

Christologie ohne metaphysischen „Schwindel“ Nizäa als ständige Herausforderung zu je neuer Inkulturation

HEINZ-GÜNTHER SCHÖTTLER*

This article explores two questions: (1) What obstacles does the Christology of the Council of Nicaea pose for communicating faith today? (2) What does it mean that the Council of Nicaea, with its ontologically charged Christology, finally separated itself from Judaism? In the course of the investigation, it becomes clear how closely the two questions are related. The aim of the essay is to provide assistance for the inculturation of a biblically based Christian faith in postmodernity by rediscovering the relevance for faith of the fact that “Jesus is a Jew and always will be” (Pope John Paul II). The essay therefore argues strictly from a biblical perspective. It warns urgently against sophisticated Christological disputes far away from life experiences. It asks what ‘truth’ is and warns against the appropriation of truth in the question of power. Against this background, the denominational differentiation of Christianity can also be viewed positively as a return to the plurality of the beginnings. Finally, two examples are used to illustrate the need for ontological disarmament in Christology and to provide a strictly biblical justification for this: (1) Who is Jesus, the Anointed One of God (= Christ): “God of God, very God of very God” (Creed of the Council of Nicaea) or “the image of God” (vgl. 2 Cor 4,4; Col 1,15; Jn 14,9), symbol of God’s faithfulness? (2) How is the unity of God the Father and Jesus, his Anointed One, to be understood: ontologically or as a functional unity?

Keywords: *Council of Nicaea, biblical Christology, ontological Christology, Jesus as a Jew, separation of Christianity and Judaism, question of truth and question of power, communication of faith, postmodernism, denominational differentiation of Christianity*

1. Anlässlich eines Jubiläums in Erinnerung gerufen

Das Konzil von Nizäa im Jahr 325 ist die erste Synode nach dem Ende der Zeit der Verfolgung¹ und die erste Synode mit „ökumenischem“,² d. h. gesamtkirchlichem Repräsentationsanspruch. In Nizäa wurde die

* Heinz-Günther Schöttler, Professor em., Fakultät für Katholische Theologie der Universität Regensburg, Schulweg 2, 93102 Pfatter, Deutschland, heinz-guenther@schoettler.online.

¹ Erst unter Kaiser Justinian (527–565) wird das Christentum quasi zur Staatsreligion erhoben.

² Griechisch oikouménē bezeichnet den bewohnten Erdkreis.

Entwicklung, die Christologie in ontologischen Kategorien des Mittelplatonismus zu konzeptionieren und zu kommunizieren, kirchlich definiert und normiert. 1700 Jahre später wird die Credo-Formel des Konzils in den christlichen Kirchen immer noch gesprochen. Von Jesus Christus heißt es darin: „*Gott aus Gott, Licht aus Licht, wahrer Gott aus wahrem Gott, geboren, nicht geschaffen, eines Wesens (griechisch: „homooúsios“) mit dem Vater.*“³ 126 Jahre später weiß das Konzil von Chalkedon (451) in derselben Denkwelt mit seiner Zwei-Naturen-Lehre zu präzisieren: „*Ein und derselbe ist Christus, der einziggeborene Sohn und Herr, der in zwei Naturen unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar erkannt wird [...] und sich in einer Person und einer Hypostase vereinigt.*“⁴ – Sieben Aspekte sollen den Fragehorizont meiner Überlegungen zu Beginn fokussieren.⁵

1.1 Die ontologisch konzipierte Christologie des Konzils – ein Hindernis der Glaubenskommunikation

Denkerisch wäre die „Apotheose“ des jüdischen Jesus von Nazareth, zu der ihm die christologischen Definitionen des Konzils von Nizäa in ihren ontologischen Kategorien verhelfen, durchaus möglich; biblisch jedoch sind sie nicht. Nicht erst dem religiösen Bewusstsein der funktional denkenden westlichen Gesellschaften⁶ ist eine solchermaßen konzeptionierte Christologie nicht mehr plausibel. Es bedürfte heute für „einfache“ Gläubige zumindest eines „Crashkurses“ in mittelplatonistischer Philosophie, um dieser denkerisch steilen Christologie in ihre schwindelerregenden Höhen folgen zu können. Das ontologische Paradigma ist am Ende; es kann auf der basalen Ebene der Glaubenskommunikation die

³ Heinrich Denzinger und Peter Hünermann, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen* (Freiburg - Basel - Wien: Herder, 43 2010), Nr. 125.

⁴ *Ibidem*, Nr. 302.

⁵ Anlässlich des „runden“ Jubiläums sind viele Beiträge erschienen. Wichtige Literatur zu dem speziellen Thema, das in der Einleitung dieses Beitrags fokussiert ist, wird in den Anmerkungen an Ort und Stelle notiert. Vgl. bes. Uta Heil und Jan-Heiner Tück, Hrg., *Nizäa – Das erste Konzil. Historische, theologische und ökumenische Perspektiven* (Freiburg - Basel - Wien: Herder, 2025), darin bes. den höchst instruktiven forschungsgeschichtlichen Überblick von Uta Heil, „Nizäa 325: Ein Blick zurück in die Forschungsgeschichte“, 3982.

⁶ Nur für die westlichen Gesellschaften kann ich sprechen, weil ich die vielen anderen „Welten“ der einen Erde nicht hinreichend genug kenne. Vgl. etwa Johannes Först, „Kirche in „nachmetaphysischer“ Zeit. Zu den veränderten Verstehensbedingungen von Liturgie und Pastoral“, *Bibel und Liturgie* 85 (2012) 173–82. Grundsätzlich: Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, I. *Philosophische Aufsätze* (Berlin: Suhrkamp, 1992), 35–60 („Motive nachmetaphysischen Denkens“); vgl. auch idem, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken* (Berlin: Suhrkamp, 2012).

Erfahrungen im Glauben nicht (mehr) überzeugend und nachvollziehbar kommunizieren.⁷ Die Kommunikation des christlichen Glaubens in der Denkwelt der Spätantike scheitert heute immer offenkundiger; die *traditio christiana* steht auf dem Spiel.

Wenn der biblische Befund aber überhaupt nicht dazu zwingt, die Christologie in ontologischen Kategorien zu denken, unterschiedliche Christologien kennt und vieles auch in der Schwebelässt: Warum wollen und sollen die Konzilien den Glauben in dogmatisch-messerscharf formulierten Sätzen eindeutig machen, zumal dies dem biblischen Verständnis von Wahrheit eigentlich fernliegt⁸ und in der Konsequenz immer wieder zu vielen Spaltungen und Konflikten in der Christenheit geführt hat? Sind die anderen, die der eigenen dogmatischen Lehre nicht folgen wollen oder können, weil sie andere Erfahrungen im Glauben machen und die Reflexion darüber sie anders sprechen lässt, mit ihrem Glauben wirklich „auf dem Holzweg“?⁹

Bedenkenswert ist, was *Wolfram Kinzig* bei aller Anerkennung des Konzils von Nizäa an diesem kritisiert. Die Theologie des Konzils sei eine elitär-akademische Theologie gewesen, die schon in ihrer Entstehungszeit den „einfachen“ Christ*innen nicht mehr ohne Weiteres habe vermittelt werden können.¹⁰ Die lateinische Sprache im Westen und die griechische im Osten, die die einfachen Gläubigen nicht beherrschten, in denen aber diese Theologie getrieben wurde, entwickelten sich immer mehr zu Herrschaftsmedien über den Glauben und waren bereits damals für die Weitergabe des Glaubens ein Kommunikations- und Rezeptionshindernis.

1.2 Eine ständige theologische Nötigung zur Inkulturation

So gelungen die antike Inkulturation des Christentums in die Metaphysik der Spätantike auch gewesen sein mag: dass „das kritisch gereinig-

⁷ Zu den unterschiedlichen Ebenen der Glaubenskommunikation vgl. Heinz-Günther Schöttler, „«Vera theologia est practica» (Martin Luther). Theologie als topologische Wissensform in einer Welt als fragiler «topos» der Gottesbegegnung“ in: Först und Schöttler, Hrg., *Quo vadis, theologia? Neue Perspektiven auf Religion in der späten Moderne* (Berlin - Münster: Lit-Verlag, 2009), 107–50, hier: 132.

⁸ Siehe Kap. „Eine hermeneutische Zwischenbemerkung: Was ist Wahrheit? Eine biblische Antwort“.

⁹ So Georg Bätzing, Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz, in seinem Beitrag: „Drängende Fragen bis in die Gegenwart. Zum Konzil von Nizäa vor 1700 Jahren,“ in: *Herder Korrespondenz* 79 (Freiburg i. Breisgau: Herder, 2025), Heft 8, 38–40, Zitat: 40.

¹⁰ Vgl. Wolfram Kinzig, „The Creed of Nicaea. Old Questions, New Answers,“ *The Ecumenical Review* 75, Nr. 2 (2023), 215–34, hier: 234.

te griechische Erbe wesentlich zum christlichen Glauben gehört,¹¹ also bleibend normativ wäre, erschließt sich mir nicht. Unter den wechselnden kulturellen Bedingungen des Glaubens darf dieser nicht auf eine bestimmte historische Inkulturation, und sei es auch eine für ihre Zeit noch so gelungene Inkulturation, normativ für alle Zeiten verpflichtet werden. Das Evangelium ist offen für je neue unterschiedlichste Inkulturationen und nicht auf eine bestimmte Kultur festgelegt.¹² Inkulturation ist ein ständiger Prozess, eine permanente Herausforderung, eine ständige theologische Nötigung. In Bezug darauf, dass das ontologische Paradigma die Kommunikation des Glaubens heute so behindert, muss eine Exkulturation des Christentums befürchtet werden.¹³

1.3 Ein Ungetaufter nimmt den Vorsitz auf dem Konzil ein

Neuere Forschungen haben die Umstände erhellet, unter welchen die Credo-Formel zustande gekommen ist. Ein Kaiser hatte das Konzil einberufen: *Kaiser Konstantin* (um 280 – 337), der bereits zu Lebzeiten panegyrisch „der Große“ genannt wurde. Er hatte die Bischöfe für den Juni 325 nach Nizäa (heute: Iznik) in seine Sommerresidenz am Marmara-Meer zusammengerufen. Reisekosten wurden vom Kaiser erstattet, Unterkunft und Verpflegung waren gratis, und wenn nötig, stellte der Kaiser für die

¹¹ So Papst Benedikt XVI. in seiner Regensburger Rede am 12.09.2006, unter: www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html, abgerufen am 16.10.2025.

¹² Dazu in aller Kürze drei Aspekte: (1) Das Evangelium braucht Kultur, um sich auszudrücken und zu wirken, ist aber nicht an eine bestimmte Kultur gebunden, jene initiale Inkulturation des Wortes Gottes in dem Juden Jesus von Nazareth ausgenommen. Letztere Bemerkung wird am Schluss meiner Überlegungen in einem grundlegenden Aspekt präzisiert werden. (2) Es darf keine prinzipielle Zurückweisung einer Kultur als grundsätzlich „ungeeignet“ für die Inkulturation der biblischen Botschaft geben. Keine Inkulturation, jene initiale Inkulturation des Wortes Gottes in dem Juden Jesus von Nazareth wieder ausgenommen, kann für das Christentum bleibende Normativität für die folgenden Zeiten für sich beanspruchen. Dazu ausführlich: Schöttler, „... ein zu vollendendes Werk.“ Kultur als bedeutungsgenerativer Ort der biblischen Botschaft, *Bibel und Liturgie* 90 (2017): 274–86. (3) Es gibt keine Totalidentifikation von Kultur und Evangelium, es bleibt immer notwendigerweise eine Differenz, die als Bruch empfunden wird und gerade darin inspirierende Herausforderung sein will, das Evangelium je neu zu inkulturieren (vgl. Först, „Ein Bruch zwischen Evangelium und Kultur? Überlegungen zum Phänomen der «Kirchenferne» und zur Zukunft der «Volkskirche»,“ *Bibel und Liturgie* 81 (2008), 3–19.

¹³ Jüngst hat Karl-Heinz Menke versucht, dass ontologische Paradigma für die Gegenwart zu „retten“: „Das ὁμοούσιος τῷ πατρὶ scheidet die Geister. Zur kriteriellen Funktion des Symbolums Nicaenum,“ Heil und Tück, Hrg., *Nizäa – Das erste Konzil*, 364–84, hier: 374–84.

An- und Abreise auch Transportmittel zur Verfügung.¹⁴ Der Bischof von Rom, Papst (?) Silvester I., hatte sich (aus Altersgründen?¹⁵) entschuldigen lassen; zwei Legaten vertraten ihn. Den Vorsitz auf den Konzilsversammlungen hatte der Kaiser inne, ein Ungetaufter, denn erst auf dem Sterbebett ließ er sich taufen; dazu unten mehr. Seit 306 d. Z. war er Kaiser im Westen des Reiches, ab 322 auch im Osten, zur Zeit des Konzils also erst seit Kurzem Herrscher über das *gesamte* Imperium. Machtpolitische Gründe bewegten ihn (s. u.). Inwieweit Kaiser Konstantin als überzeugter Christ verstanden werden kann, ist in der Geschichtswissenschaft wenig umstritten. Sein „Christsein“ ist in einen stark politisch-taktischen Referenzrahmen zu verstehen.¹⁶

1.4 Lehrstreitigkeiten interessieren den Kaiser nicht

Der Kaiser war es, der den anwesenden Bischöfen das berühmt gewordene und umstrittene *homooúsios* ins Credo diktierte, dass der Sohn „wesensgleich mit dem Vater“ sei.¹⁷ *Homooúsios* ist „wahrscheinlich allein deswegen eingefügt worden, weil Arius und [Bischof] Eusebius von Nikomedien diese Bezeichnung zuvor ausdrücklich abgelehnt hatten.“¹⁸ Bi-

¹⁴ Vgl. Eusebius von Caesarea, *Vita Constantini* III, 6, 9.

¹⁵ Vgl. Eusebius von Caesarea, *Vita Constantini* III, 7, 2.

¹⁶ Vgl. bes. Hartwig Brandt, *Konstantin der Große. Der erste christliche Kaiser. Eine Biographie* (München: Beck, ¹2006, ³2011); Andreas Merkt, *Die religiöse Verwandlung der Welt. Die Anfänge „moderner“ Religion in der Spätantike* (Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2024), 262–67.

¹⁷ Vgl. Hartmut Leppin, „Das angeeignete Konzil. Constantin der Große und Nizäa“, in Heil und Tück, Hrg., *Nizäa – Das erste Konzil*, 83–110. Konstantin sah sich zu diesem *theologischen* Eingriff befugt, insofern er sich als Aufseher (ἐπίσκοπος – episkopos) über die Kirche verstand. Vgl. Eusebius, *Vita Constantini* I, 44 (κοινὸς ἐπίσκοπος – koinòs episkopos – „Bischof über alle“); IV, 24 (ἐπίσκοπος τῶν ἐκτὸς – episkopos tòn ektòs – „Bischof für die äußeren Angelegenheiten [sc. der Kirche]“). Das griechische Wort „episkopos“ bedeutet wörtlich und im profanen Kontext schlicht und einfach „Aufseher, Kontrolleur, Hüter“. Konstantin verstand seine Herrschaft als universale Herrschaft, die ihm von Gott gegeben sei. Infolgedessen sah er sich berechtigt, auch die Kirche zu beaufsichtigen, der er eine privilegierte Autonomie in ihren inneren Angelegenheiten gewährte, ohne damit die Oberaufsicht aufzugeben (vgl. Johannes Straub, „Konstantin als κοινὸς ἐπίσκοπος“, in idem, *Regeneratio imperii. Aufsätze über Roms Kaisertum und Reich im Spiegel der heidnischen und christlichen Publizistik*, Bd. 1 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972), 134–58, hier: 153. Vgl. auch: Klaus M. Girardet, „Das christliche Priestertum Konstantins der Große. Ein Aspekt der Herrscheridee des Eusebius von Caesarea“, in *Chiron. Mitteilungen der Kommission für Alte Geschichte und Epigraphik des Deutschen Archäologischen Instituts* 10 (1970), 569–92; Hermann Josef Sieben, *Die Konzilsidee der Alten Kirche* (Paderborn – München u.a.: Schöningh, 1979), 447–49.

¹⁸ Heil, Hrg., *Athanasius von Alexandria. Diverse Schriften*; aus dem Griechischen übersetzt von Heil, (Frankfurt a. M. – Leipzig: Verlag der Weltreligionen, 2008), 240 (*kur-*

schof Eusebius wird uns gleich wieder begegnen; er und Arius gehörten auf dem Konzil jedenfalls zur unterlegen Partei. Die Herkunft des nicht biblischen Begriffs *homooúsios* ist bis heute unklar.¹⁹ Konstantin urteilte nicht nach theologischen Kriterien; ihm lag die Einheit des Imperiums am Herzen, nicht eine irgendwie „richtige“ christliche Lehre. Er urteilte nicht nach theologischen Kriterien, sondern danach, was die Mehrheit der versammelten Bischöfe erbringen würde.

Als Konstantin im Mai 337 in seiner Residenz in Nikomedia (heute: Izmit; ebenfalls am Marmara-Meer gelegen) auf dem Sterbebett lag, ließ er sich erst taufen. Und vom wem? Von keinem Geringeren als Bischof *Eusebius von Nikomedia* (gest. 341), der auf dem Konzil als Protagonist des Arius aufgetreten war! Sub specie aeternitatis werden theologische Spitzfindigkeiten eben unbedeutend. Und „*ER, der im Himmel thront, lächelt*“, heißt es in Ps 2, 4.

Homooúsios „ist kein eindeutig definiertes Wort gewesen. Man kann es unterschiedlich interpretieren und damit zu sehr unterschiedlichen Einschätzungen des Verhältnisses von GottVater [sic!, *Anm. HGS*] und Sohn kommen.“²⁰ Aufgrund dieser Ambiguität hat das Konzil die Streitigkeiten auch nicht beendet, nicht beenden können.

This imprecision may have been imported into the creed on purpose: the emperor or his advisers may have thought that the *homooúsios* (although clearly not acceptable to the Arians) was a fuzzy enough description of the ontological proximity of Father and Son, sufficient to be adopted by the council's majority.²¹

So schwelte der theologische Konflikt weiter,²² weit über den Tod des Arius im Jahr 327 hinaus, und er schwelt im Grunde bis heute.

siv: HGS).

¹⁹ Vgl. Heil, „Nizäa 325“, 71–82 (Kap. 3.2: „Zum *homooúsios*“). Zur Diskussion um den Begriff *homooúsios* in der frühen rabbinischen Literatur vgl. darin Matthias Morgenstern, „Jüdische Reaktionen auf das Konzil von Nizäa“, bes. 208–12.

²⁰ Roland Kany, „Kaiser Konstantin und das erste Konzil von Nizäa 325,“ in Florian Schuller und Hartmut Wolff, Hrg., *Konstantin der Große. Kaiser einer Epochenwende* (München: Lindenberg, 2007) 95–124, Zitat: 105; vgl. Kany, „Glanz und Elend dogmatischer Unschärfe. Wege vom nizänischen zum sogenannten nizäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis,“ in Heil und Tück, Hrg., *Nizäa – Das erste Konzil*, 172–90.

²¹ Kinzig, „The Creed of Nicaea,“ 227.

²² Vgl. die von Hanns Christof Brennecke, Annette von Stockhausen u. a. herausgegebenen *Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites*, Athanasius Werke. 3. Band (Berlin - Boston: de Gruyter, bisher: 2007. 2014. 2020. 2022), online unter: www.athanasius.theologie.uni-erlangen.de.

Konflikte, theologische Diskussionen, ja auch Streit gehören zur Kirche immer dazu, auch auf den frühen Konzilien.²³ Wenn nun in aktuellen Beiträgen zum Konzilsjubiläum betont wird, dass der Weg der Konfliktlösung auf dem Konzil heute noch vorbildlich sei für eine gelingende theologische Auseinandersetzung mit Andersdenkenden,²⁴ so ist dies sicher *nicht* zutreffend und allein der Verklärung des so altherwürdigen Konzils geschuldet. Dabei wusste die alte Kirche es auch anders, theoretisch zumindest: „«Kirche» nämlich ist ein Name für ein Ganzes [*griech.: systēma*] und für eine Weg-Gemeinschaft [*griech.: sýn-odos*]“, ist bei *Johannes Chrysostomos* (um 345–407) zu lesen.²⁵

1.5 Die Kriminalisierung anders Glaubender

Das Nizänische Credo selbst wandelte sich in der Folge von einem Ausdruck des Glaubens in ein Rechtsdokument mit fatalen Folgen.²⁶

²³ Wie es hinter den Kulissen antiker Konzilien zugeht, deckt Franz Dünzl in seiner *Geschichte des christologischen Dogmas in der Alten Kirche* (Freiburg - Basel - Wien: Herder, 2019) auf; erschreckende Szenarien kommen zum Vorschein. Bei der Herausbildung der frühen Christologie und ihrer theologischen Definitionen in den philosophischen Kategorien der ersten Konzilien spielten theologische Gründe oft weniger eine Rolle. Machtpolitischer Druck wurde ausgeübt; Konzilsentscheidungen unterlagen der Zufälligkeit, welcher der beiden Kaiser (der in Rom bzw. der in Konstantinopel) gerade die militärische Unterstützung des anderen brauchte und deshalb in Lehrstreitigkeiten nachgab. Diesem Ziel diente es, dass gegnerische Positionen theologisch bewusst verzeichnet wurden, Konzilsbischöfe sich gegenseitig intrigant austricksten, man sich gegenseitig exkommunizierte, was nicht selten zu nachträglichen Rehabilitierungen führte, teils posthum, aber es gab selbst posthume Verurteilungen als Häretiker auf nachfolgenden Konzilien. Bestechung gab es auch; kaiserliche Kommissare und private „Bodyguards“ einzelner Bischöfe schüchterten Mitbischöfe ein, die byzantinische Kaiserin Pulcheria (450–53) ließ sogar einen theologischen Gegner verurteilen und hinrichten. Von theologisch fairen, einander verstehen wollenden Diskursen, von gemeinsamem Ringen um Konsens keine Spur. Was Dünzl in Bezug auf das Konzil von Ephesus (431) sagt, dürfte für die anderen Konzilien insgesamt gelten: Blickt man aus der Distanz von Jahrhunderten auf die Konzilien zurück, „fühlt man sich ratlos: Den Ablauf eines ökumenischen Konzils stellt man sich sicherlich anders vor. [...] «Ökumenisch» im eigentlichen Sinne des Wortes war diese parteiliche Versammlung [...] gewiss nicht.“ Dünzl, *Geschichte des christologischen Dogmas*, 119, 126. Das Konzil einte die Christenheit nicht, sondern trennte sie. Theologie, insbesondere die Christologie, war Spielball, Machtinstrument im Kalkül der Politik und Anlass zur Trennung! Vgl. auch Dünzl, *Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas in der Alten Kirche* (Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2011).

²⁴ Vgl. etwa Bischof Heiner Willmer, „Herausgefordert durch Andersdenkende. Das Konzil von Nizäa und seine Impulse für heute,“ in *Herder Korrespondenz Spezial* (Freiburg i. Breisgau: Herder, 2025), Heft 1, 40–42, hier: 40. Oder: Bätzing, „Drängende Fragen,“ 40.

²⁵ Johannes Chrysostomos (349–407), *Explicatio in Psalmos* 149.

²⁶ So Kinzig, „The Creed of Nicaea,“ 232.

Die Beschlüsse des Konzils wurden nämlich zu Reichsgesetzen²⁷ und abweichendes Verhalten wurde mit weltlichen Strafen geahndet, so dass die Einmischung des Kaisers in den theologischen Konflikt und sein Diktat einer offiziellen Doktrin den theologischen Dissens kriminalisierte: ein ambivalentes Erbe nicht nur des Konzils von Nizäa. Die Anathematisierungen, die das Konzil seinem Credo *unmittelbar* anfügte,²⁸ nahmen Spaltungen billigend in Kauf. Welch ein Preis!

Die entstehende Reichskirche zwang aus ihrer Staatsräson immer mehr zu einer einheitlichen „Theologie“ unter Inkaufnahme von Ausgrenzungen und Abspaltungen, irgendwie widersinnig, war es doch eigentlich das Ziel des Kaisers, die Einheit des Reiches durch die Einheitlichkeit im religiösen Bekenntnis zu erreichen: „Mein Plan war damals“, so sagt der Kaiser bei seinem Geschichtsschreiber Eusebius von Caesarea (um 260 – um 339) rückblickend, „erstens die unterschiedlichen Anschauungen der Völker über die Gottheit in ein einheitliches System zusammenzubringen, und zweitens, dass der Körper des Erdkreises, der damals wie an einer schmerzhaften Wunde/Krankheit litt, sich erhole und wieder eine Einheit werde.“²⁹

1.6 Die Besiegelung der Trennung vom Judentum

Das Konzil von Nizäa und die Jahrzehnte danach sind ein *Wendepunkt in den Beziehungen zwischen Juden und Christen*: Der langwierige und komplexe Prozess der Ausdifferenzierung, „Parting of the Ways“ genannt, führte endgültig zur religionsstrukturellen Trennung in ein Christentum und ein sich rabbinisierendes Judentum.³⁰ Die nizänische Theologie ließ die jüdischen Wurzeln der Christologie vergessen; bald war die Trennung

²⁷ Vgl. Eusebius von Caesarea, *Vita Constantini* III, 23.

²⁸ Das Anathem (griech.: Bannspruch), das sich unmittelbar an das Credo anschließt, also integraler Bestandteil desselben ist, lautet: „Welche aber sagen: «Es war einst, da er nicht war,» und «Bevor er geboren wurde, war er nicht,» und er sei aus Nichtseiendem geworden oder aus einer anderen Hypostase oder einem anderen Wesen, und behaupten, der Sohn Gottes sei entweder geschaffen oder verändert oder verwandelt, diese belegt die katholische und apostolische Kirche mit dem Anathem,“ deutsche Übersetzung der griechischen Fassung nach Josef Wohlmuth, *Dekrete der ökumenischen Konzilien*, Bd. 1: *Konzilien des ersten Jahrtausends* (Paderborn – München – Wien – Zürich, 1998), 5, mit den entsprechenden Anmerkungen.

²⁹ Eusebius, *Vita Constantini* II, 65 (Übers.: HGS). Das Zitat steht in einem wohl fiktiven Versöhnungsbrief, den Eusebius Kaiser Konstantin an die beiden theologischen Streithähne im ägyptischen Alexandria schreiben lässt: an Bischof Alexander von Alexandria und an den Presbyter Arius.

³⁰ Vgl. dazu etwa Markus Tiwald, *Frühjudentum und beginnendes Christentum. Gemeinsame Wurzeln und das Parting of the Ways* (Stuttgart: Kohlhammer, 2022).

besiegelt. Man las das jüdische Neue Testament³¹ mit der ontologischen „Brille“ des Konzils, und diese *christliche* Auslegung des jüdischen Neuen Testaments wurde für das Christentum jetzt normativ.³²

Nizäa hat eine Abkehr vom Monotheismus Israels ins christliche Credo geschrieben³³: eine grundsätzliche Entscheidung des Konzils, wie die Einzelentscheidung des Konzils für einen gemeinsamen christlichen Ostertermin im Imperium³⁴ deutlich markiert. Was oberflächlich gesehen wie ein Meilenstein früher ökumenischer Einheit aussieht, hatte das Ziel, das Christentum vom synagogalen Festkalender klar abzukoppeln.³⁵ Christen „sollen nichts mehr mit dem verhassten Volk der Juden gemeinsam haben“, zitiert Eusebius den Kaiser.³⁶ Das Christentum endgültig

³¹ Vgl. Daniel Boyarin, *Die jüdischen Evangelien. Die Geschichte des jüdischen Christus* (Würzburg: Ergon-Verlag, 2015); Klaus Wengst, *Wie das Christentum entstand. Eine Geschichte mit Brüchen im 1. und 2. Jahrhundert* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2021).

³² Meine Kritik an einer ontologisch konzeptionierten Christologie betrifft auch die ebenso ontologisch konzeptionierte und mit kosmologischen Denkfiguren des Mittelplatonismus operierende Christologie des Arius. Die immer wieder geäußerte These, dass die nizänische Christologie und speziell auch die des Arius Aspekte binärischer Denkfiguren des hellenistischen Judentums der ersten nachbiblischen Jahrhunderte aufgenommen hätten, dem Judentum ihrer Zeit also gar nicht so entfernt stünden, ist ein großes Missverständnis. Die hierfür angeführten Belegstellen aus der jüdischen Mystik und Esoterik enthalten bei kritischer Betrachtung letztlich keine „jüdisch erschwinglichen Gedanken“, wie sie in der ontologisch konzeptionierten Christologie der ersten Konzilien rezipiert sind. Vgl. Schöttler, *Re-Visionen christlicher Theologie aus der Begegnung mit dem Judentum*, (Würzburg: Ergon-Verlag, 2016), 189–202.

³³ Jan-Heiner Tück sieht im philosophischen Denkhorizont des Konzils lediglich eine den biblischen Quellen entsprechende Übersetzungsleistung: Jan-Heiner Tück, „Gleichwesentlich mit dem Vater. Hat das Konzil von Nizäa die jüdischen Wurzeln des Christentums abgeschnitten?“ in *Communio. Internationale Katholische Zeitschrift* 53 (2024), 382–95; idem, „Die Homöousie – eine «Revolution im Gottesbegriff»?“ in Heil und Tück, Hrg., *Nizäa – Das erste Konzil*, 423–62, hier: 456–58.

³⁴ Unterschiedliche Kalendersysteme haben später wieder zu unterschiedlichen Osterterminen geführt. Das 1700-jährige Jubiläum wäre ein guter Anlass (gewesen), sich wieder auf eine einheitliche Bestimmung des Ostertermins zu verständigen, zumal im Jubiläumsjahr 2025 beide Termine zufällig zusammenfallen.

³⁵ Vgl. Matthias Morgenstern, „Jüdische Reaktionen auf das Konzil von Nizäa“, in Heil und Tück, Hrg., *Nizäa – Das erste Konzil*, 193–220, hier: 194. Morgensterns instruktiver Beitrag zeigt, dass sich die Rabbiner durchaus mit den Fragekomplexen des Konzils auseinandersetzen, es also eine Bezugnahme auf das Konzil gab.

³⁶ Eusebius, *Vita Constantini* III, 1819: „Nichts sollen wir also mit dem verhassten Volk der Juden gemeinsam haben. Denn wir haben vom Erlöser einen anderen Weg erhalten. Unserer heiligsten Religion ist eine Bahn vorgezeichnet, die gesetzmäßig und gebührend ist. Diese wollen wir einmütig einhalten und uns von jener schimpflichen Gemeinschaft (sc. der Juden) trennen, geliebte Brüder! Denn es ist in der Tat ganz widersinnig, wenn jene sich rühmen könnten, dass wir ohne ihre Unterweisung nicht imstande wären, dieses Fest (Ostern) zu feiern. So war es angezeigt, diesen Punkt dahin zu berichtigen,

vom Judentum zu trennen, war eine *bewusste* Entscheidung des Konzils; die Bischöfe fällten diese fatale Entscheidung einstimmig.

In der Rückschau wird den Kirchen der Verlust, der in dieser fatalen Entscheidung liegt, immer *bewusster* und besonders die Schuld, die sie mit dieser Entscheidung auf sich geladen haben. Das Konzil trennte das Christentum von seiner jüdischen Wurzel. Der dieser Trennung zugrundeliegende Juden Hass hat dem Antisemitismus nicht unwesentlich den Weg gebahnt – bis hin zur Schoa im 20. Jh., die ohne den kirchlichen Antijudaismus nicht möglich gewesen wäre. Umso mehr sollte das diesjährige Jubiläum Anlass sein, in den Ost- und Westkirchen den jüdisch-christlichen Dialog und die Beziehungen zu intensivieren.

1.7 Der glorreiche Christus und der vergessene Jude Jesus von Nazareth

Die christologisch-soteriologische Frage ist der Nukleus, wie sich der Dialog und die Beziehung des Christentums zum Judentum gestaltet. Entsprechend versuche ich im Folgenden, eine Christologie zu skizzieren, deren Merkmale *biblich* sind, insbesondere eine Christologie, die den *jüdischen Glauben* nicht ins Abseits und ins Dunkel stellt, wie es in dem bis heute wirkmächtigen dreistufig-klimaktischen heilsgeschichtlichen Modell des *Ambrosius von Mailand* (339–97) der Fall ist: „Umbra praecessit, secuta est imago, erit veritas“ („Der *Schatten* ging voraus, es folgte das *Bild*, dann wird die *Wahrheit* sein“).³⁷ Eine solche Christologie stellt den jüdischen Glauben ins Abseits und das Christentum auf dessen Kosten ins Licht. Bis heute ist dies ein beliebtes hermeneutisches Schema in der Verkündigung. Christologie darf nicht auf Kosten des jüdischen Glaubens konzipiert sein; sie muss ihren biblischen Ursprung wiederentdecken und heute neu buchstabieren.

Das Credo von Nizäa ist auffallend bibel-abstinent und israel-vergessen: Das Gott-Sein Jesu Christi, sein „Wesen“, also der *erhöhte* Christus, werden überschwänglich und breit artikuliert, das Leben Jesu als Mensch unter Menschen, seine Taten und seine Worte bleiben auffällig im Hintergrund, selbst das Kreuz bleibt unerwähnt.³⁸ Dass Jesus,

dass wir keine Gemeinschaft mit dem Volk jener Mörder unseres Vaters und Herrn hätten. [...], Alle hielten es für vollkommen angemessen, stimmten einstimmig dafür, dass durch die genaue Berechnung (sc. des Osterfestes) nicht eine Gemeinschaft mit den meineidigen Juden begründet würde.“ Vgl. auch den Rundbrief des Kaisers an die Kirchen, unter: www.athanasius.theologie.uni-erlangen.de/dok30.html, abgerufen am 16.10.2025.

³⁷ Ambrosius, *Explanatio XII Psalmorum*, 38,25.

³⁸ Es könnte sein, dass die Abneigung bzw. Feindschaft gegenüber den Juden auch dazu geführt hat, dass die synoptischen Evangelien eine so geringe Beachtung im Credo

der Gesalbte Gottes, seine Mutter Maria und seine Jünger*innen jüdisch waren bzw. sind, ist nicht artikuliert. Das alles scheint den schwinde-
 lerregend spekulierenden Bischöfen nicht wichtig gewesen zu sein. Die
 Christologie des Symbolum Nizaenum ist ein Ausdruck kirchlicher
 Euphorie kurz nach der Zeit der Verfolgung und Spiegelbild des eigenen
 ekklesialen Selbstverständnisses, wie es sich im Konstrukt der römischen
 bzw. byzantinischen Reichskirche noch steigern sollte. Martin Luther
 wird im 16. Jh. eine „theologia crucis“ von einer „theologia gloriae“ un-
 terscheiden, nicht nur um die *theologischen* Defizite der Kirche seiner Zeit
 zu markieren. Das Credo von Nizäa „erfasst“ *nicht* den „ganzen“ Jesus
 Christus, sondern versucht, nur einige akute Fragen seiner Zeit zu klä-
 ren, und es tut dies bibelabstinent.³⁹ Das Credo von Nizäa ist dringendst
 ergänzungsbedürftig.

1.8 Dass die Glaubenskommunikation nicht echolos bleibt!

Das Thema des vorliegenden Heftes lautet „*Jesus als Jude im Anschluss an Nizäa*“. Damit ist mehr aufgerufen als die Tatsache, dass Jesus von Na-
 zareth als jüdisches Kind von jüdischen Eltern geboren wurde, als Jude
 gelebt und gelehrt hat. Was dies *theologisch* bedeutet, soll abschließend
 mit zwei markanten Aussagen kurz markiert werden: „*Jesus ist Jude und
 wird es immer sein*“, sagt Papst Johannes Paul II.⁴⁰ Und: „*Jesus selbst hat kei-
 ne eigene Religion abseits vom Judentum gründen wollen*“, sagt der Wiener
 Neutestamentler Markus Tiwald.⁴¹ Am Schluss meines Beitrags werde ich

von Nizäa gefunden haben, um Jesus nicht als Juden erscheinen zu lassen. Dass die
 Kreuzigung, die eine für die Römer typische Hinrichtungsart war, verschwiegen wird,
 soll vielleicht die Römer und den Kaiser nicht verärgern.

³⁹ „Mit der Entscheidung, die arianischen Positionen nicht nur durch Anathematismen
 zu verurteilen, sondern auch die wahre Lehre von der Gottessohnschaft Jesu Christi in
 Form eines Glaubensbekenntnisses vorzulegen, begründete die Bischofsversammlung
 eine Tradition konziliar-antihäretischer Bekenntnisse, die sich von den bisherigen bib-
 lisch-liturgischen Bekenntnissen unterscheidet“ in Michael Fiedrowicz, *Theologie der
 Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion* (Freiburg – Basel – Wien:
 Herder, 2010), 301, sprachlich angepasst, *kursiv*: HGS.

⁴⁰ Papst Johannes Paul II., *Botschaft an die jüdische Gemeinde von Rom anlässlich des
 100. Jahrestages der Errichtung der römischen Synagoge* (22.05.2004), unter: [www.vatican.
 va/content/john-paul-ii/de/speeches/2004/may/documents/hf_jp-ii_spe_20040523_
 rabbino-segni.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/speeches/2004/may/documents/hf_jp-ii_spe_20040523_rabbino-segni.html), abgerufen am 16.10.2025; zur Israel-Theologie der letzten Päpste
 vgl. Schöttler, „Eine bereichernde Komplementarität“ (Papst Franziskus). Der Dialog
 mit dem Judentum als theologische Herausforderung,“ in: Chibueze C. Udeani
 u. a., Hrg., *Einander begegnen. Chancen und Grenzen im Dialog der Religionen heute*
 (Würzburg: Echter, 2016), 137–60.

⁴¹ Tiwald, „Jahrhunderte gemeinsam getrennt. Christentum und Judentum in der
 Antike,“ in *Herder Korrespondenz* 77, Nr. 4 (2023), 36–39.

darauf zurückkommen. Meine folgenden Ausführungen möchten zeigen, wie gerade eine Rückbesinnung auf den *jüdischen* Jesus die Botschaft anschlussfähig macht zu den Lebenswelten einer nachmetaphysischen Postmoderne, in denen die Glaubenskommunikation in den traditionellen Paradigmen – wie eingangs beschrieben – so echolos geworden ist. Dass diese biblischen Erinnerungen auch kritisch auf die kirchliche Theologie schauen, liegt auf der Hand.

2. „Ich und der Vater wirken gemeinsam.“ (Joh 10,30)

Im Kontext der „ontologischen Aufladung“ der Christologie ist es nicht verwunderlich, dass der Vers Joh 10,30 bis heute ontologisch missverstanden wird: ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐσμεν [ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἓν esmen]. Beispielhaft sei Rudolf Schnackenburg zitiert: „In dem kurzen Satz öffnet sich der Blick für die metaphysische Tiefe des Verhältnisses zwischen Jesus und seinem Vater.“⁴² Schnackenburg spürt, dass mit dieser Aussage die „Büchse der Pandora“ für ontologische Spekulationen geöffnet sein könnte und versucht, den Deckel draufzuhalten, indem er anmerkt, dass solche christologischen bzw. trinitätstheologischen Spekulationen aber „den Denkansatz des Evangelisten [überschreiten]“.⁴³ Michael Theobald zitiert Schnackenburg und fügt hinzu: „Aber der Evangelist – das ist diesem Satz [sc. von Schnackenburg] hinzuzufügen – fängt solche Tiefe kaum begrifflich ein, sondern lässt sie als Geheimnis stehen.“⁴⁴ Und mit dem Stichwort „Geheimnis“ ist die „Büchse der Pandora“ geöffnet.⁴⁵

Nicht nur die Auslegungsgeschichte versteht Joh 10,30 so, dass hier der nicht biblische Begriff homooúsios inhaltlich biblisch bestätigt werde.⁴⁶ Beispielhaft sei auf einen der profiliertesten Gegner des Arius auf dem Konzil von Nizäa verwiesen: *Athanasius von Alexandria* (um 295–373), „Vater der nizänischen Orthodoxie“ genannt.⁴⁷ Er liest Joh 10,30

⁴² Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 2 (Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1985), 387.

⁴³ *Ibidem*, 387 Anm. 1.

⁴⁴ Michael Theobald, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 112* (Regensburg: Pustet, 2009), 694. Literatur zu christologischen bzw. trinitätstheologischen Spekulationen, die Joh 10,30 als Ausgang nehmen, bei: Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 2, 387 Anm. 1; zur Auslegungsgeschichte: Mark Edwards, *John* (Malden, Ma., USA – Oxford, UK – Victoria, Australia: Blackwell Publishing, 2004), 109.

⁴⁵ Dass in v 30 das Neutrum ἐν / ἓν steht, findet bei Schnackenburg und Theobald keine Erwähnung.

⁴⁶ So heute noch Menke, „Das ὁμοούσιος τῷ πατρί“, 473.

⁴⁷ Siehe bes. Uta Heil, *Athanasius of Alexandria*, unter: www.athanasius.theologie.uni-erlangen.de/athanasius-life-and-works.html (mit vielen Quellentexten!), abgerufen am 16.10.2025.

mit Joh 14,10 und kommt zu dem Ergebnis, dass damit „die Identität der Gottheit und die Einheit der Substanz erwiesen“⁴⁸ sei. „Nüchterner“ und differenziert hatte bereits der erste lateinische Kirchenschriftsteller *Tertullian* (um 160 – um 220) auf das Neutrum *ἑν* / *hén* in Joh 10,30 verwiesen, das die Unterscheidung zwischen dem Vater und Christus ausdrücke.⁴⁹

Die heute gängigen kirchlichen Gebrauchsübersetzungen (Zürcher Bibel 2007; Luther-Bibel 2016; katholische Einheitsübersetzung 2016), selbst Arbeitsübersetzungen wissenschaftlicher Kommentare geben den griechischen Text gemeinhin so wieder, als stünde da „Ich und der Vater sind *eins*,“ als sei in Joh 10,30 eine Wesenseinheit zwischen „Vater“ und „Sohn“ ausgesagt. Dann müsste im griechischen Text jedoch *εἷς* / *heīs* – „einer“ (maskulin Singular!) stehen.⁵⁰ Von einer irgendwie gearteten ontologischen Wesenseinheit ist in Joh 10,30 gerade *nicht* die Rede, sondern von der *Wirkeinheit* von „Vater“ und „Sohn,“ von einer *funktionalen* Einheit, die durch das Neutrum Singular *ἑν* / *hén* ausgedrückt ist. Gott und Jesus, sein Gesalbter, bilden ein Wir, in dem der „Vater“ der „Größere“ bleibt. Joh 10,30 ist also so zu übersetzen: „Ich und der Vater sind *eines*“ – im Sinne von: „Ich und der Vater *wirken gemeinsam* / *zusammen*.“ Dies wird von Joh 5,17.19 und 14,28 bestätigt. In Joh 17,11.21f wird diese funktionale Einheit von „Vater“ und „Sohn“ zum Strukturmodell johanneischer Ekklesiologie: „... damit sie *ein[e]s* [*ἑν* / *hén*; Neutrum Singular] seien wie wir.“

Die folgenden Verse machen zunächst deutlich, dass es darum geht, dass Jesus „gute Werke im Auftrag des Vaters tut,“ dann wird veranschaulicht, dass und wie die Aussage in Joh 10,30 nicht verstanden werden darf und dass auf einen strikten Monotheismus im Glauben zu achten ist. Dazu inszeniert der Evangelist narrativ ein Streitgespräch und eine drohende Steinigung Jesu:

⁴⁸ Athanasius, *Contra Arianos* III, 3–4, hier: III, 3 (finis).

⁴⁹ „Mit «Ich und der Vater» werden zwei Personen bezeichnet, sodann wird im letzten Wort «Wir sind» (sumus) nicht in einer Person, sondern in der Mehrheit geredet, schließlich heißt es «Wir sind ein[e]s», nicht: «Wir sind einer» (tum quod Unum sumus, non Unus sumus). [...] [Jesus] bedient sich aber des Ausdrucks «ein[e]s» im sächlichen Geschlecht, was nicht auf die Einpersönlichkeit geht, sondern wegen der Einheit steht, der Ähnlichkeit, des Verbundenseins, der Liebe des Vaters, der den Sohn liebt, und wegen des Gehorsams des Sohnes, der dem Willen des Vaters gehorcht. Wenn er sagt: «Ich und der Vater sind ein[e]s», so zeigt er damit an, dass sie zwei Personen sind, die er gleichstellt und verbindet (Unum sumus, dicens, ego et pater, ostendit duos esse quos aequat et iungit).“ Tertullian, *Adversus Praxean* 22, 10–11.

⁵⁰ Vgl. Wengst, *Das Johannesevangelium* (Stuttgart: Kohlhammer, Neuausgabe 2019), 170.

Jesus antwortete ihnen: Viele gute Werke habe ich euch aus dem Vater (im Auftrag des Vaters) gezeigt. Wegen welches dieser Werke wollt ihr mich steinigen? Die Juden antworteten ihm: Wir wollen dich nicht wegen eines guten Werkes steinigen, sondern wegen einer Lästerung (sc. Gottes), und zwar weil du, obwohl du ein Mensch bist, dich (selbst) zu (einem) Gott (*oder*: „göttlich“, theós ohne Artikel)⁵¹ machst. (Joh 10,32)

Der Weg, die Christologie funktional zu konzipieren, ist damit eröffnet.⁵²

3. Christologische Streitigkeiten und an deren Ende der Islam

Von den Ausgrenzungen und Abspaltungen durch eine bestimmte mit Macht durchgesetzte ontologische Christologie in der Antike war bereits mehrfach die Rede. Ein erschütterndes Beispiel dafür, wohin solches Beharren auf philosophische Spitzfindigkeiten in dogmatischen Fragen geführt hat bzw. führen kann, ist die Entstehung einer Bewegung, die dem christologischen bzw. trinitarischen Dogma höchst kritisch gegenüberstand, besonders im syrischen, palästinischen und ägyptischen Raum, also an den Rändern des byzantinischen Reiches, dort, wo sich später der Islam als monotheistische Gegenbewegung entwickeln und ausbreiteten sollte. Die überraschend schnelle und auf relativ wenig Widerstand treffende Ausbreitung des Islam bereits im 7. Jh. auf Kosten des byzantinischen und römischen Territoriums mit christlicher Bevölkerung ist ein „sprechender“ Beleg dafür.⁵³

Zurück in den Anfang des 4. Jh. zum Konzil von Nizäa, das die seit langem diskutierte Frage zu entscheiden versuchte, wie zu denken sein könne, dass „Jesus Christus“ Mensch und Gott zugleich sei. Dies setzte natürlich voraus, dass man Jesus Christus als „Gott“ (ho theós; mit bestimmen Artikel!) glauben wollte, als der er im Neuen Testament an *keiner* Stelle bezeichnet wird.⁵⁴ Allzu schnell wird die *Schattenseite* dieser

⁵¹ theós ohne Artikel im Sinne von „göttlich“, „von Gottes Art.“ Entsprechend wird auch in Joh 1,1c.18 der Logos als theós (ohne Artikel!) bezeichnet; vgl. Schöttler, *Re-Visionen*, 158–74.

⁵² Siehe dazu unten das Kap. „Beispiel 2: Eine funktionale Christologie“.

⁵³ Das große und einst so mächtige Byzanz verlor im Zuge dieser Eroberungen etwa Zweidrittel seines Territoriums. Bereits im 8. Jh. (!) hatte die islamische Expansion über Nordafrika hinweg die Iberische Halbinsel erreicht und bereits einzelne Enklaven in Südfrankreich und Süditalien, in Griechenland und auf dem Balkan gebildet. Vgl. N. N., Art. „Islamische Expansion“, unter: wikipedia.org/wiki/Islamische_Expansion#Lage_anderer_Religionen_unter_muslimischer_Herrschaft, abgerufen am 16.10.2025.

⁵⁴ Ausführlich dazu: Schöttler, *Re-Visionen*, 137–221, Die „Gottheit“ Jesu Christi – eine biblische Erinnerung; Dünzl, *Geschichte des christologischen Dogmas*, 139–44.

dogmatischen Streitigkeiten übersehen, bei denen es um theoretische Sprachformeln ging, weniger um „vertrauen“ und „glauben.“⁵⁵ Es zeigte sich die Unfähigkeit der Kirche, Wahrheit im Plural zu deklinieren. Der für die Glaubenspraxis letztlich futile und vergebliche Streit hatte schließlich welt- und religionsgeschichtliche geschichtlich verhängnisvolle Folgen.⁵⁶ Immer wieder versuchte Byzanz, die christologischen Formeln gewaltsam durchzusetzen, was letztlich zur ersten großen konfessionellen Spaltung in der byzantinischen Reichskirche führte: In *Dyophysiten*, die die sogen. Zwei-Naturen-Formel der Konzilien von Nizäa und Chalcedon folgten, und in Monophysiten, jenen Gemeinschaften, die der sogen. Ein-Naturen-Lehre folgten, weshalb sie treffender „Miaphysiten“ genannt werden sollten. Beide „Parteien“ waren unfähig, der jeweils anderen Seite zuzugestehen, dass sie andere christologische Aspekte betonte, im Grunde aber nichts Trennendes.

Dazu kommt, dass die innerchristlichen konfessionellen Kämpfe zu einer Schwächung des Christentums führten, weil die vom byzantinischen Kaiserreich verfolgte mono- bzw. miaphysitische Bevölkerung nicht mehr bereit war, gegenüber dem (zunächst) tolerant auftretenden Islam nennenswerten Widerstand zu leisten.⁵⁷ Am Ende stand der Verlust der christlichen Gebiete in Syrien, Palästina und Ägypten, und es fand jene Bewegung Raum, aus der später der Islam als religionsstrukturell „andere“ Religion entstanden ist. So können die Anfänge des Islam im 7. Jh. *auch* verstanden werden als eine „monotheistische“ Gegenbewegung zum christologischen und trinitarischen Dogma der byzantinischen Reichskirche,

⁵⁵ Das griechische Verb πιστεύειν – pisteúein bzw. das Nomen πίστις – pístis bezeichnen im Neuen Testament das Vertrauen auf Jesus als Christus Gottes, insofern Gott durch ihn wirkt, nicht, dass Jesus Christus selbst Gegenstand des Glaubens wäre (an Jesus Christus glauben).

⁵⁶ Vgl. bes. Wölfhart Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1964 u. ö.), 301; Adolf Martin Ritter, „Dogma und Lehre in der Alten Kirche,“ in Carl Andresen und Adolf M. Ritter, Hrg., *Handbuch der Dogmen und Theologiegeschichte*, Bd. 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999), 222–83, hier: 271; idem, „Monophysitisten/Monophysitismus,“ in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 5 (Tübingen: Mohr, Paul Siebeck, 2002), 1454–56; Dünzl, *Geschichte des christologischen Dogmas*, 127–70; Peter Gemeinhardt, *Geschichte des Christentums in der Spätantike* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2022), 380–89, 451–58 und passim (380. 450: Lit.).

⁵⁷ Dieses Verhalten war nicht nur religiös begründet. Unter den islamischen Machthabern spielten anfängliche Privilegien wie etwa der Status als „Schutzbefohlene“ (dhimmi) eine Rolle. Auf der anderen Seite war der christologische Widerspruch politisch von Vorteil, weil es für Christen unter muslimischer Herrschaft immer heikel war, zu enge Verbindungen zu den Kirchen des byzantinischen Imperiums zu pflegen.

die die beschriebene Entwicklung an ihren Rändern nur unter *machtpolitischen* Gesichtspunkten wahrnahm.

Dieser Verlust der Ursprungsgebiete des Christentums ist ein erschütterndes Beispiel dafür, welche Folgen es hat, wenn die Christenheit nicht in der Lage ist, über theologische Meinungsgegensätze und Spitzfindigkeiten hinweg die Einheit zu wahren und in einer versöhnten Verschiedenheit zusammenzubleiben. Umso tragischer ist es, dass die einstigen gegenseitigen Vorwürfe heute nicht mehr aufrechterhalten werden, weil sie sich als theologisch hinfällig erwiesen haben, wie die christologischen Konsenserklärungen seit den 1970er Jahren zeigen.⁵⁸ Wie lange hat es gedauert, das zu erkennen! Aus heutiger Sicht bietet der dogmatische Streit

reichlich Stoff und Gelegenheit [...], über die Unzulänglichkeit und Ergänzungsbedürftigkeit dogmatischer Fixierungen [...] sowie die Spannungen durch verschiedene Denk- und Sprachmuster nachzusinnen. Was Wunder also, wenn es in der Rückschau als ein völliges Missverständnis von Chalkedon erscheinen will, das Anhänger und Gegner von Chalkedon voneinander trennte, und eine gemeinsame Formel als Ausdruck der offiziellen Übereinstimmung in der Christologie nun relativ leicht gefunden werden kann.⁵⁹

Religion ist gefährlich, weil sie allzu leicht dazu gebraucht, ja: missbraucht werden kann, andere Interessen, nicht nur machtpolitische, unerträglich zuzuspitzen und Konflikte zu befeuern. Was hatte den Streit ausgelöst, der sich zu den beschriebenen fatalen Folgen auswuchs? Bischöfe und Theologen hatten einfach zu viel Lust an grundlosem, theologisch spitzfindigem, erfahrungsfernem Spekulieren. *Man merke:* Dogmatische Formulierungen sind, insofern sie geschichtliche Dokumente sind, von begrenzter Reichweite.

⁵⁸ Ein Beispiel ist die Wiener „Erklärung über die Christologie der Gemeinsamen Kommission der Katholischen Kirche und der Koptisch-Orthodoxen Kirche“ von 29.08.1976, in *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene*, Bd. 1: 1931-1982 (Paderborn - Frankfurt a. M., 2. neubearbeitete Aufl. 1991), 541.

⁵⁹ Ritter, „Monophysitisten/Monophysitismus“, 1456.

4. Eine hermeneutische Zwischenbemerkung: Was ist Wahrheit? Eine biblische Antwort

Im vorausgehenden Abschnitt sind zwei zentrale Stichworte gefallen: „Wahrheit im Plural“ und „versöhnte Verschiedenheit“. Beide Stichworte sind in der ökumenischen Theologie recht „neu“.⁶⁰ Wie bereits angesprochen, hat es mit dem Konzil von Nizäa begonnen, Glauben gesamtkirchlich verbindlich definieren zu wollen und normativ zu machen, d. h. Grenzen zu setzen und damit ganz bewusst Ausgrenzungen und Abspaltungen in Kauf zu nehmen. Zu meinen, Glauben definieren zu können bzw. zu müssen, also in ein Religionssystem transformieren und vorschreiben zu können, wofür bereits in der Antike Rom und Byzanz Glaubenskriege führten, ist ein Verständnis von Glauben und selbst von Religion, das unter den Bedingungen der (Post) Moderne an ein Ende gekommen ist – wenigstens für vernünftige, dem Evangelium verpflichtete christliche Gemeinschaften. Unter den Bedingungen der (Post-) Moderne ist in und mit der Wahrheitsfrage anders umzugehen. Hier ist eine *biblische Erinnerung* hilfreich und – es sei wiederholt – höchst anschlussfähig an die nachmetaphysische Postmoderne.

4.1 *Biblisches Verständnis von Wahrheit vs. griechisch-philosophisches Verständnis*

In Joh 18,38 stellt Pilatus die Frage: „*Was ist Wahrheit?*“ Das gängige Verständnis von Wahrheit orientiert sich an Aristoteles (4. Jh. v.d.Z.) und ihm folgend Thomas von Aquin (13. Jh.), also an jenem abstrakten, philosophischen Wahrheitsbegriff der Antike, der Wahrheit als das immer gleichbleibende, über allem stehende Sein begreift. Entsprechend lautet das griechische Wort für Wahrheit auch ἀλήθεια – á-létheia, dessen semantische Bildung ausdrückt, was gemeint ist: die „Nicht-Verborgenheit“ des Seins, religiös: die Un-Verborgenheit Gottes. Die dieser Bildung zugrundeliegende Metaphorik ist diese: Die Wahrheit ist durch die Phänomene wie durch Vorhänge verschleiert, die der Mensch philosophisch-denkerisch beiseiteschieben kann, so dass die Wahrheit mehr und mehr enthüllt wird und schließlich „un-verborgen“ vor unserem Geist daliegt, religiös gesprochen: die Wahrheit Gottes enthüllt wäre.

⁶⁰ Vgl. etwa Heinrich Fries und Karl Rahner, *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit*. Quaestiones disputatae 100, (Freiburg i. Br.: Herder, 1983). Dieses Buch ist ein früher Versuch, eine versöhnte Verschiedenheit theologisch zu denken und die dogmatistisch eingeschlossene Wahrheitsfrage zu öffnen.

Relativ unbekannt ist das so ganz andere biblische Verständnis von Wahrheit, dass auch die Kirchen schon früh vergessen zu haben scheinen. Die hebräischen Äquivalente *ʾāmûnâh* bzw. *ʾāmât* bezeichnen das, was sich im Leben *durch Erfahrung* als fest und beständig und damit als *lebensdienlich* erweist. Abgeleitet sind die beiden Wörter von der hebräischen Wurzel *ʾMN*, die das semantische Feld „fest sein“, „beständig sein“, „zuverlässig sein“, „Bestand haben“, „sich als wahr erweisen“, dann auch: „vertrauen“, „glauben“ umfasst. Die beiden mit dieser Verbwurzel gebildeten Nomen *ʾāmûnâh* bzw. *ʾāmât* bezeichnen also: „Zuverlässigkeit“, „Beständigkeit“, „Treue“.⁶¹ Das allenthalben in den Kirchen gebrauchte Wort „Amen“ ist von der gleichen hebräischen Wurzel abgeleitet und bringt die persönliche Zustimmung und das Vertrauen auf Gott zum Ausdruck bzw. soll es wenigstens zum Ausdruck bringen: „Das steht fest, denn es hat sich als lebensdienlich erwiesen und bewährt!“⁶²

Biblisch ist Wahrheit immer auch *relational*,⁶³ insofern ein Wahrheitsanspruch zum Subjekt, das eine Aussage mit Wahrheitsanspruch macht, in Beziehung zu setzen ist und von daher von begrenzter

⁶¹ Ein etymologischer Hinweis: Das deutsche Wort „Wahrheit“ folgt etymologisch nicht der antik-griechischen Vorstellung, sondern trägt etymologisch in sich, was die Bibel mit „Wahrheit“ meint. Das seit dem 8. Jh. belegte Wort leitet sich her von dem indo-europäischen Wurzelnomen **wēr-* (wie auch das Lateinische „*verus*“) und bezeichnet „Vertrauen“, „Treue“, „Zustimmung“, so dass im Deutschen ein Tätigkeitswort gebildet werden kann, dass sich etwas „bewahrheitet“.

⁶² Das mahnend-warnende Wortspiel mit dem doppelten Gebrauch der Wurzel *ʾMN* in Jes 7,9 bringt es auf den Punkt: „Wenn ihr euch nicht festmacht (sc. in Gott vertraut) (*ʾMN*, *hiphil*), so habt ihr keinen Bestand (*ʾMN*, *niphal*).“ Die hebräische Bibel macht mit Ableitungen von der Wurzel *ʾMN* Aussagen darüber, dass Gott „*treu*“ ist, etwa Deut 7,9 und Jes 49,7 („YHWH, der sich als *treu* erweist“ Partizip Nifal); vgl. auch Ex 34,6 (finis). In Jes 65,16 heißt es zweimal „der Gott des Amen“, was die Septuaginta mit *hó theos hó alēthinós* – der wahrhaftige/zuverlässige Gott, wiedergibt und in Offb 3,14 aufgenommen ist (s. u.); vgl. auch: *el ʾāmûnâh* – Gott der Treue, in Deut 32,4 und *el ʾāmât* in Ps 31,6. Von daher schaue man etwa auf Offb 3,14, wo Christus u. a. „der Amen, der treue und zuverlässige Zeuge Gottes“ genannt wird (*hó amēn, hó mártys hó pistos kai alēthinós*). Seine Treue und Zuverlässigkeit sind die Wahrheit Gottes (s. dazu Kap. „Beispiel 1: Jesus, der Gesalbte Gottes – Symbol der Treue Gottes“). Die jüdische Tradition drückt dies mit einem aus *āmen* gebildeten Backronym aus: *ʾel mælæk næʾēmān* – Gott ist ein treuer/zuverlässiger König, (babylon. Talmud, Traktat „Schabbat“ 119b; Traktat „Sanhedrin“ 111a). Von daher erschließt sich, dass das Johannes-Evangelium Jesus Christus, den treuen und zuverlässigen Zeugen Gottes, als „Wahrheit“ benennen kann (vgl. etwa Joh 1,14; 5,33; 14,6; 17,19).

⁶³ Relationale Wahrheit meint nicht relative Wahrheit! Wahrheit ist das, was sich als Leben ermöglichend und Leben fördernd bewährt, und dabei darf es nicht nur und zuerst um das eigene Leben gehen, sondern um das Zusammenleben in Gesellschaften und Gemeinschaften, in Ehe und Familie etc. Das bedeutet keine Relativierung hin zur Unverbindlichkeit.

Reichweite (vgl. 1 Kor 13,9–13). Die Wahrheit entdeckt sich in dem, was sich im Blick auf Gott im Leben *bewahrheitet, bewährt, bewährt hat*. Da es theologisch immer um die Relation zu Gott geht, ist damit höchste Verbindlichkeit gegeben. Im Blick auf die eigene Gemeinschaft ist jede*r herausgefordert, das in der Glaubensgemeinschaft als Wahrheit Bewährte zu leben und zu bezeugen, aber gerade darin auch aufgefordert, in verantwortlicher Auslegung dazu beizutragen, dass sich diese Wahrheit auch weiter bewährt, d. h.: erfahrbar bleibt für die eigene Gemeinschaft und das Leben der Anderen, und dass diese Wahrheit pluralitätsoffen ist und bleibt.

4.2 „Die Wahrheit tun!“ (Ez 15,9; Joh 3,21)

Wahrheit ist im biblischen Sinn nicht abstrakt, sie *geschieht* vielmehr konkret. Von daher ist auch verständlich, dass die Wahrheit *getan* wird. Exemplarisch sei Joh 3,21 genannt, mit der vor dem Hintergrund des antik-philosophischen Wahrheitsbegriffs ganz un griechischen Wendung „die Wahrheit *tun*“ (vgl. auch 1 Joh 1,5). Für die häufiger in der hebräischen und griechischen Bibel vorkommende Wendung „die Wahrheit *tun*“⁶⁴ sei exemplarisch auf Ez 18,9 verwiesen, wo die Wendung zusammenfasst, dass ein Mensch, indem er nach der Weisung Gottes lebt, Gerechtigkeit übt, also die Wahrheit tut (vgl. Ez 18,5–9). „Wahrheit“ ist biblisch weder ein denkerisches Konstrukt noch eine philosophische Conclusio; „Wahrheit“ bedeutet erfahrungsbezogenes Handeln im Vertrauen auf Gott.

Das biblische Verständnis setzt Wahrheit in Beziehung zu Gott und entdeckt Wahrheit in Gottes Geschichte mit den Menschen bis in die Lebensgeschichte Einzelner hinein. Darin erweist er seine Treue und Verlässlichkeit – seine Wahrheit eben. Der biblische Wahrheitsbegriff ist also ein Relationsbegriff und erfahrungsbezogen. Wahrheit erschließt sich aufgrund von Erfahrung(en),⁶⁵ ist weder statisch noch formelhaft in Sätze zu fassen. Wahrheit ist lebendig wie das Leben selbst. Wahr ist, was sich im Leben als *vertrauenswert und lebensdienlich* für den Einzelnen, für Gemeinschaften und Gesellschaften erweist und bewährt. Auch wenn

⁶⁴ Die Wendung ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν [poieîn tēn alētheian] „die Wahrheit tun“ ist un griechisch und eine Übersetzung von hebr. šh 'āmāt. In der Septuaginta ist die Wendung belegt in Gen 32,11; 47,29; Neh 9,33 mit Gott als Subjekt, in Gen 47,29 und Jes 26,10 mit einem Menschen als Subjekt. Das griechische Buch Tobit gebraucht die Wendung (also ohne hebräische Vorlage) mit einem Menschen als Subjekt: Tob 4,6; 13,6. Vgl. Qumran-Schriften (1QS 1,5; 5,3; 8,2; 1QH 6,9; 1QpHab 7,11) sowie die griechischen Texte TestRub 6,9 und TestBenj 10,3.

⁶⁵ Zu diesem Erfahrungsbegriff vgl. Schöttler, „Vera theologia.“

das Neue Testament griechisch spricht, also das Wort *ἀ-λήθεια* benutzt, liegt dem griechischen Wort semantisch die *biblische* Bedeutung des Gemeinten zugrunde! Ein satzhaft-erfahrungsleeres, dafür umso mehr mit philosophischen Sinnfiguren gefülltes Wahrheitsverständnis kollidiert mit dem biblischen Verständnis von Wahrheit, das offen ist, erfahrungsbezogen und prozesshaft. Damit ist die begrenzte Reichweite theologischer Satzwahrheiten (Dogmen) gegeben.

4.3 Wahrheit der Macht und Macht der Wahrheit

Dass sich die Wahrheitsfrage nicht selten als Machtfrage geriert – eine gefährliche Melange –, ist allgemein bekannt, dass die Johannespassion davor warnt, weniger. „*Was ist Wahrheit?*“, fragt der römische Statthalter Pontius Pilatus den angeklagten Jesus (Joh 18,38). In der Gerichtsszene Joh 18,28 – 19,16a⁶⁶ stellt Pilatus zwar die Frage nach der Wahrheit, wartet aber die Antwort erst gar nicht ab, weil sie ihn gar nicht zu interessieren braucht, denn er hat ja die Macht inne, zu diktieren, was die Wahrheit ist. Dass aber nicht Pilatus die letzte Macht innehat, sondern ein anderer, zeigt sich in der Antwort Jesu auf den Machtanspruch des Pilatus: „Du hättest keine Macht gegen mich, wenn *es* dir nicht von oben gegeben wäre“ (Joh 18,11). Gott bleibt der Souverän und behält die Macht. Pilatus wird bestritten, die Macht zu haben und souverän zu handeln. So bleibt Jesus in diesem Zwiegespräch der Zeuge der Treue und Zuverlässigkeit Gottes (vgl. Offb 3,14). Welch ein Kontrast zum gewaltsamen Ausagieren der Wahrheitsfrage bereits seit Kaiser Konstantin, dem sogenannten Großen! Welch ein Kontrast zum Credo des Konzils von Nizäa, das wenig vom Leben des demütigen, erniedrigten, leidenden und gewaltfreien Jesus weiß, dafür aber umso mehr *über* den erhöhten Christus philosophiert,⁶⁷ was umso erschreckender und mir persönlich umso unverständlicher ist, als noch wenige Jahre zuvor Christ*innen verfolgt wurden und mit dem Leben für den Glauben an diesen im Credo jetzt so glorreich-entrückten mächtigen Jesus Christus eingestanden waren.

⁶⁶ Dieser Abschnitt der johanneischen Passionserzählung ist literarisch kunstvoll gestaltet. Neun Szenen sind streng symmetrisch konzipiert: Um die zentrale Szene 19,1–3 kreisen wie auf Planetenbahnen vier Szenenpaare. In dem Szenenpaar Joh 18,33–38a und 19,8–11 sprechen Pilatus und Jesus unter vier Augen, und die Leser*innen hören mit, wenn die beiden die Wahrheitsfrage und die Machtfrage verhandeln. Vgl. Klaus Wengst, „Wahrheit der Macht und Macht der Wahrheit. Anmerkungen zur johanneischen Passionsgeschichte“, *Musik und Kirche* 82 (2012), 116–123; Wengst, „Das Johannesevangelium“, 499–522.

⁶⁷ S. dazu Kap. „Anlässlich eines Jubiläums“.

4.4 Joh 14,6 – exklusives oder inklusives Wahrheitsverständnis?

Der Satz „*Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; nicht einer (niemand) kommt zum Vater, wenn nicht durch mich*“ (Joh 14,6) wird allgemein und wie selbstverständlich exklusivistisch aufgefasst und soll einen christlichen Absolutheitsanspruch unterstreichen, der in der Geschichte nicht selten „in ein[em] Akt hybrider Usurpation der Majestät Gottes“⁶⁸ mit Gewalt durchgesetzt wurde. Dabei könnte im Nachsatz Joh 14,6b mit seiner doppelten Verneinung durchaus die rhetorische Figur entdeckt werden: die *Litotes*, die eine Aussage durch doppelte Verneinung bejaht, abschwächend oder bekräftigend.⁶⁹ Da diese literarische Form im neutestamentlichen Griechisch „nicht selten“ vorkommt, ist eine inklusive Deutung von Joh 14,6 naheliegend. Im Horizont des beschriebenen biblischen Verständnisses von „Wahrheit“ erschließt sich die parataktische Folge „Weg“, „Wahrheit“, „Leben“ in Joh 14,6 also so: Der von Jesus gewiesene *Weg* ist ein Weg, der sich für die ihm Vertrauenden als Weg *bewährt*, der Leben eröffnet und fördert. Dies ist der Weg der Jünger*innen Jesu, auf dem diese sich in relationaler Zuverlässigkeit auf dem Weg zu Gott, dem „Vater“, wissen, ein Weg, der andere Wege zu Gott nicht ausschließt. Bei einer exklusivistischen Deutung von Joh 14,6 braucht es keinen Dialog; bei diesem Gefälle „wissen“ Christen ja schon immer alles, wissen es besser und beharren, wie oft in der Geschichte, auf ihrem Anspruch, im Besitz der Wahrheit zu sein, ja selbst den Gott Israels besser zu „kennen“ als die Juden – Israel – selbst.

Die Wahrheitsfrage ist eine zentrale Frage des in viele Konfessionen diversifizierten Christentums. Der Rückblick auf die Geschichte und die Kirchen lässt über den Irrweg erschrecken, wie früh und schnell das biblische Verständnis von Wahrheit in der Kirche vergessen wurde: dass Wahrheit auf Erfahrung bezogen ist, nicht zuletzt auf Erfahrung in Gemeinschaften, und immer relational und plural.

4.5 Der Anfang ist plural: polyzentrisch und polymorph

Die populär-kirchliche Meinung, dass Einheitlichkeit in Lehre und Praxis am Anfang des Christentums gestanden hätte, ist *ahistorisch*; sie ist ein apologetisches Märchen, an dem antike Kirchenschriftsteller eifrig gestrickt haben: Da, wo es Häresie gebe, so meinen sie, habe zuvor

⁶⁸ Thyen, „Das Johannesevangelium“, 622.

⁶⁹ Ein Beispiel für eine Litotes ist die Formulierung „nicht selten.“ Ein weiteres Beispiel: Der Satz „Er ist ein nicht unbedeutender Politiker“ unterstreicht einerseits, dass das Wirken dieses Politikers bemerkenswert ist, aber auch nicht unbedingt überragend.

Rechtgläubigkeit bestanden, und diese wurde selbstverständlich mit der jeweils eigenen Theologie und Wahrheit identifiziert. Das Präskriptionsargument von der Priorität der Wahrheit und der zeitlichen Nachrangigkeit der Lüge bzw. des Irrtums (*principalitas veritatis et posteritatem mendacitatis*) geht auf Tertullian (um 150 – um 220) zurück.⁷⁰ Danach habe am Anfang eine vermeintliche Rechtgläubigkeit gestanden, von der die Häretiker abgefallen seien. Historisch gesehen verhielten sich „Rechtgläubigkeit“ und „Häresie“ aber durchaus nicht wie Primäres und Sekundäres zueinander.⁷¹ Die frühe Zeit des Christentums war nicht, wie es die kirchlich-apologetische Literatur erscheinen lässt, vom Gegensatz zwischen vermeintlicher „Orthodoxie“ und vermeintlichen „Häresien“ bestimmt. Das Christentum der frühen Zeit war erstaunlich *plural: polyzentrisch und polymorph*.⁷² Die historische Forschung kommt immer mehr zu dem Ergebnis, für den Anfang von „Christentümern“ zu sprechen.⁷³ Was später als Häresie denunziert und ausgegrenzt wurde, war in vielen Gegenden die ursprüngliche Repräsentanz des Christentums, seine lokale Erscheinungsform.

Die duale, antagonistische Kategorie „rechtgläubig – häretisch“ spielte ab dem Moment eine zunehmende Rolle, als die Macht und damit auch das Geld des kirchlichen Rom und Byzanz zunahmen und sich die Kaiser mit Beginn des 4. Jh. die Macht der Kirche zunehmend für ihre Politik zunutze machten. Damit geriet auch und gerade die christologische Frage in das komplexe machtpolitische Kalkül der west- und oströmischen Kaiser. Und so ging es in der Geschichte weiter. Das hatte u. a. zur Folge, dass heterodoxe Meinungen mehr und mehr gedämpft und deren schriftliche Überlieferung dermaßen eliminiert wurden, dass die meisten dieser Stimmen heute nur noch aus den Schriften ihrer

⁷⁰ Tertullian, *Vom prinzipiellen Einspruch gegen die Häretiker* 31,1: „So wird aus der [zeitlichen] Reihenfolge selbst erkenntlich, dass das vom Herrn stammt und die Wahrheit ist, was zuerst überliefert wurde, das hingegen fremd und falsch ist, was später hinzugebracht wurde. Dieses Urteil wird Bestand haben gegen all die späteren Häresien, die keine Standfestigkeit der Überzeugung besitzen, um die Wahrheit für sich zu beanspruchen.“ Tertullian, *Gegen Markion I*, 1,6: „In dem Maß wird als Häresie betrachtet, was später eingeführt wird, als man für die Wahrheit das hält, was in der Vergangenheit und von Anfang an überliefert wurde.“ Vgl. Dietrich Schleyer, „Einleitung“ in *Tertullian, De praescriptione haereticorum. Vom prinzipiellen Einspruch gegen die Häretiker*, übersetzt und eingeleitet von Dietrich Schleyer, (Turnhout: Brepols Publishers, 2002), 10–227, hier: 126–128;

⁷¹ Vgl. Walter Bauer, „Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum“, *Beiträge zur historischen Theologie* 10 (Tübingen, ¹1934, ²1964).

⁷² Vgl. Gemeinhardt, *Geschichte des Christentums*, 56–66 (Lit.).

⁷³ Vgl. etwa Hartmut Leppin, *Die frühen Christen. Von den Anfängen bis Konstantin* (München: Beck, ³2021).

Zurückweisung erschlossen werden können (vgl. die sogen. Adversus-Literatur). Die großkirchliche Mehrheit setzte – relativ frei von hermeneutischen Zweifeln – *ihre* theologische Meinung mit der Wahrheit gleich. Einheitlichkeit (Uniformität) in der Lehre ist das Ergebnis eines Prozesses der Vereinheitlichung, nicht zuletzt aus politischen Gründen,⁷⁴ was im Resultat den Verlust der nicht erst heute so notwendigen Pluralität bedeutete.

4.6 Kirchenspaltungen anders gelesen

Frage: Könnte diese Pluralität des Anfangs heute nicht wiedergewonnen werden, indem man in der Ausdifferenzierung des Christentums in den vielfältigen konfessionellen Gemeinschaften – römisch-katholisch, evangelisch-lutherisch, reformiert, orthodox oder wie auch immer die Gemeinschaften sich bezeichnen – den pluralen Anfang wiederentdeckt und ihn in versöhnter, gegenseitig bereichernder Verschiedenheit *miteinander* lebt?⁷⁵

5. Philosophische Abrüstung: Zwei Beispiele elementarer biblischer Christologie

Wie befreiend eine biblische Rückbesinnung und eine philosophische „Abrüstung“ in der Christologie sind, soll an zwei Beispielen gezeigt werden: an der tief im Monotheismus der Bibel Israels gegründeten *Christologie des Matthäus-Evangeliums* und an der *funktionalen* Sendungs-Christologie des Johannes-Evangeliums. Beide sind – es sei wiederholt – höchst anschlussfähige Paradigmen in der Postmoderne.

5.1 Beispiel 1: *Jesus, der Gesalbte Gottes – Symbol der Treue Gottes*

Die Bibel Israels, christlich als „Altes Testament“ rezipiert, ist nicht Vorhersage bzw. Weissagung des Christusereignisses, wie immer noch und weit verbreitet behauptet wird. In dem das Verhältnis des Alten und Neuen Testaments beschreibenden hermeneutischen Modell von „Verheißung und Erfüllung“ steht das Ergebnis ja immer schon vorher fest, und man findet in der Bibel Israels genau das, was man als christolo-

⁷⁴ S. dazu Kap. „Anlässlich eines Jubiläums“.

⁷⁵ Vgl. Schöttler, „Katholisch oder evangelisch: Was soll's? Die Wiederentdeckung der Pluralität des Anfangs,“ in *imprimatur. Nachrichten und kritische Meinungen aus der katholischen Kirche* 50, Nr. 1 (Saarbrücken, 2017) unter: www.imprimatur-trier.de/2017/Imprimatur-2017-01_2.pdf, abgerufen am 16.10.2025.

gisch relevant finden will.⁷⁶ Dies entspricht einem zwei Jahrtausende lang eingeübten dichotomischen Verständnis, das den ersten Teil der zwei-einen christlichen Bibel – die Bibel Israels – zur plumpen Weissagung des Christusereignisses herabwürdigt, um den zweiten Teil – das sogenannte Neue Testament, die vermeintliche Erfüllung – umso höher zu stellen. Für dieses typologische Denken ist die Steigerung und Überbietung hermeneutisch konstitutiv, ansonsten es keine Typologie wäre.

Die Bibel Israels ist theologische und sprachlogische Erkenntnisquelle der neutestamentlichen Gemeinden, um das Christusereignis auszusagen und zu deuten.⁷⁷ Wie anders als in den theologischen Paradigmen ihrer Bibel – der Bibel Israels – und in deren Sprache sollten die neutestamentlichen Gemeinden die Erfahrungen mit Jesus dem Christus beschreiben? Grundlegend ist für die neutestamentlichen Gemeinden, dass es der Gott Israels ist, der in und an Jesus gehandelt hat. Nach Ausweis des Matthäusevangeliums ist Jesus als Gesalbter Gottes für die, die ihm vertrauen, wenn man so will: die an ihn glauben, Symbol der Treue und Zuverlässigkeit des Gottes Israels. Er ist Symbol, dass der Gott Israels „Immanu-El“ ist: der Gott mit/für uns. Für die auf ihn Vertrauenden ist er der Zeuge des Mit-Seins Gottes, unüberbietbar im Sinne einer relationalen Wahrheit.⁷⁸ Nicht von ungefähr inkludiert das Matthäusevangelium die Zusage, dass der Gott Israels mit der Gemeinde ist: Mt 1,23; 28,20b.

Offenkundig bewusst zwölf Mal – also ein hermeneutisches Signal! – leitet das Matthäusevangelium an zentralen Stellen Zitate aus der Bibel Israels mit der signifikanten Formel ein: „Dies ist geschehen, damit sich *erfüllte* (plêrōō), was der Herr durch den Propheten [NN] gesagt hat.“ So oder sprachlich leicht modifiziert lautet die Formel, in der das sinntragende griechische Verb plêrōō üblicherweise mit „erfüllen“ übersetzt wird. Auf die Formel folgt dann jeweils ein Zitat aus der Bibel Israels, mithilfe dessen das Christusereignis theologisch, also als *Handeln Gottes* gedeutet wird. Allerdings geht es bei der speziellen matthäischen Formel *nicht* um den Erweis der Wahrheit alttestamentlicher Vorhersagen durch deren Erfüllung in Jesus, dem Christus. Matthäus geht es vielmehr um die *bleibende Geltung und Bedeutung* der in der Bibel Israels gegebenen

⁷⁶ Anschaulicher formuliert: In dem Modell der Typologie werden „Ostereier“, die man vorher selbst versteckt hat, „gesucht“, und wenn man sie dann – wenig erstaunlich – „findet“, ruft man erfreut: „Heureka!“

⁷⁷ Zum Folgenden ausführlich Schöttler, *Re-Visionen*, 121–56; idem, „Von der Treue Gottes sprechen. Predigen in der Gegenwart Israels“, *Theologie und Glaube* 110 (2020), S. 70–97.

⁷⁸ Siehe die hermeneutische Zwischenbemerkung: „Was ist Wahrheit? Eine biblische Antwort“.

Verheißungen für Gegenwart und Zukunft auch für die Jesus als Christus vertrauenden Gemeinden. Nicht, weil es „Weissagungen“ enthielte, die sich in Jesus *erfüllt* hätten, hat die Bibel Israels als erster Teil der zwei-einen christlichen Bibel Bedeutung für Christ*innen, sondern weil Gott in Jesus Christus seine Verheißungen und damit seine Treue bekräftigt, steht die bleibende Gültigkeit der Verheißungen an Israel für die Matthäus-Gemeinde außer Frage, zu der auch nichtjüdische Menschen gehören, die „aus den Völkern“ zu Israel, dem Volk Gottes, hinzugekommen sind (vgl. Mt 28,19a).⁷⁹ Die „aus den Völkern“ partizipieren über den *Juden* Jesus an den Verheißungen, die der Gott Israels seinem Volk gegeben hat (vgl. Röm 11,17).⁸⁰ In dieser Perspektive ist das sinntragende Verb *plērōō* in der matthäischen Formel theologisch präziser zu verstehen: „... damit *bestätigt* / *neu bekräftigt* werde (*plērōō*) das (vom Herrn) durch den Propheten [N.N.] Gesagte.“

Diese theologische Semantik des griechischen Verbs *plērōō* erschließt sich, wenn man etwa auf Num 23,19; Deut 9,5; 1 Kön 1,14; 2,27 und viele andere Stellen mehr schaut, an denen das hebräische Äquivalent, das hebräische Verb *ML' (piel)* – etwa „anfüllen“, „erfüllen“, von der sogen. Septuaginta (LXX), der jüdischen griechisch-antiken Übersetzung der Bibel Israels, zwar mit *plērōō* übersetzt wird, die Bedeutung des Verbs semantisch aber deutlich zu „bestätigen“, „bekräftigen“ hin tendiert, was dem Bedeutungsfeld des hebräischen Verbs *QÛM* – „aufrichten“ entspricht. Und genau dieses Verb wird in Jes 44,24–26 entsprechend gebraucht: „[...] Ich bin YHWH, der alles macht [...], der *aufrichtet* (*QÛM*; LXX: *hístēmi* – „aufrichten“) das Wort seines Knechtes und den Plan seiner Boten ausführt [...]“. Weitere Stellen belegen diese semantische Bedeutung: In Röm 15,8 sagt Paulus: „Denn ich sage, dass Christus ein Diener der Beschneidung geworden ist um der Treue/Wahrheit Gottes willen, um *zu bestätigen* / *bekräftigen* [*bebaiōō*] die Verheißungen an die Väter.“ In 2 Kor 1,18–20 entfaltet Paulus dies inhaltlich so:

Treu aber ist Gott, dass unser Wort euch gegenüber nicht Ja und Nein (zugleich) ist. Denn der Sohn Gottes, Christus Jesus, der unter euch durch uns verkündigt wurde – durch mich und Silvanus und Timotheus –, ist nicht gewesen Ja und Nein (zugleich), sondern JA ist in ihm geschehen. Denn wie viele Verheißungen Gottes (es auch gibt):

⁷⁹ „Geht also hin und nehmt alle Völker als Schüler an (*μαθητεύειν* – *mathēteúein*)“ oder: „... und lasst alle Völker mitlernen.“ Zu dieser Übersetzung von Mt 28,18a siehe Schöttler, *Re-Visionen*, 375378.

⁸⁰ Vgl. dazu ausführlich Schöttler, *Re-Visionen*, 41.

In ihm (ist) das Ja; deswegen auch durch ihn *das Amen* für Gott zur Ehre durch uns (Paulus, Silvanus, Timotheus).⁸¹

Das griechische Verb *plērōō* bedeutet also, wenn es um die Zuverlässigkeit der Zusage Gottes geht, mehr als ein plumpes „erfüllen“.

Das Matthäus-Evangelium ist umschlossen vom Namen „Immanuel“: „Gott (ist) mit uns“ (Mt 1,22f; 28,20b). Mit diesem Namen ist kein anderer aufgerufen als der Name des Gottes Israels, wie er in der Erzählung vom brennenden und doch nicht verbrennenden Dornbusch in Ex 3,12–15 offenbart wird. Die Stelle deutet „YHWH“, den Namen des Gottes Israels, in V 12 so: „*Ja/gewiss, ich werde mit dir sein.*“ Unter diesem Vorzeichen ist der Gott Israels, der „Vater“ Jesu,⁸² auch mit der Matthäus-Gemeinde, in der Juden und Nichtjuden zusammenleben. In „Jesus-Immanuel“ sagt Gott der Gemeinde seine Treue zu, und er sagt es für sie in unüberbietbarer Weise, nämlich in und durch Jesus, den Christus Gottes.

Es ist also nicht so, dass „Verheißung“ auf das Konto des Volkes Israel und seiner Bibel zu verbuchen wäre und „Erfüllung“ im Christusereignis auf das Konto des Christentums und des sogenannten Neuen Testaments. Es geht um die Treue Gottes zu seinem Wort, das er seinem Volk Israel gegeben hat und unter dessen Zusage auch „die aus den Völkern“, die auf Jesus Christus vertrauen bzw. an ihn glauben, weiterhin stehen. Jesus, der Gesalbte Gottes, ist die lebendige Präsenz des Wortes Gottes unter den Menschen, Realsymbol des Mit-seins Gottes: *Repräsentations-Christologie* statt metaphysisch-ontologischer Spekulation über das wie auch immer geartete Gott-Sein des Jesus von Nazareth.

Dass Jesus Christus in diesem Sinn Symbol des Mit-Seins Gottes ist, entspricht im Johannes-Evangelium,⁸³ wenn dieses Jesus sagen lässt: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen.“ (Joh 14,9) *Oder:*

Glaubst du nicht, dass ich beim Vater bin und der Vater bei mir ist? Die Worte, die ich euch sage, rede ich nicht von mir selbst aus. Der Vater, der bei mir bleibt, vollbringt seine Taten. Glaub mir, dass ich beim Vater bin und der Vater bei mir ist. Andernfalls glaubt um der Taten willen. (Joh 14,10)

⁸¹ Die Schlusssatzung hat Paulus aus Jer 11,5 übernommen.

⁸² Vgl. Mt 6,9; 10,32; 11,25–27; 16,17; 18,19.35; 20,23; 24,36; 26,39.42.53

⁸³ Vgl. dazu Ludger Schenke, *Das Johannesevangelium. Vom Wohnen Gottes unter uns* (Freiburg - Basel - Wien: Herder, 2018), 171–75 („Jesus als das Bild Gottes“).

Oder: „Gott hat niemand je gesehen, ein Einziggeborener, «von Gottes Wesen»,⁸⁴ der am Herzen des Vaters ist, der hat [sc. den „Vater“, den Gott Israels] ausgelegt.“ (Joh 1,18; vgl. auch Joh 5,19, 36, 6,40, 46). Die Wirklichkeit Gottes, seine Zusage und sein Auftrag, werden erfahren, indem die Gemeinde „in/an Jesus“ bleibt (vgl. bes. Joh 15). Zu vergleichen sind auch Stellen, die Christus als *Bild des (unsichtbaren) Gottes* bezeichnen (2 Kor 4,4; Kol 1,15). Der Alttestamentler Erich Zenger (1939–2010) hat es in seiner Abschiedsvorlesung am 14.07.2004 in Münster so formuliert: Jesus ist in seinem Leben, in seinen Taten und Worten, „eine biographische Exegese des einen und einzigen Gottes“, den die Bibel Israels bezeugt. „Er ist nicht „Offenbarer“ eines bislang unbekannten Gottes, sondern „Ausleger“ des Gottes Israels – zum Heil der ganzen Schöpfung, wie Joh 1,1–18 erläutert.“⁸⁵ Das Stichwort „*biographische Exegese*“ unterstreicht das, was oben über den Erfahrungsbezug des biblischen Wahrheitsverständnisses gesagt ist.⁸⁶

Damit erübrigt sich die traditionelle Deutung, die in der Schlussverheißung des Matthäus-Evangeliums (Mt 28,20b) einen expliziten Beleg dafür sieht, dass Jesus an die Stelle YHWHs trete. Das „Schlusswort“ des Matthäusevangeliums markiert mit „*Und siehe*“ ein folgendes Zitat, nämlich Ex 3,12, mit dem der Gemeinde „Immanu-El“ vom Anfang des Evangeliums her in Erinnerung gerufen wird (Mt 1,23), dass YHWH, der Gott Israels, *mit ihr* ist, und die Gemeinde stimmt am Schluss des Evangeliums akklamatorisch zu: „[sc. und das] alle Tage bis zur Vollendung der Welt.“ Nachdem die Gemeinde das Evangelium zu Ende gehört, gelesen hat, „weiß“ sie, was „Immanu-El“ bedeutet, nämlich die Zusage des Gottes Israels: „Ich bin mit/bei euch.“

⁸⁴ So übersetzt die Revision der Zürcher Bibel (2007) das artikellose *theós* in Joh 1,1c. Warum die Revision das ebenfalls artikellose *theós* in v 18 nicht ebenso übersetzt, erschließt sich mir nicht. Unter textkritischen Kriterien ist das artikellose *theós* ursprünglich und der Johannes-Prolog hat damit eine Inklusion.

⁸⁵ Erich Zenger, „«Gott hat keiner jemals geschaut» (Joh 1,18). Die christliche Gottesrede im Angesicht des Judentums. Abschiedsvorlesung am 14. Juli 2004“ (Manuskriptseite 16), unter: www.uni-muenster.de/imperia/md/content/fb2/a-biblisches/theologie/zeit-undreligionsgeschichtedesat/zenger_abschiedsvorlesung_14._juli_2004_kurzfassung.pdf, abgerufen am 16.10.2025.

⁸⁶ Vgl. Kap. „*Eine hermeneutische Zwischenbemerkung: Was ist Wahrheit? Eine biblische Antwort*“.

5.2 Eine hermeneutische Zwischenbemerkung: *Das Paradigma der Heilsgeschichte*

Mit dem ersten Beispiel einer philosophisch abgerüsteten elementaren biblischen Christologie ist nicht nur die Frage aufgerufen, in welchem Verhältnis die Bibel Israels und das Neue Testament zueinander stehen, genauer: der als Altes Testament rezipierte erste Teil der zwei-einen christlichen Bibel und der zweite Teil, das sogenannte Neue Testament. Es ist grundsätzlicher zu fragen: Wie ist dieses Verhältnis heilsgeschichtlich zu verstehen? Welche heilsgeschichtliche Bedeutung kommt im christlichen Horizont dem Wort Gottes im Alten und im Neuen Testament zu? Gleichzeitig geht es um die Kritik an jenem dreistufig-klimaktischen Modell der Heilsgeschichte von Ambrosius von Mailand, das oben in die Diskussion eingebracht wurde.⁸⁷

Eine Wort-Gottes-Theologie, die Israel und den jüdischen Glauben solchermassen „in den Schatten“ stellt, kann und darf nicht richtig sein. Auch wenn menschliches Erkennen immer Stückwerk ist und bleibt (vgl. 1Kor 13,9): Gott teilt sich in seiner Offenbarung weder bruchstückhaft noch vorläufig mit. Er teilt sich stets selbst mit, gibt sich selbst und ganz. Klimaktische Modelle, die die eigene Identität durch die Abwertung anderer als Vorstufe zu definieren versuchen, sind Menschenwerk und „beschädigen“ auch den christlichen Glauben. Warum sollte das zeitliche Nacheinander des Alten und des Neuen Testaments heilsgeschichtlich progressiv zu verstehen sein? Warum muss die heilsgeschichtlich gedeutete Zeit linear und kontinuierlich progressiv verlaufen? Warum soll das Neue im Sinne von „historisch später“ mehr wert sein als das Alte, das zeitlich Frühere? In einem solchen heilsgeschichtlich-klimaktischen Modell verkommt Theologie zu einer Ideologie, die das Christentum auf Kosten des jüdischen Glaubens aufwerten will, wie die Theologie- und Kirchengeschichte mit vielen Beispielen und verhängnisvollen praktischen Konsequenzen belegt.

In der Berufung und Erwählung durch Gott gibt es *kein nachteiliges Vorher und vorteiliges Nachher*. Offenbarung Gottes ist nicht die Mitteilung bestimmter übernatürlicher Glaubensgeheimnisse, bei denen Gott mal das eine, mal das andere preisgibt bzw. den Christen etwas Wesentlicheres preisgibt, das er den Juden vorenthalten würde, und diese „im Dunkeln“ stehen ließe. Offenbarung Gottes ist vielmehr immer *Selbstmitteilung Gottes*, d. h.: In seiner Gottrede teilt Gott sich stets selbst mit, gibt sich stets selbst und ganz, und das ist weder minderbar noch

⁸⁷ Siehe oben den einleitenden Abschnitt „Anlässlich eines Jubiläums“.

steigerbar! Wenn das Alte Testament aus christlicher Sicht Wort Gottes ist, dann ereignet sich in ihm Selbstmitteilung Gottes in dem beschriebenen Sinn, und Heilsgeschichte kann nicht in ein solches Vorher und Nachher unterschieden werden, als verharre Israel in der Verheißung und als lebe die Kirche in der Erfüllung.⁸⁸

So zu denken entwürdigt den jüdischen Glauben zutiefst und verunsichert den eignen Glauben. Der traditionelle Begriff „Heilsgeschichte“ mit seinem „ante Christum“ und „post Christum“ ist theologisch nicht angemessen und aufzugeben. Der Bund Gottes mit seinem Volk Israel konstituiert ein *unmittelbares* Verhältnis zu Gott, das sich auf ein Offenbarungswort stützt. Ein unmittelbares Gottesverhältnis auf das Wort Gottes hin ist von besonderer Qualität: Unmittelbarkeit ist nicht steigerbar, nicht überbietbar!

Im Verhältnis des Christentums zum Judentum steht nicht Wissen gegen Nichtwissen oder Glauben gegen Unglauben oder Wahrheit gegen Unwahrheit, sondern Glauben *neben* Glauben und Wissen *neben* Wissen und Wahrheit *neben* Wahrheit. Das jüdische Nein zu Jesus von Nazareth als dem Christus Gottes, das jüdische Nein zum Christudogma bedeutet Treue zum Wort Gottes, Treue zu den Verheißungen (vgl. in Röm 9,4!), wie gläubige jüdische Menschen das Wort Gottes hören und seine Verheißungen verstehen.⁸⁹

5.3 Beispiel 2: *Eine funktionale Christologie*

Das Johannes-Evangelium zeichnet eine dezidierte Sendungs-Christologie aus, die metaphorisch als besondere Vater–Sohn–Relation beschrieben wird. Diese Vater–Sohn–Relation ist eine *Beziehungsmetapher* (s. u. zu *Gregor von Nazianz*), keine familiäre Metapher, auch wenn letzteres Verständnis sich durch den kirchlichen Gebrauch in Verkündigung und Liturgie, in das persönliche Gebet und selbst in die reflektierte Theologie

⁸⁸ Wenn ich den Begriff „Heilsgeschichte“ problematisiere, dann betrifft dies nicht die geschichtliche Dimension von Glauben und Theologie, wohl aber die Gefahr der Schematisierung von Glauben in einem linear-progressiven Verständnis. Nicht von ungefähr ist das klimaktische heilsgeschichtliche Paradigma in einer evolutionstheoretisch ausgerichteten Religionsphilosophie der Neuzeit mit der Bildung des Begriffs „Heilsgeschichte“ im 18. Jh. wieder stark und in der Mitte des 20. Jh. zu einem zentralen Paradigma der Theologie geworden. Seit Ende des 20. Jh. wird die Sinnfigur „Heilsgeschichte“ theologisch zunehmend kritisch betrachtet; vgl. etwa Jörg Frey, Stefan Krauter, Hermann Lichtenberger, Hrg., *Heil und Geschichte. Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010).

⁸⁹ Vgl. Schöttler, *Re-Visionen*, 387–434, „Die Frage nach dem Heil der Juden und die Wahrheitsfrage im christlich-jüdischen Dialog.“

als populäres Missverständnis eingeschlichen hat. Dieses Missverständnis ist theologisch höchst problematisch.

Schauen wir zunächst auf das Vorbild der johanneischen Sendungs-Christologie. In Ex 7,1 etwa wird die YHWH-Mose-Relation folgendermaßen erzählt: „Da sprach YHWH zu Mose: Siehe, ich *mache* dich zu einem Gott für den Pharao. Und Aaron, dein Bruder, soll dein Prophet sein.“ Die Bezeichnung des Mose als „Gott“ (ʾəlohîm; ohne Artikel!⁹⁰) ist theologisch prekär. Das Einsetzungswort – das hebräische Verb NTN (geben) mit Gott als Subjekt und mit Akkusativ- bzw. Dativ-Objekt (hier im Sinn von „jmd. zu etwas machen“, „jmd. einsetzen als“) – erscheint in Zusammenhängen, in denen Gott Menschen mit herausragenden, aber den menschlichen Bereich *nicht* überschreitenden Funktionen betraut, etwa: Gott macht Abraham zum „Vater einer Menge von Völkern“ (Gen 17,5), den Gottesknecht zum „Licht für die Völker“ (Jes 49,6), Jeremia zum „Propheten für die Völker“ (Jer 1,5) und Ezechiel zum „Wächter für das Haus Israel“ (Ez 3,17; vgl. 33,7). Die Einsetzung des Mose zum „Gott für den Pharao“ reiht sich in die genannten Einsetzungen ein (vgl. auch Ex 4,16; Sir 45,2a [hebr.]), ja steht vielleicht an deren Spitze. Ex 7,1 macht eine *Verhältnisaussage*, die nicht Mose als Person gilt, sondern sein Verhältnis zum Pharao beschreibt. Ihm gegenüber wird Mose mit besonderer, göttlicher Vollmacht auftreten können. Mit dem Gott Israels aber ist er deswegen nicht vergleichbar.⁹¹

Die YHWH-Mose-Relation, wie sie in Ex 7,1 formuliert ist, liegt theologisch auf einer Ebene mit der Vater-Sohn-Relation in der Sendungs-Christologie des Johannes-Evangeliums:

Jesus stellt sich nicht anmaßend in eigener Souveränität neben Gott oder gar gegen ihn. Er repräsentiert ihn als sein Beauftragter. Das wird in der Vater-Sohn-Relation ausgedrückt. Als „*Sohn*“ kann dieser „nichts von sich aus tun“ [Joh 5,19]. [...] Er ist vielmehr wie Mose, der

⁹⁰ In der Septuaginta ist Ex 7,1 „korrekt“ mit „*theós*“ ohne Artikel wiedergegeben!

⁹¹ Vgl. *Midrasch Tanḥuma B* zu Ex 7,1, Exodus/Schemot II, §§ 7; dt. Übers. von Hans Bietenhard, *Tanḥuma B. Rabbi Tanḥuma über die Tora, genannt Midrasch Jelammedenu* (2 Bde., Bern - Frankfurt a. M. – Las Vegas, 1980/1982), hier: Bd. 1, 317. Der Midrasch aus dem 5.–7. Jh. (?) stellt zunächst fest, dass derjenige, der sich den Titel Caesar, Augustus oder König selbst anmaßt und entsprechend anreden lässt, sein Leben aufs Spiel setze. Und dann stellt der Midrasch klar, dass in Ex 7,1 Mose keinesfalls divinisiert werde. Vielmehr sei Mose der unvergleichliche Gesandte YHWHs, der als solcher in Stellvertretung und göttlicher Beauftragung vor den Pharao tritt, der sich seine Macht selbst angemaßt habe, mit dem Midrasch gesprochen: „Siehe, ich mache dich zum Gott für den Pharao“ (Ex 7,1). Der Heilige – gepriesen sei Er! – sprach zu Mose: Weil er [Pharao] sich selbst zu einem Gott [ʾəlohîm] gemacht hat, gib ihm bekannt, dass er nichts ist in der Welt.“

nach Num 16,28 nicht aus seinem Herzen, nicht von sich aus handelt, sondern er wirkt im Auftrag Gottes. Der „Sohn“ tut nur, was er den „Vater“ tun sieht [Joh 5,19]. Daher kommt dessen Tun in seinem Tun zum Zuge. Der „Sohn“ tut nichts anderes, nichts Eigenes, sondern eben das, „was jener tut.“⁹²

Diese johanneische Funktionsaussage ist keine Seinsaussage.

Eine solche Wirk-Einheit, in Joh 10,30 durch das Neutrum ἔν / hén ausgedrückt,⁹³ ist ein signifikantes Merkmal der johanneischen Sendungs-Christologie (vgl. Joh 5,17; 10,30). Wenn der johanneische Jesus etwa in Joh 4,34 sagt, „dass ich den Willen dessen tue, der mich gesandt hat“, dann entspricht das dem, was die Tora von Mose zu sagen weiß: dass er im Auftrag Gottes spricht (vgl. Ex 7,1), und insofern Gottes Wort performativ ist (vgl. etwa Gen 1,3; Ps 33,9; Jes 55,10), auch handelt. Beide – Mose und Jesus – treten nicht *neben* Gott, sondern repräsentieren ihn als Beauftragte Gottes, der sie *gesandt* hat, seine Werke zu tun. Wenn Mose in Ex 7,1 ’ælohîm (ohne bestimmten Artikel) genannt wird und der Logos, das menschgewordene Wort Gottes, in Joh 1,1c.18 theós, ebenfalls ohne bestimmten Artikel,⁹⁴ dann ist damit nicht ausgesagt, dass sie „Gott“ seien; dann müsste der Artikel stehen! Vielmehr wird mit ’ælohîm bzw. theós (ohne bestimmten Artikel) eine *Beziehungsaussage* formuliert. Es ist der sowohl in der Tora wie im Johannes-Evangelium theologisch heikle Versuch, die *unüberbietbare Gottesnähe der Protagonisten Mose und Jesus* auszusagen, ohne die Einheit und Einzigkeit Gottes zu beeinträchtigen. Es ist der theologisch heikle Versuch einer Positions- und Funktionsbeschreibung, keine ontologische Wesensaussage.⁹⁵ Von daher ist „Christus“ auch als Funktionsbezeichnung in dem beschriebenen Sinn zu verstehen. Die folgende Graphik zeigt die Strukturanalogie der auf Mose und auf Jesus bezogenen Sendungs-Christologie: (siehe Abb. nächste Seite)

Selbst der Kappadozier *Gregor von Nazianz*, kurz nach dem Konzil von Nizäa geboren und 390 d. Z. gestorben, der in metaphysischen Kategorien des Mittelplatonismus Theologie treibt, lässt seine hochspekulative Christologie letztlich in die *Beziehungskategorie* münden. Andere Erklärungen der Bezeichnung „Vater“ bzw. „Sohn“ seien nur

⁹² Wengst, „Das Johannesevangelium“, 170.

⁹³ S. Kap. „Ich und der Vater wirken gemeinsam“ (Joh 10,30).

⁹⁴ Vgl. dazu ausführlich: Schöttler, *Re-Visionen*, 158–81.

⁹⁵ Vgl. idem, „Mose und Jesus – zwei unterschiedliche soteriologische «Karrieren»,“ in Christian Danz, Kathy Ehrensperger und Walter Homolka, Hrg., *Christologie zwischen Christentum und Judentum. Jesus, der Jude aus Galiläa und der christliche Erlöser* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2020), 377–98.

Num 16,28:

Und Mose sprach:

Daran sollt ihr erkennen,

dass YHWH mich gesandt hat,

alle diese Werke zu tun,

und dass ich sie nicht aus meinem
eigenen Herzen tue.

Joh 4,34:

Jesus sagte zu ihnen:

Meine Speise ist,

dass ich den Willen dessen tue,

der mich gesandt hat,

und sein Werk zu Ende führe.

missverständlich, nämlich „Vater“ als Bezeichnung des Wesens oder „Sohn“ als Zeichen des Wirkens. In der dritten seiner Theologischen Reden, in der er die Christologie des Konzils von Nizäa erklärt, fasst er seine Christologie kurz und prägnant so zusammen: „«Vater» ist weder eine Bezeichnung des Wesens noch des Wirkens / der Tätigkeit, sondern [eine Bezeichnung] der *Beziehung* (schésis), die anzeigt, wie sich der Vater zum Sohn verhält und der Sohn zum Vater.“⁹⁶ Gregor führt als erster den später klassisch gewordenen Begriff der „Beziehung“ (σχέσις / schésis; relatio) in die Christologie ein. Die Einheit von „Vater“ und „Sohn“, wie sie in der johanneischen SendungsChristologie ihren Ausdruck gefunden hat, ist als *funktionale Wirkeinheit* zu verstehen, als Beziehungskategorie.

Liest man den christologischen Teil des Glaubensbekenntnisses des Konzils von Nizäa genau, dann spricht dieses von der Gottheit Christi eben *nicht im absoluten Sinn*, sondern in einem *subordinatianischen* Modell.⁹⁷ Uta Heil schreibt zum Begriff „homooúsios“: „Auch die Unterordnung des Sohnes unter den Vater (Subordinatianismus) ist denkbar, da er ein vom Vater abgeleitetes Sein hat und die Beziehung zwischen Vater und Sohn in dieser Hinsicht unbestimmt bleibt.“⁹⁸ Und dies entspricht der Christologie des Johannes-Evangeliums, wie Michael Theobald ausdrücklich betont:

Der johanneische Jesus sagt nie von sich selbst im Passiv „ich bin gesandt worden,“ sondern spricht von seinem „Vater, der ihn gesandt hat“ oder häufiger nur von „dem, der ihn gesandt hat.“ [...] Gegen den Vorwurf des „Ditheismus“ von jüdischer Seite setzt das Evangelium ein *subordinatianisches Modell*, das an der Einzigkeit Gottes betont festhält, indem es vom Sohn bekennt, dass dieser ohne den Vater nichts ist (Joh 5,19). Möglicherweise will das Johannesevangelium damit

⁹⁶ Gregor von Nazianz, *Orationes theologicae* 3,16 (orationes 29,16).

⁹⁷ Vgl. Otto Hermann Pesch, *Katholische Dogmatik. Aus ökonomischer Erfahrung*, Bd. 1/1 (Ostfildern: Matthias-Grünwald-Verlag, 2008), 681–83.

⁹⁸ Heil, „Nizäa 325“, 81. Vgl. auch Bernd Oberndorfer, „Die Wiederkehr subordinatianischer Christologien als theologische Herausforderung,“ in Heil und Tück, Hrg., *Nizäa – Das erste Konzil*, 347–63.

auch christologische Fehlentwicklungen in der eigenen Gemeinde auffangen.⁹⁹

Jedenfalls sind der auf dem Konzil von Nizäa zurückgewiesene Subordinationismus und der bis heute wirksame entsprechende häresiologische Verdacht im Licht des Johannes-Evangeliums kritisch zu revidieren.¹⁰⁰

6. Die Wirklichkeit der Menschwerdung des LOGOS Gottes

Zum Schluss des Einleitungskapitels habe ich Papst Johannes Paul II. zitiert: „Jesus ist Jude und wird es immer sein.“¹⁰¹ Diese Aussage geht so weiter: „Jesus war voll und ganz ein Mensch seiner Zeit und seines jüdisch-palästinischen Milieus des 1. Jahrhunderts, dessen Ängste und Hoffnungen er teilte.“¹⁰² Mit dieser Aussage wird die Wirklichkeit der Menschwerdung konkret: nicht der Menschwerdung *Gottes*, sondern des Wortes Gottes, des Logos Gottes in dem *Juden* Jesus von Nazareth. Dieser Satz Johannes Paul II. ist in seinen Konsequenzen in der Theologie noch kaum „angekommen“ und in der gelebten Frömmigkeit weitgehend bedeutungslos. Was diese Aussage bedeutet, hat Johannes Paul II. als Mahnung so formuliert:

Manche Menschen betrachten die Tatsache, dass Jesus Jude war und dass sein Milieu die jüdische Welt war, als einfachen kulturellen Zufall, der auch durch eine andere religiöse Inkulturation ersetzt und von der die Person des Herrn losgelöst werden könnte, ohne ihre Identität zu verlieren. Aber diese Leute verkennen nicht nur die Heilsgeschichte, sondern noch radikaler: Sie greifen die Wirklichkeit der Menschwerdung selbst an.¹⁰³

⁹⁹ Michael Theobald, „Gott, Logos und Pneuma. «Trinitarische » Rede von Gott im Johannesevangelium“, in Hans-Josef Klauck, Hrg., *Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum*. Quaestiones disputatae 138 (Freiburg - Basel - Wien: Herder, 1992), 41–87, Zitat: 60. 62 (kursiv: HGS). Vgl. auch Theobald, „Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12“, 388 (zur Bedeutung von Joh 5,19 im weiteren Streit um die Christologie des Arius nach Nizäa).

¹⁰⁰ Zu vergleichen wären auch Mk 13,32 und 1 Kor 15,28.

¹⁰¹ S. Kapitel „Anlässlich eines Jubiläums“.

¹⁰² Papst Johannes Paul II., Botschaft an die jüdische Gemeinde von Rom anlässlich des 100. Jahrestages der Errichtung der römischen Synagoge (22.05.2004), unter: www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/speeches/2004/may/documents/hf_jp-ii_spe_20040523_rabbino-segni.html, abgerufen am 16.10.2025.

¹⁰³ Papst Johannes Paul II., Ansprache an die Teilnehmer des Vatikanischen Kolloquiums über die Wurzeln des Antijudaismus im christlichen Bereich (31.10.1997), Nr. 3, unter: www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1997/october/documents/hf_jp-ii_spe_19971031_com-teologica.html, abgerufen am 16.10.2025.

Dass Jesus Jude ist und die jüdische Welt seiner Zeit zur Wirklichkeit der Menschwerdung des Logos selbst gehört, gibt eine Hermeneutik vor, für viele eine *provozierende* Hermeneutik, die in Theologie und Frömmigkeit einzulösen ist. Nicht nur das Konzil von Nizäa mit seiner christologischen Definition „*wahrer Gott aus wahren Gott* etc.“ ist unter dieser Hermeneutik kritisch zu befragen und – wie an Beispielen gezeigt – zu revidieren, um die *Wirklichkeit* der Menschwerdung nicht weiter zu verfehlen. Nicht nur dem Konzil von Nizäa ist auf seinen ontologischen „Höhenflügen“ die „Wirklichkeit der Menschwerdung“ aus dem Blick geraten.

Zwei „Aufgaben“ von vielen seien abschließend markiert: *Erstens* sollte das Jubiläumsjahr des Konzils von Nizäa Anlass sein, deutlich an die biblische Christologie zu erinnern, daran, dass die Schriften des Neuen Testaments *jüdische* Schriften sind, in den christlichen Kirchen aber mit der „Brille“ der ontologisch konzeptionierten Christologie der ersten Konzilien rezipiert werden. Dass in den Kirchen (fast) ausschließlich die christliche Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments gepredigt wird und vergessen wird, dass Jesus Jude ist, ist ein kaum bewusstes Problem in der Glaubenskommunikation unter den Bedingungen der Postmoderne!

Zweitens geht es um eine theologische *Selbstbeschränkung* und darum, philosophisch-dogmatische Sätze nicht zum *Casus confessionis* zu machen. Das Problem ontologisch konzeptionierter Theologien ist es, vorzugeben, mehr ergründen zu können und mehr zu wissen, als Menschen ergründen und wissen können. In der Mischna heißt es im Chagigah 2,1: „Jeder, der über vier Dinge nachgrübelt, für den wäre es besser, er wäre erst gar nicht zur Welt gekommen: Was ist oben? Was ist unten? Was war vorher? Was wird nachher sein?“ Die Anerkennung der Grenzen menschlichen Wissens *und* Nichtwissens bewahrt vor erfahrungsfernem Spekulieren und davor zu meinen, definieren und normativ vorschreiben zu können, *wer* genau der sei, den wir Gott nennen. Selbstbegrenzung öffnet den Blick für die Wirklichkeiten und weitet den Raum für Erfahrung: *wo* Gott ist und *wie* er wirkt – im Leben und in der Welt (vgl. Ex 3,11-14).