

Das Nicaenum im Streit der Interpretationen

The Nicene in the dispute over interpretations

O Niceno na disputa das interpretações

Karl-Heinz Menke

Zusammenfassung

Der Artikel analysiert kritisch das Nicäische Glaubensbekenntnis im Lichte der historischen und theologischen Streitigkeiten zwischen den Schulen von Alexandria und Antiochia und hebt die dogmatischen und hermeneutischen Implikationen dieses Glaubensbekenntnisses in der christlichen Tradition hervor. Die Studie argumentiert, dass das Symbolum Nicaenum zwar ein unbestreitbarer Meilenstein des christlichen Glaubens ist, aber auch das Ergebnis spezifischer Spannungen der damaligen Zeit mit einer anti-alexandrinischen Tendenz ist, die problematische Auswirkungen auf die Geschichte der Theologie hatte. Die Analyse umfasst eine Untersuchung der vorkonziliaren Christologie, der philosophischen Rezeption (insbesondere des Neoplatonismus), der Kontroverse mit dem Arianismus, der mittelalterlichen und modernen Entwicklungen dieser Lehren und ihrer Auswirkungen auf den interreligiösen Dialog und das zeitgenössische Denken. Schließlich vertritt der Artikel die Auffassung, dass der wahre Wert des Symbols in seiner normativen Funktion liegt, auch wenn seine historischen und terminologischen Grenzen anerkannt werden.

Stichworte: Nicaenisches Symbol. Christologie. Alexandria. Antiochia. Arianismus.

Abstract

The article critically analyzes the Nicene Creed in light of the historical and theological disputes between the schools of Alexandria and Antioch, highlighting the doctrinal and hermeneutical implications of this creed in Christian tradition. The study argues that, although the Symbolum Nicaenum is an indisputable milestone of the Christian faith, it is also the result of specific tensions of the time, with an anti-Alexandrian tendency that had problematic effects on the history of theology. The analysis examines pre-conciliar Christology, philosophical reception (especially Neoplatonism), the controversy with Arianism, the medieval and modern developments of these doctrines, and their repercussions on interreligious dialogue and contemporary thought. Finally, the article argues that the true value of the Symbol lies in its normative function, even while recognizing its historical and terminological limitations.

Keywords: Nicene Symbol. Christology. Alexandria. Antioch. Arianism.

Resumo

O artigo analisa criticamente o Símbolo Niceno à luz das disputas históricas e teológicas entre as escolas de Alexandria e Antioquia, destacando as implicações doutrinais e hermenêuticas desse credo na tradição cristã. O estudo argumenta que, embora o Symbolum Nicaenum seja um marco incontestável da fé cristã, ele é também fruto de tensões específicas da época, com tendência antialexandrina que gerou efeitos problemáticos na história da teologia. A análise passa por um exame da cristologia pré-conciliar, a recepção filosófica (em especial o neoplatonismo), a controvérsia com o arianismo, os

desdobramentos medievais e modernos dessas doutrinas, e suas repercussões no diálogo inter-religioso e no pensamento contemporâneo. Finalmente, o artigo defende que o verdadeiro valor do Símbolo está em sua função normativa, mesmo reconhecendo seus limites históricos e terminológicos.

Palavras-chave: Símbolo Niceno. Cristologia. Alexandria. Antioquia. Arianismo.

Einleitung

Der vorliegende Artikel schlägt eine kritische Wiederbelebung des Nizänischen Symbols vor, nicht nur als Ausdruck der christlichen Orthodoxie, sondern als ein Produkt, das im Kampf zwischen verschiedenen theologischen Schulen der Antike, insbesondere Alexandria und Antiochien, situiert ist. Für Karl-Heinz Menke ist es notwendig, sowohl den dogmatischen und normativen Wert des Nizänischen Glaubensbekenntnisses als auch seine Einbettung in eine historische Kontroverse anzuerkennen, die von doktrinären Ungleichgewichten geprägt war. Die Absicht ist zu zeigen, dass sich das Symbol nicht über den Konflikt stellt, sondern vielmehr den Triumph einer Perspektive über eine andere darstellt – etwas, das tiefgreifende Auswirkungen auf spätere Interpretationen der Trinität und Christologie haben sollte. Im Verlauf des Textes stellt der Autor die philosophischen Wurzeln der theologischen Schulen, die durch den Arianismus ausgelöste Krise, die terminologischen Missverständnisse und das Oszillieren zwischen Extremen im Laufe der Jahrhunderte dar, um schließlich eine ausgewogene Perspektive zu erreichen, die darauf abzielt, den wesentlichen Inhalt des christlichen Glaubens im aktuellen Kontext zu schützen.

1. Das Nizänische Symbol zwischen Soteriologie und Ontologie: Eine kritische Relecture des Konflikts von Antiochien und Alexandria

Die Grundbotschaft der ältesten Teile des Neuen Testaments, das heißt: der ältesten Paulus-Briefe, lässt sich wie folgt zusammenfassen: Der eigentliche Tod des Menschen ist nicht der physische Tod. Der eigentliche Tod ist Folge der Sünde. Der physische Tod ist das Ende des irdischen Lebens, aber nicht das Ende des Lebens überhaupt. Im Vergleich zu dem von der Sünde verursachten Tod ist der physische Tod harmlos oder uneigentlich. Der eigentliche Tod ist eine nicht von Gott, sondern vom Sünder geschaffene Wirklichkeit. Sünde ist das Gegenteil von Liebe (vgl. 1 Joh 2,7); wo Sünde ihre Wirksamkeit entfaltet, wird die Gemeinschaft mit Gott zerstört. Der von diesem Verhängnis gefangene Mensch ist zwar nicht nichts (nicht annihiliert); aber seine Existenz verdient eher das Prädikat „tot“ als das Prädikat „lebendig“. Verkürzt gesagt: Wo keine Liebe ist, ist die Hölle (hebr. Sheol). Gott wollte die Hölle so wenig wie die Sünde. Aber wenn er dem Menschen wirkliche Freiheit geschenkt hat, kann er die Verweigerung der Liebe (die Sünde) und deren Folgen nicht verhindern. Seine Antwort auf die universal gewordene Sünde war das Ereignis der Inkarnation. Mit dem Christusereignis ist Gott selbst herabgestiegen dahin, wo die Sünde Höllen schafft und sich als kreuzigender Hass erweist. Wer die bis in die tiefsten Tiefen herabgestiegene Hand des gekreuzigten und auferstandenen Erlösers ergreift, ist, obwohl noch Sünder, schon verbunden mit Gott. Denn Jesus Christus ist die Gemeinschaft mit Gott-dem-Vater.

Vor allem das Corpus Paulinum¹ und das Corpus Ioanneum² bezeugen durchgängig: Die Erlösung von dem durch die Sünde verursachten Verhängnis konnte nicht von einem bloßen Mittler oder Gesandten,

¹ Schon das älteste Osterzeugnis erklärt, dass Jesus wegen unserer Sünde und wegen des durch die Sünde verursachten Todes gestorben ist (1Kor 15; Röm 5). Dieses Bekenntnis zieht sich wie ein roter Faden durch alle Paulusbriefe: 1Thess 5,10; Gal 2,20; 2Kor 5,15; Röm 5,6.8; 8,23; 14,15.

² Lange Zeit haben Exegeten die christologischen Spitzenaussagen des Johannesevangeliums und besonders des ersten Johannesbriefs als antidoketische Zusätzungen relativiert. Doch die jüngere Forschung – vorbildlich bilanziert von Wighard von Heyden (Doketismus und Inkarnation, bes. 20-216) – dokumentiert einen dahingehenden Konsens, dass der erste Johannesbrief nirgendwo antidoketisch argumentiert. Der Verfasser behauptet schlicht: Nur wer in Jesus Gott erkennt, hat das ewige Leben (1Joh 5,11f). Es geht in 1Joh ganz einfach um die Untrennbarkeit des Christusbekenntnisses (vgl. 1Joh 2,22; 4,15; 5,1.5) von den dreiunddreißig Jahren des Lebens und Sterbens Jesu. 1Joh 4,3 charakterisiert Gemeindemitglieder, die den Inhalt ihres Glaubens von dem historischen Jesus „ablösen“ (λύειν τὸν Ἰησοῦν) wollen. Darauf reagiert Johannes zuerst mit seinen

sondern nur durch das Hineinkommen Gottes selbst „ins Fleisch“ (vgl. Röm 1,3f; 8,3; vgl. Gal 4,4; Phil 2,6-11) bewirkt werden. Die ältesten Bekenntnisformeln feiern Jesus als das Handeln Gottes selbst. Sie preisen ihn als den Erlöser von dem Verhängnis des durch die Sünde verursachten Todes.

Die älteste Christologie ist Soteriologie, nicht Ontologie. Aber mit der rasch fortschreitenden Ausbreitung des Christentums war die Herausforderung verbunden, den Glauben an Jesus als den Christus mit der philosophischen Vernunft zu vereinbaren. Im Unterschied zu den zeitgenössischen Polytheismen des Mittelmeerraumes hat das Christentum den Dualismus zweier Wahrheiten (Mythos und Logos bzw. Philosophie und Gewohnheit) von Anfang an ausgeschlossen. Deshalb hat es sich Fragen wie diesen gestellt: Wie kann ein Mensch Gottes eigenes Reden und Handeln sein? Wie kann Gott absolut transzendent und doch zugleich weltimmanent sein?

Angesichts dieser Fragen darf man feststellen: Das im April 2025 veröffentlichte Nicaea-Dokument der Internationalen Theologischen Kommission bemüht sich, der heutigen Christenheit zu erklären, warum Jesus Christus nur dann der Erlöser aller Menschen aller Zeiten ist, wenn er (a) als wahrer Mensch Gott-der-Sohn war und wenn er (b) als Gott-der-Sohn Gott-dem-Vater „wesensgleich“ war.

Das Grundanliegen des ITC-Dokumentes ist aus guten Gründen ein kerygmatisches. Aber mit dieser aktualisierenden Ausrichtung verbunden ist leider auch ein Manko. Denn die Problemgeschichte des *Symbolum Nicaenum* kommt zu kurz. Das ITC- Dokument lässt kaum erkennen, dass das *Symbolum Nicaenum* ein wegen seiner Einseitigkeit eher problematischer als idealer Sieg der sogenannten Antiochener über die sogenannten Alexandriner war – ein Sieg, der die Besiegten schon 381 zu einem Gegenschlag – sprich: einer dringend notwendigen Korrektur – veranlasst hat.

Damit keine Missverständnisse aufkommen: Man darf das *Symbolum Nicaenum* auch 1700 Jahre nach seiner Entstehung als Meilenstein der christlichen Lehrentwicklung und als Kriterium der christlichen Bekenntniseinheit feiern. Aber wichtig ist doch auch die Erinnerung daran, dass das *Symbolum Nicaenum* nicht über dem Spannungsfeld der Patrirachal-Metropolen von Antiochia und Alexandria schwebt; dass es dezidiert pro-antiochenisch und dezidiert anti-alexandrinisch argumentiert; und dass es schon deshalb den Streit der Interpretationen nicht beendet, sondern eher angeheizt hat.

Um diesen Streit zu verstehen, bedarf es einer zumindest groben Charakterisierung der beiden Pole, die man geographisch mit den beiden Metropolen von Alexandria und Antiochia verbindet.³ Mir ist bewusst: Typisierungen sind hermeneutisch hilfreich, aber stets auch versucht, Differenzen zu harmonisieren. Deshalb der Hinweis: Es gibt, wie vor allem die jüngere Forschung beweist, Überschneidungen und „Mischformen“, die sich weder einfach als antiochenisch, noch einfach als alexandrinisch etikettieren lassen.⁴

2. Die Schule von Alexandria

Christoph Marksches hat in einem Vortrag über den von Johann Gustav Droysen (1808-1884) eingeführten⁵ und von Adolf von Harnack (1851-1930) stark ausgeweiteten Begriff ‚Hellenisierung‘ dafür plädiert, diesen entweder zu vermeiden oder durch eine klare Definition vor Missverständnissen zu schützen. Seine Definition lautet: „Hellenisierung des Christentums ist eine spezifische Transformation der alexandrinischen Bildungseinrichtungen und der dort praktizierten Wissenschafts-

Briefen und dann mit seinem Evangelium. Man darf folgern: Die Frage nach dem historischen Jesus, die sich nach der Aufklärung vorrangig als Abtragung oder gar Zertrümmerung des Dogmas versteht, war ursprünglich das Gegenteil: Mittel zur Verankerung des Dogmas im Jesus-Ereignis selbst. Anders gesagt: Die Evangelien schützen das Dogma der Homologese vor seiner Enthistorisierung.

³ GRILLMEIER, A., Hellenisierung, z. 423-488, spricht von dem hermeneutischen Potenzial zweier Typisierungen.

⁴ Ulrich B. Müller bemerkt: „Es ist [...] an der Zeit, den religionsgeschichtlichen Nachweis zu führen, dass ‚Judaismus‘ und ‚Doketismus‘ inhaltlich vereinbar sind. Es geht um das Problem, warum eine bestimmte Auslegung des AT doketistische Gedankenzüge fördern kann. Dabei hilft die Einsicht, dass es für judenchristliche Kreise naheliegen konnte, sich Christus angelomorph vorzustellen, was eine reale Inkarnation vermeiden lässt und gleichzeitig die Einzigkeit Gottes nicht tangiert.“ (MÜLLER, U. B., Die Menschwerdung des Gottessohnes, z. 116). – Ähnlich Norbert Brox: „Wer an die jüdische Interpretation biblischer Theophanien gewöhnt war (Abrahams Besucher in Mamre sahen aus wie Menschen, waren aber keineswegs Menschen), konnte sich an einem doketistischen Christus kaum ärgern, sondern unter Umständen sich erst zu einem solchen bekennen. Frühe Formen des Doketismus kommen also nicht nur aus griechisch-orientalischem Dualismus, sondern nachweislich auch aus judenchristlichen Motiven.“ (BROX, N., „Doketismus“, z. 314).

⁵ BICHLER, R., ‚Hellenismus‘; NIPPEL, W.; DROYSEN, J. G., Ein Leben zwischen Wissenschaft und Politik, bes. 34-40.

kultur in der theologischen Reflexion des antiken Christentums.“⁶ Mit anderen Worten: Von einer Hellenisierung des neutestamentlichen Befundes sollte man nur noch in Bezug auf die Schule von Alexandria reden. Marksches beschreibt die Anfänge dieser Schule als eine Art „Privatuniversität des ersten christlichen Universalgelehrten Origenes (ca. 185-253 nChr)“⁷. Er will nicht ausschließen, dass es auch im syrisch-palästinensischen Raum Versuche gab, den christlichen Glauben in die Kategorien und Denkformen griechischer Philosophie zu übersetzen. Aber von einem systematischen Bemühen dieser Art - vergleichbar dem in Alexandria - kann in Antiochia keine Rede sein.

Ein Großteil der Fachliteratur unterscheidet mit Blick auf die Schule von Alexandria zwischen mittelplatonischer und neuplatonischer Platon-Renaissance. Mittelplatonische unterscheidet sich von neuplatonischer Metaphysik vor allem dadurch, dass sie den Geist (νοῦς), weil Inbegriff aller Ideen, das ontologisch Höchste nennt und die Weltseele (ἡ ψυχή τοῦ κόσμου) als Vermittlung der ewigen Ideen mit der Vielzahl der endlichen Dinge erklärt. Neuplatonisch hingegen ist die Bezeichnung des ontologisch Höchsten als das schlechthin Eine (τὸ ἕν). Der Geist (νοῦς), der das Höchste denkt, setzt die Zweiheit von Denkendem und Gedachtem voraus und wird deshalb von Plotin († 270) nicht als das schlechthin Höchste bezeichnet. Neuplatonische Metaphysik unterscheidet drei Prinzipien, nämlich (a) das Göttliche bzw. das schlechthin Eine (τὸ ἕν), (b) den Geist (νοῦς) und (c) die Weltseele (ψυχή τοῦ κόσμου); diese drei Prinzipien sind, obwohl untrennbar, doch unterschieden und deshalb nicht wesensgleich. Kurzum: Sie sind wesensmäßig (κατ' οὐσίαν) einander untergeordnet (subordiniert).⁸

Plotin († 270) hat für die Entfaltung des Einen bzw. Göttlichen in Geist, Seele und Welt verschiedene Bilder gebraucht: Der Geist strahlt aus dem Göttlichen so hervor wie das Licht aus der Sonne oder die Wärme aus dem Feuer. So wie Sonne oder Feuer (scheinbar) nichts verlieren, indem sie leuchten oder wärmen, so wird auch das Göttliche nicht ärmer, indem es Geist und Seele aus sich entlässt.⁹ Die dem Ausdruck „Emanation“ zugrunde liegende Vorstellung, dass die Wirklichkeitsbereiche unterhalb des Einen aus diesem herausfließen, ist dem Gemeinten bereits weniger angemessen, weil nicht zu übersehen ist, dass das Wasser einer Quelle oder eines Behälters während des Fließens weniger wird, während das Eine nichts einbüßen kann. Und: Keinesfalls darf das, was man in Plotins Philosophie „Emanation“ nennen könnte, als zeitlicher Prozess aufgefasst werden. Es handelt sich nicht um ein Nacheinander, sondern um eine zeitlose Ordnung von über- und untergeordneten Stufen des Seins. Plotin verwendet den Ausdruck „zeugen“, um zu sagen: Das Gezeugte ist vom Erzeugenden nicht getrennt, sondern bleibt wesentlich mit ihm verbunden. Das Ersterzeugte ist der Geist, der als Abbild des Einen ähnlich wie dieses etwas anderes aus sich selbst entlässt, nämlich die Seele. Auch die Seele erzeugt ein Abbild ihrer selbst, nämlich die Welt beseelter Wesen; im Unterschied zum Geiste bleibt sie dabei aber nicht unveränderlich, sondern sie bewegt die Wesen, indem sie sich selbst bewegt. Die Seele ist vegetatives Prinzip in den Pflanzen, Prinzip der Wahrnehmung in den Tieren und Reflexionsprinzip im Menschen. Als Pflanzen-, Tier- und Menschenseele individualisiert sich die Seele, bleibt aber mit dem Geist untrennbar verbunden.¹⁰

⁶ MARKSCHIES, C., „Hellenisierung des Christentums“?, z. 16.

⁷ MARKSCHIES, C., „Hellenisierung des Christentums“?, z. 16.

⁸ RÖD, W., Der Weg der Philosophie, z. 245.

⁹ „Bei Plotin stellt sich das Verhältnis der Wesenheiten zum Einen dialektisch dar: Was aus dem Einen hervorgegangen ist, ist einerseits mit dem Einen identisch, andererseits von ihm verschieden: ‚Alle diese Stufen (unterhalb des Urgrunds) sind Jener und nicht Jener: Jener, weil sie aus ihm stammen, nicht Jener, weil Jener, indem er sie dargibt, bei sich selbst beharrt.‘ (PLOTIN, Enn. V,2,2). Solche Wendungen klingen so, als sollte das Widerspruchsprinzip außer Kraft gesetzt werden: Wenn etwas mit einem anderen identisch und nicht identisch ist, dann wird etwas und sein Gegenteil behauptet. Plotin dürfte jedoch nicht beabsichtigt haben, die formale Logik in Frage zu stellen. Die Äußerungen, die darauf hinauszulaufen scheinen, sind mit dem Widerspruchsprinzip verträglich, weil ‚Identität‘ und ‚Verschiedenheit‘ nicht in derselben Hinsicht ausgesagt werden. Die Identität wird behauptet, weil das Höhere mit dem Niederen, das es aus sich entlässt, verbunden bleibt; die Verschiedenheit wird auf den Rangunterschied zwischen dem Höheren und dem Niedrigeren bezogen. Diese Dialektik wurde später von Proklus ausgebaut: Während das Eine einen Seinsbereich aus sich entlässt, bleibt es, was es und wie es war; das aus ihm Hervorgegangene strebt zu ihm zurück. Analog verhält es sich mit den anderen Seinsbereichen, bei denen sich stets die Aspekte des In-sich-Verbleibens (μονή), des Hervorgehens (προοδός) und der Rückbeziehung (ἐπιστροφή) finden.“ (RÖD, W., Der Weg der Philosophie, z. 245)

¹⁰ BEIERWALTES, W., Plotins Metaphysik des Lichtes, z. 75-117; BEIERWALTES, W., Platonismus im Christentum, z. 174-179.

In Alexandria erfolgt die christliche Rezeption der mittel- bzw. neuplatonischen Metaphysik zuerst durch die Identifikation des ontologisch Höchsten mit dem biblisch bezeugten Schöpfer¹¹, dessen Namen die Juden nicht aussprechen¹². Während der Schöpfer an nichts teilhat, nimmt der Logos, durch den der Schöpfer spricht, an der Gottheit des Schöpfers teil, ohne Gott zu sein. Viele Origenisten berufen sich auf den Johannesprolog (Joh 1,1), in dem der Schöpfer ὁ θεός und der Logos θεός genannt wird. Anders gesagt: Gott als Vater transzendent auf Grund seiner absoluten Einheit den Sohn. Der Logos ist ewig gezeugt, nicht geschaffen, aber auf *partizipative* Weise Gott, und deshalb dem Vater untergeordnet (→ Subordinationismus)¹³. Dasselbe gilt analog vom Heiligen Geist. „Der Heilige Geist ist weder ungezeugt wie der Vater, noch gezeugt wie der Sohn, noch geschaffen wie die Dinge außer Gott. Er geht vom Vater aus und wird eine subsistierende Hypostase durch den Logos.“¹⁴

Origenes wurde zum Wegbereiter einer Trinitätslehre, die sich an der Drei-Hypostasen-Lehre des Neuplatonismus orientiert. Und er wurde zum Vordenker einer Christologie, die das Geschehen der Menschwerdung als Verschmelzung des Logos mit den „höheren Teilen“ des Menschen Jesus, mit seinem Geist und seiner Seele, erklärt.¹⁵ Innerhalb dieser so genannten „Logos-Sarx-Christologie“ ist Jesus Christus identisch mit dem göttlichen Logos und nur, was seine σάρξ betrifft, Mensch. Wenn aber das Eigentliche der vom Logos angenommenen menschlichen Natur die präexistent verstandene Geistseele und das Uneigentliche der Körper bzw. das Fleisch Jesu ist, dann ist nicht die Vermenschlichung des Menschen (z. B. seine Trennung von der Sünde bzw. *Sheol*), sondern die Trennung des eigentlichen vom uneigentlichen Menschen Inbegriff der Erlösung.¹⁶

3. Die „antiochenische“ Alternative

In Antiochien gab es nie eine Schule vergleichbar der in Alexandria. Aber Antiochia war, wenn man so will, der Schmelziegel einer Exegese, Trinitätslehre und Christologie des syrisch-palästinensischen Christentums. In gewissem Sinne als Vorläufer der „antiochenischen Denkform“ gilt der antiochenische Bischof Ignatius.¹⁷ Außerdem der unweit von Antiochien geborene Apologet Justin, der dem Juden Tryphon erklärt, dass der „zuvor“ mit dem Vater *ununterschieden* verbundene Logos (λόγος ἐνδιάθετος) erst mit der Erschaffung der Welt aus dem Vater hervortritt (λόγος προφόρικος).¹⁸ Schließlich der ca. 130 ebenfalls in der Nähe von Antiochien geborene Irenäus, dessen antignostische bzw. antidoketische (vor allem gegen die Valentinianer gerichtete) Christologie die soteriologische Notwendigkeit des wahren Menschseins Christi so einseitig unterstreicht, dass Alois Grillmeier ihm eine Sprache bescheinigt, die „schon auf nestorianisierende Formeln vorauszuweisen scheint“¹⁹.

¹¹ Ob die jüdische Rezeption des Mittelplatonismus durch Philon von Alexandria (25 vChr-40nChr) Einfluss genommen hat auf die christlichen Alexandriner, bleibt umstritten bzw. Spekulation (THEILER, W., Philo von Alexandria und der hellenisierte Timaeus, bes. 52-63; MARKSCHIES, C., Alta Trinità Beata, z. 107).

¹² „Obwohl Origenes auch den Vater mit vielen Namen bezeichnen kann, so fasst er sein Wesen doch als völlig unbegreifbar und transzendent auf (De Princ. IV 14[26]) Anders beim Sohn. In ihm nehmen die transzendenten Eigenschaften des Vaters Gestalt an.“ (GRILLMEIER, A., Jesus der Christus im Glauben der Kirche, z. 271).

¹³ ROWE, J. N., Origen's Doctrine of Subordination, bes. 3-33.199-219.

¹⁴ GRILLMEIER, A., Jesus der Christus im Glauben der Kirche, z. 269; ZIEBRITZKI, H., Heiliger Geist und Weltseele.

¹⁵ Konstantin-Biograph Eusebius von Cäsarea († 339) geht bereits einen Schritt über Origenes hinaus. Denn in der Christologie des Origenes ist die Seele des Menschen Jesus der *Anknüpfungspunkt* des Logos. In der Christologie des Eusebius hingegen ist die Seele Jesu *identisch* mit der des göttlichen Logos. Deshalb gelangt Alois Grillmeier zu der Feststellung: „Eusebius kann keine menschliche Seele in seinem Christus brauchen. Hier stoßen wir auf die erste deutliche Spur einer eigentlichen Logos-Sarx-Christologie im vierten Jahrhundert.“ (GRILLMEIER, A., Jesus der Christus im Glauben der Kirche, z. 313).

¹⁶ VOGT, H. J., Ein-Geist-Sein (1 Kor 6,17b) in der Christologie des Origenes, z. 251-165; Peter Heimann, Erwähltes Schicksal. Präexistenz der Seele und christlicher Glaube im Denkmodell des Origenes, Tübingen 1988.

¹⁷ GRILLMEIER, A., Jesus der Christus im Glauben der Kirche, z. 198-201.

¹⁸ MÜHL, M., Der λόγος ἐνδιάθετος und λόγος προφόρικός von der älteren Stoa bis zur Synode von Sirmium, z. 7-56; STUDER, B., Der apologetische Ansatz zur Logos-Christologie Justins des Märtyrers, z. 435-448.

¹⁹ GRILLMEIER, A., Jesus der Christus im Glauben der Kirche, z. 218.

Markenzeichen der Antiochia zugeordneten Theologen sind: Hochschätzung der jüdischen Bibel, zumal des jüdischen Monotheismus²⁰ und am Wortlaut orientierte statt allegorische Exegese.²¹ Während die Alexandriner das Phänomen Jesus Christus einzeichnen in ihre Rezeption der mittel- und neuplatonischen Philosophie, beginnen die als Antiochener etikettierten Theologen mit dem neutestamentlich bezeugten Jesus und fragen dann nach dessen Verhältnis zu dem Gott, den die Juden mit den vier Konsonanten JHWH bezeichnen.²² Während die Alexandriner Sohn und Geist als Hypostasen erklären, die zwar ewig aus Gott-dem-Vater (dem ontologisch Höchsten) hervorgehen, aber zugleich als Emanationen „dem höchsten Einen“ untergeordnet (subordiniert) sind, erklären die Antiochener Logos und Pneuma als geschichtlich offenbar gewordene Wirkungen, als bloße *modi* oder Gesichter (*πρόσωπα*) des monopersonal oder monarchianisch verstandenen Schöpfers.

Kurzum: Zwei gegenteilig gepolte „Trinitätslehren“ und Christologien: In Alexandria eine *subordinationistische* Drei-Hypostasen-Lehre und eine doketische Logos-Sarx-Christologie; in Antiochia ein *modalistischer* Monarchianismus und eine adoptianische Logos-Anthropos-Christologie.²³

- In demselben Maße, in dem die Alexandriner den göttlichen Logos bzw. Sohn dem Vater *unterordnen* (subordinieren), kommt es zu einer Quasi-Identifizierung Jesu Christi mit der zweiten göttlichen Hypostase. Dahinter steht die Überzeugung: Wäre Jesus ein gewöhnliches Geschöpf, dann könnte er die von der Sünde verdorbene Schöpfung nicht erlösen. Der Erlöser hat zwar das Aussehen eines Geschöpfes (eines Menschen) angenommen, dies aber nur uneigentlich (äußerlich und vorübergehend); eigentlich ist er die zweite göttliche Hypostase (christologischer Doketismus).
- Und umgekehrt die sogenannten Antiochener: Ihre modalistische Trinitätslehre leugnet das Gottsein Christi zugunsten seines wahren Menschseins. Antiochenisch betrachtet war Jesus nicht der präexistente Logos des Johannesprologs, sondern lediglich ein Mensch, der - vom Heiligen Geist gesalbt – zu Gottes Sohn erklärt bzw. erhoben wurde (christologischer Adoptianismus).
- Die zumindest tendenziell stets doketische Christologie der Alexandriner tendiert zu dem Leitsatz: „Gott alles; der Mensch nichts.“ Doketisch geprägtes Christentum hat fast immer eine Spiritualität der Weltflucht, der Verinnerlichung und Vergeistigung zur Folge.
- Und umgekehrt die mit dem Etikett „antiochenisch“ bezeichnete Christologie. Indem sie den Erlöser auf einen geistbegabten Menschen oder Adoptivsohn Gottes reduziert, evoziert sie ein tendenziell pelagianisch geprägtes Christentum: Jesus als bloßer Mittler, als Lehrer oder Initiator eines von jedem Menschen selbst zu bewältigenden Weges.

²⁰ STEMBERGER, G., Artikel „Judenchristen“, z. 228-245.

²¹ Zur Genese und Charakterisierung der Exegese u. a. von Diodor von Tarsus, Johannes Chrysostomus und Theodor von Mopsuestia: SCHÄUBLIN, C., Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese; VOGT, H. J., Unterschiedliche Exegese der Alexandriner und der Antiochener, z. 357-369.

²² BENGSCH, A., Heilsgeschichte und Heilswissen; ORBE, A., Cristologia Gnostica.

²³ Eine systematisierte Spielart des modalistischen Monarchianismus hat im 3. Jh. der wahrscheinlich in der libyschen Pentapolis geborene Sabellius gelehrt. Der Begriff „Sabellianismus“ taucht aber erst im Kampf gegen den wirkungsgeschichtlich erfolgreichsten Theologen der antiochenischen Theologie auf, nämlich in dem gegen Marcellus von Ancyra († 374) gerichteten Schrifttum bestimmter Alexandriner. Die Sabellianer erklären Gott als eine Monade (*μονάς*), die im Laufe der Heilsgeschichte drei Gesichter (*πρόσωπα*) zeigt. Ähnlich der aus der Nähe von Antiochien stammende und Anfang des 3. Jhs. in Rom lehrende Praxeas: Er folgerte aus der Lehre, dass Vater und Sohn zwei Erscheinungsweisen des einen göttlichen Wesens sind, dass der Vater ebenso wie der Sohn gekreuzigt worden sei – eine These, die auf Betreiben der Alexandriner in nachnizänischer Zeit unter der Bezeichnung „Patressianismus“ verurteilt worden ist. Tertullian (160-240), der Praxeas mit seiner lateinisch verfassten Streitschrift „Adversus Praxean“ (213) bekämpft hat, unterscheidet im Unterschied zu den Sabellianern oder Modalisten eine der ökonomischen (Schöpfung und Geschichte) vorausliegende immanente „trinitas“. Mit der Bildung des Begriffes „trinitas“ und mit der Unterscheidung von drei „personae“ der einen göttlichen „substantia“ ist er ein Vorläufer der von den drei Kappadoziern geschaffenen Formel *μία οὐσία καὶ τρεῖς ὑπόστασεις*. Allerdings hat Tertullian den griechischen Terminus *ὑπόστασις* mit dem lateinischen Wort *substantia* übersetzt und damit beigetragen zu dem Missverständnis, die Drei-Hypostasen-Lehre der Alexandriner sei gleichbedeutend mit der Lehre von drei verschiedenen göttlichen „Substanzen“ bzw. Wesenheiten (Tritheismus). Auf eben diesem Missverständnis beruht die im Vorfeld des Konzils von Nicaea ausgetragene Kontroverse zwischen Bischof Dionysius von Alexandria († 264/5) und Bischof Dionysius von Rom († 268) – in der Literatur oft als „Streit der beiden Dionyse“ bezeichnet. Dazu: ABRAMOWSKI, A., Dionys von Rom († 268) und Dionys von Alexandrien († 264/5) in den arianischen Streitigkeiten des 4. Jahrhunderts, z. 240-272; SIMONETTI, M., Aspetti della cristologia del terzo secolo: Dionigi di Alessandria, z. 37-67; MARKSCHIES, M., Alta Trinità Beata, bes. 104-119.

4. Arius als Beispiel eines extremen Alexandrinismus

Der im Hafen von Alexandria tätige Presbyter Arius (260-327) war ein konsequenzialistisch zuspitzender Neuplatoniker.²⁴ Denn unter der neuplatonischen Prämissen, dass der Ursprung aller Ursprünge schlechthin einer sein muss, ordnet er die Hypostase des Logos dem ontologisch Höchsten so gründlich unter, dass dieser in keiner Weise auf einer Stufe mit Gott-dem-Vater steht. Verkürzt gesagt: Der Vater ist ewig; der Logos hat einen Anfang.

Aus den wenigen Urkunden²⁵, die verlässlich über die Theologie des Arius informieren, lässt sich erheben:

- (a) dass er die neuplatonische Lehre über die absolute Transzendenz des ontologisch Höchsten bzw. schlechthin Einen rezipiert²⁶ und deshalb Gott als „Monade“ bezeichnet hat²⁷;
- (b) dass er den Sohn bzw. Logos – mit offensichtlichem Rekurs auf die Weisheitsbücher (z. B. Spr 8,22) der Septuaginta - als vor der Erschaffung der Welt geworden, nicht aber als ewig aus dem Vater hervorgehend erklärt²⁸ und also einen gewordenen Ursprung von dem einzig ungewordenen Ursprung unterschieden hat;
- (c) und dass er gefolgert hat, Jesus sei Gott-dem-Vater nicht von Natur aus (φύσει) gleich, sondern könne nur auf Grund einer „Setzung“ (θέσει) „Gott“ genannt werden²⁹.

Im Kontext des christlich-jüdischen Dialogs der vergangenen Jahrzehnte ist die Vermutung geäußert worden, die nicaenische Verurteilung des arianischen Subordinationismus sei Symptom eines frühchristlichen Antijudaismus; denn Arius habe Jesus Christus ja auf ähnliche Weise wie die Juden JWH untergeordnet; seine Verurteilung durch das Konzil von Nicaea sei möglicherweise antijudaistisch motiviert.

Fakt ist: Es lässt sich kein einziger Beleg für die These anführen, Arius habe mit der Subordination Jesu Christi unter Gott-den-Vater den jüdischen Monotheismus verteidigen wollen. Arius ist nicht judaisierender Theologe³⁰, sondern Neuplatoniker. Er leugnet das wahre Gottsein Christi, weil das neuplatonische Denken *zwei* höchste Prinzipien als denkunmöglich ausweist. Und wie der Subordinationismus, so ist auch der Doketismus des Arius alles andere als judaisierend. Jüdische Messianologie denkt tendenziell inkarnatorisch³¹ nach dem Motto: Was nicht konkret wird, was nicht Hand und Fuß bekommt, widerspricht der Tora. Arianische Christologie hingegen ist tendenziell marcionitisch; sie beschreibt die Erlösung als Befreiung von der Bindung an Schöpfung und Gesetz. Und entsprechend die ariane Ekklesiologie: Wie Arius den Jesus der Geschichte als bloßes Organon Gottes-Vaters erklärt, so bezeichnet er die sichtbare Kirche als vorübergehende (uneigentliche) Außenseite der unsichtbaren (eigentlichen) Glaubensgemeinschaft.³² Für Juden aber ist es völlig undenkbar, eine unsichtbare (rein geistige) Wirklichkeit als das eigentliche und das real existierende Israel als das uneigentliche Volk Gottes zu bezeichnen. Kurzum: Nicht jüdische, sondern gnostische Theologie ist Nährboden arianischer Christologie und Ekklesiologie.

²⁴ STEAD, C., The Platonism of Arius, z. 16-31; BÖHM, T., Die Christologie des Arius.

²⁵ Wir beziehen uns im Folgenden auf: ATHANASIUS, Werke III/1. – Eine chronologische Analyse der vermutlich echten Arius-Texte bietet: BÖHM, T., Die Christologie des Arius, z. 43-84.

²⁶ „Wenn nicht alles täuscht, dann kommt man, was immer sonst noch an Einflüssen geltend zu machen sein mag, schwerlich um die Erklärung herum, dass Arius stärker noch als seine Vorgänger, von den Diskussionen innerhalb des kaiserzeitlichen Platonismus um die Problematik des ‚Einen‘ und des ‚Vielen‘ beeindruckt und beeinflusst war.“ (RITTER, A. M., Dogma und Lehre in der Alten, p. 147).

²⁷ Vgl. Urk. 6,4 (13,12 Opitz).

²⁸ Vgl. Urk. 6,4 (13,11-12 Opitz); MARKSCHIES, C., Alta Trinità Beat, z. 129.

²⁹ Nach Urk. 6,3 (12,11f. Opitz) verwirft Arius die These, der Sohn sei ein meroV omooousion tou patroV.

³⁰ Rudolf Lorenz (Arius iudaizans?) kommt nach Vergleichen der Christologie des Arius mit Philo von Alexandrien, Paul von Samosata, Eusebius von Cäsarea, Afrahat dem Syrer und Lukian von Antiochien zu dem Ergebnis, dass sich nirgendwo ein Einfluss jüdenchristlicher Engel-Christologie oder frühjüdischer Konzepte von Mittelwesen auf Arius nachweisen lässt, wohl aber eine konsequenzialistisch zuspitzende Origenes- und Plotin-Rezeption.

³¹ KUHN, P., Gottes Selbsterneidigung in der Theologie der Rabbinen; HURTADO, L. W., Jesusverehrung und die Frömmigkeit des Judentums zur Zeit des zweiten Tempels, z. 266-285; BOYARIN, D., Die jüdischen Evangelien.

³² BAUR, F. J., Arianismus und Priestermangel, z. 60-77.

5. Überhangprobleme des *Symbolum Nicaenum*

Das am 19. Juni 325 beschlossene *Symbolum Nicaenum* ist durchgängig eine Verurteilung des alexandrinischen Hellenismus. Es verurteilt den neuplatonisch begründeten Subordinationismus der Alexandriner ebenso wie den aus diesem Subordinationismus abgeleiteten Doketismus der Logos-Sark-Christologie. Dies allerdings mit einer Einseitigkeit, die problematische Folgen gezeigt hat. streichen!

Denn die in Antiochia³³ entstandene Formel ὁμοούσιος τῷ πατρὶ³⁴ richtet sich so einseitig gegen die alexandrinische Drei-Hypostasen-Lehre, dass nur noch von der Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater und gar nicht mehr von der Unterschiedenheit des Sohnes vom Vater die Rede ist. In dem Anathem, das dem *Symbolum Nicaenum* angehängt ist, werden die Begriffe ὑπόστασις und οὐσία synonym verwandt. Deshalb der notwendige Gegenschlag der Alexandriner 381 auf dem Konzil von Konstantinopel mit der Klarstellung: Der Sohn ist dem Vater zwar gleich dem Wesen nach (κατ' οὐσίαν), zugleich aber als eigene Person (καθ' ὑπόστασιν) verschieden von ihm.³⁵ Die Nicaea-Formel ὁμοούσιος τῷ πατρὶ wurde durch die Formel μία οὐσία καὶ τρεῖς ὑπόστασεις ergänzt.

Diese Klarstellung war notwendig, aber keineswegs hinreichend. Denn ein und derselbe Terminus ὑπόστασις erfüllt in der Trinitätslehre (μία οὐσία καὶ τρεῖς ὑπόστασεις) eine *diakritische*, in der Christologie (δύο οὐσίαι καὶ μία ὑπόστασις) aber eine *henotische* Funktion. Letzteres bedeutet: Jesus Christus ist als wahrer Mensch dennoch nicht geschaffene Person. Die Aussageintention des Theologumenons „hypostatische (personale) Union“ ist klar: Das Menschsein Jesu Christi kann nicht an und für sich; es darf nicht unabhängig von seinem Gott-der-Sohn-sein gedacht werden. Dennoch bleibt die Frage: Wie konnte Jesus wahrer Mensch sein, ohne geschaffene Person zu sein?

Unbestritten ist: Der *neuzeitliche* Personbegriff ist mit dem ὑπόστασις-Begriff des Nicaeno-Constantinopolitanum *schlicht unvereinbar*.³⁶ Denn der neuzeitliche Personbegriff würde auf Jesus Christus angewandt bedeuten, dass er keinen wahrhaft menschlichen Willen und kein wahrhaft menschliches Bewusstsein gehabt hat. Beide Annahmen – die eine „Apollinarismus“³⁷; die andere „Monotheletismus“³⁸ genannt – sind von den Folgekonzilien des Nicaenum verworfen worden.

Doch: Diese Verurteilungen konnten nicht verhindern, dass die Christologien des gesamten Mittelalters bis hin an die Schwelle vom 18. zum 19. Jahrhundert das Gottsein zu Lasten des wahren Menschseins Christi betonen. Die Fachliteratur spricht vom Phänomen der alexandrinischen „Logos-Hegemonie“ oder seit Anfang des 20. Jhs. vom Phänomen des „Neuchalcedonismus“.

6. Von einem Extrem ins andere

Spätestens zu Beginn des 19. Jhs. ist der Alexandrinismus der Trinitätslehren und Christologien des Mittelalters durch das gegenteilige Extrem ersetzt worden. Diese Wende hat sich lange angebahnt. Sie ist

³³ Dass das ὁμοούσιος τῷ πατρὶ in der „Schule“ von Antiochia entstanden ist, ist unstrittig. Nicht geklärt hingegen ist die Frage, ob der 268 auf Grund seiner extrem modalistischen Trinitätslehre verurteilte Antiochener Paul von Samosata die Formel nicht nur verwandt, sondern auch geschaffen hat: BRENNECKE, H. C., Zum Prozess gegen Paul von Samosata, z. 270-290; DRECOLL, V. H., Die Entstehung der Trinitätslehre des Basilus von Cäsarea, z. 276-279.

³⁴ DINSEN, F., Homoousios; RITTER, A. M., Zum ὁμοούσιος von Nizäa und Konstantinopel, z. 404-423; STEAD, C., Art. Homoousios, z. 409-412.

³⁵ Es waren die drei Kappadozier Basilus, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz, die beides, die Gleichwesentlichkeit und die Unterschiedenheit von Gott-Vater und Gott-Sohn, gleichermaßen beachtet und deshalb die synonyme Verwendung der Begriffe οὐσία und ὑπόστασις beendet haben. Gestützt auf ihre theologische Vorarbeit konnte das 381 in die neu gegründete Kaiserstadt Konstantinopel gerufene Konzil den Weg bereiten für die Ergänzung der Nicaea-Formel ὁμοούσιος τῷ πατρὶ durch die Formel μία οὐσία καὶ τρεῖς ὑπόστασεις.

³⁶ ESSEN, G., Die Freiheit Jesu, bes. 24-65.

³⁷ Apollinarius von Laodicea (315-390) – auf Synoden 375 und 382 in Rom, 378 in Antiochia und 381 in Konstantinopel verurteilt – geht es wie der gesamten alexandrinischen Christologie um die wesenhafte bzw. substantiale Einheit in Christus. Dieses Ziel verfolgt er aber so unbedingt, dass er dem wahren Menschsein des Erlösers nicht mehr gerecht wird und also auch nicht mehr überzeugend erklären kann, warum die Menschlichkeit des Menschen bzw. die Verähnlichung der Erlösten mit dem von den Synoptikern geschilderten Jesus – und nicht etwa die Abstreifung alles Irdischen zugunsten des Überirdischen – Inbegriff der Erlösung ist.

³⁸ Auf Die Frage, ob Jesus Christus keinen wahrhaft menschlichen Willen gehabt habe, antwortet das dritte Konzil von Konstantinopel (680/81): Wir verkünden, „dass sowohl zwei natürliche Weisen des Wollens bzw. Willen als auch zwei natürliche Tätigkeiten ungetrennt, unveränderlich, unteilbar und unvermischt in ihm sind.“ (DH 553).

letztlich eine Folge des geistesgeschichtlichen Umbruchs, den man als Beginn der Neuzeit charakterisiert. Am Anfang steht eine theologische Vermutung. Wenn Gott - so diese Vermutung - absolut frei ist, dann hätte er doch auch eine ganz andere als die vorhandene Welt schaffen können; dann ist alles Geschaffene schlechthin contingent; dann sind die Begriffe (*nomina*), mit denen der Mensch die Wirklichkeit erfasst, nicht die ewigen Gedanken des Schöpfers, sondern zeitbedingte Konstrukte. Dieses als „Nominalismus“ bezeichnete Denken hatte christologische Konsequenzen: Das Menschsein Christi wurde nicht als Offenbarkeit, sondern als bloßes Sprachrohr des göttlichen Logos erklärt. Unter den Nominalisten befinden sich Alexandriner und Antiochener. Die Alexandriner unter ihnen betrachten das Menschsein Christi als Vehikel seines Gottseins (alexandrinischer Doketismus). Die Antiochener unter ihnen erklären das Menschsein Christi als ein nachträglich von Gott erwähltes Mittel und Werkzeug (antiochenischer Adoptianismus). Altprotestantische Christologien³⁹ zum Beispiel argumentieren tendenziell alexandrinisch; neuprotestantische⁴⁰ Christologien tendenziell antiochenisch. Insgesamt allerdings darf man sagen: In der Neuzeit wird der Primat der Alexandriner durch einen Primat der Antiochener ersetzt.

a) Exemplarisch: Schleiermacher, Strauß und Bultmann

Lessing und Kant gehen - konsequent nominalistisch - davon aus, dass Geschichte, weil contingent, das schlechthin Nicht-kontingente, Unveränderliche und Notwendige, nämlich die grundsätzlich von allen Menschen einsehbare Wahrheit, gar nicht enthalten (offenbaren) kann. Christologisch gewendet: Der historische Jesus kann gar nicht der göttliche Logos sein, sondern bestenfalls ins Bewusstsein heben, was die Vernunft des Menschen an und für sich auch autonom wissen könnte. Jesus ist – so Lessing – „Erzieher des Menschengeschlechts“; nicht aber selbst „die Wahrheit, der Weg und das Leben“ (Joh 14,6).⁴¹ Die Rezeption dieser Philosophie ist eine moderne Spielart des antiochenischen Modalismus und Adoptianismus.

Exemplarisch Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: In seiner Christologie ist Jesus nicht immer schon Gott-der-Sohn; er ist der „neue Adam“, der im Unterschied zum ersten Adam nicht aus dem eigenen Ich und auf das eigene Ich hin, sondern von Gott her und auf Gott hin gelebt hat und so als der schlechthin Sündlose inmitten von Sündern „der einzige Sohn“ war. Wie die Antiochener, so kritisiert auch Schleiermacher jede Trinitätslehre, die von drei Personen ausgeht. Wie die Antiochener, so wendet auch er sich gegen das Dogma von der hypostatischen Union. Stattdessen erklärt er den Erlöser als einen Menschen, der durch seine Gottesbeziehung (Sündlosigkeit) zum Wendepunkt der adamitischen Unheilsgeschichte geworden ist.⁴²

Unter der nominalistischen Prämisse, dass alle Fakten in Natur und Geschichte von sich aus keine Bedeutung haben, sondern diese erst durch den Menschen oder dessen geschichtlich bedingte Sprachspiele⁴³ erhalten, gilt es in der liberalen protestantischen Theologie als ausgemacht, dass Jesus nur der Katalysator eines neuen Bewusstseins war. Beispiel David Friedrich Strauß (1808-1874): Er spricht von Beschränktheit, wo jemand immer noch meint, der Inhalt der Christologie sei notwendig mit der Person und Geschichte eines Einzelnen verknüpft.⁴⁴ Zwar wird die Wahrheit stets geschichtlich vermittelt. Aber deshalb sind die Vermittler – so Strauß – nicht ebenso notwendig wie die vermittelte Wahrheit. Auch Jesus ist nicht notwendig, sondern zufällig der Vermittler der jedem Menschen möglichen Gottessohnschaft.

Rudolf Bultmann (1884-1976) unterscheidet die historische Faktizität Jesu von seiner Geschichtlichkeit.⁴⁵ Als historisches Faktum ist Jesus ein unendlich interpretierbares Objekt der

³⁹ Zum Alexandrinismus Martin Luthers: LIENHARD, M., Martin Luthers christologisches Zeugnis, z. 172-175; MÜLLER, G. L., „Christus allein alles“, z. 51-70; BAYER, O.; GLEEDE, J. (Hg.), *Creator est Creatura*.

⁴⁰ DREHSEN, V., *Neuprotestantismus*, z. 366-383.

⁴¹ SCHILSON, A., *Geschichte im Horizont der Vorsehung*, bes. 89-179.

⁴² JUNKER, M., *Das Urbild des Gottesbewusstseins*, bes. 39-120.

⁴³ Die Maxime, dass Denken ohne Sprache unmöglich und Sprache immer Konstrukt einer bestimmten Sprachgemeinschaft ist, führt zu der christologischen Konsequenz: Jesus ist jeweils das, was er innerhalb eines Sprachspiels bedeutet. Kritisch dazu: MÜLLER, K., *Subjektivität und Theologie*, z. 161-186; GÖCKE, B. P., *Der Anspruch des christlichen Glaubens auf objektive Wahrheit*, z. 56-73.

⁴⁴ STRAUSS, D. F., *Das Leben Jesu* kritisch bearbeitet, z. 738.

⁴⁵ BULTMANN, R., *Das Befremdliche des christlichen Glaubens*, z. 197-212.

Vergangenheit. Als Sprachrohr Gottes ist er ein gegenwärtiges Geschehen. Der eigentliche Jesus, so erklärt Bultmann, ist nicht der Jesus der Historiker, sondern das Kerygma, das den je einzelnen Hörer existenziell ergreift und ihm so den Glauben an die Rechtfertigung allein aus Gnade ermöglicht.⁴⁶ Bultmann verlegt die Bedeutsamkeit Jesu aus der neutestamentlich erzählten Geschichte in die Existenz des je einzelnen Kerygma-Empfängers. So gesehen sind die Ereignisse von Kreuz und Auferweckung Jesu nicht das Geschehen des Heils, sondern nur mögliche Katalysatoren einer Bekehrung. Bultmanns Verhältnisbestimmung von Offenbarung und Geschichte lässt sich in das Fazit fassen: Erst wo Zeit aufhört zeitlich zu sein, kann Offenbarung geschehen.

b) Gradualistische Geist-Christologie

Innerhalb des anglikanischen Protestantismus kam es im 19. Jh. zu einer an Schärfe kaum überbietbaren Konfrontation zwischen der „Oxford Orthodoxy“ und einer theologischen Avantgarde, die historisch-kritisch denkt. Wenn man so will, die Beantwortung einer extrem alexandrischen durch eine extrem antiochenische Christologie. Letztere versteht Gott nicht trinitarisch, sondern monopersonal; und zwar ausschließlich als den „Heiligen Geist“. Als solcher kann Gott sich in jedem Geschöpf und in jedem geschichtlichen Ereignis mehr oder weniger intensiv offenbaren. Dies vorausgesetzt, ist Jesus nicht einzig, sondern lediglich eines unter anderen Phänomenen des göttlichen Geistes.

Diese Spielart der antiochenischen Christologie wird in der Fachliteratur als „gradualistische Geist-Christologie“ bezeichnet. Sie ersetzt die Vorstellung von einem einmaligen Inkarnationseignis durch die von Hegel⁴⁷ inspirierte These, Gott sei der absolute Geist, der sich in jeder Wirklichkeit mehr oder weniger intensiv manifestiert. Jesus als ein wirkungsgeschichtlich herausragendes Exemplar der pneumatologisch erklärten Immanenz Gottes in Welt und Geschichte.⁴⁸ Unter dem bezeichnenden Titel „God as Spirit“ hat Geoffrey Lampe – von 1960 bis 1979 Professor für Neues Testament und Patristik in Cambridge – eine Art „Summa“ der anglikanischen Geist-Christologie verfasst.⁴⁹

Neben Theologen, die Gott ausschließlich als den absoluten Geist erklären, der in demselben Maße transzendent wie immanent zu sein vermag, stehen Theologen, die ihre Nicaenum-Kritik mit der These verbinden, Gott sei nicht vor oder unabhängig von Schöpfung und Geschichte Vater, Sohn und Geist. Der niederländische Theologe Hendrikus Berkhof (1914-1995) erklärt die nicaenische Trinitätslehre heilsgeschichtlich statt ontologisch. Gott, so erklärt er, offenbare sich als Vater, indem er den einzigen sündlosen Menschen „Jesus“ zu seinem Sohn erklärt und sich in ihm als die Macht erweist, die man den „Heiligen Geist“ nennt.⁵⁰ Ähnlich Piet Schoonenberg (1911-1999)⁵¹, der sich gegen die Vorstellung wendet, Gott sei auch vor und unabhängig von Schöpfung und Geschichte Vater, Sohn und Geist.⁵²

⁴⁶ BULTMANN, R., Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament, z. 30.

⁴⁷ „Die Natur des Geistes selbst ist es, sich zu manifestieren, sich gegenständlich zu machen; dies ist seine Tat und seine Lebendigkeit, seine einzige und unendliche Tat. Gott ist als Geist wesentlich dies, für ein anderes zu sein, sich zu offenbaren; er erschafft nicht *einmal* die Welt, sondern ist der ewige Schöpfer, dies ewige Sich-Offenbaren. Dies ist er, dieser actus; das ist sein Begriff, seine Bestimmung.“ (HEGEL, G. F. W., Vorlesungen über die Philosophie der Religion, z. 35).

⁴⁸ ILLINGWORTH, J. R., The Incarnation in Relation to Development, z. 132-157; ILLINGWORTH, J. R., Divine Immanence, bes. 23-81.151-165; RAVEN, C., The Creator Spirit.

⁴⁹ LINK-WIECZOREK, U., Inkarnation oder Inspiration?, bes. 248-265.

⁵⁰ BERKHOF, H., De Leer van de Heilige Geest; BERKHOF, H., Christelijk Geloof. - „Obwohl Berkhof den Doppelaspekt von Jesus als Träger des Geistes und Entsender des Geistes betont, ist seine Entwicklung von einer binitarischen Christologie in der „Theologie des Heiligen Geistes“ (1964) zu einer unitarischen in „Christian Faith“ (1979) unverkennbar. Sprach er 1964 noch davon, dass Gott sich selber im Sohn Bundespartner werde und Christus als Geist die Welt heilige, so ist in „Christian Faith“ Jesus nur noch ein menschlicher Bundespartner Gottes.“ (PREß, M., Jesus und der Geist, z. 17).

⁵¹ SCHOONENBERG, P., Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie, ins Deutsche übers. v. Wilma Immler Regensburg 1992; BLANKENBERG, B., Gottes Geist in der Theologie Piet Schoonenbergs.

⁵² „Der Unterschied zwischen Vater, Sohn und Geist ist [...] heilsökonomisch personal zu nennen, innergöttlich aber höchstens modal. Gott in sich ist nicht als drei Personen, er ist es in der Heilsgeschichte. Man kann es auch so zusammenfassen: Gott ist in der Heilsgeschichte in dreifacher Weise Person.“ (SCHOONENBERG, P., Trinität – der vollendete Bund, z. 115-117).

c) Vom interreligiösen Dialog evozierter Antiochenismus

Der britische Theologe John Hick (1922-2012) – nicht selten als Vater der „Pluralistischen Religionstheologie“ (PRT) bezeichnet – hat die gradualistische Geist-Christologie zur Grundlage einer religionsübergreifenden „Welttheologie“ erklärt. In demselben Jahr, in dem Geoffrey Lampe sein Werk „God as Spirit“ veröffentlicht hat, publizierte er den berühmt gewordenen Sammelband „The Myth of God Incarnate“⁵³. Darin verwirft er das nicaenische Axiom von der Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater als Beispiel mythischer Sprechweise. Im Rahmen der mythischen Denkform kann man, so erklärt er, das nicaenische Axiom verteidigen. Falsch aber sei das Wörtlichnehmen mythischer Sprechweise. Für Hick ist die Behauptung der Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi der Grund für jedwede Intoleranz der Christentumsgeschichte, für imperialistische Mission nach außen wie für Inquisition nach innen.⁵⁴ Schon in einem frühen Aufsatz des Jahres 1966 plädiert er für eine deabsolutierte Christologie, die den nicaenischen Begriff *Homoousie* durch den Begriff *Homoagape* ersetzt.⁵⁵ Obwohl Jesus nur Mensch gewesen sei, dürfe das Phänomen seiner Agape als Ereignis der göttlichen Liebe bezeichnet werden. Diese Redeweise aber sei keine metaphysische, sondern eine metaphorische. Der Übergang von der metaphorischen zur metaphysischen Identifikation Jesu mit dem innertrinitarischen Sohn war – so betont er immer wieder – der sich schon im Johannesevangelium ankündigende und vom Nicaenum zur Norm erhobene Sündenfall der christlichen Theologiegeschichte.⁵⁶

Ähnlich wie Hick, aber weniger radikal argumentiert auch Leonard Swidler (*1929) – in Philadelphia lange Zeit Inhaber eines Lehrstuhls „für Katholisches Denken und interreligiösen Dialog“. Im Unterschied zu Hick will Swidler das *Symbolum Nicaenum* nicht verabschieden, sondern nur dessen Terminologie „deabsolutieren“. Dies soll – so schlägt er vor – durch eine attributive Reformulierung der dogmatischen Definitionen geschehen, z. B. durch die Ersetzung der Seinsaussagen „wahrer Gott und wahrer Mensch“ durch die Eigenschaftsaussagen „wahrhaft göttlich und wahrhaft menschlich“⁵⁷.

d) Vom jüdisch-christlichen Dialog evozierter Antiochenismus

Eine weniger philosophisch als theologisch begründete Spielart antiochenischer Christologie wurzelt in der von der Shoah evozierten Neubestimmung des Verhältnisses von Judentum und Christentum. Exemplarisch zu nennen sind Hans-Joachim Kraus (1918-2000) und Friedrich-Wilhelm Marquardt (1928-2002).

Der Göttinger Exeget Kraus distanziert sich von den Leben-Jesu-Forschern, die ihre interessegeleiteten Jesus-Bilder mit dem ‚Jesus an sich‘ verwechseln. Die einzige Brille, die sich ein Exeget aufsetzen darf, ist, so betont er, die des Judentums. Denn – so seine Begründung – in den verschriftlichten Erwartungen des Volkes Israel liegen die Kategorien, mit denen sich Jesus selbst gedeutet hat.⁵⁸ Kraus bestimmt Jesus als „den vom Gott Israels mit dem Geist Ausgerüsteten und Gesalbten (Jes 11,1ff; 61,1ff)“⁵⁹. Er weist darauf hin, dass *ruach* seit der Richterzeit das Charisma des kämpfenden Retters ist, der an JHWs Statt handelt. Mit Verweis auf die Taufe Jesu erklärt Kraus: Hier wird der Nazarener durch die Salbung mit dem Heiligen Geist gesandt und ermächtigt, der Sohn Gottes zu sein. Er steht nicht immer schon auf der Seite Gottes; er wird durch den Geist auf die Seite Gottes gestellt. Was Jesus vor allen anderen Propheten der biblisch bezeugten Heilsgeschichte Israels auszeichnet, ist die graduell alles

⁵³ HICK, J. (Hg.), *The Myth of God Incarnate* [deutsche Übersetzung: Wurde Gott Mensch? Der Mythos vom fleischgewordenen Gott].

⁵⁴ „Thus the dogma of the deity of Christ – in conjunction with the aggressive and predatory aspect of human nature – has contributed historically to the evils of colonialism, the destruction of indigenous civilisations, anti-Semitism, destructive wars of religion and the burnings of heretics and witches.“ (HICK, J., *An Interpretation of Religion*, z. 372).

⁵⁵ HICK, J. *Christ and Incarnation*, z. 148-164.

⁵⁶ „And as Christian theology grew through the centuries it made the very significant transition from ‚Son of God‘ to ‚God the Son‘, the Second Person of the Trinity. The transposition of the poetic image ‚Son of God‘ into the trinitarian concept ‚God the Son‘ is already present in the Fourth Gospel.“ (HICK, J., *Jesus and the World Religions*, z. 175).

⁵⁷ SWIDLER, L., *Eine Christologie für unsere kritisch-denkende, pluralistische Zeit*, z. 110.

⁵⁸ KRAUS, H.-J., *Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie*, z. 347.

⁵⁹ KRAUS, H.-J., *Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie*, z. 359.

Bisherige überbietende Fülle seiner Geistbegabung.⁶⁰ Kraus resümiert: „So ist im Neuen Testament der Hoheitstitel ‚Sohn Gottes‘ ganz und gar Geist-bestimmt. Und das heißt: nicht ‚göttliche Natur‘ oder Wesensbestimmung kennzeichnen Jesus als den ‚Sohn Gottes‘, sondern allein Gottes Geist.“⁶¹

Eine noch radikaler jüdisch perspektivierte Christologie bietet der Berliner Systematiker Friedrich-Wilhelm Marquardt (1928-2002). Wie Kraus plädiert auch er für eine Rückkehr der metaphysischen in die biblische Denkform.⁶² Denn - so betont er - in der Sache will das nicaenische Dogma von der in Christus realisierten Einheit zwischen Gott und Mensch nicht nur Ähnliches, sondern dasselbe sagen, was die Hebräische Bibel in Beziehungsgründen von der immer wieder erfolgten Einung zwischen JHWH und Israel sagt. Um diese These zu untermauern, verweist er auf die „Fleisch-Werdung Gottes“ in der Geschichte Israels. Inkarnation, das bedeutet aus seiner Sicht vor allem dies: dass Gott dahin geht, wo die gottfeindlichen Strukturen und Gewalten ihre Logik des Todes entfalten. Aus seiner Sicht will Johannes im Prolog seines Evangeliums ausdrücken: Jesus trägt das Wort Gottes (die Tora) dahin, wo das Fleisch (die sich autark gebärdende, selbstherrliche, widergöttliche Welt) herrscht.⁶³ Wie der jesajanische Gottesknecht, so stellt auch Jesus die Geschichte Israels – das heißt: das inkarnatorische Hintreten Gottes an die Stelle des Risses zwischen Leben und Tod - exemplarisch dar. Seine Einzigkeit wurzelt in der Einzigkeit Israels. Seine Einzigkeit ist eine Darstellung der Einzigkeit Israels.⁶⁴ Marquardts „Christologie im Angesicht der Shoah“ gewinnt ihre Sinnspitze in der Bestreitung jeder ontologischen Exklusivität. Wie denn - so fragt er - lässt sich eine solche Exklusivität rechtfertigen – „angesichts so vieler jüdischer Märtyrer, die auch bis zum letzten Atemzug Gott treu und seinem Gesetz in Ganzheit hingegaben lebten und starben [...]: Ist dieses ‚Nur-er‘ nicht lediglich Ausdruck eines christlichen Vorurteils, das auf Biegen und Brechen eine Unvergleichlichkeit Jesu behaupten muss?“⁶⁵ Wo das *Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum* von einer unüberholbaren Einheit, nämlich von der hypostatischen Einheit des Juden Jesus mit dem ewigen Logos, spricht; und wo die traditionelle Dogmatik das Ereignis von Kreuz und Auferstehung als ein Ereignis beschreibt, in dem die Sünde aller Menschen aller Zeiten ihrer Macht beraubt wurde, da erhebt Marquardt den Vorwurf einer Aufhebung der realen Geschichte in das ‚Immerschon‘ der längst erfolgten Erlösung. Marquardt sieht in Jesus einen - keineswegs den einzigen - Israeliten, in dem die Tora ihre Kraft zur Einung des Menschen mit Gott erwiesen hat; einen - keineswegs den einzigen - Israeliten, an dem die den Tod (die Trennung von Gott) besiegende Macht der Tora sichtbar geworden ist.⁶⁶

7. Schlussbemerkung, oder: Die kriterielle Bedeutung des *Symbolum Nicaenum*

Das *Symbolum Nicaenum* – 381 in Gestalt des *Nicaeno-Constantinopolitanum* ergänzt und durch die Unterscheidung der Begriffe οὐσία und ὑπόστασις präzisiert – hat weder den Alexandrinismus des Mittelalters, noch – wie soeben skizziert – das gegenteilige Phänomen des Antiochenismus verhindert. Es steht nicht über den Kontroversen zwischen Antiochenern und Alexandrinern, sondern ist selbst deren Ergebnis. Die berühmte Formel ὁμοούσιος τῷ πατρὶ ist zeitbedingt und überzogen antalexandrinisch. Aber jeder Versuch, sie im Sinne der Attribute „ähnlich“ oder „wesensähnlich“ zu relativieren, hat sich als Irrweg erwiesen. Der Intention der Formel wird nur gerecht, wer sie wörtlich nimmt.⁶⁷

Auch alle großen Entwürfe der Trinitätstheologie und Christologie des 20.Jhs. verstehen das NC als Verbot, den Erlöser Gott-dem-Vater ontologisch unterzuordnen und/oder sein Menschsein als bloßes Mittel und Werkzeug zu relativieren. Aber auch sie denken entweder mehr alexandrinisch oder mehr antiochenisch. Was zählt, ist ihr am NC orientiertes Bemühen um einen Mittelweg zwischen Skylla und Charybdis. Karl Rahner zum Beispiel ist eher Antiochener, weil er eine tendenziell modalistische Trinitätslehre – er spricht von den drei „Subsistenzweisen“ Gottes – mit einer tendenziell

⁶⁰ HOFHEINZ, M., Der geistgesalbte Christus, z. 335-354.

⁶¹ KRAUS, H.-J., Eine Christologie des Heiligen Geistes, z. 43.

⁶² MARQUARDT, F.-W., Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden, z. 130.

⁶³ MARQUARDT, F.-W., Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden, z. 128.

⁶⁴ MARQUARDT, F.-W., Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden, z. 134.

⁶⁵ MARQUARDT, F.-W., Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden, z. 193.

⁶⁶ VASEL, S., Philosophisch verantwortete Christologie und christlich-jüdischer Dialog, z. 144-152.

⁶⁷ „Das Wort bleibt die Inkarnation des Gedankens, nicht bloß sein Gefäß, weswegen nicht am Wort vorbei, sondern nur im Eindringen in das Wort und seine Tiefe sich der Gedanke erschließt.“ (JRGs 9/1, 204).

nestorianisierenden Christologie (Jesus als denkbar höchste Aktualisation einer geschöpflichen Wirklichkeit) verbindet.⁶⁸ Umgekehrt Hans Urs von Balthasar: Er verbindet eine tendenziell subordinationistische Trinitätslehre mit einer ausgesprochen „hohen“ (johanneischen) Christologie.⁶⁹ Wolfhart Pannenberg wiederum ist eher Antiochener; er versucht deren Grundanliegen dadurch zu wahren, dass er Jesu geschichtlich gelebte „Selbst-Unterscheidung“ von Gott-dem-Vater als die Offenbarkeit der innertrinitarischen Unterschiedenheit Gott-des-Sohnes von Gott-dem-Vater erklärt.⁷⁰ Ähnlich Joseph Ratzinger, wenn er die Abba-Beziehung Jesu als die Offenbarkeit der innertrinitarischen Beziehung Gott-des-Sohnes zu Gott-dem-Vater bezeichnet. Ratzinger wörtlich: „Das Grundwort des Dogmas ‚wesensgleicher Sohn‘, in dem sich das ganze Zeugnis der alten Konzilien zusammenfassen lässt, überträgt einfach das Faktum des Betens Jesu in philosophisch-theologische Fachsprache, nichts sonst.“⁷¹

Mit diesem Ratzinger-Zitat ein Blick zurück auf das Nicaea-Dokument der Internationalen Theologischen Kommission: Was auf der Ebene definierender Theologie unmöglich scheint, ist in der Verkündigung möglich: nämlich der antiochenischen und der alexandrinischen Intention in gleicher Weise und in gleichem Maße zu entsprechen. Indem das ITC-Dokument immer wieder von der „Unermesslichkeit“ des Dogmas und von der jede Ähnlichkeit sprengenden Unähnlichkeit zwischen Begriff und Wirklichkeit spricht, würdigt es einerseits das Bemühen um die rationale Durchdringung des christlichen Glaubens, betont aber gleichzeitig, „dass der Zugang zum Geheimnis Gottes ‚para-dox‘ bleibt“ (n. 117).

Schlussfolgerung

Das *Symbolum Nicaenum* bleibt, auch wenn es das Ergebnis eines asymmetrischen theologischen Disputs ist, Kriterium jeder Christologie. Seine zentrale Formel – ὁμοούσιος τῷ πατρὶ – muss in ihrer Wörtlichkeit beibehalten werden, da sie trotz ihres polemischen Ursprungs den Kern des Glaubens an den inkarnierten Gott zum Ausdruck bringt. Zugleich muss bewusst bleiben, dass das *Symbolum Nicaenum* weder den das Mittelalter beherrschenden Alexandrinismus, noch den modernen Antiochenismus verhindern konnte. Bleibende Aufgabe der Gegenwart und Zukunft ist die Vermeidung beider Extreme oder – positiv formuliert – die Wahrung des wahren Menschseins und des wahren Gottseins Christi in Theologie und Verkündigung. Als ein gelungenes Beispiel darf das jüngste Dokument der Internationalen Theologischen Kommission gelten. Denn dieses aus Anlass der 1700-Jahrfeier des Nicaenum entstandene Dokument versucht, auf kerygmatische Weise die Extreme des Alexandrinismus und Antiochenismus zu vermeiden und zugleich die berechtigten Anliegen beider Richtungen zu vermitteln.

Bibliographische Referenzen

- ABRAMOWSKI, Luise. Dionys von Rom († 268) und Dionys von Alexandrien († 264/5) in den arianischen Streitigkeiten des 4. Jahrhunderts. **Zeitschrift für Kirchengeschichte**, bd. 93, h. 2/3, z. 240-272, 1982.
- ATHANASIUS, Werke III/1. In: OPITZ, Hans-Georg (hg.). Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites 318-328. Berlin: De Gruyter, 1934.
- BALTHASAR, Hans Urs von. **Theodramatik**. Die Handlung. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1980. Bd. III.
- BAUR, Franz Joseph. Arianismus und Priestermangel. In: SCHALLER, Christian; SCHULZ, Michael; VODERHOLZER, Rudolf (Hg.). **Mittler und Befreier**. Die christologische Dimension der Theologie (FS Bischof Gerhard Ludwig Müller zum 65. Geburtstag). Freiburg: Herder, 2008. z. 60-77.
- BAYER, Oswald; GLEEDE, Joachim (Hg.). **Creator est Creatura**. Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation. Berlin: Walter de Gruyter, 2007.

⁶⁸ RAHNER, K., Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Christi, z. 335-352.

⁶⁹ BALTHASAR, H. U. von., Theodramatik, z. 297-305.

⁷⁰ PANNENBERG, W., Systematische Theologie, z. 360-365.

⁷¹ JRGS VI/2, 707.

- BEIERWALTES, Werner. **Platonismus im Christentum**. Frankfurt: Klostermann, 1998. (PhA 73).
- BEIERWALTES, Werner. Plotins Metaphysik des Lichtes. In: ZINTZEN, Clemens (Hg.). **Die Philosophie des Neuplatonismus**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977. z. 75-117 (WdF 186).
- BENG SCH, Alfred. **Heilsgeschichte und Heilswissen**. Eine Untersuchung zur Struktur und Entfaltung des theologischen Denkens im Werk „Adversus haereses“ des hl. Irenaeus von Lyon. Leipzig: Verlag, 1957. (EThSt 3).
- BERKHOF, Hendrikus. **Christelijk Geloof**. Nijkerk: G. F. Callenbach, 1973.
- BERKHOF, Hendrikus. **De Leer van de Heilige Geest**. Nijkerk: G. F. Callenbach, 1964.
- BICHLER, Reinhold. „**Hellenismus**“. Geschichte und Problematik eines Epochenbegriffs, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983. (IdF 41).
- BLANKENBERG, Birgit. **Gottes Geist in der Theologie Piet Schoonenbergs**. Mainz: Grünewald, 2000.
- BÖHM, Thomas. **Die Christologie des Arius**. Dogmengeschichtliche Überlegungen unter besonderer Berücksichtigung der Hellenisierungsfrage. St. Ottilien: EOS Verlag, 1991. (STG 7).
- BOYARIN, Daniel. **Die jüdischen Evangelien**. Die Geschichte des jüdischen Christus Würzburg: Ergon, 2015. (Judentum – Christentum – Islam. Interreligiöse Studien, 12).
- BRENNECKE, Hanns Christof. **Zum Prozess gegen Paul von Samosata**. Die Frage nach der Verurteilung des Homoousios. Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft, bd. 75, z. 270-290, 1984.
- BROX, Norbert. „**Doketismus**“ – eine Problemanzeige. **ZKG**, bd. 95, z. 301-314, 1984.
- BULTMANN, Rudolf. Das Befremdliche des christlichen Glaubens. In: BULTMANN, Rudolf. **Glauben und Verstehen**. Gesammelte Aufsätze. Tübingen: Mohr, 1993. z. 197-212. Bd. III.
- BULTMANN, Rudolf. Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament. In: BULTMANN, Rudolf. **Glauben und Verstehen**. Gesammelte Aufsätze. Tübingen: Mohr, 1993. z. 1-34. Bd. III.
- DRECOLL, Volker Henning. **Die Entstehung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea**. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1996. (FKDG 66).
- DREHSEN, Volker. Neuprotestantismus. **TRE**, bd. 24, z. 366-383, 2000.
- DINSEN, Frauke. **Homousios**. Die Geschichte des Begriffs bis zum Konzil von Konstantinopel. Kiel: Kiel University, 1976.
- ESSEN, Georg. **Die Freiheit Jesu**. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie. Regensburg: Pustet, 2001. (RaFi 5).
- GÖCKE, Benedikt Paul. Der Anspruch des christlichen Glaubens auf objektive Wahrheit. In: SEEWALD, Michael (Hg.). **Glaube ohne Wahrheit?** Theologie und Kirche vor den Anfragen des Relativismus. Freiburg: Herder, 2018. z. 56-73.
- GRILLMEIER, Alois. Hellenisierung – Judaisierung des Christentums als Deuteprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas. In: GRILLMEIER, Alois. **Mit ihm und in ihm**. Christologische Forschungen und Perspektiven, Freiburg: Herder, 1975. z. 423-488.
- GRILLMEIER, Alois. **Jesus der Christus im Glauben der Kirche**. Freiburg: Herder, 1990. Bd. I. (Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon [451]).
- HEGEL, Georg Friedrich Wilhelm. **Vorlesungen über die Philosophie der Religion**. [Suhrkamp-Tb.-Ausg. Bd. 17]. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1986. Bd. II.
- HEYDEN, Wichard von. **Doketismus und Inkarnation**. Die Entstehung zweier gegensätzlicher Modelle von Christologie. Tübingen: Francke A. Verlag, 2014. (TANZ 58).
- HICK, John (Hg.). **An Interpretation of Religion**. Human Responses to the Transcendent. New Haven: Yale University Press, 1992.

HICK, John. Christ and Incarnation. In: HICK, John. **God and the Universe of Faiths**. Essays in the Philosophy of Religion. London: Macmillan, 1973. z. 148-164.

HICK, John. Jesus and the World Religions. In: HICK, John [Hg.]. **The Myth of God Incarnate**. Philadelphia: Westminter Press, 1977. z. 167-185.

HICK, John (Hg.). **The Myth of God Incarnate**. Philadelphia: Westminter Press, 1977.

HICK, John (Hg.). **Wurde Gott Mensch?** Der Mythos vom fleischgewordenen Gott. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1979.

HOFHEINZ, Marco. Der geistgesalbte Christus. Trinitätstheologische Erwägungen zur umstrittenen Geistchristologie. **Evangelische Theologie**, bd. 72, h. 5, z. 335-354, 2012.

HURTADO, Larry W. Jesusverehrung und die Frömmigkeit des Judentums zur Zeit des zweiten Tempels. **Evangelische Theologie**, bd. 68, z. 266-285, 2008.

ILLINGWORTH, John R. **Divine Immanence**. An Essay on the Spiritual Significance of Matter. London: Routledge, 1898.

ILLINGWORTH, John R. The Incarnation in Relation to Development. In: GORE, Charles (Hg.). **Lux Mundi**. London: J. Lovell, 1889. z. 132-157.

JUNKER, Maureen. **Das Urbild des Gottesbewusstseins**. Zur Entwicklung der Religionstheorie und Christologie Schleiermachers von der ersten zur zweiten Auflage der Glaubenslehre. Berlin: Walter de Gruyter, 1990.

KRAUS, Hans-Joachim. Eine Christologie des Heiligen Geistes. In: STÖHR, Martin (Hg.). **Jesusbekenntnis und Christusnachfolge**. München: Beck, 1992. z. 37-63.

KRAUS, Hans-Joachim. **Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie**. Neukirchen-Vluyn: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.

KUHN, Peter. **Gottes Selbster niedrigung in der Theologie der Rabbinen**. München: Kösel-Verl, 1968. (StANT 17).

LIENHARD, Marc. **Martin Luthers christologisches Zeugnis**. Entwicklung und Grundzüge seiner Christologie. Göttingen: Hardcover, 1980.

LINK-WIECZOREK, Ulrike. **Inkarnation oder Inspiration?** Christologische Grundfragen in der Diskussion mit britischer anglikanischer Theologie (FSÖTh 84). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.

LORENZ, Rudolf. **Arius iudaizans?**: Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius [FKDG 31], Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1979.

MARKSCHIES, Christoph. **Alta Trinità Beata**. Gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.

MARKSCHIES, Christoph. „Hellenisierung des Christentums“? – die ersten Konzilien. In: GRAF, Friedrich Wilhelm; WIEGANDT, Klaus (Hgg.). **Die Anfänge des Christentums**, Frankfurt: Fischer, 2009, z. 397-436.

MARQUARDT, Friedrich-Wilhelm. **Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden**. Eine Christologie. München: Kaiser, 1991. Bd. II.

MÜHL, Max. Der λόγος ἐνδιάθετος und λόγος προφορικός von der älteren Stoa bis zur Synode von Sirmium. **ABG**, bd. 7, z. 7-56, 1972.

MÜLLER, Gerhard Ludwig. „Christus allein alles“. Zur Christologie Martin Luthers. **Lutherische Kirche in der Welt**, bd. 48, z. 51-70, 2001.

MÜLLER, Klaus. **Subjektivität und Theologie**. Eine hartnäckige Rückfrage. , Theologie und Philosophie, bd. 70, h. 2, z. 161-186, 1995.

- MÜLLER, Ulrich B. **Die Menschwerdung des Gottessohnes**. Frühchristliche Inkarnationsvorstellungen und die Anfänge des Doketismus. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 1990. (SBS 140).
- NIPPEL, Wilfried; DROYSEN, Johann Gustav. **Ein Leben zwischen Wissenschaft und Politik**. München: C. H. Beck, 2008.
- ORBE, Antonio. **Cristología Gnostica**. Madrid: Editorial Católica, 1976. 2 Bde.
- PANNENBERG, Wolfhart. **Systematische Theologie**. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1991.
- PLOTIN. Schriften. **Griechischer Text, deutsche Übertragung**. Übersetzt von Richard Harder. Neubearbeitung von Rudolf Beutler und Willy Theiler. Hamburg: Felix Meiner Verlag (Philosophische Bibliothek), 1956–1971.
- PREß, Michael. **Jesus und der Geist**. Grundlagen einer Geist-Christologie. Neukirchen-Vluyn: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.
- RAHNER, Karl. Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Christi. **Sämtliche Werke**, bd. 12, z. 335–352, 2005.
- RAVEN, Charles. **The Creator Spirit**. London: Hopkinson, 1928.
- RITTER, Adolf Martin. **Dogma und Lehre in der Alten Kirche** (HDThG I). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- RITTER, Adolf Martin. **Zum ὄμοούσιος von Nizäa und Konstantinopel**. Kritische Nachlese zu einigen neueren Diskussionen. In: ANDERSEN, Carl. **Kerygma und Logos**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlage, 1979. z. 404–423.
- RÖD, Wolfgang. **Der Weg der Philosophie**. München: Beck, 1994. Bd. I. (Altertum, Mittelalter, Renaissance).
- ROWE, John N. **Origen's Doctrine of Subordination**. A Study in Origen's Christology. Bern: Peter Lang, 1987.
- SCHÄUBLIN, Christoph. **Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese**. Köln-Bonn: P. Hanstein, 1974. (Theoph. 23).
- SCHILSON, Arno. **Geschichte im Horizont der Vorsehung**. G. E. Lessings Beitrag zu einer Theologie der Geschichte (TTS 3). Mainz: Grünewald, 1974.
- SCHOONENBERG, Piet. **Der Geist, das Wort und der Sohn**. Eine Geist-Christologie. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1992.
- SCHOONENBERG, Piet. Trinität – der vollendete Bund. Thesen zur Lehre vom dreipersönlichen Gott. **Orientierung**, bd. 37, z. 115–117, 1973.
- SIMONETTI, Manlio. Aspetti della cristologia del terzo secolo: Dionigi di Alessandria. **Bessarione**, h. 7, z. 37–67, 1989.
- STEAD, Christopher. Art. Homousios. **RAC**, bd. 16, z. 409–412, 1992.
- STEAD, Christopher. The Platonism of Arius. **Journal of Theological Studies**, bd. 15 z. 16–31, 1964.
- STEMBERGER, Günter. Artikel „Judenchristen“. **RAC**, bd. 19, z. 228–245, 1998.
- STRAUSS, David Friedrich. **Das Leben Jesu kritisch bearbeitet**. Tübingen: Osiander, 1836. Bd. II.
- STUDER, Basil. Der apologetische Ansatz zur Logos-Christologie Justins des Märtyrers. In: ANDERSEN, Carl. **Kerygma und Dogma** Göttingen/Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979. z. 435–448.
- SWIDLER, Leonard. Eine Christologie für unsere kritisch-denkende, pluralistische Zeit. In: BERNHARDT, Reinholt (Hg.). **Horizontüberschreitung**. Die Pluralistische Theologie der Religionen. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1991. z. 104–119.

THEILER, Willy. Philo von Alexandria und der hellenisierte Timaeus. In: ZINTZEN, Clemens (Hg.). **Der Mittelplatonismus** (WdF). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981. bes. 52-63.

VASEL, Stephan. **Philosophisch verantwortete Christologie und christlich-jüdischer Dialog**. Schritte zu einer doppelt apologetischen Christologie in Auseinandersetzung mit den Entwürfen von H.-J. Kraus, F.-W. Marquardt, P. M. van Buren, P. Tillich, W. Pannenberg und W. Härtle. Gütersloh: Kaiser / Gütersloher Verlagshaus, 2001.

VOGT, Hermann Josef. Ein-Geist-Sein (1 Kor 6,17b) in der Christologie des Origenes. **TThZ**, bd. 93, z. 251-165, 1984.

VOGT, Hermann Josef. Unterschiedliche Exegese der Alexandriner und der Antiochener. In: DASSMANN, Ernst. **Stimuli**. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1996. z. 357-369.

ZIEBRITZKI, Henning. **Heiliger Geist und Weltseele**. Das Problem der dritten Hypostase bei Origenes, Plotin und ihren Vorläufern. Tübingen: Mohr, 1994.

Karl-Heinz Menke

Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma)

Professor emérito de Teologia Dogmática na Faculdade de Teologia Católica da Universidade de Bonn

Bonn – Alemanha

E-mail: k.menke@uni-bonn.de

Recebido em: 21/07/2025

Aprovado em: 16/09/2025