

Christsein ohne Nizäa?

Parteiisch überlegt

von Bertram Stubenrauch

Der vorliegende Aufsatz geht der Frage nach, ob das Christentum ohne das nizänische Symbolum denkbar ist. Obwohl heute mehr der konkrete Lebensvollzug des Glaubens betont wird (z. B. Überlegungen des *Ökumenischen Rates der Kirchen* oder des Systematikers Hans Küng), muss der zentrale Begriff des Konzils (ὁμοούσιον τῷ πατρὶ) als Markenzeichen des Glaubens an Jesus von Nazareth in Geltung bleiben. Gründe dafür sind: seine identitätsstiftende Tiefendimension, seine Bedeutung für das christliche Menschenbild und nicht zuletzt sein trinitätstheologischer Lehrgehalt.

In der Verfassung des *Ökumenischen Rates der Kirchen*, um mit einem prominenten Beispiel aus der Gegenwart zu beginnen, findet sich das ausdrückliche Bekenntnis zu Jesus von Nazareth als „Gott“ und „Heiland“. Er ist, auf diese Weise klassifiziert, die zentrale Gestalt weltumspannender Kirchlichkeit. Er ist es, heißt es erläuternd, „gemäß der Heiligen Schrift“, wobei seine gläubige Anerkennung die „Ehre Gottes des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“ zur Geltung bringt.¹ Ergänzend dazu plädiert die Satzung des Ökumenischen Rates für das Symbolum von Nizäa-Konstantinopel, weil sich dort auch auf dogmatisch-reflexiver Ebene der Glaube an den „dreieinigen Gott“ widerspiegle.² Bibel und Synode gehen diesen Formulierungen zufolge als prominenteste Zeugnisinstanzen des Christentums Hand in Hand. Ist das epistemologische Junktim aus dem vierten Jahrhundert die *conditio sine qua non* für authentisches Christsein?

1. Trinitarischer Wortlaut, trinitarische Spiritualität

Im Grundlagenpapier des *Ökumenischen Rates* begegnet das nizäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis nicht seinem Wortlaut nach. Das ist insofern bemerkenswert, als zwar am trinitarisch geprägten Christusbekenntnis festgehalten wird, aber der konziliaren Fachterminologie kein exklusiver Status zukommt: Wer nicht das Persongeheimnis des göttlichen Sohnes sieht, sieht auch den dreieinigen Gott nicht. Doch die in der Schrift bezeugte Gotteserfahrung ist von einer Tiefe, die viele Interpretationsweisen zulässt. Dass allein eine bestimmte Sprachregelung für den rechten Glauben stünde, wäre eine überzogene, vielleicht sogar kontraproduktive Erwartung. Definitionen erwecken leicht den Ein-

¹ *Verfassung und Satzung des Ökumenischen Rates der Kirchen*, o. O. 2022, Verfassung Absatz I. Basis.

² Ebd., Satzung I. 1,3. A. i.

druck, dass die Wahrheit gewissermaßen zuhanden sei, dass sie vorliege wie eine behördliche Bekanntmachung, die fraglose Akzeptanz einfordert. Dem Glauben an den Gott Jesu Christi ist eine solche Verengung unangemessen.

Es gehört zum Neuheitswert des antiken Christusglaubens, dass die Verdinglichung des Heiligen durchbrochen wurde. Das trinitarische Bekenntnis ist schon an sich trinitarisch gewährter Existenzvollzug. Bekehrte glauben an den dreieinigen Gott nicht wie an einen Fremden, weil sie zutiefst von ihm ergriffen sind; und sie leben nicht einfach *vor* ihm, sondern *in* ihm.

Mit seinem Feingefühl für den biblischen Wortlaut hat vor allem Augustinus von Hippo der Entobjektivierung trinitarischen Bekenntens Tiefgang verliehen. Er beschreibt den Weg zu Gott als einen Prozess wachsender Innerlichkeit, der freilich nicht ohne Reflexion gelingt: „Augustin entdeckt, dass aller ausdrücklichen Selbsterkenntnis etwas Uneinholbares als Bedingung ihrer Möglichkeit zugrundeliegt“; dabei „erahnt der Geist etwas, das nicht als Gegenstand zu denken ist, und hier erscheint er der Sphäre Gottes am nächsten“³. Das vorgängig Göttliche in der menschlichen Personmitte ist Voraussetzung und gleichzeitig Medium für dessen Entdeckung. Es tritt vollends ans Licht, sobald die Gewissheit, vom dreieinen Gott getragen und nach seinem Bild gestaltet zu sein, in den Lobpreis übergeht.

Aber auch das verlautbarte Bekenntnis hat kraft hoheitlicher Beglaubigung unersetzliche Bedeutung. Als „Augustinus 390 auf den Plan trat“, stand er einer bereits „verfestigten Trinitätslehre gegenüber“, die von den „staatlichen Autoritäten zur religiösen Grundlage der Reichseinheit erklärt“ worden war.⁴ Das Duo ‚Bibel und Konzil‘ hatte als Grundlage der anti-arianischen Stoßrichtung der nizänischen Großkirche den Bischof von Hippo in seiner Vision bestärkt. Mit Hilfe der *exercitatio mentis* stellt sich der Überstieg von Buchstabe und kirchlicher Gefolgsbereitschaft auf das Erlebnis gott-menschlicher Vertrautheit ein. „Inhaltlich gesehen kam Augustinus dabei zum Ergebnis, dass der Mensch dann am meisten Abbild des dreieinigen Gottes ist, wenn er an Gott denkt (*memoria Dei*), ihn erkennt (*intelligentia Dei*) und ihn liebt (*amor in Deum*).“⁵

Ich halte die Systemkraft Augustins und ihre Voraussetzungen für die Frage nach dem Glauben von Nizäa-Konstantinopel und dem Christsein heute nach wie vor für wegweisend. Sie zeigt mit spiritueller Subtilität, wie eine textnahe Theologie das Evangelium gemäß seiner schönsten Intention freilegt: „Der Vater ist Gott, der Sohn ist Gott, der Heilige Geist ist Gott, zugleich sind alle ein einziger Gott“⁶. Geschichte, Verkündigung, Dogma und Herzensbildung führen nur ineinander verschränkt in das Mysterium ein. So präsentiert sich genuines Christentum: Was der Glaube erkennt, ist nicht einfach Idee, sondern

³ Roland Kany, Trinitätslehre im antiken Christentum, in: Karlheinz Ruhstorfer (Hg.), Gotteslehre. Theologie studieren – Modul 7, Paderborn u. a. 2014, 133–185, hier 180; vgl. vertiefend Roland Kany, Augustins Trinitätsdenken (Studien und Texte zu Antike und Christentum 22), Tübingen 2007, 227–240.

⁴ Basil Studer, Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche, Düsseldorf 1985, 201.

⁵ Ebd., 206.

⁶ Augustinus, trin. 15,17,28.

Aktion und Anruf. Anhand der *regula fidei* lässt sich das Erfahrene beschreiben und weitertragen.⁷ Gott ist Ereignis. Gott passiert. Er tritt auf Menschen zu und wird für sie zum „Begegnis“ (Heinrich Schlier). Damit ist der dynamisch-existenzielle Charakter des Glaubens von Nizäa angezeigt, nachdem die christologisch verwendete *homoousios*-Formel dazu verleiten könnte, die Leistung des Konzils einseitig unter intellektuellen Aspekten zu würdigen. Tatsächlich war es seinerzeit gegen Arius vordringlich darum gegangen, im Blick auf Jesus, den Sohn, „die entscheidende Aussage *natus, non factus* zu erklären“⁸. Schließlich ist bei aller Spekulation führender nachnizänischer Köpfe – neben Augustinus der Bischof Hilarius von Poitiers und im Osten Basilius der Große – unübersehbar, welche Bedeutung der terminologisch schlichte, aber gewissenhaft bewahrte und gelebte Taufglaube der Kirche besaß; Nizäa ist sein Markenzeichen.

2. Nizäa – 1650 Jahre später

Den langen Atem aus dem vierten Jahrhundert bekam die theologisch interessierte Öffentlichkeit in Deutschland nach der 1974 erfolgten Publikation des Buches „Christ sein“ von Hans Küng zu spüren. Es sei bezeichnend, meinte der 1979 vom Vatikan gemäßregelte Autor, dass der wohl bedeutendste Ziehvater des nizänischen Bekenntnisses, Athanasius von Alexandrien, dem Konzil zumindest anfänglich keine „Satzunfehlbarkeit“⁹ zuerkannt habe. Dazu tritt die eigenwillige Bemerkung, der synodalen Lehre nach, sei „Jesus *nur* ‚gleichwesentlich mit dem Vater‘“.¹⁰ Küng beschied den Nizänern eine Art stoisch-platonische Befangenheit und wirkte zur Erwidern darauf hin, die Jesusgestalt als Inbild historischer Agilität aus der Umklammerung eines vermeintlich erstarrten trinitarischen Gottesbildes zu befreien. Von der „klassischen“, mit „griechischen Chiffren“ gesättigten Christologie distanzierte er sich diskret.¹¹ Umso größeren Wert legte er auf den sozialen Impetus der biblischen Jesuswahrnehmung: „Was macht den Christen zum Christen? In einem Wort: Dass er seine Menschlichkeit, Gesellschaftlichkeit und Religiosität von Christus her zu leben versucht. Versucht: nicht mehr und nicht weniger“.¹² Rechtgläubiges Bekenntnis, so Küng, bewähre sich nicht durch die „Zustimmung zu diesem oder jenem noch so hohen Dogma über Christus, nicht mit einer Christologie oder Christus-Theorie, sondern mit dem Christusglauben und der Christusnachfolge“.¹³ So gesehen sei Jesus durchaus

⁷ Vgl. Irenäus, haer. 1,10,1; 22,1; epid. 3-8; Orig., princ. I praef. 2; zum Ganzen vgl. Michael Fiedrowicz, Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion, Freiburg – Basel – Wien 2010, 188–195.

⁸ Basil Studer, Kritische Beobachtungen zum ‚Neunizänismus‘ der modernen deutschen Dogmengeschichte (= Rezension zu Christoph Marksches, Alta Trinità Beata. Gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie, Tübingen 2000), in: ders. Durch Geschichte zum Glauben. Zur Exegese und zur Trinitätslehre der Kirchenväter, (StAns 141), Roma 2006, 415–427, hier 419.

⁹ Hans Küng, Christ sein, in: ders.; Stephan Schlensog (Hg.), Hans Küng. Sämtliche Werke. Bd. 8, Freiburg i. B. 2016, 172.

¹⁰ Ebd. (eigene Hervorhebung).

¹¹ Ebd., 173.

¹² Ebd., 759.

¹³ Ebd., 566 (Küngs reichliche Kursivsetzungen sind der Übersichtlichkeit halber weggelassen).

„letztlich entscheidend, ausschlaggebend, maßgebend für des Menschen Beziehung zu Gott, zum Mitmenschen, zur Gesellschaft“, und das „ganze Christentum“ hinge „in der Luft, wenn es losgelöst wird von dem Fundament, auf das es gebaut [ist]: dieser Christus“¹⁴. Das synodale Erbe aus der Väterzeit würdigt Küng als „Zeichen der Beständigkeit des durch die Jahrhunderte sich wandelnden christlichen Glaubens“, weshalb an der „vom Neuen Testament wirklich gedeckten Wahrheit der alten christologischen Konzilien“ nichts „abgestrichen werden“¹⁵ soll. Diese hätten immerhin zu Protokoll gegeben, dass „in der Geschichte Jesu Christi wahrhaft Gott und Mensch im Spiel sind“¹⁶.

Küings Darstellungskunst probt den Grenzgang: Hier die altkirchliche Lehre, dort von ihr entfremdete Moderne. Pragmatismus im 20. Jahrhundert neben antiker Metaphysik. Geboten sei: „zu übersetzen“¹⁷.

Die unmissverständliche Ansage aber bleibt aus – so jedenfalls hatten es nach dem Erfolg des Buches die deutschen Bischöfe gesehen. Sie vermissten Klarheit in Wortwahl und dogmatischer Verbindlichkeit, beklagten eine „Verunsicherung im Glauben“ und sahen das „Gottsein Jesu Christi vernachlässigt“¹⁸. Ihr Einwand fand zu mitunter gekonnten Formulierungen in enger Anlehnung an den Konzilstext: „Jesus Christus kann nicht tun, was er tut, wenn er nicht ist, was er ist: der ewige, unerschaffene Sohn Gottes, gleich göttlich wie der Vater, eines Wesens mit dem Vater“, durch die „Menschwerdung mit dem Menschen Jesus zu einer personhaften Einheit verbunden“¹⁹. Mit der Doppelaussage, Jesus sei gleichermaßen wahrer Mensch und wahrer Gott und der bekräftigenden Missbilligung des Arius als Irrlehrer konterten die Bischöfe dem Ökumeniker Küng sozusagen mit gleicher Münze:

„Denn das Zeugnis der ersten ökumenischen Konzilien ist gemeinsames Glaubensgut für katholische, orthodoxe und reformatorische Christen; gerade dies ist die Basis für die Bemühung um die Einheit aller Christen. Wird diese gemeinsame Basis in Frage gestellt oder auch nur im unklaren [sic!] gelassen, dann ist dem Ökumenischen der feste Boden entzogen.“²⁰

Dass mit Nizäa und später Nizäa-Konstantinopel der kirchliche Christusglaube trinitarisch kontextualisiert bleiben müsse, stand für die Bischöfe außer Frage. Bereits zwei Jahre zuvor, anlässlich der 1650-Jahr-Feier des Konzils, waren sie dezidiert von diesem Basisbescheid ausgegangen, übrigens schon aus Sorge vor gewissen „Veröffentlichungen katholischer Theologen“²¹. Nizäa, so ihr Resümee, überliefert „die kirchliche Lehre vom dreifaltigen Gott (Trinität)“ und bewahrt so „das entscheidend und unterscheidend Christliche, wie es

¹⁴ Ebd., 164.

¹⁵ Ebd., 175, 566.

¹⁶ Ebd., 564 f.

¹⁷ Vgl. ebd., 566.

¹⁸ *Die Deutschen Bischöfe*, Erklärung zu dem Buch ‚Christ sein‘ von Professor Dr. Hans Küng (Sonderdruck 13), Bonn 1977, Einleitung 4. 6.

¹⁹ Abs. 1; ebd. 6.

²⁰ Abs. 3; ebd. 15.

²¹ *Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zum Christusbekenntnis von Nizäa* (Die deutschen Bischöfe 5), Fulda 1975, Nr. 3.

im Sinn der Kirche verstanden werden muss“²². Wie beurteilte Küng die Turbulenzen um sein Buch? „Eine verpasste Chance“²³.

3. Nizäa – Lehrsprache und Lehrabsicht

Im zitierten Mahnschreiben gegen Küng von 1977 entspricht der griechische Begriff *homousios* aus dem konziliaren Bekenntnis dem deutschen Ausdruck „wesenseins“. Ein denkbar starkes Wort. Wird es dem Bezugstext gerecht?

Die Spurensuche führt nach Westen, in den lateinischsprachigen Theologiebereich, wo der redegewandte Advokat Tertullian das Verhältnis Jesu zum Vater, dem Gott Israels, sachte unter die Ägide des Wortes *consubstantialis* gestellt hatte: Die *una substantia* verbindet Vater und Sohn und deutet deren Einheit an.²⁴ Im Osten urteilte man vergleichsweise zögerlicher, nicht einfach anders, wie der Gedankenaustausch des Dionysios von Alexandrien mit seinem römischen Namensvetter zeigt. Dieser möchte Befürchtungen, Vater und Sohn könnten bei den Griechen, ob ihrer Hypostasen-Lehre, zu sehr voneinander abrücken, zerstreut wissen und zur Vergewisserung das griechische *homousios* hören. Der Alexandriner ist nicht begeistert, würdigt diese Sprachregelung aber.²⁵ Dies dürfte ihm umso leichter gefallen sein, als von Origenes, seinem Vorgänger an der berühmten Katechetenschule, zumindest indirekt Starthilfe gekommen war. Mit dem großen Bibelkenner und genialen Visionär gewann ein nicht unbedeutendes Argument christologischer Bekenntnisbildung an Gewicht: das Gebet. In welcher Weise dürfen sich Getaufte an den erlösenden Gott wenden? Rufen sie den Vater oder den Sohn an? Stellen Vater und Sohn ein einziges Prinzip für das auf Gott gerichtete Flehen dar?

Origenes weiß, dass es dogmatisch gesehen eine gewisse Selbstständigkeit des Sohnes gegenüber dem Vater, als dessen inkarnierten Sendboten, geben muss, weil sonst die Idee triumphieren könnte, dass sich eine identisch-göttliche Substanz seinsmindernd reproduziert hat.²⁶ Zugleich ist ihm klar, dass die Eigenständigkeit des Sohnes nicht ohne inneren Bezug zur göttlich-väterlichen Wesenheit gedacht werden kann, denn der Sohn ist immerhin das authentische Urbild Gottes. Origenes geht geschmeidig mit dem herandrängenden Gedankenmaterial um: Die Würde des Sohnes, Abbild des Vaters zu sein, macht die Einheit von Vater und Sohn plausibel, denn „wer [sc. den Sohn; B.S.] erkannt hat, der erkennt infolge davon auch den Vater, entsprechend seinem eigenen Wort“²⁷. Von dieser Warte aus begreift der alexandrinische Lehrmeister die Vater-Sohn-Innigkeit auf der Ebene einer radikal geistigen und ewigen Symbiose im Gegenüber zur geschaffenen Welt, für die sie

²² Ebd., Nr. 5.

²³ Hans Küng, Debatte um das Buch „Christ sein“. Antwort auf meine Kritiker. Theologie für den Menschen? (1976), in: ders., Christ sein (wie Anm. 9), 810.

²⁴ Vgl. Tertullian, Adv. Valent. 15, 18, 1. 37, 2.

²⁵ Vgl. Athanasius, ep. Dionysii 18; decr., 26. Die Frage nach der Authentizität der Textbefunde kann hier offen bleiben: vgl. Marksches, Alta Trinità (wie Anm. 8), 110–113.

²⁶ Vgl. die Überlegungen Origenes, princ. I 1, 6. I 2, 6–7.

²⁷ Ebd., I 2, 6.

sich freilich heilbringend geöffnet hat.²⁸ Der christlichen Gottesverehrung ist damit der angemessene metaphysische Horizont zugeordnet: Das Gebet der Gläubigen wendet sich „an Gott, den Vater des Alls“, aber „nicht ohne den Hohepriester, der unter Eid [sc. Bezug auf Hebr 6,16-28; B.S.] vom Vater eingesetzt wurde“.²⁹

Mit dem Ausschluss des Sohnes wäre also der Lobpreis Gottes unvollständig adressiert und verlief womöglich im Sand. Was die Bedeutsamkeit des Heiligen Geistes für die doxologische Gottbegegnung angeht, so weist der Ansatz des Origenes auf die später entwickelte Logik im Umkreis des Bekenntnisses von Konstantinopel voraus: Gottes Geist wird „mit dem Vater und dem Sohn zugleich angebetet und verherrlicht“³⁰ – nicht so, als wären neben- oder nacheinander drei Gottheiten zu ehren, und folgerichtig auch nicht so, als bedürfe die Doxologie einer paritätischen Auffächerung. Sondern: Der Lobpreis Gottes entfaltet seine trinitarische Fülle sozusagen im selben Gedankengang, im selben Atemzug, im ungefilterten Redefluss zum Himmel gewandter Frömmigkeit. Wer in rechter Weise, biblisch also, zu Gott ruft, tut es im Vertrauen auf den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist als den einen, ewigen, unteilbaren Souverän der Schöpfung und des ganzen Seins, an dem alles Glück des Menschen hängt.

Freilich: Im vierten Jahrhundert gab es nun einmal auch Christugläubige mit anderer Gesinnung. Nizäa nimmt sie ins Visier: „Die Worte ‚wahrer Gott vom wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen‘“ mussten in arianisch geschulten Ohren „schrecklich klingen“, weil für sie „Christus zwar vorweltlichen Seins, aber eben doch als das ‚vollendete Geschöpf Gottes‘ (Arius)“ kreatürlich war. „Antiarianisch ist dann vollends“ der „Begriff ‚eines Wesens mit dem Vater‘“, der wie ein „antiarianischer Frontalangriff“³¹ ins Nizänum kam.

„Eines Wesens mit dem Vater“? Da ist sie wieder, die Frage. In der dogmengeschichtlichen, aber auch systematisch angelegten deutschsprachigen Literatur herrscht hinsichtlich der Wiedergabe des konziliaren Terminus *homoousios* ein unbekümmertes Durcheinander.³² Ich bin der Meinung, dass aus heutiger Sicht die Betonung der *Wesenseinheit* von Vater und Sohn angebracht ist. Denn die trinitarische Intuition christlicher Anfänge und ihre dogmatische Karriere angesichts so mancher Bestreitungen über die Zeiten hinweg – gespiegelt zum Beispiel bei Goethe³³ – erfordern Klartext. Damals allerdings stand trotz der zeitbedingten Unschärfe des konziliar anverwandten Fachbegriffs die *Gleichwesentlichkeit* des Sohnes mit Gott im Vordergrund. Von einer „Monousie“ ist im Nizänum nicht die Rede – wohlweislich, weil gegen unitarisch-modalistische Tendenzen und arianisch umworbene Subordinationstheorien an der Differenz der biblischen Namen Vater und Sohn sowie ihrer inneren Verflochtenheit festzuhalten war. Das Konzil berief sich wie seinerzeit

²⁸ Vgl. ders., Comm. in Io 13,36.

²⁹ Ebd., 15,3. Zum Ganzen vgl. Reinhart Staats, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und Theologische Grundlagen*, Darmstadt 1996, 138 f.

³⁰ DH 150; bei Origenes, princ. I 3,2,5; comm. in Io 6,33.

³¹ Staats, *Glaubensbekenntnis* (wie Anm. 29), 138 f.

³² Dazu nur einmal drei Beispiele: im vorgenannten Zitat Staats; ebenso Franz Courth, *Trinität*. In der Schrift und Patristik (HDG II 1 a), Freiburg – Basel – Wien 1988, 114; hingegen der ins Deutsche übers. Konzilstext DH 125.

³³ Vgl. Johann Wolfgang von Goethe: *Faust*. Der Tragödie erster Teil. In: Goethes Werke, Erich Trunz (Hg.), Bd. 3, München 1986, „Worte des Mephistopheles, Hexenküche, V. 2560–2563: „Es war die Art zu allen Zeiten, durch Drei und Eins, und Eins und Drei Irrtum statt Wahrheit zu verbreiten. So schwätzt und lehrt man ungestört ...“.

Origenes auf eine gewissermaßen genetisch demonstrierbare Evidenz: Die Einheit und Unterschiedenheit von Vater und Sohn liegen in der *ewigen Zeugung* des Wortes begründet, dessen „Natur“ (*ousia/substantia*) die unfassbare Gemeinschaft des *fleischgewordenen* Wortes mit Gott, aber auch dessen Nicht-Identität mit dem Vater anzeigt.

Aus biblischen, liturgischen und dogmatischen Gründen hatte Origenes den Gottestitel im strengen Sinn dem Vater vorbehalten.³⁴ Doch er vermochte den Sohn und den Geist (dessen Rolle bei ihm, wie auch in Nizäa, noch nicht entfaltet worden war) als vollwertige Teilhaber an der Wesenheit des Vaters zu sehen, in der Menschwerdung des Logos aber den Höhepunkt der Heilsgeschichte.³⁵ Dem gleichen Blickfeld verdankt sich die soteriologische Kühnheit des Symbolums von Nizäa, auf die es auch heute ankommt: Größtes lässt sich vom Kleinsten umschließen, ohne dass es zu einer Schleifung der ontischen Differenzen kommt.³⁶

Eine rundum abgeklärte Terminologie war zu Beginn des vierten Jahrhunderts noch nicht spruchreif gewesen. Aber sie profilierte sich mit den Kappadokiern, als die göttliche *ousia* von den göttlichen *hypostaseis* klar abgegrenzt und damit wieder präzisierend auf sie bezogen werden konnte. Bezeichnend dafür ist einmal mehr der pneumatologische und mithin trinitarische Artikulationsfortschritt im Umkreis des Konzils von Konstantinopel, wie er sich besonders anschaulich bei Basilius von Cäsarea und seiner Abhandlung über den Heiligen Geist darbietet.

Basilius geht wie Origenes von der einzigen *arche* des göttlichen Vaters aus und leitet sozusagen von dessen unfassbarer Großzügigkeit das Wesen des Sohnes und das Heilswirken des Geistes ab. Nach ihm ist „der einzige Urgrund des Seienden verwirklicht durch den Sohn und vollendet im Heiligen Geist“³⁷. Sohn und Geist haben also ihre gottgleiche Hypostase vom Vater. Sie sind mit ihm zusammen in der Untrennbarkeit einer einzigen *ousia* der ewige Gott, werden auf diese Weise qualifiziert und dementsprechend geehrt. Abermals von einer Homoousie, nunmehr jene des Geistes, zu reden, erübrigte sich. Mit der für ihn typischen Allianz von hoher Theologie und gewissenhafter Seelsorge ruft Basilius dazu auf, „den Glauben unversehrt bis zum Tage Christi festzuhalten, den Geist vom Vater und vom Sohn ungetrennt zu bewahren und treu zu bleiben angesichts der Tauflehre im Bekenntnis des Glaubens und in der Darbringung des Lobpreises“³⁸.

4. Nizäas Autorität

Das später so genannte nizäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis auszublen-den, wäre schon aus historischer und liturgischer Rücksicht grober Unfug. Die Geschichte der Alten Kirche ist auch die Geschichte der Kirche von heute. Zeitnahe Beurkundungen

³⁴ Vgl. *Origenes*, princ. I 2,13. I 3,8.

³⁵ Vgl. ebd., I, 2,4; Cels. VI, 68.

³⁶ Vgl. das aus jesuitischer Tradition übernommene Wort bei *Friedrich Hölderlin*, Hyperion: „Non coerceri maximo, contineri minimo, divinum est“.

³⁷ *Basilius*, Spir. 16,38.

³⁸ Ebd., 10,26.

des nizänischen Symbolums in griechischer Sprache sowie viele Übersetzungen, nicht zuletzt die Tatsache seiner kaiserlichen Approbation, machten es zur großen Autorität.³⁹ Auch im Blick auf die nachfolgenden Konzilien gilt es als „der entscheidende Ausweis der Rechtgläubigkeit“⁴⁰. Aber natürlich behielten andere Symbola ihre Bedeutung. So ist es nach wie vor. Im Übrigen wurde durchaus differenziert über den Stellenwert Nizäas geurteilt. Für den entschiedenen Anti-Arianer Hilarius von Poitiers, der vieles Athanasius verdankt, steht fest, dass der Sohn in allem den Vater spiegelt und dass er durch sein demütiges Leben Gottes Heiligkeit mitgeteilt hat, wobei auch Hilarius den Geist am Heilswerk des Sohnes beteiligt sieht. Dabei gelingt ihm die schöne soteriologische Trias: „... in Patre et Filio et Spiritu sancto, infinitas in aeterno, species in imagine, usus in munere.“⁴¹

Christus ist also Erlöser aufgrund seiner einzigartigen Sohneswürde. Er stammt aus der Mitte Gottes und führt durch die Gabe des Heiligen Geistes an sie heran. Deshalb ist auch bei Hilarius die eigentliche Autorität, die hinter Nizäa steht, der kirchlich gefeierte Taufglaube, den er umgekehrt nizänisch interpretiert. Er nennt die Synode von 325 euphorisch das „heiligste“ Konzil.⁴² Dennoch repräsentiert diese hohe Versammlung mit ihrer Fachsprache nicht exklusiv die christliche Orthodoxie. Es muss zwischen der Formulierung und der Sache unterschieden werden, und auf die Sache – das Heil der Welt in Christus – kommt es Hilarius an:

„Ein Katholik, der von der einen Substanz des Vaters und des Sohnes sprechen möchte, soll daran nicht alles messen und es nicht als das Wichtigste betrachten, als ob es jenseits davon keinen Glauben gäbe“.⁴³

Außerdem warnt Hilarius davor, unbedacht, überzogen oder übereifert das Symbolum zu handhaben, denn die gleiche Substanz von Vater und Sohn lasse sich „ebenso fromm erwähnen wie fromm verschweigen“⁴⁴.

Prinzipientreue zwischen strenger Observanz und Liberalität. In der Theologie- und Dogmengeschichte war das im Grunde selbstverständlich. Nizäa, ja; daneben Credotexte unabhängig von umstrittener Terminologie. Wie hätte sonst das so ehrwürdige Symbolum Apostolicum bestehen können? Martin Luther vertraut 1523 eine Kurzform davon seinem Taufbüchlein an:

„Glaubst du an Gott, den allmächtigen Vater, Schöpfer Himmels und der Erden? Glaubst du an Jesum Christ, seinen einzigen Sohn, unsern Herrn, geboren und gelitten? Glaubst du an den

³⁹ Vgl. *Manlio Simonetti*, *La crisi ariana nel IV secolo* (Studia Ephemeridis Augustinianum 11), Roma 1975, 88 Fn. 33.

⁴⁰ *Internationale Theologische Kommission*, *Jesus Christus, Sohn Gottes, Erlöser*. 1700. Jahrestag des ökumenischen Konzils von Nizäa 325–2025, o. O. 2025, Art. 54.1 (Hervorhebung im Original).

⁴¹ *Hilarius*, *trin.* II 1.

⁴² *Ders.*, *Syn.* 84.

⁴³ *Ebd.*, 69.

⁴⁴ *Ebd.*, 71; zum Kontext und zur Interpretation vgl. *Michael Durst*, *Nizäa als ‚autoritative Tradition‘ bei Hilarius von Poitiers*, in: Georg Schöllgen; Clemens Scholten (Hgg.), *Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik im Christentum*. FS Ernst Dassmann, (JAC 23) 1996, 406–422, bes. 416 f.

heiligen Geist, eine heilige christliche Kirche, Gemeinde der Heiligen, Vergebung der Sünden, Auferstehung des Fleisches und nach dem Tod ein ewiges Leben?“⁴⁵

Dieses geistliche Vademecum enthält alles, was auch Nizäa-Konstantinopel lehrt: die Transzendenz und Schöpferkraft Gottes des Vaters, den Sohnestitel für Jesus in unverwechselbarer Zuordnung, dessen Erlösungswerk als Mensch und Gekreuzigter, die soteriologische Konsequenz seiner österlichen Erhöhung: dass der Geist gesandt werden konnte, die Kirche als Gemeinschaft Geheiligter entstand, Sünden vergeben sind und sich das ewige Leben ankündigt. Ich meine: Nicht jedes Bekenntnis muss den tiefsten Grund der Erlösungswirklichkeit namhaft machen, nicht jedes Bekenntnis ist eine kontroverstheologische Bühne. Und nicht jedes Bekenntnis bedarf einer Sprachregelung, die biblisch und philosophisch gleichermaßen argumentiert.

Aber irgendwo und irgendwann muss diese Arbeit geleistet werden! Nizäa kam zur rechten Zeit. Schließlich hatte Arius seine Gedankenwelt in haarfeiner Nähe zum Empfinden der großkirchlichen Gemeinden und ihrer Gottesdienste verabreicht. Auch er sprach biblisch, auch er dachte philosophisch: Er kennt den Gottessohn, nennt ihn Logos und Schöpfungsmittler, traut ihm die Erlösung zu und verehrt ihn tief.⁴⁶ Nizäa musste kommen. Es gibt keinen beruhigten Aufenthalt in der Peripherie, wenn nicht feststeht, wo ihr Zentrum liegt.

Nach Wolfhart Pannenberg gehört zu einem Credotext nicht nur das passende Wort, sondern auch dessen Glaubwürdigkeit, so dass ein nachhaltiger Vertrauensakt entsteht.

Dazu bedarf es belastbarer Indizien, gewissermaßen Weckrufe, zunächst „in der vorhandenen Welt“, heißt das historische Vorkommen. Unverzichtbar bleibt der ausgespannte Horizont des Transzendenten, sprich die „unsichtbare Wirklichkeit, der das Vertrauen eigentlich gilt“. So kommt Hoffnung auf, die Erwartung eines Lebens in Fülle aufgrund der „Zuverlässigkeit dessen“⁴⁷, woran sich das Vertrauen hält. „In allen diesen drei Beziehungen kann das Vertrauen nicht bestehen, ohne die *Wahrheit*“, welche die großen Credotexte des Christentums überhaupt erst in Geltung setzt. Es geht dabei immer auch um ein existenzielles Wahrheitswissen, das sich an der Kühnheit des Verkündeten entzündet. Denn „für die alte Christenheit wäre die Liebe Gottes ohne die Auferstehung ein leeres Wort gewesen“, und eine Christologie vorzulegen, die nicht an die in Jesus von Nazareth „gegenwärtige und in seiner Auferweckung an den Tag gekommene Macht Gottes“ appellieren dürfte, „wäre ihr als bodenlos erschienen“⁴⁸.

In Nizäa hatten die verantwortlichen Bischöfe zur Abstützung und zum Schutz einer existenziell und spirituell ausgerichteten Christusbotschaft auf das für ihr epistemologi-

⁴⁵ Martin Luther, Taufbüchlein, in: WA 12,45. 19,540 f.

⁴⁶ Vgl. die Fragmente aus dem Werk des Arius, dt. zusammengestellt von Karl-Heinz Ohlig, Christologie I (tzt Dogmatik 4,1), Graz – Wien – Köln 1989, 131–135; Alois Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche Bd. 1, Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg – Basel – Wien 1990, 372 f.

⁴⁷ Wolfhart Pannenberg, Das Glaubensbekenntnis, ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart (Siebenstern Taschenbuch), Hamburg 1974, 15.

⁴⁸ Ebd., 17.

sches Gewissen stärkste Instrumentarium gesetzt – die griechische Ontologie und das kirchenamtliche Machtwort. „Jesus Christus kann nicht tun, was er tut, wenn er nicht ist, was er ist: der ewige, unerschaffene Sohn Gottes“, schrieben – wie vorhin zitiert – ihre deutschen Amtsbrüder 1675 Jahre später.⁴⁹ Nizäa bleibt auch im Gedenkjahr 2025 hochaktuell.

5. Christsein und antikes Credo

Also: Ist es heutzutage für Christugläubige zulässig oder sogar geboten, das Symbolum von Nizäa-Konstantinopel mit überlegener Geste ad acta zu legen? Dazu drei abschließende Gedanken.

Der erste: Da es ohne konkrete, benennbare Kommunität kein authentisches Christsein gibt, kommt den altkirchlichen Synoden, die im Rang von allgemeinen Konzilien kirchliches Erbgut geworden sind, nach wie vor Systemrelevanz zu. Sie sind traditionsbegründend und identitätsstiftend. Sie dokumentieren und überliefern den apostolischen Glauben; sie erschließen ihn auch – freilich mit den Mitteln ihrer Zeit. Der apostolische Glaube. Was kennzeichnet ihn?

Ein auf Nizäa-Konstantinopel fokussiertes Studiendokument des Ökumenischen Rates der Kirchen aus dem Jahr 1991 bietet folgende Interpretation: Der apostolische Glaube der Kirche scheint zwar in autoritativen Sprachregelungen bestimmter historischer Momente auf, als heikle theologische Fragen es erforderlich machten. Aber die allen Getauften ans Herz gelegte Definition flankiert wie eine stille Schutzmacht die Vielfalt ihres geistlichen Lebens. Sie stützt das größere Ganze der christlichen Glaubenspraxis, die als „dynamische Wirklichkeit“ Geschichte schreibt und ihren Quellgrund „in der Verkündigung, im Gottesdienst und in den Sakramenten der Kirche“⁵⁰ hat. Mithin wird die terminologische Kühnheit Nizäas und Konstantinopels zum Patronat für die christliche Ökumene. Unter ihrem Dach wissen sich die Konfessionen in sich selbst, aber auch je voreinander bestätigt. Die bekenntnisgebundene Lesart der Bibel verhindert das Abgleiten der Glaubensaussage in eine abstrakte Ideenwelt, die naturgemäß ebenso plural wie antagonistisch ist. Ökumene wäre ein Unwort darin. Demgegenüber „muss jede Kirche in der Lage sein, in der anderen die Fülle des apostolischen Glaubens zu erkennen. Dies bedeutet nicht eine völlig identische Auslegung [...] Ein bestimmter Grad der Einmütigkeit ist jedoch erforderlich für die gegenseitige Anerkennung.“⁵¹ Die Ökumene ist also ein Pfund, mit dem die Treue zum Symbolum von Nizäa-Konstantinopel wuchern sollte.

Sodann zweitens: Zur Würdigung des Konzils von Nizäa vor 50 Jahren hatte der deutsche Episkopat hervorgehoben, dass seinerzeit das „unterscheidend Christliche“ zu Wort gekommen sei, nämlich festes Vertrauen in die göttliche, „sich selbst mitteilende Liebe“; damit sage das Konzil auch „Entscheidendes über den Menschen“⁵².

⁴⁹ Vgl. Anm. 18.

⁵⁰ Gemeinsam den einen Glauben bekennen. Eine ökumenische Auslegung des apostolischen Glaubens, wie er im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) bekannt wird. *Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung* (deutscher Text), Frankfurt a.M. – Paderborn 1991, 7. 10.

⁵¹ Ebd., Nr. 6. 10.

⁵² *Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zum Christusbekenntnis von Nizäa*, Fulda 1975, 5a. b. c.

Arius hatte die eigentümliche Figur eines geschaffenen Erlösers ins Spiel gebracht und so den Logos-Begriff einem kreatürlichen „Gott“ zuerkannt, einem Gott zweiter Klasse. Dachte er ihn als waschechten Menschen? Er interpretierte das biblische Narrativ auch in dieser Hinsicht eigenwillig, obwohl man in seinem Umfeld die Schrift eigentlich recht sorgfältig las. Tendenziell hatte Arius die menschliche Geistseele Jesu mit dem von Gott geschaffenen, freilich übermenschlich edlen und seinerseits kreativen Logos-Gott gleichgesetzt.⁵³ Der nizänische Glaube geht demgegenüber von der vollen Wahrnehmung des Menschseins Jesu von Nazareth aus. An die „doppelte Konsubstanzialität“ des Erlösers wird später Leo der Große erinnern: Jesus, dem himmlischen Vater wesensgleich als Gott, der irdischen Mutter wesensgleich als Geschöpf.⁵⁴

Als wirklicher Mensch begreift Jesus jeden Menschen in sich. Umgekehrt tritt durch ihn das Humanum in seine vornehmsten Möglichkeiten vor Gott ein. Nizäa unterstreicht die menschliche Gottfähigkeit auf der Basis ihrer bleibend geschöpflichen Natur. Der Sohnes-titel des Erlösers wird zum Markenzeichen der „Kinder Gottes“ (vgl. Gal 3,26) und ihrer Würde. Es ist das Thema Gnade, das mit der ambitionierten Wortwahl der nizänischen Väter im Geistesgut der Antike eine atemberaubende Anthropologie etabliert hat: Vervollkommnung des wahrhaft Geschaffenen durch die Vollkommenheit des wahrhaft Göttlichen. „Wie es nicht das Fleisch ist, wodurch das Fleisch lebt, sondern ein dem Fleisch überlegenes Prinzip, so ist es nicht der Geist, der den Geist lebendig macht, sondern ein dem Geist überlegenes Prinzip. Mit anderen Worten: die Menschenseele ist nicht vollendet, ehe sie nicht die *forma filiorum Dei* erhalten hat“⁵⁵, formuliert Henri de Lubac in Anlehnung an Augustinus. Wer Nizäa kippt, gefährdet denkerische Verstreungen im christlichen Menschenbild mit unabsehbaren Folgen gerade in der heutigen Situation.⁵⁶

Und schließlich drittens: Die Spitzenaussage der nizäno-konstantinopolitanischen Christologie ergibt sich – natürlich – aus ihrer trinitarischen Einbettung. Führende Köpfe des vierten und fünften Jahrhunderts wie Athanasius, Hilarius und Augustinus hatten dafür ihre ganze Reputation in die Waagschale geworfen. Ich sehe darin den auch für heute maßgeblichen, ja unverzichtbaren theologischen Auftrag aus dem vierten Jahrhundert.

Selbstverständlich lässt sich über die Systematik und die Terminologien trinitarischen Denkens streiten. Es gibt immerhin auch die Meinung, dass der Dreieinigkeitsgedanke mit der Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth wenig zu tun habe oder lediglich geistesgeschichtlichen Umständen geschuldet sei.⁵⁷ Aber wäre das Christentum jemals Christentum

⁵³ Vgl. zur historischen Abwägung Grillmeier, *Jesus der Christus* (wie Anm. 46), 374–382.

⁵⁴ Vgl. Studer, *Glaube der Alten Kirche* (wie Anm. 4), 248–241.

⁵⁵ Henri de Lubac, *Die Freiheit der Gnade I. Das Erbe Augustins*. Übertragen von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1971, 46 mit Augustinus, conf. 10,6,20; vgl. dazu auch Augustins anthropologisch-soteriologischen Grundsatz, ep. 140,4: „... mutabiles, commutati, participes facti Verbi incommutabilis“.

⁵⁶ Vgl. Bertram Stubenrauch, *Charakterbildung zwischen Zwang und Freiheit. Wie der Transhumanismus das biblische Menschenbild herausfordert*, in: Jutta Dresken-Weiland; Felix Weiland (Hgg.), *Ein Schatz für die Kirche. Studien zum Verhältnis von Kirche und Kultur. FS Albrecht Weiland, Regensburg 2025*, 371–377; Hans-Arved Willberg, *Trinitarische Anthropologie und Resonanztheorie. Epistemologische Argumente für ein spirituell gesundes Menschenbild* (Religion, Spiritualität und Gesundheit 1), Freiburg i. Br., 2025, bes. 133–148.

⁵⁷ So prominent: Friedrich D.E. Schleiermacher, ganz anders später Karl Barth; vgl. dazu Christiane Tietz, *Systematisch-theologische Perspektiven zur Trinitätslehre*, in: Volker-Henning Drecoll (Hg.), *Trinität* (Themen der Theologie 2), Tübingen 2011, 163–194; im Namen der Dogmenentwicklung hat z. B. Karl-Heinz Ohlig Bedenken

gewesen, wenn es nicht durch und durch trinitarisch dächte? Ich bezweifle das. Denn mit der sterngreifenden Wortmeldung des Nizäno-Konstantinopolitanums, wonach Jesus von Ewigkeit her mit dem Vater wesensgleich sei, als „Licht vom Licht“ aus seiner Mitte komme und im Heiligen Geist die göttliche Liebe an die für sie empfängliche Kreatur verschenkt habe, unterfängt eine Ontologie der Proexistenz das christliche Wirklichkeitsverständnis: Nicht eine letzte, atomische Macht, gleichsam die Betonwand absoluter Selbstbehauptung, nicht das alles ausschließende und zugleich alles vereinnahmende „Ich“ göttlicher Alleinwirksamkeit ist der Grund des Seins, sondern ein gewährendes „Du“. Verschwenderische Hingabe, „Entäußerung“ (vgl. Phil 2,6-7), Dialog, Alterität, ja Selbstaussbeutung.⁵⁸ Der Trinitätsglaube der Kirche ist die spirituelle Schwerkraft des Christentums par excellence. Er kann nur bekannt, verkündet und gelebt werden: *Ein* Gott, Vater, Sohn, Heiliger Geist – im selben Nu schweigende Transzendenz, politisch engagierte Weltbejahung, mystische Innerlichkeit. Lässt sich mehr über Gott und sein Verhältnis zur mit Herzensstiefe begabten Kreatur sagen?

Für mich bleibt das Anliegen von Nizäa-Konstantinopel für das Christentum und den Christennamen wesensnotwendig.

The essay examines whether Christianity can be conceived without the Nicene Creed. While contemporary discussions often emphasize the lived experience of faith – such as those by the *World Council of Churches* or the systematic theologian Hans Küng – the central concept established by the Council, namely *homoousios*, must remain a defining hallmark of faith in Jesus of Nazareth. This is essential not only because of its profound role in shaping Christian identity, but also due to its significance for the Christian understanding of humanity and, importantly, its foundational theological articulation of the Trinity.

gegen das Dogma angemeldet: *ders.*, Ein Gott in drei Personen? Vom Vater Jesu zum ‚Mysterium‘ der Trinität, Mainz 1999, bes. 116–125; vgl. dazu meine Rezension in: TThZ 108 (1999), 164 f.

⁵⁸ Zum geistesgeschichtlichen Horizont dieser Sicht und ihrer systematischen Entfaltung vgl. große trinitätstheologische Entwürfe, etwa *Hans Urs von Balthasar*, Dramatische Soteriologie, in: *ders.*, Theodramatik III. Die Handlung, Einsiedeln 1980, 295–395, hier 302: „Die Gebärde, mit der der Vater die ganze Gottheit ausspricht und dahingibt (eine Gebärde, die er nicht nur „tut“, sondern „ist“), kann, sofern sie den Sohn als das unendlich Andere seiner selbst zeugt, nur gleichzeitig die ewige Voraussetzung und Überholung all dessen sein, was Trennung, Schmerz, Entfremdung in der Welt, und was Liebeshingabe, Ermöglichung von Begegnung, Seligkeit in ihr sein wird. Nicht unmittelbare Identität von beidem, sondern überlegene und überholende Voraussetzung für beides“. Oder *Walter Kasper*, Der Gott Jesu Christi, in: George Augustin; Klaus Krämer (Hg.), *Walter Kasper. Gesammelte Schriften* Bd. 4, Freiburg – Basel – Wien 2008, 363–479, bes. 437–445. Für problematisch halte ich indes Tendenzen, das Trinitarische in der Weise einer gleichursprünglichen Gemeinschaft zu interpretieren, wie es u. a. Gisbert Greshake getan hat; vgl. *ders.*, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg – Basel – Wien 1997, bes. 90–94.