

Wolfram Kinzig

Warum ist der Gott der Christen ein dreieiniger Gott?

Historische Überlegungen zur Trinitätslehre im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs¹

Auf den folgenden Seiten soll gefragt werden, welche Rückwirkungen der Prozess der Ausbildung einer kohärenten Gotteslehre auf das Verhältnis der christlichen Theologie zum Judentum gehabt hat. Dieser Problemkomplex hat einen historischen und einen systematischen Aspekt:

1. Hat sich die Trinitätslehre des 4. Jahrhunderts, wie sie auf dem II. Ökumenischen Konzil von Konstantinopel 381 dogmatisiert wurde, *historisch* in Abgrenzung von der jüdischen Gotteslehre herausgebildet?

2. Wie ist das Verhältnis zwischen kirchlicher Trinitätslehre und jüdischer Rede von Gott *systematisch-theologisch* zu bestimmen, und zwar unbeschadet etwaiger historischer Zusammenhänge? Zugespitzt: Hat das kirchliche Dreifaltigkeitsdogma eine antijüdische Spitze und wenn ja, wie ist diese zu bewerten? Ist etwa christlicherseits ein »theologischer Besitzverzicht« erforderlich und der Trinitätslehre aufgrund ihres inhärenten Antijudaismus der Abschied zu geben?

Die erste Frage läßt sich m.E. eindeutig beantworten, und ich werde dies auch gegen Ende meiner Ausführungen tun. Die Antwort auf die zweite Frage fällt nicht eigentlich in meinen Kompetenzbereich; ich will aber abschließend wenigstens thesenhaft andeuten, in welche Richtung meine eigenen Überlegungen zielen.

Um den Hintergrund der Problematik zu verstehen, ist es zunächst ratsam, sich den Verlauf der trinitarischen Kontroverse, wie er sich aufgrund der neuesten kirchen- und dogmenhistorischen Forschung darbietet, in seinen Grundzügen zu vergegenwärtigen².

1 Gekürzte und überarbeitete Fassung eines Referats auf der gemeinsamen Sitzung des Theologischen Ausschusses und des Ausschusses Christen und Juden der EKdR im März 1999.

2 Die folgenden Ausführungen orientieren sich weithin an C. Andresen / A.M. Ritter, Geschichte des Christentums I/1. Altertum (Theologische Wissenschaft 6.1), Stuttgart u.a. 1993, 72–83; A.M. Ritter, Dogma und Lehre in der Alten Kirche, in: C. Andresen / A.M. Ritter (Hg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. 1: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität, Göttingen 1999, 99–283, bes. 144–221.

Das theologische Problem, dem sich die Bischöfe und Theologen dieser Zeit (wie übrigens bereits die Generationen vor ihnen) gegenübersehen, war im Kern durch die Heilige Schrift vorgegeben: Denn bereits im Neuen Testament wurde einerseits die Göttlichkeit Christi behauptet (Phil 2,5–11; Mk 1,11; Joh 10,30; 14,9.28; 20,28), und zwar teilweise in Aufnahme philosophischer Begrifflichkeiten (Joh 1,1f.14). Andererseits konnte angesichts der zahlreichen Leidsaussagen an der Menschheit Jesu überhaupt kein Zweifel bestehen. Die Frage, wie Gott Mensch werden könne, blieb aber in der Heiligen Schrift im Wesentlichen unerörtert. Diese Erörterung vollzog sich in den folgenden Jahrhunderten im Kontext und mit den Begrifflichkeiten der zeitgenössischen Philosophie (v.a. der Stoa und des Mittel- und Neuplatonismus). Sie wurde dadurch angestoßen, dass man aus den verstreuten biblischen Aussagen eine kohärente und intellektuell verantwortbare Vorstellung von der Offenbarung Gottes in Christus zu entwickeln suchte. Diese Notwendigkeit ergab sich nicht zuletzt aus dem Bemühen, im Umfeld einer durch die griechische Philosophie geprägten paganen Bildungselite gesprächsfähig zu werden.

Die entscheidenden dogmengeschichtlichen Weichenstellungen fanden im 4. Jahrhundert, in der Zeit der sich langsam herausbildenden Reichskirche statt. Hintergrund ist die sog. Konstantinische Wende, die zunächst zur Tolerierung, dann zur Privilegierung des Christentums bis hin zur Erhebung zur Staatsreligion führte.

Allerdings ist die Kenntnis der theologischen Konzeption *eines* Theologen des 3. Jahrhunderts für das rechte Verständnis der später aufgeworfenen Fragen von zentraler Bedeutung, nämlich die des großen Alexandriner Origenes (184/85–254). Origenes vertrat eine subordinatianische Trinitätslehre, d.h. er ordnete Sohn und Geist dem Vater unter. Der philosophisch wohl geschulte Theologe griff dabei auf mittel- bzw. neuplatonische Kategorien zurück, um das Verhältnis von Vater, Sohn und Geist zueinander einerseits und die Beziehung Gottes zur Welt andererseits zu beschreiben. Gott teilt sein Sein in Stufen mit. Diese Stufen bezeichnete Origenes ebenso wie Plotin als »Hypostasen«. Die Hypostasen des Sohnes und des Geistes ordnete er der des Vaters unter. Origenes stellte sich die Erzeugung oder Erschaffung des geistigen Kosmos als eine schrittweise Abgabe von göttlichen Eigenschaften vor: die Ursprungslosigkeit beim Gezeugtwerden des Logos und die Unwandelbarkeit bei der Entstehung der Vernunftwesen. Gott verändert sich dabei nicht, vielmehr »verblasst« die göttliche Natur gewissermaßen mit zunehmender Distanz von ihrem Ursprung.

Origenes lehnte sich damit an den griechisch-philosophischen Gottesgedanken an. Aussagen über Gottes Wesen als höchster Grund

des Seins werden durch Rückschluss aus dem Vorhandenen gewonnen. Origenes ging aber mit der platonischen Philosophie seiner Zeit noch einen Schritt weiter und lehrte, man könne Aussagen über »Gott an sich« machen, und zwar unter Absehung von Gottes Handeln mit und in der Welt (»immanente« Trinitätslehre), auch wenn die Rede von Gott nie von der göttlichen Offenbarungsgeschichte getrennt werden kann. Dieser der Bibel insgesamt fremde Rückgriff auf philosophische Begrifflichkeiten war ihm nicht im mindesten anstößig. Vielmehr diente ihm die Philosophie als Reservoir von Theoremen und Gedankenfiguren, die zur Erhellung dunkler oder auf den ersten Blick widersprüchlicher Schriftstellen dienen konnten.

Origenes erwies sich im Osten und, denkt man etwa an Ambrosius und Hieronymus, auch in weiten Teilen des Westens für lange Zeit als der wirkmächtigste Theologe. Beim Nachdenken über Gott sollten vor allem die griechischsprachigen Theologen immer wieder aufs neue bei ihm anknüpfen. Allerdings hatte er – trotz mancher Fortschritte auf dem Weg zu einer Klärung – entscheidende Fragen unbeantwortet gelassen, deren wichtigste ohne Zweifel die nach dem präzisen Verhältnis der Begriffe *hypóstasis* und *usía* war, welche beide das Sein bzw. bestimmte Formen desselben bezeichneten. Waren die beiden Termini identisch, oder waren sie voneinander zu differenzieren? Und was war in jedem Fall damit genau gemeint? Genau diese Fragen führen uns nun mitten hinein in die trinitarischen Streitigkeiten des 4. Jahrhunderts.

Traditionellerweise teilt man diese Kontroverse in drei Phasen:

1. Phase: Beginn und Entwicklung bis zum Konzil von Nizäa, 318–325

Hauptprotagonist der arianischen Kontroverse war zunächst der alexandrinische Presbyter Arius. Er wurde bei seinem Bischof Alexander angeklagt wegen der von ihm vertretenen These: »Es gab eine (Zeit), da er nicht (vorhanden) war«. Dies bezog sich auf den präexistenten Logos: Arius schrieb ihm einen geschichtlichen Anfang zu und sah ihn als aus dem Nichtseienden geschaffen an. Die genauen Motive des Arius für diese Behauptung sind unklar. Möglicherweise ging es ihm um die Sicherstellung des Monotheismus, die jedoch kaum die Gesprächsfähigkeit mit dem Judentum sicher stellen sollte³, sondern durch »Diskussionen in-

3 Diese immer wieder zu lesende Behauptung (Belege bei B. Wunder, Zwei Religionen – ein Gott? Zum Status des »Jüdischen« in der Trinitätstheologie des 20. Jahrhunderts [Studien zu Judentum und Christentum], Paderborn 2004, 84) hat

nerhalb des kaiserzeitlichen Platonismus um die Problematik des ›Einen‹ und ›Vielen‹⁴ motiviert war⁴. Damit war nach Auffassung der Gegner die volle Göttlichkeit des Logos akut gefährdet. Alexander war darüber zutiefst beunruhigt. Da sich der Konflikt »hausintern« nicht beilegen ließ, griff er zu einer drastischen Maßnahme: Er berief eine ägyptische Gesamtsynode nach Alexandrien und ließ Arius exkommunizieren und zusätzlich aus seiner Diözese ausweisen (319). So wurde der Streit nach Palästina und Syrien getragen.

Da Arius es verstand, seine Bundesgenossen unter den Origenisten des Ostens zu mobilisieren, eskalierte der Streit derart, dass alle Befriedigungsversuche auch von kaiserlicher Seite vorerst gründlich misslangen. Grund hierfür war nicht zuletzt, dass der kaiserliche Berater in Kirchenfragen, Bischof Hosius (Ossius) von Cordoba, der zur Beilegung der Kontroverse nach Antiochien und Alexandrien entsandt worden war, sich mit seinem Mitbischof Alexander verbündete. Auf einer Synode in Antiochien (324/25) beschloss man ein gegen Arius gerichtetes Lehrbekenntnis; Arius wurde als Häretiker verurteilt und drei seiner Fürsprecher, darunter der berühmte Gelehrte Eusebius von Cäsarea, exkommuniziert.

Dadurch verschärften sich die Spannungen so, dass dem Kaiser nichts anderes übrig blieb, als nun höchstpersönlich in die Auseinandersetzung einzugreifen, wollte er nicht das Staatswohl gefährden, das nach römischer Auffassung einen »ordnungsgemäß« vollzogenen Kultus voraussetzte. Er lud daher zu einer das ganze Reich umfassenden Synode nach Nizäa, einer seiner Residenzen bei Nikomedien, ein. Die Versammlung tagte von Mai bis Juli 325 und gilt heute wegen der Anwesenheit auch einiger abendländischer Bischöfe als »I. Ökumenisches Konzil«.

Die verschiedenen Punkte der Tagesordnung, die nicht nur die arianische Kontroverse betrafen, wurden nacheinander abgearbeitet und zur Zufriedenheit des Kaisers gelöst. Nur die Beilegung der dogmatischen Streitfrage wollte auch dann nicht gelingen, als man Euseb von Cäsarea rehabilitiert und Arius und seine Anhänger verdammt hatte. Als besonders schwierig erwies es sich, den synodalen Konsens in der Frage des Verhältnisses von Vater und Sohn begrifflich zu fassen. Schließlich einigte man sich auf die Formel: der Sohn ist wesenseins mit dem Vater (*homoúsios tô patri*), ein Vorschlag, der auf Konstantin selbst zurückgehen soll und diesem möglicherweise durch seinen Hofbischof Hosius »inge-

v.a. Rudolf Lorenz widerlegt. Vgl. *ders.*, Arius judaizans? Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius (FKDG 31), Göttingen 1980.

4 Vgl. Ritter, Dogma und Lehre (s.o. Anm. 2), 147 im Anschluss an F. Ricken.

flüstert« worden war. Diese Formel kam denn auch in das abschließende Lehrbekenntnis (sog. Nizänum, abgek. N):

»Wir glauben an *einen* Gott, den Vater, den Allmächtigen, Schöpfer all des, das sichtbar und unsichtbar ist; und an *einen* Herrn Jesus Christus, den Sohn Gottes, der als Einziggeborener (*monogenés*) aus dem Vater gezeugt ward, d.h. aus dem Wesen (*usías*) des Vaters, Gott von Gott, Licht von Licht, wahrhaftiger Gott aus wahrhaftigem Gott, geboren, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater (*homoúision tō patrī*), durch welchen alles geworden ist, sowohl was im Himmel wie was auf Erden ist, der um uns Menschen und um unseres Heiles willen herabgestiegen und Fleisch geworden ist, der Mensch ward, litt und am dritten Tage auferstand, aufgefahren ist gen Himmel [und] kommen wird, um Lebende und Tote zu richten; und an den Heiligen Geist.

Die aber sagen: »es gab eine Zeit, da er nicht war«, und: »ehe er geboren ward, war er nicht«, und: »aus Nichtseiendem ist er geworden«, oder die behaupten, er sei aus einer anderen Hypostase oder Wesenheit (*usía*) [als der des Vaters] oder der Sohn Gottes sei [geschaffen oder] wandelbar oder veränderlich, die verdammt die katholische und apostolische Kirche« (Übers. Ritter)

Die Wahl des Begriffes (*homoúios*) zur Bezeichnung von Vater und Sohn in Gott war aus verschiedenen Gründen alles andere als glücklich und ein Einfallstor für Missverständnisse. Wichtigstes Gegenargument war der fehlende Schriftbezug. Ferner war unklar, was man damit genau meinte: War an eine numerische Identität von Vater und Sohn gedacht? Wenn nicht, wie verhielten sich dann aber Wesen (*usía*) und Hypostase genau zueinander? Die gedankliche Vorarbeit, die eine hinreichende begriffliche Klärung erlaubt hätte, war auf der Synode (absichtlich?) nicht erbracht worden. Schließlich weckte der Terminus *homoúios* im Osten problematische Assoziationen, da die Verwendung des Begriffes bereits verurteilten Häretikern des 3. Jahrhunderts (libysche Monarchianer, um 257; Paulus von Samosata, verurteilt 268) nachgesagt wurde. Nicht einmal ein Athanasius, dessen Nizänismus nie ernsthaft in Frage stand, konnte sich bis etwa 350 dazu überwinden, das *homoúios* in den Mund zu nehmen. Damit stand aber der in Nizäa angepeilte Kompromiss sogleich wieder zur Disposition. Es kann also keine Rede davon sein, dass sich nach Nizäa sogleich ein breiter nizänisch-orthodoxer Konsensus herausgebildet hat, wie man immer wieder liest. Vielmehr sollte es noch knapp sechzig Jahre dauern, bis man sich auf eine tragfähige theologische Sprachregelung verständigt hatte.

2. Phase: Der Kampf um das Nizänum und die Etablierung der homöischen Reichskirche 326–361

Die Kaiser versuchten nun, die durch das Nizänum eingetretenen Verwirrungen und Verunsicherungen dadurch zu überwinden,

dass sie zunehmend einzelne Gruppierungen in der Auseinandersetzung favorisierten, um auf diese Weise eine neue Glaubensformel durchzusetzen. Sie blieben mit dieser Kirchenpolitik erfolglos, weil sie auch vor staatlichem Zwang zur Durchsetzung von Bekenntnisformeln nicht zurückschreckten und weil die einzelnen Herrscher aus realpolitischem Kalkül wie vielleicht auch aufgrund unterschiedlicher theologischer Präferenzen des öfteren die Seiten wechselten.

Schon Konstantin selbst war kaum der eherne Verfechter der nizänischen Orthodoxie, als der er häufig dargestellt wird. Die in Nizäa Verbannten (neben Arius auch Bischof Eusebius von Nikomedien, ein erbitterter Gegner des Nizänums) wurden 328 begnadigt und durften zurückkehren. Euseb von Nikomedien stieg gar in kürzester Zeit zum Hofbischof auf. (Er taufte schließlich Konstantin im Mai 337 kurz vor dessen Tod.) Zwischen dem neuen Bischof von Alexandrien, Athanasius (328–373), der sich in seiner eigenen Diözese schwerwiegenden Vorwürfen wegen seiner angeblich selbstherrlichen Amtsführung bis hin zur Mordbeschuldigung ausgesetzt sah, und dem Hof kam es zu erheblichen Verstimmungen, wobei Euseb seine Hand mit im Spiel hatte. Jedenfalls sahen sich die Arianhänger beim Tode Konstantins (337) in einer komfortablen Position, während die Nizäner unter erheblichen Repressalien zu leiden hatten (1. Exil des Athanasius 335–337).

Die Kirchenpolitik unter den Söhnen Konstantins war ähnlich uneinheitlich. Im Westen stand Konstans (Alleinherrschaft im Westen 340–350) den Nizänern wohlgesonnen gegenüber und protegierte daher auch Athanasius. Darin stimmte er mit Bischof Julius I. von Rom (337–352) überein. Der Druck von westlicher Seite führte zur Einberufung einer Reichssynode in Serdica (Sofia) 342/3, durch die der arianische Streit beigelegt werden sollte. Die Antinizäner hatten sich mittlerweile unter Führung Eusebs von Nikomedien auf der sog. Kirchweihsynode in Antiochien (341) zu einer festen Front zusammengeschlossen. Grundlage dieser Gruppe war ein in der sog. 2. Formel von Antiochien klar formulierter Subordinationismus, der seine origenistische Herkunft offen zur Schau trug, wenn er von den drei göttlichen Hypostasen sprach. Nizäa hingegen hatte von *einer usía* gesprochen und – wie die Anathematismen *e negativo* zeigen – diese mit *hypóstasis* identifiziert.

Eine Einigung war angesichts dieser Verhärtungen auf beiden Seiten unmöglich: Das Konzil von Serdica entwickelte sich zu einem kirchenpolitischen Desaster erster Ordnung. Als Athanasius, der von den westlichen Synodalen unterstützt wurde, die Versammlungsstätte betrat, zogen die Orientalen unter Protest aus. Die bei-

den Gruppen exkommuniziertem sich gegenseitig. Die westliche Rumpfsynode billigte im übrigen die Unterstützung des Athanasius durch Julius von Rom. Das Schisma von Serdica wurde somit zum Sinnbild der allmählichen Entfremdung der westlichen und der östlichen Christenheit.

Staatlicherseits beschloss man daher, die kirchenpolitischen Zügel noch straffer anzuziehen. Konstantius II., Sohn Kaiser Konstantins, hatte seit 350 die Herrschaft über das gesamte Reich inne und sah nun die Stunde gekommen, ein reichseinheitliches Bekenntnis durchzusetzen. Er verfuhr dabei im Sinne aller guten Diplomaten, indem er auch in Glaubensfragen den kleinsten gemeinsamen Nenner suchte und in der Formel gefunden zu haben glaubte, der Sohn sei dem Vater »in allen Dingen ähnlich« (*hómoios ... tô patrî katà pánta*). Nur dies sei schriftgemäß, der Begriff des »Wesens« (*usía*) – und damit auch das *homoúsios* – hingegen fürderhin zu meiden. Dieser »homöische« Kompromiss wurde von einer Kommission in den sog. vier sirmischen Formeln niedergelegt (nach dem Abfassungsort Sirmium/Sremska Mitrovica). Deren letzte trug das Datum des 22. Mai 359 und wurde darum auch spöttisch »Datiertes Bekenntnis« genannt. Darin hieß es:

»Weil das Wort ›Wesen‹ (*usía*) von den Vätern in Einfalt angenommen wurde, dem Volk aber unbekannt ist und Ärgernis erregt, da es die [heiligen Schriften] nicht enthalten, darum schien es uns richtig, seinen Gebrauch abzuschaffen; es soll unter gar keinen Umständen der Begriff ›Wesen‹ jemals mehr mit Bezug auf Gott verwendet werden, weil sich die Schriften nirgendwo auf ein ›Wesen‹ des Vaters und des Sohnes beziehen. Vielmehr bezeichnen wir den Sohn als dem Vater in allen Dingen ähnlich (*hómoios ... tô patrî katà pánta*), wie es auch die heiligen Schriften erklären und lehren« (Übers. Ritter).

Diese Formel sollte als theologische Plattform dienen, um darauf die wichtigsten divergierenden theologischen Gruppierungen zu vereinen. Darüber hinaus verbannte der Kaiser die Bischöfe wie Hilarius von Poitiers, die gegen diese Politik Widerstand leisteten, aus ihren Gemeinden. Athanasius, der in den Jahren 339–346 erneut verbannt gewesen war, ging in sein mittlerweile 3. Exil (356–361). Der Glaube indessen, das Bekenntnis mit Zwang dauerhaft durchsetzen zu können, erwies sich als verhängnisvoller Fehlschluss: Auf mehreren Synoden (Rimini-Nike/Seleukia, Konstantinopel) wurde die 4. Formel von Sirmium (mit geringen Modifikationen) der Kirche des Ostens wie des Westens teilweise unter Androhung von Gewalt aufoktroiert. Tatsächlich blieb dieses Glaubensbekenntnis nur für etwa zwanzig Jahre das offizielle Bekenntnis, bis das Nizänum auf dem Konzil von Konstantinopel 381 eine unerwartete Renaissance erlebte⁵.

3. Phase: Der Sieg der (neu)nizänischen Theologie (361–381)

Die Durchsetzung der (neu)nizänischen Theologie verdankte sich letztlich zwei Faktoren, die zusammenwirkten: Zum einen arbeiteten einflussreiche Kirchenführer der Osthälfte des Reiches, die überdies über erheblichen politischen Einfluss verfügten, die durch das Nizänum vorgegebenen Hinweise konzeptionell weiter aus. Zum anderen machte sich die kaiserliche Religionspolitik die neu erarbeiteten Positionen dieser Theologen zu eigen.

Ausgangspunkt zu dieser Einigung war paradoxerweise die im Grunde völlig verfahrenere Situation in Antiochien, wo sich infolge eines komplizierten örtlichen Schismas zeitweise vier Bischöfe gegenseitig Konkurrenz machten. Athanasius versuchte im Jahre 362 durch ein Synodalschreiben (*Tomus ad Antiochenos*) zu intervenieren und machte einen Kompromissvorschlag: Wesen (*usía*) und Hypostase seien zu differenzieren. Der Begriff der Hypostase sollte, was Nizäa streng genommen ausgeschlossen hatte, als Bezeichnung der einzelnen Personen der Trinität zulässig sein. Das *homoúsios* sei davon aber zu unterscheiden und als Bezeichnung des Verhältnisses von Vater und Sohn angemessen. Mehr noch: Auch der Geist sei nunmehr als »unteilbar« vom Wesen des Vaters und des Sohnes zu bezeichnen. Von dieser Schrift sollte eine unerwartete Folgewirkung ausgehen.

Hinzu kam, dass mit dem Tod Konstantius' II. im Jahr zuvor der wichtigste Protektor des Homöertums abgetreten war. Man sah unter denen, die sich dem Nizänum in der einen oder anderen Weise verbunden fühlten (und dazu zählten durchaus auch irenisch gestimmte Homöer) nun den Moment zum Gegenschlag gekommen. Die Sammlung dieser zunächst relativ diffusen Gruppe war der Erfolg eines der nizänischen Bischöfe von Antiochien, Meletius (360–381). Er erkannte in den Ausführungen des Athanasius die Chance zum Kompromiss zwischen Origenisten und »Altnizänern«.

Strittig war allerdings die Homousie des Heiligen Geistes. Athanasius sollte den Ausgang der Kontroverse zwar nicht mehr erleben (er starb 373). Doch sein Anliegen fand prominente Unterstützer, nämlich einmal – mit einer gewissen Verzögerung – den wichtigsten Bischof des Westens, Damasus von Rom (366–384), zum anderen den Bischof von Cäsarea in Kappadozien, Basilius († 378). Dieser wies in seinem Werk »Über den Heiligen Geist« (*De spiritu*

5 Lediglich bei den Goten, die von Bischof Ulfila just in dieser Phase kaiserlicher Religionspolitik bekehrt worden waren, lebte das Homöertum bis ins 6. Jahrhundert hinein weiter.

sancto, 374/75) nach, dass die Lehre von der Gottheit des Heiligen Geistes keine Neuerung, sondern schriftgemäß sei und der Vätertradition entspreche. Basilius übernahm in anderen Schriften auch die Differenzierung zwischen der »einen Wesenheit« (*usía*) und den »drei Manifestationen« (*treís hypostáseis*) der Gottheit, die Athanasius in die Debatte eingeführt hatte. In dieser theologischen Arbeit wurde er unterstützt durch seinen Freund Gregor von Nazianz (329/30–389/90) sowie seinen jüngeren Bruder Gregor von Nyssa († nach 349). Die Theologie dieser drei sog. »drei kappadozischen Väter« (bisweilen rechnet man noch Amphilochius von Iconium [† vor 403] hinzu) wird in der Forschung häufig als »Neunizänismus« bezeichnet.

Die Frage der Homousie des Geistes führte insbesondere unter den grundsätzlich nizäa-freundlichen Homöusianern zur Spaltung. Diese kirchenpolitische Gruppe, angeführt durch Basilius von Ancyra (Wirksamkeit ca. 350–360), hatte sich auf einer Synode von Ancyra/Ankara 358 herausgebildet. Ihren Namen hatten die Homöusianer von ihrer wichtigsten These her, der Sohn sei »ähnlichen Wesens« (*homoiúsiós*) wie der Vater. Manche von ihnen, die von der Polemik als »Geistbekämpfer« (Pneumatomachen) abgestempelt wurden, lehnten nun die Homousie des Geistes ab. Die Mehrzahl von ihnen aber folgte dem theologischen Urteil des Basilius.

Gleichzeitig hellte sich die kirchenpolitischen Großwetterlage weiter auf: Kaiser Theodosius I., der Große, Herrscher über das Ostreich seit 379, war ein überzeugter Nizäner, der darüber hinaus entschlossen war, den trinitarischen Glauben allen seinen Untertanen als allein verbindlich vorzuschreiben, was er auch schon bald nach Machtübernahme in dem berühmten Edikt *Cunctos populos* vom 28. (27.) Februar 380 tat – das Datum, ab dem man mit gewisser Berechtigung vom Christentum als der römischen Staatsreligion sprechen kann.

Denen, die dem Glauben an die eine Gottheit Vaters, Sohnes und Heiligen Geistes »in gleichartiger Majestät und heiliger Dreifaltigkeit« (*sub parili maiestate et sub pia trinitate*) nicht zu folgen bereit waren, wurden zwar göttliche wie weltliche Strafen angedroht, diese aber nicht näher spezifiziert.

In der Praxis ging Theodosius denn auch durchaus pragmatisch vor. Er zeigte sich entschlossen, eine synodale Lösung der Glaubensstreitigkeiten anzustreben und berief zu diesem Zweck ein neues Reichskonzil ein, das im Jahre 381 in Konstantinopel stattfand (II. Ökumenisches Konzil). Hier wurde u.a. das Nizänum von 325 als Dogma festgestellt und durch eine namentliche Verurteilung der gegenteiligen Häresien abgesichert. Darüber hinaus ver-

abschiedete das Konzil offenbar ein Bekenntnis, das als Nizänum bezeichnet und als korrekte Wiedergabe von N interpretiert wurde, obwohl es mit N nicht identisch war. Dieses sog. Nicaeno-Konstantinopolitanum (C) war auf der Basis von N formuliert worden. Dabei hatte man aber die Aussagen von N im 2. Artikel ergänzt und den in N nur rudimentär vorhandenen 3. Artikel über den Geist deutlich erweitert. In dieser erweiterten Fassung richtete er sich gegen die Pneumatomachen, indem er betonte, der bereits durch die Propheten verkündete Heilige Geist sei Herr und Lebensspender, er gehe aus dem Vater hervor und werde zusammen mit Vater und Sohn angebetet:

»Wir glauben an *einen* Gott, den Vater, den Allmächtigen, Schöpfer Himmels und der Erden, all des, das sichtbar ist und unsichtbar. Und an *einen* Herrn Jesus Christus, Gottes eingeborenen Sohn, aus Gott geboren vor aller Zeit, Licht von Licht, wahrer Gott von wahren Gott, geboren, nicht geschaffen, mit dem Vater eines Wesens [*homouúsiou tô patri*, übernommen aus N], durch den alle Dinge ins Sein traten, der um uns Menschen und um unseres Heiles willen herabgekommen ist vom Himmel und Fleisch geworden aus dem Heiligen Geist und Maria, der Jungfrau, der Mensch wurde, gekreuzigt ward unter Pontius Pilatus, litt und begraben ward, am dritten Tage auferstand nach den Schriften, aufgefahren ist gen Himmel, sitzt zu Rechten des Vaters und wiederkommen wird in Herrlichkeit, zu richten Lebende und Tote; des Reich wird sein ohne Ende. Und an den Heiligen Geist, der da Herr ist und lebendig macht, der vom Vater ausgeht, der mit dem Vater und dem Sohn zugleich angebetet und gepriesen wird, der durch die Propheten geredet hat; an eine heilige katholische und apostolische Kirche. Wir bekennen eine Taufe zur Vergebung der Sünden; wir warten auf die Auferstehung der Toten und das Leben der zukünftigen Welt« (Übers. Ritter).

Schließlich verabschiedete die Synode ein Lehrschreiben, das verloren ist. Eine Konstantinopeler Nachsynode im Folgejahr fasst in ihrem Sendbrief an die Bischöfe des Okzidents seinen Inhalt folgendermaßen zusammen:

»... (Der zu Nizäa festgestellte, evangeliumsgemäße Glaube) muß ... allen genügen, welche nicht das Wort des wahren Glaubens verkehren wollen; ist er doch sehr alt, entspricht dem Taufbefehl (wörtl.: der Taufe) und lehrt uns, zu glauben an den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, so nämlich, dass *eine* Gottheit, Macht und Wesenheit (*usías*) des Vaters, Sohnes und Heiligen Geistes und eben so gleiche Ehre, Würde und gleichewige Herrschaft geglaubt wird in drei ganz vollkommenen Hypostasen oder drei vollkommenen Personen (*prosôpous*)« (Übers. Ritter).

Hier wird also die von Athanasius angedeutete und von den Neunizänern ausgeführte Unterscheidung zwischen *usía* (lat. *substantia*) als Bezeichnung für das Wesen Gottes und *hypostásis* oder *prosôpon* (*persona*) als Ausdruck für die göttliche Existenzweise dogmatisiert.

Mit den Entscheidungen von Konstantinopel war die trinitarische Kontroverse im wesentlichen beendet, auch wenn im Osten in den nächsten Jahrhunderten die spekulative Arbeit auch zu trinitarischen Fragen, nicht zuletzt in Auseinandersetzungen mit dem erstarken Islam, durchaus weiterging. Der Westen übernahm die gefundene Lösung im Großen und Ganzen (Ambrosius von Mailand, Damasus von Rom) und passte sie den dortigen gedanklichen Voraussetzungen an (Augustin, *De trinitate*). Das Dogma von Konstantinopel mit dem dazugehörigen Bekenntnis beendete die trinitarische Kontroverse nicht nur offiziell, sondern auch inhaltlich, insofern es bis heute beanspruchen darf, einen gemeinsamen Nenner für das Nachdenken der Christen über Gott in West und Ost zu bilden.

Die Entwicklung der Ausbildung des trinitarischen Dogmas war deshalb ausführlicher darzustellen, weil sich daraus Lehren ziehen lassen, die für die hier zur behandelnde Thematik von zentraler Bedeutung sind:

Den Anstoß zur Ausbildung der Trinitätslehre geben die durch die unklaren Aussagen der Schrift aufgeworfenen Probleme in Verbindung mit der Herausforderung durch die zeitgenössische Philosophie, d.h. vor allem den Neuplatonismus. Die Frage, inwiefern sich die christliche Theologie schließlich in ihrem Rückgriff auf die klassische philosophische Tradition von der Bibel entfernt, lässt sich nicht ohne weiteres beantworten. Jedenfalls besteht in der patristischen Forschung heute ein weit reichender Konsens darüber, dass im Prozess der Ausbildung einer kohärenten Lehre von Gott, wie sie die klassische Trinitätslehre darzustellen versucht, die biblischen Vorgaben nicht einfach hellenisiert werden. Die Bekenntnisse von Nizäa und Konstantinopel greifen auf griechische Gottesattribute nur sehr behutsam zurück. Statt dessen kann man in der Anordnung von Schöpfung (1. Artikel) – Gericht/Erlösung (2. Artikel) – Kirche/Eschatologie (3. Artikel) eine heilsökonomische und das heißt: schriftorientierte Struktur beobachten. Das schließt keineswegs aus, dass das Nachdenken der klassischen Kirchenväter im Einzelfall von Axiomen gesteuert wird, die nicht der Schrift, sondern der griechischen Philosophie entnommen sind. Doch sollte auch dann nicht übersehen werden, dass alle großen Theologen des 4. Jahrhunderts auch Bibelexegeten und Prediger gewesen sind.

Aus diesem Grund ist es wohl sachgemäßer zu sagen, dass in der trinitarischen Kontroverse die von der zeitgenössischen Philosophie bereitgestellten Theoreme und Lösungsansätze im Hinblick auf eine Integrierung der Schriftaussagen aufgegriffen und *konstruktiv weiterentwickelt* werden. Dies wird z.B. erkennbar an der »Personalisierung« (und damit Biblisierung!) des Logos-Begriffes

oder an der vorher so nicht bekannten Differenzierung zwischen *usía* und *hypóstasis*. Dabei wird allerdings das philosophische Axiom des griechischen Denkens übernommen, demzufolge »der ›geschichtliche‹ Bereich von geringerer Wirklichkeit und Wichtigkeit ist als der des ›absoluten Seins‹«⁶.

Vor diesem allgemeinen Horizont entwickelt Konstantinopel eine Trinitätslehre, die von der Annahme ausgeht, dass man von Gottes Wirken mit und in der Welt (ökonomische Trinitätslehre) mit der gebotenen Vorsicht (!) auf sein Wesen zurückschließen kann (immanente Trinitätslehre) und dieses als eine Wesenheit in drei Hypostasen oder Personen zu bestimmen ist. M.a.W. ist die immanente Trinitätslehre nicht Ausdruck buchgelehrter Spekulation, sondern Reaktion auf ein reduktionistisches und damit *heilsgefährdendes* Gottesverständnis.

Der hohe theologische »Einsatz«, um den es ging, erklärt die Härte der Auseinandersetzungen um die schließlich maßgebliche Trinitätslehre, in denen Menschen ihr Leben riskiert haben. Die in Konstantinopel gefundene Lösung hatte denn auch eine hohe ökumenische Verbindlichkeit, ist C heute doch das am weitesten rezipierte Glaubensbekenntnis der Christenheit. Dabei darf aber nicht übersehen werden, dass Christen, die diese Lehre abgelehnt haben, später von ihren orthodoxen Mitchristen drangsaliert, ja hingerichtet wurden (so z.B. Michael Servet in Genf im Jahre 1553). Daran lässt sich erkennen, dass man auch im weiteren Verlauf der Kirchengeschichte in der Trinitätslehre offenbar einen Punkt gesehen hat, an dem die Identität des Christentums auf dem Spiel stand. Dies mahnt zu äußerster Behutsamkeit im Umgang mit diesem Thema, entlässt die Theologie aber nicht aus ihrer Verpflichtung, die problematischen Aspekte zu benennen.

Im Anschluss an diesen historischen Überblick seien einige Thesen zur Bedeutung der trinitarischen Debatte des 4. Jahrhunderts und der in Konstantinopel gefundenen Sprachregelung vor dem Hintergrund des jüdisch-christlichen Gespräches formuliert, die – aus der Sicht des Kirchenhistorikers – Anregungen für die weitere systematisch-theologische Diskussion geben möchten⁷.

1. In der Formulierung des trinitätstheologischen Dogmas gerät das Judentum *per se* i.a. nicht in den Blick. Wohl aber werden die theologischen Gegner gerne durch den Vorwurf des Judaisierens diffamiert.

6 Ritter, Dogma und Lehre (s.o. Anm. 2), 213.

7 Zum Überblick über den derzeitigen Stand dieser Diskussion vgl. Wunder, Zwei Religionen (s.o. Anm. 3).

2. Trinitarisches Reden von Gott hat somit keine gezielt antijüdische Spitze⁸. Allerdings ergeben sich in diesem Punkt grundsätzliche Differenzen zum Judentum, das in großen Teilen entweder an einer Debatte über die involvierten Fragen (derzeit) nicht interessiert ist und statt dessen auf der Suffizienz der Einhaltung der Tora besteht oder aber (teilweise aufgrund des engeren Bibelkanons) ein anderes Verständnis von Monotheismus vertritt⁹.

3. Wenn man der Kirche in der Ausbildung der Trinitätslehre »Israelvergessenheit« vorwirft¹⁰, so wäre genauer zu fragen, was damit gesagt sein soll. Es ist ohne Zweifel richtig, dass das Substitutionsmodell, demzufolge die Kirche Israel als das Volk Gottes ersetzt, das vorherrschende Modell zur Beschreibung des Verhältnisses zwischen dem Judentum und der heidenchristlichen Kirche gewesen ist. Ebenso ist richtig, dass die Großkirche von zeitgenössischen Entwicklungen in der rabbinischen Theologie insgesamt wenig Notiz genommen hat, möglicherweise zu ihrem Schaden. Man kann auch – wie oben angedeutet – fragen, ob die Trinitätslehre bei ihren großen Vertretern des 4. Jahrhunderts tatsächlich noch überall von impliziten Axiomen gesteuert wird, die der Schrift entnommen sind, oder ob nicht hie und da bereits philosophische Theologumena in unangemessener Form argumentationsleitend geworden sind. Doch ungeachtet der in dieser Hinsicht feststellbaren Defizite im theologischen Nachdenken der Kirche gilt nach meinem Dafürhalten ebenso, dass eine rational verantwortbare Trinitätslehre ein heilsökonomisches Substitutionsmodell nicht *notwendig* voraussetzt. Das Wirken Gottes mit Israel und den Völkern bis hin zur Offenbarung in dem Juden Jesus von Nazaret lässt sich schriftgemäß darstellen, ohne dass dies grundsätzliche Auswirkungen

8 An der Formulierung möchte ich – trotz der Kritik von *B. Klappert*, Die Trinitätslehre als Auslegung des NAMENs des Gottes Israels. Die Bedeutung des Alten Testaments und des Judentums für die Trinitätslehre, *EvTh* 62 (2002), 54–72, hier 58f – ausdrücklich festhalten. Der von Klappert hergestellte ursächliche Zusammenhang zwischen Substitutionslehre und Trinitätslehre, weshalb man letztere als »explizit antijudaistisch« zu verstehen habe, erschließt sich mir (noch) nicht: Sofern wir uns darauf verständigen können, dass »explizit« mit »ausdrücklich« zu paraphrasieren ist, bleibe ich dabei, dass sich die Trinitätslehre nicht primär und – in ihren klassischen Dokumenten wie dem N und C – auch nicht ausdrücklich gegen Juden richtet.

9 Zur Diversität des zeitgenössischen Judentums vgl. die Bemerkungen bei *M. Bollag*, Einheit und Vielfalt des Judentums an der Schwelle zum 21. Jahrhundert, in: *M. Konradt / U. Steinert* (Hg.), *Ethos und Identität. Einheit und Vielfalt des Judentums in hellenistisch-römischer Zeit* (Studien zu Judentum und Christentum), Paderborn 2002, 179–190.

10 Vgl. etwa *R. Kendall Soulen*, *The God of Israel and Christian Theology*, Minneapolis 1996, bes. 48–56.

gen auf die in Konstantinopel festgestellte Trinitätslehre hätte (die im übrigen nach protestantischer Auffassung ebenfalls nur Modellcharakter hat, s.u.). Wenn es in C heißt, dass Gott als Schöpfer (Vater), Erlöser und Richter (Sohn) und Lebensspender (Heiliger Geist; in C in *dieser* Reihenfolge) in und mit der Welt wirkt (ökonomische Trinitätslehre), dann lässt sich das ohne Schwierigkeiten im Sinne einer Theologie formulieren, die Gottes fortwährende Treue zu Israel festhält. Die in Konstantinopel gezogenen Rückschlüsse auf Gottes »Wesen« (immanente Trinitätslehre) werden dadurch in keiner Weise kompromittiert.

4. Dort, wo das Judentum sich der spekulativen Frage nach dem Wesen Gottes gestellt hat, sah es sich unweigerlich ebenfalls mit dem Problem der Adaption bzw. Ablehnung philosophischer Theologumena konfrontiert, die sich aus griechisch-römischen intellektuellen Traditionen speisten. Es ist kein Zufall, dass jüdisches Denken da, wo es ernsthaft eine *Gotteslehre* im Sinne eines Systems kohärenter Aussagen entwickelt, auf – die Philosophie stößt. So bei Philo (Rezeption von Stoa und Mittelplatonismus), so bei Saadja Gaon und Maimonides (u.a. Aristotelismus) und vielen anderen!

5. Dem fehlenden Interesse der Väter der Trinitätslehre an einer israelorientierten ökonomischen Trinitätslehre korrespondiert ein Desinteresse mindestens der rabbinischen Literatur an der christlichen Gotteslehre¹¹. Zwar lassen sich Reflexe von Debatten zwischen Juden und Christen über christologische bzw. trinitarische *Exegesen* des Alten Testaments auch in vorkonstantinischer Zeit beobachten¹². Die Auseinandersetzung über die *philosophischen* Hintergründe und Implikationen des christlichen Gottesverständnisses, insbesondere über die Möglichkeit einer immanenten Trinitätslehre, wird jedoch jüdischerseits – wenn ich recht sehe – erst seit dem Mittelalter aufgenommen¹³.

6. Die Trinitätslehre des 4. Jahrhunderts ist nur ein Modell, eine theologische Sprachregelung, um eine schriftgemäße und gleichzeitig unseren Denkvoraussetzungen adäquate Rede von Gott zu ermöglichen. Sie ist nicht sakrosankt, keine »offenbarte Wahrheit« (*veritas revelata*), sondern unterliegt historischer wie systematisch-theologischer Kritik¹⁴.

11 Vgl. dazu z.B. J. Maier, *Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike* (EdF 177), Darmstadt 1982, 196–199.

12 Vgl. dazu H. Schreckenberg, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.–11. Jh.)* (EHS.T 172), Frankfurt a.M. u.a. 41999.

13 Vgl. dazu z.B. D.J. Lasker, *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*, New York 1977, bes. 45–104.

14 Vgl. dazu etwa K. Barth, KD I/1, 281–291.436.

7. Der historische Überblick hat gezeigt, dass die Trinitätslehre »offen« steht für Zugänge von der Bibel *und* der Philosophie her. Diese Flexibilität gilt es auch für die heutige Diskussion fruchtbar zu machen. Die Trinitätslehre kann vom heutigen Verstehenshorizont her neu »betreten« werden. Klassische Attribute wie Unveränderlichkeit, Ewigkeit usw. sind zu depotenzieren, statt dessen ist die Lehre von der freien Gnade Gottes zu betonen. Gott lädt in Jesus Christus die Völker in sein Reich ein. Er ist im Geist und das heißt: in der Kirche unter den Völkern präsent.

8. Nach dem derzeitigen Stand theologischer Erkenntnis können schriftgemäße wie sachgemäße Aussagen über den christlichen Gott nur trinitarische Aussagen sein, wenn anders sie Gottes Heilswillen in seiner Fülle darstellen wollen. In der Anfrage von Seiten der verschiedenen Formen des Antitrinitarismus (z.B. Adoptianismus, Modalismus, Sozinianismus usw.), hat sich die Trinitätslehre bewährt.

9. Anfragen von jüdischer Seite gegenüber ist daher darauf zu bestehen, dass die christliche Trinitätslehre weder unbiblisch noch widervernünftig ist. Im Gegenteil orientiert sie sich gerade am (allerdings zweiteiligen) Schriftkanon und möchte die biblischen Aussagen über die Selbstoffenbarung Gottes vor der Vernunft verantworten. Da die entscheidenden Kategorien, die diesen Prozess der rationalen Gottes- und damit auch Selbstvergewisserung überhaupt ermöglichen, zuerst von der griechischen Philosophie ausgebildet wurden, ist die kritische Aufnahme von Theoremen und Begrifflichkeiten aus der griechischen wie aus der darauf aufbauenden Philosophie zur Entwicklung einer Gotteslehre *notwendig*. Das bedeutet *nicht*, dass man die griechischen Gottesprädikate ohne weiteres nachspricht (s.o. These 7).

10. Bei der Weiterarbeit an der Thematik wird man stärker als bisher die Komplexität der jüdisch-christlichen Beziehungen in Rechnung stellen müssen: Neuere Studien zeigen, dass das Verhältnis zwischen Juden und Christen nicht allein durch den christlichen Antijudaismus bzw. -semitismus bestimmt wurde (so folgenreicher sich diese Haltung der Christen gegenüber dem Judentum auch ausgewirkt hat), sondern dass das Spektrum historisch nachweisbarer Beziehungen zwischen Christen und Juden wesentlich mannigfaltiger gewesen ist und von äußerster Nähe (in Zuwendung wie in Abgrenzung und Bekämpfung) über eine weithin unproblematische *convivencia* bis hin zu einer weit gehenden Nichtwahrnehmung der Schwesterreligion reichte¹⁵.

15 Vgl. dazu die Beiträge aus jüdischer wie christlicher Feder in: W. Kinzig / C. Kück (Hg.), Judentum und Christentum zwischen Konfrontation und Faszination.

11. In gleicher Weise ist stets der ökumenische Zusammenhang zu vergegenwärtigen: Kirchliche und theologische Kommunikationsfähigkeit muss nicht nur gegenüber Juden hergestellt werden bzw. gewährleistet sein, sondern auch gegenüber Katholiken, Anglikanern und der reichen orthodoxen Tradition, um der Gefahr des Partikularismus zu entgehen. Der jüdisch-christliche Dialog hat nur dann sein Ziel wirklich erreicht, wenn er Recht und Grenzen des *gemeinsamen* Redens von Gott absteckt¹⁶.

Ansätze zu einer neuen Beschreibung jüdisch-christlicher Beziehungen (Judentum und Christentum 11), Stuttgart u.a. 2002; ferner *W. Kinzig*, Closeness and Distance. Towards a New Description of Jewish-Christian Relations, *Jewish Studies Quarterly* 10 (2003), 274–290.

16 Vgl. jetzt auch *D. Ritschl*, Theorie und Konkretion in der Ökumenischen Theologie. Kann es eine Hermeneutik des Vertrauens inmitten differierender semiotischer Systeme geben? (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 37), Münster 2003.