

extract

Eastern
**Theological
Journal**

9/2
2023

Verrat an der Bibel?

Der biblische Gottesglaube und das Homoousios

Bernard MALLMANN

1. Hinführung; 2. Arius und das Homoousios auf dem Konzil von Nicäa; 3. Das jüdische Selbstverständnis Jesu; 4. Das subordinatianistische Verständnis des Homoousios bei Eusebius und Kaiser Konstantin; 5. Thesen

1. Hinführung

Das Neue Testament zeichnet Jesus von Nazaret als einen jüdischen Rabbi, der Jünger um sich scharte und in der prophetischen Tradition das Wort vom Reich Gottes verkündete. Insbesondere in den letzten vier Jahrzehnten wurde das Jude-Sein Jesu wieder in das theologische und dogmatische Denken aufgenommen. Es ist nicht als eine zufällige Nebensächlichkeit zu werten, dass Jesus in das Volk Israel hineingeboren wurde, geboren von einer *virgo israelitica* – wie Augustinus formuliert.¹ Die Verheißungsgeschichte Israels wird in der Person Jesus von Nazaret weitergeschrieben, womit das monotheistische Bekenntnis zum einen und wahren Gott Israels, der der Gott der Väter Abrahams, Isaaks und Jakobs ist, auch zum Bekenntnis des Christentums geworden ist. Das Bekenntnis zu Jesus als dem Messias ist für das Neue Testament kein Widerspruch dazu, sondern kann als heilsgeschichtliche Fortschreibung der Schriften Israels gedeutet werden. Damit ist das Christusbekenntnis nicht nur in einer neutestamentlichen Christologie verankert, sondern muss sich an einer gesamtbiblischen Theologie ausweisen.

¹ Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* 16,21; *In Ioannis evangelium tractatus* 4,4.

Nur vor diesem Hintergrund kann der Christusglaube als Gottes Offenbarkeit in der Geschichte formuliert werden.²

Das Konzil von Nicäa schreibt in seinem Symbolum, dass der Sohn $\delta\mu\omicron\upsilon\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma\ \tau\tilde{\omega}\ \pi\alpha\tau\rho\tilde{\iota}$ ³ sei. Was sich in Texten des Neuen Testaments nur vorsichtig angedeutet hat (vgl. Joh 10,30), wird hier mit begrifflicher Präzision verkündet. Steht nun das Bekenntnis von Nicäa in einem "scharfen Gegensatz zum jüdischen und mittelplatonischen Gottesverständnis", wie es Alois Grillmeier ins Wort bringt?⁴ Um dieser Frage nachzugehen, soll in einem ersten Schritt das Anliegen des Konzils von Nicäa beleuchtet werden. Ein zweiter Gedankengang wird zeigen, dass das Verständnis des Homoousios nicht rein hellenistisch interpretiert werden darf, sondern dass es biblische Vorentwürfe und Entwicklungslinien dazu gibt. Vor diesem Hintergrund zeigt sich drittens, dass die Politik Kaiser Konstantins, der als Verteidiger des nicänischen Bekenntnisses auftrat, den eigentlichen Riss zwischen biblisch-jüdischem Erbe und christlichem Bekenntnis darstellt, die nach Nicäa eine entsprechende Rezeptionsgeschichte gefunden hat. Christliche Theologie hält allerdings am monotheistischen Glauben Israels als ihr verpflichtendes Erbe fest, was ein stetes Ringen und Kontextualisieren des Bekenntnisses der Wesensgleichheit des Sohnes bedeutet.

2 Vgl. Karl-Heinz Menke, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Pustet, Regensburg 2008, 24-92.

3 Vgl. zum Begriff Homoousios: Heinz Kraft, "ΟΜΟΟΥΣΙΟΣ" in *ZKG* 66 (1954-55), 1-24; Friedo Ricken, "Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus", in *ThPh* 44 (1969), 321-341; Wolfgang A. Bienert, "Das vornicaenische $\delta\mu\omicron\upsilon\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ als Ausdruck der Rechtgläubigkeit", in *ZKG* 90 (1979), 151-175; Pier Franco Beatrice, "The Word «Homoousios» from Hellenism to Christianity", in *CH* 71 (2002), 243-272; Jan-Heiner Tück, "«Der Vater wäre ohne den Sohn nicht Vater». Zur Revolution des Gottesbegriffs auf dem Konzil von Nicaea 325", in *IKaZ* 44 (2015), 22-36.

4 Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (415)*, Bd. 1, Sonderausgabe der 3. Auflage von 1990, Herder, Freiburg i. Br. 2004, 410: "Aber mit der Annahme einer innergöttlichen Zeugung und der wahren Wesensgleichheit wie auch der wirklichen Verschiedenheit von Vater und Sohn (und Geist) war das Problem des christlichen Monotheismus in scharfen Gegensatz zum jüdischen und zum mittelplatonischen Gottesverständnis gestellt".

2. Arius und das Homoousios auf dem Konzil von Nicäa

Auch wenn es viele unterschiedliche theologische Stränge sind, die im Konzil von Nicäa zusammenlaufen, so ist das Symbolum besonders gegen Arius⁵ und seine Anhänger formuliert. Sein Ausgangspunkt und stetiger Referenzpunkt ist das Kerygma des Monotheismus, das er streng am Literalsinn der Schrift auslegt. Den biblisch-christlichen Schöpfungsgedanken kombiniert der Presbyter Arius mit einer mittelplatonischen Stufenlehre. In den *Thaleia* lehrt Arius, dass der Vater dem Sohn wesensfremd ist, da er ohne Ursprung als eine ewige Monas anzusehen sei; die Dyas ist hierbei noch nicht, weil sie noch nicht aus dem Ursprung hervorgegangen ist.⁶ Arius kann eine gleichwesentliche Dyas von Vater-Sohn nicht annehmen, da dies in seinem (mittel-)platonischen Denken eine Minderung des Seins des Vaters darstellen würde. “Der Vater ist dem Sohn wesensfremd, da er ohne Ursprung west. Wisse, dass die Einheit (μόνας) war, die Zweiheit (δύας) aber nicht war, bevor sie ins Dasein trat. Solange der Sohn nicht ist, ist der Gott nicht Vater”⁷ So lautet sein Glaubensbekenntnis:

Wir kennen nur einen Gott, den allein ungeschaffenen (ungewordenen, ungezeugten = ἀγέννητον), den allein ewigen, allein ursprungslosen, allein wahren, allein die Unsterblichkeit besitzenden, allein weisen, allein guten; [...] den Gott des Gesetzes, der Propheten und des Neuen Bundes, der den eingeborenen Sohn vorewigen Zeiten hervorgebracht hat (γεννήσαντα [...]), durch den er auch die Äonen und das All schuf (πεποίηκε); er hat ihn hervorgebracht (γεννήσαντα) nicht dem Scheine nach, sondern in Wahrheit, als in eigenem Willen [...] Wesenden, als Unwandelbaren und Unveränderlichen, als Gottes vollkommenes Geschöpf, aber nicht wie eines der Geschöpfe, hervorgebracht (γεννήσαντα), aber nicht wie eines der Hervorgebrachten. [...] So gibt es drei Hypostasen. Und Gott ist die Ursache aller, ganz allein ohne Ursprung, der

5 Vgl. A. Grillmeier, *Jesus der Christus*, 356-373; Thomas Böhm, *Die Christologie des Arius. Dogmengeschichtliche Überlegungen unter besonderer Berücksichtigung der Hellenisierungsfrage*, EOS Verlag, St. Ottilien 1991.

6 Vgl. Athanasius, *De Synodis* 15 (PG 26,708A).

7 Hans-Georg Opitz, *Athanasius Werke*, Bd. II, Walter de Gruyter, Berlin – Leipzig 1934, 1,1: 242,27-243,1.

Sohn aber, vom Vater zeitlos hervorgebracht (*γεννηθείς*) und vor den Äonen geschaffen und gegründet, war nicht, bevor er hervorgebracht wurde; er ist zeitlos vor allen hervorgebracht, er allein hat vom Vater seine Existenz erhalten. Denn er ist nicht ewig oder gleich ewig oder gleich ungeworden mit dem Vater, noch hat er zugleich mit dem Vater das Sein, wie einige von den aufeinander Bezogenen sprechen und so zwei ungewordene Archai einführen [...].⁸

Für Arius ist hiermit einzig die Monas des Vaters im strengen Sinne des Wortes göttlich. Alles, was den Sohn und den Geist betrifft, haben sie durch geschöpfliche Teilhabe am Vater und stehen unter dem Vater; eine Einheit des Sohnes mit dem Vater gibt es einzig in der Übereinstimmung des Willens, jedoch nicht in der Natur. Der Sohn ist somit Schöpfungsmittler, jedoch kein Offenbarungsmittler,⁹ da die Kluft zwischen ihm und dem Vater unüberwindbar ist.

Arius untermauert seine subordinatianistische Christologie mit Schriftbeweisen. Die Geschöpflichkeit des Sohnes wird mit Spr 8,22, Kol 1,5 oder Hebr 3,2 begründet, Joh 14,28 und 17,3 dienen als Beweis der Unterordnung des Sohnes. Die Menschlichkeit Jesu leitet er aus Lk 2,52, Mt 4,3 oder Joh 4,6 ab, alles Stellen, die Hunger, Leiden oder Unwissenheit Jesu beschreiben. Darum steht der Sohn im Kontrast zum unveränderlichen, ewigen Vater. Der Monotheismus des arianischen Systems soll damit begründet werden, indem Gott *in extremis* in die Transzendenz verschoben wird, ohne dabei die biblisch begründete Weltzuwendung Gottes würdigen zu können. Auch wenn hierbei dem geschaffenen Sohn eine gewisse Transzendenz zugesprochen werden kann, bleibt er dennoch nur Mittler der geschaffenen Wirklichkeit. Der Sohn ist ein "zweiter Gott" (*δευτερος θεός*). Doch warum überhaupt ein zweiter Gott? Arius führt ein schöpfungstheologisches Argument

8 Glaubensbekenntnis des Arius und seiner Genossen an Alexander von Alexandrien A. W. III 1,1: Urk. 6, nr. 2-5, 12f., zitiert nach A. Grillmeier, *Jesus der Christus*, 364-365.

9 Athanasius argumentiert gegen die Arianer, dass der Sohn Offenbarungsmittler sein muss: "Es ist nämlich wirklich der Sohn im Vater [...] wie der Abglanz aus dem Licht und dem Fluss aus der Quelle, so dass, wer den Sohn sieht, auch das sieht, was dem Vater eigen ist, und begreift, dass die Existenz des Sohnes, wie aus dem Vater, so im Vater ist. Es ist aber auch der Vater im Sohn, weil das, was aus dem Vater stammt und ihm eigen ist, der Sohn ist". Idem, *Contra Arianos* III, 3.

ein: "Um unsertwillen ist er [der Sohn; *Anm. d. Verf.*] geschaffen worden, damit Gott uns schaffe durch ihn wie durch ein Organon; und er würde nicht existieren, wenn nicht Gott uns hätte schaffen wollen".¹⁰ Der Preis, den Arius für sein System zahlen muss, ist die Übernahme des starren und unveränderlichen Gottesgedankens und seiner Emanationen des (Mittel-)Platonismus.

Das Konzil von Nicaea stellt sich gegen die subordinatianistischen Tendenzen und lehrt die Gleichwesentlichkeit des Vaters und des Sohnes. Nicäa konnte auf die Synoden von Antiochien 268 und 325 zurückgreifen, auf denen bereits gegen Paul von Samosata und gegen die Arianer die Zeugung des Sohnes aus dem Vater und seine ganze Ebenbildlichkeit gelehrt wurde. Zudem griff die Synodenversammlung auf das Bekenntnis Alexanders von Alexandrien zurück und erweiterte es. Dabei geht es besonders um die Eindeutigkeit der Aussagen über das Verhältnis der drei göttlichen Personen.

Der christliche Monotheismus wird vor der arianischen Hellenisierung bewahrt. [...] Das innergöttliche Verhältnis von Vater und Sohn wird in seinem heilsökonomischen Rahmen belassen. Jesus Christus ist der einzige und wahre Sohn des Vaters, nicht ein Geschöpf.¹¹

So lautet dann das nicänische Bekenntnis: Wir glauben

an (den) einen Herrn Jesus Christus, den Sohn Gottes, als Einziggeborener aus dem Vater gezeugt, das heißt [a] *aus dem Wesen des Vaters*, Gott aus Gott, Licht aus Licht, [b] *wahrer Gott aus wahren Gott*, [c] *gezeugt, nicht geschaffen*, [d] *wesensgleich dem Vater*, durch den alles geworden ist, was im Himmel und was auf der Erde ist. (DH 125)

Der Sohn ist im nicänischen Symbolum nicht Geschöpf des Vaters. Das Bekenntnis sagt, dass der Sohn vom Vater gezeugt ist, womit der Sohn das Wesen des Vaters erhält; er hat keine andere Hypostase [a]. Dasselbe erklärt der zweite Einschub [b] nochmals, dass nämlich der Sohn wie der Vater wahrer Gott ist. Gegen die arianische Vorstellung,

¹⁰ Zitiert nach A. Grillmeier, *Jesus der Christus*, 370.

¹¹ A. Grillmeier, *Jesus der Christus*, 406-407.

der Sohn sei zeitlich geschaffen, unterstreicht das Bekenntnis mit der Zeugung [c] den ewigen Hervorgang des Sohnes aus dem Vater. Hier erweist sich das Konzil als innovativ, indem es die Ausdrücke *γεννήτος* und *γένητος* unterscheidet. Der Sohn ist gezeugt, aber nicht geworden, es gab also keine Zeit, in der er nicht war. Gerade damit sprengt das nicänische Bekenntnis den griechischen Wesensbegriff, indem mit der Zeugung eine Relation in den Gottesbegriff eingeschrieben wird. Das göttliche Wesen ist nicht eine Monas, sondern Dialog.¹²

Das Homoousios [d] besagt nicht, dass der Sohn das Wesen des Vaters mindert oder ihm etwas wegnimmt, sondern dass der Sohn dasselbe Wesen wie der Vater hat, ohne jedoch mit ihm identisch zu sein.¹³ Das arianische Verständnis von Gott-Vater und Gott-Sohn wird umgedreht: Gott-Vater ist ohne den Sohn nicht Vater und das von Ewigkeit her.

Ist nun das Homoousios als Hellenisierung¹⁴ des monotheistischen Erbes zu werten oder darf es als die Klärung dieses Glaubens verstanden werden? So dunkel die Herkunft des Homoousios im christlichen Kontext ist, so eindeutig ist die Tatsache, dass er keiner Partei im antiarianischen Streit zuzuschreiben ist. Nicäner wie Arianer dachten mit dem Begriff oder lehnten ihn vehement ab.¹⁵ In der Gnosis ist der Begriff seit dem 2. Jhd. bekannt und beschreibt die Gleichartigkeit des Seins und die Zugehörigkeit zur selben Seinsstufe, auch wenn in gnostischen Schriften damit noch nicht die Beziehung zwischen

12 Vgl. Helmut Hoving, *Jesus aus Galiläa – Messias und Gottessohn*, Herder, Freiburg i. Br. 2019, 196: „Gott ist nicht der von der Welt unberührte Ursprung (*ἀρχή*), der unbeweglich in sich steht, sondern reine Beziehungswirklichkeit“. Auch J.-H. Tück, „Zur Revolution des Gottesbegriffs“, 30, der in der „Einheit in Beziehung“ die Revolution des Gottesbegriffs sieht.

13 Vgl. dazu Susanne Hausamann, *Zum Verständnis von „homoousios“ in der Alten Kirche*, in Eadem, *Annäherungen. Das Zeugnis der altkirchlichen und byzantinischen Väter von der Erkenntnis Gottes*, Vadenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2016, 46-55.

14 Vgl. J.-H. Tück, „Zur Revolution des Gottesbegriffs“, 29-33; Manuel Schlögl, „«Um möglichst viele zu gewinnen» (1Kor 9,19). Zur Transformation der hellenistisch-jüdischen Antike durch das Christentum“, in *IKaZ* 50 (2021), 422-429.

15 Vgl. Kegan A. Chandler, „Deuteros Theos: Constantine’s Christology at Nicaea“, in *Journal of Early Christian History* 11 (2021), 1-17, 6-7.

Vater und Sohn umschrieben ist.¹⁶ Tertullian übernimmt den Begriff und übersetzt ihn mit *consubstantialis* oder *consubstantivus*.¹⁷ Origenes verwendet wohl als erster christlicher Theologe den Begriff in einem Fragment zu Hebr 13, um das Verhältnis zwischen Vater und Sohn zu beschreiben.¹⁸ Selbst Arius ist der Begriff nicht fremd, wenn er die Unterscheidung von Vater und Sohn beschreiben will: “Er (der Sohn) trägt kein Characteristicum (ἴδιον) Gottes an seiner individuellen Subsistenz, denn er ist ihm nicht gleich (ἴσον), ja auch nicht ἁμοούσιος”.¹⁹ Die Gefahr beim Begriff *Homoousios* bestand darin, dass es besonders in der Mitte des dritten Jahrhunderts mit einer sabellianischen und monarchischen Tendenz verbunden war, was zur angeblichen Verurteilung von Paul von Samosata auf der Synode von Antiochien 268 führte, der eine Art Geistchristologie vertrat.²⁰ Dass hier der Begriff verurteilt wurde, doch keine sechs Jahrzehnte später im nicänischen Bekenntnis bestätigt wird, wird wohl an der körperlichen Interpretation durch Paul von Samosata liegen, dass Vater und Sohn *einer* und nicht *eins* wären.²¹ Erwähnung findet das *Homoousios* auch im Streitgespräch

16 P. F. Beatrice, “The Word «Homoousios»” 248-251.

17 Tertullian, *Adversus Hermogenes* 44,3 (CCL 1,433); *Adversus Valentianos* 12,5 (CCL 2,764); 18,1 (767); 37,2 (778).

18 Pamphilius, *Apologia pro Origene*, 99 (FC 80,321): “Beide Vergleiche [des Hervorgangs Christi als Weisheit und als Hauch; *Anm. d. Verf.*] zeigt ganz deutlich, dass Sohn und Vater ein gemeinsames Wesen haben. Der Ausfluss ist offensichtlich ἁμοούσιος, das heißt eines Wesens [*unius substantiae*] mit dem Körper, von dem der Ausfluss oder Hauch ausgeht”.

19 Arius, *Thaleia*, nach Athanasius, *De Synodis* 15; H.-G. Opitz, *Athanasius Werke*, 1,9: 242, 16,17.

20 Siehe hierzu Hanns Christof Brennecke, “Zum Prozeß gegen Paul von Samosata: Die Frage nach der Verurteilung des *Homoousios*”, in *ZNW* 75 (1984), 270-290, 290: “Als gegen Ende der fünfziger Jahre des vierten Jahrhunderts das ἁμοούσιος zum theologischen Panier der von den Abendländern seit Serdika konsequent vertretenen Einhypostasenlehre wird und man *μία ὑπόστασις* mit ἁμοούσιος identifizieren kann, wird in den Augen der Homöusianer auch Paulus von Samosata, der in Antiochien vor fast einem Jahrhundert verurteilte Bischof der östlichen Metropole, zum Vertreter des ἁμοούσιος, nicht eher! [...] [S]o gehört auch die Zurückweisung des ἁμοούσιος auf der antiochenischen Synode von 268/9 nicht in die Vorgeschichte des arianischen Streites, ja überhaupt nicht in die theologische Diskussion des dritten Jahrhunderts, sondern in die Spätphase des arianischen Streites, in die Geschichte der Neubesinnung auf das ἁμοούσιος und die Debatte zwischen Homousianern und Homöusianern [...]”.

21 Hilarius von Poitiers urteilt lakonisch: “male homoousion Samosatenu confessus est” (*Epistula de synodis* 86 [PL 10,538B]).

zwischen Dionysius von Alexandrien und Dionysius von Rom und wird hierbei in die römische Lehrentscheidung aufgenommen. Der ursprünglich gnostische Begriff entwickelte sich dann als Mittelweg zwischen Modalismus und Zwei-Götter-Lehre. Es ist anzunehmen, dass er über Rom, Alexandrien und Antiochien nach Nicäa gelangte, auch wenn der Terminus noch keine präzise Bedeutung einnahm.²² Erst fünfzehn Jahre nach dem Konzil wird dann das Homoousios von Athanasius im Sinne des Konzils von Nicäa genannt werden.²³ Es ist auch Athanasius, der eine Beschreibung davon gibt, wie letztendlich das Homoousios in das nicänische Bekenntnis kam. Er schildert, dass die Konzilsväter nach biblischen Begriffen suchten wie *ἐκ θεοῦ*, um das arianische *ἐξ οὐκ ὄντων* zu widerlegen. Allerdings konnten die Arianer die biblischen Begriffe ebenfalls in ihrem Sinn deuten. Darum war es laut Athanasius das Anliegen der Bischöfe, “das, was die Hl. Schrift eigentlich meint, zusammenzufassen, und [...] deutlicher zu sagen und (deswegen) zu schreiben: *ὁμοούσιος τῷ πατρὶ*”.²⁴

Arius vertritt die negative Homoousie, um den Sohn als Geschöpf und nicht auf derselben Seinsstufe wie den Vater auszuweisen. In einem waren sich Arius und die Vertreter des nicänischen Homoousios jedoch einig: in der Ablehnung der Verdinglichung und Anthropomorphisierung des Vaters, der durch den Sohn etwas von seinem Wesen verlieren und dadurch zu einer Dyas werden würde. Die innergöttliche Einheit von Vater und Sohn teilt den Monotheismus nicht in einen Binitarismus, sondern bleibt

22 Vgl. Wilhelm Gessel, “Das «Homoousios» als Testfall für die Frage nach der Geltung und dem Verhältnis von Schrift und Tradition auf dem Konzil von Nizäa”, in *AHC* 17 (1983), 1-7,7: “Das heißt, die Homoousios-Tradition der wichtigsten sedes apostolicae ist in Nizäa gemeinkirchlich und verbindlich rezipiert worden zur Abwehr des Arianismus. Der Ursprung des kirchlichen Homoousios war dabei Rom”. Gegen die These, dass das Homoousios von Konstantin auf Drängen seines Beraters Ossius von Cordova auf dem Konzil von Nizäa eingeführt worden sein soll, argumentiert: Adolf Lippold, “Bischof Ossius von Cordova und Konstantin der Große”, in *ZKG* 92 (1981), 1-15; ebenso P. F. Beatrice, “The Word «Homoousios»”, 247.

23 Athanasius von Alexandrien, *Orationes aduersus Arianos* I,9 (PG 26,29A).

24 Athanasius von Alexandrien, *De decretis Nicaini synodi*, 17,7-8.

auf der Grundlage des Schriftzeugnisses. Was das Bekenntnis von Nicäa jedoch dem innergöttlichen Hervorgang des Sohnes ebenfalls zuspricht, ist das Hervorgehen des Sohnes im Rahmen der geschöpflichen Heilsökonomie. Das Anstößige an Nicäa ist nicht nur die Wesensgleichheit mit dem Vater, sondern auch das Bekenntnis zur Inkarnation des Logos. Arius dagegen denkt streng neuplatonisch und steigert die Transzendenz Gottes so stark, dass in ihm nichts anderes sein kann. Damit ist jedoch keine Beziehung auf Gott hin mehr möglich. Andererseits gelingt es ihm auch nicht, das Menschsein Jesu voll und ganz zu denken, wenn er als Geschöpf dennoch einer transzendenten Sphäre zugehören soll.²⁵

Auch wenn das Bekenntnis aufgrund seines kerygmatischen Charakters nicht klärt, wie das Homoousios zu verstehen und zu deuten sei, lässt sich das Verständnis mit Athanasius zusammenfassen:

Wir anerkennen einen (einigen) Ursprung; vom Schöpfer-Logos sagen wir, dass er nicht eine andere Weise der Gottheit habe als der einzige Gott, da er aus ihm hervorgegangen ist. Vielmehr können die Arianer der Vielgötterei oder der Gottlosigkeit angeklagt werden, da sie ungeschickterweise behaupten, der Sohn sei ein außer(-göttliches) Geschöpf und auch der Geist sei aus dem Nichts (geschaffen). [...] Dies wird uns niemals in den Sinn kommen. Denn es gibt nur eine Weise der Gottheit, wie sie auch in dem Logos ist; und einer ist Gott der Vater, der in sich ist, indem er über allen ist; der aber im Sohn erscheint, indem er alles durchwaltet, und der im Pneuma ist, indem er in allem durch den in ihm seienden Logos wirkt.²⁶

Das Nicänum und die Rezeption des Bekenntnisses hält daran fest, dass Jesus kein zweiter und untergeordneter Gott ist. Das Homoousios

25 Vgl. Florian Bruckmann, *Trennt der Glaube an Christus? Zum Verhältnis von Judentum und Christentum*, in Markus Luber – Roman Beck – Simon Neubert (Hg.), *Christus und die Religionen. Standortbestimmung der Missions-theologie*, Weltkirche und Mission 5, Pustet, Regensburg 2015, 101-122, 110: "Arius war eindeutig Anhänger eines logos-sarx-Schemas, so dass er konsequent die Seele Jesu leugnete und sie durch den göttlichen Logos ersetzt sehen wollte. Gegen diese wiederum unbiblische und anti-jüdische Verkürzung des Menschseins Jesu hält das Konzil von Nizäa fest, dass der göttliche Logos «Fleisch und Mensch» wurde, so dass hier ein unverkürztes Menschsein Jesu mit eigenständiger menschlicher Seele gedacht werden muss".

26 Athanasius, *Orationes adversus Arianos* III, 15 (PG 26, 343AB).

kann sogar als eine Kommentar zu jungen jüdischen Schriften wie das Danielbuch und deren überzogenen Deutung verstanden werden, in dem von zwei Göttern im Himmel die Rede ist.²⁷ Stringent wird der Monotheismus vorausgesetzt, durchgehalten und verteidigt. Hierbei folgt das Nicänum in funktionaler Hinsicht der Überzeugung, dass es der *consensio antiquitatis et universitatis* bedürfe.²⁸ Die *antiquitas* besteht darin, dass nur definiert werden dürfe, was aus Schrift und Tradition erweisbar ist, die dann in die *universitas* übersetzt wird. In dieser Rezeption können Formulierungen der Gegner aufgenommen und theologisch gedeutet werden. Das Homoousios von Nicäa muss in diesem Sinn nicht als Abgesang des jüdischen Erbes gelesen werden, sondern das Bekenntnis ist mit dem außerbiblischem Begriff Rezeption der biblischen Tradition.²⁹ Das Homoousios von Nicäa muss daher als die heilsgeschichtliche Explikation der biblischen Aussagen zum Monotheismus verstanden werden, weil damit innertrinitarische und trinitätsökonomische Spekulationen in das Denken aufgenommen werden. Wenn später das Konzil von Chalcedon die Gott-Menschheit Jesu mit den vier privativen Ausdrücken ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαίρέτως und ἀχωρίστως (DH 302) wiedergibt, dann ist das ὁμοούσιος in seiner positiven Aussage auch als privative Definition des Wesensgleichheit zu lesen.³⁰ Das Konzil von Nicäa wehrt mit dem Begriff eine usurpative Aussage über die Transzendenz Gottes ab, die mehr darüber aussagen möchte, als sie kann. Das Bekenntnis

27 Vgl. F. Bruckmann, *Trennt der Glaube an Christus?*, 109.

28 Vgl. Hermann Josef Sieben, *Die Konzilsidee der Alten Kirche*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1979, 516.

29 Vgl. W. Gessel, "Das Homoousios als Testfall", 4; F. Bruckmann, *Trennt der Glaube an Christus?*, III: "Die Konzilsentscheidung von Nicäa darf 1. keinesfalls antijüdisch verstanden werden, weil es sich 2. bei ihr (nach christlicher Interpretation) eindeutig um eine konsequente Weiterentwicklung biblischen Denkens handelt, das sich von sich her spätestens seit dem späten 4. Jh. v. Chr. in einem hellenistischen Rahmen bewegt hat".

30 Wolfgang Bienert sieht das ὁμοούσιος als negative Formel, wenn er schreibt: "Noch immer aber war das ὁμοούσιος eine schillernde Kompromißformel, die ihre Berechtigung lediglich in ihrer negativen Bestimmung besaß, als Abgrenzung gegenüber Polytheismus einerseits und Modalismus andererseits [...]". Idem, "Das vornizänische ὁμοούσιος", 175.

bestätigt den biblischen Monotheismus, indem es privativ die Gleichwesentlichkeit aussagt und damit die Gottheit Gottes bewahrt, indem es in das Jerusalemer Taufsymboldie vier antiarianischen Einschübe einschließt. Wenn der Sohn mit dem Vater wesensgleich ist, kann nicht mehr definiert werden, wie der Vater seine Gottheit im Sohn bewahrt.

3. *Das jüdische Selbstverständnis Jesu*

So wie die Paulusexegese *The new perspective on Paul*³¹ das Paulusbild wieder in seinen jüdischen Kontext zurückgeführt hat, so gibt es neuere Arbeiten zum jüdischen Verständnis Jesu. Daniel Boyarin hält es für möglich, dass Jesus sehr wohl ein Wissen als Messias und Gottessohn gehabt haben kann. Er argumentiert in seiner Studie *Die jüdischen Evangelien*³² dafür, dass Vorstellungen Jesu als Menschensohn oder als Messias keine Einschreibungen *ex eventu* der Evangelisten seien. Konnte die jüdische Umwelt, so fragt Boyarin, zur Zeit Jesu einen Menschen als Gottessohn bezeichnen, oder ist dies nur ein Wissen der neutestamentlichen Autoren, das sie aus einem paganen Gottes-Sohn-Kult kannten? Um die Frage zu beantworten, greift Boyarin auf die Menschensohn-Vorstellung in Dan 7,9-14 zurück.³³ Der Menschensohn erscheint mit dem Hochbetagten auf dem Thron. Beiden wird Göttlichkeit zugeschrieben und sind gleichwertig inthronisiert. Auch

31 Vgl. Stefan Schreiber, "Paulus und die Tradition. Zur Hermeneutik der «Rechtfertigung» in neuer Perspektive", in *TbRv* 105 (2009), 92-97.

32 Daniel Boyarin, *Die jüdischen Evangelien. Die Geschichte des jüdischen Christus*, Echter, Würzburg 2015. Vgl. dazu Josef Wohlmuth, *Der jüdische Jesus und die Christologie des Konzils von Chalkedon*, in Christian Danz – Kathy Ehrensperger – Walter Homolka (Hg.), *Christologie zwischen Judentum und Christentum. Jesus, der Jude aus Galiläa, und der christliche Erlöser*, Mohr Siebeck, Tübingen 2020, 319-332, besonders 320-324. Zur Kontextualisierung Daniel Boyarins siehe Jan Gühne, "Kreuz und quer verlaufende Linien der Geschichte". *Ein kritischer Blick auf Daniel Boyarins Thesen zur Entstehung von Judentum und Christentum*, Pontes 31, Lit, Münster 2006.

33 Zu Dan 7,9-14 siehe auch Peter Schäfer, *Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums. Fünf Vorlesungen zur Entstehung des rabbinischen Judentums*, Tria Corda 6, Mohr Siebeck, Tübingen 2010, 65-96.

das äthiopische Henochbuch spricht von einem Hochbetagten und von einer zweiten Gestalt, “dessen Gestalt wie das Aussehen eines Menschen (war), und sein Angesicht voller Güte wie (das) von einem der heiligen Engel”. Auf Nachfrage wird die zweite Gestalt vorgestellt: “Dies ist der Menschensohn, der die Gerechtigkeit hat und bei dem die Gerechtigkeit wohnt, der alle Schätze des Verborgenen offenbart, denn der Herr der Geister hat ihn erwählt, und sein Los ist unübertrefflich durch die Gerechtigkeit vor dem Herrn der Geister in Ewigkeit”. Der Menschensohn ist allerdings nicht ein zeitlich geschaffenes Wesen, sondern ihm wird Präexistenz zugeschrieben, indem sein Erscheinen mit einer Worttheologie verbunden wird: “Und bevor die Sonne und die beiden (Tierkreis-)Zeichen geschaffen wurden, bevor die Sterne des Himmels geschaffen wurden, ist sein Name vor dem Herrn der Geister genannt. [...] Und darum ist er erwählt worden und verborgen vor ihm, ehe der Äon geschaffen wurde, und bis in Ewigkeit (wird er sein)”,³⁴ Boyarin hält die Danielperikope als eines der ältesten Visionsfragmente Israels, worauf sich das Judentum zur Zeit Jesu und die neutestamentlichen Schriftsteller bereits berufen konnten. Auch dürften die Vorstellungen aus dem Henochbuch bekannt gewesen sein. Die Texte zeigen, dass bereits der israelitische Monotheismus einen “binarischen Strang” der Gott in gleichwesentlicher Beziehung als Mittlerfigur und als Gott-Mensch kennt. Der davidische König als erhoffter Messias wird mit der Menschensohn-Gestalt identifiziert. ÄthHen 62,7 kann von ihm sogar eine Präexistenzaussage machen: “Denn zuvor ist der Menschensohn verborgen gewesen, und der Höchste hat ihn angesichts seiner Macht bewahrt und ihn den Auserwählten offenbart”. Das ‚zuvor‘ kann hier auch als ‚von Anfang an‘ verstanden werden.

34 ÄthHen XLVI,1-3; XLVIII,3-6 (JSHRZ V,587; 590-591). Vgl. dazu Peter Schäfer, *Zwei Götter im Himmel. Gottesvorstellungen in der jüdischen Antike*, C. H. Beck, München 2017, 52-60.

Jesus konnte nach Boyarin ein Verständnis des Menschensohnes haben. “Wenn Daniel die Prophezeiung ist”, – so der Judaist – “so sind die Evangelien die Erfüllung”.³⁵ Jesus bezeichnet sich in seiner Glaubenstradition als Menschensohn, weil in ihm als Menschen die Göttlichkeit in der Welt ist.³⁶ Hier geht der Selbstanspruch Jesu über das hinaus, was die jüdische Tradition aus Dan 7 und ÄthHen 46 vorbereitet hat. Jesus identifiziert sich als der Menschensohn und nimmt die Göttlichkeit vollkommen für sich in Anspruch. Dabei vertritt Boyarin die Meinung, dass der Titel “Menschensohn” nicht auf einzelne Erzählungen des Lebens Jesu verengt werden dürfe, sondern dass er das ganze Leben und Bewusstsein Jesu umschreibt.

Eine hohe Christologie wäre dann nicht ein hellenistischer Einfluss, sondern entspränge dem jüdischen Verständnis selbst. Darum vertritt Boyarin die These, dass “die älteste Version der Hohen Christologie sich innerhalb eines jüdischen Kontextes” entwickelt hat.³⁷ Nach Boyarin verstand sich Jesus selbst als Gottessohn, weil die jüdische Tradition daran glaubte, dass der Messias ein Gott-Mensch sein werde.³⁸ Die

35 D. Boyarin, *Die jüdischen Evangelien*, 62.

36 Zum Titel “Menschensohn“ siehe D. Boyarin, *Die jüdischen Evangelien*, 44-62.

37 D. Boyarin, *Die jüdischen Evangelien*, 64. Der Judaist fährt fort: “Ich gestehe zu, dass es nur möglich ist, das Evangelium zu verstehen, wenn sowohl Jesus als auch die Juden um ihn herum zu einer Hohen Christologie gestanden hätten, wonach der Anspruch der Messianität auch ein Anspruch war, ein göttlicher Mensch zu sein”. Ebenso David Flusser, “Das Schisma zwischen Judentum und Christentum”, in *EvTh* 40 (1980), 214-239, 216 und 220: “Jesu Lehre war jüdisch, und das gleiche gilt für die Christologie und alle ihre Bestandteile. Die Christologie entwickelte sich einerseits aus Jesu starkem Selbstbewusstsein und [...] aus den verschiedenen Leitgedanken der jüdischen Religion, die man mit Jesus in Verbindung brachte” – “Rabbinisches und hellenistisches Judentum sind daher die geeigneten Anwärter für den jüdischen Ursprung der kirchlichen Christologie”.

38 Vgl. D. Boyarin, *Die jüdischen Evangelien*, 65-67. Auch Klaus Beyer sieht in Jesus ein Menschensohn-Bewusstsein gegeben, das apokalyptisch konnotiert ist: “Jesus hat also die Ankündigung des «Menschensohnes» durch Johannes den Täufer auf sich bezogen, denn in dieser Gestalt – von Jesus zu seiner Selbstbezeichnung, seinem persönlichen Titel gemacht – verkörperte sich in vollkommener Weise sein enormes Selbstbewusstsein. Und zwar wird er nicht erst in Kürze das Amt des «Menschensohnes» übernehmen, sondern er ist bereits der göttliche «Menschensohn»”. Idem, *Der Menschensohn als Gott der Welt: Der Ursprung der hohen Christologie bei Jesus selbst*, in Sophia G. Vashalomidze – Lutz Greisinger (Hg.), *Der Christliche Orient und seine Umwelt*, FS Jürgen Tubachs, StOR 56, Harrassowitz, Wiesbaden 2007, 11-19, 15.

Diskussion zwischen Judentum und Christentum um den Anspruch Jesu als des Christus sieht der amerikanische Judaist daher schon als eine innerjüdische Kontroverse um Dan 7 und um eine binitarische Einschreibung in den monotheistischen Glauben Israels. Erst eine spätere Interpretation der Menschensohngestalt überträgt diese auf das ganze Volk, wohl schon in Ablehnung zur christlichen Christologie und Trinitätslehre. Für Klaus Beyer ist es vor allem die apokalyptische Tradition aus Dan 7, in der Jesus steht und aus der heraus er sein Selbstverständnis zieht. “Die Apokalyptik ist ein Sonderfall des Judentums” – so schreibt Beyer – “und Jesus ist ein Sonderfall der Apokalyptik. [...] Die Gottheit Christi steht also nicht am Ende der Entwicklung der Christologie, sondern an ihrem Anfang, bei Jesus selbst”.³⁹ Wenn Jesus wie in Mk 2,5, das Boyarin als eines von mehreren Beispielen anführt, für sich die Vollmacht der Sündenvergebung in Anspruch nimmt, dann sei hier das Verständnis des Menschensohnes aus Dan 7,14 gegeben. Jesus agiert hier in göttlicher Vollmacht, da er um seine Göttlichkeit weiß, mehr noch: die Göttlichkeit mit sich identifiziert, wenn er in Mk 14,62 sich selbst mit dem Sohn des Hochgelobten identifiziert (Ἐγώ εἰμι). Mit dieser Antwort beziehe sich Jesus auf Dan 7 und erkenne sich als dieser Menschensohn, woran sich dann auch der Prozess um Jesus entzündete.⁴⁰ Boyarins Thesen hängen natürlich an der Überzeugung, dass diese Perikopen dem historischen Jesus zuzusprechen sein müssen. Jesus sieht sich demnach als der Menschensohn, weil er der Offenbarer Gottes ist.⁴¹ Folgt man aber einmal den Gedanken Boyarins, dann darf die konziliar-dogmatische

39 K. Beyer, *Der Menschensohn als Gott*, 16.

40 Vgl. D. Boyarin, *Die jüdischen Evangelien*, 125-145, der dieses Kapitel überschreibt: “Der leidende Christus als ein Midrasch zu Daniel”.

41 Vgl. Jürgen Habermann, *Präexistenzchristologische Aussagen im Johannesevangelium. Annotationes zu einer angeblich verwegenen Synthese*, in Rudolph Laufen (Hg.), *Gottes ewiger Sohn: Die Präexistenz Christi*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1997, 115-141, 130: “«Sohn Gottes», «Sohn» und «Menschensohn» sind nicht deckungsgleich, aber auch nicht völlig unterschiedlich. «Sohn Gottes» drückt immer die Relation zu Gott dem Vater aus, der «Menschensohn» ist personales Instrumentarium Gottes für die Kommunikation mit den Menschen”.

Explikation des Christusglaubens nicht mehr als eine Verfremdung oder Verabschiedung vom jüdischen Erbe gesehen werden. So tritt der Judaist auch dafür ein, dass der Christus des Glaubens kein *vaticinium ex eventu* sei, sondern das originäre Selbstverständnis des jüdischen Jesus und seiner Anhänger. “Jesus erfüllte für seine Anhänger” – so Boyarin – “die Idee des Christus; der Christus wurde nicht erfunden, um Jesu Leben und Tod auszudeuten”.⁴² Vielmehr erweisen sich die christologischen Konzilien als Erben des jüdischen Glaubens, wie er in der Zeit Jesu gelebt wurde.⁴³ Damit ist der Auftrag gegeben, respektvoll und fruchtbar mit diesem Erbe zu glauben und zu denken.

4. Das subordinatianistische Verständnis des Homoousios bei Eusebius und Kaiser Konstantin

Eusebius von Caesarea gilt nicht als Verteidiger des Homoousios. Auch wenn er das Bekenntnis unterschrieben hat, meidet er den Begriff. Als binitarischer Subordinatianist stellt er den Vater über den Sohn. Seine mittelplatonische Hypostasenspekulation lässt Vater und Sohn im Verhältnis von Bild und Abbild erscheinen: Der

42 D. Boyarin, *Die jüdischen Evangelien*, 82.

43 So zeigt Josef Wohlmuth Sympathien für den Ansatz von Daniel Boyarin, wenn er schreibt: “Nach meiner Sicht trägt Boyarins Hermeneutik des frühen Judentums und deren Rezeption im Neuen Testament also sehr wohl dazu bei, auch noch im Konzil von Chalkedon die jüdischen Elemente der Jesusinterpretation klar zu entdecken. Daniel Boyarin kann deshalb von der christlichen Theologie durchaus erwarten, den Nachweis zu liefern, dass das Glaubensbekenntnis von Nicäa/Konstantinopel und seine Auslegung in Chalkedon trotz sprachlicher Transformationen den jüdischen Ursprung einer Hohen Christologie nicht verlassen hat und auch nicht verlassen darf”. J. Wohlmuth, *Der jüdische Jesus*, 330. Vgl. zur hohen Christologie auch Hubert Frankemölle: “Nimmt man nicht die spätere pharisäische, immer stärker normativ gewordene Richtung jüdischen Glaubens zum hermeneutischen Maßstab, sondern das vielgestaltige hebräisch-aramäische und griechische Judentum, sind die im Neuen Testament belegten Denkmodelle auch der «hohen» Christologie ohne Ausnahme jüdisch”. Hubert Frankemölle, *Wie hoch darf die «hohe» Christologie sein? Hermeneutische Reflexionen zu biblischen und päpstlichen Konzepten im christlich-jüdischen Dialog*, in Martina Bär – Markus-Liborius Hermann – Thomas Söding (Hg.), *König und Priester. Facetten neutestamentlicher Christologie*, FS für Claus-Peter März, EThS 44, Echter, Würzburg 2012, 43-59, 55.

Sohn erhält sein Gottsein vom Vater, der der wahrhaft Seiende ist; der Sohn dagegen ist der Zweite und als solcher Mittler.⁴⁴ Nur der erste Gott (ὁ πρῶτος θεός⁴⁵) ist der absolut Transzendente, Seiende und Gute, und damit im Gegensatz zum geschaffenen Logos (θεὸς δεύτερος⁴⁶) völlig unzugänglich und unerkennbar. Der Logos ist Mittler zwischen dem absoluten Wesen und dem geschaffenen Sein und ist die welterschaffende Kraft und wird somit zur leitenden Weltseele. Sein Anliegen ist, die absolute Monarchie des Vaters zu verteidigen. Wenn er das Bekenntnis von Nicäa “gezeugt aus dem Vater” unterschrieb, dann nur im Wissen darum, dass der Logos dadurch nicht ein Teil des Vaters sei und ein Anthropomorphismus vermieden würde.⁴⁷ Auch wenn Eusebius das ὁμοούσιος stets vermeidet, versucht er mit seiner Formel ἐκ τοῦ πατρὸς die arianische Subordination des geschaffenen Sohnes ἀπο τοῦ πατρὸς zu umgehen und damit den Monotheismus zu bewahren und zugleich dem Logos eine eigene Hypostase zusprechen zu können, womit er sich vom Sabellianismus des Marcell von Ankyra distanziert. Dass Eusebius damit jedoch den Monotheismus nicht mehr wahren konnte, hat er nicht eingesehen. Obwohl er auf eine Distanz zum Arianismus hinwirkte, gelangte er immer mehr und mehr in dessen subordinatianistische Nähe. Nicht die Ablehnung des Homoousios verbindet Eusebius mit Kaiser Konstantin, aber eine ähnliche Interpretation davon.

44 Vgl. A. Grillmeier, *Jesus der Christus*, 306: “Die Aktivität des Logos ist jedenfalls immer die eines Organon, um die Ordnung des Vaters durchzuführen oder wiederherzustellen. Seine Hauptaufgaben sind es, die Wahrheit über Gott zu «offenbaren» und alle Menschen zur Moral zu «erziehen». Siehe zu Eusebius und seiner Logostheorie den informativen Aufsatz Friedo Ricken, “Die Logoslehre des Eusebios von Caesarea und der Mittelplatonismus”, in *ThPh* 47 (1962), 341-358.

45 Eusebius von Caesarea, *Demonstratio evangelica* 4,3.

46 Eusebius von Caesarea, *Demonstratio evangelica* 5,1.

47 Vgl. Eusebius von Caesarea, *Demonstratio evangelica* 1,9-10: “Es ist nicht recht, zu sagen, dass der Sohn aus dem Vater hervorgegangen sei nach Art der Zeugung der Lebewesen bei uns, Wesen aus Wesen mit Erleiden und größter Trennung. Denn das Göttliche ist ganz und gar unteilbar (ἄμερες καὶ ἄτομον), kann nicht zerschnitten, auseinandergenommen, herausgeschnitten, nicht zusammengesetzt, nicht gemindert werden”.

Auch wenn der Einfluss Kaiser Konstantins auf das Konzil geringer ist, als es Eusebius darstellt, ist doch seine Auffassung des Homoousios ohne seine philosophische Anschauung nicht zu verstehen. Alois Grillmeier zeigt, dass Kaiser Konstantin nicht, wie von Eusebius inszeniert, die führende Autorität auf dem Konzil von Nicäa war, da er dies schon rein theologisch nicht leisten konnte; vielmehr verstand er sich subsidiär zu den Bischöfen, denen die Aufgabe der Glaubensdefinition zukam. Dennoch kann angenommen werden, dass das Homoousios zumindest auf Anraten Konstantins in das Bekenntnis aufgenommen wurde.⁴⁸ Konstantin setzte zwar das Homoousios als Bekenntnis im Reich durch, um die Reichseinheit zu wahren, jedoch dürfen Zweifel daran angemeldet werden, dass er das Homoousios im Sinne des nicänischen Glaubens interpretierte. Pier Franco Beatrice zeigt, dass Konstantin die ägyptisch-gnostischen Hermetik kannte und von ihr auch beeinflusst war. Er interpretierte das Homoousios aus dieser Tradition: “if *homoousios* was unwelcome to all the bishops of Nicaea without distinction, Constantine’s decision to insert it in the Creed can be explained only as an expression of his personal familiarity with the Hermetic tradition [...]”.⁴⁹ Die ägyptisch-gnostischen Lehre zeigt eine Nähe zum christlichen Gottes- und Inkarnationsglauben, sodass Gedanken des heidnischen *Poimandres* in die *Theosophia* aus dem sechsten Jahrhundert aufgenommen werden

48 Vgl. A. Grillmeier, *Jesus der Christus*, 400-403. Dagegen spricht Pier Franco Beatrice dem Kaiser ein größeres Gewicht zu. Er vertritt die Meinung, dass Konstantin sehr wohl den Begriff in das Bekenntnis einschreiben ließ. Jedoch versteht Konstantin das Homoousios aus seiner hermetischen Bildung, deutet ihn aber nicht subordinatianistisch: Beatrice vertritt die Meinung, “that in Constantine’s view *homoousios* was a pregnant technical term, with its own precise, traditional Hermetic meaning. In his thought the word *homoousios* did not contradict the distinction of two divine *ousiai*, precisely because it was the heritage of the ancient Egyptian theology and of the revelation of Hermes Trismegistus, and had therefore nothing to do with the Sabellian or monarchian identification-theology of the one hypostasis. Hermetism forms the conceptual background of the emperor’s theology”. P. F. Beatrice, “The Word «Homoousios»”, 264-272, hier 270. Siehe auch K. A. Chandler, “Deuteros Theos”, 1-17.

49 P. F. Beatrice, “The Word «Homoousios»”, 264, weiter siehe auch ebd. 264-269.

konnte.⁵⁰ Gott wird als Nous und Logos bezeichnet, der Logos jedoch auch als Sohn des Vaters. Der Logos-Sohn wird als gleichwesentlich mit dem Nous-Vater angesehen. Der Gedanke des *Poimandres* klärt jedoch die Gleichwesentlichkeit des Vaters und des Sohnes nicht auf einer Seinsebene, sondern als das Verhältnis des Gott-Vaters zu seinen Emanationen. Konstantin kam besonders durch seinen theologischen Berater Lactantius in Berührung mit dem hermetischen Vorstellungen, der heidnische Vorstellungen mit dem christlichen Monotheismus zu vereinbaren suchte. In seinen *Divinae institutiones* zitiert er mehrmals *Poimandres*. Hier zeigt sich die Ähnlichkeit zur *Oratio* des Konstantin mit der christologischen Aussage:

Ein einziger dürfte nun also, wenn man es genau nimmt, der Gott sein, der über alles die Aufsicht führt und für alles sorgt, der durch seinen Logos die Ordnung von allem eingerichtet hat. Der Logos aber, der selber ebenfalls Gott ist, ist zugleich auch Sohn Gottes. Denn welchen anderen Namen könnte man ihm beilegen außer der Anrede "Sohn" ohne schwere Fehler zu machen? Denn in der Tat dürfte ja der Vater von allem auch wohl zu Recht "Vater" des eigenen Logos genannt werden.⁵¹

Konstantin verteidigt zwar das Homoousios in der Reichskirche, allerdings interpretiert er es auf dem Hintergrund seines philosophischen Hermetismus subordinatianistisch. Wenn das Homoousios die Aufgabe des jüdischen Erbes bedeuten soll, entspricht dies nicht der Absicht des nicänischen Symbolums, sondern ist in der Interpretation Konstantins zu suchen und zu finden. Konstantin spricht in seiner *Oratio* vom "zweiten Gott" einen Gedanken, den der Kaiser mit Platon als wahr erklärt. Das christologische Verständnis wird dem platonischen Verständnis untergeordnet, um den christlichen

50 P. F. Beatrice, *Anonymi Monophysitae Theosophia. An Attempt at Reconstruction*, SVigChr 56, Brill, Leiden – Boston – Köln 2001. Zu *Poimandres* siehe Jens Holzhausen, *Der "Mythos vom Menschen", im hellenistischen Ägypten. Eine Studie zum "Poimandres", (= CH I), zu Valentin und dem gnostischen Mythos*, Theoph. 33, Hain, Bodenheim 1994, 7-79.

51 Konstantin, *Orationes* 9,4 (FC 55,153). Vgl. K. A. Chandler, "Deuteros Theos", 5: "Lactantius's influence thus provides the most direct and obvious answer for how Constantine learned to read Plato in the Hermetic way that he did".

Monotheismus mit dem paganen zu vereinen. Gott ist das Höchste, Jesus ist aber numerisch der zweite und dem Namen nach Gott. Der Kaiser, der sich erst auf dem Totenbett taufen ließ, darf daher wohl als “monotheistic polydeist” bezeichnet werden.⁵² Kegan A. Chandler fasst schließlich das konstantinische Verständnis zusammen:

For him [Constantine], there had first existed a transcendent, immaterial, and solitary God, who at some point emanated out of his individual immaterial substance a second entity, the *logos*. There was no literal eternal generation per se – the *logos* was immanent in God and did not literally exist as a distinct entity until his generation [...]. This second being was made of the same immaterial stuff as the first God, though his generation did not diminish the substance of the first deity in any way. There were ultimately two gods, *homoousios* (made of the same kind of stuff), and the Son was the subordinate agent of the Father.⁵³

Besonders hier zeigt sich der hermetische Einfluss, den Konstantin durch Laktantius erhalten hat. Für den byzantinischen Kaiser schuf der Vater den Sohn in der Weise, wie der Sohn die Ursache für die geschaffenen Dinge ist. In dieser Stufenontologie gibt es ein Sein des Vaters ohne den Sohn, wie es den Sohn vor der geschaffenen Welt gibt. Der Sohn hat ein ewiges Wesen, das er jedoch vom Vater her hat.⁵⁴ Wenn in der *Oratio* des Kaisers vom Sohn gesagt wird, dass er göttlich oder ewig sei, dann ist dies so zu verstehen, dass er die Göttlichkeit und Ewigkeit *per participationem* und nicht *ex se* hat. Das konstantinische Verständnis des *Homoousios* ist ein *logisches*, jedoch kein *ontologisches*.

Konstantin und sein Biograph vertreten also eine ähnliche Christologie. Wenn sie das Bekenntnis von Nicäa unterschreiben konnten, dann nur, weil sie es in ihrem Sinn und in einem

52 K. A. Chandler, “Deuteros Theos”, 8.

53 K. A. Chandler, “Deuteros Theos”, 10.

54 K. A. Chandler, “Deuteros Theos”, 11: “In the same way, for Constantine, the Son had a divine and eternal nature, being derived from the essence of the eternal Father, but before his begetting before all ages, he existed only potentially with God”.

subordinatianistischen Verständnis auslegten.⁵⁵ Mit dieser Interpretation ist jedoch das jüdische Erbe verloren gegangen. Der biblische Monotheismus wurde zugunsten einer Interpretation aufgegeben, die es dem Kaiser erlaubte, christliche und pagane Vorstellungen in der christlichen Religion zu bündeln. Die Auseinandersetzung zwischen Arius und Alexander sieht er laut seinem Biographen als unnützes Theologengezänk, das die Reichseinheit gefährdet. Hier liegt der politische Grund der kaiserlichen Entscheidung: “Also muss bei solchen Dingen die Vielfalt der Lehrmeinungen unterbunden werden, damit nicht etwa, wenn wir aufgrund der Schwäche der Natur das vorgelegte Problem nicht erklären können, oder wenn die Hörer aufgrund ihres langsamen Verstandes zu einem präzisen Verständnis des Gesagten nicht gelangen können, aus dem einen oder anderen dieser Gründe das Volk entweder in die Notwendigkeit der Gotteslästerung oder der Spaltung gerät”.⁵⁶

Kaiser Konstantin verstand es, die Ökonomie des Heils für die ganze Ökumene seines Reiches zu nutzen. “Erscheinen des Messias und kaiserlicher Friede, Christentum und Reich, werden zu einer unauflöselichen Einheit durch die Idee der Providentia verklammert”.⁵⁷ So stilisiert Eusebius Kaiser Konstantin als den Gottgesandten, der den moralischen Fortschritt der hellenistisch-römischen Kultur mit Theologie und Politik zu vereinen versteht: Römisches Imperium und Christentum gehen in seiner *Praeparatio Evangelica* (I 4,1-6) Hand in Hand, um Polytheismus und Polyarchie in die Einheit zu überführen. Die irdische Monarchie soll zum Abbild der himmlischen, göttlichen Monarchie werden. Hier liegt es nicht fern, Kaiser Konstantin als die

55 Vgl. K. A. Chandler, “Deuteros Theos”, 13: “If Eusebius, who did not believe in the eternality of the personal Son, found a way to not only sign the creed, but to speak of the Son as «eternal» in some sense, then so could Constantine. There are ultimately good grounds for concluding that while Constantine’s Christology travelled along a similar axis as Eusebius’s in regard to the Son’s generation, he had (along with Eusebius) interpreted the creed to fit his theology for the sake of concord at Nicaea”.

56 Eusebius von Caesarea, *De Vita Constantini* 2,69,3 (FC 83,299).

57 A. Grillmeier, *Jesus der Christus*, 389.

Verkörperung des göttlichen Logos zu sehen, so wie der Logos-Sohn die Verkörperung des Vaters ist.⁵⁸ Auch wenn Eusebius den Caesaropapismus erst spät in seiner ganzen Schärfe vertritt, so entwickelt sich zuvor schon seine politische Theologie. Ausschlaggebend für die kirchliche Macht Konstantins dürfte die Synode von Jerusalem 335 sein, auf der die Arianer nach einem dem Kaiser vorgelegten Glaubensbekenntnis wieder in die Catholica aufgenommen wurden. Die Synode spricht dem Kaiser das Recht zu, über die Orthodoxie zu urteilen. Hier dürfte der Beginn der Stilisierung Eusebius' liegen, den Kaiser als oberste Instanz auf Konzilien und Synoden vorzustellen. Gegen die Idealisierung Konstantins durch Eusebius muss allerdings festgehalten werden, dass sich der Kaiser selbst nicht als Glaubensautorität über den Bischöfen verstand, sondern eigene reichspolitische Ziele verfolgte. Für den Glauben entscheidend waren und sind die Kanones.⁵⁹ Eusebius schreibt hier Konstantin eine größere Autorität zu, als dieser für sich selbst in Anspruch nahm. Die theologischen Auseinandersetzungen drohten die Einheit des Reiches zu sprengen, darum setzte sich Konstantin für das nicänische Bekenntnis ein. Er selbst allerdings hielt für sich an seiner subordinatianistischen Anschauung fest. Sein Anliegen war, die politische Monarchie durch den Monotheismus zu legitimieren. Nach dieser Maßgabe sollte das Homoousios ausgelegt und verstanden werden.⁶⁰ Das jüdisch-biblische Erbe aber war damit endgültig verlassen.

58 Zum Kaiserbild des Eusebius siehe A. Grillmeier, *Jesus der Christus*, 391-398. Hiernach "ist der Kaiser das Abbild (εἰκὼν) des Herrschers der Welt. Zugleich ahmt er den Logos-Christus nach. So ist eine doppelte Mimesis gegeben: eine erste zwischen Kaiser und Gott, eine zweite in der Nachbildung der Mimesis, die zwischen Vater und Sohn gegeben ist. [...] Kraft dieser doppelten Mimesis tritt der Kaiser in eine Art von triadischem Verhältnis zu Vater und Logos" (391).

59 Vgl. Hermann Josef Sieben, *Sola Traditione? Zur Rolle der Heiligen Schrift auf den Konzilien der Alten Kirche*, in Georg Schölgén – Clemens Scholten, *Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum*, FS für Ernst Dassmann, JbAC.E 23, Aschendorff, Münster 1996, 270-283.

60 K. A. Chandler, "Deuterous Theos", 14-15: "as a divinely-appointed magistrate, tasked with the religious harmony of the realm, it was his [Constantin's] God-given duty to enforce public unity around his theological statement. As a theologian, however, indeed, as the model theologian of his ideal monotheistic empire, his work was to interpret that statement into submission to his own views.

5. *Thesen*

Ist nun das nicänische Bekenntnis des *ὁμοούσιος* Verrat am jüdischen Erbe und der Durchbruch der Hellenisierung des Christentums? Auch wenn das *Homousios* aus der griechischen Philosophie genommen ist, wird man das Anliegen der Konzilsväter hervorheben müssen, dass damit nichts anderes als der monotheistische Glaube bewahrt werden soll. Erst die nachnicänische Tradierung des konziliaren Bekenntnisses wird dem Glaubenssatz ein Verständnis zuschreiben, das gegen das biblische Gottesbild gelesen werden kann.⁶¹ Wichtig ist jedoch zu beachten, dass sich das junge Christentum in Auseinandersetzung mit dem rabbinischen Judentum befand, in dem es ebenso hellenistische Einschreibungen in die theologischen Traditionen gab. Das Christentum stand im Austausch und in Auseinandersetzung mit der jüdisch-hellenistischen Tradition, ist zugleich aber geprägt von der neuen Glaubenserfahrung in Jesus Christus. So darf mit Hubert Frankemölle gefolgert werden: “Alle christologischen Vorstellungen sind primär im hellenistischen Judentum vorgegeben, werden jedoch im NT – und dies ist das wirklich Neue – auf den konkreten Menschen Jesus von Nazaret übertragen, der als die Epiphanie JHWHs auf Erden geglaubt wird”.⁶² Jesus Christus ist nach christlichem Glauben die Offenbarkeit Gottes in der Geschichte, weil er der ewige Sohn des Vaters ist. Dieses Bekenntnis darf allerdings nicht für sich stehen bleiben, sondern es bedarf auch Konsequenzen daraus zu ziehen, die für das jüdisch-christliche Gespräch fruchtbar werden.

61 A. Grillmeier, *Jesus der Christus*, 300: “Nicaea wurde zu einer Wende, dies aber erst im Laufe einer längeren Rezeptionsgeschichte”.

62 Hubert Frankemölle, *Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen (4. Jahrhundert v. Chr. bis 4. Jahrhundert n. Chr.)*, KStTh 5, Kohlhammer, Stuttgart 2006, 79. Vgl. auch F. Bruckmann, *Trennt der Glaube an Christus*, 105: “Man kann die Anfänge des heutigen Christentums also ganz im Rahmen der innerisraelitischen Auseinandersetzung zwischen einem orthodox-biblischen Judentum und dem Hellenismus deuten”; Peter Schäfer, *Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums*.

Hans Urs von Balthasar sprach von Israel als “formaler Christologie”.⁶³ Israel und sein Glaube ist nicht einfach die religionsgeschichtliche Vorstufe des Christentums, sondern der Beginn der geschichtlichen Offenbarung Gottes. Eine israelsensible Christologie kann dem gerecht werden, indem eine jüdischen Kontextualisierung einbezogen wird. Gerade die kontextgebundene Vergewisserung des Sohnes Gottes in seinem jüdisch-biblischen Glauben wird einen neuen Zugang zur hohen Christologie erschließen, die Jesus als den Christus nicht in der Absetzung zum Glauben Israels skizziert, sondern in seiner bleibenden und eschatologischen Offenheit gegenüber dem jüdischen Nein zu ihm. Wenn die Gnadengaben, die Berufung durch Gott und damit die Erwählung Israels unwiderruflich sind (vgl. Röm 11,29), dann ist der christliche Glaube an Jesus als dem Christus in das bundesgeschichtliche Denken Israels einfügt. Gott bleibt seinem Bund treu und schafft in Jesus Christus keinen neuen Bund, der den Bund mit Israel ablöst und ersetzt. Gerade das Bekenntnis zur Gleichwesentlichkeit des Sohnes zum Vater verpflichtet das Christentum darauf, alle Elemente einer punitiven, ökonomischen und strukturellen Substitutions-Christologie⁶⁴ zu eliminieren und eine bundesgeschichtliche Christologie zu entwerfen. Gott, der als Schöpfer der Welt gepriesen wird, ist der Gott, der Jesus von den Toten auferweckt hat. “Christologie ist so vom Ursprung her Theologie, ist Lob des Gottes Israel”.⁶⁵ Auch wenn die Konzilsväter von Nicäa einen philosophischen Begriff in ihr Bekenntnis aufgenommen haben, so darf das christologische Bekenntnis nichts anderes sein als der doxologische Ausdruck dessen, wofür die biblische Theologie die Grundlage bildet. Damit wird die Kontinuität von Theologie zur Christologie, von Schöpfung zur Eschatologie gezogen und gleichzeitig

63 Hans Urs von Balthasar, *Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1959, 76.

64 Vgl. R. Kendall Soulen, *The God of Israel and Christian Theology*, Fortress Press, Minneapolis 1996, 31-32.

65 Klaus Wengst, “Perspektiven für eine nicht-antijüdische Christologie. Beobachtungen und Überlegungen zu neutestamentlichen Texten”, in *EvTh* 59 (1999), 240-251.

gewahrt. Es ist das eine Wort Gottes, das am Anfang schafft und am Ende vollendet. Die frühchristliche Tradition konnte auf ein plurales Bild aus dem jüdischen Kontext zurückgreifen, aus denen sich Aussagen einer hohen Christologie entwickeln lassen. Christologie ist nicht der Gegensatz und Trennpunkt zum jüdischen Glauben; eine israelsensible Christologie kann vielmehr die Kontinuität bei aller Diskontinuität nachzeichnen und damit selbst die Christologie biblisch-systematisch begründen.

Die Geschichtstheologie und das Geschichtsdenken Israels wird christologisch dahingehend zu bedenken sein, dass das nicänische Bekenntnis eine Transformation eines philosophischen Gottesbildes ist, das geschichtsenthoben und deistisch wirkt. Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der der Gott Jesu ist, erscheint in der Geschichte und offenbart sich damit als der Gott der *compassio* mit den Menschen hat.⁶⁶

Der Bundesgott geht den geschichtlichen Weg der Menschen soweit mit, dass er in Jesus Christus bis zum Kreuz schreitet und Leid und Qual zum Heil der Menschen erträgt. Tiefer und konkreter kann sich Gott nicht auf die Geschichte einlassen.

Damit verbunden ist die Herausforderung des Homoousios, dass die konkrete Menschheit Jesu in den theologischen Blick genommen werden muss. „Das Wort wurde – nicht «Fleisch», Mensch, erniedrigter und leidender Mensch in irgendeiner Allgemeinheit, sondern *jüdisches* Fleisch“ – so das berühmte Wort Karl Barths.⁶⁷ Das

66 Vgl. zur *compassio* Gottes Jan-Heiner Tück, „Passion Gottes? Zum unerledigten Disput um die Rede vom leidenden Gott“ in *Ephemerides Theologicae Diacovensenses* 23 (2015), 9-34.

67 Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik IV/1: Die Lehre von der Versöhnung*, Kaiser, Zürich-Zollikon 1953, 181. In dieser Linie stehen auch die Worte Johannes Pauls II.: „Manche Menschen betrachten die Tatsache, daß Jesus Jude war und daß sein Milieu die jüdische Welt war, als einfachen kulturellen Zufall, der auch durch eine andere religiöse Inkulturation ersetzt und von der Person des Herrn losgelöst werden könnte, ohne seine Identität zu verlieren. Aber diese Menschen verkennen nicht nur die Heilsgeschichte, sondern noch radikaler: Sie greifen die wahre Menschwerdung selber an“. Johannes Paul II., *Ansprache an die Teilnehmer des vatikanischen Kolloquiums über die Wurzeln des Antijudaismus im christlichen Bereich* am 31. Oktober 1997, in Hans Hermann Henrix – Wolfgang Kraus (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum II: Dokumente von 1986-2000*, Verlag Bonifatius-Druckerei, Paderborn 2001, 109.

“jüdische Fleisch” wird der jüdische Stachel im Christentum bleiben und vor der gnostischen und spiritualistischen Versuchung warnen, nur allgemein von einer Menschwerdung des Logos zu sprechen, das alles andere als geschichtlich kontingent abtut. Der Logos Gottes ist jedoch im Juden Jesus von Nazaret Mensch geworden, der beschnitten wurde und die Tora befolgte.⁶⁸ Als männlicher Jude ist er der Christus. Die Gleichwesentlichkeit Jesu mit dem Vater bedeutet aber auch, die wahre Menschheit Jesu, die nicht in der Gottheit aufgelöst werden darf, entsprechend zu würdigen.⁶⁹ Gerade freiheitstheoretische Überlegungen in der Christologie werden in der antiarianischen Stoßrichtung des nicänischen Bekenntnisses die doppelte Ausrichtung des Homoousios auf die Gottheit und Menschheit Jesu zu bedenken haben.⁷⁰

Abstract

The article “Betrayal of the Bible? The Biblical Faith in God and the Homoousios” explores the question of whether the *ὁμοούσιος* of the Creed of Nicaea was an apostasy from the biblical faith in God. It is shown that the bishops at the Council wanted to explain and specify biblical monotheism with the Hellenistic term. Only the policy of Emperor Constantine leaves the biblical context in the aftermath of the Council. The statements of the pre-existence and consubstantiality of the Son with the Father can be interpreted in such a way that they

68 Vgl. Jan-Heiner Tück (Hg.), *Die Beschneidung Jesu. Was sie Juden und Christen heute bedeutet*, Herder, Freiburg i. Br. 2020.

69 A. Grillmeier, *Jesus der Christus*, 386: “Die *fides Nicaena* forderte durch ihre These von der wahren Gottheit des Sohnes (und des Pneumas) eine erneute Anstrengung der theologischen Reflexion, und zwar für die Deutung sowohl des Verhältnisses von Vater und Sohn im einen Gott als auch des göttlichen Logos zu seinem Fleische”.

70 Vgl. hierzu Manuel Schlögl, *Die Freiheit des Sohnes. Christologie und Schriftauslegung bei Maximus Confessor*, StSSTH 58, Echter, Würzburg 2022.

Bernard MALLMANN

correspond to Jesus' self-understanding in the biblical testimony. It is possible to identify aspects of a "high Christology" in the religious self-understanding of Jesus' time. This has consequences for a contemporary Christology that tries to think and argue in an Israel-sensitive way.



HU ISSN 2416-2213

ISSN 2416-2213



9 772416 221003 >