque-Zusatz in der Heiligen Messe gesungen. Allerdings ist diese Praxis für die stadtrömische Liturgie nicht bezeugt. Gerechtfertigt hat diesen Zusatz Bischof *Paulinus von Aquileia*, der ausführte, dass durch das *filioque* der Sinn des Glaubens der Konzilsväter von Nizäa nachvollzogen und durch eine heilsame Wendung gegen neu aufgekommene Häresien ergänzt worden sei. Neu auftretende Häresien rechtfertigten, so *Paulinus*, wie schon 381, eine Fortschreibung des Glaubensbekenntnisses. Der in anti-adoptianistischer Absicht erfolgten Fortschreibung liegt bei *Paulinus* ein apologetisches und ebenso ein katechetisches Motiv zugrunde³.

807/08 kam es in Jerusalem zum ersten Ost-West Konflikt um den Filioque-Zusatz im Glaubensbekenntnis. Griechische Mönche aus dem Sabaskloster haben lateinisch sprechenden Mönchen aus dem Ölbergkloster, die das Bekenntnis mit dem Zusatz sprachen, vorgehalten, sie seien vom wahren Glauben abgefallen, weil sie den Wortlaut des Glaubensbekenntnisses verändert hatten. Die Mönche

³ Vgl. *P. Gemeinhardt*, Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter (2002), 69–74.

aus dem Öbergkloster, deren theologisch geschulter fränkischer Abt Georg sich wahrscheinlich gerade auf Reisen befand, standen den Vorwürfen ziemlich hilflos gegenüber. Sie wussten nur zu erwidern, dass sie das Glaubensbekenntnis so sängen, wie sie es in der Pfalzkapelle zu Aachen gehört hätten. Nachdem es beim Weihnachtsgottesdienst 807 in Bethlehem wohl zu handgreiflichen Auseinandersetzungen zwischen den Mönchen gekommen war und die Frage nach dem rechten Glauben in Jerusalem auch durch den Patriarchen offenbar nicht geklärt werden konnte, wandten sich die Mönche vom Öbergkloster an den Bischof von Rom, Papst Leo III., mit der Bitte um Argumentationshilfe. Papst Leo III. gab die Angelegenheit an den Frankenkaiser Karl weiter. Dieser beauftragte seinerseits theologische Gutachter mit der Aufgabe, aus Schrift und Tradition Argumente für das *filioque*, also für die Wahrheit des Bekenntnisses, dass der Heilige Geist aus dem Vater und dem Sohn hervorgehe, zusammenzutragen.

Diese Gutachten, erstellt von den führenden Theologen im karolingischen Reich, Arn von Salzburg, Smaragd von Saint-Mihiel, Theodulf von Orléans, Heito von Basel und Adalwin von Regensburg, die den Erweis der Wahrheit des Bekenntniszusatzes zum Ziel hatten, wurden auf dem Konzil von Aachen im November 809 verhandelt. Auf der Basis des Gutachtens des Bischofs Arn von Salzburg fasste das Konzil von Aachen einen Beschluss, das sogenannte *Decretum Aquisgranense de processione spiritus sancti*⁴, das durch eine hochrangige Delegation Papst Leo III. überbracht und mitgeteilt werden sollte. Der Beschluss sollte die Rechtgläubigkeit des Filioque-Zusatzes erweisen und war mit der Forderung verbunden, auch die Kirche von Rom möge diesen Zusatz ins Glaubensbekenntnis übernehmen. Karl versuchte also, Papst Leo III. dazu zu bewegen, die Einfügung für die gesamte lateinische Kirche zu ratifizieren. Papst Leo III. wies dies zurück. Er machte geltend, dass das Glaubensbekenntnis, das von einem ökumenischen Konzil erstellt und von weiteren bekräftigt worden war, nicht verändert werden dürfe. Es müsse also in seiner konkreten Gestalt unverändert bleiben. Leo III. begründete das damit, dass nicht jede Glaubenswahrheit in den Bekenntnistext Eingang finden müsse. Zudem ließ er am Eingang zur *Confessio S. Petri* im Petersdom zwei Silbertafeln anbringen, die den Text des nizänischen Glaubensbekenntnisses in griechischer und lateinischer Sprache ohne das *filioque* enthielten. Gleichzeitig erkannte er aber, wie sich aus dem Protokoll des Gesprächs zwischen Papst Leo III. und den Gesandten Kaiser Karls, den Bischöfen Bernar von Worms, Jesse von Amiens und Abt Adalhard, ergibt, die theologische Tradition des *filioque* aufgrund der im *Decretum* vorgetragenen Argumente als rechtgläubig an. „Der abschließende Vorschlag des Papstes, die Franken sollten allmählich den Gesang des Glaubensbekenntnisses mit dem *filioque* in der Pfalzkapelle abschaffen – ‚Wenn Ihr Abstand davon nehmt, werden dies alle tun‘, so der Papst – und so die Kirche

⁴ MGH, Concilia, Bd. II, Supplementum 2: Das Konzil von Aachen 809, hg. v. H. Willjung (1998), 237–249.

des Reiches zur Nachahmung anregen, blieb folgenlos⁵. Die Verwendung des erweiterten Textes, der trotz der anderslautenden Empfehlung des Papstes lokal in Gebrauch blieb, wurde schließlich von Papst Benedikt VIII. auf Druck von Kaiser Heinrich II. gutgeheißen und empfohlen und ab 1014 so auch in der römischen Liturgie übernommen.

Der Filioque-Zusatz ist zu Beginn des 9. Jahrhunderts von den Karolingern in zweifacher Weise verteidigt worden. Erstens in Hinblick auf die formulierende Instanz. Hierzu findet sich im Zusammenhang mit der Synode von Frankfurt 794 eine wahrscheinlich auf *Alkuin* zurückgehende, aufschlussreiche Interpretation des Geltungsanspruchs eines karolingischen Konzils:

„Wenn ... Bischöfe von zwei und drei Provinzen zusammenkommen und wenn sie, ausgerüstet mit der Bestimmung der alten Kanones, irgendetwas zur Verkündigung oder zur Glaubenslehre beschließen ... so ist das, was sie tun, katholisch und vielleicht kann es universal genannt werden, weil es ja, obgleich es nicht von den Bischöfen des ganzen Erdkreises beschlossen worden ist, dennoch von dem Glauben und der Überlieferung der Gesamtheit nicht abweicht“⁶.

„Damit“, so ist mit *Gemeinhardt* zu konstatieren, „wird ein neuer Begriff von Ökumenizität eingeführt – auch eine lokale Synode sollte auf der Basis der Tradition der Kirche allgemeingültige Definition verkündigen dürfen. ... Diese Position richtet sich gegen das ostkirchliche Prinzip der Pentarchie, demzufolge der Konsens der gesamten Kirche durch eine allgemeine Synode unter Beteiligung der fünf altkirchlichen Patriarchate zum Ausdruck kommt und letztlich auch gegen Papst Hadrian I., dessen Legaten an der Synode von Nizäa partizipiert und der diese gegen die Franken verteidigt hatte“⁷.

Zweitens rechtfertigte die Synode in Aachen, getragen von diesem Selbstbewusstsein, 809 das *filioque* mit einem ausführlichen Schrift- und Väterbeweis, einer Methode, die sich auf das Konzil von Ephesus (431) berufen konnte und die für die apologetisch geführten Dialoge der kommenden Jahrhunderte leitend werden sollte. Beides zeigt sich im *Decretum Aquisgranense*. Die Vorrede gibt den Hervorgang des Geistes aus dem Sohn allen zu glauben auf. Durch die Umstellung der Reihenfolge der Konzils- und Vätertexte gegenüber dem Gutachten Arns von Salzburg, das als Vorlage für das Dekret diente, stellt sich das Dekret in eine

⁵ M. Borgolte, Papst Leo III., Karl der Große und der Filioquestreit von Jerusalem, *Byzantina* 10 (1980), 403–427, 423.

⁶ MGH, *Concilia*, Bd. II, Supplementum I: *Opus Caroli regis contra synodum* (Libri Carolini), hg. v. A. Freeman unter Mitwirkung von P. Meyvaert (1998), *lib. IV, cap. 28*, S. 557: „Cum ergo duarum et trium provinciarum presules in unum conveniunt, si antiquorum canonum institutione muniti aliquid praedicationis aut dogmatis statuunt, quod tamen ab antiquorum Patrum dogmatibus non discrepat, catholicum est, quod faciunt, et fortasse dici potest universale; quoniam, quamvis non sit ab universi orbis presulibus actum, tamen ab universorum fide et traditione non discrepat“.

⁷ P. *Gemeinhardt*, Bespr. *Opus Caroli contra synodum*, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 111 (2000), 114–117, 116.

Reihe mit den Beschlüssen der ökumenischen Konzilien, mit denen der Beweisgang eröffnet wird.

Von systematisch-theologischer und auch wirkungsgeschichtlicher Relevanz ist neben der Neuinterpretation des Verständnisses von Ökumenizität und der Auswahl und Gruppierung der Väter- und Schriftzitate des Aachener Dekrets zur theologischen Rechtfertigung des Filioque-Zusatzes durch die Karolinger vor allem die Augustinusrezeption *Alkuins*. Der fränkische Hoftheologe hat in seinem Werk „De sancta et individua Trinitate“ auf Augustins „De Trinitate“ Bezug genommen, „dieses freilich in spezifischer Weise eingeführt: Dass der Geist, wie Augustinus darlegte, ‚ursprünglich (principaliter) aus dem Vater und, weil dieser ihn [dem Sohn] ohne zeitlichen Abstand mitteilt, gemeinschaftlich (communiter) aus beiden hervorgeht‘“ wird bei *Alkuin* so gedeutet, dass „der Geist ‚gleichmaßen (aequaliter) aus Vater und Sohn hervorgeht und beider Geist und beiden gleich an Wesen und Ewigkeit ist‘“⁸. Patriarch *Photius von Konstantinopel* hat demgegenüber zum Ende des 9. Jahrhunderts die orthodoxe Position zugespitzt durch die Formulierung, dass der Heilige Geist aus dem Vater *allein* hervorgeht.

Im Juli 1054 kam es in Konstantinopel zur wechselseitigen Exkommunikation, ausgesprochen durch den Päpstlichen Legaten, Kardinal Humbert de Silva Candida, und eine daraufhin von Patriarch Michael Kerullarios von Konstantinopel einberufene Synode. In der vorausgegangenen Diskussion spielte die Filioque-Frage eine Rolle. In der Argumentation von Kardinal *Humbert de Silva Candida* überlagert das Alkuinizitat das augustinische Argument. „Humbert begründete den doppelten Hervorgang ganz in den Bahnen der karolingischen Augustin-Lektüre und erhob sogar den Vorwurf, Byzanz habe den Hervorgang des Geistes ex filio aus dem NC getilgt (!); Kerullarios konterte in ‚photianischem‘ Geist, das ‚filioque‘ gefährde die Symmetrie zwischen den innertrinitarischen Ursprüngen von Sohn und Geist aus dem Vater. Niketas Stethatos untermauerte dies durch einen ausführlichen Schrift- (Joh. 15, 26) und Väterbeweis“⁹. Zur „Wolke der Zeugen“ zählen für ihn: Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Gregor Thaumaturgos, Johannes Chrysostomos. Seine „Synthesis gegen die Lateiner“, die die kappadozische Position gegen die augustinische weiterentwickelt, wurde wegweisend für die byzantinische Kontroverstheologie¹⁰. Der bleibende Ertrag des „Schismas“ von 1054 liegt daher – so der Ökumenische Studienausschuss der VELKD – „weniger in einer nachhaltigen Kirchenspaltung als vielmehr in der sukzessiven Herausbildung der pro- bzw. antifilioquistischen Tradition“¹¹.

⁸ Vgl. P. *Gemeinhardt*, Der Filioque-Streit zwischen Ost und West, in: P. Bruns/G. Greser (Hg.), Vom Schisma zu den Kreuzzügen: 1054–1204 (2005), 105–132, 119.

⁹ Ökumenisch den Glauben bekennen – das Nicaeno-Constantinopolitanum von 381 als verbindendes Glaubensbekenntnis. Stellungnahmen der *Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands* (2007), 15.

¹⁰ Zusammenfassung bei *Gemeinhardt*, Filioque-Kontroverse (Fn. 3), 378 ff.

¹¹ Ökumenisch den Glauben bekennen (Fn. 9), 15.

Nun kann aber durch die von *Humbert* übernommene karolingische Augustinusrezeption nicht mehr ausgeschlossen werden, dass ebenso wie der Vater der Sohn Prinzip für den Ausgang des Heiligen Geistes ist und es damit zwei Prinzipien in Gott gäbe. Dies aber bedeutete eine Infragestellung des Monotheismus. Das Konzil von Lyon hat darauf mit der Klarstellung reagiert, dass „der Heilige Geist von Ewigkeit her aus dem Vater und dem Sohn, nicht als aus zwei Prinzipien sondern als aus einem Prinzip“¹² hervorgeht.

Das vierte Laterankonzil (1215)¹³ sowie die Konzilien von Lyon (1274) und Ferrara/Florenz (1438/42)¹⁴ haben den Filioque-Einschub in das Glaubensbekenntnis dogmatisiert. Damit wurde der Einschub zu etwas, was nicht mehr zeitbedingt und in katechetischer Absicht bekannt werden sollte, sondern als notwendige Wahrheit geglaubt werden musste. Mit *Wolfgang Beinert* verstehe ich in diesem Zusammenhang Dogmatisierung eng als Definitionsakt eines Dogmas¹⁵, durch den ein Glaubensinhalt als wahr ausgesagt wird, und zwar so, dass sein Nichtwahrsein ausgeschlossen ist. Er ist also nicht nur historisch, sondern notwendig wahr, d.h. nicht mehr in seinem zentralen Gehalt kritisierbar. Die umfassende Formulierung des Zweiten Konzils von Lyon lautet:

„Treu und ergeben bekennen wir: Der Heilige Geist geht von Ewigkeit her aus dem Vater und dem Sohn, nicht als aus zwei Prinzipien, sondern als aus *einem* Prinzip, nicht durch zwei Hauchungen, sondern durch eine einzige Hauchung hervor. ... dies enthält die unveränderliche und wahre Lehre der rechtgläubigen Väter und Lehrer, der lateinischen ebenso wie der griechischen. ... So verurteilen und verwerfen wir mit Billigung des heiligen Konzils alle, die leugnen, daß der Heilige Geist von Ewigkeit her aus dem Vater und dem Sohn hervorgeht, oder sogar in vermessener Kühnheit behaupten, daß der Heilige Geist aus dem Vater und dem Sohn als aus zwei Prinzipien und nicht als aus einem Prinzip hervorgeht“¹⁶.

Zugleich wollten die römischen Bischöfe durch diese Formulierung und dann auch durch die Formulierung des Konzils von Florenz die Kircheneinheit wieder herstellen, ein Vorhaben, das auf dieser Basis bekanntlich scheiterte. Das *Lyoner Anathema* verschärfte vielmehr den Konflikt. Theologisch entwickelten sich die divergenten Zugänge zur Trinität zu sich gegensätzlich ausschließenden Positionen. Die theologische Absicherung der westlichen Position erfolgte nicht mehr nur in Re-

¹² *H. Denzinger/P. Hünermann*, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum (41. Aufl., 2007), Nr. 850.

¹³ „... Vater, Sohn und Heiliger Geist, zwar drei Personen, aber *eine* Wesenheit, Substanz oder gänzlich einfache Natur: der Vater von keinem her, der Sohn vom Vater allein und der Heilige Geist gleichermaßen von beiden, ohne Anfang, ohne Ende, immer.“: COD II, 230.

¹⁴ COD II, 526: „Der Heilige Geist ist ewig aus dem Vater und dem Sohn; er hat sein Wesen und sein subsistentes Sein zugleich aus dem Vater und dem Sohn und geht aus beiden ewig als von einem einzigen Prinzip und einer einzigen Hauchung hervor“.

¹⁵ *W. Beinert*, Definition. II. Theologisch, in: *W. Kasper et al.* (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 3 (3. Aufl., 1995), Sp. 55 f.

¹⁶ COD II, 314: „Fideli ac devota professione fatemur, quod Spiritus sanctus aeternaliter ex Patre et Filio, non tamquam ex duobus principiis, sed tamquam ex uno principio, non duabus spirationibus, sed unica spiratione, procedit“.

kurs auf Schrift und Vätertexte, sondern spekulativ durch das Axiom, welches *Anselm von Canterbury* in „De processione Spiritus Sancti“ aufgestellt hat: „In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio“¹⁷. Dieser Grundsatz spekulativer Trinitätslehre, d.h. einer Trinitätslehre in vernunftgemäßer Weise, wurde 1442 vom Konzil in Florenz im Unionsdekret mit den Kopten (11. Sitzung) lehramtlich rezipiert (DH 1330).

Inhaltlich bedeutet das anselmsche Axiom für die Frage nach dem *filioque*: „Der Geist geht aus dem Vater hervor, aber nicht, sofern dieser Vater ist – denn sonst wäre er ein weiterer Sohn –, sondern sofern dieser Gott ist; der Sohn aber ist nur dem Vater gegenüber Sohn, nicht gegenüber dem Geist, muss im Blick auf diesen also in seiner Gottheit betrachtet werden, und darum geht der Geist auch aus dem Sohn hervor, sofern dieser Gott ist. Erkenntnisleitend ist dabei die Formalisierung der innertrinitarischen Beziehung durch die Relation ‚deus de deo‘“¹⁸.

Formal bedeutet die Dogmatisierung dieser Position durch das Konzil von Florenz, „daß ... die Abschirmungsfunktion, die Funktion der Sicherung, über die Orientierungsfunktion dominiert“¹⁹, was in der Formulierung des Konzils von Florenz in *Laetentur caeli* (1439) seinen eindrücklichen Ausdruck findet: „Weiter entscheiden wir: Jener erklärende Zusatz ‚und vom Sohn‘ (*filioque*) ist um der Verdeutlichung der Wahrheit willen und wegen einer damals drängenden Notwendigkeit rechtens und begründet dem Symbol beigefügt worden“²⁰. Durchaus wusste man also 1439 noch um die katechetische Motivation für den Zusatz. Die dogmatisierte Begründung, die sich auf Anselm berief, erlaubte es nun aber nicht mehr, den Zusatz fallen zu lassen, wie das noch Papst Leo III. 810 vorgeschlagen hatte. Das musste jetzt *widervernünftig* erscheinen.

Soweit die theologiegeschichtliche Rekonstruktion der Dogmatisierung des *filioque*. Am Ende meines Referates hoffe ich, zeigen zu können, dass die Position, die die mittelalterlichen Konzilien bezogen haben, in einem ganz bestimmten Sinn heute nicht mehr vom Lehramt der römisch-katholischen Kirche vertreten werden kann und auch nicht vertreten wird.

¹⁷ *Anselm v. Canterbury*, De processione Spiritus Sancti, in: Opera Omnia, hg. v. F.S. Schmitt (2. Aufl., 1984), Bd. 2, 175–219, 181.

¹⁸ *Gemeinhardt*, Filioque-Streit (Fn. 8), 125.

¹⁹ *H. Albert*, Die Idee der kritischen Vernunft. Zur Problematik der rationalen Begründung und des Dogmatismus, Aufklärung und Kritik 2 (1994), 16–29, zitiert nach <http://www.gkpn.de/albert.htm> (abgerufen am 10.8.2010).

²⁰ COD II, 527: „Diffinimus insuper explicationem verborum illorum Filioque, veritatis declarandae gratia et imminente tunc necessitate, licite ac rationabiliter symbolo fuisse appositam“.

III. Nachgehakt

Doch zunächst möchte ich an einigen Punkten der referierten Problemgeschichte noch einmal nachhaken. Es geht mir darum, einige Elemente für ein Verfahren der Dogmatisierung, die sich in dieser Geschichte zeigen, näher zu bestimmen.

1. Das Veränderungsverbot als Verbot eines anderen Glaubens

Der siebte Kanon der Synode von Ephesus wird seit *Photius* von orthodoxer Seite herangezogen, um ein Veränderungsverbot des Bekenntnistextes zu begründen. Dort heißt es:

„Nach Verlesung dieser Texte [gemeint ist der Bekenntnistext von Nizäa 325] entschied die heilige Synode [7.], daß es niemandem erlaubt sei, einen anderen Glauben vorzubringen, niederzuschreiben oder zusammenzustellen als den, der von den heiligen, in Nizäa versammelten Vätern mit Heiligem Geist beschlossen worden ist. Welche es wagen, einen anderen Glauben abzufassen oder vorzubringen oder denen vorzulegen, die sich vom hellenistischen Heidentum, Judentum oder irgendeiner Häresie zur Erkenntnis der Wahrheit bekehren wollen, werden, wenn sie Bischöfe oder Kleriker sind, ihres Bischofs- bzw. Klerikeramtes enthoben; Laien werden mit dem Anathem belegt“²¹.

2. Veränderungsverbot als Irreformabilität?

Es kann an dieser Stelle dahingestellt bleiben, ob sich das Veränderungsverbot auf den Gehalt oder den Wortlaut des Bekenntnisses bezieht. Auch mag unbeachtet bleiben, dass es sich auf das Bekenntnis von 325 bezieht, welches bekanntlich 381 ergänzt und auch an mehreren Stellen verändert worden ist²². Wichtig scheint die sanktionsbewährte Verpflichtung auf den geistinspirierten Konzilsväterglauben als Ausdruck der Frömmigkeit aus soteriologischen Gründen zu sein. Deshalb muss man sich davor hüten, das Veränderungsverbot durch die Brille des I. Vatikanums zu sehen und historisch unkritisch als *Irreformabilität* zu interpretieren. Besagt doch die Konstitution des I. Vatikanums, „Pastor aeternus“, mit der Beschreibung der Unfehlbarkeit päpstlicher Lehrentscheidungen zugleich, dass Dogmen nicht nur wahr, sondern auch unfehlbar sind. Sie können also gar nicht nicht-

²¹ COD I, 65: „Τούτων τοίνυν ἀναγνωσθέντων, ὥρισεν ἡ ἀγία σύνοδος ἐτέραν (sic) πίστιν μηδενὶ ἐξεῖναι προφέρειν ἢ γοῦν συγγράφειν ἢ συντιθέναι παρὰ τὴν ὀρισθεῖσαν παρὰ τῶν ἁγίων πατέρων τῶν ἐν τῇ Νικαέων συναχθέντων σὺν ἀγίῳ πνεύματι· τοὺς δὲ τολμώντας ἢ συντιθέναι πίστιν ἐτέραν ἢ γοῦν προκομίζειν ἢ προφέρειν τοῖς ἐθέλουσιν ἐπιστρέφειν εἰς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας ἢ ἐξ Ἑλληνισμοῦ ἢ ἐξ Ἰουδαϊσμοῦ ἢ γοῦν ἐξ αἰρέσεως οἰασηποτοῦν, τούτους, εἰ μὲν εἴεν ἐπίσκοποι ἢ κληρικοὶ, ἀλλοτρίους εἶναι τοὺς ἐπισκόπους τῆς ἐπισκοπῆς καὶ τοὺς κληρικοὺς τοῦ κλήρου· εἰ δὲ λαϊκοὶ εἴεν, ἀναθεματίζεσθαι“.

²² So ist die Formulierung „aus dem Wesen des Vaters, Gott aus Gott“ im griechischen Text von 381 nicht mehr enthalten. Veränderungen und Erweiterungen gibt es darüber hinaus an anderen Stellen. Vgl. *Gemeinhardt*, Filioque-Kontroverse (Fn. 3), 41 ff.

wahr sein. Diese „höchst aufgeladene Vorstellung von Wahrheit ... hat“ – so *Peter Neuner* – „dazu geführt, dass im 20. Jahrhundert das Dogma nicht mehr nur als wahre, sondern als unveränderliche Aussage verstanden wurde, und zwar unveränderlich bis hinein in seine sprachliche Gestalt. Nicht nur was gesagt ist, sondern auch wie es gesagt ist, erscheint dabei als endgültig. Dies war wohl die Aufgipfelung, so dass nun das Dogma als Inbegriff des Harschen, Starren und Abweisen den erschien“²³. Mit diesem Anspruch wird man die auf den Konzilsväterglauben verpflichtenden Aussagen von Ephesus wohl kaum behaften können. Im Veränderungsverbot von Ephesus dürfte es eher um ein Gebot der heilsnotwendigen Bewahrung des überlieferten und identitätsstiftenden Glaubens gegangen sein. Denn Ephesus hat sehr wohl auch die Notwendigkeit der historischen Interpretation des Bekenntnistextes gesehen.

3. Interpretationsgrundsätze

Und dies scheint mir im Zusammenhang mit der Frage nach Dogmatisierungsprozessen von höchster Relevanz. So geht der zitierten Stelle aus Kanon VII des Konzils von Ephesus unmittelbar eine Textpassage voraus, die sich der Hermeneutik des Glaubensbekenntnisses widmet. Es heißt:

„Die Synode in Nizäa hat folgenden Glauben vorgelegt: Wir glauben ... Diesem heiligen Glauben sollten alle zustimmen; denn er ist ein Ausdruck der Frömmigkeit und ist für das Wohl des ganzen Erdkreises ausreichend. Nun bekennen ihn aber einige Leute nur zum Schein und pflichten ihm nur äußerlich bei, während sie den Sinn der Gedanken nach eigenem Gutdünken auslegen und die Wahrheit verdrehen. Sie sind Söhne des Irrtums und Kinder des Verderbens. Deshalb war es unabdingbar, Aussprüche der heiligen und rechthabigen Väter anzuführen, die zu beständigen vermögen, in welcher Weise sie das Bekenntnis verstanden und unerschrocken verkündet haben. Natürlich müssen dann auch alle, die den rechten und untadeligen Glauben haben, ihn auch so verstehen, auslegen und verkünden“²⁴.

Implizit kann man die Gutachten, die zum Aachener Konzil 809 vorgelegt worden sind, und auch das *Decretum Aquisgranense* als der ephesinischen Hermeneutik verpflichtet ansehen. Allerdings gilt es darauf zu achten, welche Kirchenväterstellen die karolingischen Theologen ausgewählt, wie sie diese gruppiert und wie sie diese verstanden haben. Dass diese Frage nicht ungestellt bleiben kann, wird durch

²³ *P. Neuner*, Was ist ein Dogma?, 12, zitiert nach: http://epub.ub.uni-muenchen.de/1276/1/senior_stud_2006_11_05.pdf (abgerufen am 10.8.2010). Dass dies nicht mehr einer heutigen Dogmenhermeneutik entspricht, hat Neuner überzeugend ausgeführt.

²⁴ COD I, 64f.: „Ἡ ἐν Νικαίᾳ σύνοδος πιστὶν ἐξέθετο ταύτην· Πιστεύομεν ... Τῇ μὲν οὖν ἀγίᾳ ταύτῃ πίστει πάντας συντίθεσθαι προσήκει· ἔχει γὰρ εὐσεβῶς καὶ ἀποχρώντως εἰς ὠφέλειαν τῆς ὑπ' οὐρανόν. Ἐπειδὴ δὲ τινὲς προσποιούνται μὲν ὁμολογεῖν αὐτὴν καὶ συντίθεσθαι, παρερμηνεύουσι δὲ τῶν ἐννοιῶν τὴν δύναμιν ἐπὶ τὸ αὐτοῖς δοκοῦν καὶ σοφίζονται τὴν ἀλήθειαν, πλάνης ὄντες υἱοὶ καὶ ἀπωλείας τέκνα, ἐδέησεν ἀναγκαιῶς ἀγίων πατέρων καὶ ὀρθοδόξων παραθεσθαι χρήσεις πληροφορῆσαι δυναμένας τίνα τε τρόπον νενοήκασιν αὐτὴν καὶ κηρύξαι τεθαρρήκασιν, ὥστε δηλονότι καὶ πάντας τοὺς ὀρθῶν καὶ ἀμώμητον ἔχοντας πιστὶν οὕτω καὶ νοεῖν καὶ ἐρμηνεύειν καὶ κηρύττειν αὐτὴν“.

die zahlreichen Augustinzitate im Aachener Dekret sowie durch die vorgenommenen Umstellungen und auch durch das Augustinverständnis Alkuins ausreichend belegt. Festzuhalten bleibt die Bedeutung eines Schrift- und Väterbeweises für den Erweis der Wahrheit des Bekenntnisses sowie die Erfahrung, dass sich diese daraus allein nicht eindeutig erweisen lässt.

4. Wahrheit und Normativität

Dass nicht jede Glaubenswahrheit Eingang ins Bekenntnis finden muss, ist die bekannte Position Papst Leos III. Für ihn war es sogar möglich, auch im Angesicht der erkannten Rechtgläubigkeit des Bekenntnisses am überlieferten Text ohne Filioque-Zusatz festzuhalten. Deshalb hat er 810 am Eingang zur *Confessio S. Petri* zwei Silbertafeln mit dem griechischen und lateinischen Text des Glaubensbekenntnisses selbst angesichts der erkannten Rechtgläubigkeit des Filioque-Zusatzes aufstellen lassen. Mit dem lateinischen Text legte er zudem wahrscheinlich eine verbindliche Übersetzung vor. Der Aufstellungsort verweist darüber hinaus in dichter Symbolik auf die Apostolizität des Glaubens. Für Leo schien die Wahrheit einer Glaubensaussage jedenfalls kein zureichender Grund zur Veränderung seiner konziliar festgelegten Form. In dem Sinn urteilt der Historiker *Borgolte*: Die historische Forschung hat „keinen Zweifel mehr an der konsequent ökumenischen Haltung Leos, die dem Widerspruch Hadrians I. gegen die fränkischen Revisionswünsche zum Konzil von Nizäa gleicht“²⁵. Das römische Papsttum zu Ende des 8. und zu Beginn des 9. Jahrhunderts respektierte und stützte damit die Autorität der ökumenischen Konzilien gegen den karolingischen Anspruch, dass auch ein Teilkonzil eine verbindliche Glaubenslehre formulieren könne.

5. Liturgische Überlieferung als Gedächtniskultur

Papst Leo III. hat zudem gefordert, das Singen des Glaubensbekenntnisses in der Pfalzkapelle zu Aachen zu unterlassen. Damit thematisiert er einen weiteren Aspekt: den der liturgischen Praxis. Denn die liturgische Überlieferung als Quelle der Glaubenswahrheit dürfte nicht unerheblich zur Dogmatisierung des *filioque* beigetragen haben, ist doch die liturgische Praxis vor allem in jener Zeit als Teil einer entwickelten Gedächtniskultur anzusehen, in der der Buchdruck noch nicht erfunden war. Jedenfalls gewinnt nur aufgrund der selbstverständlichen liturgischen Filioque-Tradition das Argument *Humberts*, diejenigen, die das *filioque* aus dem Bekenntnis gestrichen hätten, seien zu verurteilen, seine Plausibilität. Der Grundsatz „*Lex orandi est lex credendi*“, der hier zur Anwendung kommt, geht auf *Prosper von Aquitanien* († um 455) zurück. Er spielt in der orthodoxen Tradition eine bedeutende Rolle. Aber er findet sich auch heute noch – freilich in lehramtlich

²⁵ *Borgolte*, Filioquestreit (Fn. 5), 426.

domestizierter Weise – in der westlichen Tradition, so in der *Institutio Generalis*, der Allgemeinen Einführung in das Römische Messbuch von 2002. In Nr. 397 dieser *Institutio Generalis* heißt es:

„Auch bleibe der Grundsatz gewahrt, demzufolge jede Teilkirche mit der Gesamtkirche nicht nur hinsichtlich der Glaubenslehre und den sakramentalen Zeichen übereinstimmen muss, sondern auch hinsichtlich der allgemein von der apostolischen und fortdauernden Überlieferung angenommenen Gebräuche, die einzuhalten sind, nicht nur um Irrtümer zu vermeiden, sondern auch damit der Glaube unversehrt überliefert wird; denn das Gesetz des Betens der Kirche entspricht ihrem Gesetz des Glaubens“²⁶.

„... quia Ecclesiae lex orandi eius legi credendi respondet“, heißt es im lateinischen Text. Würde der Grundsatz „Lex orandi est lex credendi“ uneingeschränkt gelten, wäre die Kausalität eine andere. Dann müsste es heißen: ... „weil dem Gesetz des Betens das Gesetz des Glaubens entspricht“. Erst damit wäre die Liturgie als eine bedeutende Quelle der theologischen Erkenntnis angesehen, die, wie im ersten Teil des Satzes konstatiert, den Irrtum auszuschließen und die unversehrte Überlieferung des Glaubens zu verbürgen vermag.

Papst Benedikt XVI. hat in *Summorum Pontificum* die *lex orandi* nur noch als Anwendungsform einer vorher feststehenden *lex credendi* bezeichnet, indem er ausführt:

„Das von Paul VI. promulgierte Römische Messbuch ist die ordentliche Ausdrucksform der ‚Lex orandi‘ der katholischen Kirche des lateinischen Ritus. Das vom heiligen Pius V. promulgierte und vom seligen Johannes XXIII. neu herausgegebene Römische Messbuch hat hingegen als außerordentliche Ausdrucksform derselben ‚Lex orandi‘ der Kirche zu gelten; aufgrund seines verehrungswürdigen und alten Gebrauchs soll es sich der gebotenen Ehre erfreuen. Diese zwei Ausdrucksformen der ‚Lex orandi‘ der Kirche werden aber keineswegs zu einer Spaltung der ‚Lex credendi‘ der Kirche führen; denn sie sind zwei Anwendungsformen des einen Römischen Ritus.“

Demgemäß ist es erlaubt, das Messopfer nach der vom seligen Johannes XXIII. promulgierten und niemals abgeschafften *Editio typica* des Römischen Messbuchs als außerordentliche Form der Liturgie der Kirche zu feiern²⁷.

²⁶ *Institutio Generalis Missalis Romani* (2002), Nr. 397: „Principium quoque servetur, iuxta quod unaquaque Ecclesia particularis concordare debet cum universali Ecclesia non solum quoad fidei doctrinam et signa sacramentalia, sed etiam quoad usus universaliter acceptos ab apostolica et continua traditione, qui servandi sunt non solum ut errores vitentur, verum etiam ad fidei integritatem tradendam, quia Ecclesiae lex orandi eius legi credendi respondet“.

²⁷ „Missale Romanum a Paulo VI promulgatum ordinaria expressio ‚Legis orandi‘ Ecclesiae catholicae ritus latini est. Missale autem Romanum a S. Pio V promulgatum et a B. Ioanne XXIII denuo editum habeatur uti extraordinaria expressio eiusdem ‚Legis orandi‘ Ecclesiae et ob venerabilem et antiquum eius usum debito gaudeat honore. Hae duae expressiones ‚legis orandi‘ Ecclesiae, minime vero inducent in divisionem ‚legis credendi‘ Ecclesiae; sunt enim duo usus unici ritus Romani.“

Proinde Missae Sacrificium, iuxta editionem typicam Missalis Romani a beato Ioanne XXIII anno 1962 promulgatam et numquam abrogatam, uti formam extraordinariam Liturgiae Ecclesiae celebrare licet“.

Hinsichtlich der Form des Bekenntnistextes tendiert das römische Lehramt heute ebenso wie in der Frage des Messritus zu einer doppelten *lex orandi*. Es kann bei ökumenischen Anlässen ohne den Filioque-Zusatz gesprochen werden und steht in dieser Form auch im Lehrschreiben *Dominus Jesus*. Kardinal Walter Kasper hat vorgeschlagen, es in beiden Fassungen in das revidierte Messbuch aufzunehmen²⁸. Diese Praxis und dieser Vorschlag werden von manchen orthodoxen Theologen indes sehr kritisch beurteilt. „Man dürfe nicht mit dem Bekenntnis spielen“, so der rumänisch-orthodoxe Theologe *Daniel Benga* während einer Podiumsdiskussion am 26. September 2009 in Aachen²⁹. Ein Spiel ist das freilich nicht, was das römische Lehramt treibt. Vielmehr steht dahinter die rationale Einsicht in die Komplementarität³⁰ der trinitätstheologischen östlichen und westlichen Denkform. Und hier beginnt es dann noch einmal spannend und schwierig zu werden.

IV. Nachgefragt

1. Synchrone und diachrone Pluralität?

Dem heutigen Stand der Forschung entspricht die These, dass das *filioque* nicht als Konsequenz einer defizitären Rezeption neunizänischer Theologie im Westteil des Römischen Reiches angesehen werden kann. Es kann sich vielmehr auf eine eigenständige westliche Prägung neunizänischer Theologie durch Augustinus berufen, die die Einheit der Trinität betont³¹. Die augustinische Denkform wurde durch das Konzil von Florenz indirekt dogmatisiert, indem dieses sich wörtlich auf Anselm von Canterburys trinitätstheologisches Axiom bezog, das dieser im „konstruktiven Rückgriff“ auf Augustinus entwickelt hat. Die Wahrheit des Filioque-Zusatzes verdankt sich also vernünftiger Einsicht. Als eine Voraussetzung der Dogmatisierung wird zudem von einem „Konflikt der Interpretationen“ (*Paul Ricoeur*) ausgegangen werden müssen. Ein solcher „Konflikt der Interpretationen“ ist eine historisch notwendige Bedingung für jedwede Dogmatisierung. Ist diese abgeschlossen, wird gewöhnlich eine Interpretation als wahr, die anderen als häretisch bezeichnet. So ist es auf den Konzilien von Lyon und Florenz, die das *filioque* dogmatisiert haben, geschehen. Aber das war – aus heutiger systematisch-theologischer Perspektive betrachtet – keineswegs zwingend. Vielmehr bezeichnet

²⁸ W. Kasper, Ökumene zwischen Ost und West, Stimmen der Zeit 221 (2003), 151–164, 162.

²⁹ Die Podiumsdiskussion fand im Rahmen einer internationalen theologischen Fachtagung „Den Glauben an Gott Vater, Sohn und Heiligen Geist heute gemeinsam bekennen. 1200 Jahre Konzil von Aachen“ vom 23.–26.9.2009 in Aachen statt.

³⁰ Vgl. M. Böhnke, Die Ursprungsbeziehung zwischen Vater und Geist. Über die Bedeutung eines Denkens in Komplementarität für die ökumenische Hermeneutik, *Catholica* 59 (2005), 305–325.

³¹ So vor allem *Gemeinhardt*, Filioque-Kontroverse (Fn. 3).

das römische Lehramt heute beide Interpretationen – die kappadozische und die augustinische – als komplementär³². Und das hat weitreichende Konsequenzen.

Wenn nämlich die zureichende Begründung für die differenzierte Bestimmung der Wahrheit der immanenten Trinität weder allein in der östlichen noch allein in der westlichen Denkform erbracht werden kann, beide Modelle sich aber komplementär zueinander verhalten, dann scheint die Pluralität der Bekenntnistexte konsequent, zumindest aus westlicher Perspektive. Zugleich ist mit der Komplementaritätsthese aber auch gesagt, dass es in dieser Frage eine legitime Pluralität der theologischen Denkformen geben *muss*. Das mit der Dogmatisierung allein der augustinischen Denkform verbundene Anathema des Konzils von Lyon ist deshalb nicht nur unter ökumenischen Gesichtspunkten problematisch. Es müsste aufgehoben werden.

Kaum ausgelotet aber scheint mir zu sein, was es für eine Dogmatisierung bedeutet, wenn die Bestimmung der Wahrheit eines „Sachverhalts“ nur komplementär erfolgen kann. Indem das Lehramt der römisch-katholischen Kirche dies in Anspruch nimmt, erkennt es die Pluralität der Denkformen als zum Erweis der Glaubenswahrheit notwendig an. Dieser aufregende Befund ist nun nicht nur synchron, sondern auch – darauf weist *Summorum Pontificium* implizit hin – diachron zu bedenken. Es ist nämlich zu fragen, ob mit der Dogmatisierung der augustinischen Denkform der sachliche Gehalt des *filioque* heute noch angemessen ausgesagt werden kann, wird doch die Denkform Augustins von zahlreichen Theologen der westlichen Tradition heute als überholt angesehen. Deswegen wird von nicht wenigen eine Denkformtransformation trinitätstheologischer Aussagen gefordert, die dem heutigen Stand der theologischen Forschung entspricht, der vor allem durch *Karl Rahners* trinitätstheologisches Axiom der Identität von ökonomischer und immanenter Trinität inspiriert ist³³. Eine alleinige Komplementaritätsbestimmung der überkommenen Denkformen erscheint unter diesem Gesichtspunkt nicht ausreichend.

Von der orthodoxen Theologie wird – wenn ich recht sehe – derzeit jedoch weder die Komplementaritätsthese durchgängig anerkannt, wonach unter bestimmten Bedingungen eine synchrone Pluralität legitim sein kann, noch wird die Notwendigkeit einer Denkformtransformation gesehen, die unter bestimmten Bedingungen von der Legitimität diachroner Pluralität ausgeht. Gleichwohl läge in einem solchen Ansatz eine Chance für eine gemeinsame und zeitgemäße Lösung der theologisch bedeutsamen und doch geschichtlich so hoch belasteten Fragen.

³² Die griechische und die lateinische Überlieferung über den Ausgang des Heiligen Geistes. Eine Klarstellung in Verantwortung des *Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen*, Una Sancta (1995), 316–324. Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 248.

³³ Vgl. *B. Oberdorfer*, Filioque. Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems (2001). Ferner: *M. Böhnke*, Die Wahrheit der ökonomischen Trinität. Versuch über das Axiom der Identität von ökonomischer und immanenter Trinität in ökumenischer Absicht, Theologie und Glaube 96 (2006), 262–289.

2. Interpretation und Wille

Ob durch die Einsicht in die legitime Pluralität der Denkformen jedoch die Pluralität der Bekenntnistexte legitimiert werden kann, das ist eine durchaus noch nicht beantwortete Frage. Das leonische Argument, dass nicht jede Glaubenswahrheit in den Bekenntnistext Eingang finden müsse, ist evident und doch zugleich dezisionistisch. An dieser Stelle kommt für mich wieder *Hans Kelsen* ins Spiel, und zwar mit seiner Interpretation des Rechts als Erkenntnis- und Willensakt: „Versteht man unter ‚Interpretation‘ die Feststellung des Sinns der zu vollziehenden Norm, so kann das Ergebnis dieser Tätigkeit nur die Feststellung des Rahmens sein, den die zu interpretierende Norm darstellt, und damit die Erkenntnis mehrerer Möglichkeiten, die innerhalb dieses Rahmens gegeben sind“³⁴. *Kelsen* beschränkt die Interpretation auf den Erkenntnisakt, der zu mehreren angemessenen und nicht zu einer allein richtigen Anwendung der Norm führen kann, ohne dass sich dabei entscheiden ließe, welches die richtige Entscheidung ist. Dafür gibt es aufgrund des positiven Rechts kein Kriterium ... Der „Konflikt zwischen Wille [des Gesetzgebers] und Ausdruck [Wortlaut des Gesetzes]“ ist nicht in einer objektiv gültigen Weise zwischen dem einen und dem anderen zu entscheiden. „Alle bisher entwickelten Interpretationsmethoden führen stets nur zu einem möglichen, niemals zu einem einzig richtigen Resultat“³⁵. Zu diesem gelangt man erst im normerzeugenden (Willens-)Akt des richterlichen Urteils, der nicht durch Erkenntnis des schon vorhandenen Rechts gewonnen werden kann. Die Frage nach der richtigen Möglichkeit ist kein rechtstheoretisches Erkenntnisproblem, sondern ein rechtspraktisches-politisches, so *Kelsen*³⁶.

Analog wird man den durch die Aufstellung der Silbertafeln gesetzten Willensakt von Papst Leo III. als der konziliar formulierten Glaubenswahrheit verpflichtete und zugleich ökumenisch weitsichtige Bezeugung und Festlegung der konsonanten „Glaubensnorm“ praktisch deuten müssen. Was bedeutete es, seinem Vorbild heute zu folgen? Es bedeutete, ein ökumenisches Konzil als alleinige Instanz zur Formulierung eines identitätsstiftenden Bekenntnisses und die daher geformte liturgische Doxologie als Maßstab für die *lex credendi* anzuerkennen. Der Grund dafür besteht darin, dass ein dogmatisch formulierter Glaubensgehalt, der nicht unwahr sein kann und doch nur komplementär wahr ist – der Glaubenssatz über den Hervorgang des Heiligen Geistes bildet hierfür ein Beispiel – anders nicht einstimmig bekannt werden könnte.

³⁴ *Kelsen*, Reine Rechtslehre (Fn. 1), 94 f.

³⁵ *Kelsen*, Reine Rechtslehre (Fn. 1), 96.

³⁶ *Kelsen*, Reine Rechtslehre (Fn. 1), 98.