

Marx, Hans Jürgen, *Filioque und Verbot eines anderen Glaubens auf dem Florentinum* (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn 26). Gr. 8° (413 S.) St. Augustin 1977, Steyler Verlag.

Eine Reihe von Theologen sieht im Konzil von Florenz (1438/39) das klassische Beispiel eines kirchenamtlich legitimierten Pluralismus, und zwar nicht nur im Bereich der Theologie, sondern des Dogmas. Es gibt also ein ökumenisches Interesse, sich näher mit diesem Konzil zu befassen. Beim Autor kommt ein sehr persönliches Anliegen hinzu: er ist Missionar in Japan. Angesichts der ihm gestellten Aufgabe, das Christentum in eine völlig fremde Kultur zu vermitteln, stellt sich die Frage nach der Legitimität eines solchen Pluralismus noch einmal in größerer Schärfe. Wo mit soviel aktuellem „Interesse“ und existentiellern Engagement gefragt wird, bleibt da der Historiker nicht notwendig auf der Strecke? Wird er nicht in den Quellen das finden, was er sucht und was ihn zur Beschäftigung gerade mit diesen Quellen geführt hat? Mag einem dieser Verdacht bei der Einleitung, in der der Verf. auf „Horizontverschmelzungen“ à la Gadamer, „systematisch verzerrte Kommunikation“ à la Habermas zu sprechen kommt, noch im Nacken sitzen, vom 1. Kap. an verstärkt sich der Eindruck, daß hier ein echter Historiker am Werk ist. Das „nicht in erster Linie historische Interesse“ verstellt nicht das Verständnis der Quellen, im Gegenteil, es befruchtet es, wie die tatsächlich erzielten Ergebnisse der Arbeit zeigen. Gegenüber der bisherigen Forschung, die nach dem vielleicht nicht ganz fairen, weil künstliche Alternativen aufbauenden Referat des Autors darüber diskutiert, ob der politische Antagonismus zwischen Alt- und Neu-Rom, oder – damit zusammenhängend – die Primatsfrage oder das Filioque als trinitarische Doktrin das Hauptproblem des Konzils darstellt, vertritt M. die These: Das Kernproblem des Konzils ist das Filioque, und zwar nicht als trinitarische Doktrin, sondern als Zusatz zum Symbol. Dieser Zusatz hat in den Augen der Griechen vor dem Konzil, auf dem Konzil und nach dem Konzil ein viel kirchensprengenderes Gewicht als das die Lateiner vor, auf und nach dem Konzil, die neueste Forschung inklusive, gesehen haben.

Dem Ziel, die Vorrangigkeit des Problems des Filioque-Zusatzes deutlich zu machen, entspricht die Einteilung der Untersuchung. Mit dem „Filioque als trinitarischer Doktrin“ befaßt sich nur ein Kapitel (58–157). Zwei Kap., wenn nicht sogar drei, sind den verschiedenen Aspekten des Kernproblems gewidmet: „Das Filioque und die Dekrete der Väter“ (158–202), „Diskussion um das Verbot eines anderen Glaubens“ (203–268), in gewisser Weise auch noch „die Einheit im Glauben“ (269–353). Das abschließende Kap.: „Florentiner Union und dogmatischer Pluralismus“ (354–376) zieht aus der historischen Untersuchung das Fazit für die Ausgangsfrage des Verfassers. Das Anliegen von Marx, seine eigentliche These, kommt erst mit dem 2. und dem folgenden Kap. zur Sprache. Aber auch das 1. Kap. über das Filioque als trinitarische Doktrin ist äußerst lesenswert. Der Verf. arbeitet hier „den entgegengesetzten Ausgangspunkt“ der griechischen und lateinischen Position heraus und zeigt dann, wie über „die gemeinsame Lehre der Väter“ schließlich ein Weg zur Einigung auf dem Konzil gefunden wurde. „Die Rückfrage an die Väter von Ost und West hat Gemeinsamkeiten aufgedeckt, die weitergingen, als die spekulativ verfestigten Ausgangspositionen zunächst vermuten ließen. Es hatte sich gezeigt, daß letztlich auch die lateinischen Väter die Monarchie in der väterlichen Hypostase verankerten, während die griechischen Väter sich zum Verhältnis von Sohn und Geist in einer Weise äußerten, die eine Ursprungsbeziehung zumindest nicht ausschloß“ (111). – Das 1. Kap. beschließen sehr aufschlußreiche Analysen der dogmatischen Definition des Florentinum. Nach Auffassung des Verf. bestand das lateinische Verhandlungsziel darin, „die griechische Pneumatologie auf die lateinische zu reduzieren und das tarasianische  $\delta\acute{\iota}\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \nu\iota\omicron\upsilon$  vom Filioque aus verbindlich zu erklären. Die Definition zeigt, daß dies gelungen ist“ (152). Der Verf. zieht aus dieser Reduktion, d. h. der Leugnung einer Äquivalenz der lateinischen und griechischen Formel, eine wichtige Konsequenz in Hinblick auf seine Ausgangsfrage nach dem Florentinum als eventuellem Modell eines kirchlich legitimierten Pluralismus: „Die vielzitierte Äquivalenzklärung zu den beiden Formeln ‚ex filio‘ und ‚per filium‘ (darf) nicht als Modell für einen Pluralismus in dogmatischen Formeln interpretiert werden“ (28/29).

Von noch größerem Interesse sind die Ausführungen des Verf. zum „Kernproblem“ des Konzils, dem Filioque als Zusatz zum Symbol. M. geht hier von einer Darstellung des lateinischen und griechischen Problembewußtseins aus. Die Lateiner hatten, etwas überspitzt gesagt, keines. Sie sehen im Bestehen der Griechen auf der Filioqueproblematik kaum mehr als eine taktische Finte. Ging es den Griechen nicht darum, hier leichter als in der inhaltlichen Diskussion die Oberhand zu gewinnen? Für die Griechen ist der Symbolzusatz aber tatsächlich der eigentliche Grund des Schismas. „Die Lateiner sind exkommuniziert, weil sie eine partikuläre Lehrmeinung in das gemeinsame Symbol interpoliert haben“ (168). Es ist das Verdienst des Autors, den griechischen Standpunkt in der Frage des Symbolzusatzes mit Nachdruck zur Geltung zu bringen, und zwar dadurch, daß er sorgfältig die Diskussion dieser Frage auf dem Konzil bis ins Detail analysiert. Hauptargument der griechischen Seite ist seit Photius das Verbot „eines anderen Glaubens“ auf dem Ephesinum bzw. Chalcedonense. Es gilt also zunächst den genauen Sinn dieses ephesinischen Verbotes zu erhellen. Handelt es sich hier, wie die lateinische Seite interpretiert, um das Verbot eines „anderen Glaubens“ als des nizänisch-konstantinopolitanischen, also eines häretischen, oder um das Verbot „jeder anderen Darlegung desselben Glaubens“, wie die Griechen behaupten? Stimmt die griechische Auslegung des ephesinischen Verbots, dann war in der Tat die um das Filioque erweiterte lateinische Version des konstantinopolitanischen Symbols „ein anderer Glaube“ im Sinne dieses Verbots und ipso facto die römische Kirche unter dem Kirchenbann. Um den historisch zutreffenden Sinn des ephesinischen Verbots herauszufinden, argumentieren beide Seiten mit „historischen Argumenten“ („historisch“ bedeutet natürlich noch nicht historisch-kritisch im Sinn der modernen Geschichtswissenschaften, aber doch nicht mehr einfach ex auctoritate, sondern aus dem mittelbaren und unmittelbaren Kontext des Konzils). Dabei geriet die griechische Seite in eine Sackgasse. Die Lateiner konnten zeigen, daß die Väter seit dem Nicaenum nicht nur eine Mehrzahl von gleichzeitig geltenden Glaubensformeln („synchrone Pluralität“) anerkannten, sondern außerdem eine Mehrzahl von zeitlich aufeinanderfolgenden („diachronische Pluralität“). Demgegenüber konnte jedoch die griechische Seite wiederum mit Recht darauf hinweisen, daß die dogmatischen Entscheidungen der nach-ephesinischen Konzile zwar explikativ über das Symbol hinausgingen, diesem selber jedoch nie interpoliert wurden. M. a. W., auch die Griechen können von ihrem Ansatz her die faktisch stattfindende Dogmengeschichte rechtfertigen. Der wesentliche Unterschied zwischen Lateinern und Griechen liegt nicht darin, daß hier Dogmenentwicklung möglich ist und dort nicht, sondern darin, wie auf der einen und wie auf der anderen Seite die fortschreitende Lehrentfaltung konzipiert wird, vor allem, wie das eigentliche Problem, nämlich die Identität des Glaubens mit sich selbst durch die Zeit hin gelöst wird. Griechischerseits stehen Schrift und Symbol, beide gleich unveränderlich, dem dynamisch sich entfaltenden Dogma gegenüber. Auf lateinischer Seite gibt es letztlich nur ein unveränderliches Prinzip: die Schrift. Sie allein hält als *Materialprinzip* den Prozeß der Lehrentfaltung unter den Leit- und Normsätzen der Konzilien in Gang. Das entscheidende *Formalprinzip* der Lateiner, das die Identität des Glaubens garantiert, ist dabei das päpstliche Lehramt, das auf griechischer Seite als solches keine Entsprechung hat.

Das 5. Kap. „Die Einheit im Glauben“ geht u. a. auf die Frage der eigentlichen Motive der schließlich zustande gekommenen Union ein. Wie weit sind politisch pragmatische Gründe auf beiden Seiten im Spiel? Was den Griechen ihre Türken waren, das war dem Papst das Basler Konzil! Der Verf. betont demgegenüber die entscheidende Rolle des Dogmas: „Zwar waren Griechen und Lateiner aus pragmatischen Gründen an der Union interessiert, teilten aber die Überzeugung, daß diese nur dann von Bestand sein könnte, wenn die dogmatischen Streitfragen ein für allemal aus der Welt geschafft würden“ (285). Von besonderer Bedeutung für den „Weg zur Einheit“ ist dabei der Rekurs auf den Glauben der gemeinsamen, d. h. vor dem Schisma lebenden Väter. Die Einheit stellt sich dar als „Nachvollzug der Väterkonkordanz“. Was der Verf. hier ins Detail gehend über die „Hermeneutik der Väterkonkordanz“ und über den Begriff der „Ökonomie“ ausführt, verdient wiederum volles Interesse und dürfte auch für den heutigen ökumenischen Dialog mutatis mutandis seine Bedeutung haben. Die Ökonomie ist „eine Konzession der

Liebe, die im Blick auf Gottes Menschenfreundlichkeit die konkrete Situation berücksichtigt und dieser auch die dogmatische Strenge unterzuordnen weiß, wenn es darum geht, die Menschen auf den Weg zu Gott zu bringen“ (337). – Der Untersuchung sind drei Anhänge beigegeben: 1. eine Notiz über Gills „Zweiquellen-theorie“ der griechischen Konzilsakten, 2. eine Synopse vom ‚Tagebuch‘ des Dorotheus von Mytilene und den ‚Memoiren‘ des Syropoulos, 3. eine sehr nützliche Liste von Korrekturen, Präzisierungen und Ergänzungen zu den altkirchlichen Synoden und Väterzitate in den lateinischen Konzilsakten der Ausgabe von Hoffmann. Leider verweist der Verf. hier jedoch nicht auf neuere kritische Ausgaben der Konzilsakten, auch fehlt eine konsequente Unterscheidung zwischen echten und unechten Väterzitate. Diese Unterscheidung ist auch sonst in der Untersuchung nicht immer geglückt, vgl. z.B. S. 103, Anm. 243, wo Athanasius ein unechter Text zugeschrieben wird. Noch eine kleine Schwäche der sonst nach Methode, Quellenkenntnis und Berücksichtigung der Sekundärliteratur bemerkenswerten Studie: Die auf dem Konzil ausgetauschten Argumente sind so neu nicht, wie sie auf den ersten Blick erscheinen. Dem Konzil geht ein gutes halbes Jahrtausend an griechisch-lateinischer Kontroversliteratur voraus und auch die Alte Kirche hat das Problem schon diskutiert. Für die vorphotianische Zeit vgl. vom Rez. „Die Konzilsidee der Alten Kirche“ (Paderborn 1979, Reg. Ephesus – Verbot neuer Glaubensformeln), für die nachphotianische Kontroverse vgl. die Studie „Früh- und hochmittelalterliche Konzilsidee im Kontext der Filioque-Kontroverse“, in: Tr. 35 (1979) 173–207.

H. - J. Sieben, S. J.