UNIVERSITÄT AUGSBURG
Universitätsbibliothek

OPEN ACCESS
OPUS AUGSBURG

Das Symbolum von Nicäa vor den Anfragen der Moderne

Thomas Marschler

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Marschler, Thomas. 2025. "Das Symbolum von Nicäa vor den Anfragen der Moderne." In *Christus ist Sieger: Referate der "Internationalen Theologischen Sommerakademie 2025" des Linzer Priesterkreises*, edited by Peter Christoph Düren, 31–73. Kißlegg-Immenried: Christiana-Verlag.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:
Deutsches Urheberrecht
Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:
https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/

Thomas Marschler

Das Symbolum von Nicäa vor den Anfragen der Moderne

1. Das Symbolum von Nicäa als Maßstab der Orthodoxie in der Lehre über Christus

Als die Väter von Nicäa im Sommer 325 in kurzer Zeit ihre Bekenntnisformel verfassten, konnten sie nicht erahnen, dass dieser Text in der Rückschau einmal als eines der wichtigsten Dokumente christlicher Theologie überhaupt gelten sollte. Die ursprüngliche Perspektive bei der Formulierung des Symbolums war begrenzt.[1] Es hatte zunächst nur die Funktion, die arianische These eines geschöpflichen Logos, seine zeitliche Nachordnung und ontologische Unterordnung gegenüber dem Vater, unmissverständlich abzuweisen. Dagegen stellten die Konzilsväter die Bejahung eines dem Vater wesensgleichen, von Ewigkeit her aus ihm hervorgehenden Sohnes. Eine systematische Erklärung der dabei verwendeten Begriffe oder die Reflexion des

[1] Zum aktuellen Forschungsstand vgl. U. Heil, Nizäa 325: Ein Blick zurück in die Forschungsgeschichte, in: U. Heil / J.-H. Tück (Hg.), Nizäa. Das erste Konzil, Freiburg 2025, 39–82; W. Kinzig, The Creed of Nicaea: Old Questions, New Answers, in: A. Melloni / C. Bianchi (Hg.), The Creed of Nicaea (325). The Status Quaestionis and the Neglected Topics, Göttingen 2025, 25–45.

Bekenntnisinhalts im Rahmen einer umfassenden christologischen Theorie unternahm man nicht.
Ähnlich wie Nicäa erst in der Rückschau als erstes „ökumenisches" Konzil gelten kann, wird auch die normative Autorität seiner Bekenntnisformel nur unter Einbeziehung der komplexen Rezeptionsgeschichte verstehbar. Es dauerte einige Jahrzehnte, bis der Text des Symbolums überhaupt zitiert wurde, und mit seinem antiarianischen Schlüsselbegriff (*homousios*) fremdelten zunächst Anhänger wie Gegner des Konzils.[2] Eine entscheidende Station stellte die Bestätigung und Erweiterung des nicänischen Symbolums auf dem Ersten Konzil von Konstantinopel 381 dar, mit dem jahrzehntelange theologische Kämpfe um den Text ein Ende fanden und sich die Interpretationsperspektive des Athanasius durchsetzte. In der längerfristigen Rezeptionsgeschichte wuchsen nicht nur die Bekenntnisse von Nicäa und Konstantinopel so eng zusammen, dass sie kaum noch in ihrer historischen Eigenart wahrgenommen wurden, sondern das nicänische Bekenntnis wurde bald ganz im Licht derjenigen Formel gelesen, die das Konzil von Chalcedon 451 über das

[2] Vgl. Heil, Nizäa 325, 80: „Das *homoousios* wurde eingefügt, da es gut als Brandmauer gegen Arius und seine engsten Unterstützer funktionierte. Aber da der Begriff nicht eindeutig definiert und mit einer Herkunft aus dem Bereich der Gnosis und dem Manichäismus belastet war, ist es verständlich, dass der Begriff in den ersten Jahren nach dem Konzil wenig Beachtung fand und erst gegen Ende der 350er Jahre positiv verwendet wurde. Offenbar konnte sich niemand so recht damit anfreunden." Die Interpretationskontroversen in den Jahrzehnten nach Nicäa bezeugen, dass der Begriff allein inhaltlich keineswegs eindeutig war.

Verhältnis der zwei Naturen in der einen Person Christi vorgelegt hat. Nicäa galt nun als erster Schritt in der Konstitution jener „Christologie der Konzilien“[3], die man in der Rückschau als organische Einheit verstand und die zum Maßstab christlicher Orthodoxie wurde.

Dies hatte auch im Übergang von der Antike ins Mittelalter Bestand. Die Christologie der mittelalterlichen Scholastiker verstand sich, wie man am Beispiel des Thomas von Aquin leicht zeigen könnte, als systematische Entfaltung und Vertiefung des altkirchlichen Erbes, ohne dass dessen Legitimität in irgendeiner Weise angezweifelt wurde.[4] Wenn Thomas über Gegenpositionen zur kirchlichen Trinitätslehre und Christologie handelt, führt er keine Auseinandersetzung mit echten zeitgenössischen Gegnern, sondern er entfaltet eine systematische Rekonstruktion der diesbezüglichen Debatten in der Alten Kirche.[5] Offenbar war Thomas überzeugt, dass damals bereits die relevanten Einwände gegen das Dogma vorgetragen und widerlegt worden waren – die Konzilien des 4. und 5. Jahrhunderts

---

[3] Vgl. ihre aktuelle Verteidigung durch T. Pawl, In Defense of Conciliar Christology. A Philosophical Essay, Oxford 2016.

[4] Vgl. als knappen Gesamtüberblick Th. Marschler, Christus, unser Weg zu Gott. Zur Inkarnationstheologie des Thomas von Aquin, in: H. Hoping / Th. Marschler / U. Schumacher (Hgg.), Noch immer „Doctor communis“? Thomas von Aquin als Inspiration und Provokation für die Theologie heute (QD 347), Freiburg 2025, 143–160.

[5] Besonders deutlich wird dies in Buch IV der Summa contra Gentiles, wo Thomas sich im trinitätstheologischen wie christologischen Kontext ausführlich mit den verschiedenen altkirchlichen Häresien auseinandersetzt, darunter auch mit den Thesen des Arius (vgl. ScG IV, 6–8.32).

galten als dauerhafter Sieg über alle wichtigen Häresien. Diese Sicht bestimmte auch über die wissenschaftliche Theologie hinaus das mittelalterliche Bewusstsein. Ein exemplarischer Beleg dafür ist die hier reproduzierte, zwischen 1215 und 1230 entstandene Darstellung aus einem im bayerischen Kloster Scheyern entstandenen liturgischen Buch zum Stundengebet. Sie bietet eine bildliche Interpretation von Offenbarung 12, geprägt vom theologischen Denken des Rupert von Deutz und Anselm von Havelberg. Das Bild ist zweigeteilt: In der oberen Hälfte sieht man die Aufnahme Christi in den Himmel. Der Künstler sieht darin die endgültige Rettung des Kindes der apokalyptischen Frau vor der Verfolgung durch den Drachen, den Inbegriff der Gottes Heilsplan bekämpfenden diabolischen Macht. Doch der Drache setzt seinen Kampf auf Erden fort. Nun greift er die Frau an, die als Symbol der Kirche verstanden wird. Er lässt aus seinem Rachen eine Wasserflut hervorgehen, um sie mit sich zu reißen (Offb 12,15). Der Buchmaler sieht darin den Strom der großen Häresien, welche die Kirche in ihren ersten Jahrhunderten zu überwältigen drohten, und verbindet sie mit den Namen des Arius, Sabellius und Photinus. Aber auch diese Bedrohung wird gebannt: Die Väter des Konzils von Nicäa an der Seite des besonders groß dargestellten Kaisers Konstantin treten als tapfere Drachentöter auf, die mit den Waffen der orthodoxen Lehre die Gefahr überwinden. Auch wenn dies historisch nicht ganz akkurat ist, versteht man die theologische Botschaft.



Matutinalbuch aus Scheyern

München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 17401/1, fol. 15r (gemeinfrei)

Mit dieser Siegesgewissheit verbunden war ein bestimmtes Bild der altkirchlichen Häretiker, das kaum noch Differenzierungen zuließ. Man erkennt auch dies gut am Beispiel des Arius. In Dantes Göttlicher Komödie wird auf dem Weg durch den Himmel eine Begegnung mit Thomas von Aquin imaginiert. Der hl. Thomas spricht bei dieser Gelegenheit von Irrlehrern, denen die Unterscheidungskraft gefehlt habe, und nennt als Beispiele unter anderem „Sabellius und Arius (...), die einst wie Schwerter für die Schriften waren, indem sie deren Angesicht entstellten."[6] Ohne Frage hätte der historische Thomas mit diesem Satz, den der Dichter ihn sprechen lässt, kein Problem gehabt. Im Glaubenstraktat seiner theologischen Summa[7] zitiert er aus dem Galaterkommentar des Hieronymus einen bemerkenswerten Satz: „Faules Fleisch ist auszuschneiden und ein räudiges Schaf aus der Hürde zu vertreiben, damit nicht das ganze Haus, der ganze Teig, der ganze Leib und alle Schafe brennen, angesteckt werden, in Fäulnis geraten und untergehen. Arius war in Alexandria nur ein einziger Funke; weil er aber nicht auf der Stelle ausgetilgt wurde, hat die von

---

6 Vgl. Dante, Paradiso 13, l. 127: „Si fè Sabellio ed Arrio e quegli stolti / Che furon come spade alle Scritture / In render torti li diritti volti". Übersetzung: Dante Alighieri, Die Göttliche Komödie. Italienisch und deutsch. Übersetzt und kommentiert von H. Gmelin. Bd. III, Stuttgart 1951,161.

7 Thomas von Aquin, Summa theologiae II-II, q. 11, a. 3 c. (zur Frage, „ob Häretiker geduldet werden müssen"). Übers.: Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 15, Heidelberg-München 1950, 242. Wo Thomas auf Arius zu sprechen kommt, verbindet er die Kritik an seinen Lehren aber nicht mit Angriffen gegen seine Person.

ihm ausgehende Flamme den ganzen Erdkreis verwüstet."[8] Man sieht: Mit der Anerkennung des definierten Glaubens übernahm das Mittelalter von den Vätern auch die restriktive Haltung gegenüber der Häresie und ihren verurteilten Repräsentanten. Die Rolle des Arius als Erzketzer, den die Väter von Nicäa glorreich besiegt hatten, war darin fest vergeben. Zuweilen kolportierte man sogar die Schauergeschichten über das schmachvolle, judasgleiche Ende dieses Mannes, die bereits Athanasius in die Welt gesetzt hatte.[9]

2. Die neuzeitliche Infragestellung des nicänischen Glaubens

Die altkirchlichen Orthodoxie- und Häresiemaßstäbe blieben zu Beginn des 16. Jahrhunderts zunächst unberührt, als die durch Martin Luther eingeleitete Reformation Europa erfasste. Obwohl Luther die unfehlbare Autorität kirchlicher Synoden generell in Frage stellte, ließen er und die übrigen wichtigen Führer der reformatorischen Bewegung die fundamentalen

---

8 Hieronymus, Commentariorum in Epistolam ad Galatas libri tres, ed. Giacomo Raspanti, CCSL 77 A, Turnhout 2006, 163 (zu Gal 5,9) [PL 26, 403]. Das Zitat hat auch im mittelalterlichen Kirchenrecht Aufnahme gefunden (Corpus Iuris canonici II, 24, 3, 16, ed. Friedberg, Leipzig 1879, I, 995).

9 Vgl. E. Muehlberger, The Legend of Arius' Death. Imagination, Space and Filth in Late Ancient Historiography, in: Past & Present 227 (2015) 3–29. Im Mittelalter fand sich die Legende u.a. in der historischen Enzyklopädie des Vinzenz von Beauvais und wurde zuweilen auch von den Illustratoren aufgegriffen; vgl. etwa Paris, BNF, Français 51, f. 130r (Speculum historiale, trad. Jean de Vignay, 1463).

altkirchlichen Bekenntnisse unberührt.[10] Sie übernahmen das Nicäno-Konstantinopolitanum als Bekenntnisschrift und griffen seinen trinitätstheologischen und christologischen Inhalt in den eigenen Glaubensbekundungen explizit auf, wie etwa die Kapitel 1 und 3 der Confessio Augustana von 1530 bezeugen.[11] Allerdings wurde dadurch nicht verhindert, dass im Zuge der reformatorischen Umwälzungen an verschiedenen Orten schon bald Theologen auftraten, die auch das Trinitätsbekenntnis infrage stellten.[12] Oft bestanden Verbindungen zur Täuferbewegung.[13] Der humanistisch gebildete Arzt Miguel Servet (1511–1553)[14] publizierte 1531 das Werk *De trinitatis erroribus* und ging so weit, den Glauben an drei voneinander verschiedene göttliche Personen als Atheismus zu brandmarken, weil er die Einheit des göttlichen Wesens zerstöre. An

10 Vgl. Richard A. Muller, Post-Reformation Reformed Dogmatics. The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725, Volume IV: The Triunity of God, Grand Rapids, MI 2003, 59–74.

11 Vgl. Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Ausgabe für die Gemeinde, Gütersloh 2013, 45–48. Die spätere Theologie prägte den Begriff vom „Konsens der ersten fünf Jahrhunderte" („consensus quinquesaecularis"), der in der westlichen Kirche erhalten blieb.

12 Vgl. die Überblicke bei Muller, Post-Reformation Reformed Dogmatics, Vol. IV, 74–83, und J. Rohls, Gott, Trinität und Geist. Ideengeschichte des Christentums, Bd. III/1, Tübingen 2014, 339–368.

13 Vgl. J. F. G. Goeters, Ludwig Hätzer (ca. 1500 bis 1529): Spiritualist und Antitrinitarier. Eine Randfigur der frühen Täuferbewegung, Gütersloh 1957.

14 Vgl. M. Hillar, The Case of Michael Servetus (1511–1553). The Turning Point in the Struggle for Freedom of Conscience, Lewiston 1997.

die Stelle des Dogmas setzte Servet eine Form des Modalismus, der Vater, Sohn und Geist nur als unterschiedliche Erscheinungsweisen des einen Gottes in der Geschichte ansieht. Luther nahm die Äußerungen solcher „Schwärmer" und „neuen Arianer" mit Sorge zur Kenntnis und weigerte sich, mit ihnen zu disputieren.[15] Von der Schriftgemäßheit und soteriologischen Bedeutung des nicänischen Symbolums war Luther überzeugt, und er entwickelte sogar eine zunehmend positive Haltung zu dem nicht-biblischen Begriff der Wesensgleichheit. Wie entschieden Reformatoren gegen antitrinitarische Tendenzen vorgehen konnten, bewies Calvin, der maßgeblich dazu beitrug, dass der erwähnte Servet 1553 verhaftet und am 27.10. öffentlich in Genf als Ketzer verbrannt wurde.

Auch solche drastischen Maßnahmen konnten nicht verhindern, dass radikalreformatorische Stimmen lebendig blieben, die sich durch eine Ablehnung der ewigen Sohnschaft Christi und infolgedessen einer trinitarischen Verfasstheit Gottes auszeichneten. So lehrte der italienische Rechtsprofessor Matteo Gribaldi in den 1550er Jahren, dass der Sohn zwar vom Vater personal unterschieden, ihm aber seinshaft untergeordnet sei, und brachte damit das Modell der Arianer zurück in die Debatte.[16] Die prominentesten Antitrinitarier des 16. Jahrhunderts waren die italienischen Humanisten Lelio Sozzini (1525–1562) und sein Neffe

---

[15] Vgl. P. Gemeinhardt, Das Konzil von Nizäa (325) in patristischer und reformatorischer Perspektive, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 122 (2025) 45–83, hier 51ff.

[16] Rohls, Gott, Trinität und Geist. Ideengeschichte des Christentums, Bd. III/1, 355f.

Fausto Sozzini (1539–1604). Die nach ihnen benannte Bewegung des Sozinianismus[17] fand ihr intellektuelles Zentrum ab den 1570er Jahren im polnischen Ort Raków (ca. 150 km nordöstlich von Krakau), wo sich Fausto Sozzini nach längerer Flucht niedergelassen hatte. Der nach seinem Tod 1605 erstmals publizierte „Rakówer Katechismus" ist als wichtigste Bekenntnisschrift der Sozinianer anzusehen.[18] Er bietet eine konzise Zusammenschau der antinicänischen Grundhaltung der Bewegung, die im Übrigen auch weitere traditionelle Inhalte des christlichen Bekenntnisses ablehnte (wie die Lehre von der Erbsünde und der Erlösung durch den Sühnetod Jesu). Christus gilt den Sozinianern als reiner Mensch, der nicht real, sondern nur in Gottes Vorsehung (also ideal) präexistierte. „Göttlichkeit" besitzt er nur in einem übertragenen Sinn, der in seiner wunderbaren Entstehung, in einem gnadenhaft geschenkten Wissen und vor allem in der österlichen Erhöhung durch Gott gründet. Das Konzept ähnelt somit mehr dem antiken Adoptianismus als dem Arianismus. Ihren Beweis, dass Christus keine göttliche Natur besaß, führten die Sozinianer aus dem Neuen

[17] Vgl. K. Daugirdas, Die Anfänge des Sozinianismus. Genese und Eindringen des historisch-ethischen Religionsmodells in den universitären Diskurs der Evangelischen in Europa, Göttingen 2016; Z. Ogonowski, Socinianism. History, views, legacy, Roma 2021.

[18] Edition der ersten deutschen Ausgabe: M. Schmeisser (Hg.), Sozinianische Bekenntnisschriften. Der Rakower Katechismus des Valentin Schmalz (1608) und der sogenannte Soner-Katechismus (Quellen und Darstellungen zur Geschichte des Antitrinitarismus und Sozinianismus in der Frühen Neuzeit 1), Berlin-New York 2012, 107–212.

Testament. Sie trugen aber auch Vernunftargumente vor, welche die Selbstwidersprüchlichkeit der traditionellen Christologie und Trinitätslehre aufzeigen sollten.[19] Obwohl der Sozinianismus in Polen durch die katholische Erneuerung ab den 1630er Jahren zum Verschwinden gebracht wurde, fanden seine Ideen in ganz Europa Verbreitung und wirkten über Gelehrtennetzwerke der frühen Neuzeit bis in die beginnende Aufklärung nach.[20] Besonders in England entbrannten um die Mitte des 17. Jahrhunderts heftige literarische Auseinandersetzungen um die Trinitätslehre.[21] Auch wo die sozinianische Doktrin nicht direkt übernommen wurde, begünstigte der durch sie eingeführte Zweifel am altkirchlichen Dogma Abweichungen vom überkommenen Lehrinhalt, wie etwa Tendenzen zur Subordination des Sohnes und Geistes unter den Vater (aber in Verbindung mit der Lehre ihres ewigen

---

19 Im sozinianischen Katechismus von Rakow liest man zur Erklärung der These, dass die Zweinaturenlehre vernunftwidrig sei: „… das zwey wesen/ die in den eigentschafften eine der andern zuwieder ist/ keines weges in einer person nicht können vereiniget werden/ als da sind/ sterblich vnd vnsterblich sein: Ein anfang haben/ vnd ohne anfang sein: Wandelbar vnd vnwandelbar sein" (Schmeisser, Sozinianische Bekenntnisschriften, 127).

20 Vgl. S. Salatowsky, Die Philosophie der Sozinianer. Transformationen zwischen Renaissance-Aristotelismus und Frühaufklärung, Stuttgart-Bad Cannstatt 2015.

21 Vgl. U. J. Ortner, Die Trinitätslehre Samuel Clarkes. Ein Forschungsbeitrag zur Theologie der frühen englischen Aufklärung, Frankfurt am Main 1996; Muller, Post-Reformation Reformed Dogmatics, Vol. IV, 121–134; Ph. Dixon, Nice and Hot Disputes. The Doctrine of the Trinity in the Seventeenth Century, London-New York 2005.

Hervorgangs) bei Arminianern des 17. Jahrhunderts bezeugen (z. B. bei Simon Episcopius [1583–1643][22]). Das unmittelbare religiöse Erbe der Sozinianer lebte in unitarischen christlichen Konfessionen fort, die in Südosteuropa, in England und von dort aus vor allem in den USA Verbreitung fanden. Infolge ihrer rationalistisch-deistischen Prägung haben diese unitarischen Konfessionen im Laufe der Zeit zum Teil ihre explizit christliche Ausrichtung verloren.

Mit dem Beginn der Aufklärung ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts fand antinizänisches Denken erstmals Eingang in breitere Kreise der protestantischen Universitätstheologie. In der sogenannten Neologie, die auf Vermittlung des christlichen Glaubens mit dem Aufklärungsdenken abzielte, wurde die überkommene Abgrenzung zwischen Orthodoxie und Häresie offen angezweifelt.[23] Die Distanzierung vom dogmatischen Erbe der Alten Kirche setzte sich in rationalistischen und liberalen Strömungen der protestantischen Theologie fort und gewann hier teils den Charakter einer radikalen, ja polemischen Ablehnung.[24] So

---

22 Vgl. Muller, Post-Reformation Reformed Dogmatics. Volume IV, 108.

23 Vgl. Rohls, Gott, Trinität und Geist. Ideengeschichte des Christentums, Bd. III/1, 613–628; A. Beutel, Trinitätslehre in der Neologie. Dogmatische, religionstheologische und predigtpraktische Zugriffe, in: M. Rydryck / S. Michels (Hgg.), Geschichte als Raum christlicher Bildung. FS M. Wriedt, Leipzig 2024, 81–110.

24 Schon im 18. Jahrhundert kam es bei radikalaufklärerischen Theologen wie Christian Tobias Damm oder Karl Friedrich Bahrdt zu offener Polemik gegen das Trinitätsdogma. Zu einer zeitgenössischen katholischen Reaktion auf diese Angriffe vgl. Th. Marschler, Johann Michael Sailers „Theorie des wei-

sprach der Helmstedter Theologe Heinrich Philipp Konrad Henke (1752–1809) am Ende des 18. Jahrhunderts von der „Christolatrie" als einer Form religiösen Aberglaubens, ja der Idolatrie, wenn auch einer vergleichsweise verzeihlichen, und er forderte, die „auf Christus" gerichtete Religion wieder zur „Religion Christi" (allein mit dem Vater im Zentrum) zurückzuführen.[25] Darunter versteht er einen Verzicht auf die altkirchliche Lehre von der Person Christi, die er als „künstlich" und sowohl dem Wort der Schrift wie dem Verständnis des Volkes fernstehend qualifiziert.[26] Stattdessen zeichnet Henke das Bild Jesu als eines Menschen von besonderer Begabung, sittlicher Qualität und Nähe zu Gott, den wir als Gesandten Gottes wertschätzen und uns zum Vorbild nehmen sollen.[27] Wenn diesem Christus an einigen Stellen des Neuen Testaments Zuschreibungen zuteilwerden, die ihn in die Nähe Gottes rücken, so sind sie in einem uneigentlichen, doxologischen Sinne auszulegen. Gleiches gelte für Attribute wie Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft.[28] Wie andere Rationalisten vertritt Henke also eine klar adoptianistische Christologie. Mit ihnen stimmt er auch darin überein, dass die Vorstellung von einer göttlichen Trinität keine aus der Schrift beweis-

---

sen Spottes" (1781). Eine Verteidigung des christlichen Trinitätsbekenntnisses gegen aufklärerische Kritik, in: Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte 56 (2022) 287–326.

25 Heinrich Philipp Conrad Henke, Lineamenta institutionum Fidei Christianae historico-criticarum, Helmstedt ²1795, 11f.

26 Vgl. ebd. 146.

27 Vgl. ebd 149.

28 Vgl. ebd. 100ff.104.

bare Wahrheit, sondern die altkirchliche Übernahme eines Motivs aus dem Platonismus darstellt.[29] Tatsächlich ist eine immanente Trinitätslehre, die sich nicht nur auf die Beschreibung des geschichtlichen Wirkens Gottes durch Christus im Heiligen Geist beschränkt, sondern eine ewige Subsistenz der göttlichen Natur in drei Personen behauptet, auf der Basis von Henkes Christologie auch gar nicht mehr möglich. Nach Ansicht des theologischen Rationalismus kommt hinzu, dass diesen dogmatischen Festlegungen jede Relevanz für das menschliche Heil fehlt. Der in Frankfurt an der Oder lehrende Theologe Johann Gottlieb Töllner (1724–1774) gelangt deswegen zum Urteil, für den gewöhnlichen Christen reiche es aus, dass er bekenne, Gott habe die Welt durch Jesus Christus mit sich versöhnt; mit darüber hinausgehenden Theorien, die entweder falsch oder gar nicht verstanden würden, solle man ihn „verschonen".[30]

Auf dem Weg ins 19. Jahrhundert trat zu den etablierten Argumenten gegen die wahre Gottessohnschaft Christi der neue Komplex historischer Quellenkritik. Bestritten wurde nun die geschichtliche Zuverlässigkeit vieler biblischer Texte, auf die sich die Glaubenslehre zur Begründung der Christologie und Trinitäts-

---

29 Vgl. ebd. 96.

30 Johann Gottlieb Töllners theologische Untersuchungen, Des ersten Bandes erstes Stück, Riga 1772, 40. Eine ähnliche Tendenz verfolgt die Christologie des Braunschweiger Theologen Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem; vgl. Wolfgang E. Müller, Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem. Eine Untersuchung zur Theologie der „Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion" (Theologische Bibliothek Töpelmann 43), Berlin 1984, 80–86.

theologie traditionell berufen hatte, allen voran des Johannesevangeliums. Parallel zur historisch-kritischen Exegese entstand im Protestantismus eine an ähnlichen Maßstäben orientierte Dogmengeschichtsschreibung, die durch Aufdeckung der theologischen, weltanschaulichen und politischen Voraussetzungen der altkirchlichen Glaubensentscheidungen nicht selten das Dogma selbst zu dekonstruieren versuchte.[31] Als eine Bündelung und zugleich intensivierte Fortsetzung sowohl der systematischen wie der historischen Kritik kann man das Werk des Tübinger Theologen David Friedrich Strauß (1808–1874) ansehen, der in seiner 1840/41 erschienenen Glaubenslehre den berühmten Satz prägte: „Die wahre Kritik des Dogma [sic] ist seine Geschichte".[32] Strauß blickt in diesem Werk bereits auf die „Auflösung der kirchlichen Christologie"[33] wie auf ein abgeschlossenes Kapitel zurück – wohl wissend, dass er selbst mit seinem „Leben Jesu" von 1835/36 dazu einen wesentlichen Beitrag geleistet hatte.[34]

---

31 Vgl. M. A. Lipps, Dogmengeschichte als Dogmenkritik. Die Anfänge der Dogmengeschichtsschreibung in der Zeit der Spätaufklärung (Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie 48), Bern-Frankfurt a.M. 1983.

32 David Friedrich Strauß, Die christliche Glaubenslehre. Erster Band, Tübingen-Stuttgart 1840, 71 (Einleitung, § 6).

33 So der Titel von § 64 im christologischen Teil des Werkes: Strauss, Die christliche Glaubenslehre. Zweiter Band, Tübingen-Stuttgart 1841, 153–175.

34 Vgl. M. Ledger-Lomas, Strauss and the Life of Jesus Controversy, in: G. Kaplan / K. M. Vander Schel (Hgg.), The Oxford History of Modern German Theology. Vol. 1: 1781–1848, New York 2023, 614–632.

Universitätsbibliothek
Eichstätt-Ingolstadt

Ich möchte den historischen Gang durch die protestantische Theologie an dieser Stelle nicht weiterführen. Mein Anliegen war es zu zeigen, wie, vorbereitet vom radikalreformatorischen Antitrinitarismus, in der Zeit zwischen etwa 1750 und 1850 in breiten akademischen Kreisen eine Abwendung vom altkirchlichen Dogma Einzug hielt, in der sich exegetische, historische und philosophische Argumente verbanden. Natürlich gab es daneben ganz andere Strömungen: das Festhalten an der altprotestantischen Orthodoxie, Gegenbewegungen wie den Pietismus oder Versuche, das altkirchliche Dogma spekulativ neu zu fundieren oder durch alternative Formulierungen zu ersetzen (etwa bei Schleiermacher). Von all dem kann ich hier nicht sprechen, erst recht nicht von den Neuansätzen im 20. Jahrhundert unter dem Einfluss von Karl Barth, Jürgen Moltmann, Wolfhart Pannenberg, Eberhard Jüngel und anderen.

Doch was war mit der katholischen Theologie? Man kann pauschalisierend sagen, dass sie von den innerprotestantischen Debatten zunächst wenig betroffen war. Die radikalprotestantische Kritik an den Dogmen nahmen die katholischen Theologen der frühen Neuzeit zur Kenntnis, wie Werke der Jesuiten Robert Bellarmin (1542–1621), Gregor von Valencia (1549–1603) oder Denis Pétau (Petavius, 1583–1652) bezeugen;[35]

[35] Robert Bellarmin, De Controversiis. Secunda controversia generalis (De Christo), l. 1, c. 1–2 (Opera omnia, tom. 1, Paris 1870, 247f.); Gregorius de Valencia, Libri quinque de Trinitate, in quorum postremo nominatim refutantur horribiles blasphemiae cuiusdam pestilentis libri non pridem de eodem argumento in Polonia editi, Ingolstadt 1586; Dionysius Peta-

sie sparten nicht an Vorwürfen gegen die großen Reformatoren, die solchen Dammbruch erst möglich gemacht hätten. In seiner ganz an den patristischen Quellen ausgerichteten Dogmatik brachte Petau erstmals im katholischen Raum die subordinatianischen Tendenzen bei vielen vornizänischen Theologen zur Sprache, was heftige Kontroversen hervorrief.[36] Die scholastischen Diskussionen der frühen Neuzeit entfalteten sich aber weiterhin ganz auf der dogmatischen Basis der überkommenen Lehre. Nachdem die ältere Scholastik in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts verfiel, hinterließen Rationalismus und Aufklärung auch in der katholischen Systematik ihre Spuren. Das nun bei vielen Autoren zu beobachtende Bemühen um einen ausführlichen biblisch-patristischen Beweis für die Gottheit Christi[37] lässt sich als Reaktion auf die zahlreicher gewordenen Infragestellungen des altkirchlichen Erbes verstehen, die aber unter katholischen Autoren weiterhin keine nennenswerte Unterstützung fanden. Vielmehr kommentierten manche von ihnen

---

vius, De trinitate libri octo (Dogmata theologica, ed. nova, Paris 1865, tom. 2, 281–685; tom. 3, 1–509 [EA 1643]).

36 Vgl. M. Hofmann, Theologie, Dogma und Dogmenentwicklung im theologischen Werk Denis Petau's (Regensburger Studien zur Theologie 1), Frankfurt 1976, 234–242.

37 Vgl. exemplarisch den christologischen Band der jesuitischen *Theologia Wirceburgensis:* Thomas Holtzclau, Theologia Dogmatico-Polemico-Scholastica. Tractatus III: De Deo Verbo Incarnato, Würzburg 1768, 90–154 (Diss. 1, sect. 2: „De Divinitate Christi Messiae contra Iudaeos et Haereticos"); oder das im frühen 19. Jahrhundert wegen seiner Solidität beliebte dogmatische Lehrbuch von Bruno Franz Leopold Liebermann, Institutiones theologicae. Tomus III complectens Theologiae specialis volumen primum, Mainz 1822, 217–270.

mit Entrüstung die Entwicklung im neueren Protestantismus, der darauf bedacht sei, die Tradition der frühen Kirche vollständig zu vernichten.[38] Neben dieser auf Bewahrung ausgerichteten positiven Theologie verkümmerte die spekulative Entfaltung der Trinitätslehre und Christologie spürbar; oftmals boten die katholischen Lehrbücher nur noch eine ausgedünnte Zusammenfassung der altbekannten Inhalte. Erst unter dem Einfluss des Deutschen Idealismus kam es um 1850 vereinzelt auch im katholischen Raum zu Versuchen einer spekulativ orientierten Neubegründung.[39] Ab Mitte des 19. Jahrhunderts breitete sich zugleich die Neuscholastik als Gegenbewegung zu modernen Strömungen (vor allem in der Philosophie) von Italien her im katholischen Europa aus. Je mehr sie mit starker päpstlicher Unterstützung zum vorherrschenden

---

38 Liebermann spricht von einer infernalischen Verschwörung, der gegenüber man die Sozinianer beinahe fromm nennen könne: „Qui ad Protestantium novam Theologiam attenderit, vix non religiosos dicet veteres Socinianos, qui partum ex Virgine crediderunt, et miracula a Christo Dei virtute patrata, et allatam e coelo Christi doctrinam, aliaque ejusmodi, quae hodiernae Protestantium Scholae explodunt. Horrendum dictu, quam impia, quam nefanda sint, quae nova secta evomit, cui id unum statutum firmiter, conspuere et conculcare, quidquid ex antiqua Christianorum fide superest. Quis non haec conspiciens impietatis molimina, portas inferi cogitat contra omne quod divinum est, conjuratas?“ (ebd. 216).

39 Vgl. Th. Marschler, Kritische Ansätze in der katholischen Trinitätstheologie des 19. Jahrhunderts: Jakob Zukrigl (1807–1876) und Johann Nepomuk Oischinger (1817–1876), in: Th. Marschler / Th. Schärtl-Trendel (Hgg.), Herausforderungen und Modifikationen des klassischen Theismus. Band 1: Trinität (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 16,1), Münster 2019, 133–158.

Paradigma wurde, desto mehr brach der Kontakt mit den aktuellen Strömungen der protestantischen Theologie ab, während die spekulative Debatte in die Geleise der mittelalterlichen Tradition zurückgeführt wurde. Mit der Modernismuskrise zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde endgültig erkennbar, dass auch der Katholizismus von den kritischen Anfragen an die dogmatische Lehrtradition in Christologie und Trinitätslehre nicht unberührt bleiben konnte. In dem vom Hl. Offizium unter Pius X. 1907 publizierten Dekret *Lamentabili* betreffen mehr als zehn der verurteilten Thesen die exegetische Begründung der Christologie. Als eine gewisse Zusammenfassung der Einwände, die man abweisen möchte, lässt sich der verurteilte Satz 31 betrachten: „Die Lehre von Christus, die Paulus, Johannes und die Konzilien von Nikaia, Ephesus und Chalkedon überliefern, ist nicht die, die Jesus lehrte, sondern die, die sich das christliche Bewußtsein von Jesus bildete".[40] Damit hatte eine der zentralen Behauptungen, die im antinizänischen Protestantismus längst präsent waren, auch die katholische Theologie erreicht. In der nur wenig später erschienenen Enzyklika *Pascendi* von Pius X. wird die Spannung „zwischen dem geschichtlichen Christus und dem Christus des Glaubens" aufgegriffen.[41] Das Thema ist seitdem nicht mehr von der Tagesordnung verschwunden und hat mit der schrittweisen Anerkennung der historisch-kritischen Methode innerhalb der katholischen Exegese im Verlauf des 20. Jahrhunderts zunehmend an Bedeutung gewonnen.

---

[40] DH 3431.

[41] Vgl. DH 3480; 3485; 3495.

Eine neue und bislang unbekannte Dynamik bekamen die christologischen Debatten seit der Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils. Mit der endgültigen Abkehr von der Neuscholastik und einer schlagartigen Diversifizierung theologischer Standpunkte wurden nun auch dogmatische Vorgaben zur Diskussion gestellt, die bislang als unverhandelbar galten. Die überkommene Rede von der „göttlichen Natur Christi" sah sich zunehmend dem Vorwurf ausgesetzt, in ihrer Statik die Wahrnehmung der konkreten menschlichen Geschichte des Sohnes Jesus, die sich in lebendiger Relation zum Vater entfaltet, zu erschweren. Nach Dietrich Wiederkehr, dem die Ausarbeitung der systematischen Christologie im großen dogmatischen Gemeinschaftswerk *Mysterium Salutis* (1965ff.) oblag, „wird der dynamische Ereignischarakter sowohl des Handelns Gottes wie der Geschichte Christi weitgehend vermißt. Wo das NT dynamisch und den Hörer betreffend von Gottes Herrschaft, Offenbarung, Gnade, Selbstmitteilung usw. spricht, steht jetzt neutral und objektivierend die göttliche Natur Christi; die personale und relationale Differenz zwischen dem sendenden und bevollmächtigenden Gott und dem gesandten und bevollmächtigten Jesus ist weitgehend ausgefallen. Die explizite Christologie hat diese Gottheit derart in die Wirklichkeit Christi selber hinein verlegt, daß die Herkunft und Verleihung derselben nicht mehr genügend im Blickfeld behalten wird."[42]

[42] D. Wiederkehr, Entwurf einer systematischen Christologie, in: J. Feiner / M. Löhrer (Hgg.), Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik. Bd. III/1: Das Christusereignis, Einsiedeln u.a. 1970, 477–648, hier 515.

Damit steht der Vorwurf im Raum, dass durch die chalcedonensische Formel von der hypostatischen Union der beiden Naturen das interpersonale Verhältnis zwischen dem Menschen Jesus und seinem Vater auf ein intrapersonales Verhältnis abstrakter ontologischer Größen („Naturen") in einer einzigen (göttlichen) Person reduziert worden sei. Grundlegende Zweifel an der Eignung des Natur-Begriffs für die christologische Reflexion, die seit Schleiermachers „Glaubenslehre" (1821/22) in der protestantischen Theologie immer wieder geäußert worden waren, scheinen sich damit zu bestätigen.[43]

Die Überzeugung, dass die altkirchlichen Glaubensformeln der Christologie (vor allem die chalcedonensische von der einen göttlichen Person in zwei Naturen) aporetisch sind, findet sich auch bei anderen prominenten katholischen Theologen der Nachkonzilszeit, nicht selten im Verbund mit einer generellen antimetaphysischen Tendenz. Der Befund wird zum Ausgangspunkt für die Forderung nach neuen dogmatischen Ausdrucksgestalten für den Christusglauben, die eine klare Orientierung an den Erkenntnissen der modernen Exegese erkennen lassen. Theologen wie Piet Schoonenberg (1911–1999), Edward Schillebeeckx (1914–2009) oder Hans Küng (1928–2021) haben dazu bald nach Ende des Zweiten Vatikanums konkre-

[43] Der Nachhall von Schleiermachers Kritik am christologischen Natur-Begriff in der heutigen katholischen Christologie wird besonders deutlich bei G. Essen, Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie (ratio fidei 5), Regensburg 2001, 192–198.

te Entwürfe vorgelegt. Sie gingen teilweise so weit, die altkirchlichen Formeln geradezu umzukehren, um einen primär von der menschlichen Geschichte Jesu her ansetzenden Zugang gewinnen zu können.[44] Häufig konzentrierte man sich nun ganz auf die soteriologische Funktion Christi und erklärte demgegenüber

[44] So vertritt Schoonenberg einen Ansatz, in dem „nicht die menschliche Natur enhypostatisch in der göttlichen Person, sondern die göttliche Natur enhypostatisch in der menschlichen Person" da ist (Ein Gott der Menschen, Zürich u.a. 1969, 92). Ob Gott in Absehung von der Heilsgeschichte als trinitarisch angesehen werden kann, hält der holländische Jesuit für nicht entscheidbar (ebd. 88). Schillebeeckx erachtet es ebenfalls für notwendig, Jesus eigene menschliche Personalität zuzusprechen: „The man Jesus is this person because that is what makes him the Son of the Father, and without forfeiting any of his humanity – on the contrary, confirming, deepening and perfecting all that positive human perfection, hence a fortiori human personhood, entails. So any anhypostasis, loss of human personhood, in Jesus, must, of course, be rejected; yet this rejection still does not define the exact nature of Jesus' human personhood in his relation to the Father" (Jesus. An Experiment in Christology [Collected Works 6], London 2014 [niederländ. Erstausgabe 1974], 616). Um diese Beziehung zu bestimmen, rekurriert Schillebeeckx auf die „mystische Einheit" Jesu mit dem Vater (ebd.) und seine besondere „Abba-Erfahrung": „As this human being Jesus is constitutively 'allo-centric': oriented to the Father and to divinely conferred salvation for men; that is where he gets his own profile and face" (ebd. 617). Der Vorwurf, dass die chalcedonensische Lehre von der göttlichen Personalität Jesu sein wahres Menschsein gefährde, lässt sich leicht mit Argumenten aus der modernen Subjektphilosophie verknüpfen, die Personalität über Selbstbewusstsein und Freiheit definiert und darum Menschsein ohne eigene Personalität als schlichtweg undenkbar erscheinen lässt; vgl. Essen, Die Freiheit Jesu, 192–205.

die Frage nach seinem (göttlichen) Sein entweder für irrelevant oder versuchte, sie in den eigenen Formulierungen zu umgehen. Als Beispiel sei eine Passage aus Küngs Buch „Christ sein" von 1974 zitiert, das seinerzeit heftige Diskussionen hervorrief: „Die ganze Bedeutsamkeit des Geschehens in und mit Jesus von Nazaret hängt daran, daß in Jesus – der den Menschen als Gottes Sachwalter und Platzhalter, Repräsentant und Stellvertreter erschien und als der Gekreuzigte zum Leben erweckt von Gott bestätigt wurde – für die Glaubenden der menschenfreundliche Gott selber nahe war, am Werk war, gesprochen hat, gehandelt hat, endgültig sich geoffenbart hat. Alle oft in mythologische oder halbmythologische Formen der Zeit gekleideten Aussagen über Gottessohnschaft, Vorausexistenz, Schöpfungsmittlerschaft und Menschwerdung wollen letztlich nicht mehr und nicht weniger als das eine: die Einzigartigkeit, Unableitbarkeit und Unüberbietbarkeit des in und mit Jesus lautgewordenen Anrufs, Angebots, Anspruchs begründen, der letztlich nicht menschlichen, sondern göttlichen Ursprungs ist und deshalb, absolut verläßlich, die Menschen unbedingt angeht."[45] Während hier konkrete Propositionen der traditionellen dogmatischen Christologie in die Nähe mythologischer Vorstellungen gerückt werden, wird der angeblich sachlich allein relevante Inhalt des Dogmas auf einen nicht weiter präzisierten „göttlichen Ursprung" der Sendung Jesu beschränkt. Küng lässt damit keinen Zweifel an seiner Überzeugung, dass die „hellenistischen Begriffe (...) der ursprünglichen Bot-

[45] H. Küng, Christ sein, München 1974, 439f.

schaft zum Teil wenig angemessen" waren.[46] Sein Schüler Karl-Josef Kuschel hat diese Thesen umfassend und differenziert in seiner 1990 publizierten Tübinger Habilitationsschrift entfaltet, die von Dogmatikern wie Exegeten stark rezipiert wurde.[47] Im Zentrum steht die These, dass die Präexistenz Jesu, wie sie das nicänische Konzil gelehrt hat, im Neuen Testament keine zentrale Funktion besitzt und für heutige Christen im wörtlichen Verständnis nicht mehr Teil des Glaubens sein muss. Mit dieser Lehre, so Kuschels Fazit, habe eine unnötige Verkomplizierung der biblischen Christologie eingesetzt, die der Glaubensvermittlung heute im Wege stehe und den Dialog mit Judentum und Islam erschwere.[48] In eine prinzipiell ähnliche Richtung zielen die Revisionsvorschläge bei katholischen Geist-Christologen wie dem Jesuiten Ro-

---

46 Ebd. 438.

47 K.-J. Kuschel, Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung, München 1990.

48 Vgl. ebd. 25ff.652ff.666–671 u.ö. Übrigens sind auch dies Argumente, die ähnlich schon vor 250 Jahren geäußert wurden. Vgl. den schon oben zitierten Töllner, Theologische Untersuchungen, 39f.: „Die Dreieinigkeits-Lehre ist nach allgemeinem Geständnis das gröste und schwerste Geheimniß in der christlichen Lehre: der scheinbarste Anstoß und Vorwand des Deisten. Und die vornehmste Hindernis bei Ueberzeugung des Juden und Mahometaners. Wie wenn wir ihm die Freiheit ließen, sich die Person Christi auf arianisch vorzustellen. Wenn wir ihm zeigten, daß die Schwierigkeiten der Dreieinigkeits-Lehre kein hinreichender Grund seyn können, das ganze Christentum für verdächtig zu halten? (…) Klar würde die Gewinnung und Beschämung des Ungläubigen damit ausnehmend erleichtert werden."

ger Haight.[49] Einzelne Dogmatiker wie Karl-Heinz Ohlig[50] oder Walter Simonis[51] haben die Linie der Küng-Schule sogar noch radikalisiert und für eine förmliche Verabschiedung der nicänischen Christologie und der ganzen Trinitätslehre plädiert. Ohligs Saarbrücker Kollege Gotthold Hasenhüttl wiederum bekundete Sympathie für „rein anthropologische" Deutungen des nicänischen Symbolums, die in der Formel von der Wesensgleichheit einen „Ausdruck für den Menschen sehen, der an Gottes statt eingesetzt wird", ja der den „entthronten" Gott ersetzt.[52]
Auch wenn die Mehrzahl der katholischen Dogmatiker (darunter führende Stimmen wie Karl Rahner oder Walter Kasper) eine derart radikale Distanzierung von den altkirchlichen Lehraussagen zugunsten einer weithin „von unten" konzipierten Christologie nicht mit-

---

49 Vgl. R. Haight, Jesus, Symbol of God, Maryknoll, NY 1999.

50 Vgl. K.-H. Ohlig, Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur, München 1986; ders., Ein Gott in drei Personen? Vom Vater Jesu zum „Mysterium" der Trinität, Mainz ²2000.

51 Vgl. W. Simonis, Jesus Christus, wahrer Mensch und unser Herr. Christologie, Düsseldorf 2004.

52 Vgl. G. Hasenhüttl, Glaube ohne Mythos. Band 1: Offenbarung – Jesus Christus – Gott, Mainz ²2001, 342. Der Verfasser merkt an: „Sicher kann diese Position den historischen Kontext nicht für sich buchen, ist aber eine in sich stimmige Weiterinterpretation. Das jesuanische Geschehen stürzte das bisherige Gottesbild und wird an dessen Stelle gesetzt." Kurz darauf wird diese anthropologische Umdeutung durch ein langes, wohlwollend kommentiertes Zitat des Marxisten Ernst Bloch illustriert, während die „großkirchliche" Position als „mythische" abgewertet wird.

vollziehen wollte[53], haben die Debatten der letzten Jahrzehnte tiefe Spuren hinterlassen. Ein Blick in neuere Lehrbücher lässt erkennen, wie schwer sich mittlerweile auch katholische Autoren mit Themen wie Wesensgleichheit und Präexistenz tun. Häufig ist davon nur noch in den exegetischen und historischen Teilen der Christologie die Rede, während systematische Erläuterungen nicht viel anders klingen als schon vor 50 Jahren bei Küng.[54]

Ich breche den historischen Überblick hier ab. Im nächsten Schritt möchte ich genauer auf zwei der zentralen Argumente schauen, die der Kritik an der nizänischen Christologie häufig zugrundliegen.

---

53 Dafür hat Kuschel Rahner und Kasper deutlich kritisiert und ihnen vorgeworfen, nicht konsequent genug an den exegetischen Vorgaben Maß zu nehmen; vgl. dazu (mit Belegen aus zentralen Werken) Kuschel, Geboren vor aller Zeit?, 530–547.588–594.

54 Vgl. etwa folgende Formulierung des bekannten Münsteraner Fundamentaltheologen J. Werbick, Gott-menschlich. Elementare Christologie, Freiburg 2016, 285: „Jesu menschliches Zeugnis wird von Gottes Geist *erfüllt*, so dass es Gottes Selbstzeugnis wird, Gottes eigene Wirklichkeit in der Welt. Jesu Subjektsein wird durch den Heiligen Geist ganz und gar davon in Anspruch genommen und darin verwirklicht, dazu ‚inspiriert', die Wirklichkeit der Selbstmitteilung Gottes zu sein: seines *Selbst*vollzugs und Selbstmitteilungvollzugs; in altkirchlicher Terminologie: der Gotteshypostase des Logos." Allerdings bezeichnet Werbick an früherer Stelle die hypostatische Union mit ihrer Vorstellung, dass Christus keine menschliche, sondern allein göttliche Personalität besitze, als „metaphysisches Monstrum" (269) und lässt Sympathien für die oben erwähnte Inversion der Lehre bei Schoonenberg erkennen (272f.).

3. Zentrale Argumente der Kritik am christologischen Symbolum von Nicäa

3.1 Sieg der Kirchenpolitik über die Theologie?

Ein erster Einwand hat zwar keine direkte dogmatische Qualität, ist aber für die theologische Gesamtbewertung der altkirchlichen Christologie nicht unbedeutend. Er betrifft die Frage, wie weit Konzilien und insbesondere das Konzil von Nicäa theologische Fragen unter politischen Vorzeichen und Abhängigkeiten verhandelt haben. Bekanntlich war die Einberufung des Konzils von Nicäa (oder zumindest seine Verlegung von Ankyra nach Nicäa) eine Initiative von Kaiser Konstantin[55], der auch auf der Synode selbst aktiv präsent war, ohne dass sich seine Rolle in der Rückschau exakt bestimmen ließe.[56] Dass er den Streit um Arius vor allem deswegen gelöst sehen wollte, weil er in ihm eine Gefährdung der Reichseinheit erkannte, steht außer Frage; aber die Christenheit zu befrieden, war per se auch ein religiöses Anliegen. Konstantin selbst war zur Zeit des Nicänums formell noch gar kein Christ (er ließ sich erst 337 auf dem Sterbebett taufen), aber er neigte dem einen Gott der Christen zu und förderte ihre Religion nach Übernahme der Al-

[55] Zu den anhaltenden Debatten darüber, wer aus welchen Gründen ursprünglich die Synode einberufen hat, vgl. Heil, Nizäa 325, 48–63.

[56] Vgl. H. Leppin, Das angeeignete Konzil. Constantin der Große und Nizäa, in: U. Heil / J.-H. Tück (Hg.), Nizäa. Das erste Konzil, Freiburg 2025, 83–110.

leinherrschaft im Osten (324) deutlich. Im Schlagwort von der „Konstantinischen Wende" ist sein Einfluss auf den Weg des Christentums zur Staatsreligion im römischen Reich fixiert worden. Das Symbolum von Nicäa wäre in der vorliegenden Form ohne Zustimmung des Kaisers kaum möglich gewesen; wenn man Eusebius Glauben schenkt, war Konstantin es sogar, der das berühmte *homousios* in die Debatte einbrachte. Sollte die Mitteilung stimmen, wäre sie noch immer kein Beleg für eine vorrangig theologische Motivation auf Seiten des Kaisers; die Tatsache, dass Konstantin nach dem Konzil „eine Charmeoffensive gegenüber Arius und seinen Freunden"[57] startete, unterstreicht eher die politischen Absichten seines Handelns. Der endgültige Sieg der nicänischen Position gegen den Arianismus, der mit dem Konzil von Konstantinopel 381 besiegelt wurde, wäre wiederum ohne Unterstützung eines Kaisers (diesmal Theodosius I.) nicht möglich gewesen. Der Einwand liegt daher nahe, die christologische Lehrentwicklung als ein Resultat politischer Interessen einzustufen und dadurch ihre genuin theologische Bedeutung anzuzweifeln. Wenn man das Urteil ausweitet, könnte man fragen: War der Weg der Kirche in der Antike, der sich wesentlich mit dem Ereignis von Nicäa verbindet, am Ende ganz und gar von nicht-theologischen Kontingenzen abhängig, geleitet von den Interessen politischer Herrscher und Eliten? Eine bejahende Antwort legt noch jüngst ein

57 Ebd. 107.

Buch des nordirischen Historikers Peter Heather nahe.[58]

Tatsächlich steht man hier wie an vielen anderen Punkten der Theologiegeschichte vor einer Bewertungsfrage, die sich nicht rein empirisch entscheiden lässt. Zunächst muss daran erinnert werden, dass beim Urteil über eine Aussage stets Genese und Geltung voneinander zu unterscheiden sind. Wenn ein Satz wahr ist, dann wird diese Wahrheit nicht dadurch geschmälert, dass der Weg zu ihrer Erkenntnis (ihre Genese) möglicherweise mit Zufällen oder mit problematischen Motiven verknüpft war: Eine technische Innovation ist nicht per se abzulehnen, weil ihre Entdeckung auf einen Laborunfall zurückgeht oder von der Rüstungsindustrie gemacht wurde. Und wenn theologische Erkenntnis regelmäßig durch das Auftreten von Häresien vorangebracht, katalysiert wird, warum dann nicht auch durch politisch motiviertes Handeln? Aus theologischer Perspektive muss man (zweitens) festhalten, dass Gott in der Geschichte im Verbund mit geschöpflichen Zweitursachen wirkt. Das sind vor allem Menschen mit ihren je eigenen Zielen und Motiven. Kirchliche oder theologische Akteure eines Konzils verhalten sich hier nicht grundsätzlich anders als politische. Ob man das Ergebnis als gottgewollt und vom Heiligen Geist herbeigeführt anerkennt oder bloß als Resultat innerweltlicher Faktoren ansieht, das unter anderen Bedingungen eben anders ausgefallen wäre –

[58] P. Heather, Christentum: Aufstieg und Triumph einer Religion, Stuttgart 2025 (engl. Originalausgabe unter dem Titel: Christendom: The Triumph of a Religion, AD 300–1300, New York 2023).

das hängt von den Bewertungsprämissen ab, mit denen man sich der Theologiegeschichte nähert. Es bleibt am Ende immer Teil der eigenen Glaubensentscheidung, wie man den historischen Weg der christlichen Kirche und ihrer Theologie beurteilen will.

3.2 Verfälschung des biblischen Christuszeugnisses durch die Reflexion in Denkkategorien der griechischen Philosophie?

Ein zweiter Komplex von Einwänden ist für die theologische Debatte wesentlich relevanter, so dass wir auf ihn ausführlicher eingehen müssen. Der neuzeitliche Antitrinitarismus hat sein Zentrum in der These, dass die Art und Weise, wie Nicäa und die nachfolgenden Konzilien über Christus reden, dem ursprünglichen Zeugnis des Neuen Testaments nicht mehr entspricht. In der Alten Kirche, so der Vorwurf, habe eine Verfremdung des biblischen Zeugnisses stattgefunden, die auf dem Hintergrund spätantiker Diskussionskontexte nachvollziehbar sein mag, von der sich glaubende Menschen heute aber verabschieden sollten. Diese Verfremdung wird in der Regel darin gesehen, dass aus dem Menschen Jesus von Nazareth, den die synoptischen Evangelien in seiner *religiösen Bedeutung für uns* als Messias und Erlöser beschreiben, schrittweise ein ewiges göttliches Wesen gemacht worden sei, das man am Ende (im Bekenntnis von Nicäa) sogar *dem Sein nach* auf eine Stufe mit dem Vater gestellt hat. Seit dem 19. Jahrhundert wird dieser Vorwurf oft unter den Begriff

der „Hellenisierung" des Christentums gefasst.[59] Die damit verbundene Überführung des dynamischen biblischen Christuszeugnisses in statische Seinsaussagen, so wird gesagt, sei nicht einmal durch die Ansätze einer „hohen Christologie" im Neuen Testament (namentlich bei Johannes) gedeckt. Der „dogmatische Christus", wie er mit Hilfe von Reflexionsbegriffen der griechischen Philosophie seit Nicäa definiert wurde, tritt in scharfen Kontrast zum „historischen Jesus", oder besser: zu dem von Exegeten historisch-kritisch rekonstruierten Jesus der Bibel. Eine funktional konzipierte biblische Christologie wird einer dogmatischen Wesenschristologie gegenübergestellt. Das Konzil von Nicäa gilt in diesem Prozess insofern als Einschnitt, als es mit seiner These von der Gleichwesentlichkeit des Sohnes und der Verurteilung des Arianismus eine zuvor offene, durch Pluralität gekennzeichnete Debatte problematisch verengt habe. Eine einzelne Linie der neutestamentlichen Christologie, nämlich die johanneische (noch dazu in zuspitzender Interpretation), sei zur verbindlichen Leitperspektive erhoben worden, während andere christologische Optionen für häretisch erklärt wurden, obwohl sie nicht weniger Anknüpfungspunkte in der Heiligen Schrift geltend machen konnten und zuvor anerkannt waren.[60]

---

[59] Zu diesem schillernden Konzept vgl. Chr. Markschies, Hellenisierung des Christentums. Sinn und Unsinn einer historischen Deutungskategorie, Leipzig 2012.

[60] Vgl. Schillebeeckx, Jesus. An Experiment in Christology, 400: „Later still the Council of Nicea put an end to pre-Nicene christological pluralism: a particular strand in the New Testament – the Johannine one – became the criterion of Christian (christological) orthodoxy, whereas it used to be only one of

Die nicäakritische Christologie in der Moderne kann als Versuch angesehen werden, diese alternativen Optionen gegen die Abqualifizierung als Häresien zu verteidigen oder sie sogar der nun kritisch bewerteten Kirchenlehre vorzuziehen. Seit der Aufklärung finden sich ausdrückliche Rehabilitationen des Arianismus auch bei prominenten evangelischen Theologen, primär mit exegetischer Begründung. Der bereits erwähnte Johann Gottlieb Töllner legte in seinen 1772 erschienenen „Theologischen Untersuchungen" eine Neubewertung des Arianismus vor.[61] Dessen Lehrbegriff, so heißt es, könne „sehr vernünftig wahrscheinlich gemacht werden".[62] Er habe in der Schrift eine ebenso gute Basis wie das überkommene Trinitätskonzept, während durch die Vernunft gegen beide Modelle bestimmte Einwände erhebbar seien. Am Ende kommt Töllner zum Ergebnis, der Arianismus sei bestenfalls „ein unschuldiger und unschädlicher Irrtum"[63], da er die Grundlagen des Erlösungsglaubens nicht gefährde. Diese Tendenz setzt sich im Rationalismus des frühen 19. Jahrhunderts fort. Der Dogmatiker

---

many christological options"; ebd. 532: „From the Council of Nicea onwards a particular christological model – the Johannine one – was developed as a strictly circumscribed norm and was actually the only tradition that made history in the Christian churches. Consequently history has never done justice to the possibilities inherent in the synoptic model; its distinctive dynamics was arrested and the model relegated to the 'forgotten truths' of Christianity."

61 J. G. Töllner, Theologische Untersuchungen. Des ersten Bandes erstes Stück, Riga 1772, 18–41 („Vom Arianismus").

62 Vgl. ebd. 23.

63 Ebd. 38.

Karl Gottlieb Bretschneider (1776–1848) schreibt in seinem in den 1830er Jahren mehrfach aufgelegten Handbuch nach langer Analyse der neutestamentlichen Belege für die Bezeichnung Jesu als Sohn Gottes: „Der Sohn Gottes ist (…) nach dem N. T. eine Person, d. h. ein selbstständiges Wesen mit Selbstbewußtsein, aber es wird nicht gesagt, daß er eine Person nach dem Sinne des kirchlichen Systems sei, d. h. eine Person im göttlichen Wesen und mit dem Vater in numerischer Einheit der Substanz.“[64] Dagegen spreche auch die Verwendung des Sohnes-Titels für Könige und den Messias im AT. Daher müsse man „den Subordinatianern so viel zugeben, daß der Sohn im N. Test. dem Vater überall als untergeordnet (…) nach seiner Natur und seiner Macht erscheint. Denn nicht nur wird das Sein des Sohnes durch den Ausdruck *zeugen* als abhängig vom Vater gedacht, sondern es finden sich auch zahlreiche Stellen, in denen der Sohn in Hinsicht der Autorität und der Herrschaft dem Vater als untergeordnet dargestellt wird, wie dieses auch in der Natur des patriarchalischen Verhältnisses der Söhne gegen die Väter liegt, von welchem die Verfasser des N. Test., als Orientalen, allein ausgehen konnten“.[65]
Damit war die Position der Sozinianer theologisch salonfähig geworden. Dass sich (anders als in deren System) eine Subordination Christi durchaus mit der Annahme echter Präexistenz verbinden lässt, belegen

[64] K. G. Bretschneider, Handbuch der Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, Bd. 1, Leipzig [4]1838, 612. Vgl. J. Rohls, Gott, Trinität und Geist. Ideengeschichte des Christentums, Bd. III/2, Tübingen 2014, 690–692.

[65] Bretschneider, Handbuch der Dogmatik, Bd. 1, 613f.

schon Autoren des 19. Jahrhunderts mit Rekurs auf Vorstellungen von subordinierten, aber himmlisch präexistenten Heilsgestalten, die im Judentum zur Zeit Jesu präsent waren; man kann beispielsweise an den Menschensohn aus Dan 7 denken. Schon David Friedrich Strauß wollte von hier aus die christologischen Präexistenzaussagen des Johannesevangeliums ableiten[66], deren Ursprünge bei Jesus selbst oder beim Evangelisten er offen ließ. Vergleichbare Anknüpfungspunkte spielen in heutigen Versuchen, die neutestamentliche Christologie möglichst umfassend im Rahmen zeitgenössischer jüdischer Denkmöglichkeiten zu erklären, weiterhin eine zentrale Rolle.[67] Allerdings lässt sich gegen Vorstellungen einer präexistenten, aber subordinierten Erlöserfigur noch mehr als gegen die nizänische Lehre der Mythologievorwurf erheben, der oftmals mit der exegetischen Kritik verbunden wird, wie die oben angeführte Passage Küngs exemplarisch bezeugt.[68] Aus systematischer Perspekti-

---

66 Vgl. Strauß, Das Leben Jesu, Bd. 1, Tübingen ²1837, § 60, S. 486f.; zuvor: L. Bertholdt, Christologia Judaeorum Jesu apostolorumque aetate: in compendium redacta, Erlangen 1811, 97–134 (§§ 22–24).

67 Vgl. etwa P. Schäfer, Two Gods in Heaven. Jewish Concepts of God in Antiquity, Princeton, NJ 2020.

68 Der vor allem durch Bultmann popularisierte Mythologievorwurf als solcher und die mit ihm verbundenen Debatten sind so komplex, dass ich sie hier ausklammern muss; vgl. B. Jaspert (Hg.), Bibel und Mythos. Fünfzig Jahre nach Rudolf Bultmanns Entmythologisierungsprogramm (KVR 1516), Göttingen 1991. Knappe systematische Orientierung bietet L. Scheffczyk, Entmythologisierung und Glaubenswahrheit in mythenloser Zeit (1994). URL: https://www.kath-info.de/entmythol.html

ve sind daher derartige Modelle wie auch echte Neo-Arianismen vergleichsweise unattraktiv. Sie werden, soweit ich sehe, schon im 19. Jahrhundert und erst recht in jüngerer Zeit von Dogmatikern kaum mehr vertreten.

Das eigentliche Gegenmodell zur nicänischen Christologie ist aus moderner Perspektive der Adoptianismus, zu dem, wie wir sahen, schon die Sozinianer tendierten. Es ist die Lehre, dass es nur einen Gott gibt (der in der Verkündigung Jesu „Vater" heißt) und dass Jesus von Nazareth kein vom Himmel gekommener ewiger Sohn Gottes war, sondern ein von Gott besonders erwählter, von seiner Kraft und seinem Geist erfüllter Mensch, dessen außergewöhnliche Gottesbeziehung durch den Sohnestitel und andere Würdenamen zum Ausdruck gebracht werden konnte. Nach Überzeugung der Christen hat ihn der Vater nicht dem Tod überlassen, sondern für seine Treue mit besonderer Herrlichkeit und einer Funktion in der eschatologischen Vollendung belohnt. Dieser Sohn mag Gott repräsentieren, Gottes Messias und eschatologischer Bote sein, aber „Gott" als Träger der „göttlichen Natur" ist er deswegen nicht, und Präexistenz besitzt er bestenfalls im ewigen Heilsplan Gottes. Biblische Aussagen, die ein vorzeitliches Sein Jesu nahelegen oder ihm göttliche Attribute zuordnen, sind als uneigentliche Redeformen oder als sekundäre Ausweitungen eschatologischer Prädikate zu verstehen, die sich eigentlich auf den österlich erhöhten Christus beziehen, etwa im doxologischen Kontext.

Ich kann an dieser Stelle nicht das Verhältnis zwischen „hoher" und „niedriger" Christologie im Neuen Testament eingehender diskutieren oder in die exegeti-

schen Einzeldebatten über diejenigen Texte eintreten, die traditionell zur Unterstützung der nicänischen Christologie herangezogen werden. Schon innerhalb der Exegese stehen sich hier stark divergierende Positionen gegenüber,[69] und die Frage der angemessenen Rezeption exegetischer Thesen in der Dogmatik verkompliziert die Sachlage noch weiter. Daher will ich mich auf einige grundlegende Bemerkungen beschränken.

Der Kern des ganzen Problemkomplexes lautet nicht, ob Nicäa und die folgenden Konzilien Reflexionsbegriffe herangezogen haben, die im Neuen Testament noch nicht verwendet werden; das ist evident. Umstritten ist auch nicht die Tatsache, dass im vierten Jahrhundert christologische Fragen mit anderen Interessen gestellt wurden als in neutestamentlicher Zeit und dass deswegen auch Antworten gegeben wurden, die biblische Begriffe und Vorgaben neu kontextualisieren und mit Umakzentuierungen weiterdenken (wie sich gut

[69] Man erkennt dies beispielhaft an den Stellungnahmen, die in den vergangenen 35 Jahren zu Kuschels Auslegung der neutestamentlichen Präexistenztheologie vorgelegt wurden; vgl. nur R. Laufen (Hg.), Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi, Paderborn 1997; D. McCready, He Came down from Heaven. The Preexistence of Christ and Christian Faith, Leicester 2005; D. Riel, Kyrios und Gottessohn. Die grundlegende Bedeutung der Präexistenz Christi für die paulinische Soteriologie, Regensburg 2020; J. Frey / F. Kunath / J. Schröter / R. A. Bühner (Hgg.), Perspektiven zur Präexistenz im Frühjudentum und frühen Christentum (WUNT 457), Tübingen 2021. Als aktuelles Beispiel für eine Rückbindung hoher christologischer Aussagen an den historischen Jesus selbst durch einen katholischen Exegeten vgl. B. Pitre, Jesus and Divine Christology, Grand Rapids, MI 2024.

am Titel „Sohn Gottes" zeigen ließe). Solche Transformationsprozesse begründen überhaupt erst eine systematische Theologie, die mehr ist als reine Schriftexegese. Das bedeutet in umgekehrter Blickrichtung, dass ein Bemühen um Schriftbeweise für spätere Dogmen anachronistisch zu werden droht, sobald man nach einfachen synonymen Entsprechungen sucht. Hier hat die systematische Theologie in den vergangenen Jahrzehnten wichtige Lernprozesse durchlaufen. Entscheidend ist bei der Beurteilung des Symbolums von Nicäa (wie jeder anderen kirchlichen Lehrentscheidung), ob darin unter veränderten Bedingungen das Zeugnis der Schrift sachgemäß ausgelegt wird. Auch wenn Schriftaussage und dogmatische Formel nicht einfach deckungsgleich sind, dürfen sie sich nicht widersprechen und muss die kirchliche Lehre als legitime Entfaltung der biblischen Basisaussagen erwiesen werden können. Hinsichtlich des Nicänums hat Joseph Ratzinger ein klares Urteil formuliert, wenn er im ersten seiner Jesusbücher über den Begriff der „Wesensgleichheit" schreibt: „Dieses Wort [sc. *homousios*, Th.M.] hat nicht den Glauben hellenisiert, ihn nicht mit einer fremden Philosophie befrachtet, sondern gerade das unvergleichlich Neue und Andere festgehalten, das in Jesu Reden mit dem Vater erschienen war. Im Bekenntnis von Nizäa sagt die Kirche immer neu mit Petrus zu Jesus: ‚Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes' (Mt 16,16)."[70] Als dieses bleibend Neue in der Sprache antiken philosophischen

[70] J. Ratzinger / Benedikt XVI., Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg 2007, 407.

Denkens ausgedrückt wurde, hat sich gewiss die Redeweise gegenüber den neutestamentlichen Texten verändert. Transformiert wurde aber zugleich die verwendete philosophische Denkform, und dies in nicht unerheblicher Weise. Das göttliche Eine konnte von nun an nur noch zusammen mit der Realität der Beziehung gedacht werden – für griechisches, zumal platonisches Denken etwas Unerhörtes. Denn es sind ihre Beziehungen, die Vater, Sohn und Geist voneinander unterscheiden, wie Nicäa mit der Rede vom ewigen Hervorgang des Sohnes aus dem Vater andeutet. Der bekannte Dogmenhistoriker Alois Grillmeier hat darum in einer Stellungnahme zu der stark vom Hellenisierungsvorwurf geprägten Christologie Küngs zuspitzend formuliert: „Nikaia ist nicht Hellenisierung, sondern Enthellenisierung oder Befreiung des christlichen Gottesbildes von hellenistischer Engführung und Aufspaltung. Nicht die Griechen haben Nikaia gemacht, sondern Nikaia hat die griechischen Philosophen überwunden. So wird der Blick frei für den echt christlichen Monotheismus als Synthese von Einheit und Unterschiedenheit in Gott".[71]

[71] A. Grillmeier, Jesus von Nazaret – im Schatten des Gottessohnes?, in: H. U. von Balthasar / A. Deissler / A. Grillmeier, Diskussion über Hans Küngs „Christ sein", Mainz 1976, 60–82, hier 81.

4. Abschließende Bemerkungen zur bleibenden Relevanz des nicänischen Christusbekenntnisses

Es gäbe viele weitere Punkte der Kritik an der altkirchlichen Christologie, die man diskutieren müsste. Da sie aber vor allem gegen die Formel von der „einen Person in zwei Naturen" gerichtet sind, die sich noch nicht im Konzil von Nicäa, sondern erst im Glaubensbekenntnis von Chalcedon findet, bleiben sie hier unberücksichtigt.

Auch im engen Rahmens dieses Beitrags sollte deutlich geworden sein: Die Selbstverständlichkeit, mit der die Theologie bis zur Mitte des zweiten christlichen Jahrtausends die Definition von Nicäa als Grundlage des dogmatischen Nachdenkens über Christus akzeptiert hatte, ist in der Neuzeit zerbrochen. Das Symbolum von 325 ist zwar bis heute verbindendes Fundament fast aller christlichen Konfessionen und damit auch zentrale Basis der Hoffnung auf eine Wiedergewinnung der kirchlichen Einheit durch ökumenische Verständigung. Aber sein Inhalt muss vor denjenigen Anfragen gerechtfertigt werden, die seit 250 Jahren im Kern erstaunlich konstant geblieben sind. Leo Scheffczyk hatte recht, als er mit Blick auf die moderne „Christologie von unten" konstatierte, sie besitze „im Letzten keine Originalität", sondern empfange „ihre Zuflüsse aus der liberalen Theologie des 19. Jhs."[72] Das spricht einerseits für die bleibende Relevanz bestimmter Einwände, die vermutlich nie wieder

[72] L. Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg 1977, 204.

aus der theologischen Diskussion verschwinden werden, entzaubert aber andererseits die wissenschaftliche Aktualität, in deren Namen sie auch heute oft vorgetragen werden.

Warum hat das Symbolum von Nicäa der modernen Kritik bis heute standgehalten? Wohl deswegen, weil das Grundanliegen, mit dem seine Verfasser vor 1700 Jahren dem Arianismus entgegengetreten sind, identisch ist mit der christlichen Ur-Überzeugung schlechthin: dass in Jesus von Nazareth wirklich Gott selbst zur Welt gekommen ist und nicht nur ein geschöpflicher Sachwalter Gottes. Es ist die Gewissheit, dass uns nur ein Erlöser vergöttlichen kann, der selbst göttlich ist. Nicäa hat erkannt: *Was* Christus für uns getan hat, wurzelt darin, *wer* er ist und immer schon war.

Mit Recht wird in der aktuellen Theologie die wahre Gottheit Christi, wie sie Nicäa gelehrt hat, vor allem vom Begriff der göttlichen Selbstmitteilung her verständlich gemacht: Wenn Gott sich uns im Menschen Jesus von Nazareth selbst zeigt und mitteilt, dann muss Jesus eine göttliche Person sein und folglich eine göttliche Natur haben. Denn sonst würde es sich nicht um *Selbst*offenbarung Gottes handeln, sondern nur um die Zuwendung Gottes in einem von ihm selbst getrennten geschöpflichen Medium.[73] Dann wäre Jesus ein Prophet wie andere vor ihm, prinzipiell überbiet-

[73] Als Beispiel für eine zeitgenössische Christologie, die konsequent von diesem Zentralgedanken her gestaltet ist, kann K.-H. Menke, Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie, Regensburg ^{3}2012, genannt werden; vgl. auch H. Hoping, Jesus aus Galiläa – Messias und Gottes Sohn, Freiburg ^{2}2020.

bar und ersetzbar. Kein Wunder, dass pluralistische Religionstheologien der Gegenwart ihre Relativierung der Heilsbedeutung Jesu immer mit einer Ablehnung der Inkarnation im nicänischen Sinn verbinden.[74] Anders sieht es aus, wenn die Beziehung, die Jesus uns enthüllt hat und an der er uns einlädt teilzuhaben, die Beziehung zwischen Vater und Sohn im Heiligen Geist, eine innere Bestimmung Gottes selbst ist. Dann begegnen wir in den menschlichen Taten Jesu wirklich dem Handeln Gottes und in seinen menschlichen Worten dem göttlichen Wort. Dann wird jeder Mensch, der in eine lebendige Gemeinschaft mit Jesus tritt, aufgenommen in die Gemeinschaft mit Gott, der selbst als Einheit in Relationen existiert. In Gott (und nur in ihm), so sagt Thomas von Aquin, ist die Person Relation, Beziehung.[75] Deswegen kann das Aus-dem-Vater-Sein als einzigartiger personaler Grund des Menschen Jesus von Nazareth begriffen werden – als ontologisches Fundament, das alles Menschliche in ihm trägt. Nur dann kann die Menschheit Jesu Erscheinung Gottes in der Welt sein und, wie der hl. Thomas sagt, „der Weg, auf dem wir zur Gottheit gelangen"[76] – letztlich der *einzige* Weg.

Es ist aber nicht nur wichtig, die Lehre von der Gottheit Christi zu verteidigen, indem man kritische Anfragen abweist. Die Theologie ist vor allem aufgefordert, den positiven Gehalt des Dogmas im Licht der Analogie des Glaubens zu erschließen. Erst auf diesem Weg

---

[74] Vgl. J. Hick, The Metaphor of God Incarnate, Louisville [2]2006.

[75] Vgl. Thomas von Aquin, Summa theologiae I, q. 29, a. 4 c.

[76] Thomas von Aquin, Summa theologiae III, q. 14, a. 1 ad 4.

wird sichtbar, wie das Bekenntnis zur Gottheit Christi, zu seiner ewigen Präexistenz und zur Inkarnation nicht nur Christologie, Trinitätslehre und Soteriologie durchdringt, sondern wie es ausstrahlt in viele andere Bereiche der Glaubenslehre hinein. Nur wenn man Christus im Sinne des Nicänums versteht, begreift man, wie in ihm Schöpfung, Erlösung und Vollendung miteinander verbunden sind, wie der Menschgewordene für uns zur „Quelle aller Gnaden“[77] werden kann, wie menschliches und göttliches Element in der Kirche „in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich“ sind[78] und wie durch die von der Kirche gefeierten Sakramente das gott-menschliche Wirken Christi bis zum Ende der Weltzeit lebendige Wirklichkeit bleibt. Wer auf die authentische katholische Messliturgie schaut, wird unmittelbar verstehen, wie tief ihre Worte und Riten mit der Überzeugung verwoben sind, dass Christus „wahrer Gott vom wahren Gott“ ist. Dies verdeutlicht, dass das Symbolum von Nicäa nicht nur die Dogmatik der katholischen Kirche, sondern auch ihre Liturgie und Frömmigkeit[79] zutiefst geprägt hat.

Von alledem bliebe wenig übrig, würde man ihm das christologische Fundament entziehen. Die Kirche hat seit Nicäa an das Bekenntnis zur Gottheit Christi nicht weniger als ihre eigene Identität geknüpft. Würde sie

---

77 Thomas von Aquin, Summa theologiae III, q. 22, a. 1 ad 3.

78 Zweites Vatikanisches Konzil, LG 11.

79 Diesen Aspekt kann ich hier nicht eigens entfalten; vgl. A. Ziegenaus, Die Präexistenz Christi als Maßstab des christlichen Zeugnisses angesichts der Verneinung Gottes, in: MThZ 33 (1982) 83–98.

von diesem Bekenntnis abrücken, verlöre sie als Zeugin der Offenbarung jegliche Glaubwürdigkeit. Sie würde, um ein altes Bild zu variieren, wie ein Mond, der in Dunkelheit fällt, weil ihn keine Sonne mehr bescheint.