

Biblische Trinitätslehre und Christologie

online veröffentlicht auf der Seite: <http://catholic-church.org/ao/ps/Trinitaet.html>
englische Übersetzung auf <http://catholic-church.org/ao/ps/downloads/TrinityChristology.pdf>
© Ludwig Neidhart, Hannover 1990 (erste deutsche Version)
© Ludwig Neidhart, Augsburg 2017 (erweiterte deutsche Version und englische Übersetzung)
korrigierte und nochmals erweiterte Version 26.11.2025

Inhalt:

1. Wesenseinheit und Personenverschiedenheit zwischen Vater und Sohn.....	3
2. Die Wesenseinheit zwischen Vater und Sohn: zehn biblische Argumente.....	9
3. Der Heilige Geist.....	20
4. Der dreieinige Gott.....	23
5. Dreifaltigkeit und Inkarnation (Menschwerdung).....	31
6. Entwicklung der Dreifaltigkeits- und Zweinaturenlehre.....	33
7. Zusammenfassung und Veranschaulichung des Konzepts der Dreifaltigkeits- und Zweinaturenlehre.....	51
8. Diskussion: Ist der Sohn dem Vater untergeordnet?.....	53
8.1. Argumente der Gegner der kirchlichen Lehre.....	53
8.2. Grundlegung der biblischen Zwei-Naturen-Lehre.....	54
8.3. Antwort auf die Argumente der Gegner.....	60

Jesus Christus¹ gab nach seiner Auferstehung von den Toten seinen Jüngern den Befehl, die Menschen zu taufen auf den Namen ‚des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes‘ (Mt 28,19).² Hier geht es um das tiefste aller Geheimnisse – das innere Leben Gottes. Die Trinitätslehre (Dreifaltigkeitslehre oder genauer Dreieinigkeitslehre)³ versucht, folgende Fragen zu beantworten: Was ist damit gemeint, wenn Christus in der Bibel *Sohn Gottes*⁴ und *Wort Gottes*⁵ genannt wird? Wer oder was ist der *Heilige Geist*? Welche Beziehung besteht zwischen dem göttlichen Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist? Ich werde im Folgenden die klassischen katholischen Antworten auf diese Fragen verteidigen, die durch die Trinitätslehre und die Zwei-Naturen-Lehre⁶ gegeben werden, und die im Christentum große Akzeptanz gefunden haben; sie werden jedoch von den sog. *Unitariern* verschiedener Arten in Frage abgelehnt (z.B. Ebioniten, Theodotianer, Arianer, Sozinianer, Christadelphians, Zeugen Jehovas und Oneness Pentecostals). Meine Argumentation basiert hauptsächlich auf den *Schriften der Bibel*,⁷ die im Hauptstrom der katholischen Tradition (wie in den Fußnoten und in Kap. 6 gezeigt werden soll) korrekt ausgelegt worden ist; die zusätzlich vorgelegten philosophischen Reflexionen dienen lediglich dazu, gewisse Aspekte des Konzepts klarer darzustellen, das hier als biblisch verteidigt werden soll.

¹ ‚Jesus‘, genauer ‚Jesus von Nazareth‘ ist der Name des vor ca. 2000 Jahren in Israel aufgetretenen Stifters des Christentums (zur Namensbedeutung siehe Fußnote 46); ‚Christus‘ ist griechische Übersetzung des hebräischen ‚Messias‘ und bedeutet ‚der Gesalbte‘, was sich auf den endzeitlichen Heilsbringer bezieht, den die Propheten im Alten Testament angekündigt und erwartet haben. Der Titel weist auf die Würde des Königs, Priesters und Propheten hin, da Könige, Priester und Propheten bei ihrer Amtseinssetzung mit Öl gesalbt wurden (zu weiteren Messiasvorstellungen siehe Fußnote 38). Jesus wird im Neuen Testament als der erwartete Christus/Messias gesehen (vgl. Mt 16,16; Joh 4,25–26) und 538 Mal so bezeichnet: viel häufiger, als er ‚Sohn Gottes‘ genannt wird (siehe Fußnote 4).

² Bibelstellen gebe ich in eigener Übersetzung wieder. Die Abkürzungen biblischer Schriften folgen den Loccum Richtlinien: Für die 46 Schriften des Alten Testaments *Gen* (Genesis), *Ex* (Exodus), *Lev* (Levitikus), *Num* (Numeri), *Dt* (Deuteronomium), *Jos* (Josua), *Ri* (Richter), *Rut*, *1 Sam* (1 Samuel), *2 Sam* (2 Samuel), *1 Kön* (1 Könige), *2 Kön* (2 Könige), *1 Chr* (1 Chronik), *2 Chr* (2 Chronik), *Esra*, *Neh* (Nehemias), *Tob* (Tobit), *Jdt* (Judith), *Est* (Ester), *1 Makk* (1 Makkabäer), *2 Makk* (2 Makkabäer), *Ijob*, *Ps* (Psalmen), *Spr* (Sprüche/Sprichwörter), *Koh* (Kohélet/Prediger), *Hld* (das Hohelied), *Weish* (Weisheit), *Sir* (Sirach), *Jes* (Jesaja), *Jer* (Jeremia), *Klgl* (Klagelieder), *Bar* (Baruch), *Ez* (Ezechiel), *Dan* (Daniel), *Hos* (Hosea), *Joel*, *Am* (Amos), *Ob* (Obadja), *Jona*, *Mi* (Micha), *Nah* (Nahum), *Hab* (Habakuk), *Zef* (Zefanja), *Hag* (Haggai), *Sach* (Sacharja), *Mal* (Maleachi), und für die 27 Schriften des Neuen Testaments *Mt* (Evangelium nach Matthäus), *Mk* (Evangelium nach Markus), *Lk* (Evangelium nach Lukas), *Joh* (Evangelium nach Johannes), *ApG* (Apostelgeschichte), *Röm* (Römerbrief), *1 Kor* (1. Korintherbrief), *2 Kor* (2. Korintherbrief), *Gal* (Galaterbrief), *Eph* (Epheserbrief), *Phil* (Philippbrief), *Kol* (Kolossenerbrief), *1 Thess* (1. Thessalonicherbrief), *2 Thess* (2. Thessalonicherbrief), *1 Tim* (1. Timotheusbrief), *2 Tim* (2. Timotheusbrief), *Tit* (Titusbrief), *Phlm* (Philemonbrief), *Hebr* (Hebräerbrief), *Jak* (Jakobusbrief), *1 Petr* (1. Petrusbrief), *2 Petr* (2. Petrusbrief), *1 Joh* (1. Johannesbrief), *2 Joh* (2. Johannesbrief), *3 Joh* (3. Johannesbrief), *Jud* (Judasbrief), *Offb* (Offenbarung).

³ Das *griechische Wort für Trinität, d.h. Dreieinheit* (trias) taucht in Bezug auf den christlichen Gott erstmals auf in der Schrift *Ad Autolycom* des hl. Theophilus von Antiochia (geschrieben um 180 n. Chr.), wo von „der Trinität Gottes und seines Wortes und seiner Weisheit“ (2,15) die Rede ist. Mit dem ‚Wort‘ ist hier der Sohn gemeint (vgl. Joh 1), mit ‚Weisheit‘ der Hl. Geist (vgl. Joh 14,25; andere Theologen ordneten die Weisheit dem Sohn zu, wie es schon Paulus in 1 Kor 1,24; zu solchen sog. Appropriationen, siehe S. 12 mit Fußnote 40). Eine genauere Erklärung der Trinität hatte schon um 177 der christliche Philosoph *Athenagoras von Athen* vorgelegt (siehe Fußnote 255). Noch frühere trinitarische Formulierungen liegen bei *Valentinus* (um 140–160) und *Basilides* (um 135) vor; siehe Fußnoten 18 und 120. Die frühesten aber sind die in der Bibel selbst vorliegenden, wie wir sehen werden.

Das *lateinische Wort für Trinität* (trinitas) wurde zur Beschreibung des christlichen Gottes erstmals von dem christlichen Rechtsanwalt Tertullian (* um 160, † nach 220) in seinen Schriften *Adversus Praxeas* (um 215) und *De pudicitia* (um 218) verwendet. In *De pudicitia* (seinem letzten Werk) erscheint in Kap. 21,16 der Ausdruck „die Trinität der einen Gottheit: Vater und Sohn und Heiliger Geist“. In *Adversus Praxeas*, Kap. 2,4 (vgl. 4,2) distanziert er sich vom ‚modalistischen‘ Trinitätsverständnis des Praxeas (siehe Fußnote 129) und erklärt: Vater, Sohn und Heiliger Geist, das ist „alles aus einem, und zwar durch die Einheit der Substanz, während dennoch das Geheimnis der Naturordnung [oikonomia] gewahrt bleibt, welche die Einheit in eine Trinität auseinanderlegt [quae unitatem in trinitatem disponit], einrichtend Vater, Sohn und Geist als drei, jedoch nicht drei in der Qualität [statu], sondern in der Reihenfolge/Stellung/Rangordnung [gradu], nicht in der Substanz, sondern in der Form [forma], nicht in der Macht, sondern in der Manifestation [specie], dabei aber von einer Substanz und einer Qualität und einer Macht; weil es der eine Gott ist, aus dem jene Stellungen, Formen und Manifestationen abgeleitet werden unter dem Namen Vater, und Sohn und Heiliger Geist.“ In Kap. 25,1 fügt er hinzu: „qui tres unum sunt, non unus“, d.h. die drei sind ‚eines‘ (= ein und dasselbe Seiende, Ding, Wesen; ein und dieselbe Substanz), aber nicht ‚einer‘ (nicht ein und dieselbe Person). Bekanntlich verließ Tertullian die Katholische Kirche und wendete sich der rigoristischen Bewegung des selbsternannten ‚Propheten‘ Montanus zu (was der Grund ist, weshalb er nicht zu den Heiligen gezählt wird; zu Montanus vgl. Fußnote 99); und seine Schriften nach 213 gehören zu seiner ‚montanistischen‘ Phase. Zudem halten manche Gelehrte auch seine Ansichten über Trinität für nicht ganz rechtgläubig, und dasselbe ist auch anderen (eigentlich sogar fast allen) christlichen Theologen vorgeworfen worden, die vor dem Konzil von Nizäa (325 n. Chr.) lebten, so etwa St. Ignatius von Antiochia († um 108), St. Justin dem Märtyrer († 165), St. Irenäus von Lyon († 202). Aber diese Väter scheinen vollkommen rechtgläubig gewesen zu sein, wenn wir den Inhalt ihrer Lehre und nicht auf ihre Formulierungen achten (zu Ignatius siehe Fußnote 215, zu einem anderen präzisen vor-nizänischen Zeugnis für die Trinität, dem des Athenagoras, siehe Fußnote 255; zu Papst St. Dionysius’ ebenso präzisen Darstellung siehe Fußnote 129; zur angeblichen Irrlehre der vor-nizänischen Väter vgl. Fußnote 120), denn die Terminologie wurde erst in späteren Jahrhunderten verfeinert (vgl. Fußnote 18). Eine interessante Analogie für dieses Phänomen ist die (in Fußnote 65 belegte) Tatsache, dass das Wort ‚anbeten‘ (oder seine lateinische Entsprechung ‚adorare‘) heute im kirchlichen Sprachgebrauch ein ‚terminus technicus‘ für absolute Verehrung ist, die nur Gott dargebracht werden darf, während in früheren Zeiten (sogar in der Vulgata-Übersetzung der Bibel) ‚adorare‘ auch legitime Akte der Verehrung beschreibt, die zur Ehrung von Menschen dienen. Aber es wäre natürlich ein Fehler, wollte man daraus schließen, dass frühere Theologen, weil sie ‚adorare‘ in einem weiteren Sinn gebrauchten als wir es heute tun, in dieser Sache keine rechtgläubige Ansicht hatten. Derselbe Fehler wird m.E. begangen, wenn man argumentiert, dass Tertullian, weil er von ‚Rängen‘ in der Trinität spricht, eine subordinatistische Ansicht hatte (d.h. glaubte, dass der Sohn Gottes eine ‚geringere Qualität‘ als der Vater hatte). Denn Tertullian betont ja im obigen Zitat ganz ausdrücklich, dass die Personen *nicht* drei sind ‚in der Qualität‘ [statu]; also ist der ‚Rang‘ oder die ‚Reihenfolge‘ im rechtgläubigen Sinn zu interpretieren, d.h. im Sinn einer natürlichen Ordnung und Ehre, die auf den ewigen Ursprungsrelationen zwischen wesentlich gleichen Personen beruht (siehe unten S. 9 und 27). Und wenn Tertullian in Kap. 9,2 von *Adversus Praxeas* Tertullian schreibt, dass „der Vater die vollständige Substanz ist, der Sohn eine Ableitung und ein Teil des Ganzen, wie er selbst anerkennt, indem er sagt: Mein Vater ist größer als ich“ (vgl. Joh 10,30), sollten man sich daran erinnern, dass in der rechtgläubigen Trinitätslehre ebenfalls der Sohn sein Dasein vom Vater ‚ableitet‘; und während wir in der späteren rechtgläubigen Terminologie nicht mehr sagen, dass er ein ‚Teil‘ der Substanz des Vaters ist, so bleibt es doch wahr, dass der Vater dem Sohn nicht die Attribute der ‚Vaterschaft‘ und des ‚Ungezeugtseins‘ mitgeteilt hat, weshalb es richtig ist, zu sagen, dass der Sohn vom Vater nur einen Teil seiner Attribute erbt. Es entspricht ebenfalls der rechtgläubigen Trinitätsvorstellung, dass der Vater eine Priorität der Ehre innerhalb der Trinität besitzt; darum haben auch manche rechtgläubigen Kirchenväter nach dem Konzil von Nizäa Christi Aussage Joh 10,30 (*Mein Vater ist größer als ich*) auf die größere Ehre des Vaters bezogen, die in der Ursprungsordnung begründet ist (siehe Fußnote 250). So hatten Tertullian und andere vor-nizänische Väter zwar noch nicht immer die späteren fein ausgearbeiteten Ausdrücke gefunden; aber trotzdem hat bereits Tertullian (einer der ältesten von ihnen) die Trinität *auch terminologisch bereits in einer sehr präzisen Weise beschreiben* können. Zu Tertullian vgl. auch die Fußnoten 6, 24, 25, 99, 129 und 158. Abgesehen von theologischen Schriften, gibt es auch andere eindrucksvolle Zeugnisse für den trinitarischen Glauben christlicher Gemeinden in den ersten Jahrhunderten; eines davon ist der berühmte abendliche Hymnus *Phos Hilaron*, der wahrscheinlich aus dem zweiten Jahrhundert stammt: „Gekommen zum Untergang der Sonne, schauend das abendliche Licht, singen in Hymnen wir dem Vater und dem Sohn und Gottes Heiligem Geist.“ Hier wird die Trinität einfach gepriesen, ohne theologische Spitzfindigkeiten.

⁴ Für die Bezeichnung Jesu als ‚Sohn Gottes‘ gibt es eine Fülle von Stellen in fast jeder neutestamentlichen Schrift, siehe *Mt* 2,15; 3,17; 4,3; 4,6; 8,29; 11,27; 14,33; 16,16; 17,5; 21,37; 24,36; 26,63–64; 27,40; 27,43; 27,54; 28,19; *Mk* 1,1; 1,11; 3,11; 5,7; 9,7; 12,6; 13,32; 14,61–62; 15,39; *Lk* 1,32; 1,35; 3,22; 4,3; 4,9; 4,41; 8,28; 9,35; 10,22; 20,13; 22,70; *Joh* 1,18 (Version); 1,34; 1,49; 3,16–18; 3,35–36; 5,18–26; 6,40; 8,35–38; 10,36; 11,4; 11,27; 14,13; 17,1; 19,7; 20,31; *ApG* 8,37; 9,20; 13,33; *Röm* 1,3; 1,9; 5,10; 8,3; 8,29; 8,32; *1 Kor* 1,9; *2 Kor* 1,19; 15,28; *Gal* 1,16; 2,20; 4,4; 4,6; *Eph* 4,13; *Kol* 1,13; *1 Thess* 1,10; *Hebr* 1,2–8; 3,6; 4,14; 5,5; 5,8; 6,6; 7,3; 7,28; 10,29; *2 Petr* 1,17; *1 Joh* 1,3; 1,7; 2,22–24; 3,8; 3,23; 4,9–10; 4,14–15; 5,5; 5,9–13; 5,20; *2 Joh* 1,3; 1,9; *Offb* 2,18. Im Alten Testament vgl. 2 Sam 7,14; Ps 2,7,12; Spr 30,4; Hos 11,1 (und als indirekte Zeugnisse auch Jes 7,14; 9,6–7; Dan 3,25; Mi 5,1–5). Im Alten Testament vgl. 2 Sam 7,14

1. Wesenseinheit und Personenverschiedenheit zwischen Vater und Sohn

„Ich und der Vater sind eins“ – so spricht Christus (Joh 10,30). Diesen Satz hat die Kirche seit jeher nicht bloß als Willens- oder Liebeseinheit zwischen Christus und Gott, dem Vater, verstanden, sondern als etwas Tieferes: als *Wesenseinheit*. Dies bedeutet, dass fast alles, was der Vater hat, tut und ist, auch der Sohn Gottes, hat, tut und ist. So sagt Christus in Joh 16,15 (vgl. Mt 11,27; Lk 10,22; Joh 3,35; 13,3; 17,10): „Alles was der Vater hat ist mein“ (so dass Vater und Sohn in einer Art ‚Gütergemeinschaft‘ leben, und wenn ‚alles‘ hier auch das Wesen einschließt, wäre dies ein unmittelbarer Beweis für die Wesenseinheit), und in Joh 5,19: Was der Vater tut, „das tut in gleicher Weise auch der Sohn“. So lesen wir beispielsweise, dass der Sohn (ebenso wie der Vater) die Welt erschaffen (Hebr 1,10) samt aller Dinge, die erschaffen wurden (Joh 1,3; 1 Kor 8,6), die Toten auferweckt und ihnen Leben gibt (Joh 5,21), während er selbst Leben in sich hat wie der Vater (Joh 5,26, was Gleichheit im Wesen zu implizieren scheint). Weiterhin ist der Sohn (wie der Vater) allmächtig (Mt 28,18; Joh 3,35) und allwissend (Joh 16,30; 21,17); er steht über allem (Joh 3,31; Röm 9,5;⁸ Eph 1,21; Kol 2,10; Hebr 1,4; 1 Petr 3,22), und wird „der wahre Gott“ genannt (1 Joh 5,20, siehe achttes Argument in Kap. 2). Demnach scheint der Sohn dem Vater in allem gleich zu sein, wobei allerdings mindestens eine Eigenschaft Vater und Sohn unterscheiden muss, so dass wir von zwei Personen sprechen können. Die Bibel sagt nirgends, dass der Vater der Sohn ‚ist‘, und es ist auch kaum denkbar, dass jemand sein eigener Sohn sein sollte. In der Bibel wird außerdem oft berichtet, dass Christus zum Vater betete, und dies setzt natürlich eine Verschiedenheit zwischen den beiden voraus. Wodurch also unterscheiden sich Sohn und Vater? Mindestens dadurch, dass der Vater den Sohn ‚zeugt‘ und nicht umgekehrt der Sohn den Vater. Gemäß mehrerer Bibelstellen (Ps 2,7; Apg 13,33; Hebr 1,5; Hebr 5,5) sagt der Vater zum Sohn: „Ich habe heute dich gezeugt“. Hier könnte man an ein zeitliches Ereignis denken, das man als Geburt des Sohnes deuten könnte (etwa seine irdische Geburt vor ca. 2000 Jahren, oder seine Auferstehung, die man als Wiedergeburt sehen kann und die in Apg 13,33 gemeint zu sein scheint); keine dieser zeitlichen ‚Geburten‘ war jedoch die fundamentale Konstitution des Sohnes, da der Sohn nach Joh 17,5 (vgl. Joh 1,1–18; 6,38.42; 8,58; 16,28; 17,24, Kol 1,17; vgl. auch Ps 110,3; Spr 8,23–27; 30,4; Mi 5,1–5) schon vor seinem irdischen Leben existierte und mit dem Vater lebte, bevor die Welt erschaffen wurde. So muss seine erste Zeugung ein ‚in der Ewigkeit‘ vor und jenseits der kosmischen Zeit ablaufender Vorgang sein. Diese Zeugung ist darum in doppelter Hinsicht von einer gewöhnlichen Zeugung zu unterscheiden. Zum einen ist es *kein körperlicher Vorgang* (denn Gott, der Vater, hat keinen Körper, kein Geschlecht, keine Frau usw., über all dies ist er als rein geistiges Wesen erhaben). Zum anderen ist es auch *kein zeitlicher Vorgang*, d.h. kein Prozess, bei dem sich irgend etwas eine Zeit lang bewegt oder verändert, und der dann vor einer bestimmten Anzahl von Jahren zum Abschluss kam. Einen solchen Prozess würde man ‚Erschaffung‘ nennen, während die ‚Zeugung‘ des Sohnes (wie das Glaubensbekenntnis von Nizäa sagt) keine Erschaffung war. Nach dem Verständnis der Kirchenväter kann die Zeugung des Sohnes als ein ‚zeitloser‘ Prozess beschrieben werden, der von Ewigkeit zu Ewigkeit (im ewigen ‚Heute‘) ohne Unterbrechung, Veränderung oder Bewegung stattfindet; es ist also eher ein Zustand als ein Prozess, in dem der Sohn in jedem Moment sein ganzes Wesen vom Vater erhält, und auf den Vater bezogen bleibt, der die permanente Quelle seines Seins ist (analog wie auch das geschaffene Universum permanent von Gott im Sein erhalten wird). Die Schriftgrundlage für eine solche Zeugung werden wir am Ende dieser Ausarbeitung betrachten.⁹ Nach dem bisher Gesagten können wir uns Vater und Sohn als zwei nebeneinander bestehende Personen vorstellen, von denen die eine (der Sohn) ihr Leben und ihr ganzes Wesen beständig von der anderen (vom Vater) empfängt, die sich aber ansonsten völlig gleichen. Bildlich könnte man etwa den Vater als eine Sonne darstellen, derart dass einige der von dieser Sonne ausgehenden Lichtstrahlen sich zu einer zweiten Sonne zusammensetzen, die ein genaues Abbild der ersten ist; dies wäre der Sohn. Das Verhältnis der beiden wäre dann die *Wesensgleichheit*. Aber „ich und der Vater sind eins“ (Joh 10,30) bedeutet nach kirchlichem Verständnis noch mehr: nämlich *Wesenseinheit*. Das heißt: Vater und Sohn haben nicht *zwei getrennte sich gleichende* Wesen, sondern haben (und sind) *ein und dasselbe* Wesen und Seiende, ein und dieselbe Natur und Substanz. Ich werde diese Interpretation von Joh 10,30 später (im ersten Argument für die Wesenseinheit) verteidigen. Hier soll zunächst nur das Konzept und seine Möglichkeit erörtert werden.

Wie kann es also sein, dass zwei unterscheidbare Personen ein und dasselbe Wesen haben und sind? Hierzu gibt es keine klare biblische oder offiziell-kirchliche Antwort, aber man hat verschiedene Antworten zu gehen versucht. Um zu zeigen, dass das Konzept nicht widersprüchlich ist, ist *jede* logische Erklärung geeignet. Daher werde ich hier meine eigene spekulative Erklärung vorstellen. In dieser (und jeder anderen) Erklärung ist der entscheidende Punkt der Unterschied zwischen ‚Person‘ und ‚Wesen‘. Was also ist eine *Person*? Eine ‚Person‘ ist gewissermaßen das *Gegenteil* von einer ‚Sache‘. Jede *Substanz* (d.h. jedes Seiende, das nicht ein Attribut eines anderen ist; siehe unten) ist entweder eine Person oder eine Sache. So sind Menschen Personen, aber

(mit Hebr 1,5a); Ps 2,7.12 (mit Hebr 1,5b), Spr 30,4; Hos 11,1 (mit Mt 2,15); als indirekte Zeugnisse vgl. auch Jes 7,14; 9,6–7; Dan 3,25; Mi 5,1–5. Zusätzlich ist in manchen Versen auch die Rede von anderen ‚Kindern‘ Gottes (von Engeln und auch menschlichen Töchtern und Söhnen; siehe Fußnote 29).

⁵ Joh 1,1 (vgl. 1,14); Offb 19,13; vgl. auch Koran, Sure 4 Vers 172. Als Wort Gottes „spricht er die Worte Gottes“ (Joh 3,34; vgl. Joh 8,26; 12,49; 14,24).

⁶ Die Zwei-Naturen-Lehre findet man ebenfalls in bemerkenswerter Klarheit schon in Tertullians Schrift *Adversus Praxean* (siehe Fußnote 3), wo er in Kap. 27 über Jesus Christus, den Sohn Gottes schreibt: „Wir finden ihn aber direkt als Gott und Menschen hingestellt“ (27,10), und: „Wir sehen eine *Doppelnatur* [duplicem statum], nicht vermischt, sondern vereinigt in einer Person [non confusum, sed coniunctum in una persona], dem Gott und Menschen Jesus“ (27,11). Diese Lehre taucht aber auch schon ebenso klar hundert Jahre vor Tertullian in den Schriften von St. Ignatius von Antiochia auf (siehe Fußnote 215).

⁷ Nach katholischer Tradition (vgl. § 120 im Katechismus der Katholischen Kirche von 1992) enthält die Bibel 73 heilige Schriften, von denen sich 46 vorchristlich-jüdische zum Alten Testament (AT) zusammensetzen, und 27 christlich-griechische zum Neuen Testament (NT); siehe die Liste in Fußnote 2. Dieser Inhalt der Bibel wurde durch Entscheidungen der Päpste St. Damasus 382 und St. Innozenz I. 405, sowie in feierlicher Form durch Erklärungen zweier ökumenischer Konzilien, der *Konzilien von Florenz 1442* und *Trient 1546* festgelegt. Die Texte dieser und anderer offizieller kirchlicher Bestimmungen findet man in dem mit *DH* abgekürzten *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen* von Denzinger und Hünermann (37. Auflage Freiburg 1993); in diesem Fall siehe DH 179–180, 213, 1335, und 1502–1504. Unter den Schriften des katholischen AT befinden sich die 7 sog. *deuterokanonischen Schriften* [Tob, Jdt, 1 Makk, 2 Makk, Bar, Sir, Weish und die griechischen Zusätze zu den Büchern Dan und Est], die heute nur noch in griechischer Übersetzung vollständig vorliegen, während es von den übrigen 39 vollständige Versionen in der hebräischen oder aramäischen Ursprache gibt. Die deuterokanonischen Schriften (von den Protestanten auch ‚Apokryphen‘ genannt) wurden vom rabbinischen Judentum um 90–100 n. Chr. aus der Bibel ausgeschlossen, und später ebenso von den meisten protestantischen Kirchen. Für die hier vorgelegte Argumentation sind diese Schriften aber nicht zentral, da die Argumente vornehmlich dem NT entnommen sind.

⁸ Zu Röm 9,5 vgl. Fußnote 42.

⁹ Siehe die Antwort auf das 14-te Argument in Kap. 8.3.

keine Sachen. Eine Sache, aber keine Person ist dagegen z.B. ein Stein. Für Personen benutzen wir die Wörter ‚Ich‘, ‚Du‘, ‚Er‘ oder ‚Sie‘. Zu einer Sache sagen wir dagegen ‚Es‘ oder ‚dieses Ding‘. Eine Person kann bewusst und von selbst tätig werden und handeln; Sachen können dies nicht. Während die Person Subjekt (Ausgangspunkt) bewusster Handlungen ist, kann eine Sache nur Objekt (Zielpunkt) bewusster Handlungen sein oder aber als Werkzeug zu einer Handlung einer Person beitragen. Hauptmerkmal der Person scheint es somit zu sein, dass sie ihr eigenes Tun und sich selbst ‚in der Hand hat‘: Die Person verfügt und herrscht über sich selbst. Sachen dagegen verfügen nicht über sich selbst (wenigstens nicht in dem beschriebenen Sinn), sie können aber ‚in der Händen‘ von Personen stehen. So ist der Hauptunterschied: *Die Person ist darauf hingeeordnet, Besitzer von sich selbst und von Sachen zu sein. Die Sache ist darauf hingeeordnet, Besitz von Personen zu sein.* Diesen Unterschied könnte man in einer Karikatur wie folgt darstellen: die ‚Person‘ als ein Gegenstand mit Armen, der sich mit seinen Armen selbst umgriffen und auf diese Weise „sich selbst in der Hand“ hat – die ‚Sache‘ als ein Gegenstand ohne Arme, der von fremden Armen ergriffen wird und so „in der Hand eines anderen“ ist. Kennzeichen der Person ist also eine Art ‚Selbstumgreifung‘. Kommen wir nun zum Begriff *Wesen*: Was ist das ‚Wesen der Person‘ im Unterschied zur ‚Person selbst‘? Wir können die Person von zwei Seiten her ansehen:

1. Auf der anderen Seite kann man aber die Person auch sehen als Objekt (d.h. Zielpunkt) des Selbstbesitzes und der Selbstumgreifung: als *Besitz* von sich selbst und als *etwas, das von sich selbst umgriffen wird*. Von dieser zweiten Seite aus betrachten wir offenbar die Person, als wäre sie eine unpersönliche Sache, und dies ist das ‚Wesen der Person‘.
2. Normalerweise sieht man die Person als Subjekt (d.h. Ausgangspunkt) ihrer Selbstumgreifung und ihres Selbstbesitzes: als *Besitzer* von sich selbst und als *jemand, der sich selbst umgreift*. Dies ist die Vorstellung von der ‚Person selbst‘.

So stehen sich ‚Person‘ und ‚Wesen‘ gegenüber wie Besitzer und Besitz, wobei das Wesen kein äußerlicher, verlierbarer Besitz ist, sondern der innerlichste Besitz, nicht trennbar von (sondern identisch mit) dem Besitzer selbst. Der Selbstbesitz oder die Selbstumgreifung der Person ist eine geheimnisvolle Wirklichkeit. Was ist es, das die Person derart auf sich selbst zurückbezogen sein lässt? Wir wissen es nicht genau, aber wir sind uns einer Vielzahl von Merkmalen unseres Inneren bewusst, die zu unserem Selbstbesitz beitragen; die wichtigsten sind *Selbst-Bewusstsein*, *Selbst-Erkenntnis* und *Selbst-Liebe*. Während diese Merkmale voneinander verschieden sind, sind ‚die Person selbst‘ und ‚ihr Wesen‘ nicht zwei verschiedene Seiende (sonst würde die Person nicht *sich selbst* besitzen, indem sie ihr Wesen besitzt), sondern nur verschiedene ‚Seiten‘ ein und desselben Seienden. Nun ist es denkbar, dass eine Person eine Vielzahl von Merkmalen A, B, und C hat, derart dass jedes einzelne von ihnen auch *ohne die anderen* die Person auf sich selbst zurückbezieht, so dass der Selbstbesitz (die Selbstumgreifung) der Person *dreifach überbestimmt* wäre. Dies ist nicht der Fall für die oben genannten Merkmale Selbstbewusstsein, Selbsterkenntnis und Selbstliebe, denn diese sind voneinander abhängig¹⁰ und bilden darum nur *eine* Persönlichkeit. Aber es ist vorstellbar, dass eine Person Merkmale A, B, C hat, wobei in jedes dieser Merkmale für sich Selbstbewusstsein, Selbsterkenntnis und Selbstliebe hat und somit eine für sich bestehende Persönlichkeit ist, wobei der Unterschied zwischen A, B, und C darin bestehen könnte, dass in A das Selbstbewusstsein dominiert, in B die Selbsterkenntnis und in C die Selbstliebe. Und so scheint es möglich zu sein, dass es in Gott drei Merkmale gibt, die unterschiedliche Formen des Selbstbesitzes (der Selbstumgreifung) begründen und somit drei Personalitäten im göttlichen Wesen hervorbringen. Man muss zugeben, dass nach obiger Erklärung der ‚Person selbst‘ und des ‚Wesens der Person‘ Gott nur *eine einzige Person* ist. Aber wenn sein Selbstbesitz (seine Selbstumgreifung) auf unterschiedliche Arten mehrfach begründet ist (Gott also auf verschiedene Weisen sich selbst besitzt und umgreift), konstituiert jede Art des Selbstbesitzes eine Art Persönlichkeit. Um also göttliche Personen einzuführen, muss man ‚göttliche Person‘ in ungewöhnlicher Weise wie folgt definieren:

Eine göttliche Person ist Gott, gesehen als Subjekt von *nur einer* Art und Weise seiner multiplen Selbstumgreifung.

Nach dieser Definition kann es verschiedene göttliche Personen trotz des einen göttlichen Wesens geben: *Als Sache betrachtet*, müssten Vater und Sohn dann eins sein: ein und dasselbe ‚Ding‘; auch *als Person betrachtet, wenn man Person im gewöhnlichen Sinn nimmt*, wäre sie identisch: ein und derselbe Gott, da beide ein und dasselbe Wesen als Selbstbesitz haben. Unterscheiden könnte sie aber, *wie sie das Wesen umgreifen, besitzen und sind*.

In der Trinitätslehre spricht man nicht nur von *drei Personen*, sondern auch von *drei Hypostasen* und *drei Subsistenzweisen* (manchmal auch *drei Subsistenzen*) des Vaters, Sohnes und Heiligen Geistes. Andererseits sagt man, dass es nur *ein göttliches Wesen* oder *eine göttliche Wesenheit* (genannt *Gottheit*), *eine göttliche Natur* und *eine göttliche Substanz* gibt. Diese Begriffe werden in der Gotteslehre synonym benutzt,¹¹ haben aber für Geschöpfe verschiedene Bedeutungen: Das (physische) *Wesen* eines Seienden ist die Summe der Merkmale, die für seine Identität notwendig sind¹² und als *Wesenheit* bezeichnet man das Wesen, wenn abstrakt, d.h. isoliert für sich betrachtet wird. Die (konkrete) *Natur* eines Seienden ist der Teil seines Wesens, der seine charakteristischen Tätigkeiten beschreibt.¹³ Und eine (konkrete) *Substanz* (von Lateinisch *sub* = *unter*, und *stare* = *stehen*) ist ein Seiendes, das kein Attribut ‚an‘ oder ‚in‘ einem anderen zugrundeliegenden Seienden ist, von dem es abhängt (wie es im Gegensatz zu den Substanzen die sog. Akzidenzien oder akzidenziellen Eigenschaften sind: z.B. Farben, Formen, Größen eines Seienden, die sein äußeres Erscheinen bestimmen oder es innerlich ausgestalten); somit ist eine Substanz ein Seiendes, dass nicht ‚in einem anderen‘

¹⁰ Es ist klar, dass Selbstbewusstsein ohne Selbsterkenntnis unmöglich ist und umgekehrt, und dass Selbstliebe Selbsterkenntnis voraussetzt. Wahrscheinlich setzt aber auch umgekehrt Selbsterkenntnis Selbstliebe voraus, denn um mich selbst erkennen zu können, muss ich anscheinend meine Aufmerksamkeit auf mich selbst richten, und dazu muss ich mich für mich selbst interessieren, d.h. mich zu einem gewissen Grade ‚lieben‘.

¹¹ Das Vierte Laterankonzil (siehe auch Fußnote 176) erklärte im Jahre 1215: „dass nur einer der wahre Gott ist: ewig, unermesslich und unveränderlich, unbegreiflich, allmächtige und unaussprechliche, Vater und Sohn und Heiliger Geist, zwar drei Personen, aber ein Wesen, [eine] Substanz oder Natur, gänzlich einfach [...]“ (DH 800). Einzigkeit und Einfachheit Gottes wurden erneut feierlich 1870 vom Ersten Vatikanischen Konzil ausgesprochen (DH 3001–3002).

¹² Man unterscheidet zwischen dem *physischen Wesen* eines Objekts, das die Summe aller charakteristischen Merkmale (einschließlich der individuellen Merkmale) des Objekts ist, und dem *metaphysischen Wesen* des Objekts, welches nur die unableitbaren Kernmerkmale enthält, die genügen, um das Objekt zu definieren. *Wesen* kommt vom althochdeutschen Wort ‚wesən‘ = sein, bezeichnet also das, was das Objekt wirklich ist. Im Lateinischen wird für das Wesen das Wort ‚essentia‘ und im Griechischen das Wort ‚ousia‘ gebraucht, was eine ganz entsprechende Herkunft hat (essentia von lat. ‚esse‘ = sein, und ousia vom griech. weiblichen Partizip ‚ousa‘ des Wortes ‚einai‘ = sein); das griechische Wort ‚ousia‘ wird aber außer für das Wesen auch für die Substanz gebraucht (siehe Fußnote 18).

¹³ *Natur* kommt vom lateinischen Wort ‚natura‘, das von ‚natus‘ = geboren abgeleitet ist. Das griechische Wort für Natur lautet ‚physis‘, abgeleitet von ‚phyo‘ = pflanzen. So ist die Natur eines Objekts die Ausrichtung und der Impuls des Objekts infolge seiner Entstehung (Geburt, Pflanzung). Man unterscheidet die *konkrete* Natur, die eine konkretes Individuum hat, von der *abstrakten* Natur einer Art oder Gattung, die den Individuen der Art bzw. Gattung gemeinsam ist.

sondern ‚in sich selbst‘ existiert als unabhängiger Träger seiner eigenen Existenz (Standardbeispiele dafür sind Minerale, Pflanzen, Tiere, Menschen, Engel und Gott). Eine Substanz wird von uns meist erkannt als ein Seiendes, das eine zugrundeliegende Realität ‚hinter‘ (oder ‚verborgen unter‘) sichtbar wechselnden akzidenziellen Erscheinungen hat. Wenn man also eine Substanz betrachtet, umfasst diese gewöhnlich einige sich verändernden Akzidenzien und einen verborgenen nicht-akzidenziellen Teil, der als unveränderter ‚Träger‘ der wechselnden Akzidenzien aufgefasst wird. Dieser Träger wird ‚die Trägersubstanz‘ des Seienden genannt und ist eine ‚Substanz im engeren Sinn‘, während das Seiende selbst eine ‚Substanz im weiteren Sinn‘ ist, die sich aus ihrer Trägersubstanz und ihren Akzidenzien zusammensetzt. Bei einem gewöhnlichen Seienden ist die Natur Teil des Wesens, das wieder ein Teil der (Träger-)Substanz ist, die Teil des ganzen Seienden ist. Bei Gott aber glaubt man klassischerweise, dass Er nicht Träger wechselnder Akzidenzien ist, keine nicht-wesentlichen Charakteristika hat und auch keine ‚nicht-aktivierten‘ Teile (sondern ‚reiner Akt‘, ‚actus purus‘ ist, wie es die Thomisten ausdrücken). Dies bedeutet, dass seine Natur, sein Wesen und seine Substanz in eins zusammenfallen. Mit Blick auf die Bedeutung von ‚Wesen‘, ‚Natur‘ und ‚Substanz‘ kann man sagen, dass die göttlichen Personen als gemeinsame Besitzer des Wesens, der Natur und der Substanz Gottes in ein und demselben göttlichen Wesen ‚wohnen‘, durch ein und dieselbe Natur ‚wirken‘ und aus ein und derselben Substanz ‚bestehen‘.

Nun bleiben noch die Begriffe ‚Hypostase‘ und ‚Subsistenz‘ zu erklären. *Hypostase* ist abgeleitet vom Griechischen *hypo* = *unterhalb*, und *stasis* = *stehen*; so meint *Hypostase* etymologisch dasselbe wie das lateinische Wort *Substanz*. Doch ist die Bedeutung von ‚Hypostase‘ spezieller: Eine Hypostase ist ein Seiendes, das mit vollständiger Unabhängigkeit ausgestattet ist, oder genauer ein Seiendes, das in zweierlei Hinsicht unabhängig ist, oder wie man auch sagt, ein Seiendes, dass (1) ‚in sich selbst‘ und (2) ‚für sich selbst‘ ist. Die erste Unabhängigkeitsbedingung (das Sein ‚in sich selbst‘) bedeutet, dass die Hypostase eine konkrete Substanz ist. Aber die zweite Bedingung (Sein ‚für sich selbst‘) verlangt, dass die Hypostase keine Substanz ist, die *wesentlich abhängig von einer anderen Substanz* ist, derart dass sie von Natur aus auf eine oder mehrere andere Substanzen hingeordnet wäre, um mit einen Teil eines größeren Ganzen zu sein (wie z.B. die menschliche Seele oder der menschliche Körper oder Glieder dieses Körpers nur Teile des Menschen sind); somit existiert eine Hypostase nicht für ein größeres Ganzes, sondern ‚für sich selbst‘ (wie die ganze menschliche Person, die eine Hypostase ist), das heißt, die Hypostase ist ein vollständiges Ganzes, das natürlicherweise getrennt von und unabhängig von anderen Substanzen existieren kann.¹⁴ Jede Person eine Hypostase, aber nicht jede Hypostase eine Person: Nicht-personale Hypostasen sind z.B. Tiere und Pflanzen, und wohl auch von der Umgebung abgegrenzte, in sich homogene unbelebte Dinge wie Kristalle usw. Jedenfalls kann eine Person definiert werden als eine ‚rationale Hypostase‘, wobei ‚rational‘ die Naturtendenz meint, Selbstbewusstsein zu entfalten und aufrechtzuerhalten, und im selbstbewussten Leben über sich reflektieren und durch Vernunft und freien Willen über sich selbst verfügen zu können. Da nun eine Hypostase eine ‚unabhängige Substanz‘ im erläuterten Sinn bezeichnet, folgt, dass eine Person eine ‚rationale unabhängige Substanz‘ ist.¹⁵ Nun könnte man sagen: Wenn es drei göttliche Personen gibt, sind dies drei göttliche Hypostasen, also drei unabhängige göttliche Substanzen, d.h. drei unabhängige Götter; und so käme man zum Tritheismus.¹⁶ Um diesen zu vermeiden, musste dem Begriff ‚Person‘ in Bezug auf Gott eine ungewöhnliche Bedeutung verliehen werden, und dasselbe muss jetzt mit dem Begriff ‚Hypostase‘ geschehen. Hierzu gehen wir von der Beobachtung aus, dass *jede* Hypostase (auch jede nicht-personale) in einem bestimmten Sinn ‚Besitzer ihrer selbst‘ ist, obwohl dies für personale Hypostasen klarer der Fall ist als für nicht-personale, ‚sachhafte‘ Hypostasen. So muss es etwas geben, das zu der Natur oder dem Wesen der Hypostase hinzukommt und ihr die ‚vollständige Unabhängigkeit‘ verleiht, die das Charakteristikum der Hypostase ist. Dieses ‚etwas‘ heißt *Subsistenz* (von lat. *sub* = *unter* und *sistere* = *zum Stehen bringen*). Durch die Subsistenz also besitzt die Hypostase sich selbst und kann daher als Subjekt oder Objekt ihres Selbstbesitzes gesehen werden. So können wir die Hypostase von zwei Seiten aus sehen, indem wir sie einmal als *Subjekt* des Selbstbesitzes (‚Hypostase selbst‘) und einmal als Objekt des Selbstbesitzes (‚Wesen/Natur‘ der Hypostase) betrachten. Ist die Hypostase eine Person, so ist die geheimnisvolle ‚Subsistenz‘ offenbar der ‚Personenkern‘ oder ‚individuelle Mittelpunkt‘ der Person: der Punkt von der ihr Wirken ausgehen und in dem Einwirkungen auf sie zusammenkommen und in Empfang genommen werden; auch ist die Subsistenz der Träger des Selbst-Bewusstseins: Ausgangs- und Zielpunkt von Selbst-Erkenntnis und Selbst-Liebe. Für nicht-personale Hypostasen reduziert sich die Subsistenz auf das ‚Zentrum des Wirkens und der Einwirkungen‘.¹⁷ Wenigstens für die Subsistenz einer Person scheint es nun (wegen ihrer Komplexität) möglich zu sein, dass sie aus einem Bündel mehrerer Arten der Subsistenz (Subsistenzweisen) besteht, von denen jede schon für sich ausreicht, der Hypostase vollständige Unabhängigkeit zu verleihen, und so können wir die ‚göttliche Hypostase‘ (die natürlich dasselbe sein muss wie eine ‚göttliche Person‘) wie folgt definieren:

Eine göttliche Hypostase ist Gott, gesehen als Subjekt von nur einer seiner Subsistenzweisen.

¹⁴ Trotzdem kann eine Hypostase erweitert werden, indem sie neue Teile in sich aufnimmt (was z.B. geschieht, wenn eine menschliche Person körperlich wächst); was ausgeschlossen ist, ist ihre Erweiterung durch Vereinigung mit anderen Hypostasen. Dies ist mit der ‚Inkommunikabilität‘ (Un-Mittelbarkeit) der Hypostase gemeint, die zu ihren Haupteigenschaften gezählt wird: Eine Hypostase kann sich nicht einer anderen mitteilen, um mit ihr Teil einer komplexeren Hypostase zu werden. Der Begriff der Inkommunikabilität ist durch die Theologen Richard von St. Victor († 1173) in die Diskussion eingebracht worden (siehe Fußnote 15).

¹⁵ Dies passt zu der berühmten Personendefinition des christlichen Philosophen Boëthius († 524), der in seinem Traktat *De Persona et Duabus Naturis Contra Eutychen et Nestorium* (Kap. 2) eine ‚Person‘ definierte als ‚individuelle Substanz einer rationalen Natur‘ (*natura rationalis individua substantia*). Versteht man unter ‚individuell‘ etwas, was ‚nicht mittelbar‘ impliziert, dann ist die ‚individuelle Substanz‘ eine ‚Hypostase‘ und die ‚individuelle Substanz einer rationalen Natur‘ eine ‚rationale Hypostase‘. Richard von St. Victor († 1173) versuchte die Personendefinition des Boëthius in seinem Werk *De Trinitate* (4,22) auf göttliche Personen anzuwenden, wobei er die Definition ein wenig modifizierte, indem er erklärte, eine ‚göttliche Person‘ sei ‚eine inkommunikable Existenz der göttlichen Natur‘ (*divine naturae incommunicabilis existentia*); unsere oben erläuterte Definition ist hier konkreter; nach ihr ist eine göttliche Person ‚Gott gesehen als Subjekt von nur einer Art und Weise seiner multiplen Selbstumgreifung‘. Das Wort ‚Person‘ (lateinisch ‚persona‘, griechisch ‚prosopon‘) hatte vor der Entwicklung der Trinitätslehre von der heutigen Bedeutung stärker abweichende Bedeutungen, so dass man seine Benutzung in der Trinitätslehre kritisch sehen konnte (siehe Fußnote 18). Ursprünglich beschrieb das Wort eine ‚Maske‘ und das ‚Gesicht‘ (und wurde in diesem Sinn von den sog. Sabellianern verstanden, siehe Fußnote 129); die Bedeutung ‚Gesicht‘, welche das Wort noch heute im modernen Griechisch hat, konnte leicht in die moderne philosophische Bedeutung übergehen, da sich im Gesicht oft die innere Individualität der menschlichen Person widerspiegelt.

¹⁶ Siehe Fußnote 131.

¹⁷ Nach einem Grundsatz der Scholastik gilt: „das Wirken und das Empfangen von Einwirkungen wird von der Hypostase ausgesagt“ (*acta et passiones sunt suppositorum*). In der Tat sagt man nicht im eigentlichen Sinn, dass der Mund spricht, das Auge sieht und der Verstand (bzw. die Seele) denkt, sondern die Person (oder Hypostase) spricht, sieht und denkt *durch* den Mund, das Auge bzw. den Verstand. In noch eigentlicheren Sinn ist das Wirken oder Empfangen von Einwirkungen dem Kern oder Mittelpunkt der Person oder Hypostase zuzuschreiben, d.h. ihrer Subsistenz.

Die Trinitätslehre nimmt an, dass es in Gott genau drei Subsistenzweisen gibt (die man manchmal als ‚drei Subsistenzen‘ bezeichnet) und die somit konstitutiv für die drei göttlichen Hypostasen oder göttlichen Personen sind. Es sollte betont werden, dass man nach den klassischen Definitionen der ‚Hypostase‘ und der ‚Person‘ sagen müsste, dass es nur eine göttliche Person und nur eine göttliche Hypostase gibt; die wahren Quellen der hypostatistischen und personenmäßigen Verschiedenheit sind die verschiedenen Subsistenzweisen, welche wiederum (wie wir in Kap. 4 sehen werden) das Resultat der sog. Prozessionen in Gott sind.

Wenn die frühe Kirche so entschieden hätte, hätte sich in der Trinitätslehre durchaus auch eine andere Terminologie durchsetzen können, z.B. hätte man sich darauf einigen können, von ‚nur einer göttlichen Hypostase‘ zu sprechen. Aber damit man in Gott Einheit und Dreiheit ohne Konfusion auseinanderhalten kann, war es zweckmäßig, eine **Standard-Terminologie** zu etablieren. So spricht man standardmäßig von *einem göttlichen Wesen, einer göttlichen Natur* (die man *Gottheit* nennt), *einer göttlichen Substanz* (oder einfach *einem Gott*), aber von *drei göttlichen Personen* (modern auch von *drei Individuen* oder *drei ‚Ich‘*) und *drei göttlichen Hypostasen* (die man auch *drei Supposita* oder *drei Subjekte* nennt), nämlich Vater, Sohn und Heiliger Geist; schließlich auch von *drei göttliche Subsistenzweisen* (oder, weniger genau, *drei Subsistenzen*) der drei Personen. Bevor sich im fünften Jahrhundert die Standard-Terminologie etabliert hatte, hatte es ernsthafte terminologische Konfusionen gegeben.¹⁸ Bemerkenswert ist aber, dass die etablierte Terminologie durchaus ‚biblisch‘ genannt werden kann, da die Bibel sie zu untermauern scheint:

Das Wort ‚*Hypostase*‘ kommt 5 Mal im NT vor, und 20 Mal in der Septuaginta, der vorchristlichen griechischen Übersetzung des AT. Die interessanteste Stelle Vers Hebr 1,3, wo es heißt, der Sohn sei „[der] *Abglanz seiner* [des Vaters] *Herrlichkeit und* [der] *Charakter* [genauer Abdruck] *seiner Hypostase*“. Hier wird ‚Hypostase‘ gern mit ‚Substanz‘ oder ‚Wesen‘ übersetzt; aber da ein ‚Abdruck‘ eine Kopie ist (nur qualitativ, nicht numerisch identisch mit dem Original), führt diese Übersetzung zu der Vorstellung, Vater und Sohn seien zwei sich gleichende Wesen/Substanzen (was der Trinitätslehre in ihrer Standard-Terminologie widerspricht); wenn wir dagegen ‚hypostasis‘ einfach mit ‚Hypostase‘ wiedergeben, folgt, dass der Sohn eine vom Vater unterschiedene, aber ihm gleichende Hypostase ist, in voller Übereinstimmung mit der Trinitätslehre und ihrer Standard-Terminologie.¹⁹

Das griechische Wort für ‚*Person*‘, nämlich ‚*prosopon*‘, kommt 78 Mal im Neuen Testament vor, und hat in den meisten Fällen die Bedeutung ‚Gesicht‘ (vgl. z.B. Apg 6,15), was seiner Etymologie entspricht.²⁰ Es kommt auch über 850 Mal in der vorchristlichen griechischen Übersetzung des AT vor, meist als Übersetzung für das Hebräische Wort *panim*, was ebenfalls ‚Gesicht‘ bedeutet. Aber zumindest an einigen dieser Stellen scheint das Wort bereits in der Bibel die spätere Bedeutung von ‚Person‘ zu haben, vgl. im Neuen Testament Mk 12,14; Lk 20,21; Gal 2,6; Jud 1,16 und besonders 2 Kor 1,11, wo der Apostel Paulus von einem Bittgebet spricht, das „*durch viele Personen*“ verrichtet werden soll. Im deuterokanonischen, Griechisch geschriebenen Teil des Alten Testaments, sind die Verse Est 8,12f (oder Est 16,11 nach der Vulgata-Verszählung) besonders interessant: Hier wird der höchste persische Regierungsbeamte Haman bezeichnet als „*die zweite Person* [prosopon] *des königlichen Thrones*“. ²¹ Im modernen Griechisch hat das Wort ‚prosopon‘ noch immer die beiden Bedeutungen ‚Gesicht‘ und ‚Person‘. Wo immer nun das Wort ‚prosopon‘

¹⁸ Östliche (griechisch sprechende) Theologen hatten Bedenken, von ‚drei Personen‘ zu reden und zogen die Redeweise ‚drei Hypostasen‘ vor, da sie das griechische Wort für ‚Person‘, *prosopon*, in der Bedeutung ‚Maske‘ verstanden (die der Etymologie entspricht, siehe Fußnote 129, vgl. auch Fußnote 15) und in diesem Sinn der Ausdruck ‚drei Personen‘ nur eine scheinbare (keine reale) Pluralität von Personen bezeichnen würde. Andererseits hatten westliche (lateinisch sprechende) Theologen Bedenken, von ‚drei Hypostasen‘ zu reden, denn sie setzten ‚Hypostase‘ mit ‚Substanz‘ gleich (wie es aber auch das Konzil von Nizäa tat, siehe Fußnote 123, und auch noch das Konzil von Ephesus, siehe Fußnote 143, und was etymologisch auch korrekt ist) und wiesen darauf hin, dass es nur eine göttliche Substanz gäbe; zum Beispiel verwarf Papst St. Dionysius im Jahre 262 das Bekenntnis von ‚drei Hypostasen‘ als Ausdruck eines falschen Glaubens an drei Götter, d.h. als Tritheismus (siehe Fußnote 129). Hundert Jahre später, im Jahre 362, hat die von Patriarch St. Athanasius von Alexandria einberufene Synode von Alexandria erkannt und anerkannt, dass solche Differenzen nur eine Sache der Terminologie waren (d.h. man stellte fest, dass die streitenden Theologen verschiedene Worte benutzten, waren aber in der Sache einig waren und ein und denselben Glauben hatten). Noch um 416/17 referierte der hl. Kirchenlehrer Augustinus in seinem Hauptwerk *De Trinitate* 7,4,8 (vgl. 5,9,10): Die Griechen (nach 15,3,5 zumindest ‚einige Griechen‘) nennen ‚drei Substanzen‘ – was Augustins Übersetzung für ‚drei Hypostasen‘ war – und ‚ein Wesen‘ (‚tres substantias, unam essentiam‘) während ‚wir‘, d.h. die Lateiner, ‚drei Personen‘ und ‚ein Wesen oder eine Substanz‘ nennen (‚tres personas, unam essentiam vel substantiam‘). Augustin selbst rechtfertigt in *De Trinitate* 15,3,5 (vgl. 5,9,19) die Benutzung des Wortes ‚Person‘ damit, „dass man der Not gehorchend so spricht, um irgendein Wort angeben zu können, wenn gefragt wird, was denn die drei sind.“ Noch erstaunlicher ist es, dass Bischof Marcellus von Ancyra († 374) *beide* Sprechweisen ablehnte, die er in einer (heute nicht mehr vorliegenden) Schrift mit dem Titel ‚*Über die drei Naturen*‘ des Gnostikers *Valentinus* fand (der bereits um 140–160 wirkte; zum Gnostizismus siehe Fußnote 124; siehe auch Fußnote 120 zum noch früheren Gnostiker *Basilides*): *Valentinus* war laut Marcellus „der erste, welcher *drei Hypostasen* und *drei Personen* des Vaters, Sohne und Heiligen Geistes erfand“, wobei Marcellus seltsamerweise meint, Valentin habe dies „von Hermes und Platon gestohlen“ (vgl. *Journal of Theological Studies*, NS, Vol.51/1, April 2000, p. 95). Zu Marcellus siehe Fußnoten 130 und 158. Die standardisierte Trinitäts-Terminologie setzte sich erst im 5. Jh. unter maßgeblichem Einfluss von St. Augustin († 430), der Konzilien von Ephesus (431) und Chalzedon (451) sowie des Papstes St. Leo I. († 461) durch.

Die Problematik der nicht-festgelegten Terminologie hatte auch das griechische Wort ‚ousia‘ (Wesen/Substanz; siehe Fußnote 12) betroffen: Die Synode von Antiochia 268/9 verwarf den Ausdruck ‚homo-ousios‘ (‚ein gleiches oder gemeinsames Wesen habend‘), wie er von dem als Irrlehrer verurteilten Paul von Samosata verstanden wurde (siehe Fußnote 119), während das spätere ökumenische Konzil von Nizäa 325 diesen Ausdruck zur Formulierung des feierlichen Glaubenssatzes heranzog, dass Sohn und Vater ‚homo-ousios‘ sind in dem Sinn, dass beide ein und dasselbe Wesen haben (siehe Fußnote 121). Es ist unklar, wie Paul von Samosata diesen Ausdruck verstand; wahrscheinlich wollte er damit den Logos (das Wort Gottes) mit der Person des Vaters gleichsetzen (so dass er ‚homoousios‘ so viel wie ‚personal identisch‘ meinte), um den Logos von Jesus Christus zu trennen, der nach Paul nur ein einfacher Mensch war. Auch der Gnostiker *Basilides* benutzte den Ausdruck ‚homo-ousios‘, aber in einem unbekannten Sinn (siehe Fußnote 120).

Schließlich ist in diesem Zusammenhang auch interessant, dass der mittelalterliche Kirchenlehrer St. Thomas von Aquin, unter Hinweis auf das Faktum, dass das zur Gottesbezeichnung im Alten Testament benutzte hebräische Wort ‚Elohim‘ im Plural steht (also eigentlich „Götter“ bedeutet; wir werden dies in Kap. 4 noch weiter erörtern) in seiner *Summa Theologiae* I a. 39 q. 3 ad 2 schreibt: „In verschiedenen Sprachen gibt es verschiedene Ausdrucksweisen. Wie daher aufgrund der Pluralität von ‚supposita‘ [in Gott] die Griechen ‚drei Hypostasen‘ sagen, so wird [aus demselben Grund] im Hebräischen im Plural ‚Elohim‘ gesagt. Wir jedoch sprechen weder im Plural von ‚Göttern‘ noch [im Plural] von ‚Substanzen‘, um zu verhindern, dass die Pluralität auf die Substanz bezogen wird“, wo St. Thomas im Prinzip zu akzeptieren scheint, dass der Ausdruck ‚drei göttliche Hypostasen‘ im Hebräischen mit ‚drei Göttern‘ hätte wiedergegeben werden können, wenn diese Terminologie nicht von der Kirche verworfen worden wäre, um Konfusion zu vermeiden.

¹⁹ Zusätzlich taucht das Wort ‚Hypostasis‘ auf in Hebr 3,14; 11,1 (in der Bedeutung ‚Fundament‘ oder ‚Zuversicht‘) und in 2 Kor 9,4; 11,17 (in der Bedeutung ‚zugrunde liegende Situation oder Thematik‘). In der Septuaginta, der vorchristlichen griechischen Übersetzung des AT, taucht das Wort in Ps 68(69),3 auf und bedeutet ‚Grund‘ oder ‚Stütze/Halt‘ im Schlamme; in Ps 38(39),6,8; 138(139),15; 88(89),48 aber könnte es ‚Existenzgrund‘ meinen wie in der späteren Philosophie.

²⁰ Siehe Fußnote 129.

²¹ In der sog. ‚Alpha-Version‘ dieses Texts (dort gezählt als Vers 7,25) heißt es: „die zweite Person an den königlichen Thronen“. Nach Est 8,7–10 liegt hier ein Zitat aus einem königlichen Edikt zugunsten der Juden vor, geschrieben von dem Juden Mordechai (und Esther) im Namen des persischen Königs Xerxes (vermutlich König Xerxes I., der von 486 bis 465 v. Chr. regierte).

in der Bibel benutzt wird, um das ‚Gesicht‘ Gottes zu bezeichnen (sehr eindrücklich z.B. in Ps 17,15), ist zu bedenken, dass Gott gar kein körperliches Gesicht besitzt; daher muss etwas Geistig-Spiritueller gemeint sein, und ein geeigneter Kandidat für diese spirituelle Realität ist der Personenkern (die Subsistenz) der göttlichen Person, möge diese nun der Vater oder der Sohn oder der Heilige Geist sein (ebenso scheint der Personenkern gemeint zu sein, wenn ein ‚Gesicht/prosopon‘ einem Engel zugeschrieben wird, was in Ri 6,22, Apg 6,15 und Offb 10,1 geschieht). Wenn man nun die alle Bibelstellen über Gottes ‚Gesicht‘ zusammenstellt, muss man feststellen, dass Gott mehr als ein Gesicht (prosopon, Personenkern) hat. Zunächst gibt es ein Gesicht Gottes, welches niemand sehen kann, der dann am Leben bleibt, denn Jahwe erklärte Moses: „Du kannst mein Gesicht [*prosopon*] nicht sehen: Denn kein Mensch [hebr. Adam] sieht mich und lebt“ (Ex 33,20). Andererseits wird berichtet, dass Moses das Gesicht Gottes sah, ohne zu sterben: „Und Jahwe redete mit Mose von Angesicht zu Angesicht, wie ein Mann mit seinem Freund redet“ (Ex 33,11, vgl. Num 12,7–8; Deut 34,10). Auch andere sahen Gott von Angesicht zu Angesicht, z.B. hatte vor Moses bereits Jakob bekannt: „*Ich haben Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen und meine Seele ist gerettet worden*“ (Gen 32,31). Das Gesicht, welches man vor dem Tod sehen kann, kann nun nicht das des Vaters sein, denn Jesus erklärte: „*Niemand hat den Vater gesehen, außer dem, der von Gott ist: Er hat den Vater gesehen*“ (Joh 6,46; vgl. 1,18; 5,37; 1 Joh 4,12.20; beachte dass ‚niemand‘ hier stillschweigend soviel wie ‚keine Menschen vor ihrem Tod‘ heißt, auf die sich auch die entsprechende Unmöglichkeitsaussage in Ex 33,20 ausdrücklich bezieht, während Jesus in Mt 18,10 von den Schutzengeln sagen kann, das sie im Himmel fortwährend das Gesicht des Vaters anschauen). Das göttliche Gesicht (oder die Personalität), das sterbliche Menschen sehen können, scheint nun dasjenige des Sohnes zu sein, denn der hl. Paulus erwähnt „*die Herrlichkeit Gottes im Gesicht / in der Person [prosopon] Jesu Christi*.“ (2 Kor 4,6); die Heiligen des Alten Testaments, welche Gottes Angesicht schauten, haben anscheinend den Sohn vor seiner Menschwerdung gesehen: den Sohn, der „das Bild des unsichtbaren Gottes“ ist (Kol 1,15; vgl. Hebr 1,3). Es ist bemerkenswert, dass die Bibel ausdrücklich vom Gesicht [*prosopon*] des Vaters spricht (Mt 18,10, vgl. Apg 3,20; Hebr 9,24; Offb 6,16), ebenso aber auch vom Gesicht [*prosopon*] des Sohnes (2 Kor 2,10 und 4,6; vgl. 2 Thess 1,9–10);²² und das Gesicht [*prosopon*] des Heiligen Geistes wird wenigstens indirekt erwähnt (vgl. Ps 51,13; 139,7; vgl. auch Ez 39,29).

Schließlich erscheint das griechische Wort ‚*ousia*‘ (das in der Trinitätslehre für Substanz und Wesen Gottes steht, also für das den drei Personen Gemeinsame) dreimal in der Bibel und bedeutet jedesmal ‚Besitz‘ (Lk 15,12; Lk 15,13; G¹-Version von Tob 14,13);²³ passend hierzu steht ‚ousia‘ in der Trinitätslehre für den gemeinsamen Besitz der göttlichen Personen.

Auch die folgenden terminologischen Regeln haben sich durchgesetzt und scheinen sowohl vernünftig als auch biblisch zu sein: Mehrere göttliche Personen, z.B. der Vater und der Sohn, sind ‚eins/eines‘ (unum) aber nicht ‚einer‘ (unus).²⁴ Sie sind ‚dasselbe‘ aber nicht ‚derselbe‘. Der Sohn ist im Hinblick auf den Vater ‚ein anderer‘ (alius), aber nicht ‚etwas anderes‘ (aliud). Die allgemeine Regel lautet, dass *maskuline Pronomen* sich auf die Ebene der Personen beziehen (wo Vielheit herrscht), *neutrale Pronomen* aber auf die Ebene des Wesens (wo Einheit herrscht). Vater und Sohn sind demnach

- *eines (eins)*, und *dasselbe*, und *nicht etwas anderes* wegen der Wesenseinheit;
- *nicht einer*, *nicht derselbe*, sondern der Vater bzw. Sohn ist *ein anderer* als der Sohn bzw. Vater wegen der Personenvielheit.

Eine andere Sprachregelung (die im Deutschen nicht immer sinnvoll ist und daher oft nicht beachtet wird) ist, dass man wegen der Gleichheit der Personen nicht sagt, sie seien *verschieden(artig)/different*, sondern nur *unterscheidbar/unterschieden (distinkt)*.²⁵

Wie oben erwähnt, kann die Unterscheidbarkeit zwischen Vater und Sohn durch Bezug auf die ewige Zeugung erklärt werden, durch welche der Vater den Sohn zeugt. Diese Zeugung kann beschrieben werden als ein Prozess, in welchen der Vater sein eigenes Wesen dem Sohn mitteilt, ohne es selbst aufzugeben oder zu verlieren, mit dem Resultat, dass das väterliche Wesen das Wesen von beiden, Sohn und Vater, ist. Dieser geheimnisvolle Prozess konstituiert die beiden Subsistenzweisen (oder Weisen der Selbstbesitz-Relation) in Gott: Der Sohn steht dem göttlichen Wesen gegenüber als dessen Empfänger, indem er es vom Vater empfängt; der Vater dagegen als dessen Spender, indem er es dem Sohn übergibt.

Das nun dargelegte Konzept soll im Folgenden durch die Heilige Schrift untermauert werden. Die Bibel lehrt uns sowohl

1. die Personenverschiedenheit zwischen Vater und Sohn, und
2. die Wesenseinheit zwischen Sohn und Vater.

Das Erste folgt schon aus den Bezeichnungen ‚Vater‘ und ‚Sohn‘ (niemand ist sein eigener Vater) und auch aus der biblisch bezeugten Kommunikation zwischen Vater und Sohn (die sich kaum plausibel als Selbstgespräche deuten lassen). Wenn zusätzlich

²² Vgl. das Gesicht des ‚Engels Jahwes‘ in Ri 6,22 und 13,21–22, wo dieses Gesicht das sichtbare Gesicht Gottes zu repräsentieren scheint, d.h. den Personenkern des Sohnes vor seiner Menschwerdung, denn ‚der Name des Herrn‘ ist in diesem Engel gemäß Ex 23,20–21 (vgl. auch Ex 3,2–4 mit Apg 7,30 und Ex 13,21; ebenso Gen 16,7.10.13); und wenn Gott in Ex 33,14 sagt, dass sein ‚Gesicht‘ mit Mose gehen wird, scheint Gottes ‚Engel‘ mit diesem Gesicht identisch zu sein.

²³ Wenn man die apokryphen Teile der Septuaginta hinzunimmt, gibt es noch eine vierte Stelle in 3 Makk 3,28 (wo ‚ousia‘ ebenfalls den ‚Besitz‘ bezeichnet).

²⁴ Vgl. Tertullian, *Adversus Praxean* (ca. 215, siehe Fußnote 3), Kap. 25,1: „Diese drei sind eines, nicht einer, so wie auch [in Joh 10,30] gesagt wurde: ‚Ich und mein Vater sind eines‘, in Bezug auf die Einheit der Substanz, nicht auf die zahlenmäßige Einzigkeit“ (*qui tres unum sunt, non unus, quomodo dictum est: Ego et Pater unum sumus, ad substantiae unitatem, non ad numeri singularitatem*). Vgl. auch dem hl. Augustinus († 430), der in *De fide et symbolo* 9,18 erklärt, „gelehrte und geistliche Männer“ hätten „in vielen Büchern“ auseinandergesetzt, dass und wie Vater und Sohn ‚nicht einer sei‘ sondern ‚eines seien‘ (*non unus esset Pater et Filius, sed unum essent*). Zu diesen gelehrten Männern gehört auch Augustinus selbst, der in seinem *Tractatus 36 in Joannem* (Kap. 9, Kommentar zu Joh 8,15) schreibt: „Höre, wie du an Vater und Sohn glauben sollst, höre den Sohn selbst: ‚Ich und der Vater sind eines‘. Er hat nicht gesagt: ‚Der Vater bin ich‘ oder ‚Ich und der Vater ist einer‘. Sondern wenn er sagte ‚Ich und der Vater sind eines‘, dann höre auf beides: ‚eines‘ und ‚sind‘, und du wirst von Charybdis und Scylla befreit werden. Von diesen beiden Wörtern, befreit dich, dass er sagte ‚eines‘, von Arius [siehe S. 33], und dass er sagte ‚sind‘, befreit dich von Sabellius [siehe Fußnote 129]. Wenn ‚eines‘, dann nicht verschiedenartig; wenn ‚sind‘, dann sind Vater und Sohn. Denn ‚sind‘ würde er nicht von Einem [einzigen] sagen, und ‚eines‘ nicht von Verschiedenartigem“ (*audi quomodo credas Patrem et Filium, audi ipsum Filium: Ego et Pater unum sumus. Non dixit: Pater ego sum, aut, Ego et Pater unus est, sed cum dixit, Ego et Pater unum sumus; utrumque audi, et unum et sumus, et a Charybdi et a Scylla liberaberis. In duobus istis verbis, quod dixit UNUM liberat te ab Ario: quod dixit SUMUS liberat te a Sabellio. Si unum, non ergo diversum; si sumus, ergo et Pater et Filius. Sumus enim, non diceret de uno: sed unum non diceret de diverso*). Zu den trinitarischen Sprachregeln vgl. auch St. Thomas von Aquin († 1274), *Summa Theologiae* I q. 31.

²⁵ Vgl. Tertullian, *Adversus Praxean* (ca. 215, siehe Fußnote 3), Kap. 9,1: „Nicht durch Verschiedenheit/Verschiedenartigkeit (Diversität) ist der Sohn anders als der Vater, sondern durch Aufteilung/Anordnung, nicht durch Teilung ist er anders, sondern durch Unterscheidung (Distinktion)“ (*non tamen diversitate alium filium a patre sed distributione, non divisione alium, sed distinctione*).

ein konkreter Bibelvers für die Personenverschiedenheit verlangt wird, kann man auf Joh 8,16 verweisen, wo der Sohn erklärt: „Ich bin nicht allein: sondern ich und der Vater, der mich gesandt hat [wir sind zwei Zeugen].“
Das Zweite aber – die Wesenseinheit – soll nun ausführlicher durch zehn Schriftargumente begründet werden.

2. Die Wesenseinheit zwischen Vater und Sohn: zehn biblische Argumente

Das erste Argument basiert auf der Kernaussage des christlichen Glaubens: Jesus Christus ist der ‚Sohn Gottes‘ in einem eigentlichen und einzigartigen Sinn, so dass er über allen Engeln steht (Hebr 1,4–13; Kol 1,16) und Gott als ‚eigenen Vater‘ hat (Joh 5,18), was ihn Gott gleich macht (Joh 5,18; vgl. Joh 10,33; Phil 2,5–7).

Das Argument konzentriert sich auf Christi einzigartige Unmittelbarkeit zum Vater, die durch zahlreiche Schriftstellen dokumentiert ist, vor allem durch Christi eigene Aussage Joh 10,30:²⁶ „Ich und der Vater sind eins“, betrachtet im Kontext mit seiner Selbstbezeichnung als ‚Gottes Sohn‘ (Joh 10,36) und mit seiner Lehre, dass Vater und Sohn ineinander sind (Joh 10,38), und dass sogar gilt: „wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ (Joh 14,9; vgl. Joh 12,45).

Um dieses fundamentale Argument genauer zu erläutern, beginnen wir mit einem genaueren Blick auf Christi Aussage „Ich und der Vater sind eins“. Die Gegner der Lehre von der Wesenseinheit verstehen dieses Wort so: „Ich und der Vater sind immer der gleichen Meinung“, „wir verstehen uns“, „sind ein Herz und eine Seele“. Dann wäre keine Wesenseinheit gemeint, sondern nur Willens- und Liebeseinheit, d.h. Einverständnis. Als Beweis führt man Joh 17,22 an, wo Jesus sagt: „Sie [die Jünger] sollen eins sein, so wie auch wir [Vater und Sohn] eins sind.“ Nun können die Jünger nicht im *Wesen*, sondern nur im *Willen* eins sein. Also scheinen auch Vater und Sohn nur im Willen eins zu sein, da sie ja ‚so wie‘ die Jünger eins sein sollen. Aber diese Beweisführung ist nicht wirklich überzeugend, denn der Ausdruck ‚so wie‘ muss nicht unbedingt heißen: *auf genau die gleiche Art und Weise*. Bei Vergleichen zwischen Menschlichem und Göttlichem ist es meist unangebracht, das ‚so wie‘ buchstäblich zu nehmen. Z.B. sagt Jesus ja auch zu den Jüngern: „Seid vollkommen, so wie euer himmlischer Vater“ (Mt 5,48) – aber sicherlich können sie niemals im buchstäblichen Sinn so vollkommen sein wie der Vater.

Dass nun tatsächlich in Joh 10,30 *Wesenseinheit* gemeint ist, kann durch eine sorgfältige Analyse des Kontexts (Verse 27–30) erschlossen werden. In Vers 27–28 sagt Jesus, dass seine Schafe (d.h. seine Jünger) nicht zugrunde gehen werden und niemand sie aus seiner Hand entreißen kann. Die folgenden Verse dürften den Grund angeben, warum die Schafe nicht aus Jesu Hand fortgerissen werden können: „Mein Vater, der sie mir gegeben hat, ist größer als alle, und niemand kann etwas aus der Hand des Vaters entreißen“ (Vers 29). Und daraufhin kommt unmittelbar der Satz: „Ich und der Vater sind eins“ (Vers 30). Jesus will demnach sagen: „Niemand kann mir die Schafe entreißen: Denn weil mein Vater mächtiger ist als alle anderen, kann sie niemand aus seiner Hand entreißen, und weil ich und der Vater eins sind, habe ich dieselbe Macht.“ Die Art der Einheit, an die wir hier denken müssen, ist also eine Art der Einheit, welche die *Gleichheit der Macht* zur Folge hat. Hierzu aber genügt die Einheit des Willens und der Liebe nicht, wir brauchen also eine stärkere Einheit: die *Wesenseinheit*. So ist in dem Satz „Ich und der Vater sind eins“ Wesenseinheit ausgesagt, aber nicht nur das, sondern zugleich auch die Unterscheidbarkeit und Vielheit der Personen: Dies deutet Jesus dadurch an, dass er sagt: Wir sind eins, nicht ‚Ich und der Vater bin eins‘ oder ‚Ich bin der Vater‘; und außerdem dadurch, dass er sagt: Wir sind eins (oder eines, griech. hen), was sich auf das Wesen bezieht, und nicht Wir sind einer (griech. heis), was sich auf die Person beziehen würde.²⁷ Wesenseinheit und Personenverschiedenheit kommen auch im Anschluss an das Joh 10,30 zum Ausdruck. Die Reaktion der Juden auf Jesu kühne Aussage Joh 10,30 war der Vorwurf: „Du bist ein Mensch und machst dich selbst zu Gott“ (Joh 10,33), und dass sie ihn steinigen wollten. Jesus verteidigte sich in Joh 10,34–36, indem er auf Psalm 82,6 (vgl. 58,2) verwies, wo sogar ungerechte Richter als ‚Götter‘ bezeichnet wurden. Wenn das keine Gotteslästerung war, könne es erst recht keine Gotteslästerung sein, wenn Er, der nicht ungerecht, sondern vom Vater ‚geheiligt‘ worden sei, sich selbst ‚Gottes Sohn‘ genannt habe (Joh 10,36; vgl. Mk 14,61–62; Mt 26,63–64). Mit dieser Argumentation hat Jesus keinesfalls die Behauptung seiner wahren Gottheit zurückgekommen, sondern sie nochmals bekräftigt, und er setzte die Diskussion sofort provokativ fort, indem er von seinen Hörern verlangte, sie sollten glauben und verstehen, „dass der Vater in mir ist und ich im Vater“ (Joh 10,38, vgl. 8,19; 14,11; 17,21; 1 Joh 2,23): Dieses gleichberechtigte *In-Sein* einer göttlichen Person in der anderen (die sog. gegenseitige ‚Perichorese‘ oder ‚Circumincessio‘ der göttlichen Personen, was auf Griechisch bzw. Latein ‚Herumschreiten‘ bedeutet) ist nochmals ein treffender Ausdruck sowohl für die Wesenseinheit als auch für die Unterscheidung der göttlichen Personen.

Der Einwand, dass Jesus in Joh 10,36 ‚nur‘ für sich in Anspruch nimmt, ‚Sohn Gottes‘ (nicht aber ‚Gott‘) zu sein, überzeugt nicht. Zugegebenermaßen ist ‚Sohn Gottes‘ die biblische Standardbezeichnung für Christus,²⁸ und dieser Ausdruck zeigt klar die Personenverschiedenheit zwischen Jesus und Gott, seinem Vater, auf. Aber daraus folgt keinesfalls eine Verschiedenartigkeit im Wesen. Denn ein Sohn hat – wenn das Wort ‚Sohn‘ in eigentlichen Sinn gebraucht wird (was wir im Fall Jesu zeigen werden) – immer zumindest generisch das genau dasselbe Wesen wie der Vater. Ein echter Sohn ist seinem Vater niemals dem Wesen nach unterlegen oder subordiniert, sondern vollkommen gleich (darüber hinaus gibt es viele Beispiele in der Menschheitsgeschichte, in denen ein erwachsener Sohn seinen Vater sogar an Bedeutung, Macht und Würde übertrifft, vgl. z.B. König David mit seinem Vater Isai oder Johannes den Täufer mit seinem Vater Zacharias), obgleich der Vater als solcher für immer eine Priorität mit Bezug auf den Ursprung hat und behält; in diesem Sinne behält er ‚den ersten Platz‘ und verdient es, von seinem Sohn entsprechend geehrt zu werden. Die Trinitätslehre bejaht diese Art von ‚ursprungs-basierter‘ Überordnung des Vaters über den Sohn, behauptet aber und betont zugleich die ‚wesens-basierte‘ Gleichheit beider. Wie der echte Sohn eines Menschen wahrer Mensch ist, so muss Christus als Sohn Gottes wesensgleich mit seinem Vater sein. Dies ist eine unbestreitbare Implikation, vorausgesetzt dass Christus ‚der Sohn‘ Gottes im eigentlichen Sinn ist. Ebenso folgt auch daraus, dass Christus Gott seinen ‚Vater‘ nannte (was er oft tat), dass Christus wesensgleich mit dem Vater sein muss, vorausgesetzt Christi Worte sind wahr (was wir hier tatsächlich ohne weitere Diskussion voraussetzen wollen) und er gebrauchte das Wort ‚Vater‘ nicht in einem analogen, sondern im eigentlichen Sinne.

So müssen wir fragen: Ist hier von Vater und Sohn wirklich im eigentlichen Sinn die Rede?

²⁶ Dieser Vers (Joh 10,30) befindet sich ziemlich genau in der Mitte des sorgfältig komponierten Evangeliums nach Johannes, in dem die wahre göttliche Natur Christi auch direkt am Anfang (Joh 1,1) und am Ende (Joh 20,28) hervorgehoben wird.

²⁷ Siehe auch Fußnote 24.

²⁸ Zu den zahlreichen Schriftstellen, die vom ‚Sohn Gottes‘ sprechen, siehe Fußnote 4. Es gibt allerdings auch einige wenigen Stellen, an denen Christus ‚Gott‘ bezeichnet wird, die wir weiter unten in der Erörterung des zweiten Arguments genannt und besprochen werden.

Wenn Jesus lehrte, dass Gott unser aller Vater ist,²⁹ ist dies sicher nur in einem analogen Sinn wahr; aber es ist auch klar, dass er das Wort ‚Vater‘ in einem anderen Sinn verstand, als er von Gott als ‚seinem‘ Vater sprach. Zum Beispiel betonte er nach Joh 5,18, dass Gott sein ‚eigener‘ Vater sei, und in Joh 20,17 benutzte er die merkwürdig komplizierte Formel ‚mein Vater und euer Vater‘ anstelle von ‚unser Vater‘ und deutete damit an, dass er einem einmaligen und speziellen Verhältnis zum Vater steht, das die anderen nicht mit ihm teilen. Entsprechend gilt nach Eph 1,1–6, dass es zwei Arten von Kindern oder ‚Söhnen‘ Gottes gibt: Gott der Vater adoptiert und als Söhne *durch* Jesus Christus (Eph 1,5), welcher selbst ‚der geliebte‘ Sohn ist (Eph 1,6).³⁰ Dass Christus Sohn Gottes in einem einmaligen Sinn ist, folgt auch bereits daraus, dass der bestimmten Artikel hinzugefügt wird, wenn von ihm als Sohn die Rede ist: Christus ist *der* Sohn Gottes (Joh 1,34; 20,31) und, noch präziser, ‚der einzig-geborene‘ Sohn Gottes (Joh 3,16; vgl. Joh 1,18), was anzudeuten scheint, dass Jesus Christus der einzige Sohn Gottes *im natürlichen Sinn des Wortes* ist. Nun könnte man sagen: Christus ist nur wegen seiner wunderbaren Geburt ohne menschlichen Vater in einem besonderen Sinn der ‚Sohn‘ Gottes (vgl. Lk 1,35, wo der Engel der Jungfrau Maria erklärt: „Heiliger Geist wird über dich kommen [...], darum wird auch das geborene Heilige Sohn Gottes genannt werden“). Doch wird hier nur *ein* Grund genannt, weshalb Christus Sohn Gottes *genannt* werden wird, nicht *der tiefste* Grund, weshalb er wahrhaft der Sohn Gottes *ist*, und dies schon vor seiner irdischen Geburt von Ewigkeit her *gewesen ist* (vgl. Joh 3,16–17; 17,5.24).

Am klarsten wird die Einzigartigkeit und die wahre Bedeutung des Christus-Titels „Gottes Sohn“ im ersten Kapitel des Hebräerbriefes herausgestellt. Zuerst wird in Hebr 1,1–2a („Vielerorts und auf vielerlei Weise hat Gott in alter Zeit zu den Vätern geredet durch die Propheten; am Ende dieser Tage hat er zu uns gesprochen durch den Sohn“) klargemacht, dass Gottes Sohn mehr als ein Prophet ist (vgl. auch Mt 12,41–42). Dies allein zeigt noch nicht seine Gottheit an, da Jesus selbst auch über Johannes der Täufer geurteilt hatte, dieser sei „mehr als ein Prophet“ gewesen (Lk 7,26). Aber die Fortsetzung Hebr 1,2b („... durch den Sohn, *den er eingesetzt hat zum Erben von Allem, durch den er auch die Äonen [Zeitalter] gemacht hat*“) zeigt sogleich, dass der Sohn Mitschöpfer mit Gott war, der schon lange vor Christi irdischer Geburt existierte, sogar vor allen Zeitaltern des Universums, welche Gott „durch ihn“ gemacht hat, d.h. mit seiner Hilfe und Mitwirkung (vgl. auch Joh 1,3.10; 1 Kor 6,8; Kol 1,16). So muss der Sohn entweder ein höherer Engel sein, den der Vater vor allen anderen Dingen schuf, damit er der Assistent des Vaters bei der Erschaffung der übrigen Dinge sei, oder der Sohn steht von Natur aus sogar über *allen* Engeln, vollkommen getrennt von der Schöpfung und ganz auf Seiten Gottes, irgendwie verbunden mit dem göttlichen Wesen des Vaters. Welche dieser Alternativen trifft zu? Die Antwort erfolgt direkt im nächsten Vers Hebr 1,3a, wonach der Sohn „*ein Abdruck seiner [Gottes des Vaters] Herrlichkeit und Abdruck seiner Hypostase*“ ist,³¹ „*der das All durch das Wort seiner Macht trägt*“. Besonders ‚Abdruck seiner Hypostase‘ scheint hier ein philosophischer Ausdruck zu sein, der klar die ‚Wesenseinheit/Konsubstantialität‘ zwischen Sohn und Vater ausdrückt, die im Glaubensbekenntnis des Ersten Ökumenischen Konzils von Nizäa 325 formuliert wurde, um die wahre Gottheit des Sohnes zu verteidigen. Jedenfalls scheint dieser Vers den Sohn ganz in die Sphäre Gottes zu erheben, und von allen Geschöpfen einschließlich der Engel zu trennen. Dies steht, nebenbei gesagt, ganz im Einklang mit der Aussage Kol 1,16, nach welcher Christus der Schöpfer aller Dinge einschließlich der Engel ist, der somit nicht selbst ein Engel sein kann.³² Sollte aber nun noch jemand an der Überlegenheit des Sohnes über die Engel zweifeln, so heißt es in der Folge, dass der Sohn nach seinem Erlösungswerk sich „*zur Rechten der Majestät in der Höhe gesetzt hat*“ (Hebr 1,3b) und „*umso erhabener geworden ist als die Engel, als sein Name, den er ererbt hat, vorzüglicher ist als sie*“ (Hebr 1,4). Das Wichtige für die Einschätzung des Wesens Christi ist hier nicht die erste Aussage, dass nämlich Christus erhabener als die Engel ‚geworden‘ ist (indem er sich zur Rechten der göttlichen Majestät über den Engeln Platz nahm; vgl. hierzu auch Eph 1,21; 1 Petr 3,22), denn dies ist eine Aussage, die sich nur auf die Zeit nach der Himmelfahrt Christi bezieht, und die Ehre für seine vollendete Mission auf Erden ausdrückt (während welcher er zeitweise unter die Engel erniedrigt worden war, wie Hebr 2,6–9 es ausdrückt); daher sagt dies nichts Eindeutiges über die Natur des Sohnes oder seinen wesenhaften Rang aus (Gott kann auch einen reinen Menschen – wie beispielsweise die Jungfrau Maria – dadurch ehren, dass er ihn am ‚himmlischen Hof‘ hoch über den Engeln Platz nehmen lässt). Der Hauptpunkt ist statt dessen die Aussage dass Sohn „*einen vorzüglicheren Namen als die Engel geerbt hat*“ (Hebr 1,4b).³³ Dies bezieht sich offenbar auf den Namen ‚Sohn‘, den der Sohn schon vor der Erschaffung des Universums erbte (auf die zuvor in Hebr 1,2b angespielt war; vgl. Joh 3,31–36; Röm 9,5; Kol 2,10) und welcher seine Wesensnatur kennzeichnet. So deutet Hebr 1,4b an, dass der Sohn *seinem Wesen und seiner Natur nach* im Rang über den Engel steht, und daher auch verdiente, *durch faktische Ehrung* nach seinem Erlösungswerk (wieder) über sie gesetzt zu werden.³⁴ Die natürliche oder wesentliche Überlegenheit des Sohnes über die Engel, die auf seine wahre Gottheit hinausläuft, wird nochmals durch den folgenden Vers Hebr 1,5 klar herausgestellt, der eine rhetorische Frage ist: „*Zu welchem der Engel hat er [Gott der Vater] je gesagt: Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt? Und wiederum: Ich werden ihm Vater sein, und er wird mir Sohn sein?*“ Die dem Leser überlassene Antwort lautet natürlich: *Zu keinem der Engel*. So muss der Sohn, gezeugt im ewigen ‚heute‘ vor und jenseits der Schöpfung, von Natur aus höher stehen als jeder Engel, und muss daher wesenhaft dem Vater gleich sein. Wenn man immer noch zweifelt, sollte man den folgenden Vers

²⁹ Zu Gott als ‚Vater‘ seiner Geschöpfe vgl. Jesu Aussagen (Mt 23,9; vgl. Mt 5,48; 6,9.32), aber auch 2 Kor 6,18; Hebr 12,9; Eph 3,14–15. In diesem Sinn wurde Gott auch bereits im Alten Testament als Vater beschrieben oder sogar ‚Vater‘ genannt, vgl. Ex 4,22–23; Dt 1,31; 32,6; 1 Chr 29,10; Tob^{Gr;GII} 13,4; Ps 82,6; 103,13; Spr 3,12; Sir 23,1–4; Weish 2,16; 14,3; 18,13; Jes 1,2; 43,6; 63,8.16; 64,7; Jer 3,19; 31,9; Hos 1,10 (2,1); 11,1–4; Mal 1,6; 2,10. Darüber hinaus heißt Gott ‚Vater‘ des Königs Salomon (2 Sam 7,14; 1 Chr 17,13; 22,10; 28,6) und Israels Vater (Dt 32,6; vgl. 1,31; Ex 4,22–23), aber auch der messianische Sohn wird bemerkenswerterweise in Jes 9,5 ‚Vater‘ genannt. Umgekehrt gibt es ‚Kinder‘ (‚Söhne‘ und ‚Töchter‘) Gottes im weiteren Sinn, vgl. Gen 6,2.4; Ex 4,22–23; Dt 14,1; Ijob 1,4; 2,1; 38,7; Ps 29,1; 73,15; 82,6; 89,7; Jes 43,6; Hos 2,1; Lk 20,36; Joh 1,12; 11,52; Röm 8,14–17; 2 Kor 6,18; Gal 3,26; 4,7; Eph 5,1; Phil 2,15; 1 Joh 3,1.2.10.

³⁰ Vgl. die Aussage des Vaters „dies ist mein geliebter Sohn“ in Mt 3,17; 17,5; Mk 9,7 (vgl. auch Mk 1,11; Lk 3,22; 9,35; Joh 1,34).

³¹ Vgl. Kol 1,15, wo Christus „das Bild des unsichtbaren Gottes“ genannt wird. Siehe auch Seiten 7, 40 und 66.

³² In Kol 1,16 heißt es: „*In ihm [Christus] wurden alle Dinge geschaffen, in den Himmeln und auf Erden, die sichtbaren und die unsichtbaren, es seien Throne oder Herrschaften oder Fürstentümer/Prinzipien oder Mächte: Alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen.*“ Trotz dieser klaren Aussagen glauben manche, dass Kol 1 lehrt, dass der Sohn Gottes erstes Geschöpf war, siehe hierzu Argument 14 in Kap. 8.1 und die Antwort auf Argument 14 am Ende von Kap. 8.3.

³³ Siehe auch die ähnlichen biblische Aussagen in Fußnote 60.

³⁴ Dass der Sohn dem Wesen nach über den Engeln steht, geht auch aus Mk 13,32 hervor, aber dieser Vers hat seine eigenen Schwierigkeiten (siehe Argument 10 in Kap. 8.1 und seine Erörterung in Kap. 8.3).

Hebr 1,6 lesen: „Wenn er aber wiederum den Erstgeborenen in den Erdkreis einführt, sagt er: *Und alle Engel Gottes sollen vor ihm niederfallen*“ (Hebr 1,6; vgl. Phil 2,10–11). So fragt sich wieder: Wie könnte er dann selbst ein Engel sein?³⁵ Im selben Sinn folgt Hebr 1,7: „Von den Engeln spricht er: *Er macht alle seine Engel zu Winden/Geistern, und seine Diener zu Feuerflammen.*“ So sind alle Engel nur ‚Diener‘ Gottes (vgl. Hebr 1,14), nicht ‚Söhne‘ Gottes oder ‚Götter‘ im eigentlichen Sinn. Im Gegensatz dazu wird aber schließlich in Hebr 1,8 dem Sohn sogar der Titel ‚Gott‘ verliehen, was der Höhepunkt des ganzen Kapitels ist: „*Von dem Sohn aber [spricht er]: Dein Thron, o Gott, besteht in Ewigkeit.*“³⁶ Und in der Folge (in Hebr 1,10–12) wird dem Sohn sogar die *Gründung von Erde und Himmel* zugeschrieben, und heißt, dass *diese vergehen werden, während er in alle Ewigkeit bleiben wird: „Deine Jahre werden nicht enden“* (Hebr 1,12)³⁷. So bleibt am Ende kein vernünftiger Zweifel mehr, dass Hebr 1 den Titel ‚Sohn‘ im natürlichen, eigentlichen Sinn gemeint ist. Man beachte auch das Wort am Ende des Johannesevangeliums: „*Jesus tat noch viele andere Zeichen in der Gegenwart seiner Jünger, die nicht in diesem Buch aufgezeichnet sind. Diese aber sind aufgezeichnet, damit ihr glaubt: Jesus ist der Christus, der Sohn Gottes, und damit ihr Leben habt in seinem Namen*“ (Joh 20,30–31; vgl. 3,36; 1 Joh 5,12). So muss der Titel ‚der Sohn Gottes‘ hier eine außerordentliche und einmalige Bedeutung haben, wie der Artikel zeigt, und wie auch der angedeutete Echtheitsbeweis durch ‚Zeichen‘ (= Wundertaten) klar macht. Und da direkt vor diesem Satz die abschließende Geschichte des Johannesevangeliums das Bekenntnis des Apostels Thomas ist, welcher Christus mit den Worten „*mein Herr und mein Gott*“ (Joh 20,28) anerkannte, müssen wir schließen, dass ‚der Sohn Gottes‘ in Joh 20,31 ein Sohn im eigentlichen Sinn ist, welcher als „unser Gott“ angesprochen werden darf. So scheint es, dass die Juden richtig verstanden hatten, dass Jesus, indem er sich selbst ständig ‚Gottes Sohn‘ nannte und im Joh 10,30 seine Einheit mit dem Vater betonte, in Anspruch nahm, mehr als ein rein menschlicher Prophet oder Messias zu sein.³⁸ Nach Joh 19,7 erklärten sie dem Pilatus: „Wir heben ein Gesetz, und nach diesem Gesetz muss er sterben, da er sich zum Sohn Gottes gemacht hat.“ So ist es verständlich, dass sie empört waren, als Jesus bekannt hatte, mit dem Vater eins zu sein (Joh 10,30), und dass seine nachfolgende Erklärung, ‚Gottes Sohn‘ zu sein (Joh 10,36) ihren Zorn nicht besänftigen konnte, den sie durch ihren Vorwurf ausgedrückt hatten: „Du, der du ein Mensch bist, machst dich selbst zu Gott“ (Joh 10,33). Schon früher hatten sie ihn töten wollen, weil, wie Joh 5,18 erläutert, „er nicht nur den Sabbat brach, sondern Gott seinen *eigenen Vater* nannte [griech. *Patera idion*, Πατέρα ἰδίου], und sich dadurch Gott gleichstellte.“ Diese Gleichheit mit Gott hat auch der Apostel Paulus ausdrücklich in der extrem wichtigen Schriftstelle Phil 2,5–7 bestätigt, die wir später betrachten werden (im Kap. 8.2).

Starke Argumente für die Wesenseinheit sind schließlich auch viele Schriftstellen, welche Christi einzigartigen unmittelbaren Zugang zum Vater aufzeigen, z.B. Mt 11,27: „*Alles ist mir von meinem Vater übergeben worden, und niemand kennt den Sohn außer dem Vater, und niemand kennt den Vater außer dem Sohn und dem, dem es der Sohn offenbaren will*“; Joh 5,19–21: „*Was auch immer der Vater tut, tut der Sohn ebenso. [...] Denn so wie der Vater die Toten erweckt und ihnen Leben gibt, ebenso gibt auch der Sohn Leben wem er es geben will*“; Joh 5,23: „*alle sollen den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren*“; Joh 5,26: „*wie der Vater Leben in sich selbst hat, so hat er auch dem Sohn gegeben, Leben in sich selbst zu haben*“; Joh 16,15 (vgl. Mt 11,27; Lk 10,22; Joh 3,35; 13,3; 17,10): „*alles was der Vater hat, ist mein*“. So haben Sohn und Vater alles gemeinsam. Wenn das im strengen Sinn gilt, gilt es auch für das Wesen und würde damit direkt die Wesenseinheit bezeugen. Die vielleicht stärkste von all diesen Aussagen aber ist Jesu Reaktion auf die Aufforderung des Apostels Philippus, der beim letzten Abendmahl verlangte: „*Zeig uns den Vater*“ (Joh 14,8). Die berühmte Antwort Jesu in Joh 14,9 (vgl. 12,45) lautete: „*So lange Zeit bin ich schon bei euch, und du hast mich nicht erkannt, Philippus? Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen. Wie kannst du da sagen: Zeig uns den Vater?*“

Zweites Argument: Christus ist „unser Herr“ und „unser Gott“, obwohl beides auch für den Vater gilt. Zusätzlich zu den Titeln ‚Herr‘ und ‚Gott‘ werden Christus auch andere exklusiv göttliche Attribute zugeschrieben.

Der Apostel Paulus lehrt in 1 Kor 8,5–6: „*Es gibt viele Götter und viele Herren [gemeint sind Scheingötter, Dämonen und Mächtige dieser Welt], aber wir [die Christen] haben nur einen Gott: den Vater, ... und nur einen Herrn: Jesus Christus*“. Vgl. Jud 4, wo Jesus Christus „unser einziger Herrscher und Herr“ genannt wird. Vgl. auch 1 Kor 12,4–6; Eph 4,4–6.

Auf den ersten Blick kann 1 Kor 8,5–6 wie ein Beweis gegen die Wesenseinheit von Vater und Sohn aussehen. Denn wenn wir den Satz ‚wir haben nur einen Gott: den Vater‘ auf einfach und direkte Weise interpretieren, scheint nur der Vater ‚unser‘ Gott zu sein, nicht der Sohn (mag es auch viele andere ‚Götter‘ geben, die nicht Götter ‚für uns‘ sind).

³⁵ Zum Ausdruck ‚Erstgeborener‘ siehe die Antwort zu Argument 14 in Kap. 8.3. – Die Überlegenheit des Sohnes über die Engel war auch ein Glaubenssatz, den schon die frühesten Kirchenväter betonten (siehe zum Beispiel Fußnote 255).

³⁶ Hebr 1,8 ist ein Zitat aus dem messianischen Psalm 45, Vers 7.

³⁷ Hebr 1,10–12 ist ein Zitat aus Ps 102,26–28; dort bezieht sich die Aussage auf Jahwe, hier auf den Sohn. Zu solchen Phänomenen siehe das vierte Argument.

³⁸ Einige Prophezeiungen des Alten Testaments sind vereinbar mit der vorherrschenden Ansicht der Zeitgenossen Jesu, dass der Messias nur ein menschlicher König sein würde (vgl. Gen 3,15; 49,9–10; Num 24,17–19; 2 Sam 7,12–14; Ps 132,11–18; Jer 23,5–8; 33,14–16; Jes 11,1–5; 32,1; 61–62; Ez 34,23–24; Dan 9,25–26; Sach 3,8; 6,12; 9,9–10). Andere Verse deuten jedoch ein geheimnisvolles Kommen von Gott selbst an (vgl. Ps 102,17; Jes 4,5; 7,14; 9,1–6; 35,4; 63,9,19; Ez 34,10–16; Sach 2,14; Mal 3,1; vgl. auch Lk 1,78; 7,14) oder wenigstens das Kommen eines gottähnlichen Königs (Ps 2; 45; 72; 110; Jes 4,2; Mi 5; Dan 7) der nach Mi 5,1–5 und Ps 110,3 sogar präexistent ist (zur Präexistenz Christi siehe S. 3 und 65) und nach Dan 7,13–14 (vgl. Fußnote 224) für immer herrschen wird und mit einem aufgehenden Licht verglichen wird (vgl. die Versionen der Septuaginta und Vulgata-Übersetzung von Sach 3,9; und ebenso Gen 49,9; Tob ^{GII/Vulg} 13,10–13; Ps 100(110),3; 132,17; Jes 2,5; 9,1; 42,6; 60,1–2; Mal 4,2 (3,20); Lk 1,78–79; Joh 1,9; 3,19; 8,12; 12,35,46; 2 Petr 1,19; Offb 2,28; 21,23–24; 22,16). Andererseits wurde ebenso ein leidender Heilbringer erwartet (Jes 42,1–9; 49,1–6; 50,4–11; 52,13–53,12), der sogar für unsere Erlösung sterben sollte (Jes 53,8–9; Dan 9,24,26). Außerdem erwartete man einen neuen Propheten wie Moses, der dem Volk Israel angehören sollte (Dt 18,18–19), der aber nach damaliger Ansicht vom Messias verschieden sein sollte (vgl. Joh 1,19–24); in Apg 3,22–23 und 7,37 wird behauptet, dass Jesus dieser Prophet war. Besonders beeindruckend ist Mal 3,1: „*Siehe, Ich werde meinen Boten [oder: Engel] senden, und er soll den Weg für mich bereiten. Und der Herr [Adon], den ihr sucht, soll plötzlich zu seinem Tempel kommen; und der Bote [oder: Engel] des Bundes, nach dem ihr euch seht: Siehe er wird kommen, sagt Jahwe [der Herr] der Heerscharen.*“ Hier wird also der zuerst erwähnte Bote (der Johannes der Täufer zu sein scheint, vgl. Mk 1,2) den Weg für Jahwe selbst (Israels Gott) bereitet, der dann selbst als Herr in seinen Tempel kommen wird (vgl. auch Jes 4,5). Aber mit ihm wird anscheinend ein weiterer Bote, der ‚Bote des Bundes‘ kommen, der wie der erste ein Engel oder auch ein Mensch sein könnte. Ein ähnliches Rätsel ist Sach 2,14,16. Nach der christlichen Theologie, die auf dem Neuen Testament basiert, wurden all diese Verheißungen offenbar in eine und derselben Person erfüllt, in Jesus Christus (siehe Fußnote 1), der demnach anscheinend göttliche als auch menschliche Eigenschaften haben und ‚Gott und Mensch zugleich‘ sein muss. Dies ist ein wichtiges Argument für die Zwei-Naturen-Lehre (siehe Kap. 8.2).

Aber diese Interpretation ist hier nicht annehmbar. Würden wir sie annehmen, müssten wir die Aussage über den Herren-Titel in genau der gleichen Weise interpretieren: Da es hier heißt, wir hätten ‚nur einen Herrn: Jesus Christus‘, so wäre demnach nur Christus wirklich unser Herr, nicht aber der Vater (mag es auch viele andere ‚Herren‘ geben, die nicht Herren ‚für uns‘ sind). Aber dies ist offenbar falsch, denn auch der Vater ist ‚der Herr‘ und ‚unser Herr‘, was wir nicht nur im Alten Testament bezeugt finden,³⁹ sondern auch im Neuen Testament, z.B. in Offb 11,15, wo es heißt: „Gekommen ist das Königreich unseres Herrn und seines Christus [Gesalbten]“. Hier ist ‚unser Herr‘ offensichtlich der Vater (vgl. auch Mt 4,10).

Wir sehen nun also: Obwohl wir „nur den einen Herrn Jesus Christus“ haben, ist dennoch auch der Vater ‚unser Herr‘. Dies ist ein Widerspruch, es sei denn, wir nehmen *Wesenseinheit zwischen Vater und Sohn* an. Somit kann 1 Kor 8,6 (und Jud 4) in Verbindung mit der Benennung des Vaters als ‚unser Herr‘ als Beweis für die Wesenseinheit zwischen Vater und Sohn gelten.

Wenn nun also die Bibel lehrt (was sie tatsächlich tut), dass der Vater ‚unser Herr‘ ist, obgleich wir „nur einen Herrn haben: Jesus Christus“, sollten wir aus demselben Grund auch zugeben, dass der Sohn ‚unser Gott‘ ist, obgleich wir „nur einen Gott haben: den Vater“. So können die Titel ‚Gott‘ und ‚Herr‘ im Prinzip korrekterweise beiden Personen, dem Vater und dem Sohn, zugeschrieben werden können. Dennoch wird im Neuen Testament mit ‚Gott‘ meist der Vater bezeichnet, und mit ‚Herr‘ meist der Sohn (ein berühmtes Beispiel ist die gerade betrachtete Stelle 1 Kor 8,5–6). Die Theologen erklären dies durch den Begriff der *Appropriation*: Obgleich jeder Person in Gott die volle göttliche Natur besitzt und daher jede Bezeichnung für sie verwendet werden darf, welche das göttliche Wesen korrekt beschreibt (z.B. Gott, Herr, Geist, der Höchste etc.), harmonisieren einige dieser Bezeichnungen besser mit den Eigenheiten einer der Personen; solche Bezeichnungen heißen *Appropriationen* der betreffenden Person und werden in der Bibel häufiger zur Beschreibung dieser Person verwendet als zur Beschreibung einer anderen. So ist z.B. ‚Gott‘ eine Appropriation für den Vater, denn der Vater ist der Ursprung des anderen göttlichen Personen in einer analogen Weise wie Gott der Ursprung der Welt ist; ‚Herr‘ ist eine Appropriation für den Sohn, und ‚Geist‘ eine Appropriation für den Heiligen Geist.⁴⁰ Aber als ob die Heilige Schrift uns daran erinnern wollte, dass wir es „nur“ mit *Appropriationen* zu tun haben (und nicht um exklusiven Charakteristika einer jeden göttlichen Person) wird manchmal eine Appropriation einer bestimmten Person einer der anderen beiden Personen zugeordnet.

So wird der Sohn z.B. an folgenden zehn Stellen als „Gott“ bezeichnet (obgleich dies an drei dieser Stellen umstritten ist):

- Joh 1,1: der Sohn wird das ‚Wort‘ (Logos) genannt, das schon ‚im Anfang‘ da war, ‚bei Gott‘ war, und selbst ‚Gott‘ war,
- Joh 1,18: der Sohn wird ‚einzig-geborener Gott‘ genannt (dies ist umstritten, da es die Lesart ‚einzig-geborener Sohn‘ gibt),⁴¹
- Joh 20,28: Christus wird vom Apostel Thomas ‚mein Herr und *mein Gott*‘ genannt (siehe das siebte Argument),
- Röm 9,5: Christus wird genannt ‚Gott über allem, gepriesen in Ewigkeit‘ (wobei der Bezug auf Christus aber umstritten ist),⁴²
- 2 Thess 1,12: Christus wird ‚*unser Gott*‘ genannt: „gemäß der Gnade unseres Gottes und Herrn Jesus Christ“,⁴³
- Tit 2,13: Christus wird ‚*unser großer Gott*‘ genannt: „das Erscheinen unseres großen Gottes und Erlösers Jesus Christus“,
- Hebr 1,9: Der Sohn wird vom Vater ‚Gott‘ genannt: „dein Thron, o Gott, steht fest für immer“ (siehe das erste Argument),
- Hebr 1,10: Hier wird der Sohn wahrscheinlich nochmals ‚Gott‘ genannt: „daher hat, [o] Gott, dein Gott dich gesalbt“,⁴⁴
- 2 Petr 1,1: Christus wird ‚*unser Gott*‘ genannt: „die Gerechtigkeit unseres Gottes und Erlösers Jesus Christus“,
- 1 Joh 5,20: Christus wird ‚der wahre Gott‘ genannt (siehe das achte Argument).

³⁹ So wird z.B. Jahwe, der einzig wahre Gott und Gott Israels (siehe unten S. 23), in Ps 114,7 ‚Herr‘ (*Adon*) ohne Artikel genannt, in Mal 3,1 ‚der Herr‘ (*ha-Adon*), in Ex 34,23 ‚der Herr Jahwe‘ (*ha-Adon Jahwe*), und in Ps 8,1.10 ‚unser Herr‘ (*Adonenu*). Höchst bemerkenswert ist aber, dass Gott mehrere hundert Male wörtlich als ‚meine Herren‘ (*Adonaj*) bezeichnet wird, was korrekterweise mit ‚der Herr‘ übersetzt wird (zu diesem geheimnisvollen Ausdruck siehe Fußnote 87). In der vorchristlich-griechischen Bibelübersetzung, der Septuaginta, und ebenso an Stellen im Neuen Testament, wo aus dem Alten Testament zitiert wird, werden die Namen ‚Adon/Adonaj‘ und ‚Jahwe‘ beide durch das griechische Wort ‚Kyrios‘ wiedergegeben, das ‚Herr‘ bedeutet; so wird z.B. Ps 110,1 („Jahwe sprach zu meinem Adon“) in Mt 22,44 wiedergegeben durch „der Kyrios sagte zu meinem Kyrios“; auch in Dt 6,13 wird ‚Jahwe‘ wiedergegeben durch ‚Kyrios‘. Das griechische Wort ‚Kyrios‘ kommt 748 Mal im NT vor, und bezieht sich manchmal auf den Vater (z.B. in Mt 4,10), aber meist (wie z.B. in den denkwürdigen Versen Lk 2,11 und 1 Kor 2,8) auf Jesus Christ (selbst nach dem Zeugen Jehovas, welche Christi Gottheit bestreiten – siehe Fußnote 118 – beziehen sich nur 237 Vorkommen von Kyrios im NT auf den Vater, und an diesen 237 Stellen wird ‚Kyrios‘ in der Neue-Welt-Übersetzung der Zeugen Jehovas wiedergegeben mit dem Wort ‚Jehova‘, die von ihnen benutzte Variante des Gottesnamens ‚Jahwe‘, von dem sie glauben, dass er allein dem Vaters zusteht). Aber in allen vorhandenen Manuskripten des NT wird ein und derselben Bezeichnung ‚Kyrios‘ sowohl zur Kennzeichnung von Jesus Christus als auch zur Kennzeichnung des Vaters verwendet, und ebenso für Jahwe in Zitaten aus dem AT, in denen der eine wahre Gott gemeint ist (vgl. Jes 40,3 mit Mk 1,3; Joel 2,32 / 3,5 mit Apg 2,21 und Röm 10,13; Jes 44, 6 mit Offb 1,8.17; vgl. auch unser drittes und viertes Argument). Somit ist der Gebrauch ein und desselben Wortes ‚Kyrios‘ sowohl für den einen wahren Gott und himmlischen Vater, als auch für den Sohn (und übrigens auch für den Heiligen Geist in 2 Kor 3,17) ein unabhängiges **zusätzliches Argument** dafür, dass die Autoren des Neuen Testaments sich nicht scheuten, Jesus mit dem einen wahren Gott des Alten Testaments, Jahwe, dem Vater, in der tiefsten möglichen Weise in Verbindung zu bringen und somit seine Wesenseinheit mit dem Vater anzudeuten.

⁴⁰ Zu den sog. Appropriationen siehe auch Seiten 29, 60, 61 und Fußnoten 3, 85, 104, 210.

⁴¹ Doch ist die Version ‚einzig-geborener Gott‘ in den griechischen Standardtext von Nestle-Aland aufgenommen und somit von Kurt Aland als wahrscheinlich ursprünglich beurteilt worden, und zwar offensichtlich aus guten Gründen: Die Version ist in den zwei ältesten Handschriften der gesamten Bibel (Sinaiticus und Vaticanus, 4. Jh.) enthalten, ebenso wie in dem wesentlich älteren Papyri 66 und 75 (um 200), und erscheint auch in frühen Bibelzitaten, z.B. bei Origenes, De Principiis 2,6,3 (geschrieben vor 231). Überdies spricht für diese Variante, dass sie die ‚lectio difficilior‘ ist.

⁴² Es ist jedoch sehr wahrscheinlich, dass sich Röm 9,5 auf Christus bezieht. Die Frage ist, ob wir hier einen oder zwei Sätze haben (dies ist nicht ganz klar, da es im griechischen Originaltext keine Satzzeichen gibt). Sollte Christus *nicht* gemeint sein, müsste man den Text wie folgt lesen: „*Ihnen* [den Juden] *gehören die Väter an, von denen dem Fleisch nach Christus abstammt. Der da ist Gott über allem, [sei] gepriesen in Ewigkeit, Amen.*“ Hier hätten wir zwei Sätze, und der ‚Gott‘ im zweiten Satz könnte von dem im ersten Satz erwähnten ‚Christus‘ verschieden sein. Aber das Ganze klingt im Griechischen ebenso schlecht wie im Deutschen; der zweite Satz beginnt im Griechischen wörtlich mit „der Seiende über allem, Gott“, was schlechter Stil ist (im guten Stil würde es heißen: „Gott, seiend über allen“). Auch wirkt der Lobpreis Gottes, wenn Gott hier nicht mit Christus identifiziert wird, unmotiviert. So empfiehlt es sich, den Text wie folgt zu verstehen und zu übersetzen: „*Ihnen* [den Juden] *gehören die Väter an, von denen dem Fleisch nach Christus abstammt, der da ist Gott über allem, gepriesen in Ewigkeit, Amen.*“ Damit wäre Christus „Gott über allem“, obgleich er „dem Fleisch nach“ von den jüdischen Vätern abstammt. Diese Gegenüberstellung ergibt einen guten Sinn und fügt sich sehr gut in die Paulinische Theologie ein (siehe Phil 2,5–7 mit der zugehörigen Diskussion in Kap. 8.2; vgl. auch Joh 3,31).

⁴³ Manche übersetzen: „gemäß der Gnade unseres Gottes und *des* Herrn Jesus Christus“, und trennen so Gott und den Herrn Jesus Christus; aber der Artikel vor „Herrn Jesus Christus“ fehlt im griechischen Original, und so ist die Trennung nicht ursprünglich, sondern wird künstlich in den Text eingeführt.

⁴⁴ Hebr 1,9 und Hebr 1,10 sind Zitate aus dem messianischen Psalm 45,6–7, die sich im Psalm auf den messianischen König beziehen und im Hebräerbrief auf Jesus, den Sohn Gottes, bezogen werden. Fast alle Exegeten stimmen darin überein, dass in Hebr 1,9 (= Ps 45,6) in der Tat der Sohn bzw. der messianische König als ‚Gott‘ bezeichnet wird, während in dem Ausdruck ‚Gott, dein Gott‘ in Hebr 1,10 (= Ps 45,7) die beiden Vorkommen des Wortes ‚Gott‘ sich auf Gott den Vater beziehen könnten und nicht auf den Sohn oder messianischen König. Aber dann würde die Wiederholung des Wortes überflüssig sein. Daher ist wahrscheinlich das erste Wort ‚God‘ ein Vokativ und bezieht sich auf den Sohn oder messianischen König, der ohnehin im vorhergehenden Vers schon als Gott bezeichnet wurde.

Auch vier weitere Verse im NT deuten an, dass Christus ‚Gott‘ genannt werden darf: in Apg 20,28 hören wir vom ‚eigenen Blut‘ Gottes;⁴⁵ in Kol 2,9 heißt es über Christus: „In ihm wohnt die Fülle der Gottheit körperlich“, in Phil 2,6, dass Christus vor seinem Erdenleben „in *Gottesgestalt* existierend“ war (wobei ‚Gestalt‘, wie wir in Kap. 8.2 sehen werden, die ‚Natur‘ meint) und in Mt 1,23 wird Jesajas Prophezeiung Jes 7,14 über die Geburt eines Heilbringers namens „Immanuel“ (ein hebräischer Ausdruck, der ‚Gott mit uns‘ bedeutet) auf Jesus bezogen (da Jesus nicht ‚Immanuel‘ genannt worden ist, dürfte dies ein theologischer Name sein, der Jesu Wesen beschreibt, also aussagt, dass er der inkarnierte Gott oder ‚Gott mit uns‘ ist).⁴⁶ Ohne die Wesenseinheit wären solche Aussagen unvereinbar mit 1 Kor 8,6, wonach es „für uns nur einen Gott gibt: den Vater“. *So kann 1 Kor 8,5–6 auch in Verbindung mit der Benennung des Sohnes als „mein/unser Gott“ als Beweis für die Wesenseinheit zwischen Vater und Sohn gelten.* Auch andere exklusiv göttliche Attribute werden Christus zugeschrieben: Er erschuf die Welt (Hebr 1,3.10; vgl. Ps 33,6) und alle Dinge (1 Kor 8,6; Joh 1,3), hat Leben in sich selbst, d.h. ‚Aseität‘ (Joh 5,21), in ihm wohnt die Fülle der Gottheit (Kol 2,9), Gottes Herrlichkeit spiegelt sich im Angesicht Christi (2 Kor 4,6), und Gott gibt ihm den Geist ohne Maß (vgl. Joh 3,34), er ist allmächtig (Mt 28,18: „Mit ist alle Macht gegeben im Himmel und auf Erden“; Joh 3,35: der Vater liebt den Sohn und „hat alles in seine Hände gegeben“; vgl. Mt 11,27; Lk 10,22; Joh 13,3; 16,15) und allwissend (Joh 16,30; 21,17; Hebr 4,12–13; Kol 2,3), er steht über allem (Joh 3,31; Phil 2,9; Hebr 1,8) und wird angebetet (Joh 5,23; Phil 2,11; Hebr 1,6; Offb 5,8.11–14; 22,3).⁴⁷

Drittes Argument: *Wie der Vater, ist Christus der „einzige Herrscher“, „der König der Könige“, „der Herr der Herren“, „das Alpha und das Omega“ – Ausdrücke, die nicht auf zwei Personen zutreffen können, die nicht ein und dasselbe Wesen haben.*

Man vergleiche folgende Schriftstellen:

1 Tim 6,15: Hier wird Gott (der Vater) bezeichnet als „der selige und einzige Herrscher, der König der Könige“⁴⁸
Offb 17,14: Hier wird der Sohn⁴⁹ bezeichnet als „Herr der Herren und König der Könige“.
Jud 4: Hier wird der Sohn bezeichnet als „unser einziger Herrscher und Herr“ genannt.

Es kann zwar viele Könige zur selben Zeit geben, aber nur *einer* kann die oberste Stelle einnehmen und „König der Könige“ sein. Wenn also Vater und Sohn beide „der König der Könige“ sind, müssen sie *ein und derselbe* König sein, was also eine Wesenseinheit zwischen ihnen andeutet. Ebenso: Wenn sowohl der Vater als auch der Sohn „der einzige Herrscher“ ist, so müssen beide ein und derselbe Herrscher sein, was wiederum Wesenseinheit andeutet. Vergleiche auch die folgenden Schriftverse:

Jes 44,6: „Ich bin der Erste, ich bin der Letzte und außer mir gibt es keinen Gott“ sagt Jahwe, der einzige Gott.
Offb 1,8: „Ich bin das Alpha und das Omega“, sagt Gott der Allmächtige.
Offb 1,17: „Ich bin der Erste und der Letzte“, sagt Christus, der Sohn Gottes.
Offb 21,6: „Ich bin das Alpha und das Omega“, sagt wieder Gott (vgl. Vers 7).
Offb 22,13: „Ich bin das Alpha und das Omega, der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende“, sagt Jesus.

Die Eigenschaft, der Erste und der Letzte zu sein (bzw. symbolisch das Alpha und das Omega: erster bzw. letzter Buchstabe des griechischen Alphabets), wird sowohl Gott dem Vater, als auch dem Sohn zugeschrieben. Es ist aber unmöglich, dass zwei Personen beide „der Erste“ und „der Letzte“ sind, es sei denn, sie besitzen ein und dasselbe Wesen.

Viertes Argument: *Mehrere Worte und Sätze, die sich im Alten Testament auf Jahwe, den einen Gott und Herrn beziehen, werden im Neuen Testament wiederholt, beziehen sich aber hier plötzlich auf Christus.*

Dies ist ein sehr deutliches Argument für die Wesenseinheit des Sohnes mit Jahwe (Gott dem Vater):

	bezogen auf Gott (Vater, Jahwe)	bezogen auf den Sohn (Jesus)
a. Ich bin es, der Herz und Nieren prüft	Jer 17,10 ⁵⁰	Offb 2,18–23
b. Die Himmel werden vergehen, du aber bleibst.	Ps 102,26–28	Hebr 1,8–12
c. Wer den Namen des Herrn anruft, wird gerettet.	Joël 3,5 (al. Joel 2,32)	Röm 10,9–13
d. Jedes Knie wird sich beugen, jede Zunge schwören/preisen	Jes 45,23–25; Röm 14,9–12	Phil 2,9–11
e. Jeder Engel wird niederfallen vor ihm	Dt 32,43 und Ps 97,7b (Sept.)	Hebr 1,6
f. unser Herr; unser Gott ⁵¹	Ps 8,1; Dt 27,9	1 Kor 8,6; 2 Thess 1,12 ⁵²
g. der Herr der Herren ⁵³	Dt 10,17; Ps 136,3	Offb 17,14 und Offb 19,16
h. der Erste und der Letzte ⁵⁴	Jes 44,6 (Offb 1,8; Offb 21,6)	Offb 1,17 und Offb 22,13

⁴⁵ Dies bezieht sich auf Christi Tod und ist ein Beispiele für die sog. „Idiomen-Kommunikation“ (siehe S. 37).

⁴⁶ Vielleicht wird auch in Röm 8,9 Christus als „Gott“ bezeichnet, was aber nicht sicher ist (siehe Fußnote 182). Auch der Name ‚Jesus‘ hat im Hebräischen eine tiefere Bedeutung, nämlich ‚Jahwe rettet‘, was man ebenfalls als einen Hinweis auf die Gottheit Christi sehen kann. Da allerdings Jesus tatsächlich ‚Jesus‘ genannt wurde, muss man diesen Namen aber nicht unbedingt als eine Beschreibung seines Wesens deuten (und ihn mit Jahwe, dem Gott Israels, gleichsetzen). – Zusätzlich zu den vierzehn erwähnten Versen des Neuen Testaments gibt es auch Verse im Alten Testament, die zeigen, dass dem erwarteten Christus der Titel ‚Gott‘ zustehen wird. Abgesehen von dem schon besprochenen Namen ‚Immanuel‘ (‚Gott mit uns‘) in Jes 7,14 ist die klarste Stelle dieser Art Jes 9,5, wo wir lesen, dass der verheißene Messias ‚mächtiger Gott‘ genannt werden wird. Siehe auch Fußnote 38.

⁴⁷ Zur Anbetung Christi siehe das zehnte Argument.

⁴⁸ Vgl. auch Dt 10,17, wo Jahwe, der Gott Israels, „Gott der Götter und Herr der Herren“ genannt wird; Ps 136,3, wo er „Herr der Herren“ genannt wird, und 2 Makk 13,4, wo er „König der Könige“ genannt wird.

⁴⁹ Das hier genannte ‚Lamm‘ ist Jesus, wie Joh 1,29 zeigt. In Offb 19,16 haben wir die ähnliche Formel „König der Könige und Herr der Herren“, die sich auf das ‚Wort Gottes‘ bezieht, welches ebenfalls Jesus, der Sohn Gottes ist, wie aus Joh 1,1–18 ersichtlich ist.

⁵⁰ Vgl. 1 Kön 8,39 („Du [Jahwe] allein kennst die Herzen aller Menschensöhne“); Ps 7,10; 26,2; 44,22; Prov 15,11; Weish 1,6; Jer 11,20; 17,10; 20,12; Apg 1,24.

⁵¹ Vgl. das zweite Argument.

⁵² Vgl. auch Joh 20,28; 2 Thess 1,12; Tit 2,13; 2 Petr 1,1.

⁵³ Vgl. das dritte Argument.

Dazu kommen folgende denkwürdige Parallelen von Verheißung und Erfüllung; man vergleiche:

- die Berufungsvision des Jesaja (Jes 6,1–11 in der Jesaja *die Herrlichkeit Jahwes* erblickte) mit dem Bericht darüber (besonders über Jes 6,10) im Johannesevangelium 12,39–41, wo es in Vers 41 heißt: „*Das sagte Jesaja, weil er seine [= Jesu!] Herrlichkeit sah, und von ihm hat er geredet*“,⁵⁴
- Jes 35,2 („sie werden schauen die Herrlichkeit *Jahwes*, den Glanz unseres Gottes“) mit Joh 1,14 („wir haben seine Herrlichkeit geschaut, die Herrlichkeit des *eingeborenen Sohnes* vom Vater, voll Gnade und Wahrheit“),
- Jes 35,4–6 („Siehe, euer Gott! [...] *Er selbst* wird kommen, um euch zu erlösen; dann öffnen sich die Augen der Blinden und die Ohren der Tauben tun sich auf, dann springt der Lahme wie ein Hirsch und die Zunge der Stummen singt“) mit Mt 11,3–6 / Lk 7,18–23 (Johannes der Täufer lässt Jesus fragen: „Bist du *der Kommende*, oder müssen wir auf einen anderen warten?“, und Jesus antwortete: „Geht hin und berichtet dem Johannes: [...] Blinde sehen und Lahme gehen, [...] Taube hören, Tote werden auferweckt [...] Und selig, wer an mir keinen Anstoß nimmt“),⁵⁵
- Jes 40,3–5 („Eine Stimme ruft: Bereitet in der Wüste einen Weg für *Jahwe*“) mit Mt 3,3 / Mk 1,3 / Lk 3,4–5 / Joh 1,23 (Johannes der Täufer war diese Stimme, die „in der Wüste ruft: Bereitet dem Weg des *Herrn*“ – wobei mit diesem Herrn im weiteren Kontext Jesus gemeint ist),
- Mal 3,1 (die Prophezeiung, dass ein Bote *Jahwes*, dem Gott *Jahwe* den Weg bereiten wird, der zu seinem Tempel kommen wird) mit Mk 1,2 (Johannes der Täufer bereitet als Bote *Jesus* den Weg; vgl. auch Mt 11,10 und Lk 1,76),
- Sach 12,10 (die Vorhersage *Jahwes*: „sie werden auf den schauen, den sie durchbohrt haben“) mit Joh 19,34 (vgl. Ps 22,16 und Offb 1,7), wo die Erfüllung dieser Vorhersage in der Durchbohrung der Seite Jesu nach seinem Kreuzestod gesehen wird.

Fünftes Argument: Die geheimnisvolle Aufforderung Jesu: Erkennt noch, dass ich [es] bin!

Der eine Gott offenbarte sich dem Mose im Dornbusch, und als Moses ihn nach seinem Namen fragte, erhielt er zur Antwort: „*Ehje der ehje. So sollst du zu den Israeliten sagen: Ehje hat mich zu euch gesandt. [...] Jahwe, der Gott eure Väter [...] hat mich zu euch gesandt.*“ (Ex 3,14-15). ‚Ehje‘ heißt auf Hebräisch ‚ich bin‘ oder ‚ich werde sein‘. In der Septuaginta, der vorchristlichen, von den Juden Alexandriens angefertigten griechischen Bibelübersetzung, steht für ehje ‚ego eimi‘ = ‚ich bin‘. Nun finden wir im Johannesevangelium ganz merkwürdige Jesusworte. Jesus sagt hier mehrfach „ich bin [es]“ (ego eimi), ohne dass klar gesagt wird, wer oder was er denn ist. Anscheinend sollen diese Worte an die Dornbusch-Erzählung im Alten Testament erinnern und somit Christus mit Gott in eins setzen. Man betrachte die folgenden Beispiele:

- Joh 8,24: „Wenn ihr nicht glaubt, dass *ich es bin* [ego eimi], werdet ihr in euren Sünden sterben.“
Joh 8,28: „Wenn ihr den Menschensohn erhöht haben werdet, werdet ihr erkennen, dass *ich es bin* [ego eimi]“⁵⁶
Joh 8,58: „Bevor Abraham war, *bin ich* [ego eimi]“.
Joh 13,19: „Jetzt sage ich es euch [Jesus bezieht sich auf die Vorhersage des Judas-Verrates], bevor es geschieht, damit ihr, wenn es geschehen ist, glaubt, dass *ich es bin* [ego eimi]“.

Als Jesus erstmals die Formel ‚Ich bin‘ gebrauchte, ohne zu sagen, was oder wer er ist (in Joh 8,24), fragten ihn die Leute „*Wer bist du?*“ (Joh 8,25a). Sie erhielten die geheimnisvolle Antwort „*ten archen ho ti lalo hymin*“ (Joh 8,25b), welche im Griechischen schwer zu verstehen ist (*ten archen* ist der Akkusativ des weiblichen Substantivs *he arche* = *der Anfang, das Prinzip*). Gemäß der lateinischen Vulgata-Übersetzung hat Jesus geantwortet, dass er die *arche* ist (das göttliche Prinzip der Schöpfung): eine Aussage, die mit Blick auf Joh 1,1–3 zu stimmen scheint (und die inhaltlich durch Kol 1,18 und Offb 3,14 bestätigt wird);⁵⁷ aber dies ist nicht das, was Jesus dem griechischen Urtext zufolge gesagt hat. Die exakte Wiedergabe scheint zu sein: „*was Ich euch sage über die arche*“, was voraussetzte, dass Jesus seine Zuhörer zuvor über die arche belehrt hat (wahrscheinlich spielt er an auf Worte, wie sie im Hymnus Joh 1 vorliegen, also auf Aussagen über ‚das Wort Gottes‘ und den ‚Sohn Gottes‘, der ‚mit Gott‘ war, und auch ‚selbst Gott‘ und ‚der einzig-geborene Gott‘ war etc.), so dass er nun auf diese Belehrung anspielen und sagen kann: *Wer Ich bin, habe ich euch schon gesagt in einer Rede über die arche*. Dies ist natürlich keine direkte und klare Antwort; es scheint, dass Jesus wollte, dass seine Hörer über seine Worte nachdenken und daraus ihre eigenen Schlüsse ziehen sollten. Auch in Joh 8,58 ist das „*bin ich*“ besonders auffällig, überraschend und bemerkenswert, weil man hier erwarten würde: „*war ich*“ statt „*bin ich*“. Die ungewöhnliche Formulierung scheint anzudeuten, dass Jesus in einem „immerwährenden Jetzt“ lebt: für ihn gibt es weder gestern, noch morgen, sondern nur ewiges ‚heute‘ (vgl. Ps 2,7; Apg 13,33; Hebr 1,5; 5,5; vgl. auch Hebr 1,10–12; 13,8). Jesus sagt nicht: „*Bevor Abraham war, bin ich geschaffen worden*“, auch nicht: „*war ich*“, sondern schlicht „*bin ich*“ – und darin kann man mit den Kirchenvätern ein Anzeichen für seine Unerschaffenheit und unveränderliche Göttlichkeit sehen.

Sechstes Argument: Der Vater übergab dem Sohn seinen Namen (seine Ehre und sein Wesen); Jesu Name ist heilsentscheidend.

⁵⁴ Vgl. das vierte Argument.

⁵⁵ Siehe auch in Kap. 3 das sechste Argument für die Gottheit des Hl. Geistes.

⁵⁶ Vgl. auch Lk 1,68: „Gepriesen sei der Herr, der Gott Israels, denn er hat sein Volk besucht und ihm Erlösung geschaffen“ – was Jesus mit dem Gott Israels zu identifizieren scheint.

⁵⁷ Die Fortsetzung des Satzes lautet: „und dass ich nichts von mir aus tue, sondern so rede, wie mich der Vater gelehrt hat“. Wenn das „ego eimi“ die Göttlichkeit Jesu andeutet, so deutet diese Fortsetzung an, dass der Sohn das göttliche Wesen vom Vater erhalten hat; somit ist hier neben der Wesenseinheit wieder klar die Personenverschiedenheit zwischen Vater und Sohn ausgedrückt: der Vater ist Spender, der Sohn Empfänger, denn der Sohn tut nichts von sich aus und redet die vom Vater gelernten, d.h. empfangenen Worte.

⁵⁸ Siehe den Kommentar zum vierzehnten Argument für die Unterordnung des Sohnes unter den Vater in Kap. 8.3.

Nach Joh 17,11 betete Jesus für seine Jünger: „*Heiliger Vater, bewahre sie in deinem Namen, den du mir gegeben hast*“. Aus dieser Stelle folgt, dass Jesus von Gott dem Vater einen ‚Namen‘ bekommen hat (vgl. auch Phil 2,9; Hebr 1,4): einen Namen, der Menschen bewahren und beschützen kann. Ein solcher ‚Name‘ kann nicht bloß ein Rufname sein, denn ein solcher kann niemanden schützen, und schließlich hieß der Vater nicht ‚Jesus‘. Was ist also gemeint? Ursprünglich galt der ‚Namen‘ einer Sache oder Person nicht bloß als Hilfsmittel zum Benennen einer Person, sondern als Ausdruck ihres *Wesens*, und ihrer innersten Natur, so dass das Wort ‚Name‘ als Synonym für ‚Wesen‘ oder ‚Natur‘ benutzt wurde. Jesus will also anscheinend sagen, dass der Vater ihm sein *Wesen* gegeben hat, dass Vater und Sohn dasselbe Wesen haben, also wesenseins sind.⁵⁹ Dies wird dadurch bestätigt, dass an vielen Stellen der Name Jesu zum heilsentscheidenden, wichtigsten Namen erklärt wird⁶⁰ und Jesus als wichtigste Person für unser Heil.⁶¹ Nur die Wesenseinheit kann anscheinend wirklich plausibel machen, wieso Jesu Name und Position maximale Wichtigkeit haben können, ohne Gott den Vater zurückzusetzen, dessen Platz ebenfalls nur der höchste sein kann. Außer der *Wesenseinheit* zwischen Vater und Sohn erkennen wir in Joh 17,11 zugleich auch die *Personenverschiedenheit*. Denn der Sohn hat das Wesen (den Namen) vom Vater „empfangen“, so dass sich Vater und Sohn als Geber und Empfänger gegenüberstehen. Zusatz: Dass der Vater dem Sohn *sein Wesen* übertragen hat, ist auch in Joh 5,26 angedeutet: „*Wie der Vater das Leben in sich selbst hat, so hat er auch dem Sohn gegeben, Leben in sich selbst zu haben*.“ Der Vater ist Quelle des Lebens: Er hat das Leben nicht von außen empfangen, sondern ‚in sich‘: im seinem lebensspendenden Wesen. Dieses aber hat er dem Sohn gegeben, so dass er ihm nicht bloß das Leben schenkte – wie er es allen lebenden Geschöpfen schenkt – sondern er übertrug ihm auch die göttliche Eigenschaft, *Quell* des Lebens zu sein, d.h. gab ihm Anteil am lebensspendenden göttlichen Wesen. Damit stimmt Joh 10,17–18 überein, wonach Jesus vom Vater die „Macht hat“ sein Leben hinzugeben und „es wieder zu nehmen“, das dürfte heißen: Er kann aus eigener Kraft nach dem Tod seiner Menschennatur wieder zum Leben auferstehen.⁶² Dies setzt voraus, dass er außer der Menschennatur eine weitere Natur hat, die Tote zum Leben erwecken kann: So scheint er Anteil an der göttlichen Natur zu haben.

Siebtes Argument: *das Bekenntnis des Thomas zur Gottheit Christi.*

Als der Auferstandene Christus dem Apostel Thomas erschien, forderte er ihn auf, ihn zu berühren und endlich zu glauben. Daraufhin antwortete Thomas und sagte zu ihm: „*Mein Herr und mein Gott*“ (Joh 28,20).

Hier haben wir nun in aller Klarheit ein Bekenntnis zur vollen Gottheit Christi. Ganz besonders in Verbindung mit 1 Kor 8,6 („wir haben nur einen Gott: den Vater“) folgt hier nahezu zwingend die Wesenseinheit von Vater und Sohn.

Manche Gegner der Wesenseinheit meinen diesen Beweis ausräumen zu können, indem sie behaupten, Thomas habe nicht den vor ihm stehenden Christus gemeint, als er „*mein Herr und mein Gott*“ sagte, sondern statt dessen den Vater im Himmel, so dass sich zumindest „*mein Gott*“ nur auf den Vater bezog. Doch geht diese Auslegung völlig am Text vorbei. Heißt es doch klar und deutlich, dass Thomas auf Jesu Aufforderung hin seine Worte *an Jesus* richtete: „Da antwortete Thomas und sagte zu ihm [...]“

Achtes Argument: *Johannes bezeichnet Christus als den wahren Gott.*

In 1 Joh 5,20 heißt es wörtlich: „Wir wissen, dass der Sohn Gottes gekommen ist und er hat uns Einsicht gegeben, damit wir den Wahren erkennen. Und wir sind in dem Wahren, in seinem Sohn *Jesus Christus*. *Dieser ist der wahre Gott* und ewiges Leben.“

Auf diese Schriftstelle bezieht sich das Glaubensbekenntnis von Nizäa, wenn es den Sohn als „*wahren Gott vom wahren Gott*“ bezeichnet. Die Gegner der Wesenseinheit wollen den entscheidenden Satz statt auf Jesus Christus auf ‚den Wahren‘ beziehen, wobei ‚der Wahre‘ ihre Meinung nach der Vater ist.⁶³ Doch gibt es drei gute Gründe, diese Auslegung zurückzuweisen:

⁵⁹ Man könnte überlegen, ob ‚Name‘ statt dessen ein Synonym für ‚Ehre‘ sein kann (in Joh 5,23 erklärt Jesus ja, dass der Vater will, „*dass alle den Sohn ehren sollen, wie sie den Vater ehren*“), und wenn man in Joh 17,11 als ein Synonym für ‚Ehre‘ ansieht, ist die Aussage Joh 17,11 wahr. Aber ‚Ehre‘ ist sicher *nicht* das, was im eigentlichen Sinn mit den ‚Namen‘ in Joh 17,11 gemeint sein kann. Denn Ehre ist ebenso wenig wie ein Rufname eine Kraftquelle, und so bleibt die beste Erklärung über die Bedeutung des Ausdrucks ‚Name‘ in Joh 17,11, dass hier das ‚Wesen‘ gemeint ist.

⁶⁰ Vgl. Hebr 1,4 (der Name den der Sohn geerbt hat, steht weit über dem der Engel); Phil 2,9 („Gott erhöhte ihn im Übermaß und verlieh ihm den Namen, der über jedem Namen steht“); Eph 1,21 (der Vater hat Jesus erhoben „über jeden Namen, der nicht nur in dieser Welt, sondern auch in der zukünftigen genannt wird“, vgl. auch Joh 3,31; Röm 9,5; Kol 2,10; 1 Petr 3,22); Apg 4,12 („kein anderer Name“ unter dem Himmel ist den Menschen gegeben, durch den sie gerettet werden sollen). Dass der Name Jesu der wichtigste Name ist, wird auch deutlich in Joh 3,16–18; 20,31; 1 Joh 3,23; 5,13; Apg 10,43; Röm 10,9–13.

⁶¹ Vgl. außer den in Fußnote 60 genannten Stellen Apg 15,11 und Joh 6,29. Vgl. auch meine Ausarbeitungen *Gottes Name* und *Gebete zu Jesus und Anbetung Jesu*.

⁶² Dass Jesus aus eigener Kraft von den Toten auferstehen konnte, ist in Joh 2,19–22 beschrieben: „Reiß diesen Tempel nieder, und in drei Tagen werde ich ihn wieder aufbauen. [...] Er aber sprach vom Tempel seines Leibes.“ Als Jesus nach drei Tagen auferstand, „erinnerten sich die Jünger daran, was er gesagt hatte.“ Neben der Aussage, dass Gott bzw. der Vater Jesus auferweckt bzw. Jesus passiv *auferweckt wird* (z.B. Mt 16,21; 17,9; 17,23; 20,19; 26,36; 27,63–64; 28,6–7; Mk 14,28; 16,6; 16,14; Lk 9,22; 24,6,34; Joh 2,22; 21,14; Apg 3,15; 4,10; 5,30; 10,40; 13,30; 13,37; Röm 4,24–25; 6,4–9; 7,4; 8,11,34; 10,9; 1 Kor 6,14; 15,4,12,15–17,20; 2 Kor 4,14; 5,15; Gal 1,1; Eph 1,20; Kol 2,12; 1 Thess 1,10; 2 Tim 2,8; 1 Petr 1,21; vgl. das Substantiv ‚Erweckung‘ in Mt 27,53), gibt es auch die Aussage, dass Jesus aktiv oder intransitiv *aufersteht* (Mk 8,31; 9,9,31; 10,34; 16,9; Lk 18,33; 24,7,46; Joh 20,9; Apg 10,41; 17,3; 1 Thess 4,14; vgl. auch das Substantiv ‚Auferstehung‘, bezogen auf Jesus in Joh 11,25; Apg 1,22; 2,31; 17,31; 26,23; Röm 1,1; 6,5; Phil 3,10; 1 Petr 1,3,21); beides nebeneinander erscheint in Lk 24,6–7 (vgl. auch Lk 9,7–8). Man kann dies so deuten: *als Mensch* wurde der tote Jesus von Gott auferweckt, *als Gott* aber nimmt er an jedem Wirken Gottes des Vaters auf die Geschöpfe teil, und so beteiligte er sich auch aktiv an der Auferweckung seines menschlichen Leibes durch den Vater. Zu beachten ist aber, dass vom Auferstehen (aktiv!) auch bezogen auf von Jesus verschiedenen Toten die Rede ist (Mk 12,23–25; Lk 9,8; 16,31; Joh 11,23–24; Apg 9,40; Eph 5,14; 1 Thess 4,15), so dass der Ausdruck ‚Auferstehen‘ in seiner Anwendung auf Tote im Neuen Testament nicht durchgängig die Bedeutung ‚aus eigener Kraft wieder lebendig werden‘ haben kann. Das ‚Auferstehen‘ dürfte bei dann so zu verstehen sein, dass die Toten, nachdem sie passiv von Gott *auferweckt* wurden, alsdann – schon lebend – aktiv aus eigener Kraft aufstehen und ihr neues Leben beginnen. Die Schwierigkeit, den Begriff der Auferstehung genau zu verstehen, hat schon die ersten Jüngern Jesu beschäftigt: Als Jesus von seiner bevorstehenden Auferstehung sprach, fragten sie sich: „Was ist das ‚von den Toten auferstehen‘?“ (Mk 9,10).

⁶³ Wenn sich hingegen „*dieser ist der wahre Gott*“ auf Christus bezieht, liegt es nahe, auch „*wir sind in dem Wahren*“ eher auf Christus als auf den Vater zu beziehen. Denn an sich wäre es möglich, unter dem ‚Wahren‘ den Sohn zu verstehen. Wenn man das nachfolgende „*in seinem Sohn Jesus Christus*“ so deutet, dass hier Christus als ‚Sohn des Wahren‘ bezeichnet wird, müsste ‚der Wahre‘ natürlich der Vater sein. Aber ‚Sohn des Wahren‘ wäre eine seltsame, sonst nirgendwo vorkommende Christusbezeichnung; man könnte „*in seinem Sohn Jesus Christus*“ auch gut auf das vorher genannte Wort ‚Gott‘ zurückbeziehen, so dass Jesus hier, wie auch sonst üblich, als ‚Sohn Gottes‘ gekennzeichnet wäre. Dann aber könnte ‚der Wahre‘ Christus selbst sein. Das Verständnis wäre dann: „Wir wissen, dass der Sohn Gottes gekommen ist und er hat uns Einsicht gegeben, damit wir den Wahren [= ihn selbst, den Sohn Gottes, als solchen] erkennen. Und wir sind in dem Wahren: in seinem [= Gottes] Sohn Jesus Christus. Dieser ist [selbst] der wahre Gott und ewiges Leben.“

1. Das Wort ‚dieser‘ (griech. ‚houtos‘) bezieht sich normalerweise auf den zuletzt genannten männlichen Namen. Nun steht vor „Dieser ist die wahre Gott“ unmittelbar der Name ‚Jesus Christus‘. Hätte Johannes sagen wollen, dass ‚der Wahre‘ und nicht ‚Jesus Christus‘ der wahre Gott ist, hätte er in gewöhnlichem Sprachgebrauch nicht das Wort „dieser“ (griech. ‚houtos‘) sondern das Wort ‚jener‘ (griech. ‚ekeinos‘) benutzt: „Jener ist der wahre Gott“.
2. Aber nehmen wir an, dass Johannes hier mit dem Wort ‚dieser‘ den ‚Wahren‘ angesprochen hätte, was ungewöhnlich, aber nicht unmöglich wäre; und dass außerdem damit der Vater gemeint wäre. „Dieser ist der wahre Gott“ würde dann bedeuten: „Der Vater ist der wahre Gott“. Niemand wird diesen Satz bestreiten, aber gerade deshalb wäre er überflüssig. – Im Übrigen wäre die Wesenseinheit zwischen Vater und Sohn dann immer noch in dem Satz „Und wir sind in dem Wahren, in seinem Sohn Jesus Christus“ angedeutet, weil hier dann das In-dem-Wahren-Sein (gedeutet als Im-Vater-Sein) mit dem Im-Sohn-Sein anscheinend gleichgesetzt wird, was sich am besten durch die Wesenseinheit zwischen Vater und Sohn erklären ließe.
3. Es heißt: „Dieser ist der wahre Gott und ewiges Leben“. Johannes bezeichnet den Vater anderswo nie, den Sohn aber mehrfach als das ‚Leben‘ (vgl. Joh 11,25; Joh 14,6; 1 Joh 1,2; auch Paulus in Kol 3,4). Dies legt nahe, dass der Ausdruck ‚ewiges Leben‘ auch hier eine Benennung des Sohnes ist. Ist der Sohn aber ‚ewiges Leben‘, dann ist er hier auch ‚der wahre Gott‘.

Neuntes Argument: Christus lehrt und verhält sich wie Gott selbst.

Die Lehre Christi war nicht vergleichbar mit der Lehre der Schriftgelehrten (vgl. Mt 7,28; 22,33; Mk 1,22; 2,27; Lk 4,32; Apg 13,12), den er begnügte sich nicht damit, die Schrift zu interpretieren, sondern schien auch Neues zu lehren (Mt 9,14–17; 13,52; Mk 2,18–22; Lk 5,33–39) und sogar das alttestamentliche Gesetz zu korrigieren (Mt 5,21–48; 19,1–9). Auch war er nicht vergleichbar mit den Propheten, die sich in ihrer Lehre stets auf Gott beriefen, wobei sie sich der Formel „so spricht Jahwe / der Herr / der Gott Israels“ bedienten (413 Mal in der Bibel, z.B. Jer 23,2). Jesus hingegen berief sich auf sich selbst und benutzte oft die Formel „Ich sage dir/euch“ (z.B. Mt 5,20) oder „Amen Ich sage dir/euch“ (z.B. Lk 23,3) oder sogar „Amen, Amen Ich sage dir/euch“ (25 Mal im Johannesevangelium). In seiner berühmten Bergpredigt, in welcher er Gesetze des Alten Testaments korrigiert oder vertieft (Mt 5,21–48), benutzte er sechsmal die folgende wagemutige Formel, die zuvor unerhört war: „Ihr habt gehört, dass zu den Alten gesagt worden ist [...] Ich aber sage euch“. Dies klingt, als wenn er nicht bloß ein Bote und Überbringer der Gebote Gottes ist (wie es Moses und die Propheten waren), sondern mit dem göttlichen Gesetzgeber selbst identisch ist.⁶⁴

Zehntes Argument: Nur Gott darf angebetet werden (Mt 4,10), aber Christus wird rechtmäßigerweise angebetet (Offb 22,3).

Dies ist ein starkes Argument, das aber leider oft von protestantischen Apologeten in einer ungenauen und unvorsichtigen Weise vorgebracht wird, wodurch es für katholische und orthodoxe Christen anstößig wird. So sollte das Argument umsichtig formuliert werden. Die meisten Theologen (einschließlich katholischer und orthodoxer) stimmen darin überein, dass nur der eine wahre Gott ‚angebetet‘ werden darf,⁶⁵ da Christus dies in seiner Antwort an den Teufel klargestellt hat, welcher ihm vorgeschlagen hatte, sich vor ihm niederzuwerfen: „Vor dem Herrn einem Gott sollst du dich niederwerfen und ihm allein dienen.“ (Mt 4,10; Lk 4,8).

Nach einer im Protestantismus verbreiteten Ansicht muss jedes Gebet an den einen wahren Gott gerichtet werden; alle Gebete, die an von Gott verschiedene Personen gerichtet werden (wie z.B. die Gebete, die von katholischen und orthodoxen Christen an die Jungfrau Maria sowie an andere Heilige und an Engel gerichtet werden) sind dagegen Beispiele für falsche Anbetung oder ‚Götzendienst‘. Wenn dies wahr wäre, könnte man argumentieren: Da es im Neuen Testament zehn Verse gibt, welche zeigen, dass Gebete rechtmäßig an Christus gerichtet werden dürfen (Joh 14,14,⁶⁶ Apg 7,59; 9,14.21; 22,16; Röm 10,9–13; 1 Kor 1,2; Offb 5,8; 22,20; vgl. auch Joh 20,28), beweist dies, dass Christus der wahre Gott sein muss.⁶⁷ Die ganze Argumentation krankt jedoch an einer fehlerhaften Prämisse, nämlich dass ‚zu jemanden beten‘ immer genau dasselbe

⁶⁴ Zusätzlich ist oft auf Christi souveränen Umgang mit dem Sabbatgebot hingewiesen worden, die etwa darin deutlich wird, dass er sich selbst als „Herr über den Sabbat“ bezeichnete (Mt 12,8; Mk 2,23; Lk 6,5); und ebenso auf die von Christus beanspruchte Vollmacht, Sünden vergeben zu können (Mt 9,2; Mk 2,5; Lk 5,20; 7,48), welche er später auch auf seine Apostel übertrug (Joh 28,22–23). Seine Feinde verstanden all dies, zusammen mit seinem Anspruch, der Sohn Gottes zu sein, als gotteslästerliche Anmaßung, durch die Jesus sich selbst Gott gleich machte. Daher wollten sie ihn töten (vgl. Joh 5,18; 8,59; 10,31–33; 19,7), und fragten sich: „Wer kann Sünden vergeben außer dem einen Gott?“ (Mk 2,7; cf. Lk 5,21). Dennoch sind diese Hinweise keine besonders starken Argumente für die göttliche Natur Christi. Denn man kann einwenden, dass wenn Jesus die Vollmacht zur Sündenvergebung an die Apostel weitergeben konnte (ohne sie damit Gott gleich zu machen), dann könnte möglicherweise auch Gott diese Vollmacht an Jesus weitergegeben haben, selbst wenn dieser nur ein bloßer Mensch war. Und als Jesus deklarierte, der „Herr des Sabbat“ zu sein, bezeichnete er sich selbst als „Menschensohn“ (was auf seine wahre menschliche Natur anspielt, die er zusätzlich zur göttlichen Natur besaß – siehe Kap. 8.2), in Übereinstimmung mit seiner Lehre, dass „der Sabbat für den Menschen gemacht wurde und nicht der Mensch für den Sabbat“ (Mk 2,27). Dann aber ist vielleicht jeder Mensch „Herr über den Sabbat“. So bleiben diese zusätzlichen Argumente umstritten.

⁶⁵ Wie wir sehen werden, gibt es zwei verschiedene Arten von Verehrung: eine absolute Verehrung, die nur Gott zusteht, und eine relative Verehrung, die rechtmäßig auch ehrbaren Geschöpfen entgegengebracht werden darf. In christlichen und jüdischen Schriften, die in griechischer Sprache verfasst sind, hat man seit jeher die absolute Verehrung ‚latreia‘ oder ‚latría‘ genannt; aber erst in der Moderne benutzen man christlicherseits die deutschen Worte ‚Anbetung‘ und ‚anbeten‘ sowie die entsprechenden lateinischen Worte ‚adoratio‘ und ‚adorare‘ exklusiv für die absolute (‚latreutische‘) Verehrung. In klassischen christlichen Texten wurde dieser Sprachgebrauch noch nicht immer beachtet. Sogar in der berühmten lateinischen Vulgata-Bibelübersetzung des hl. Hieronymus († 420) wird ‚adorare‘ für die legitime Verehrung von Menschen gebraucht, vgl. etwa Ex 18,7, wo Moses seinen Schwiegervater Jithro „anbetete“ [Lateinisch: ‚adoravit‘]; diese Terminologie wurde auch in der Neovulgata-Ausgabe von 1979 beibehalten. Sogar in offiziellen kirchlichen Verlautbarungen hat man noch im Mittelalter die Verehrung der Heiligen oft ‚Anbetung/adoratio‘ genannt (z.B. in der Enzyklika *Cum conventus esset* von Papst Johannes XV vom Jahre 993, siehe das Zitat daraus am Anfang dieser Abhandlung). Das heißt natürlich nicht, dass man den Unterschied zwischen absoluter und relativer Verehrung damals nicht kannte und nicht beachtete; man drückte ihn nur anders aus (Theologen konnten etwa, um sich hier völlig unzweideutig auszudrücken, das Fremdwort ‚Latrie‘ benutzen).

⁶⁶ In Joh 14,14 verheißt Jesus seinen Jüngern: „Wenn ihr mich um etwas in meinem Namen bittet, werde ich es tun.“ Das Wort ‚mich‘ (das sicherstellt, dass sich das hier beschriebene Bittgebet direkt an Jesus richtet) fehlt in einigen Handschriften (von denen die bedeutendsten der *Codex Alexandrinus* und der *Codex Bezae Cantabrigiensis* sind, beide geschrieben um 400). Aber ‚mich‘ ist in den ältesten und besten Handschriften enthalten: in den zwei älteste Handschriften der gesamten Bibel (Codex Vaticanus und Codex Sinaiticus, beide um 350 geschrieben), und auch in der ältesten Handschrift, die (fast) das gesamte Johannesevangelium enthält (Papyrus P 66, geschrieben um 200).

⁶⁷ Es ist interessant, dass die ‚Zeugen Jehovas‘ (siehe Fußnote 118), die der genannten protestantischen Tradition folgend dafür halten, dass Gebete nur dem einen wahren Gott dargebracht werden dürfen, dennoch Unitarier sind, welche Christus nicht als wahren Gott anerkennen; und konsequenterweise lehren, dass man Gebete nicht direkt an Christus richten darf. Sie müssen deshalb versuchen, die oben genannten Schriften in ihrem Sinne auszudeuten. Zu Joh 20,28 und Apg 7,59 erklären sie, dass man sich ausnahmsweise direkt an Christus wenden kann, wenn dieser erscheint; und die übrigen Verse versuchen sie so zu deuten, dass sie tatsächlich keine direkte Gebete am Christus rechtfertigen (was mir nicht sehr plausibel erscheint).

meint wie ‚jemanden anbeten‘. Aber Beten bedeutet einfach, seine Worte an eine Person zu richten, welche nicht (oder nicht mehr) ganz zu dieser Welt gehört. Ob das nun eine Art von Anbetung ist oder nicht, dürfte ganz davon abhängen, was man sagt. Darüber hinaus hat Christus in Mt 4,10 und Lk 4,8 überhaupt nicht vom Gebet gesprochen, und es gibt auch keine anderen Schriftverse welche generell alle Gebete verurteilen, die nicht an Gott adressiert sind.⁶⁸ Ganz im Gegenteil kann man in der Bibel einige Beispiele für das rechtmäßige Gebet zu Engeln finden (auch ohne Engelserscheinung; vgl. Ps 103,20–21; 148,2; 1 Tim 5,21; vgl. auch die Frage Ijob 5,1 und die Vermittlung der Engel bei der Weiterleitung von Gebeten zu Gott und Christus in Tob 12,12–15; Offb 5,8; 8,3). Darüber hinaus finden wir im deuterokanonischen Buch Sirach ein Lobgebet, das direkt an Salomon gerichtet ist (Sir 47,14–20) und ein Gebet zum Propheten Elia (Sir 48,4–11; vgl. hierzu auch das Missverständnis Mt 27,47; Mk 15,35). Schließlich finden wir auch in der Totenklage die direkte Anrede des Toten (2 Sam 1,26; 3,33–34; 1 Kön 13,30).

Nach einer anderen in Protestantismus verbreiteten Ansicht ist das entscheidende Merkmal der Anbetung eine spezielle Verehrungsgeste, die im Griechischen mit dem Substantiv ‚proskynesis‘ oder dem zugehörigen Verb ‚proskyneō‘ ausgedrückt wird (mit der Grundbedeutung ‚sich niederbeugen‘, ‚niederknien‘, ‚niederwerfen‘; unter Rückgriff auf das griechische Fremdwort kann man sagen: ‚Proskynese vollziehen‘ oder ‚Proskynese erweisen‘). Wenn dies korrekt wäre, dann müsste *jeder Schriftvers, der eine legitime Proskynese vor Jesus Christus beschreibt, ein Beweis seiner wahren Gottheit sein*; man könnte dann also hinweisen auf die Verse Mt 2,2.8.11; 8,2; 9,18; 14,33; 15,25; 20,20; 28,9.17; Mk 5,6 (gesprochen von Besessenen); Mk 15,19 (im Spott); Lk 24,52; Joh 9,38; Hebr 1,6; Offb 1,17 (ohne das Wort ‚proskyneō‘) und Offb 5,13–14. Diese Argumentation ist besser als die vorhergehende, denn Proskynese war es in der Tat, was der Teufel von Jesus verlangte, und was Jesus zurückwies mit den Worten „*Dem Herrn deinem Gott sollst du Proskynese erweisen und ihm allein dienen*“ (Mt 4,10; Lk 4,8). Doch ist diese Argumentation ebenfalls nicht überzeugend. Zunächst wäre es gegen den Geist des christlichen Evangeliums, wenn wir annahmen, dass eine äußere Geste verboten sein sollte ohne Rücksicht auf die damit verbundene innere Absicht (vgl. Kol 2,20–21),⁶⁹ und es scheint eine sehr unrealistische Annahme zu sein, dass jeder, der sich vor einer (von Gott verschiedenen) verehrten Person niederbeugt, damit immer die Absicht verbindet, diese Person anzubeten (anstatt ihr lediglich Respekt zu erweisen). Darüber hinaus gibt es aber zahlreiche Beispiele für eine legitime Proskynese vor Menschen und Engeln sowohl im Alten wie auch im Neuen Testament: Im Alten Testament zähle ich 70 (!) Beispiele, und in 63 Fällen wird das Niederfallen im Griechischen mit dem Wort *proskyneō* wiedergegeben, und im originalen hebräischen bzw. aramäischen Bibeltext mit dem entsprechenden Wort *hischtachawa* or *sagad/ segid*. Für Details verweise ich auf meine Ausarbeitung mit dem Titel *Biblische Grundlagen für die Verehrung von Heiligen, Reliquien und Ikonen*.⁷⁰ Im Neuen Testament gibt es ebenfalls Beispiele (mindestens drei): Hebr 11,21 erinnert uns an die Proskynese Jakobs vor Josef (Gen 47,31); in Mt 18,25 erzählt Jesus in einem Gleichnis von einer Proskynese vor einem König (was die Ehrung eines irdischen Königs ist, selbst wenn dieser König den himmlischen Vater symbolisiert); schließlich (und das ist das wichtigste Beispiel) verheißt Jesus in Offb 3,9 dem „Engel der Kirche von Philadelphia“, dass er veranlassen wird, dass Leute „kommen werden und vor deinen Füßen Proskynese vollziehen werden“. Dies scheint eine legitime Proskynese vor einem Geschöpf zu sein, unabhängig davon, ob mit dem „Engel der Kirche von Philadelphia“ ein realer Engel oder der menschliche Bischof jener Kirche gemeint ist. Angesichts so vieler biblischer Beispiele (mindestens 73!) müssen wir offenbar unterscheiden zwischen einer ‚nicht-anbetenden Verehrungsproskynese‘, die legitimerweise Geschöpfen dargebracht werden darf, und einer ‚Anbetungsproskynese‘, die nur Gott zusteht. Der Unterschied ist ein äußerlich sichtbarer (beides ist dieselbe Geste), sondern besteht in einer verschiedenen inneren Absicht: *jemanden anzubeten* bedeutet (in strengen Sinn des Wortes) ihm unbeschränkte Verehrung (schränkenlose Bewunderung, unendlich hohes Lob und grenzenlose Hingabe); es bedeutet also ‚diese Person als Gott zu behandeln‘; und dies ist natürlich nur dann legitim, wenn die angebetete Person wirklich Gott ist (vgl. Jes 42,8, wo Gott sagt: „Ich bin Jahwe, das ist mein Name, und meine Ehre werde ich niemand anderem geben“; vgl. auch Jes 48,11). Eine solche Anbetung ist zu unterscheiden von einer *begrenzten Verehrung*, die auch würdigen Geschöpfen gegenüber ausgedrückt werden darf (z.B. gegenüber Engeln, Heiligen, Königen, Eltern usw.; vgl. etwa Phil 2,29: „ehrt Menschen wie ihn“, was Paulus in Bezug auf seinen Mitarbeiter Epaphroditus sagte).⁷¹ Das griechische Verb ‚latreuō‘ und das entsprechende Substantiv ‚latreia‘ (latinisiert ‚latría‘, was ursprünglich ‚Dienst‘ bedeutet) wird von katholischen und orthodoxen Theologen exklusiv für die Anbetung alias unbeschränkte Verehrung verwendet (vgl. die Aussage des Siebten Ökumenischen Konzils 787, dass „*Latria* [...] nur der göttlichen Natur zusteht“),⁷² während das griechische Verb ‚douleuō‘ und das entsprechende Substantiv ‚Doul(e)ia‘ (latinisiert ‚Dulía‘, was ebenfalls ursprünglich ‚Dienst‘ bedeutet) verwendet wird, um eine begrenzte Verehrung und einem Menschen dargebrachte Dienste zu beschreiben. Diese Sprachregelung entspricht genau der Verwendung dieser Worte in der Bibel, sowohl im griechischen Neuen Testament als auch in der vorchristlichen griechischen Septuaginta-Übersetzung des Alten Testaments: *latreuō* (*latreia*) kommt 21 (5) Mal im NT und 90 (8) Mal im AT vor und bezeichnet exklusiv Anbetung und Gottesdienst; *douleuō* (*douleia*) kommt 25 (5) Mal im NT und 175 (50) Mal im AT vor und bezeichnet manchmal Anbetung und manchmal begrenzte Verehrung und Dienste auf der rein menschlichen Ebene.⁷³ Kommen wir nun zurück zu Jesu Worten in Mt 4,10 (Lk 4,8), so sehen wir, dass Jesus das Wort ‚latreuō‘ hier in genau demselben Sinn gebraucht wie die späteren Theologen: „Vor dem Herrn deinem Gott sollst du Proskynese erweise und ihm allein *dienen* [hier benutzt Jesus eine Form von *latreuō*]“. Bemerkenswert ist

⁶⁸ Die Schriftverse, welche von Protestanten herangezogen werden, um zu zeigen, dass Gebete zu verstorbenen Heiligen eine Form des Götzendienstes sind, stehen alle im Alten Testament (Lev 19,31; 20,6.27; Dt 18,10–12; 2 Kön 11,6; 1 Chr 10,13; 2 Chr 33,6; Jes 8,19) und verbieten oder missbilligen eigentlich nur die okkulte Totenbefragung. Aber kein Schriftvers verbietet uns, uns an unsere christlichen Brüder und Schwester zu wenden, die in Christus gestorben sind, als Ausdruck unserer fortbestehenden Gemeinschaft mit dem himmlischen Jerusalem. Solche eine Gemeinschaft existierte in den vorchristlichen Zeiten des Alten Bundes noch nicht, wo sogar die Seelen der Gerechten außerhalb des Paradieses im sog. Totenreich (hebr. Scheol) auf das Kommen Christi zu warten hatten. Vor Christi Tod, Auferstehung und Himmelfahrt konnten die verstorbenen Heiligen dem Gott noch nicht preisen (Ps 6,6; 30,10; 88,6–7.11–13; 115,17; Ijob 10,21–22; Jes 38,18; Bar 2,17) und hatten weder Kenntnis von (noch Anteil an) den Ereignissen in der Welt der noch Lebenden (vgl. Ps 146,4; Koh 9,5–6.10; Sir 17,28); nur in einigen Ausnahmefällen bekamen sie Gottes Erlaubnis, sich in diese Welt einzumischen (vgl. 1 Sam 28,13–19; 2 Makk 15,11–16; Sir 46,20; Mt 17,3). Diese Situation änderte sich aber radikal, nachdem Christus seine Mission vollendet hatte (2 Kor 5,17; Gal 6,15): Die Menschheit bekam erneut Zugang zum Paradies, zum Vater und seinem himmlischen Tempel (vgl. Lk 22,42; Joh 14,6; Hebr 9,8–12) und wurde sogar irgendwie mit Christus in den Himmel versetzt (Eph 2,6; vgl. 1,3). Seit Christus Himmel und Erde wieder versöhnt und vereinigt hat (Eph 1,10; Kol 1,20) können wir hoffen, dass unsere Geheimschaft mit Christus durch den Tod nicht unterbrochen werden wird (vgl. Mt 10,28; Röm 14,7–8; 1 Kor 13,8; 2 Kor 5,8; Phil 1,21–23; 1 Thess 5,10; Offb 6,9–11; 14,13; 20,4). Am klarsten ist die neue Situation in Hebr 12,22–23 ausgedrückt, wo unsere fortdauernde Geheimschaft mit Gott und seinen Engeln und Heiligen (welche hier „Geister der vollkommen gemachten Gerechten“ und „Kirche der Erstgeborenen, die im Himmel verzeichnet sind“ genannt werden) als Charakteristikum des Neuen Bundes beschreiben wird (vgl. auch den weiteren Kontext Hebr 12,18–24). Wenn also eine solche Gemeinschaft existiert, scheint es natürlich zu sein, dass die Mitglieder dieser Gemeinschaft auch miteinander kommunizieren.

⁶⁹ Vgl. ebenso Mt 12,1–8; 15,1–20; 23,1–36; Mk 2,23–27; 7,1–23; Lk 6,1–5; 11,37–52.

⁷⁰ Die siebzig Verse sind folgende: Gen 18,2; 19,1; 23,7.12; 27,29; 33,3.6.7a.7b; 37,7.9.10; 42,6; 43,26.28; 44,14; 47,31; 48,11–12; 49,8; Ex 4,30–31; 11,8; 12,27; 18,7; Num 22,31; Jos 5,14–15; Ri 13,20 (ohne *proskyneō*); Rut 2,10; 1 Sam 2,35–36; 20,41; 24,9; 25,23.41; 28,14; 2 Sam 1,2; 9,6.8; 14,4.22.33; 15,5; 16,4; 18,21.28; 19,19 (ohne *proskyneō*); 24,20; 1 Kön 1,16.23.31.47.53; 2,13^{LXX}; 2,19; 2 Kön 2,15; 4,37; 1 Chr 21,21; 29,20; 2 Chr 21,17; Jdt 14,7 (Vulg. 13,30); Ps 45,12^M; 45,13^{LXX}; 72,11; Sir 50,17.20–21; Jes 45,17; 49,7.23; 60,14; Dan 2,46; 8,16–18 (ohne *proskyneō*); 10,9 (ohne *proskyneō*).

⁷¹ Zur gebührenden Ehrerbietung vor Menschen vgl. außer Phil 2,29 auch Mt 19,19; Röm 13,1; 1 Kor 16,16.18; Phil 3,17; 1 Thess 5,12–13; Tit 3,1; Hebr 13,17; 1 Petr 2,13–14.17–18; zur gebührenden Ehrerbietung vor Engeln siehe Ex 23,20–21; Jos 5,13–15; Jud 1,8–10.

⁷² Das Konzil verteidigte am 13. Oktober 787 (DH 601) den Gebrauch von Heiligen-Ikonen (siehe hierzu unten, Kap. 6), wobei es die „*verehrende Proskynese*“, die den auf den Ikonen dargestellten Urbildern darzubringen sei, abgrenzte von der „*wahren Latria, die nur der göttlichen Natur zusteht*“.

⁷³ Zum letzteren Sprachgebrauch vgl. etwa Gal 5,13 („*dient einander*“).

nun, dass Christus das Wort ‚allein‘ auf das Verb ‚latreuo‘ (d.h. auf die Anbetung) bezieht, aber *nicht* auf das Wort ‚proskyneo‘.⁷⁴ Somit sind die oben genannten Verse, wo Christus Proskynese erwiesen wird, keine eindeutigen und zweifelsfreie Beweise für die wahre Gottheit Christi. Eine vorsichtige Interpretation der Verse bei Matthäus (Mt 2,2.8.11; 8,2; 9,18; 14,33; 15,25; 20,20; 28,9.17) zeigt, dass zumindest die Proskynese in den sieben Versen Mt 2,2.8.11; 8,2; 9,18; 15,25; 20,20 keine latreutische Verehrung (Anbetung) ist, sondern nur eine *Geste, um einen menschlichen König oder menschlichen Wundertäter zu ehren*. So ist auch die zweite ‚protestantische‘ Version des Arguments letztlich ein Fehlschlag.⁷⁵

Nach diese Klärungen können wir das Argument in die folgende Form bringen: Da Jesus in Mt 4,10 und Lk 4,8 erklärt, dass nur Gott Anbetung (Latria) gebührt, müssen wir zeigen, dass Anbetung (Latria) rechtmäßig auch Christus dargebracht wird. Dies aber geht aus mehrere Schriftstellen hervor: Joh 5,23,⁷⁶ Phil 2,9–11,⁷⁷ Hebr 1,6;⁷⁸ Offb 5,12–14⁷⁹ und (vor allem) Offb 22,3.⁸⁰ In all diesen Versen wird Christus eine unbeschränkte Verehrung der höchsten Stufe zuteil, die zugleich Gott dem Vater dargebracht wird; und diese Anbetung wird in Offb 22,3 sogar *ausdrücklich* mit einer Form des Wortes ‚latreuo‘ beschrieben.⁸¹

Es gibt zahlreiche weitere Argumente: Ein aufmerksamer Schriftleser entdeckt immer neue. Siehe z.B. das zusätzliche Argument in Fußnote 39, das auf Gottes „Gesichtern“ basierende Argument auf S. 7 und das heilsgeschichtliche Argument, das uns beim

⁷⁴ Jesus behauptet gegenüber dem Teufel, dieser Satz sei „geschrieben“ und scheint sich dabei auf Dt 6,13 zu beziehen, aber in den vorhandenen Abschriften des hebräischen Texts von Dt 6,13 steht „*Jahwe deinen Gott sollst du fürchten und ihm sollst du dienen*“. Es ist hier also weder von Proskynese die Rede noch kommt das Wort ‚allein‘ vor. Beides erscheint allerdings in einem nachchristlichen Manuskript der griechischen Septuaginta-Übersetzung, nämlich im *Codex Alexandrinus*, der um 400 v. Chr. geschrieben wurde. Aber vermutlich stand es so bereits in einer zur Zeit Jesu noch vorhandenen Handschrift und auch im (heute nicht mehr vorhandenen) originalen hebräischen Text (von Dt 6,13 oder auch von einer anderen alttestamentlichen Stelle); andernfalls hätte der Teufel mit einem gewissen Recht einwenden können, dass Jesu Schriftargument nicht stichhaltig ist. Jedenfalls bleibt es bemerkenswert, dass von allen heute noch vorhandenen Bibeltexten in den originalen Sprachen nur Jesu Worte in Mt 4,10 (und Lk 4,8) formal den Gedanken ausdrücken, dass Latria ‚allein‘ Gott zusteht.

⁷⁵ Trotz der genannten 73 entgegenstehenden Bibelstellen, versuchen manche Protestanten zu beweisen, dass jegliche Proskynese vor Geschöpfen verboten ist, indem sie auf einige biblischen Berichte verweisend, die diese Behauptung zu stützen scheinen. *Erstens* weist man auf Apg 10,25–26 hin, wo Cornelius dem Apostel Petrus Proskynese erweisen wollte, was Petrus aber nicht akzeptieren wollte; ähnlich wird auch in Offb 19,10 und 22,8–9 berichtet, dass ein Engel den Apostel Johannes davon abhielt, ihm Proskynese zu erweisen. Aber man kann einwenden: Cornelius und Johannes wollten offenbar Petrus bzw. den Engel anbeten, weil sie fälschlich glaubten, in Petrus bzw. dem Engel eine Erscheinung Gottes vor sich zu haben, denn Petrus bzw. der Engel mussten darüber aufklären, dass diese in Irrtum war (vgl. Apg 10,26 und Offb 19,10b; 22,9). Diese Geschichten könnten andeuten, dass in den Werken des Lukas (Lk und Apg) und Johannes (Joh, 1–3 Joh; Offb) ‚proskyneo‘ ausschließlich oder (im Fall des Johannes) überwiegend für *latreutische* Verehrung verwendet wird (siehe Fußnote 81). *Zweitens* weisen manche auf Apg 14,11–15 hin, wo die Apostel Paulus und Barnabas, nachdem sie ein Lykaonien ein Wunder gewirkt hatten, von den Leuten als Erscheinungen der Götter Zeus und Hermes angesehen wurden; diese sollten sie daher entsprechend als Götter verehren und ihnen ein Opfer darbringen, was die Apostel natürlich verhiinderten. Aber hier ist von einer Proskynese überhaupt nicht die Rede, so dass dies am Thema vorbeigeht. *Drittens* weisen manche auf eine alttestamentliche Begebenheit hin. Nach dem Buch Esther weigerte sich der Jude Mordechai, vor dem persischen Hofbeamten Haman die Proskynese zu vollziehen (Est 3,2–5); dieses Argument könnte noch beträchtlich gestärkt werden, wenn man die deuterokanonischen Zusätze (Est 4,17d–e = 13,12–14 Vulg) hinzuzieht – die aber von den meisten Protestanten nicht als kanonisch anerkannt werden – wo Mordechai die Maxime ausspricht, dass er *vor niemandem außer vor Gott Proskynese vollziehen wolle*. Aber hierzu muss bemerkt werden, dass Mordechai *keine allgemeine Regel* formuliert, die für alle Gläubigen gültig ist, sondern nur *seine eigene Entscheidung* mitteilt, keine Proskynese vor Menschen zu vollziehen. Proskynese vor Geschöpfen zu vollziehen, ist zwar *akzeptabel, aber nicht obligatorisch* (so wie die Proskynese vor Gott obligatorisch ist, vor dem die Geschöpfe Proskynese erweise *sollen*: vgl. Dt 23,43; 2 Kön 17,36; Bar 6,5; Ps 95,6; Dan 14,25; Mt 4,10; Lk 4,8; Hebr 1,6 – wobei in manchen modernen Übersetzungen von Bar 6,5 und Dan 14,25 fälschlich steht, man solle Proskynese „nur“ vor Gott vollziehen). Was nicht obligatorisch ist, darf und muss man aber unter bestimmten Umständen meiden. So hat es gelegentlich Menschen gegeben, die der Heilige Geist dazu berufen hat, die Proskynese vor jeglichem Geschöpf zu verweigern, etwa um einer arroganten heidnischen Gesellschaft an einem königlichen Hof zu zeigen, dass man nicht Sklave von Menschen werden soll (vgl. 1 Kor 7,23), und genau dies war offenbar Mordechais Absicht, der am persischen Hof lebte. Wir können diese spezielle Berufung Mordechais vergleichen mit der Berufung mancher Christen zum ehelosen Leben um des Himmelreichs willen (vgl. Mt 19,11–12; 1 Kor 7,6–8), um zu bezeugen, dass Gott in unserem Herzen der erste Platz gebührt (obwohl die Heirat prinzipiell erlaubt und gut ist, und verheiratete Christen dasselbe in ihrem Leben ebenfalls bezeugen können, wenngleich nicht in derselben radikalen Weise).

⁷⁶ In Joh 5,23 erklärt Jesus, dass der Vater dem Sohn das Gericht anvertraut hat, „*damit alle den Sohn ehren wie sie den Vater ehren*“. Vgl. hierzu auch Jes 42,8 und 48,11, wo Gott uns versichert, dass er seine Ehre niemand anderem geben wird (d.h. niemand anderem, der nicht wesenseins mit dem Vater ist).

⁷⁷ In Phil 2,9–11 heißt es: „Gott erhöhte ihn [Christus] im Übermaß und verlieh ihm den Namen, der über jedem Namen steht, damit im Namen Jesu jedes Knie sich beuge [jedes Knie] der Himmlischen und der Irdischen und der Unterirdischen, und jede Zunge bekennt ‚Jesus Christ ist Herr‘ zur Ehre Gottes des Vaters.“ Diese Ehre ist hier Jesus gegeben als dem Träger des ‚Namens über allen Namen‘, welcher der Name des höchsten (und einzig wahren) Gottes sein muss; daher ist das universelle Niederknien mit dem Bekenntnis ‚Jesus Christus ist Herr‘ hier ganz klar eine Anbetung; dies wird noch durch die Bemerkung am Schluss bestätigt, dass dieser Akt ultimativ ‚zur Ehre Gottes des Vaters‘ dient.

⁷⁸ In Hebr 1,6 heißt es: „*Es sollen sich vor ihm [dem Sohn] niederwerfen alle Engel Gottes*.“ Dass hier von Anbetung die Rede ist, scheint sehr klar zu sein, wie aus unserer ausführlichen Erörterung von Hebr 1 im Zusammenhang mit unserem ersten Argument für die Wesenseinheit hervorgeht.

⁷⁹ In Offb 5,12–14 beschreibt der Apostel Johannes seine Vision des himmlischen Hofes mit Engeln und Heiligen, die sich versammelt haben um „das Lamm“ (= Christus, vgl. Joh 1,36) und „den Thron“ (Gottes des Vaters, auf dem nach Offb 3,21b auch Christus saß und auf dem auch die siegreichen Christen sitzen werden). Johannes wird Zeuge des folgenden Verehrungsaktes, der zugleich dem Lamm und Gott den Vater auf dem Thron gerichtet ist: „Sie sagten mit lauter Stimme: ‚Würdig ist das Lamm, das geschlachtet ward, zu empfangen die Macht und Reichtum und Weisheit und Stärke und Ehre und Herrlichkeit und Lobpreis!‘ Und jedes Geschöpf, das im Himmel und auf der Erde und unter der Erde und auf dem Meer ist, und alle in ihnen [alle in diesen Bereichen befindlichen Geschöpfe] hörte ich sagen: ‚Dem der auf dem Thron sitzt und dem Lamm sei der Lobpreis und die Ehre und die Herrlichkeit und die Herrschaft in die Zeitalter der Zeitalter [= für immer und ewig]!‘ Und die vier Lebewesen sagten ‚Amen‘, und die Ältesten fielen nieder und vollzogen Proskynese.“ Somit wird hier ein und dieselbe Ehre zugleich ‚dem der auf dem Thron sitzt und dem Lamm‘ dargebracht, so dass die Proskynese hier zweifellos latreutisch (d.h. eine Anbetungsproskynese) ist. Nebenbei gesagt: Da hier ‚jedes Geschöpf‘ hier das Lamm verehrt, kann das Lamm (Christus) nicht selbst zu den (bloßen) Geschöpfen zählen.

⁸⁰ In Offb 22,3 steht: „Der Thron Gottes und des Lammes wird in ihr [der himmlischen Stadt] sein und seine Diener werden ihm dienen [Form von *latreuo*].“ Hier bezieht sich der latreutische Dienst auf ‚das Lamm‘ (= Christus; vgl. Joh 1,36) oder den ‚Thron Gottes und das Lamm‘; in beiden Fällen wird das Lamm angebetet.

⁸¹ Siehe Fußnote 80. Vgl. auch die folgenden Verse: In Lk 17,16–18 lesen wir, dass Jesus zehn Aussätzige geheilt hatte, aber nur einer von ihnen kehrte nach der Heilung um, „warf sich auf sein Angesicht vor seine [Jesu] Füße nieder und dankte ihm.“ Da frage Jesus: „Wo sind die anderen neun? Ist keiner [...] zurückgekehrt, um Gott zu preisen [...]?“ Hier wird Jesus mit Gott identifiziert oder wenigstens in einen so engen Zusammenhang gebracht wird, dass ‚Jesus zu Füßen fallen‘ mit ‚Gott danken‘ gleichgesetzt wird. Auch gibt es Anzeichen dafür, dass in den Schriften des Lukas (Lk und Apg) ‚proskyneo‘ *immer für eine Anbetungsproskynese gebraucht wird*, da in Apg 10,25–26 Cornelius‘ Proskynese vor dem Apostel Petrus von diesem Apostel abgelehnt wird (siehe Fußnote 75). Dann müsste aber die einzige Proskynese in den beiden Werken des Lukas, die Jesus dargebracht wird (nämlich die Proskynese in Lk 24,52, mit der die Apostel Jesus ehrten, als sie ihn in den Himmel auffahren sahen) ebenfalls ein Anbetungsakt sein. Auch in den Schriften des Apostels Johannes (Evangelium, Briefe und die Offenbarung) dürfte ‚proskyneo‘ meist (wenn auch nicht immer, wie das Gegenbeispiel Offb 3,9 zeigt) den Sinn einer Anbetungsproskynese haben, da der Engel die Proskynese ablehnte, die ihm Johannes darbringen wollte (Offb 19,10; 22,8–9; siehe Fußnote 75). Dann ist aber die einzige Proskynese im Johannesevangelium, die Jesus dargebracht wird (nämlich durch den von Jesus geheilten blindgeborenen Mann in Joh 9,38) wahrscheinlich ebenfalls eine Anbetung. Und während im Matthäusevangelium mit ‚proskyneo‘ *in den meisten Fällen keine Anbetung gemeint ist* (wie wir sahen), dürfte in drei Fällen auch hier ein Akt der Anbetung gemeint sein, der Jesus dargebracht wurde (in Mt 14,33 und noch deutlicher, in 28,9 und 28,17). – Übrigens gab es auch Autoren der Väterzeit, die das Wort *Proskynese* ausschließlich für die anbetende Proskynese verwendeten. Ein Beispiel ist St. Epiphanius, der um 375 in einem *Panareion* (Häresie 79,7) erklärt: „Maria

siebten Argument für die Zwei-Naturen-Lehre in Kap. 8.2 begegnen wird; darüber hinaus gibt es Spuren der Dreifaltigkeit auch im Alten Testament, wie wir in Kap. 4 sehen werden. – Die Gegner führen allerdings auch eine beachtliche Anzahl von Stellen *gegen* die Wesenseinheit an, die man ernst nehmen muss. Die berühmteste dieser Stellen ist Joh 14,28, wo Jesus sagt: „Der Vater ist größer als ich“. Zur Erklärung dieser Stellen muss man berücksichtigen, dass der Sohn Mensch wurde. Siehe hierzu Kap. 8.

3. Der Heilige Geist

A. Der Heilige Geist ist eine Person.

Nach Lk 1,35 („der Heilige Geist wird über dich kommen und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten“) könnte man vermuten, dass der Heilige Geist bloß die Kraft Gottes ist, also eine unpersönliche „Sache“. Aber zahlreiche Bibelstellen deuten sehr klar an, dass der Heilige Geist eine Person ist. Man betrachte z.B. die folgenden Stellen:

1. Oft ist davon die Rede, dass der Heilige Geist zu den Menschen *spricht* (Mk 13,11; Apg 1,16; 8,29; 20,23; 28,25; vgl. 11,12; 16,6; Hebr 3,7; 10,15). Eine Sache kann aber nicht sprechen, das kann nur eine Person.
2. Jesus sagt über den Heiligen Geist: „Er wird euch alles *lehren* und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe“ (Joh 14,26). Eine Sache kann aber nicht lehren, das kann nur eine Person.
3. In 1 Kor 12,11 (vgl. Joh 3,8) heißt es, der Geist teile jeden seine Gaben zu „wie er *will*“, und in Röm 8,27, Gott wisse, es sei „die *Absicht des Geistes*“, für Heilige einzutreten. Eine Sache kann aber nichts wollen und hat keine Absicht.
4. In 1 Kor 2,10-11 heißt es, der Geist *erforsche* alles, „auch die Tiefen Gottes“ und nur er *erkenne* Gott. Eine Sache kann aber nichts erforschen oder erkennen, das kann nur eine Person.
5. In Eph 4,30 heißt es: „*Betrübt* nicht den Heiligen Geist Gottes“ (vgl. Jes 63,10). Aber *betrüben* kann man nur eine Person.
6. Paulus ermahnt die Bischöfe von Ephesus: „Gebt Acht auf die ganze Herde, in der euch der Heilige Geist *zu Bischöfen bestellt* hat“ (Apg 20,28). Nur eine Person kann andere Personen in ein Amt einsetzen.
7. Petrus fragte den Betrüger Hananias: „Warum hat der Satan ein Herz erfüllt, dass du den Heiligen Geist *belogen hast?*“ (Apg 5,3). Eine Sache kann man aber nicht belügen, nur eine Person.
8. Der Hl. Geist wird (in Joh 14,16; 14,26; 15,26; 16,7) als „*Paraklet*“ bezeichnet (wie auch Christus in 1 Joh 2,1), d.h. auf Griechisch „Herbeigerufener“ und bedeutet „Fürsprecher“, „Tröster“ oder „Anwalt“: im Einklang damit wird der Hl. Geist „die Welt überführen“ (Joh 16,8), tritt „mit unaussprechliche Seufzen“ für die Heiligen ein, und hilft uns, wenn wir nicht wissen, was wir beten sollen (Röm 8,26–27). Titel und Tätigkeit des „Parakleten“ passen nur zu einer Person.⁸²

Diese und viele andere Stellen zeigen also: Der Heilige Geist ist eine Person.

B. Der Heilige Geist ist als Person vom Vater und vom Sohn verschieden.

Der Heilige Geist ist nicht der Vater, da er „aus dem Vater hervorgeht“ (Joh 15,26). Der Heilige Geist ist auch nicht der Sohn, denn der Sohn sagt: „Ich werde den Vater bitten, und er wird euch einen *anderen* Beistand (Parakleten) senden, [...] den Geist der Wahrheit“ (Joh 14,16–17). Folglich ist der Geist ein *anderer* als der Sohn. Die Verschiedenheit des Geistes vom Vater und vom Sohn bestätigt sich auch dadurch, dass sowohl der Vater (Joh 14,26) als auch der Sohn (Joh 15,26; Joh 16,7) den Geist *senden*. Aber ein Gesandter kann nicht derselbe sein, wie der, der ihn sendet. Vater, Sohn und Geist sind also drei verschiedene Personen.

C. Der Heilige Geist ist mit dem Vater und dem Sohn eins im Wesen.

Wie Vater und Sohn verschiedene Personen, aber nur *ein* Wesen sind, gilt auch vom Heiligen Geist, dass er als Person vom Vater und Sohn verschieden, und dennoch mit dem Vater und dem Sohn *ein* Wesen ist. Hierfür gibt es folgende Argumente.

Erstes Argument: *Hananias belügt den Heiligen Geist und dadurch Gott.*

In Apg 5,3–4 sagt Petrus zu dem Betrüger Hananias: „Hananias, warum hat der Satan dein Herz erfüllt, dass du *den Heiligen Geist belogen* hast? [...] Du hast nicht Menschen belogen, *sondern Gott*.“ Das Belügen des Heiligen Geistes fasst Petrus als Belügen Gottes auf. Also ist der Heilige Geist Gott. Überdies erscheint das Wort ‚Gott‘ hier mit dem Artikel (wörtlich: „Du hast nicht Menschen belogen, sondern *den* Gott“). So ist der Geist nicht ‚ein‘ untergeordneter Gott im uneigentlichen Sinn wie die Engel (wie es die sog. Pneumatomachen verfochten), sondern er ist das höchste Wesen, ‚der‘ eine wahre Gott im eigentlichen Sinn.

Zweites Argument: *Die unvergebbare Sünde gegen den Heiligen Geist.*

In Mt 12,31 lehrt Jesus: „Jede *Sünde und Lästerung* wird den Menschen vergeben werden. Aber die *Lästerung gegen den Heiligen Geist* wird nicht vergeben werden.“ Wenn demnach die „Lästerung gegen den Heiligen Geist“ die einzig unvergebbare Sünde ist, sollte der Heilige Geist Gott eine göttliche Person sein.

⁸² Als weiteres *biblisches* Argument hat man vorgebracht, dass an vier Stellen des Johannesevangeliums (Joh 14,26, 15,26, und 16,13.14) das griechische *maskuline* Demonstrativpronomen ‚*ekeinos*‘ für den Geist benutzt wird, obgleich das Wort ‚Geist‘ im Griechischen ein Neutrum ist. So argumentiert man, Johannes habe hier gegen die Grammatik verstoßen um die Personalität des Hl. Geistes anzudeuten. Dies scheint auf den ersten Blick ein kraftvolles Argument für die Personalität des Hl. Geistes zu sein. Eine sorgfältige Analyse des Kontexts zeigt jedoch, dass sich das Pronomen an jeder der drei Stellen auf das maskuline Substantiv ‚Paraklet‘ beziehen kann, also nicht auf ‚Geist‘ beziehen muss. Somit ist dieses Argument (obgleich es viele Befürworter hat) nicht sonderlich überzeugend. Man kann allenfalls sagen, dass Johannes das Wort ‚*ekeinos*‘ (besonders in 16,13–14) so gesetzt hat, dass man es auf den ersten Blick auf ‚Geist‘ beziehen könnte; aber da der Leser im weiteren Umkreis dann das Wort ‚Paraklet‘ als grammatisch passendes Bezugswort findet (im Fall von Joh 16,13–14 findet er es in Joh 16,7), ist das Wort ‚*ekeinos*‘ höchstens eine sehr schwache Andeutung der Personalität. Eine stärkere Andeutung liegt jedenfalls im Wort ‚Paraklet‘ selbst vor. – Ein anderes (wenn auch *außerbiblisches*) Argument für die Personalität des Geistes (und zugleich für seine Gottheit) ist, dass der Heilige Geist in der frühen Christenheit auch Gegenstand der Anbetung war. Dies wurde auf dem Ersten Konzil von Konstantinopel 381 feierlich anerkannt, indem das Konzil zum Glaubensbekenntnis von Nizäa unter anderen folgende Aussage über den Heiligen Geist hinzufügte: Wir glauben an den Heiligen Geist, „*der mit dem Vater und dem Sohn angebetet und verherrlicht wird*“ (siehe Fußnote 127). Nach Phil 3,3 gilt, dass „wir im Geist Gottes anbeten“, so dass also der Hl. Geist dem Beter hilft, aber die Christen beteten auch *zum* Heiligen Geist. Der früheste Beleg hierfür scheint in den gnostischen Thomas-Akten vorzuliegen (um 200), wo in Kap. 27 das Gebet überliefert ist: „Komm Heiliger Geist, heilige ihre Nieren und ihre Herzen und versiegle sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“. Die berühmtesten Gebete zum Hl. Geist sind das Gebet *Himmlischer König* (*Basileu ouranie*) aus dem 8. Jh., das *Veni Creator Spiritus* (vor dem 10. Jh.) und das *Veni Sancte Spiritus* aus dem 13. Jh. Vgl. Geoffrey Wainwright, *Doxology The Praise of God in Worship, Doctrine and Life*, London 1980, S. 101f.

Drittes Argument: die Rede vom Tempel des Heiligen Geistes.

Paulus schreibt: „Wisst ihr nicht, dass euer Leib ein Tempel des Heiligen Geistes ist, den ihr von Gott habt?“ (1 Kor 6,19; vgl. auch 1 Kor 3,16–17; 2 Kor 6,16). Aber ein Tempel ist ein Gotteshaus, und so muss der Hl. Geist Gott sein. Wenn also Paulus hinzufügt: „Verherrlicht also Gott ein euer Leib!“ (1 Kor 6,20), ist hier die Bezeichnung ‚Gott‘ auf den Heiligen Geist zu beziehen.

Viertes Argument: göttliche Attribute des Heiligen Geistes.

Der Apostel Paul schreibt in 2 Kor 3,17 „*der Herr aber ist der Geist*“, wobei ‚der Herr‘ ein göttlicher Titel ist; daher heißt es im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel, um die Gottheit des Hl. Geistes zu bekennen: „*Wir glauben an den Heiligen Geist, der Herr ist*“.⁸³ In Hebr 9,14 ist vom „*ewigen Geist*“ die Rede, wobei Ewigkeit im strengen Sinn eine Eigenschaft Gottes ist, die ihn von den Geschöpfen trennt: „*Ehe die Berge geboren waren, und geformt war Erde und Erdkreis: von Ewigkeit bis in Ewigkeit bist du, o Gott*“ (Ps 90,2). Zu den exklusiven Attributen Gottes gehören auch seine Allwissenheit und seine schöpferische Macht (vgl. Jes 43,6–7; 45,18), die aber nach 1 Kor 2,10 (vgl. Weish 1,7) ist auch Gottes Geist allwissend; und nach Gen 1,2 scheint er auch Schöpferkraft zu haben. Nach Ps 33,6 ist er Mit-Schöpfer mit dem Wort (= Sohn) Gottes, und auch in Ps 104,29–30 erscheint er als Schöpfer und Leben-Geber.⁸⁴ So muss der Geist Gott sein.

Fünftes Argument: Es gibt nur einen Geist, der zugleich der Vater und der Heilige Geist sein muss.

Nach 1 Kor 12,4–6 und Eph 4,4–6 sind die Christen verbunden mit nur einen einzigen (höchsten) Geist, einen einzigen (höchsten) Herrn und einen einzigen (höchsten) Gott; wobei hier mit ‚Geist‘ der Heilige Geist gemeint ist. In Joh 4,24 aber heißt es: „*Gott ist Geist*“, wobei mit ‚Gott‘ hier (wie Joh 4,23 zeigt) der Vater gemeint ist. Wenn es aber nach 1 Kor 12,4–6 (auf der höchsten Ebene) nur einen Geist gibt: den Heiligen Geist, dann muss dieser Heilige Geist mit dem Vater eines Wesens sein.

Sechstes Argument: Ein im Alten Testament dem einen Gott Jahwe (dem Vater) zugeschriebenes Zitat wird im Neuen Testament dem Sohn und dem Heiligen Geist zugeschrieben. Dies spricht für die Wesenseinheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist.

In Jes 6,8–10 berichtet der Prophet Jesaja: „*Da hörte ich die Stimme Jahwes (des HERRN): [...] Geh und sag diesem Volk: Hören sollt ihr, hören, aber nicht verstehen. Sehen sollt ihr, sehen, aber nicht erkennen. Verhärtete das Herz dieses Volkes, verstopfte ihm die Ohren, verklebte ihm die Augen, damit es mit seinen Augen nicht sieht und mit seinen Ohren nicht hört, damit sein Herz nicht zur Einsicht kommt und sich nicht bekehrt und nicht geheilt wird.*“

Im Neuen Testament bezieht der Apostel Paulus nun diese Stelle in Apg 28,25–27 auf den Heiligen Geist: „*Treffend hat der Heilige Geist durch den Propheten Jesaja gesagt: Geh zu diesem Volk und sprich: Hören sollte ihr, aber nicht verstehen [...]*“

Der Apostel Johannes schreibt diese Worte Jesus, dem Sohn Gottes zu: „*Obwohl er [Jesus] so viele Zeichen vor ihnen [den Juden] gewirkt hatte, glaubten sie nicht an ihn. [...] Deshalb konnten sie nicht glauben, weil Jesaja gesprochen hat: ‚Er hat ihre Augen blind und ihr Herz hart gemacht, damit sie mit ihren Augen nicht sehen und mit ihren Herzen nicht verstehen und sich bekehren und ich sie heile.‘ Das hat Jesaja gesagt, weil er seine Herrlichkeit sah, und von ihm [Jesus] hat er geredet*“ (Joh 12,37–41).

Siebtes Argument: Der Geist ist ebenso wie der Sohn (und der Vater) ‚die Wahrheit‘.

Denn in 1 Joh 5,6 heißt es: „Der Geist ist *die Wahrheit*“. Und in Joh 14,6 sagt Christus: „Ich bin der Weg, *die Wahrheit* und das Leben.“ Dies setzt eine Art von Wesenseinheit zwischen dem Sohn und dem Heiligen Geist voraus; wenn also der Sohn Gott ist, muss es auch der Heiligen Geist sein.

Zusatz: Vgl. noch 1 Joh 5,20: „Wir sind in *dem Wahren*, in seinem Sohn Jesus Christus. Dieser ist der wahre Gott und das ewige Leben.“ Hier könnte „der Wahre“ der Vater sein (obgleich es auch der Sohn sein könnte, siehe Fußnote 63). Wenn der Vater gemeint ist, könnte man dies als Hinweis verstehen, dass der Vater ebenso wie der Sohn und der Heiligen Geist „die Wahrheit“ genannt werden kann. So ergäbe sich wie beim Sechsten Argument ein Hinweis auf die Wesenseinheit aller drei Personen.

Achtes Argument: Der Taufbefehl als starker direkter Beweis für die Wesenseinheit aller drei Personen (vgl. auch das obige Sechste und Siebte Argument):

Im Taufbefehl Mt 28,19 am Ende des Matthäusevangeliums sagt der auferstandene Jesus zu seinen Aposteln: „*Geht in alle Welt und macht alle Völker zu meinen Jüngern. Und taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.*“

Die Völker zu taufen „auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ bedeutet, die Völker (vor allem durch die Taufe zugehörigen Individuen) dem Vater, Sohn und Heiligen Geist anzuempfehlen. Da es nun heißt, man solle auf „den Namen“ (nicht auf „die Namen“ oder auf „die drei Namen“) des Vaters, Sohnes und Heiligen Geistes taufen, scheint zu folgen, dass Vater, Sohn und Heiliger Geist nur *ein und denselben* Namen haben. Welches ist aber dieser eine gemeinsame Name der drei? Hier ist nicht eine Bezeichnung gemeint, etwa „Jahwe“, „Gott“ oder „Herr“, denn es gibt ja mehrere solche gemeinsame Bezeichnungen für die drei Personen. Das Wort ‚Name‘ bedeutet im Altertum oft das ‚Wesen‘. Wenn also Vater, Sohn und Heiliger Geist nur *einen* Namen haben – scheint dies erneut ihre Wesenseinheit anzudeuten (vgl. Genaueres in meiner Schrift *Gottes Name*).⁸⁵

⁸³ Siehe Fußnote 127.

⁸⁴ Vgl. auch Fußnote 210. Ein zusätzliches (nachbiblisches) Argument für die Gottheit des Geistes ist seine Anbetung in der frühen Christenheit (vgl. Fußnote 82).

Neuntes Argument: Das Comma Johanneum.

Im manchen lateinischen Bibelhandschriften und auch in alten lateinischen Bibelzitaten von 1 Joh 5,7–8 findet man einen Text-einschub, welcher wohl das bemerkenswerteste Bibelzeugnis für die Trinitätslehre wäre (besonders für die sog. Drei-Einigkeit Gottes), wenn er dem ursprüngliche Text entsprechen würde. Aber es handelt sich sehr wahrscheinlich um einen Einschub, da der Text den ältesten Handschriften (und zwar auch den lateinischen) fehlt. Wahrscheinlich ist der Einschub erstmals im 4. Jahrhundert in Spanien in den Bibeltext eingefügt worden, denn er taucht erstmals im *Liber Apologeticus* (1,4) des spanischen Theologen Priscillian († 385) auf. Die Exegeten nennen diesen Einschub das Comma [griech. ‚kurzer Satz‘] des hl. Johannes oder kurz das ‚Comma Johanneum‘. In der folgenden Übersetzung von 1 Joh 5,7–8 steht der Einschub in Klammern:

Und es sind drei, die Zeugnis geben:

[Im Himmel der Vater, das Wort und der Heilige Geist, und diese drei sind eins.

Und drei sind es, die auf Erden Zeugnis geben:]

Der Geist und das Wasser und das Blut, und diese drei sind eins.

Der Einschub muss keine bewusste Fälschung sein, denn die Stelle sagt auch ohne den Einschub aus, dass Vater, Sohn und Geist ‚drei sich einigende Zeugen‘ sind (siehe unten). Dies könnte ein Leser am Rand vermerkt haben, was ein späterer Abschreiber dann irrtümlich in den Haupttext übernommen haben könnte. Wir wollen nun den Text ohne den Einschub interpretieren. Wir haben es hier mit drei übereinstimmenden Zeugen zu tun, und 1 Joh 5,5 zeigt, was sie bezeugen: nämlich dass Jesus Christus ‚der Sohn Gottes‘ ist. Aber wer oder was sind diese Zeugen, die hier Geist, Wasser und Blut genannt werden? Es gibt drei klassische Interpretationen: eine heilsgeschichtliche, eine trinitarische und eine sakramentale. Nach der ersten steht das ‚Wasser‘ für die Taufe Jesu, das ‚Blut‘ für seinen Kreuzestod, und der ‚Geist‘ für die Sendung des Heiligen Geistes nach seiner Auferstehung: drei *Ereignisse*, die für Jesus Zeugnis ablegen. Diese Interpretation ist nicht unplausibel, aber sie kann und sollte durch die zweite und für uns hier interessanteste Interpretation ergänzt werden, wonach der ‚Geist‘ der Heilige Geist ist, das ‚Wasser‘ für den Vater steht (der bei der Taufe für Jesus Zeugnis ablegte, vgl. Joh 1,33–34 und Mt 3,17), während das ‚Blut‘ der Sohn selbst ist (der seine Sendung durch seinen Kreuzestod beglaubigte; vgl. Joh 19,33–38). Diese ‚trinitarische‘ Interpretation ist aus drei Gründen plausibel:

- ‚Wasser‘, ‚Blut‘ und ‚Geist‘ sind im Griechischen Neutra, dennoch benutzt Johannes für ‚drei‘ nicht das Neutrum, sondern das Maskulinum. Damit scheint er anzudeuten, dass Wasser, Blut und Geist hier *Personen* und nicht bloß Ereignisse sein sollen.
- In 1 Joh 5,9 (direkt nach 1 Joh 5,7–8), heißt es: „Wenn wir [schon] das Zeugnis von Menschen annehmen: Das Zeugnis Gottes ist größer. Dies ist das Zeugnis Gottes, das er über seinen Sohn bezeugt hat.“ Somit ist hier ein *göttliches* Zeugnis gemeint.
- Ein Paralleltext zu 1 Joh 5,7–8 ist Joh 5,36–39, wo auf das Zeugnis der drei göttlichen Personen angespielt wird. In Joh 5,36 sagt Jesus: „Die Werke, die mir der Vater zu vollbringen gegeben hat [...], legen Zeugnis für mich ab.“ D.h. der Sohn gibt über sich selbst Zeugnis ab durch seine Werke. Dann folgt Joh 5,37: „Auch der Vater hat Zeugnis für mich abgelegt.“ Und a dann folgt noch Joh 5,39: „Ihr durchforscht die Schriften [...] Auch sie sind es, die Zeugnis von mir ablegen.“ Die Schriften aber sind vom Geist eingegeben (2 Tim 3,16; 2 Petr 1,21), und somit ist hier auch das Zeugnis des Heiligen Geistes angeführt.

Zusätzlich zu diesen Interpretationen gibt es noch eine dritte (sakramentale) Interpretation, die darauf basiert, dass nach dem Kreuzestod Jesus „Wasser und Blut“ aus der Seitenwunde Jesu floss, was der Evangelist Johannes feierlich betont (Joh 19,33–38). Nun symbolisieren ‚Wasser‘ und ‚Blut‘ (insofern sie aus Jesus Seite fließen) mystisch die Sakramente der Taufe und der Eucharistie; in diesem Kontext kann dann der ‚Geist‘ das „Sakrament des Heiligen Geistes“, die Firmung symbolisieren (die bekannte kostenoptimale Salbung in der frühen Kirche, auf die schon in 1 Joh 2,20.27 angespielt wird). Und indem uns die Sakramente an Jesus erinnern (und mit ihm verbinden), geben sie Zeugnis für ihn ab. – Nach meiner Meinung sind alle drei Interpretationen korrekt und könnten auch alle drei von Johannes intendiert sein; denn er konfrontiert den Leser hier mit drei kryptischen und mystischen Ausdrücken, die dazu einladen, nach vielfältigen verborgenen Bedeutungen hinter diesen Worten zu suchen.

Zehntes Argument: Der Geist hat Anteil am gemeinsamen Besitz von Vater und Sohn.

Ein geheimnisvoller Hinweis auf die Gottheit des Geistes dürfte auch in den Jesu Worten Joh 16,13–15 liegen: „Der Geist der Wahrheit [...] wird mich verherrlichen, weil er von dem Meinigen nehmen und euch verkündigen wird. Alles, was der Vater hat, ist mein. Darum habe ich gesagt: Er nimmt von dem Meinigen und wird euch verkündigen.“ Hier scheint es, dass der Heilige Geist (nicht nur eine Botschaft, sondern) sein Wesen vom Sohn oder vom gemeinsamen Besitz von Vater und Sohn empfängt.

Die letzten fünf Argumente zeigten mehr oder weniger deutlich nicht nur die Gottheit des Hl. Geistes auf, sondern die Partizipation aller drei Personen am einen göttlichen Wesen, und somit, dass Gott drei-einig ist. Dies leitet über zum folgenden Kapitel.

⁸⁵ Die drei Personen sind außer in Mt 28,19 auch sonst in der Bibel oft zusammen erwähnt (wobei für Vater oft ‚Gott‘ und für Sohn ‚Herr‘ steht; dabei handelt es sich um *Appropriationen* für den Vater und den Sohn; siehe oben S. 12 mit Fußnote 40). Schon bei der Empfängnis Jesu Lk 1,35 begegnet uns die Dreiheit: Der ‚hl. Geist‘ als ‚Kraft des Höchsten‘ (des Vaters) bewirkt die Empfängnis des ‚Sohnes Gottes‘. Sodann offenbart sich die Dreiheit besonders eindrucksvoll bei der Taufe Jesu Mt 3,16–17: Die Stimme vom Himmel (der Vater) verkündet im Beisein des Geistes, der in Gestalt einer Taube herabschwebte: „Dies ist mein geliebter Sohn“. Beim Kreuzestod Christi hat nach Hebr 9,14 Christus durch den „ewigen Geist“ sich Gott (dem Vater) dargebracht. Nach seiner Auferstehung sendet Christus vom Vater seinen Jüngern den Geist (Joh 14,16–17; 14,26; 15,26 und Apg 2,33). Vgl. des Weiteren:

Mt 28,19: Trinitarischer Taufbefehl auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.

Joh 16,13–15: Der Geist nimmt von dem, was Vater und Sohn gemeinsam ist.

1 Kor 12,4–6: „der gleiche Geist, [...] der gleiche Herr, [= Sohn] [...] der gleiche Gott [= der Vater].“

2 Kor 13,13: „Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus, die Liebe Gottes [des Vaters] und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen!“

Gal 6,4: Der Geist des Sohnes ruft: „Abba, Vater!“

Eph 2,18: Durch Christus haben wir im Geist Zugang zum Vater.

Eph 4,4–6: „Ein Geist, [...] ein Herr, [...] ein Gott und Vater aller.“

1 Petr 1,2: „[...] von Gott, dem Vater, von jeher ausersehen und durch den Geist geheiligt, um Jesus Christus gehorsam zu sein [...]“

Vgl. außerdem: Apg 7,55; 10,38; Röm 15,16; 15,30; 2 Kor 1,21–22; Eph 2,22; 3,14–17; 5,19–20; Tit 3,4–6; Hebr 2,3–4; Jud 1,20–21 usw.

4. Der dreieinige Gott

Wie wir sahen, sind zentrale Punkte der Trinitätslehre fest in der Heiligen Schrift verwurzelt: Der Vater ist wahrer Gott, der Sohn ist wahrer Gott, der Heilige Geist ist wahrer Gott; und Vater, Sohn und Heiliger Geist sind voneinander verschiedene Personen. Dennoch sind Vater, Sohn und Heiliger Geist nicht drei wahre Götter, sondern nur ein wahrer Gott.

Somit begegnen wir in Gott sowohl einer Einheit als auch einer Dreiheit und sprechen daher vom „drei einen“ oder „dreieinigen“ Gott. Zur tieferen Erklärung gibt es zwei Ansätze. Die östlichen (griechischen) Kirchenväter gehen von den drei verschiedenen göttlichen Personen aus und versuchen dann, die Einheit Gottes durch das Ineinandersein (die Perichorese) dieser Personen zu erklären, während die weltlichen (lateinischen) Kirchenväter von der Einheit (Simplizität) der göttlichen Substanz ausgehen und zu erklären versuchen, wie in dieser einen Substanz dennoch eine Differenzierung von Personen auftreten kann. Dies sind sich ergänzende Versuche zur Aufhellung des Glaubensgeheimnisses, die in der Gegenwart etwa durch die Konzepte der *Sozialen Trinitätslehre* (welche die Personenvielheit betont) und der *Psychologischen Trinitätslehre* (welche die Einheit des göttlichen Geistes betont). Die unten gegebene Erklärung knüpft eher an den westlichen psychologische Ansatz an.

Zuvor aber soll nochmals auf die biblische Grundlage für die ‚Dreieinigkeit Gottes‘ hingewiesen werden. Der Lehrsatz, dass trotz der Einheit Gottes eine geheimnisvolle Vielheit in Gott anzunehmen ist, ist in der Tat recht klar in der Bibel angedeutet, auch unabhängig von dem ‚Comma Johanneum‘ und den anderen schon besprochenen Stellen über den Sohn und den Heiligen Geist (und zwar gerade auch im Alten Testament). Einerseits betonen zahlreiche Bibelstellen die Einheit und Einzigkeit Gottes (vgl. Ex 20,3; Dt 4,35; 5,7; 6,4; 32,12.39; 2 Kön 19,15–18; Neh 9,6; Ps 83,19; Weish 12,13; Jes 42,8; 43,10–11; 44,6; 45,5–6; Mal 2,10; Mk 12,29.32–34; Joh 17,3; Röm 3,30; 1 Kor 8,6; Gal 3,20; 1 Tim 1,17; Jud 1,25). Der meistgebrauchte Name für den einen wahren Gott ist im Alten Testament *Jahwe* (er kommt 6.828 Mal vor und bedeutet ‚er ist‘, vgl. Ex 3,13–15); vgl. das feierliche Bekenntnis der Einheit Gottes in Dt 6,4: „*Jahwe unser Gott: Jahwe ist einer.*“

Andererseits wird eine Pluralität in Gott ebenfalls schon im Alten Testament angedeutet. Und zwar findet man *erstens* einen Hinweis auf sie bereits in zwei der wichtigsten alttestamentlichen Gottesbezeichnungen: der Name *Elohim* (der 2602 Mal vorkommt) ist der Plural von *Eloah* (‚Gott‘),⁸⁶ bedeutet also eigentlich ‚Götter‘ und bezieht sich an einigen wenigen Stellen tatsächlich auf einer Mehrheit von Göttern im uneigentlichen Sinn (z.B. in Ex 12,12, wo falsche Götter gemeint sind). In den meisten Fällen wird es aber zur Bezeichnung des einen wahren Gottes gebraucht (wie in Gen 1,1) und wird dann *mit Verben im Singular* verwendet. Ebenso ist ein anderer berühmter Gottesname, *Adonaj* (der im Alten Testament 434 Mal mit Bezug auf den einen wahren Gott vorkommt), eine Pluralform des Wortes *Adon* (‚Herr‘), die eigentlich ‚meine Herren‘ bedeutet. Wo *Adonaj* sich auf den wahren Gott bezieht, wird auch dieses Wort Verben im Singular verbunden.⁸⁷ Wir können also die Gottesbezeichnungen *Elohim* und *Adonaj* als Andeutungen dahingehend verstehen, dass in Gott mit der Einheit und Einzigkeit irgendwie eine Pluralität verbunden ist. Diese Interpretation bestätigt sich dadurch, dass Gott von sich wiederholt in der Wir-Form redet. So werden Gottes Gedanken vor der Erschaffung der Menschen in Gen 1,26 wie folgt wiedergegeben: „Lasst *uns* Menschen machen nach *unserem* Abbild, *uns* ähnlich“. Ähnlich spricht Gott anlässlich des Turmbaus zu Babel zu sich selbst: „*Wir* wollen hinabsteigen und dort ihre Sprache [die Sprache der Menschen] verwirren.“ (Gen 11,7). In Jes 6,8 fragt Gott: „Wen soll ich senden? Wer wird für *uns* gehen?“ Man versucht einzuwenden, es könne sich bei Gen 1,26, Gen 11,7 und Jes 6,8 um einen Pluralis Majestatis handeln; aber zumindest in Gen 3,22 scheint dies vollkommen unpassend zu sein, wo Gott nach dem Sündenfall erklärt: „Der Mensch ist geworden wie *einer von uns*.“ Würde Gott im Pluralis Majestatis reden, müsste es heißen ‚Der Mensch ist geworden wie *wir*.‘ Indem es hier aber nicht ‚*wir*‘, sondern ‚*einer von uns*‘ heißt, ist recht eindeutig auf eine Personenvielfalt hingewiesen.

Zweitens wird eine Pluralität in Gott auch nahegelegt durch gewisse Aussagen im Alten Testament über den ‚Geist Gottes‘ (der bereits in Gen 1,2 auftaucht) und die ‚Weisheit Gottes‘ (die in ‚personifizierter‘ Form z.B. in Ijob 28; Spr 8; Weish 6,1–11,1; Sir 1,1–9; 24,1–22 und Bar 3,9–4,4 auftaucht, und später in Joh 1 mit dem ‚Wort Gottes‘ oder ‚Logos‘ und letztlich mit dem Sohn Gottes identifiziert wurde; vgl. auch 1 Kor 1,24.30).⁸⁸ Es sollte schon in der Zeit des Alten Testaments klar gewesen sein, dass Gottes Geist und seine Weisheit nicht zur geschaffenen Welt gehören, sondern in der Sphäre Gottes selbst angesiedelt sind; obgleich die Gläubigen für ein tieferes Verständnis auf die Offenbarung des Neuen Testaments warten mussten, und auf den nachfolgenden, vom Heiligen Geist gelenkten Prozess von Klärungen im Laufe der Kirchengeschichte (vgl. Joh 16,12–13).

Drittens ist auch durch die verschiedenen ‚Gesichter‘ Gottes eine Personenmehrheit angedeutet (siehe oben, S. 7), und dass wir es dabei mit *drei* göttlichen Personen zu tun haben, ist schließlich in der berühmten Geschichte vom Besuch Gottes bei Abraham angedeutet (Gen 18–19), wo ein Besuch Jahwes des Herrn (Gen 18,1) als ein Besuch dreier Männer geschildert wird (Gen 18,2), wobei Plural und Singular auffällig ständig wechselt (etwa Gen 18,3 Singular; Gen 18,4–9 Plural; Gen 18,10–15 Singular; Gen 18,16 Plural; Gen 18,17–21 Singular). Ab Gen 18,22 gehen zwei der Männer weiter nach Sodom, die dann in Gen 19,1 „Boten“ genannt werden, während der dritte bei Abraham bleibt, der dann weiterhin als „Jahwe“ angesprochen wird. Es handelt sich offenbar um drei Engel, die zumindest bis zum Weggang zweier von ihnen alle drei den einen Gott repräsentieren, und so eine

⁸⁶ Die Singularform *Eloah* kommt ebenfalls im Alten Testament vor, allerdings nur 57 Mal (über die Hälfte der Vorkommen sehen im Buch Ijob).

⁸⁷ So wird *Adonaj*, obwohl es wörtlich ‚meine Herren‘ bedeutet, mit ‚der Herr‘ übersetzt, und *Elohim*, was wörtlich ‚Götter‘ heißt, mit ‚der Gott‘ oder ‚Gott‘. *Adonaj* kommt 315 Mal in unmittelbarer Verbindung mit *Jahwe* vor (dabei kommt 5 Mal ‚*Jahwe Adonaj*‘ und 310 Mal ‚*Adonaj Jahwe*‘ vor). Aber auch *Adon*, die Singularform des Wortes ‚Herr‘, wird gelegentlich für den einen wahren Gott verwendet (siehe Fußnote 39).

⁸⁸ Beachte, dass im Buch der Sprüche die Weisheit (Spr 8, vgl. bes. 8,22.30–31) als ein vor Gott spielendes Kind beschrieben wird, und dann in Spr 30,4 eine geheimnisvolle Folge von Fragen auftaucht: „Wer stieg zum Himmel auf und kam herab? Wer fing den Wind [oder: den Geist] in seinen Händen? Wer band die Wassermassen in ein Gewand? Wer setzte fest alle Grenzen der Erde? Was ist sein Name, und was ist der Name seines Sohnes – du es weißt ja?“ Mit Blick auf Spr 8 liegt es nahe, zu antworten: Sein Name ist ‚Jahwe‘, der Name seines Sohnes ‚Weisheit‘. So wird ‚Gottes Weisheit‘ andeutungsweise bereits in Spr mit ‚Gottes Sohn‘ identifiziert (wie es später Paulus in 1 Kor 1,24.30 tat), obgleich es auch andere interessante Deutungen der göttlichen ‚Weisheit‘ gibt (siehe Fußnote 256).

Personen-Dreiheit in Gott andeuten.⁸⁹ Diese mysteriöse Drei-Einigkeit Gottes haben die Theologen offenbar zu Recht mit der Formel ausgedrückt, dass drei göttlichen Personen ein und dasselbe göttliche Wesen „besitzen“ oder „sind“.

Um dies besser zu verstehen, sollen hier nun die eingangs gemachten Betrachtungen wieder aufgenommen und vertieft werden, wie sich Vater, Sohn und Heiliger Geist voneinander unterscheiden können, wenn sie nur ein Wesen ‚sind‘. Um zu zeigen, dass Formen von ‚Dreieinigkeits‘ auch in der geschaffenen Welt möglich sind oder sogar vorkommen, hat man auf verschiedene Beispiele hingewiesen. Insbesondere hat man die göttliche Dreieinigkeits verglichen mit⁹⁰

1. dem Menschen aus Leib, Seele und Geist,⁹¹ oder mit dem menschlichen Geist, der Erinnerung, Verstand und Wille hat,
2. der Liebe, die den Liebenden, den Geliebten und die Liebe beider einschließt, oder einer Familie mit Mann, Frau und Kind,
3. mit einer menschlichen Person, die man als erste, zweite oder dritte grammatische Person ansehen und ansprechen kann,
4. der Sonne, dem Strahl und dem Licht (der Wärme), oder der Sonne, dem Strahl und dem vom Strahl erzeugten Lichtpunkt,
5. dem Licht in einem Raum, das von drei brennenden Kerzen erzeugt wird,
6. einer brennenden Kerze, als Resultat der Kooperation von Wachs, Flamme und umgebender Luft,
7. dem Quellzentrum, der Quelle und dem Fluss, oder der Quelle, dem Fluss und dem Meer (oder Bewässerungssystem),
8. Wasser (oder eine andere physikalische Substanz), vorkommend in den drei Aggregatzuständen fest, flüssig und gasförmig,
9. dem Raum oder einem Körper mit drei Dimensionen, oder der Körper, gesehen als Materie, Form und Vereinigung beider,
10. der Zeit mit ihrer Dreiteilung in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; oder den Kategorien Raum, Zeit und Jenseits,
11. einem beliebigen Seienden mit den Grund-Attributen Einheit, Wahrheit und Gutheit oder Wahrheit, Gutheit und Schönheit
12. einem Baum, bestehend aus Wurzeln, Stamm und Zweigen (oder Früchten),
13. einer Rose, bestehend aus dem Pflanzenkörper, Farbe und Duft, oder einem dreiblättrigen Kleeblatt,
14. mit einem Dreiklang in der Musik oder mit dem Dreischritt von These, Antithese und Synthese im Denken,
15. oder einfach mit einem Dreieck mit drei Seiten, drei Ecken und drei Winkeln.

Unter anderem zeigen diese Analogien, dass die Vertreter des Trinitätsdogmas bemüht sind, einen formalen Widerspruch der Form ‚1 = 3‘ dadurch zu vermeiden, dass sie Zahlen ‚eins‘ und ‚drei‘ *nicht ein und demselben Objekt im derselben Hinsicht* zuschreiben. Es wäre widersprüchlich, wenn man sagen würde, ‚drei Dreiecke‘ seien ‚ein Dreieck‘, oder ‚drei Seiten‘ seien ‚eine Seite‘, aber es ist konsistent (und wahr) wenn man sagt, ‚ein Dreieck‘ sei (oder bestehe aus) eine(r) Vielheit von ‚drei Seiten‘. So vermeidet man in der Trinitätslehre einen groben Widerspruch von Anfang an dadurch, dass man die Zahlen ‚eins‘ und ‚drei‘ auf zwei formal verschiedene Konzepte verteilt: einerseits die *göttliche Natur* (oder das göttliche Wesen oder die *göttliche Substanz* oder die *Gottheit*) und andererseits die *göttliche Person* (oder die *göttliche Hypostase* oder die *göttliche Subsistenz* oder *Subsistenzweise*, oder das *göttliche Subjekt*, oder auch nach moderner Ausdrucksweise das *göttliche ‚Ich‘*). Man spricht von *einer* Natur (Wesenheit, Substanz, Gottheit) oder schlicht von *einem* Gott; aber von *drei* Personen (Hypostasen, Subsistenzen, Subsistenzweisen, Subjekten oder ‚Ich‘) in Gott.⁹² Jedoch ist bei den oben genannten Analogien die Unähnlichkeit größer ist als die Ähnlichkeit, den bei all diesen Analogien zeigt sich das eigentliche Problem nicht, welches das folgende ist. Wenn man sagt: Der Vater ist das göttliche Wesen, der Sohn ist das göttliche Wesen, der Geist ist das göttliche Wesen, so scheint ja zu folgen, dass Vater, Sohn und Geist auch untereinander identisch sind. Dies scheint sich nämlich aus dem sog. *Komparativitätsprinzip der Gleichheitslogik* zu ergeben: „Sind zwei Größen einer dritten gleich, so sind sie auch einander gleich“: aus $a = c$ und $b = c$ folgt $a = b$. Somit müsste sich in unserem Fall also aus Vater = Wesen, Sohn = Wesen, und Geist = Wesen ergeben, dass Vater = Sohn = Geist.

Der katholische Philosoph Francisco Suárez († 1617) löste dieses Problem, in dem er einfach behauptete, dass das genannte Prinzip für Gott nicht mehr in derselben Weise wie für Geschöpfe als gültig vorausgesetzt werden könne (siehe Fußnote 107); die meisten Theologen und Philosophen erachten dies jedoch nicht als eine befriedigende Lösung. In der Tat kann man an dem genannten Prinzip uneingeschränkt festhalten: Um das formale Problem zu lösen, kann man geltend machen, dass in Aussagen wie „der Vater ist das göttliche Wesen“ das Wort ‚ist‘ nicht einfach mathematische ‚ist gleich‘ im Sinne völliger Identität meint (d.h. im strikten Sinn von Identität, wie Leibniz sie herausgearbeitet hat), und dass das Prinzip der Komparativität nur auf Identität in diesem strikten Sinn zutrifft. Was das Wort ‚ist‘ in der Trinitätslehre inhaltlich meint, werden wir weiter unten erörtern. Zur Lösung des formalen Problems genügt es zu behaupten, dass es keine strikte Identität ist, so dass eine Unterscheidung (Distinktion) zwischen dem göttlichen Wesen und jeder der drei göttlichen Personen möglich bleibt. Allerdings muss man, um die Ausdehnung der Trinität zu einer Quaternität alias Vierheit zu verhindern (wonach die drei Personen und das göttliche Wesen zusammen ‚vier Dinge‘ auf demselben ontologischen Ebene wären), ebenfalls betonen, dass der Unterschied zwischen einer jeden Person und dem

⁸⁹ Eine Andeutung des drei-einigen Gottes ist auch in dem Ausdruck „dreifache Sonne“ in Sir 43,4(3) gesehen worden, genauer in der lateinischen Vulgata-Version und der griechischen Septuaginta-Version (*tripliciter sol*; *triplosōs helios*). In der Vulgata kann ‚dreifach‘ hier Adjektiv oder Adverb sein, aber in der Septuaginta (ebenso wie in der Neo-Vulgata) ist es eindeutig ein Adverb, das also das Wirken der Sonne und nicht ihre Sein beschreibt; in der wiederentdeckten, aber mangelhaften und unvollständigen hebräischen Textvariante fehlt das Wort ganz. Da ‚dreifach‘ hier ein Adverb zu sein scheint und in Vers 5 gesagt wird, dass der Herr die Sonne ‚gemacht‘ hat, kann die ‚dreifache Sonne‘ (wenn überhaupt) hier eher als mystisches Symbol für die sog. ‚ökonomische‘ Trinität (d.h. die Ausweitung der Trinität in die Schöpfung hinein) gesehen werden als für die eigentliche ‚immanente‘ Trinität (dieser Unterschied wird am Ende dieses Kapitels genauer erklärt).

⁹⁰ Siehe auch Fußnote 99.

⁹¹ Vgl. 1 Thess 5,23 und Hebr 4,12. Der Geist ist keine von der Seele verschiedene Substanz; man meint mit ihm die höheren, nicht an die Materie gebundenen Vermögen der Seele; die Seele ist also Träger des Geistes; und da sie zugleich den materiellen Leib belebt, steht sie zwischen Leib und Geist in der Mitte.

⁹² An dieser Stelle wird oft gefragt, ob Gott nicht einer menschlichen Person mit einer ‚multiplen Persönlichkeitsstörung‘ mit drei Teilidentitäten gleicht, die manchmal denkt und handelt wie eine Person A, zu anderer Zeit wie eine andere Person B und dann wieder wie eine andere Person C. Dies würde eine mögliche Analogie sein, die man der oben angeführten Liste von Trinitätsanalogien hinzufügen könnte, wenn man von den vier gewaltigen Gegensätzen absehen könnte, welche den dreieinigen Gott von einem Menschen mit Persönlichkeitspaltung unterscheiden: die „drei Identitäten“ Gott,es (wenn man die göttlichen Personen so nennen darf) sind nämlich (1) keine krankheitsbedingten Illusionen, sie sind (2) immer zugleich präsent, (3) sie kennen einander und leben und wirken miteinander in perfekter Harmonie und Übereinstimmung und (4) sind im höchsten Maß einander gleich.

göttlichen Wesen *von anderer Art*, und zwar *wesentlich ‚kleiner‘* ist, als der Unterschied zwischen zwei der göttlichen Personen.⁹³ Um diesem wichtigen Anliegen (zumindest terminologisch) gerecht zu werden, wird in der scholastischen Theologie der Unterschied zwischen den Personen ein *realer oder sachlicher Unterschied* genannt, den man näherhin so erklärt, dass die Personen sich wie zwei Dinge *gegenüberstehen*, wohingegen der Unterschied zwischen einer Person und dem göttlichen Wesen kein realer Unterschied in diesem Sinne sein soll, so dass Person und Wesen sich nicht wie zwei Dinge gegenüberstehen, sondern nur ein einziges Ding sind, in oder an dem sich objektiv verschiedene Aspekte ausmachen lassen; auf diese Weise wird die unbiblische Ausweitung der Trinität zur Quaternität verhindert.

Nun gibt es drei klassische Theorien, welche versuchen, die Art des Unterschieds zwischen Person und Wesen in Gott inhaltlich genauer zu bestimmen. Alle stimmen sie darin überein, dass dieser Unterschied irgendwo in der Mitte zwischen dem voll ausgewachsenen, absolut und eigentlich *realen* oder *sachlichen* Unterschied (welcher der größte aller Unterschiede ist, und zwischen verschiedenen einander gegenüberstehenden Dingen waltet, z.B. zwischen zwei verschiedenen Sternen) und dem *rationalen* oder *rein logischen* Unterschied (welcher der kleinste aller Unterschiede ist, der nur im Geist des Beobachters oder Denkers existiert, ohne in realen Aspekten im beobachteten Objekt selbst begründet zu sein; ein Beispiel ist der Unterschied zwischen dem Abend- und dem Morgenstern, der in Wirklichkeit ein und derselbe Planet Venus ist, der zu verschiedenen Zeiten beobachtet wird, so dass der Unterschied nur im Hinblick auf unwesentliche, äußere Relationen des Planeten zur Außenwelt besteht).

Die drei Theorien wollen also einen Unterschied beschreiben, der größer als der *rationale* und kleiner als der *reale* ist: die Theorie (1) des *virtuellen* Unterschieds von St. Thomas von Aquin († 1274),

(2) des *formalen* Unterschieds vom Sel. Johannes Duns Scotus († 1308) und

(3) des *modalen* Unterschieds von Durandus († 1334), der auch *‚modal realer‘*, aber nicht *‚absolut realer‘* Unterschied heißt.

Ein *virtueller* Unterschied wird im Geist des Beobachters gebildet wird wie der rationale oder rein logische Unterschied, ist aber in realen Aspekten des Objekts begründet. Wenn ein Objekt Ausgangspunkt zweier Aktivitäten ist, sind dieser Aktivitäten etwas Reales im Objekt selbst, das einen virtuellen Unterschied zwischen „dem Ding als Quelle der eine Aktivität“ und „dem Ding als Quelle der anderen“ begründet. So kann dieselbe Person P aufgrund verschiedener Aktivitäten sowohl Vater als auch Lehrer sein, und dann waltet zwischen „Vater P“ und „Lehrer P“ weder ein realer noch ein bloß rationaler, sondern ein virtueller Unterschied.

Ein *formaler* Unterschied besteht zwischen zwei Seienden mit verschiedenen Definitionen; und ein solcher kann auch bestehen, wenn die Seienden nicht real verschieden sind. So sind Weisheit und Gerechtigkeit verschieden definiert, können aber in ein und derselben Person realisiert sein, und dann sind die Realisierungen der Weisheit und der Gerechtigkeit in dieser Person keine voneinander getrennte ‚Dinge‘ (vorausgesetzt sie sind nicht etwa in verschiedenen Teilen des Gehirns lokalisiert); wenn formal Verschiedenes nicht in getrennten Dingen realisiert sind, sprechen die Skotisten von verschiedenen ‚Formalitäten‘, die nicht verschiedene ‚Realitäten‘ sind, weil zwischen ihnen ‚kein realer‘, sondern ‚nur ein formaler‘ Unterschied waltet.

Schließlich waltet ein *modaler* or *modal realer* Unterschied zwischen einem Ding und seinen Seinsweisen (Modi), z.B. zwischen einem Körper und seiner Größe, zwischen einer Linie und ihren Endpunkten, zwischen einer Oberfläche und ihrer Grenzlinie.

Obgleich die Vertreter der verschiedenen Theologenschulen oft annehmen, dass man sich zwischen diesen Theorien entscheiden müsse, scheint es, dass sie nicht unvereinbar sind, sondern als komplementäre, sich ergänzende Beschreibungen für den Unterschied zwischen Wesen und Person benutzt werden können. Denn wie schon in Kap. 1 erklärt wurde, verhalten sich Person und ihre Wesen zueinander wie der Besitzer zum Besitz: Die Person ist Eigentümer oder Besitzer des Wesens, und das Wesen ist der interne Besitz der Person. Somit ist der Unterschied zwischen Person und Natur/Wesen ein *virtueller Unterschied* ist (d.h. eine Unterscheidung in unserem Geist, die auf eine Realität in der betrachteten Sache zurückgeht, denn der Selbstbesitz der Person ist eine Realität). Zugleich ist es auch ein *formaler Unterschied*, da ja die Begriffe ‚Besitzer‘ und ‚Besitz‘ verschieden definiert sind; aber auch ein *modaler Unterschied* ist hier involviert zwischen einem Ding (dem Wesen) und der Art seines Selbst-Besitzes (der Subsistenzweise).⁹⁴ Unter diesen drei Arten des Unterschieds kommt der modale dem realen am nächsten, weshalb er auch ‚modal realer‘ Unterschied genannt wird, wohingegen die anderen Unterschiede schlechthin ‚nicht real‘ heißen, obgleich ich glaube, dass diese Sprechweise nicht völlig angemessen ist, da der formale und der virtuelle Unterschied ebenfalls einen verminderten Grad der Realität aufweisen.⁹⁵ Würden sie vollkommen nicht-real sein, so wären sie nicht geeignet, unser Problem zu lösen: Dann wenn A und B jeweils von C nur durch einen vollkommen nicht-realen Unterschied unterscheidbar sind, scheint es unmöglich zu sein, dass

⁹³ Der selige Papst Eugen III. erklärte 1148 im Zusammenhang mit dem lokalen Konzil von Reims gegen Gilbert de la Porrée (vgl. DH 745), dass Person und Natur in der Theologie nicht ‚getrennt‘ werden sollen, und dass die Beziehung zwischen Gott und göttlichem Wesen nicht durch den Ablativ beschrieben werden darf (indem man sagt, Gott sei ‚durch das göttliche Wesen‘), sondern auch durch den Nominativ (indem man einfach sagt, Gott sei ‚das göttliche Wesen‘); dadurch wird eine Quaternität vermieden, wie sie außer Gilbert in ähnlicher Form anscheinend auch Patriarch Damian von Alexandria (um 577) lehrte, dessen Schüler Tetratheisten (Verehrer von vier Göttern) genannt wurden (siehe Fußnote 131). Das *Elfte Regionalkonzil von Toledo* (675, siehe S. 42) wies eine andere „Quaternität“ zurück, die entstehen würde, wenn man den Sohn nach seiner Inkarnation in zwei Personen aufteilt (DH 534). Schließlich deklarierte das *Vierte Laterankonzil* (siehe Fußnote 176) 1215: „In Gott ist nur eine Trinität, keine Quaternität“ (DH 804). Somit sind jeder Glaube an mehr als drei göttliche Personen klar zurückgewiesen, den es durchaus gelegentlich gab und gibt. So ist nicht nur das göttliche Wesen oder die Menschheit Christi zu einer vierten ‚Quasi-Person‘ erklärt worden, sondern auch Jesu Mutter Maria ist von einigen ihrer Verehrer im Vollsinn als Gott angesehen worden, indem sie entweder mit dem Heiligen Geist identifiziert wurde (siehe Fußnote 131) oder ihre Person zu den drei Personen innerhalb des einen göttlichen Wesens hinzugefügt wurde, wodurch eine ‚göttliche Quaternität‘ entsteht. Man kann auch noch eine fünfte Person hinzufügen und erhält dann eine ‚göttliche Quintität‘ und so fort. Auch hierfür gibt es konkrete Beispiele. So fühlte etwa der Psychoanalytiker C.G. Jung, dass es angebracht sei, die gute Trinität dadurch zu erweitern, dass man ein weibliches oder auch ein böses Element (d.h. Maria oder/und den Teufel) hinzufügt. Die sog. *Armee Mariens* (auch *Gemeinschaft der Frau aller Völker* genannt), die 1971 von der katholischen Mystikerin Maria-Paul Giguère († 2015) gegründet wurde, trennte sich später von der Katholischen Kirche (die ihrerseits die Mitglieder 2007 exkommuniziert) und scheint einer Art ‚Quinität‘ von fünf Personen zu verehren: Vater, Sohn, Heiliger Geist, die Unbefleckte (Marias Ursprung in Gott) und Frau Giguère selbst als Inkarnation Marias (siehe <http://www.innerexplorations.com/jc/text/quin.htm>/18.08.2017). Nach dem Kabbala-Experten Heinrich Elia Benedikt (Die Kabbala, München: Ansata 2003, Band. 2, S. 437–470) werden die ‚Zehn Sefirot‘ (oder göttlichen Emanationen) der jüdischen ‚Kabbala‘-Tradition auf „fünf vollkommene göttliche Personen“ (S. 437) verteilt, die sog. *Par’zufim*: ‚der Alte der Tage‘, der ‚Urvater‘, die ‚Urmutter‘, der ‚Sohn‘ und die ‚Tochter‘, so dass auch hier eine Quinität auftritt (Benedikt erklärt, dass die christliche Entsprechung des ‚Sohnes‘ Jesus Christus ist, und die Entsprechung der ‚Tochter‘ die personifizierte Kirche: die ‚Tochter Zion‘ oder ‚Braut Gottes‘).

⁹⁴ Es scheint, dass jeder modale Unterschied auch einen formalen und einen virtuellen impliziert, aber nicht umgekehrt; und ebenso, dass jeder formale Unterschied auch einen virtuellen impliziert; wobei es unklar ist, ob auch die Umkehrung gilt.

zwischen A und B dann ein *realer* Unterschied bestehen könnte. Andererseits reicht aber zumindest ein *modal realer* Unterschied zwischen A und C und zwischen B und C aus, um einen *absolut realen* Unterschied zwischen A und B zu begründen. Um dies einzusehen, betrachte man zum Beispiel den Unterschied zwischen einer Linie und ihren beiden Endpunkten, welcher nur ein modaler Unterschied ist, während der Unterschied zwischen den beiden Endpunkten ein absolut realer ist, da die Endpunkte klarerweise voneinander getrennt sind und sich wie zwei separate Dinge gegenüberstehen.

Man kann nun den Unterschied zwischen einer göttlichen Person und dem göttlichen Wesen inhaltlich wie folgt erklären. Beim Menschen umfasst sein Wesen und seine Natur Leib und Seele, so dass die menschliche Person Leib und Seele ‚besitzt‘, welche zwei wesentliche Teile seines Wesens oder seiner Natur ausmachen. Bei Gott ist das Wesen oder die Natur Träger der höchsten Vollkommenheit und Quelle der göttlichen Hauptattribute Ewigkeit, Allmacht, Allwissenheit und Allgüte, so dass die göttlichen Personen dieses höchst vollkommene Wesen samt all seiner Attribute ‚besitzen‘. Man sagt, dass die drei göttlichen Personen ‚in‘ diesem einen göttlichen Wesen oder ‚in‘ dieser einen göttlichen Natur sind, aber das ist nicht so gemeint, dass jede Person nur in einem ‚Teil‘ des göttlichen Wesens lokalisiert ist (oder nur bestimmte Fähigkeiten besitzt, die in diesem Teil lokalisiert sind), so dass etwa die eine Person (z.B.) nur *Gottes Intellekt* ‚ist‘ oder ‚besitzt‘, die andere aber *Gottes Liebe* und die dritte *Gottes Kraft*. Vielmehr ist gemeint, dass jede Person das ganze göttliche Wesen ‚ausfüllt‘ und ‚besitzt‘, weshalb man nicht nur sagt, dass jede Person ‚in‘ dem göttlichen Wesen ist, sondern auch einfach sagt, dass sie das göttliche Wesen ‚ist‘: Vater, Sohn und Heiliger Geist sind nicht verschiedene Teile oder Kräfte oder Attribute des göttlichen Wesens, sondern jeder von ihnen besitzt das vollständige göttliche Wesen mit all seinen Kräften und Attributen. Wenn wir nun sagen, dass eine göttliche Person das göttliche Wesen ‚ist‘, meinen wir nicht Identität im striktesten Sinn, sondern in einem schwächeren Sinn, der durch ‚füllt vollständig aus‘ und ‚besitzt vollständig‘ beschrieben werden kann, aber nicht durch ‚ist nichts anderes als‘. Daher folgt nicht, dass die Personen untereinander identisch sind, wohl aber, dass jeder Person die genannten göttlichen Hauptattribute im vollen Sinn zukommen: Ewigkeit, Allmacht, Allwissenheit und Allgüte. Auch alle Wirkungen Gottes ‚ad extra‘, d.h. seine nach außen gerichteten Aktivitäten (d.h. die Erschaffung der zeitlichen Welt und die Tätigkeiten Gottes in dieser) müssen jeder göttlichen Person gleichermaßen zugeschrieben werden, denn die nach außen gerichtete Tätigkeit erfolgt durch die Kräfte der gemeinsamen göttlichen Natur.⁹⁵

Jede göttliche Person besitzt nun jedoch das ganze göttliche Wesen *auf eine vollkommen andere Weise* als die anderen beiden Personen, und das ist der Grund, weshalb ein *realer Unterschied* zwischen den Personen besteht: Denn der Vater besitzt das göttliche Wesen, *indem er es weitergibt* (an den Sohn und den Heiligen Geist); der Heilige Geist besitzt es, *indem er es empfängt* (vom Vater und vom Sohn), und der Sohn besitzt es, *indem er es zugleich empfängt und weitergibt* (er empfängt es vom Vater und gibt es an den Heiligen Geist weiter). Anders gesagt besitzt der Vater das Wesen *allein als Geber*, der Sohn *als Geber und Empfänger zugleich* und der Heilige Geist *allein als Empfänger*. Da nun geben und empfangen total verschiedene Tätigkeiten sind (sie sind sogar einander entgegengesetzt), konstituieren sich dadurch „reale“ Unterschiede, obgleich jede Person sich nur ‚modal/virtuell/formal‘ vom Wesen unterscheidet. Auf diese Weise genügt also die ‚modal/virtuell/formal‘ Unterscheidung zwischen Wesen und Person, um das Prinzip der Komparativität ‚zu umgehen‘ und die Personen ‚real verschieden‘ sein zu lassen.

Man könnte gegen diese Erklärung einwenden, dass Geben und Empfangen bereits die Existenz unterscheidbarer Personen voraussetzt, es kann also nicht die Erklärung für ihre Unterschiedlichkeit sein. In der Tat ist es vom logischen Standpunkt aus vorzuziehen, zuerst mit der Betrachtung des einen göttlichen Wesens zu beginnen (wie es die westlichen Kirchenväter tun) und dann (noch bevor man von Personen redet) zunächst die geheimnisvollen ‚Transfer-Aktionen‘ zu beschreiben, die in diesem einen göttlichen Wesen stattfinden und die man ‚Hervorgänge‘ oder ‚Prozessionen‘ nennt; danach kann man die göttlichen Personen einführen, indem man erklärt, wie diese Prozessionen eine Dreieinheit von Personen zusammen mit ihren Unterschieden konstituieren. Die Prozessionen werden dabei konzipiert als zwei verschiedene Wirkungen Gottes ‚ad intra‘: Aktivitäten, die in Gott stattfinden und dort verbleiben (und sich dadurch von den äußeren Wirkungen Gottes oder seinen Aktivitäten ‚ad extra‘ unterscheiden), und welche ‚Zeugung‘ und ‚Hauchung‘ alias ‚Spiration‘ genannt werden. Mit Blick auf diese Prozessionen werden die Personen wie folgt eingeführt: Der personale Gott, insofern er Initiator der beiden Prozessionen ist, wird ‚der Vater‘ genannt, derselbe Gott, insofern er Resultat der Zeugung und Initiator der Hauchung ist, heißt ‚der Sohn‘, und derselben Gott, gesehen als Resultat der Hauchung, heißt ‚der Heilige Geist‘. So sagt man, dass der Vater den Sohn ‚zeugt‘, während der Sohn durch den Vater ‚gezeugt wird‘, und dass Vater und Sohn den Heiligen Geist ‚hauchen‘, während der Geist ‚gehaucht wird‘ durch einen gemeinsamen Hauchungs-Akt (Spirations-Akt) von Vater und Sohn, so dass er hervorgeht vom Vater und dem Sohn.⁹⁷ Anders als die göttlichen Aktivitäten ‚ad extra‘ sind die Aktivitäten ‚ad intra‘ (also das Zeugen und Hauchen) *keine gemeinsamen Wirkungen aller drei Personen*, und können die Eigenheiten der Personen charakterisieren; so konstituieren sich die Unterschiede zwischen den Personen durch die gegensätzlichen Relationen, die den beiden Hervorgängen alias Prozessionen zugehören: passive und aktive Zeugung (alias Zeugen und Gezeugtwerden) sowie passive und aktive Hauchung / Spiration (alias Hauchen und Gehauchtwerden):

- (1) der Sohn geht aus dem Vater hervor (nicht umgekehrt)
- (2) der Heilige Geist geht aus dem Vater und dem Sohn hervor (nicht umgekehrt).

Von diesen Hervorgängen spricht auch klar die Bibel: Joh 8,42 (vgl. 8,47; 13,3; 16,27–30; 17,8) zeigt, dass der Sohn aus dem Vater hervorgeht, und Joh 15,46 zeigt, dass der Geist aus dem Vater hervorgeht. In zweiter Linie geht der Geist auch aus dem Sohn hervor, weshalb es heißt, dass sowohl der Vater als auch der Sohn den Geist „senden“ (Joh 14,26; 15,26; 16,7; vgl. Joh 20,22; Apg

⁹⁵ Wenn wir die drei ‚nicht absolut realen‘ Unterschiede nach ihrem ‚Realitätsgrad‘ in absteigender Reihenfolge anordnen, kommt aber zuerst der modale Unterschied, dann der formale und zuletzt der virtuelle.

⁹⁶ Trotzdem ist es möglich, dass eine bestimmte Wirkung in der Welt, obwohl von allen drei Personen *hervorgebracht*, sich dennoch nur auf eine der Personen bezieht und nur auf diese hinzielt. So ist z.B. die Inkarnation oder Menschwerdung Gottes gemeinsam von allen drei Personen bewirkt worden, aber ihr Effekt war die Vereinigung einer menschlichen Natur mit nur einer dieser Personen: mit dem Sohn. Vgl. hierzu das *Glaubensbekenntnis des Elften Regionalkonzils von Toledo* (675, siehe S. 42) in DH 535.

⁹⁷ Der Ausdruck ‚und vom Sohn‘ (lateinisch: ‚filioque‘), der sich auf die Prozession des Heiligen Geistes bezieht, wird von der Orthodoxen Kirche abgelehnt, nach welcher der Vater ‚allein‘ (ohne den Sohn) den Heiligen Geist haucht. Das Filioque wurde jedoch vom Ökumenischen Konzil von Florenz mit den dort anwesenden orthodoxen Griechen im Unionsdekret Laetentur Caeli (1439) bekräftigt. Zu den Details hierzu siehe das Ende von Kapitel 6.

2,33). Aufgrund dieser Hervorgänge sagt man auch: Der Ursprung des Heiligen Geistes ist der Vater und der Sohn. Der Ursprung des Sohnes ist der Vater. Der Vater selbst hat keinen Ursprung; da er aber der Ursprung der beiden anderen Personen ist, wird er von den Kirchenvätern ‚*der Ursprung der ganzen Heiligen Dreifaltigkeit*‘ der ‚*die Quelle der ganzen Gottheit*‘ genannt.⁹⁸

Über diese Hervorgänge gibt es mehrere zurückzuweisende Vorstellungen:

- Es sind *keine Schöpfungsakte*, da die Personen nicht (wie die Geschöpfe) aus dem Nichts, sondern aus Gott hervorgehen.
- Es sind *keine Bewegungen derart, dass eine Personen ‚aus Gott herauskommt‘*; vielmehr sind es ‚innergöttliche‘ Hervorgänge: der Sohn z.B. bleibt ‚im‘ Vater und der Vater ‚im‘ Sohn (vgl. Joh 14,11).
- Noch radikaler muss man sagen, dass es *überhaupt keine Bewegungen oder zeitliche Veränderungen* sind, denn in Gott gibt es keine Bewegung oder Veränderung (vgl. Jak 1,17; Ps 102,26–28); insbesondere ist die Vorstellung zurückzuweisen, dass ‚ursprünglich‘ nur der Vater da war, dann der Sohn entsprungen wäre und noch später der Heiligen Geist.

So sind die Hervorgänge in Gott keine ‚zeitlichen‘ Ereignisse wie die Geburt eines Menschen, die Anfang und Ende haben, sich also nur zu einer bestimmten Zeit ereignen; vielmehr sind es ‚ewige‘ Ereignisse, die mit zeitlichen nicht vergleichbar sind. Wenn wir aber doch zeitliche Redeweisen gebrauchen wollen, können wir in einem analogen Sinn sagen, dass diese Vorgänge der Ewigkeit bereits ‚vor und jenseits aller Zeit‘ stattfanden, dass sie aber auch jetzt noch in der ‚unveränderlich-zeitlosen Gegenwart‘ oder ‚im ewigen Heute‘ stattfinden, und dass sie weiterhin stattfinden werden ‚bis in alle Ewigkeit‘.

Aber wie können wir uns solche Hervorgänge vorstellen? Die Kirchenväter verglichen die ewigen Hervorgänge in Gott mit dem Hervorgehen eines Strahls von der Sonne oder mit dem Hervorgehen von Wasser aus einer Quelle.⁹⁹ Wenn Sonne oder Quelle ewig sind, wäre der Sonnenstrahl bzw. der Fluss ebenso ewig. Der Theologe Walter Simonis (1940–2005) beseitigte die Schwierigkeit, dass der Lichtstrahl bzw. das Wasser sich von der Sonne bzw. Quelle entfernen, indem er das göttliche Wesen mit Wasser in einem Aquarium verglich; in diesem Bild kann der Hervorgang einer Person aus der anderen durch eine Bewegung des Wassers im Aquarium veranschaulicht werden, die durch eine Düse erzeugt wird, die das Wasser in Bewegung setzt. Dann kann beispielsweise der Vater symbolisiert werden durch das Wasser, insofern es aktiv einen Druck erzeugt, der das Wasser durch die Düse presst; während der Sohn dasselbe Wasser ist, insofern es passiv durch die Düse gepresst wird. Aber da die göttlichen Hervorgänge zeitlos und ganz ohne Bewegung ablaufen, ist der Vergleich mit einer realen Bewegung im Wasser (auch wenn es im Aquarium verbleibt) immer noch nicht ganz adäquat. In dieser Hinsicht wäre es besser, sich eine ganz bewegungslose Relation von Ursache und Wirkung vorzustellen, die auf einer Art von Spannung in einem statischen System basiert (man denke hier an Kants Beispiel einer Kuhle in einem Kissen, die durch eine auf dem Kissen liegenden schweren Ball verursacht wird, was eine Art von Ursächlichkeit veranschaulicht, die ohne Bewegung von Ewigkeit zu Ewigkeit ausgeübt werden könnte). Wenn wir also im eigentlichen Sinn reden wollen, sind die göttlichen Prozessionen *statische Relationen*, die seit Ewigkeit unveränderlich bestehen, beruhend auf einer bestimmten Ordnung, in der eine Person ihre Existenz dauerhaft einer andere verdankt. So bedeutet z.B. „der Sohn geht vom Vater aus“ einfach: Der Sohn steht in einer Relation zum Vater, er ist ständig auf ihn bezogen, ihm zugewandt, auf ihn hingeeordnet oder ausgerichtet, und zwar derart, dass er in jedem Moment vom Vater sein Wesen empfängt, ähnlich wie die Geschöpfe zu jedem Zeitpunkt durch Gottes beständigen Wirkeinfluss im Dasein erhalten werden.

Im Hinblick auf diese Relationen besteht eine bestimmte natürliche Reihenfolge der drei göttlichen Personen: die „erste“ Person ist der Vater (weil er keinen Ursprung hat, aber der Ursprung der beiden anderen Personen ist); die „dritte“ oder „letzte“ Person (in einem nicht-zeitlichen Sinn) ist der Heilige Geist (weil er aus den beiden anderen Personen hervorgeht, aber selbst kein Ursprung einer weiteren Person ist), die „zweite“ oder „mittlere“ Person ist der Sohn (weil er aus einer anderen Person hervorgeht, und selbst Ursprung einer weiteren ist). Diese Reihenfolge drückt nur eine *Hinordnung* der Personen aufeinander aus, sie ist keine *zeitliche* Reihenfolge noch schließt sie eine *Unterordnung* der einen Person unter die andere ein (es kann keine Unterordnung hinsichtlich wesentlicher Vollkommenheiten geben, weil alle drei Personen dasselbe Wesen vollständig umgreifen, und daher jede Person in sich selbst alle Vollkommenheiten besitzt). Allerdings gibt es einen *Vorrang der Ehre* (nicht der Natur!), der dem Vater als dem Ursprung der beiden anderen Personen gebührt; und nach dem Vater kommt (der Ehre nach) der Sohn, weil der mit dem Vater zusammen Ursprung des Heiligen Geistes ist.

Wie bereits oben erwähnt, wird der Hervorgang des Sohnes in der Bibel *Zeugung* genannt (vgl. Ps 2,7; Apg 13,33; Hebr 1,5; 5,5), dagegen hat der Hervorgang des Geistes aus dem Vater und dem Sohn in der Bibel keinen besonderen Namen. Die Theologen nennen ihn „*Hauchung*“, weil das Wort „Geist“ im Griechischen und Hebräischen auch „Hauch“ bedeutet; eine weitere

⁹⁸ Vgl. das sechzehnte Regionalkonzil von Toledo 693 (DH 568: „confitemur [...] Patrem, qui est totius fons et origo divinitatis“).

⁹⁹ Für diese Vergleiche gibt es Anhaltspunkte in der Hl. Schrift, vgl. Hebr 1,3 (wo der Sohn „Abglanz“ der Herrlichkeit des Vaters genannt wird), Jer 2,13 („sie haben mich verlassen, den Quell lebendigen Wassers“), Bar 3,12 („du hast die Quelle der Weisheit verlassen“) und Ps 36,10 („bei dir ist Quelle des Lebens, in deinem Licht schauen wir das Licht“); vgl. Ps 4,7; 27,1; 42,3; 43,3; 46,5; 87,7; 97,11; Jes 55,1; Joh 4,14; 7,37–38. Zu den nachbiblischen Zeugnissen vgl. Tertullian, *Adversus Praxean* (um 215, siehe Fußnote 3), Kap. 8,5: „*Gott brachte das Wort [sermo] hervor [...] wie eine Wurzel den Baum, und eine Quelle den Fluss, und die Sonne den Strahl*“. Demnach verhalten sich Vater und Sohn (alias Gottes Wort) wie Wurzel und Baum, Quelle und Fluss, Sonne und Lichtstrahl. Tertullian führt diesen Vergleich auf den „Parakleten“ zurück, d.h. auf Montanus (den um 157–175 wirkenden Gründer der Montanistensekte, welcher Tertullian beigetreten war; die Anhänger von Montanus behaupteten nicht nur, dass er ein Prophet sei, sondern auch, dass er der Paraklet sei, den Jesus in Joh 14,16; 15,26 verheißen hatte, oder zumindest das Sprachrohr des Parakleten). In 8,7 (vgl. hierzu auch Fußnote 158) bringt Tertullian auch den Heiligen Geist ins Spiel: „Der Geist ist wie der Dritte vom Vater und Sohn, so wie das Dritte von der Wurzel die Frucht vom Baum ist, und das Dritte von der Quelle der [Bewässerungs]kanal, der vom Fluss [abzweigt], und das Dritte von der Sonne der Apex [der Lichtpunkt an der Spitze des Lichtstrahls], der vom Strahl [erzeugt wird]“. Schon der Apostolische Vater St. Athenagoras von Athen hatte im 10. Kapitel seiner Apologie (geschrieben um 177; vgl. Fußnote 255) den Hl. Geist mit einem Strahl der Sonne verglichen: „*Wir sagen, dass der Heilige Geist ein Ausfluss Gottes ist, der ausfließt und zurückkehrt wie ein Strahl der Sonne*“ (was die ‚Rückkehr‘ des Strahl betrifft, könnte Athenagoras auf das Phänomen der Lichtreflexion in einem Spiegel gedacht haben). Später wurde im Glaubensbekenntnis von Nizäa (325) erklärt, dass der Sohn „*Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott*“ sei; vgl. auch St. Athanasius († 373), *Epistola de Decretis Nicaenae* Symboli 12, PG 25,414–415; 23, PG 25,456; Contra Arianos 3,66–67, PG 26,464 und St. Gregor von Nazianz der Theologe († 390), welcher in *Oratio* 31,31–32 (PG 36,169A–B) erörtert, ob man Vater, Sohn und Heiligen Geist vergleichen kann mit (1) *Sonne, Strahl und Licht* und mit (2) *Auge, Quelle und Fluss* (wobei mit ‚Auge‘ hier nicht das so bezeichnete Sinnesorgan gemeint ist, sondern das Zentrum der Quelle oder den genauen Punkt innerhalb der Quelle, aus dem das Wasser hervorkommt). Am Ende der Erörterung (*Oratio* 31,33, PG 36,172) weist Gregor allerdings diese Bilder als nicht angemessene Schattenbilder zurück, die von der Wahrheit weit entfernt sind.

Bezeichnung ist „*Spiration*“ (von lat. Spirit = Geist). Mit diesen Begriffen kann man die Unterschiede zwischen den Personen nun wie folgt beschreiben:

- Der Vater wird weder gezeugt noch gehaucht, er zeugt den Sohn und haucht den Geist.
- Der Sohn wird nicht gehaucht, aber vom Vater gezeugt, und er haucht zusammen mit dem Vater den Geist, zeugt aber nicht.
- Der Geist wird vom Vater und Sohn gehaucht, er zeugt keine weitere Person und haucht auch keine.

Dass man für den Hervorgang des Heiligen Geistes ein anderes Wort als ‚Zeugung‘ verwendet, ist sinnvoll, weil der Geist offenbar auf andere Weise hervorgeht als der Sohn, so dass Zeugung und Hauchung/Spiration zwei verschiedene Vorgänge sind. Wenn Zeugung und Hauchung gleichartige Vorgänge wären, müsste man sagen, dass der Geist vom Vater und vom Sohn gezeugt würde, und dann müsste man entsprechend sagen, dass der Geist ein ‚zweiter Sohn‘ des Vaters und ‚Bruder‘ des Sohnes ist; eine solche Terminologie ist aber in der Bibel nicht zu finden und zugleich ein ‚Sohn‘ des Sohnes wäre. Aber der Geist wird in der Bibel nirgendwo als ‚gezeugt‘ oder als ‚Sohn‘ bezeichnet.

Über die genaue Art der beiden innergöttlichen Hervorgänge, Zeugung und Hauchung/Spiration, hat die theologische Spekulation, inspiriert von genauer Lektüre der Bibel, die folgenden plausiblen Thesen aufgestellt:

A. Die Zeugung scheint ein Akt der Selbsterkenntnis zu sein, vergleichbar mit dem Hervorgang eines Erkenntnisbildes aus dem Verstand, indem jemand sich selbst wie in einem Spiegel erkennt. Der Sohn ist demnach zu vergleichen mit einem Erkenntnisbild, in dem sich der Vater widerspiegelt. Demnach ist der Sohn das personhafte Spiegelbild Gottes des Vaters. In der Schrift ist dies angedeutet, wenn der Sohn bezeichnet wird als Gottes ‚Weisheit‘ (1 Kor 1,24; vgl. 1 Kor 1,30; Kol 2,2–3; Spr 8; Weish 7,24–29), ‚Wahrheit‘ (Joh 14,6), Gottes ‚Wort‘ oder ‚Logos‘ (Joh 1,1; Offb 19,13 – das Wort hat mit Verstandestätigkeit zu tun). Noch deutlicher wird der Sohn bezeichnet als ‚Bild Gottes‘ (2 Kor 4,4; Kol 1,15) und „Abglanz der Herrlichkeit und Abdruck seiner Hypostase“ (Hebr 1,3; vgl. Weish 7,25–26). Vgl. auch Jesu Wort: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ (Joh 14,9). Ein anderer klarer Hinweis ist Jesu Wort in Mt 11,27 (= Lk 10,22b): „*Alles ist mir von meinem Vater gegeben, niemand erkennt den Sohn außer dem Vater und niemand erkennt den Vater außer dem Sohn, und der, dem der Sohn offenbaren will.*“ Dies lässt sich wie folgt auslegen. Mt 11,27a (= Lk 10,22a; vgl. Joh 3,35; 13,3; 16,15): Der Vater gibt dem Sohn alles, d.h. der Sohn ist ein vollständiges Spiegelbild des väterlichen Wesens. Mt 11,27b: Niemand erkennt den Sohn außer dem Vater, d.h. niemand erkennt ihn so unmittelbar wie der Vater, denn der Sohn ist das Erkenntnisbild der väterlichen Selbsterkenntnis. Mt 11,27c: Niemand erkennt schließlich den Vater außer dem Sohn und der dem es der Sohn offenbaren will, denn der Sohn ist das „geäußerte“, nach außen gekehrte Bild des Vaters, das den Vater auch für die Außenwelt repräsentiert, so dass nicht nur der Vater selbst, sondern auch jeder, der den Vater ‚sehen‘ will, dies nur ‚durch den Sohn‘ tun kann.

Ein Missverständnis von Mt 11,27c wäre es allerdings, wenn man daraus schließen wollte, nur der Sohn, nicht aber der Vater und der Heilige Geist hätten ein vollständige Erkenntnis des Vaters. Dass auch der Vater sich vollständig erkennt, wird niemand ernsthaft bezweifeln können, auch ihm wird ja Allwissenheit zugesprochen.¹⁰⁰ Und auch der Heilige Geist erkennt den Vater vollständig, denn es heißt in 1 Kor 2,10: Der Geist „erforscht alles, auch die Tiefen Gottes“. Ein ähnliches Missverständnis ist auch bezüglich Mt 11,27b abzuwehren, wonach nur der Vater, nicht aber Sohn und der Geist eine vollständige Erkenntnis des Sohnes hätte. Es ist nicht daran zu zweifeln, dass auch der Sohn sich selbst erkennt, dem ja auch Allwissenheit zugeschrieben wird,¹⁰¹ und dass ebenso der Geist den Sohn erkennt, denn der Geist „erforscht alles“ (1 Kor 2,10). Die Allwissenheit ist ja eine Eigenschaft des einen göttlichen Wesens, zu dem alle drei Personen vollen Zugang haben. Nicht inhaltlich unterscheidet sich also die Erkenntnis der drei Personen, sondern durch die Weise des Erkennens, insofern der Sohn alle Erkenntnis über den Vater vermittelt, und niemand den Sohn selbst unmittelbar schaut als es der Vater tut.

B. Die Hauchung oder Spiration scheint ein Willensvorgang zu sein:¹⁰² Sie entspringt aus der Willenszuneigung, d.h. aus der Liebe zwischen Vater und Sohn (vgl. Joh 3,35; 14,31). Wir können sie als eine aus dem Vater hervorgehende Regung der Liebe ansehen, bildlich darstellbar z.B. als eine aus dem „Herzen“ des Vaters strömende Flamme¹⁰³, die in erster Linie aus dem Vater hervorgeht (Joh 15,26), die in zweiter Linie aber auch aus dem Sohn hervorgehen muss, da dieser den Vater in allem widerspiegelt (vgl. Joh 16,13–15), also dem Vater in allen seinen Zügen gleicht, so dass auf ihn alle väterlichen Attribute zutreffen, abgesehen von denen, die mit der Vaterschaft zusammenhängen. Der Heilige Geist ist somit die Liebe zwischen Vater und Sohn, oder die „Person gewordene Liebe Gottes“. Dass der Hl. Geist wesenhaft mit der göttlichen Liebe zu tun hat, ist in der hl. Schrift mehrfach angedeutet. Z.B. heißt es in 1 Joh 4,8: „Gott ist die Liebe“. Aber wer ist hier mit „Gott“ gemeint? Vater, Sohn oder Heiliger Geist oder alle drei? Ein Vers zuvor heißt es: „Die Liebe ist aus Gott.“ Somit ist die Liebe sowohl Gott als auch aus Gott hervorgegangen. Demnach würde es am besten passen, wenn eine der beiden hervorgegangenen göttlichen Personen gemeint ist, d.h. entweder der Sohn oder der Heilige Geist. Dass aber der Heilige Geist gemeint ist, ist in den folgenden Versen (12–13) angedeutet: „*Wenn wir einander lieben, bleibt Gott in uns und seine Liebe ist in uns vollendet. Daran erkennen wir, dass er in uns bleibt: er hat uns von seinem Geist gegeben.*“ Hier erkennen wir, dass mit der in uns bleibenden Liebe Gottes der Heilige Geist gemeint sein dürfte. Dasselbe ist auch in Röm 5,5 angedeutet: „*Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist.*“

¹⁰⁰ Im deuterokanonischen Gebet der Esther (LXX: Est 4,17u; Vulg: Est 14,14) wendet sich Esther an den „Herrn, dem Gott Israels“ (4,17k; 14,3), also an den Vater, und betet schlicht und einfach: „*Du hast Wissen von allem*“. Diese direkte Allwissenheitsaussage wurde im Neuen Testament interessanterweise auf Jesus übertragen, denn Petrus sagte nach der Auferstehung zu Jesus: „*Herr, du weißt alles*“ (Joh 21,17), und beim letzten Abendmahl hatten auch die Jünger bekannt: „*Nun wissen wir, dass du alles weißt*“ (Joh 16,30). In Kol 2,3 erklärt Paulus, dass in Christus „*alle Schätze der Weisheit und des Wissens verborgen sind*.“ Siehe zu diesen Stellen auch die Ausführungen zum 9. Argument in Kap. 8.3. .

¹⁰¹ Siehe Fußnote 100.

¹⁰² Dies passt auch zur ursprünglichen Bedeutung des Namens ‚Geist‘ und seinen Entsprechungen sowohl in den biblischen als auch in anderen Sprachen; ursprünglich ist damit etwas Dynamisches, Bewegendes, Leben-Gebendes und Kraftvolles gemeint. Das lateinische Wort ‚Spiritus‘ wie auch das griechische ‚Pneuma‘ und das hebräisch-aramäische ‚Ruach‘ bedeutet ursprünglich ‚Wind/Atem‘ (vgl. Ps 33,6; 103,16; 104,29–30; Joh 3,8; Apg 2,2–4). Das Wort ‚Geist‘ ist von der indogermanischen Wurzel *gheis- abgeleitet, welche Aufregung, Bewunderung, Erschauern oder Furcht bedeutet. Vgl. auch Fußnote 210.

¹⁰³ Vgl. zu dieser Symbolik Apg 2,3–4, wo der Hl. Geist auf die Apostel herabkommt und dabei Feuerzungen sichtbar werden.

Sohn und Geist sind demnach personhafte Ausprägungen der göttlichen Liebe und Erkenntnis, während der Vater oft mit der allmächtigen göttlichen Kraft identifiziert wird. Jedoch wäre es ein grober Irrtum, wollte man sagen, dass Macht, Erkenntnis und Liebe drei verschiedene „Teile“ oder „Abteilungen“ der einen göttlichen Substanz sind, die Vater, Sohn und Geist heißen, so dass der Sohn *nichts anderes wäre als* der göttliche Verstand, der Geist *nichts anderes als* der göttliche Wille, der Vater nichts anderes als das Kraftzentrum Gottes. Vater, Sohn und Geist sind nämlich nicht bloß bestimmte „Teile“ oder Teilaspekte, Kräfte oder Eigenschaften des göttlichen Wesens, sondern Sohn und Geist besitzen ebenso wie der Vater die *ganze* Gottheit *mit all ihren Kräften und Eigenschaften*. Daher hat der Vater vollkommenste Erkenntnis und Liebe auch in sich selbst, unabhängig von den beiden anderen Personen, denn sonst wäre er unvollkommen. Ebenso hat er Sohn nicht nur Erkenntniskraft, sondern auch Liebe und Seinsmacht in sich selbst, wie auch der Geist nicht nur Liebe, sondern auch Erkenntnis und Seinsmacht in sich selbst hat. Überhaupt gilt, dass jede der drei Personen alle Vollkommenheiten in sich hat, unabhängig von den anderen Personen. Doch ist das *Erkennen* für die Existenzweise des Sohnes charakteristisch, so wie die besondere Existenzweise des Geistes von der *Liebe* geprägt ist, und die besondere Existenzweise des Vaters die *Macht* ist, weil der Vater der letzte Ursprung und Quell der ganzen Dreifaltigkeit ist, begabt mit der Macht, von sich aus (ursprungslos) da zu sein, den beiden anderen göttlichen Personen das Dasein zu schenken. Obgleich alle drei Personen in gleicher Weise an den Vollkommenheiten (wie Allwissenheit, Liebe, Allmacht usw.) teilhaben, werden von der Hl. Schrift und den Kirchenvätern den drei Personen gemäß ihrer Eigenheiten bevorzugt gewisse Vollkommenheiten zugeschrieben (die an sich auch den anderen beiden zukommen). Man nennt diese Vollkommenheiten die *Appropriationen* („Zueignungen“) der jeweiligen Person. So wird der Titel ‚Gott‘ und ‚Schöpfer‘ bevorzugt dem Vater zugeeignet („appropriiert“) der Sohn dagegen wird bevorzugt als ‚Herr‘, ‚Weisheit‘, ‚Wort‘ (bzw. ‚Logos‘), ‚Offenbarer‘ und ‚Erlöser‘ bezeichnet; der Heilige Geist schließlich wird bevorzugt ‚Geist‘, ‚Liebe‘, ‚Tröster‘, ‚Tröster‘ (bzw. ‚Paraklet‘), ‚Heiliger‘, ‚Vollender‘, ‚Lebensspender‘, ‚Spender der Hoffnung‘, ‚Erleuchter‘ und ‚Gabenspende‘ genannt.¹⁰⁴

Da die verschiedenen Eigenschaften Gottes (wie Allmacht, Allwissenheit usw.), seine sog. Attribute, ins Unendliche gesteigerte Vollkommenheiten sind, fallen diese in Einheit zusammen (ähnlich wie sich parallele Geraden im Unendlichen schneiden), denn wenn man eine Eigenschaft wie etwa Allmacht ins Unendliche steigert, muss sie alle übrigen Vollkommenheiten in sich enthalten (vollkommene Macht ohne Wissen ist z.B. undenkbar; ebenso undenkbar wäre vollkommenes Wissen ohne Macht). Außerdem müssen unendlich vollkommene Attribute natürlich auch Selbständigkeit, also Substanz haben und nicht mehr „bloß“ Eigenschaften einer anderen Substanz sein. Daher fallen die Attribute auch mit dem göttlichen Wesen sachlich zusammen und so gilt das Axiom: Alles was Gott „hat“, das „ist“ er. Z.B. hat Gott Liebe, aber daher „ist“ Gott auch die Liebe (vgl. 1 Joh 4,16). Man sagt, dass die Attribute in Gott nicht bloß oberflächlich an der göttlichen Substanz haften, sondern diese ganz durchdringen und „sind“, d.h. die Attribute „subsistieren“, sie existieren substanzartig und „sind“ gewissermaßen Gottes Substanz.

Zwischen den verschiedenen Attributen in Gott besteht daher ebenso wie zwischen einem jedem Attribut und dem göttlichen Wesen offenbar kein ‚realer‘ Unterschied mehr, sondern nur noch ein ‚virtueller, formaler oder modaler‘. Dies ist mit der sog. *Simplizität* (Einfachheit) des göttlichen Wesens gemeint, welche aus der unübertreffbaren Vollkommenheit Gottes folgt: Das vollkommenste Seiende kann nicht aus ‚real‘ verschiedenen Teilen zusammengesetzt sein, denn andernfalls wäre jeder Teil unvollkommen, da ihm die Vollkommenheiten der anderen Teile fehlen würde.¹⁰⁵ Man kann daher sagen, dass göttliche Allmacht, göttliche Allwissenheit und das göttliche Wesen sachlich ein und dasselbe ist, ebenso wie jede der drei göttlichen Personen mit dem göttlichen Wesen sachlich identisch ist.

Von dieser Regel („alles ist in Gott eins“) gibt es nur eine Ausnahme: der Gegensatz der Relationen des Zeugens und Gezeugtwerdens, des Hauchens und Gehauchtwerdens bleibt auch bei der Steigerung ins Unendliche bestehen (denn es sind ja zwei gegensätzlich aufeinander bezogene Relationen). Daher lautet der Kernsatz der christlichen Gotteslehre, der 1442 auf dem Konzil

¹⁰⁴ Die *Appropriationen* (siehe hierzu auch S. 12 mit Fußnote 40) sind also Eigenschaften des göttlichen Wesens, die als solche allen Personen zukommen, die aber der besonderen Existenzweise *einer* Person besonders angemessene Eigenschaften sind und darum dieser bevorzugt zugeschrieben werden. Von den Appropriationen sind die sog. *Proprietäten* („auszeichnende Eigentümlichkeiten“) und *Notionen* („Erkennungsmerkmale“) zu unterscheiden: Notionen sind Eigenschaften, welche nur einer oder zwei der Personen zukommen, und zwar solche, die einen positiven Vorzug (eine Würde) ausdrücken, welche für die betreffende Person bzw. die beiden Personen konstitutiv sind. Dabei heißen diejenigen Notionen, die nur einer einzigen Person zukommen, Proprietäten (manche Theologen verwenden jedoch beide Begriffe synonym). Als Proprietäten zählt man auf

(1) die Ursprungslosigkeit als Proprietät des Vaters,
(2) die aktive Zeugung (= das Zeugen des Sohnes) als zweite Proprietät des Vaters,
(3) die passive Zeugung (= das Gezeugtwerden) als Proprietät des Sohnes,
(4) die passive Hauchung (= das Gehauchtwerden) als Proprietät des Heiligen Geistes.

Zu den Notionen gehören diese vier Proprietäten und außerdem noch

(5) die aktive Hauchung (= das Hauchen des Heiligen Geistes) als Erkennungsmerkmal von Vater und Sohn.

Dabei heißen (2) und (3) die beiden von der Zeugung induzierten *Relationen*, während (4) und (5) die von der Hauchung induzierten beiden Relationen sind. Die drei Relationen (2), (3) und (4), die zugleich Proprietäten sind, heißen personenbildende Relationen und werden mit den Personen selbst gleichgesetzt (d.h. die aktive Zeugung ‚ist‘ der Vater, die passive Zeugung ‚ist‘ der Sohn, und die passive Hauchung ‚ist‘ der Heilige Geist). Insgesamt gibt es in der Trinitätslehre also *ein* Wesen, *zwei* Hervorgänge, *drei* Personen, *vier* Relationen, die identisch sind mit den vier Proprietäten, und *fünf* Notionen. Abweichend hiervon sprechen manche von sechs Notionen, von denen der Vater drei hat (Ursprungslosigkeit, aktive Zeugung und aktive Hauchung), der Sohn zwei (passive Zeugung und aktive Hauchung) und der Geist eine (passive Hauchung), aber das sind natürlich nur fünf, da die aktive Hauchung zweimal vorkommt.

Es gibt weitere Eigenheiten der Personen wie das Nichtgehauchtwerden des Vaters und des Sohnes, das In-die-Welt-gesandtwerden des Vaters, das Nichthauchen und Nichtzeugen des Hl. Geistes und die Unfruchtbarkeit des Geistes (das Nicht hervorbringen einer Person durch den Geist als Zusammenfassung seines Nichtzeugens und Nichthauchens). Aber diese Eigenheiten gelten nicht als besondere Vorzüge und Würden und gehören daher nicht zu den Proprietäten. Außerdem gibt es weitere Eigenheiten der Personen, die nicht konstitutiv für ihr Personsein sind, sondern einen besonderen Bezug zur Welt ausdrücken. So sind die Menschwerdung, das Leben als Mensch, der Tod und die Auferstehung eine Eigenheiten des Sohnes, das In-die-Welt-gesandtwerden ist eine Eigenheit des Sohnes und des Geistes, das Senden des Sohnes und des Geistes in die Welt eine Eigenheit des Vaters. Dazu kommen natürlich zahlreiche weitere Eigenheiten aufgrund von Handlungen und Gebeten der Menschen, wenn sich z.B. Petrus in 1 Petr 1,3 im Gebet an den Vater wendet, dann bekommt der Vater dadurch die ihm fortan eigentümliche Eigenschaft, der Adressat dieses petrinischen Gebets gewesen zu sein.

¹⁰⁵ Um ein unendlich vollkommenes Seiendes zu konzipieren, muss man nicht nur die Fähigkeiten steigern, sondern auch alle Fähigkeiten in einem einfachen, ungeteilten Seienden konzentrieren. Man betrachte z.B. ein Büro mit vielen Geräten für verschiedene Aufgaben (etwa eine Schreibmaschine, ein Taschenrechner, ein Kopierer usw.) Es wäre offenbar viel vollkommener, wenn man die verschiedenen Geräte durch ein einziges ersetzen könnte, welches die Fähigkeit hätte, alle Aufgaben zu übernehmen: ein ‚all-in-one‘-Gerät. Nach dieser Vorstellung also muss das vollkommenste Seiende als ein unzusammengesetztes ‚punkt-artiges‘ Seiendes gedachte werden, in dem unendlich viele Fähigkeiten konzentriert sind.

von Florenz formuliert wurde: „*In Gott ist alles eins, außer es steht dem ein Unterschied der Relation entgegen*“.¹⁰⁶ Die drei Personen kann man nun vor dem Hintergrund dieser Lehre sinnvollerweise mit den Relationen identifizieren, und zwar den Sohn mit dem Gezeugtwerden, den Geist mit dem Gehauchtwerden, den Vater mit dem Zeugen und Hauchen zugleich (was beides in eins zusammenfällt, da Zeugen und Hauchen Attribute sind, zwischen denen kein Relationengegensatz besteht). Die göttlichen Personen sind so gesehen Relationen, und zwar sind es „subsistierende Relationen“ (wie Thomas von Aquin es ausgedrückt hat), da sie wie alle anderen göttlichen Attribute im göttlichen Wesen subsistieren.

Aber all dies ist in der Hl. Schrift nur angedeutet. Es erschließt sich nur bei sehr aufmerksamer Schriftbetrachtung und ihrer philosophischen Durchdringung; Gott spricht nur leise über seine innersten Geheimnisse, und weder Schrift noch menschliche Vernunft führen uns zu einem *vollständigen* Begreifen dieser Dinge. So sollte zugegeben werden, dass die Allerheiligste Dreifaltigkeit, sich unserer vollständigen Einsicht entzieht und immer entziehen wird. Aber zwei Dinge können und sollten aufgezeigt werden: Erstens und vor allem stimmt die Lehre von der Dreifaltigkeit Gottes mit dem Zeugnis der Heiligen Schrift überein, und zweitens ist diese Lehre nicht vernunftwidrig oder unlogisch, auch wenn sie unsere Vorstellungskraft übersteigt.¹⁰⁷

Den beiden innergöttlichen Hervorgängen des Sohnes und des Heiligen Geistes vom Vater entsprechen zwei Missionen oder *zeitliche Sendungen*: *Gott sandte den Sohn und den Heiligen Geistes in die Welt hinein* (vgl. Jes 48,16), *wodurch* die ewigen innergöttlichen Hervorgänge eine „Verlängerung in die Welt hinein“ erfahren haben. Der Vater „sandte“ den Sohn (Lk 20,13; Joh 3,17.34; 4,34; 5,23–24.30.37; 6,38–39.44; 7,16.18.28.33; 8,16.18.26.29.42; 9,4; 12,44–45.49; 13,20; 14,24; 15,21; 17,3; 20,21; Röm 8,3); und Vater und Sohn „sandten/senden“ den Heiligen Geist in die Welt (Joh 14,26; 15,26; 16,7). Dabei kommt der Heilige Geist zu uns in einer unkörperlichen und meist unsichtbaren Weise, sichtbar nur *durch seine Wirkungen*: Er baut die Kirche auf, er erleuchtet die Propheten und die Gläubigen, er heiligt sie und verleiht ihnen Kraft, Gutes zu tun und Gott in rechter Weise zu dienen. Der Sohn aber kommt nicht nur durch seine Wirkungen, sondern persönlich und sogar körperlich in die Welt, nämlich durch die sog. *Menschenwerdung*, die ein anderes Mysterium ist, das im folgenden Abschnitt 5 erläutert werden soll.

Im Hinblick auf diese Sendungen/Missionen des Sohnes und des Heiligen Geistes sagt man, dass es zusätzlich zur sog. *immanenten Trinität* (die wir bislang betrachtet haben, und die in Gott unabhängig von und sogar vor der Erschaffung der Welt besteht) eine sog. *ökonomische Trinität* gibt: das ist die Trinität, wie sie in der Heilsgeschichte dieser zeitlichen Welt auftritt durch die Missionen des Sohnes und des Heiligen Geistes. Die ökonomische Trinität schließt also den historischen Jesus (den inkarnierten Sohn Gottes) ein sowie die Wirkungen bzw. erfahrbar gewordenen Aspekte des Heiligen Geistes. Die ökonomische Trinität sollte sinnvollerweise ein Abbild der immanenten Trinität sein, und dies kann man für theologische Konklusionen nutzen. Daraus z.B., dass Christus die Apostel ‚anhauchte‘ und ihnen dadurch den Heiligen Geist vermittelte (Joh 20,22; vgl. Apg 7,55–56), kann man schließen, dass wahrscheinlich auch in der immanenten Trinität der Sohn den Geist ‚haucht‘ und somit an seinem Hervorgehen beteiligt ist; auf diese Weise erhält man ein interessantes und sehr wichtiges Argument für das sog. ‚Filioque‘.¹⁰⁸

¹⁰⁶ Konzil von Florenz, Unionsdekret mit den Jakobiten *Cantate Domino* vom 4. Februar 1442 (DH 1330).

¹⁰⁷ Meiner Ansicht nach ist die Trinität ein konsistentes Konzept, und so wie die Trinität hier erklärt wurde, steht sie in keinem klar erkennbaren Widerspruch zu anerkannten logischen Prinzipien. So sehen es auch die meisten katholischen Theologen und Philosophen (unter den wenigen Ausnahmen ist hier vor allem *Francisco Suárez*, † 1617, zu nennen, welcher lehrte, dass das Prinzip, dass aus der Identität von a mit c und von b mit c stets die Identität von a mit b folgt, nur induktiv gesicherte Geltung im kreatürlichen Bereich hat, aber auf den unendlichen und ungeschaffenen Gott nicht ohne Weiteres angewendet werden kann; vgl. hierzu *Thomas Marschler*, Die spekulative Trinitätslehre des Francisco Suárez S.J. in ihrem philosophisch-theologischen Kontext, Münster 2007, S. 338–342 mit Fußnote 120). Andererseits scheint es, dass wir keine adäquate Vorstellung und kein absolut klares Verständnis der Dreifaltigkeit haben, um jeden Zweifel an der Konsistenz des Dreifaltigkeitskonzepts durch einen positiven Beweis ausräumen zu können; noch weniger können wir beweisen, dass die trinitarische Struktur für Gott notwendig ist, so dass die Dreifaltigkeit *eine Sache des Glaubens und ein Glaubensgeheimnis oder Mysterium im strengen Sinn* bleibt. Der Geheimnischarakter des Dreifaltigkeitsdogmas wurde auch durch die Synode (das Regionalkonzil) von Köln 1860 ausgesprochen, und scheint zudem in der Heiligen Schrift selbst angedeutet zu sein, denn die Aussagen Mt 11,27 und 1 Kor 2,11 scheinen zu implizieren, dass die göttlichen Personen nur von den drei göttlichen Personen selbst vollständig erkannt und begriffen werden können. Dieser Sachverhalt ist auch der Inhalt einer beeindruckenden mittelalterlichen Legende über den Kirchenvater *St. Augustinus* († 430), die über 800 Jahre nach Augustinus' Tod erstmals veröffentlicht wurde in dem Buch *Bonum universale de apibus* II 48 (S. 437–439 in der Edition von Baltazar Bellerus 1627), welches der Dominikaner Thomas von Cantimpré um 1260 verfasste. Nach dieser Legende begegnete einst der heilige Augustinus, als er bei einem Spaziergang am Strand der nordafrikanischen Küste in der Nähe seines Bischofssitzes Hippo Regius über die Trinität nachdachte – es war an einem der Tage, in denen er an seinem Hauptwerk über die Dreifaltigkeit *De Trinitate* arbeitete (d.h. irgendwann zwischen 400 und 417) – einem kleinen Kind, das im Sand saß und versuchte, mit einer Muschel das Wasser des ganzen Meeres auszuschöpfen und in ein Loch zu füllen, das es in den Sand gegraben hatte. Während der Heilige lächelte und auf die Unmöglichkeit dieses Unternehmens hinwies, antwortete das Kind, es er genauso unvernünftig sei, wenn er „das unerklärliche Mysterium der ungeteilten Dreifaltigkeit“ zu erklären versuche. (S. 438). – Trotzdem haben einige wenige Theologen versucht zu beweisen, dass Gott notwendigerweise dreifaltig sein muss und hatten dabei einige wirklich interessante Ideen, obwohl diese nicht generell akzeptiert wurden (und manche von ihnen im 19. Jahrhundert von der Katholischen Kirche offiziell zurückgewiesen wurden, namentlich diejenigen von Günther, Heroingemisch und Froschhammer). Der berühmteste und am meisten anerkannte dieser Theologen ist *Richard von St. Victor* († 1173), welcher glaubte, einen notwendigen rationalen Grund für die dreifaltige Struktur Gottes gefunden zu haben. Richard argumentiert in seinem Werk *De Trinitate* (Kap. 3), dass Gott, wenn er allvollkommen sei, auch die größte aller Vollkommenheiten, nämlich die *Liebe*, in der perfektsten Weise besitzen müsse; dies setze aber voraus, dass es in Gott mindestens zwei Personen geben müssten, die einander lieben. Aber da eine exklusive gegenseitige Liebe zwischen zwei Personen immer noch unvollkommen sei, müsse es in Gott noch eine dritte Person geben, einen ‚condilectus‘ (Mitgeliebten) der zwei Liebenden, d.h. eine weitere Person, die in ihrer Liebe mit einschließt. Andere interessante Ideen wurden von *Ramon Llull* († 1316) vorgelegt, welcher spekulierte, dass Gott, weil er gut und groß ist, notwendigerweise etwas erzeugen muss, das so gut und groß ist wie er selbst, und so komme es zu zwei göttlichen Personen, eine welche zeugt und eine welche gezeugt wird; aber die Vollkommenheit der Größe und Gutheit verlange noch, dass aus der zeugenden und der gezeugte Person eine dritte gute und große Entität hervorgehe, d.h. eine dritte göttliche Person. *Anton Günther* († 1863) spekulierte, Ideen von *Hegel* († 1831) und *Schelling* († 1854, siehe Fußnoten 114 und 131) folgend, dass aus Gottes Selbstbewusstsein notwendigerweise Subjekt, Objekt und Identität entstehen müsse nach Art der Hegelschen These, Antithese und Synthese, und so entstehe notwendigerweise eine (tritheistische?) Trinität (siehe Fußnote 131). Günthers Zeitgenossen hatten ähnliche Ideen, z.B. entwickelte *Johann Nepomuk Paul Oischinger* († 1876) die Trinität aus dem Begriffen des Lebens, der Form und der Einheit, und *Jacob Froschhammer* († 1893) erklärte, Gott müsse als vollkommenes Wesen notwendigerweise Intellekt und Wille haben; da nun aber Gottes Wesen, Intellekt und Wille vollkommen sein müssten, müsse man jeder dieser Entitäten Persönlichkeit zusprechen, und so müsse Gott trinitarisch sein. In unseren Tagen hat *Walter Simonis* († 2012) versucht, die göttliche Trinität aus dem Prinzip abzuleiten, dass *jede* Entität trinitarisch strukturiert sein, insofern sie die transzendentalen Attribute Gutheit, Wahrheit und Schönheit habe.

¹⁰⁸ Siehe Fußnote 97 und das Ende von Kap. 6.

5. Dreifaltigkeit und Inkarnation (Menschwerdung)

Wenden wir nun noch einmal Jesus Christus zu. Wer oder was war Christus? Die Antwort der Trinitätslehre lautet: Christus war einer aus der Heiligen Dreifaltigkeit, nämlich der ewige Sohn Gottes, die zweite göttliche Person, und also letztlich Gott selbst.

Diese Antwort ist zwar richtig, aber dennoch höchst unbefriedigend. Christus hat doch in einem Leib sichtbar auf Erden gelebt, aber Gott ist geistig (Joh 4,24), unsichtbar (1 Tim 6,16) und ist „im Himmel“ (d.h. in einer vom Weltall verschiedenen, für uns un-erreichbaren Daseins-Ebene): Gott „wohnt in unzugänglichen Licht“ (1 Tim 6,16). Demgegenüber hat Christus wie ein Mensch gelebt, hat gelitten, ist gekreuzigt worden und gestorben, aber Gott ist unsterblich und zwischen Gott und Mensch ist ein unendlicher Unterschied, aber Christus scheint beides zugleich gewesen zu sein. So haben wir hier wieder ein großes Mysterium.

Nun lesen wir in der Bibel öfter, dass Gott zu den Menschen spricht oder ihnen sogar in verschiedener Gestalt erscheint. Z.B. erschien Gott dem Abraham in Gestalt von drei Männern (Gen 18, was wahrscheinlich, wie wir sahen, eine Andeutung der Dreifaltigkeit war), und speziell der Heilige Geist erschien bei der Taufe Jesu in Gestalt einer Taube (Lk 3,22) und später in Gestalt von Feuerzungen (Apg 2,3–4). Aber es wäre töricht, anzunehmen, dass Gott tatsächlich eine menschliche Stimme hätte oder die Gestalt eines Mannes oder die einer Taube oder die von Feuerzungen; denn Gott ist ein unkörperlicher Geist (vgl. Joh 4,24 mit Lk 24,39) und ist unsichtbar (Kol 1,15; 1 Tim 1,17; 6,16), daher kann man Gottes Wesen weder mit den Augen sehen noch mit den Ohren hören. Bei Erscheinungen Gottes hier auf Erden zeigt sich also nicht unmittelbar Gott selber. Wahrscheinlich lässt Gott für die Dauer der Erscheinung aus dem Nichts Gestalten und Stimmen entstehen (entweder nur in der Vorstellung des Menschen oder auch in Wirklichkeit), die ihn vertreten, aber sich sofort nach der Erscheinung wieder ins Nichts auflösen.

Einige Irrlehrer der frühen Christenheit meinten nun, auch der sichtbare Christus auf Erden sei nur eine solche Gestalt gewesen, durch die Gott sich sichtbar gemacht hat; nach dieser Ansicht, die man *Doketismus* nennt,¹⁰⁹ war Christus kein wirklicher Mensch und hat nur zum Schein gelitten. Demgegenüber steht es für den kirchlichen Glauben fest, dass Christus wahrhaftig und wirklich ein Mensch aus Fleisch und Blut war, der wirklich für uns gelitten hat und am Kreuze wirklich starb, dann aber wieder auferweckt wurde. Die Kirche glaubt also, wie es auch in der Heiligen Schrift klar bezeugt ist, dass der Sohn, einer aus der Dreifaltigkeit, wirklich ‚Mensch‘ geworden ist (Mk 15,39; Lk 23,47; Joh 8,40; Röm 5,15; 1 Kor 15,21–22; 1 Tim 2,5) und daher sowohl einen wahren körperlichen Leib angenommen hat, d.h. ‚Fleisch‘ geworden ist (vgl. Lk 24,39; Hebr 2,14; Joh 1,14; 1 Joh 4,2–3; 2 Joh 1,7), als auch einen menschlichen ‚Geist‘, d.h. eine menschliche geistige ‚Seele‘ (vgl. Mt 26,38; Mk 14,34; Lk 23,46; Joh 11,33). Die wahre Menschlichkeit Jesu wird auch in Hebr 2,17 betont, wo es heißt, dass der Sohn „in jeder Hinsicht den Brüdern gleich geworden ist“, wobei mit den ‚Brüdern‘ die Menschen gemeint sind, die er nach Hebr 2,11–13 geheiligt hat.¹¹⁰

Aber da nun der Sohn als Gott unwandelbar ist (Mal 3,6; Hebr 1,10–12), konnte er nicht aufhören, Gott zu sein. Die *Menschwerdung* alias *Inkarnation* ist demnach nicht aufzufassen als eine *Verwandlung* der zweiten göttlichen Person in einen Menschen, sondern als *Annahme einer Menschennatur*, so dass nun *nach* der Menschwerdung der Sohn *zwei* Naturen oder Wesenheiten besitzt: die göttliche Natur (= das göttliche Wesen) und die Menschennatur (ein wirkliches menschliches Wesen). Die Menschwerdung geschah so, dass Gott im Schoß der Jungfrau Maria ein Menschenkind, Jesus, erschuf (wie bei jedem Schöpfungsakt wirkten dabei alle drei Personen vereint mit) und dieses Menschenkind dann der zweiten göttlichen Person, d.h. dem Sohne, als zweite Natur übereigneten. Nach diesem Ereignis gilt also, dass der Sohn zwei Naturen besitzt und umgreift, und in beiden Naturen verwirklicht ist;¹¹¹ während der Vater und der Heilige Geist nach wie vor nur die göttliche Natur umgreifen. So kann man sagen, dass nicht der Vater und nicht der Geist, sondern allein die zweite göttliche Person, der Sohn, Mensch geworden ist.

Die beiden Naturen oder Wesenheiten (Gottheit und Menschheit) des Sohnes sind *unvermischt und unverändert*, sonst wäre Christus ein Zwitterwesen, halb Gott und halb Mensch, was absurd ist. Beide Naturen besitzt er vollständig und unversehrt. Wir müssen die Naturen also auseinanderhalten. Andererseits dürfen wir die Naturen aber auch *nicht getrennt* und nicht *geteilt* denken, so dass es zwei selbstständige Personen wären, eine ungeschaffene göttliche im Himmel und eine geschaffene menschliche auf Erden; denn es gibt nur *einen* Sohn. Um diese Einheit zu betonen, sprechen die Kirchenväter vom *Gottmenschen Jesus Christus*, womit sie aber kein Mischwesen, halb Gott und halb Mensch meinen, sondern eine Person, welche die ganze göttliche Natur und eine vollständige menschliche Natur besitzt, also ‚wahrer Gott und wahrer Mensch zugleich‘ ist.¹¹²

Jesus Christus ist also als wahrer Mensch empfangen und geboren, bestehend aus einem menschlichen Leib und einer menschlichen Seele¹¹³ (welche Träger eines menschlichen Verstandes, eines menschlichen Willens und menschlicher Emotionen ist), ein Mensch, der vom ersten Augenblick seiner Existenz im Schoß der Jungfrau Maria an der zweiten göttlichen Person übereignet war, so dass er seitdem wie kein anderer Mensch mit dieser zweiten göttlichen Person verbunden ist. Diese einzigartig tiefe Verbindung nennt man die *hypostatische Union* oder *Personeneinheit* und erklärt sie näherhin so, dass die zwei Naturen dadurch geeint sind, dass sie von ein und derselben Person (oder: „derselben Hypostase“, wie es im Griechischen heißt) in Besitz genommen sind. Dies bedeutet, dass der Mensch Jesus Christus und der göttlichen Sohn nicht zwei Personen oder zwei

¹⁰⁹ Siehe Fußnote 124.

¹¹⁰ Zusätzlich zu dem klaren Zeugnis für Christi Menschheit im Hebr 2, wonach Jesus ‘in jeder Hinsicht’ wie wir war (Hebr 2,17 im Kontext von Hebr 2,10–17), gibt es hierfür noch eine andere klare Aussage in Hebr 4,14–5,1: „Da wir nun einen großen Hohenpriester haben, der die Himmel durchschritten hat, Jesus den Sohn Gottes, lasst uns an unserem Bekenntnis festhalten. Denn wir haben keinen Hohepriester, der nicht mit unseren Schwächen mitfühlen könnte, denn er ist in jeder Beziehung versucht worden in derselben Weise [wie wir][...] Denn jeder Hohepriester wird von den *Menschen* genommen und für die Menschen eingesetzt für die Gott betreffenden Dinge [...]“ Siehe auch die Argumente für die Unterordnung Christi unter den Vater, die in Kap. 8 vorgestellt und diskutiert werden, von denen die meisten weitere Zeugnisse für die wahre Menschheit Christi sind.

¹¹¹ Vgl. Fußnote 230.

¹¹² Diese Lehre wurde bereits von Tertullian (um 215) und St. Ignatius von Antiochia (um 107) verteidigt; siehe Fußnoten 6 und 215. Sie wurde auf den Konzilien von Ephesus 431 und Chalzedon 451 definiert (siehe die Ausführungen hierzu in Kap. 6).

¹¹³ Dies wurde offiziell z.B. durch das *Fünfte Ökumenische Konzil (das Konzil von Vienne)* im Jahre 1312 festgehalten, an dem u.a. der Sel. Raimund Lullus († 1315) teilnahm, wonach der „zusammen mit dem Vater ewig bestehende“ Sohn „im Brautgemach [= Mutterschoß]“ seiner jungfräulichen Mutter „einen leidensfähigen menschlichen Leib und eine verstandes- und vernunftbegabte Seele“ annahm (DH 900).

Hypostasen sind, sondern nur eine Person und eine Hypostase, so dass der Mensch Jesus Christus zur zweiten göttlichen Person nicht ‚Du‘ sagen kann, sondern mit ihm ein einziges ‚Ich‘, ein einziges Subjekt ist. Der Gottmensch Jesus Christus bekam keine menschliche Subsistenz (keinen menschlichen Personenkern) zusätzlich zu seiner göttlichen Subsistenz(weise) oder seinem göttlichen Personenkern, sondern der unveränderte göttliche Personenkern des ewigen Sohnes Gottes übernahm nach dem Ereignis der Menschwerdung (Inkarnation) zusätzlich zu seiner Funktion, eine der drei Subsistenzweisen Gottes zu sein, noch die Funktion, als Subsistenz der hinzugekommenen menschlichen Natur Christi zu dienen. Wie wir in Kap. 8.2 sehen werden, wurde die hypostatische Union nicht nur für die Dauer des Erdenlebens Christi gebildet, sondern sie bleibt für immer bestehen.

Jesus Christus war also immer schon wirklich der Sohn Gottes, und seit der Inkarnation war er (ist er und wird er immer sein) wahrer Gott und wahrer Mensch zugleich. Als wahrer Mensch konnte er wirklich leiden und sterben, und konnte er sagen: „*Der Vater ist größer als ich*“ (Joh 14,28). Aber als wahrer Gott konnte er zugleich sagen: „*Ich und der Vater sind eins*“ (Joh 10,30). Wegen der Personeneinheit des Menschen Jesus mit dem göttlichen Sohn können wir sogar die Tätigkeiten und Leiden Jesu von Gott aussagen: z.B. „Gott ist in diese Welt gekommen“, „hat gelitten“ und „ist am Kreuz gestorben.“ Aber man muss sich im Klaren sein, wie das gemeint ist: Weder von der ganzen Dreifaltigkeit noch vom Vater, noch vom Heiligen Geist kann dies gesagt werden, sondern nur vom Sohn; und auch vom Sohn gilt es nur im Hinblick auf seine menschliche Natur.¹¹⁴

Indem also die Inkarnationslehre die zwei Wesen(heiten) oder Naturen Christi betrachtet, vervollständigt die Dreifaltigkeitslehre: Die *Dreifaltigkeitslehre* erklärt, *wer* zu unserer Erlösung gekommen ist: der Sohn Gottes, einer aus der Heiligsten Dreifaltigkeit, während die *Inkarnationslehre* oder *Zweinaturenlehre* zu erklären versucht, *wie* der Sohn in die Welt kam (Joh 1,1). Nur beide Lehren zusammengenommen können zu einem angemessenen Verständnis der Identität Christi führen. Beide Lehren können wie folgt auf eine Kurzformel gebracht werden:

Dreifaltigkeitslehre: drei Personen (Vater-Sohn-Geist) – ein Wesen (Gott).
Zweinaturenlehre: eine Person (Sohn) – zwei Naturen (Gottheit-Menschheit).¹¹⁵

Ob und wie die Zweinaturenlehre in der Bibel fundiert ist, wird genauer in Kap. 8 erörtert werden.

¹¹⁴ Um widersprüchliche Aussagen zu vermeiden, teilt man sie auf nach ihrem Bezug auf die Gottheit bzw. Menschheit Christi. (siehe auch Fußnote 140). So heißt es z.B. im Glaubensbekenntnis des *Vierten Laterankonzils* von 1215 (siehe auch Fußnote 176) über Christus: „*Er wurde, obwohl er der Gottheit nach unsterblich und leidensunfähig ist, zugleich der Menschheit nach leidensfähig und sterblich*“ (DH 801). Die erste Aussage, wonach Christus der Gottheit nach leidensunfähig war, ist gegen die sog. *theopaschitische Irrlehre* gerichtet, nach der Christus auch in seiner göttlichen Natur (bzw. Gott auch als Gott) leiden könne, wie es in der frühen Kirche die *Patristianer* (bzw. *Sabellianer* oder *Modalisten*: siehe Fußnote 129) und später manche *Monophysiten* (siehe S. 38) lehrten, seit dem 19. Jh. aber auch manche idealistische christliche Philosophen (z.B. Schelling, siehe auch Fußnoten 107 und 131) und seit dem 20. Jh. moderne Prozesstheologen und manche Evangelikale glauben, letztere hauptsächlich aufgrund eines wörtlichen Verständnisses anthropomorpher Aussagen über Gott. Dieser falsche Theopaschitismus ist zu unterscheiden vom *rechtgläubigen Theopaschitismus* (siehe S. 39 mit Fußnote 148): Die Lehre, dass Gott (nur) im Hinblick auf die Menschheit Christi leidensfähig geworden ist, die wegen der hypostatischen Union dieser Natur mit der Gottheit gerechtfertigt werden kann (und in der zweiten Aussage im obigen Zitat aus dem Glaubensbekenntnis des Vierten Laterankonzils ausgedrückt ist).

¹¹⁵ Da Christi menschliche Natur aus Leib und Seele besteht (vgl. Fußnote 113) und man Leib und Seele als ‚zwei (Teil-)Substanzen‘ ansehen kann, kann man hinzufügen, dass der Sohn nach der Menschwerdung *drei Substanzen* hat: Leib, Seele und Gottheit. Doch war die Aussage, Christus bestehe aus drei Substanzen, noch sehr ungewöhnlich, als *Erzbischof St. Julian II. von Toledo, der erste Primas von Spanien* († 690) in dem Werk *Apologia fidei verae* davon sprach. So hatte *Papst St. Benedikt II.* (684–685) diese neue Redeweise zunächst beanstandet, aber nachdem Julian sie in seinem Werk *Liber responsionis fidei nostrae* erläutert hatte, soll *Papst St. Sergius I.* (687–701) ihr zugestimmt haben. Schon kurz zuvor erschien dieser Ausdruck im *Glaubensbekenntnis des Elften Regionalkonzils von Toledo* 675 (DH 535, siehe S. 42), und wurde auch durch das *Vierzehnte und Fünfzehnte Regionalkonzils von Toledo* 688 (vgl. DH 567) aufgegriffen. Die von Karl dem Großen protegierte *Regionalsynode von Frankfurt* 794 lehnte sie dennoch ab (DH 613), aber der Anspruch dieser Synode, ökumenisch zu sein und das ökumenische Konzil von Nizäa des Jahres 787 zu ersetzen, wurde weder von *Papst Hadrian I.* noch von anderen Päpsten anerkannt.

6. Entwicklung der Dreifaltigkeits- und Zweinaturenlehre

Die Lehre wurde hauptsächlich auf den ersten sieben Ökumenischen Konzilien¹¹⁶ entwickelt, die abwechselnd Einheit und Vielheit betonten, wobei die Konzilien mit ungeraden Nummern die Einheit und die mit geraden Nummern die Vielheit betonten.

- (1) Das *Erste Ökumenische Konzil* (*Erstes Konzil von Nizäa* im Jahre 325) mit 318 Teilnehmern¹¹⁷ folgte dem *hl. Athanasius* (Diakon und später Patriarch von Alexandria, † 373) und formulierte ein Glaubensbekenntnis gegen die Lehre der Arianer: die Anhänger des alexandrinischen Priesters *Arius* († 336), der seit 318 lehrte, dass Christus nicht Gott im Vollsinn war, sondern nur der höchste und zuerst erschaffene Engel.¹¹⁸ Das Bekenntnis verteidigte Christi wahre Gottheit, wies also auch den noch radikaleren *Psilanthropismus* oder *Adoptianismus* oder *Dynamismus* zurück, der von *Theodot dem Schuhmacher von Byzanz* um 190 begründet worden war (welcher lehrte, dass Christus nur ein ‚bloßer Mensch‘ – griech. ‚psilos anthropos‘ – war, der bei

¹¹⁶ Ein *Konzil* oder eine *Synode* ist eine Konferenz von Bischöfen als Nachfolgern der Apostel, die zusammenkommen, um Entscheidungen bezüglich der kirchlichen Lehre und Praxis zu fällen (vgl. Mt 18,18–20). Ein Konzil heißt *ökumenisch* (von griech. ‚oikoumene‘ = die ganze bewohnte Welt), wenn es von höchster Autorität und Bedeutsamkeit ist; dies schließt nach katholischem Verständnis ein, dass das Konzil mindestens die folgenden zwei Erfordernisse erfüllt:

(1) der Papst als Nachfolger des Apostels Petrus soll das Konzil einberufen und auf ihm den Vorsitz führen; wenigstens aber muss er die Konzilsentscheidungen in der Autorität des hl. Petrus bestätigen und in Kraft setzen (vgl. Mt 16,18–19; Lk 22,32; vgl. auch Zweites Vatikanisches Konzil, Lumen Gentium 22, DH 4146).

(2) als Teilnehmer sind alle nicht-exkommunizierten katholischen Bischöfe der ganzen Welt einzuladen (wobei aber nicht erforderlich ist, dass alle Eingeladenen tatsächlich teilnehmen); dies ist mit dem Wort „ökumenisch“ gemeint, das also *nicht* den Sinn ‚konfessionsübergreifend‘ hat, obwohl oft auch Nichtkatholiken zu ökumenischen Konzilien eingeladen waren, besonders zu jenen, die eine Wiederherstellung der Kircheneinheit anstrebten. Auch niedrigere Kleriker und sogar Laien waren oft eingeladen (als Berater oder sogar mit Stimmrecht), aber die endgültigen Entscheidungen zu treffen ist das exklusive Recht der Bischöfe.

Ökumenische Konzilien repräsentieren in feierlichster Form „die Kirche des lebendigen Gottes“, welche „Säule und Fundament der Wahrheit“ ist (1 Tim 3,15) und können daher sog. ‚unfehlbare‘ Entscheidungen treffen (vgl. Mt 18,18). d.h. ‚irreversible Glaubenssätze‘ (Dogmen im eigentlichen Sinn). Nicht jeder Satz kann zu einem Dogma erhoben werden; das ist nur möglich für einen Satz, der einen Inhalts des christlichen Glaubens oder der Moral präzisiert, der in der göttlichen Offenbarung enthalten ist, welche den Aposteln und ersten Jüngern Jesu gegeben und von diesen in der apostolischen Tradition an uns weitergeleitet wurde, sei es nur in mündlicher Form oder (was für die wichtigsten Lehren der Fall ist) wenigstens implizit auch in schriftlicher Form (d.h. in der Bibel); vgl. 2 Thess 2,15. Die wahrheit-stützende Gabe der Unfehlbarkeit ist eine Vollmacht, die Jesus in Mt 16,18–19 ursprünglich dem Apostel Petrus allein anvertraut hat, und später in Mt 18,18 nochmals allen Aposteln kollektiv zusprach, was den Sinn haben dürfte, dass Petrus zwar allein entscheiden *kann*, davon aber nur im außerordentlichen Fällen Gebrauch machen soll, während er im Normalfall aber zusammen mit dem Apostelkollegium entscheiden *sollte*; analog *sollen* unfehlbare/irreversible Entscheidungen im Normalfall auf ökumenischen Konzilien getroffen werden, wenigstens in besonderen Situationen auch vom Papst ohne Konzil getroffen werden *können* (was tatsächlich nur selten der Fall war). Natürlich sind nicht *alle* Entscheidungen eines Ökumenischen Konzils und erst recht nicht alle Entscheidungen eines Papstes unfehlbar (namentlich die rein disziplinäre Entscheidungen, wie z.B. Amtsenthebungen von Bischöfen, sind nicht unfehlbar), sondern nur diejenigen, *die mit der Klärung des offenbaren Glaubens und der Moral zu tun haben*, und auch diese nur dann, wenn die *Intention*, eine *unwiderruflich-endgültige allgemeinverbindliche Entscheidung zu treffen, ausdrücklich und klar zur Sprache gebracht wird*, was zum Beispiel durch den Gebrauch von Formeln wie ‚wir definieren‘ gemacht werden kann oder durch das ausdrücklich angedrohte ‚*Anathem*‘ (den Kirchenbann, d.h. den feierlich formulierten Kirchenausschluss, vgl. 1 Kor 16,22; Gal 1,8–9) – für jeden, welcher sich entscheiden weigert, die Entscheidung zu akzeptieren (bei vielen Texten bleibt dennoch umstritten, ob sie nach diesen Kriterien als unfehlbar gelten können). Zur biblischen Fundierung der katholischen Lehre über Tradition und Lehramt inklusive Papstamt siehe meine Ausarbeitungen *Das Papstamt und Mündliche Tradition, kirchliches Lehramt und die Lehre von den sieben Sakramenten* (Teil 1).

Konzilsentscheidungen sind nicht ‚demokratisch‘ in dem Sinn, dass die Mehrheit der Bischöfe eine bindende Entscheidung treffen kann, mit der eine Minderheit nicht einverstanden ist. Statt dessen sollen Entscheidungen in voller Einmütigkeit getroffen werden: *Jeder* Bischof, der in der Kirche verbleibt, soll sie unterschreiben. Manchmal konnte dies nur erreicht werden, indem im Dissens verharrende Bischöfe aus der Kirche ausgeschlossen wurden, was immer nur wenige waren (z.B. auf dem Konzil von Nizäa zwei, siehe Fußnote 117), im Extremfall aber zur Vertiefung einer Spaltung in der Christenheit führen kann. So wurde auf dem Konzil von Chalzedon 451 Bischof Dioskur von Alexandria exkommuniziert, was zur Trennung der miaphysitischen ‚Koptischen Orthodoxen Kirche von Alexandria‘ von den Katholiken führte. Auf dem Konzil von Ephesus 431 wurde Bischof Nestorius von Konstantinopel exkommuniziert, was die Differenzen zwischen der katholischen Kirche innerhalb des römischen Reiches und der ‚Kirche des Ostens‘ in Assyrien und Persien vertiefte, da viele Bischöfe dieser Länder Nestorius unterstützten und sogar als Heiligen verehrten; da aber kein Bischof aus Assyrien oder Persien am Konzil teilgenommen hatte, hat das Konzil diese Spaltung nicht direkt verursacht. Generell kann man *nicht* sagen, ökumenische Konzilien seien die Ursache für die Zersplitterung des Christentums. Das Gegenteil ist der Fall: viele Konzilien hatten in ihrem Bestreben Erfolg, Schismen zu verhindern oder zu heilen und somit zu Frieden und Einheit in der Christenheit beizutragen.

Die heute etablierte katholische Liste der Ökumenischen Konzilien enthält 21 Konzilien, nämlich die Konzilien von *Nizäa 325, Konstantinopel 381, Ephesus 431, Chalzedon 451, Konstantinopel II 553, Konstantinopel III 680–681, Nizäa II 787, Konstantinopel IV 869–870, Lateran I 1123, Lateran II 1139, Lateran III 1179, Lateran IV 1215, Lyon 1245, Lyon II 1278, Vienne 1311–1312, Konstanz 1414–1418, Florenz 1439–1442* (oder: *Basel/Ferrara/Florenz/Rom 1431–1445*), *Lateran V 1512–1517, Trient 1545–1563, Vatikan I 1869–1870, Vatikan II 1962–1965*. Diese Liste hat keinen offiziellen Charakter, sondern beruht auf dem mehrheitlichen Konsens; verschiedene Einschätzungen des ökumenischen Charakters eines Konzils oder seiner Teile bleiben möglich und werden kontrovers diskutiert (siehe Fußnoten 125, 146, 152, 168 und bes. 191). Zum Beispiel listete *Kardinal St. Robert Bellarmin* 1590 nur 18 ökumenische Konzilien von Nizäa bis Trient auf, während wir heute 19 zählen (er ließ das Konzil von Konstanz aus, und in der Tat sind dessen Entscheidungen wie z.B. die Deklaration *Haec Sancta* der Superiorität des Konzils über den Papst auch heute nicht alle akzeptiert, und der damalige *Papst Martin V.* bestätigte nur die „konzilsgemäß“ zustande gekommenen Konzilsbestimmungen, ohne zu sagen, welche das sind; darüber hinaus erkannte Bellarmin nur eine verkürzte Version des Konzils von Florenz als 16. Konzil an, d.h. er ließ die vorhergehenden Konzilssitzungen in Basel aus). Bellarmins Liste wurde vom Kirchenhistoriker *Kardinal Cesare Baronius* († 1607) übernommen und auch von der ‚Römischen Kollektion‘ der Konzilien, die in der Autorität von Papst Paul V 1608–12 publiziert wurde. Der Kirchenhistoriker *Joseph Hefele* verteidigte jedoch 1855 alle 19 obigen Konzilien bis Trient als ökumenische (Conciliengeschichte, Band 1, S. 57–58), und *Papst St. Johannes XXIII.* bezeichnete bei der feierlichen Eröffnung des 2. Vatikanischen Konzils am 11. Oktober 1962 das Vatikanum II als „das einundzwanzigste ökumenische Konzil“ und bestätigte damit die ganze obige Liste; sein Nachfolger, der *Sel. Papst Paul VI.* bezeichnete 1974 die Konzilien von Lateran I bis Lyon II nur als „im Westen gefeierte Generalsynoden“ (*Ludguni in Urbe*, AAS 1974, 620, siehe auch Fußnote 177). Die Liste könnte aber nicht nur gekürzt, sondern auch erweitert werden: zum Beispiel scheint das biblische ‚Apostelkonzil von Jerusalem‘, das 48 n. Chr. abgehalten wurde (vgl. Apg 15,1–31; Gal 2,1–10) ebenfalls ökumenisch zu sein und sollte als das ‚nullte‘ ökumenische Konzil mitgezählt werden. Die Diskussion darüber, ob eines der genannten 21 Konzilien ökumenisch ist oder nicht, ist aber aus katholisch-dogmatischer Sicht irrelevant: Denn da die Dekrete *aller* 21 Konzilien (mit gewissen Ausnahmen) von den Päpsten approbiert wurden (vgl. zu den ersten acht Konzilien Fußnoten 125, 150, 153, 167 und 168; jedes der übrigen Konzilien fand zumindest teilweise unter persönlichem Vorsitz des Papst statt), gelten Sätze, die diese Konzilien als Dogmen aufstellen wollten (und die nicht in jenen Dekreten stehen, die päpstlicherseits ausnahmsweise *nicht* anerkannt wurden oder deren päpstliche Anerkennung zweifelhaft ist), *kraft päpstlicher Autorität* tatsächlich als unfehlbar.

¹¹⁷ Wie oft bemerkt und betont worden ist, entspricht die Zahl 318 exakt der Anzahl der Diener Abrahams in Gen 14,14. Die Zahl der 318 ‚Gott-tragenden Väter‘ von Nizäa wurde ausdrücklich von St. Athanasius genannt und offiziell angenommen; der *Kirchengeschichtsschreiber Eusebius of Caesarea*, der wie Athanasius auf dem Konzil anwesend war, spricht in guter Übereinstimmung damit von mehr als 250. Die verlässlichsten Abschriften von Teilnehmerlisten haben ca. 220 Namen, scheinen aber unvollständig zu sein. Der erste christliche *Kaiser Konstantin I. der Große* (Sohn der hl. Helena, der trotz seiner späteren arianischen Tendenzen in der Orthodoxen Kirche zusammen mit Helena als Heiliger verehrt, auch als ‚Apostelgleicher‘ und ‚dreizehnter Apostel‘), hatte das Konzil wahrscheinlich im Einvernehmen mit *Papst St. Silvester I.* einberufen (der wegen seines Alters nicht persönlich teilnehmen konnte, aber durch seine Legaten teilnahm), und es heißt, er habe alle bekannten Bischöfe des Reiches eingeladen (ca. 1000 im Osten und 800 im Westen), denen er öffentliche Transportmittel zu Verfügung stellte und eine

der Taufe von Gott als sein Sohn ‚adoptiert‘ wurde und die ‚Kraft‘ – griech. *dynamis* – empfang, Wunder zu tun),¹¹⁹ wie auch den weniger radikalen *Subordinatianismus*, der zu Recht oder zu Unrecht frühchristlichen Autoren wie z.B. *Origenes* († 254) zugeschrieben wurde (die Lehre, dass Christus aus Gott hervorging als ein ‚zweiter Gott‘, der dem Vater untergeordnet ist, indem er ihm im Wesen nicht gleich, sondern nur ähnlich ist).¹²⁰ Im Glaubensbekenntnis des Konzils heißt es, dass Christus „aus dem Wesen des Vaters“ stammt, „gezeugt, nicht geschaffen“ wurde, und „wesenseins“¹²¹ mit dem Vater ist. Das Konzil verurteilte auch arianische Sätze, die gegen die unveränderlich-ewige Existenz des Sohnes und seinen Ursprung aus göttlichen Substanz gerichtet waren, nämlich „es gab [einen Moment], da er nicht war“, „bevor er geboren wurde, war er nicht“, „aus Nichts ist der geworden“ oder „aus einer anderen Hypostase oder Ousia“,¹²³ oder „er ist geschaffen oder wandelbar oder veränderlich“. So war es das Hauptanliegen des Konzils, die *wahre Gottheit des Sohnes* zu verteidigen. Das nizänische Glaubensbekenntnis verteidigte aber auch seine wahre Menschheit durch die Worte: „er wurde inkarniert und inhominiert“, d.h. nahm er nahm Fleisch und Menschennatur an, was gegen die sog. *Doketisten* gerichtet war (die *Gnostiker* und *Manichäer*, welche Christi Leib als Illusion ansahen),¹²⁴ aber auch gegen die (erst später auftauchenden) *Apollinarianer* (die zwar bekannten, dass Christus wahres Fleisch annahm, aber leugneten, dass er auch eine wahre menschliche Seele mit einem menschlichen Verstand annahm; die Apollinarianer glaubten dass der Logos – Christi Gottheit – den Platz der menschlichen Seele einnahm,

Reisefinanzierung anbot; jedem Bischof wurde zudem erlaubt, zwei Priester und drei Diakone mitzunehmen; wenn jeder der 318 Bischöfe davon Gebrauch machte, muss die Gesamtzahl der Anwesenden über 1800 betragen haben, was durchaus realistisch ist. Es waren jedoch nur wenige Bischöfe aus dem westlichen Teil des Reiches anwesend: mindestens einer jeweils aus Britannien, Gallien, Spanien, Italien, Karthago und Dalmatien, im Ganzen vermutlich nicht mehr als zehn. Unter den Bischöfen kamen einige wenige auch von jenseits der Reichsgrenzen, zu diesen gehörte ein Johannes, Bischof von Persien und Indien, ein gotischer Bischof Theophilus und ein Bischof Stratophilus von Pitiunt in Georgien. Neben St. Athanasius von Alexandria (der nur als Diakon teilnahm) und St. Alexander von Konstantinopel (der als Priester und Legat des alten Bischofs diese Stadt, dessen Nachfolger er werden sollte, zugegen war), werden folgende berühmte Bischöfe als Teilnehmer genannt: Hosius von Cordoba in Spanien (der vermutlich dem Konzil als besonderer Beauftragter von Papst St. Silvester vorstand, der zusätzlich durch drei gewöhnliche Legaten vertreten war), St. Alexander von Alexandria (St. Athanasius' Bischof), St. Eustathius von Antiochia, St. Makarius von Jerusalem, der Bekennerbischof St. Paphnutius of Theben, Bischof St. Spyridon von Trimythous in Zypern, Bischof St. Hypathius von Gangra und nach der Tradition auch Bischof St. Nikolaus von Myra, von dem eine Legende sagt, er habe Arius auf dem Konzil mit der Hand auf die Wange geschlagen (was vermutlich symbolisch zu verstehen ist). Am Ende stimmten alle Bischöfe den Entscheidungen zu, mit zwei Ausnahmen: Die beiden libyschen Bischöfe Theonas von Marmarica und Secundus von Ptolemais wurden zusammen mit Arius exkommuniziert. Dennoch folgten viele von denen, die das Bekenntnis von Nizäa unterschrieben hatten, später dem Kaiser und seinen Nachfolgern, und fielen in den Arianismus oder Semi-Arianismus zurück (siehe Fußnote 118).

¹¹⁸ Zwischen 325 und 381 (d.h. zwischen dem Ersten und Zweiten Ökumenischen Konzil) blieben verschiedene Arten des Arianismus und Semi-Arianismus (siehe Fußnoten 121 und 130) weit verbreitet; der Arianismus wurde sogar zur ‚Mainstream‘-Theologie im Römischen Reich, so dass zeitweise der Papst und St. Athanasius sogar (fast) die einzigen Bischöfe waren, die am Glaubensbekenntnis des Konzils von Nizäa festhielten, wobei Athanasius von arianisch gesinnten Kaisern fünfmal in die Verbannung geschickt wurde. Unter den neubekehrten germanischen Stämmen, die das Christentum ursprünglich in der Form des Arianismus kennenlernten (bereits Wulfila, † 383, der berühmte erste gotische Bischof, war Arianer), hielt sich der Arianismus sogar noch viel länger, indem er bis ins 6./7.-Jahrhundert dominierte. Bei den Westgoten in Spanien vollzog sich der Übergang vom arianischen zum katholischen Bekenntnis z.B. erst unter König Rekkared I. auf dem Dritten Regionalkonzil von Toledo 589 (siehe Fußnote 159). Die Germanen scheinen die Idee favorisiert zu haben, dass Christus eine Art Halbgott war, der den übermenschlichen Helden der germanischen Mythologie glich (wie etwa Thor, der Sohn Odins), weshalb noch heute gewisse germanophile Bewegungen den Arianismus begrüßen und ihn als Religion der „Arier“ ausgeben. Als die bedeutendsten neuzeitlichen Anhänger des Arianismus gelten aber die *Zeugen Jehovas* (die aus einer Bibelstudien-Bewegung hervorgingen, die seit 1879 den Lehren von Charles Taze Russell folgte; vgl. auch Fußnote 39). Allerdings gibt es gewisse Differenzen zwischen der Lehre der Zeugen Jehovas und dem originalen Arianismus: z.B. beteten die Arianer zu Christus, während die Zeugen Jehovas direkt nur zu Jehova beten (wobei ‚Jehova‘ der von ihnen bevorzugte Form des Gottesnamens Jahwe ist; siehe meine Ausarbeitung *Gottes Name*); direkt an Christus gerichtete Gebete halten sie für eine Form falscher Anbetung (vgl. Fußnote 67). Ein zweiter Differenzpunkt ist, dass die Arianer den Heiligen Geist ebenso wie den Sohn für eine geschaffene Person hielten, während die Zeugen Jehovas glauben, dass er die nicht-personale Kraft Gottes ist. Der Arianismus lebt auch weiter in der 1933 entstandenen ‚Church of God (Seventh Day) - Salem Conference‘, eine Minderheit innerhalb der adventistischen Bewegung, aus der in der zweiten Hälfte des 19. Jh. mehrere arianische Gruppen hervorgingen, und in der 2005 in England gegründete ‚Holy Arian Catholic and Apostolic Church‘, die Arius 2006 heiligsprach.

¹¹⁹ Die Idee des Adoptianismus ist eher, dass ein Mensch Gott wurde, als dass Gott Mensch wurde. Vor Theodot könnte bereits bestimmte jüdische Christen, die zur Bewegung der *Ebioniten* (hebr. ‚die Armen‘, vgl. Mt 5,3) gehörten, zu Anfang des 2. Jh. ähnliche Ideen gehabt haben (vgl. auch *Kerinth's* Lehre in Fußnote 133), während andere Anhänger dieser Bewegung (jene, die an des sog. *Ebioniter-evangelium* und an das *Buch des Elkesai* glaubten) in Christus eher einen Engel sahen, und somit eher Vorläufer des Arius als des Theodot waren. Der berühmteste spätere Anhänger von Theodots Sekte war Paul von Samosata, der 260 bis 268 als Bischof (Patriarch) von Antiochia amtierte und durch die Synode (das lokale Konzil) von Antiochia 269/9 (siehe Fußnote 19) abgesetzt wurde; er wird auch in Kanon 19 des Konzils von Nizäa erwähnt (wo es heißt, dass Anhänger des Paul von Samosata, die zur Kirche zurückkehren, wiedergetauft werden müssen; bis heute ist es die Regel geblieben, dass die Taufe von Nicht-Trinitariern in trinitarischen Kirchen als ungültig angesehen werden). Spätere Anhänger des Psilanthropismus waren die *Photinianer* im vierten Jahrhundert (siehe Fußnote 130). Die neuzeitliche adoptianistisch-psilanthropische Bewegung begann mit dem *Sozinianismus*, der von dem Radikalreformatoren Lellio Sozzini († 1562) und seinem Neffen Fausto Sozzini († 1604) gegründet wurde, der die Idee einer Präexistenz Christi (d.h. seines Lebens vor der Menschwerdung) ganz zurückwies (zu Schriftversen, welche die Präexistenz stützen, siehe S. 65).

¹²⁰ Eine subordinatianistische Ansicht ist fast jedem vornizänischen Kirchenvater vorgeworfen worden (siehe Fußnote 3); aber es ist zweifelhaft, ob diese Väter wirklich subordinatianistisch dachten. Selbst bei Origenes ist dies unklar (eine unumstritten echter semi-arianischer Subordinatianismus trat erst nach dem Konzil von Nizäa auf, siehe Fußnote 119). Manche Experten verteidigen Origenes als rechtgläubig; schließlich hat er (in einem Kommentar zu Hebr 1,3) den Sohn als ‚homouousios‘, d.h. als mit dem Vater dasselbe Wesen besitzend bezeichnet, lange bevor das Nizänische Konzil diese Aussage zu seiner christologischen Hauptformel machte (siehe Fußnote 119). Origenes war der erste *katholische* Autor, der ‚homouousios‘ auf den Sohn anwandte, aber schon vor ihm tat dies der *gnostische* Lehrer Basilides (um 135; siehe Fußnote 124; über den späteren Gnostiker Valentinus Fußnote 18), der nach Hippolyt (Refutatio 7,22) den rätselhaften Ausdruck „dreiteilige Sohnschaft, gemäß allem homouousios mit dem nichtseienden Gott, gezeugt aus Nichtseiendem“ gebrauchte. Nach Origenes wurde ‚homouousios‘ von Paul von Samosata in einem häretischen Sinn gebraucht und in diesem Sinn von der Synode von Antiochia 268/9 zurückgewiesen (siehe Fußnoten 18 und 119). Origenes betonte auch die Ewigkeit des Sohnes. 553 wurde Origenes zwar posthum als Irrlehrer verurteilt (siehe Fußnote 147), aber nicht wegen seiner Ansichten über die Trinität, obwohl ihm seine unkonventionelle Rede vom Sohn als ‚zweitem Gott‘ den Vorwurf des Bitheisten einbrachte (siehe Fußnote 131).

¹²¹ Das griechische Wort ‚homouousios‘ ist zusammengesetzt aus ‚homos‘ (was ‚gemeinsam‘ oder ‚gleich‘ bedeutet) und ‚ousia‘ (was ‚Substanz‘ oder ‚Wesen‘ bedeutet), so dass mit ‚homouousios‘ ausgedrückt wird, dass Christus und der Vater ein und dasselbe *gemeinsame Wesen* besitzen und daher *gleich* sind (zu einem anderen Verständnis von homouousios, das die Kirche verworfen hat, siehe Fußnote 18; vgl. auch Fußnote 120). Gewisse zeitlich nach dem Konzil auftretende Subordinatianisten (die manchmal *Semi-Arianer* genannt werden) ersetzten das Wort durch ‚homoiouousios‘ (welches nur durch „ein Jota“ – da griechische i – vom originalen Wort abweicht, vgl. Mt 5,18), worin das Wortelement ‚homos‘ (gleich, gemeinsam) durch ‚homoiōs‘ ersetzt ist, was ‚ähnlich, aber nicht ganz gleich‘ bedeutet; so wollte man mit ‚homoiouousios‘ ausdrücken, dass der Vater und der Sohn nur ein ähnliches, aber nicht ein gleiches (geschweige denn dasselbe) Wesen haben. Andere Semi-Arianer verwendeten statt ‚homoiouousios‘ nur das Wort ‚homoiōs‘ (ähnlich), ohne damit den philosophischen Begriff Substanz oder Wesen (ousia) zu verbinden. Die wirklichen Voll-Arianer allerdings wiesen alle diese Begriffe zurück und bezeichneten den Sohn als gegenüber dem Vater ‚anhomoiōs‘ (unähnlich). – Es ist kritisiert worden, dass die Begriffe ‚homouousios‘ und ‚homoiouousios‘ nicht in der Bibel vorkommen. Aber, wie bereits erklärt, haben Vater und Sohn in welcher Sprache ein und denselben *Namen*, und der Ausdruck ‚Name‘ steht in biblische Sprache offenbar für das ‚Wesen‘ (siehe unser siebtes Argument in Kap. 2), weshalb das Teilen desselben Namens dem Begriff ‚homouousios‘ durchaus entspricht. Dass überdies Vater und Sohn ‚gleich‘ genannt werden dürfen, folgt unmittelbar aus Phil 2,6, kann aber auch aus Hebr 1,3 abgeleitet werden, wo der Sohn ‚Abdruck seiner [des Vaters] Hypostase‘ genannt wird.

¹²² Diese wohl berühmteste arianische Formel lautet auf Griechisch: En [pote] hote ouk en, ἦν [ποτε] ὅτε οὐκ ἦν. Sie war jedoch bereits über 60 Jahre vor dem Konzil von Nizäa, im Jahre 262, von Papst St. Dionysius verworfen worden (siehe Fußnote 129).

eine Seele also überflüssig machte). Schließlich betonte das Konzil auch noch die Einheit Gottes: „Wir glauben an einen Gott: den Vater [...] Wir glauben an den einen Herrn Jesus Christus, den Sohn Gottes [...]“

- (2) Das Zweite Ökumenische Konzil (Erstes Konzil von Konstantinopel, 381) mit 150 Teilnehmern¹²⁵ folgte der Lehre der sog. ‚drei Kappadozischen Väter‘, nämlich Bischof St. Basilius von Caesarea († 379), der vor dem Konzil starb, es aber mit seinem großartigem Traktat über den Heiligen Geist beeinflusste, Basilius’ Bruder St. Gregor von Nyssa, der am Konzil teilnahm, und St. Gregor von Nyssa ‚der Theologe‘, der kurzzeitig von 380 bis 381 Bischof von Konstantinopel war, aber auf dem Konzil von diesem Amt zurücktrat. Anwesend war auch Bischof St. Kyrill von Jerusalem. Dem Konzil wird ein Glaubensbekenntnis zugeschrieben, welches man das Nizäno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis nennt und das bis heute in der göttlichen Liturgie der Ostkirche rezitiert wird, aber auch in die hl. Messe des römischen Ritus Eingang fand.¹²⁶ Es heißt so, weil es eine Überarbeitung des älteren Glaubensbekenntnisses von Nizäa war, welches keine Details über den Heiligen Geist enthalten hatte, sondern endete mit dem Satz: „und [wir glauben] an den Heiligen Geist“. Das neue Bekenntnis enthält dagegen im Einklang mit der Lehre des neuen Konzils Zusätze, welche die wahre Gottheit des Heiligen Geistes bestätigten.¹²⁷ Das Hauptanliegen des Konzils war es nämlich, die Lehre der sog. Makedonianer (benannt nach ihrem Anführer

¹²³ Man sieht hier, dass Arius und das Konzil von Nizäa das Wort ‚Hypostase‘ als synonym mit ‚Ousia‘ (*Substanz/Wesen*) ansahen und noch nicht dem späteren Standard-Sprachgebrauch folgten, wonach ‚Hypostase‘ in etwa synonym mit ‚Prosopon‘ verwendet wird und *Personenkern/Subsistenzweise* bedeutet. Zu den terminologischen Problemen in der frühchristlichen Theologie siehe Fußnote 18.

¹²⁴ Als *Doketismus* (von griech. ‚dokeo‘ = ‚scheinen‘) bezeichnet man die Lehre, dass Jesus Christus nur einen Scheinleib hatte (siehe auch S. 31, auch der *Nihilismus*, der in Fußnote 149 beschrieben wird, ist eine gemäßigtere Form des Doketismus). Zum Beispiel waren die Irrlehrer *Cerdo* und *Marcion* im zweiten Jahrhundert Doketisten (siehe Fußnote 131; vgl. auch *Kerinth*’s Lehre in Fußnote 133).

Die meisten Doketisten waren Anhänger verschiedener ‚*gnostischer*‘ Bewegungen: geheime religiöse Gemeinschaften in den ersten Jahrhunderten nach Christus, die beanspruchten, ein wahrhaft erlösendes Wissen (= griech. die ‚Gnosis‘, in 1 Tim 6,20 gerügt als „die fälschlich so genannte Gnosis“) zu vermitteln, deren Lehre eine Mischung oder Synthese christlicher, jüdischer und heidnischer Lehren waren; bekannte Gnostiker im 1. Jh. waren der Magier *Simon* aus Gitta in Samaria († 65, erwähnt in Apg 8,5–24) und die *Nicolaiten* or *Bileamiten* in Kleinasien (um 100, auf die Offb 2,6,9,14–15.20–24; 3,9 anspielt) und im 2. Jh. *Basilides* und *Valentin* (siehe Fußnote 18 und 120); im dritten Jahrhundert wurden gnostische Gedanken aufgegriffen vom *Manichäismus*, gegründet vom Perser *Mani* († 274); im 4. Jh. von den auf den Spanier *Priscillian* († 385) zurückgehenden *Priscillianisten* sowie von den *Messalianern/Euchiten* in Syrien; im 7. Jh. von den *Paulikianern* in Armenien; im 10. Jh. von den *Bogomilen* in Thrakien und im 12./13. Jahrhundert von den *Katharern/Albigensern* in Südfrankreich. Gewisse Reminiszenzen an den Gnostizismus (oder Formen desselben) verblieben in den folgenden Jahrhunderten (oft ohne doketistischen Einschlag) im Umfeld der außerkirchlichen *Esoterik* (*Theosophie*, *Anthroposophie*, *New Age* und *Okkultismus*), aber auch an den Rändern der etablierten Großkirchen, etwa im katholischen Umfeld beim (radikalen Flügel der) *Begarden/Lollarden* & *Beginen* und *Franziskaner-Spiritualen*, im orthodoxen Umfeld bei („messalianistisch“ zugespitzten Formen des) *Palamismus* (siehe Fußnote 199), im protestantischen Umfeld etwa bei (Teilen) der *Pfingstbewegung*. Das extreme Gegenteil des Doketismus ist der *Kenotismus*, der 1951 von Papst Pius XII. ebenso wie der Doketismus als Irrlehre eingestuft worden ist (siehe S. 49 mit Fußnote 204; siehe auch S. 56).

¹²⁵ Dieses erste Konstantinopolitanische Konzil, das 381 von *Kaiser Theodosius I. dem Großen* einberufen wurde (der in Ost und West hoch geehrt ist, und der im Osten sogar als Heiliger gilt), wirft viele Fragen auf. Die ursprünglichen Akten sind verschollen und wurden rekonstruiert, gefälschte Kanones mussten entfernt werden. Die Behauptung, dieses Konzil habe das „Nizäno-Konstantinopolitanische“ Glaubensbekenntnis aufgestellt, taucht erst 70 Jahre später auf dem Konzil von Chalzedon (451) auf, und erst von da an wurde es maßgeblich (obwohl es danach noch lange dauerte, bis es in die Liturgie aufgenommen wurde, siehe Fußnote 126). Man vermutet gewöhnlich, dass das Konzil von Konstantinopel zwar tatsächlich das neue Bekenntnis annahm (dessen unmittelbare Vorlage vermutlich ein älteres Jerusalemer Taufbekenntnis war, siehe Fußnote 127), dass sich dieses aber bis zum Konzil von Chalzedon noch nicht gegen das alte Nizänische Bekenntnis als neue Norm durchsetzen konnte. Dies wird dadurch bestätigt, dass auf dem Konzil von Ephesus (431) noch das alte Glaubensbekenntnis rezitiert wurde und sogar bestimmt wurde, dass diese nicht geändert werden dürfe (siehe hierzu Fußnote 168); die 431 in Ephesus versammelten Väter hatten also offenbar das Konzil von 381 noch nicht als ökumenisch anerkannt. In der Tat waren sämtliche 150 Teilnehmer des Konzils von Konstantinopel Bischöfe, die ausschließlich der östlichen Reichskirche angehörten, und der damalige *Papst St. Damasus* war in keiner Weise beteiligt; dies spricht natürlich gegen eine echten Ökumenizität. Auch gibt es keine überzeugenden Belege für die Behauptung, Papst Damasus habe das Konzil im Nachhinein formal anerkannt (wenngleich Damasus sicher mit den dogmatischen Entscheidungen übereinstimmte, und somit die Konzilslehre approbiert haben könnte); diese Behauptung begegnet uns erst ca. 500 Jahre später (!) bei *Patriarch Photius von Konstantinopel* (siehe S. 42). Ein von den Päpsten jedenfalls direkt abgelehnter Kanon des Konzils war *Kanon 3*, wonach der Bischof von Konstantinopel den Vorrang der Ehre nach dem Bischof von Rom (aber vor den anderen Patriarchen) bekommen soll. Dieser ‚zweite Rang‘ wurden dem Patriarchen von Konstantinopel päpstlicherseits erst in Verbindung mit dem Vierten Konzil von Konstantinopel 869 zugestanden (fast fünf hundred Jahre nach 381!) Der erste Papst, der das Konzil von Konstantinopel 381 (bzw. gleich die ganze Reihe der ersten fünf ökumenischen Konzilien) feierlich anerkannte, war 200 Jahre später *Papst St. Gregor I.*, wobei sich die Anerkennung aber *nur* auf den dogmatischen Gehalt dieser Konzilien bezieht und nicht auf Kanon 3, von dem er vermutlich nichts wusste (vgl. zu ihm Fußnote 170). Papst Gregor erklärte 591 (über 200 Jahre nach dem Konzil) in seiner Brief *Consideranti mihi* an Johannes von Konstantinopel und die anderen Patriarchen (Epistula 1,25, PL 77,478, DH 472), *er nehme die vier ersten Konzilien an* (deren dogmatische Errungenschaften er kurz kennzeichnet); und verehere das fünfte gleichermaßen. Siehe auch die ähnliche Approbation durch *Papst St. Leo II.* in Fußnote 150.

¹²⁶ Die Aufnahme des Glaubensbekenntnisses in die Liturgie ist erstmals in Antiochia zwischen 471 und 488 bezeugt und wurde vom monophysitischen Patriarchen *Petrus Fullo* angeordnet. Dasselbe ordnete in Konstantinopel um oder kurz nach 511 der ebenfalls monophysitische Patriarch *Timotheus I.*, wobei dieser vom Bekenntnis der 318 nizänischen Väter sprach, also vielleicht nicht-revidierte Bekenntnis von Nizäa meinte, das die frühen Monophysiten bevorzugten. Erst *Kaiser Justin II.* ordnete um 568 eindeutig die Rezitation des *Nizäno-Konstantinopolitanischen Bekenntnisses* an. Im Jahre 589 wurde dieses in lateinischer Übersetzung durch das *Dritte Regionalkonzil von Toledo* in Spanien und auf Befehl *König Rekkareds I.* in die lateinische Hl. Messe eingeführt, wobei bald darauf der *Filioque*-Zusatz hinzukam, 799 geschah dasselbe in Aachen unter *Karl dem Großen* († 814), und 1014 in Rom unter *Papst Benedikt VIII.* (siehe Fußnote 159).

¹²⁷ Das Konzil bearbeitete nicht direkt den Text des Nizänischen Bekenntnisses von 325, sondern übernahm fast wörtlich ein wahrscheinlich in Jerusalem um 370 von *Bischof St. Kyrill* weiterentwickeltes Taufbekenntnis, welches schon 374 von *St. Epiphanius von Salamis* am Ende seines Werkes *‚Ancoratus‘* empfohlen wird (vgl. DH 42–45). Es existieren verschiedene überlieferte Textversionen auf Griechisch und Latein. Zum letzten Satz des Nizänischen Glaubensbekenntnisses „und an den Heiligen Geist“ wurde hinzugefügt „der Herr ist [vgl. 2 Kor 3,17] und *Lebensspender* [siehe Fußnote 210], der aus dem Vater [an dieser Stelle fügte Papst Benedikt VIII im Jahre 1014 „und dem Sohn“ sein; auf lat. ‚*filioque*‘; hierzu mehr am Ende dieses Kapitels] hervorgeht, der mit dem Vater und dem Sohn angebetet und verherrlicht wird [siehe Fußnote 210], der gesprochen hat durch die Propheten.“ Danach wurde noch eingefügt das Bekenntnis des Glaubens „an die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche“ [hier hat die lateinische Version „und“ statt „an“, und die lateinischen Väter, z.B. St. Augustin, argumentierten, dass wir der Kirche glauben sollen, aber nicht „an“ die Kirche, wenn „an“ jemanden glauben heiße, sich ihm vollständig hingeben, was im eigentlichen Sinn nur auf eine göttliche Person bezogen werden dürfe], und der Schlussteil: „Wir bekennen eine Taufe zur Vergebung der Sünden, wir erwarten die Auferstehung der Toten und das Leben des kommenden Äons.“ Ferner wurden Teile des Nizänischen Glaubensbekenntnisses betreffend den Glauben an Vater und Sohn leicht revidiert. Die bemerkenswerteste Änderung war hier die Hinzufügung, dass der Sohn vom Vater „vor allen Äonen“ gezeugt wurde; damit wurde die anfangslose Ewigkeit des Sohnes betont (was das Konzil von Nizäa außerhalb des Glaubensbekenntnisses getan hatte); die Klausel, dass der Sohn „aus dem Wesen des Vaters“ stammt, wurde weggelassen (sie war eigentlich überflüssig, weil sie aus dem Term ‚*homousios*‘ folgt); und es wurde noch hinzugefügt, dass Christus Fleisch wurde „aus [griech. *ek*] dem Heiligen Geist und der Jungfrau Maria“, was noch eine Zusatzinformation über das Wirken des Heiligen Geistes war; in der lateinischen Version heißt es hier „vom [lat. *de*] Heiligen Geist aus [ex] der Jungfrau Maria“. Zusätzlich zu den genannten drei Differenzen zwischen griechischer und lateinischer Version mit möglicher theologischer Relevanz (1. das *Filioque*, 2. das Bekenntnis, der Kirche oder „an die“ Kirche zu glauben, 3. die verschiedene Beschreibung der Rollen, die der Geist und Maria bei der Inkarnation spielen) gibt es noch zwei weitere ohne solche Relevanz: Die griechische Version ist im Plural gehalten („wir glauben/bekennen/erwarten“), die lateinische im Singular („Ich glaube/bekenne/erwarte“), und die originale Aussage des Nizänischen Bekenntnisses, dass Christus „Gott von Gott“ ist, ist in der griechischen Version gestrichen, in der lateinischen aber beibehalten worden, sie ist theologisch überflüssig (da ja bald

rer, dem Bischof *Makedonius von Konstantinopel*, der 360 abgesetzt worden war) zurückzuweisen, die von ihren rechtgläubigen Gegnern *Pneumatomachen* (griech. ‚Geistbekämpfer‘) genannt wurden, und die lehrten, dass der Heilige Geist nur ein vom Logos geschaffener und diesem untergeordneter dienstbarer Engel war: der höchste der im Hebr 1,14 genannten „dienstbaren Geister“. ¹²⁸ Das Konzil verurteilte auch andere Irrlehren, unter anderem den *Apollinarismus*, angeführt vom Bischof *Apollinaris von Laodicea* († 390) (dessen Ansichten bereits mit dem Bekenntnis des Konzils von Nizäa zurückgewiesen werden konnte; siehe oben) und den *Sabellianismus*, der auch *Modalismus* sowie *Patripassianismus* genannt wird und auf *Sabellius* zurückgeht, der um 215 Priester in Rom war und der die Einheit Gottes überbetonte, indem er die drei ‚Personen‘ Vater, Sohn und Heiliger Geist nur als Erscheinungsweisen, Aspekte, Manifestationen, Gesichter oder Masken ein und derselben Person ansah, ¹²⁹ die nicht wirklich voneinander verschieden sind, so dass man sagen kann, dass in der Passion Christi der Vater gelitten hat und gekreuzigt wurde. ¹³⁰ Obgleich den Arianern und Theodotianern entgegengesetzt, hatten die Sabellianer mit ihnen gemeinsam, dass sie die Idee einer Pluralität von Personen im höchsten Gott zurückwiesen; diese gemeinsame Ansicht der drei Irrlehren wird *Monarchianismus* genannt (von griech. ‚monos‘ = einer allein, und ‚arche‘ = Herrschaft, Prinzip). ¹³¹ Offenbar lag die Betonung des Konzils auf der *Vielheit*, indem es nicht nur die Gottheit des Heiligen Geis-

darauf „wahrer Gott vom wahren Gott“ folgt), trägt aber zu einem schöneren hymnischen Stil des ursprünglichen Bekenntnisses bei.

¹²⁸ Eine ähnliche Häresie wurde vom Regionalkonzil von Sens 1141 (dessen Entscheidungen von Papst Innozenz II. bestätigt wurden) verurteilt, welches in einer Liste der „Irrtümern Peter Abälards“ die Ansicht anführte, dass „der Heilige Geist nicht von der Substanz des Vaters, sondern die Seele der Welt“ sei (DH 724).

¹²⁹ Das griechische Wort für Person, *prosopon*, bedeutet ursprünglich ‚Maske‘ oder ‚Gesicht‘. und dasselbe gilt für das lateinische Wort *persona* (das griechische Wort ist von ‚pros ops‘ = ‚vor dem Auge‘ abgeleitet; das lateinische von ‚per sonare‘ = ‚hindurch-klingen‘), was die Bedeutung ist, an der Sabellius (um 215) und seine Nachfolger festhielten (zur späteren philosophischen Definitionen des Personenbegriffs siehe Fußnote 15). Der Ausgangspunkt für die ‚sabellianistische‘ oder ‚modalistische‘ Argumentation, dass Vater, Sohn und Heiliger Geist total identisch sind, d.h. ein und dasselbe personale Subjekt, das nur verschiedene Masken (*prosopa*/Personen) trägt, war Christi Aussage in Joh 14,9 (vgl. 12,45): „wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“, woraus man folgerte, dass Christus der verkleidete Vater war (vgl. auch Jes 9,5; Joh 8,19; 10,38; 14,11; 17,21; zu einer anti-sabellianischen Interpretation von Joh 14,8 siehe Fußnote 24). – Sabellius hatte als Vorläufer die früheren Theologen *Noetus von Smyrna* (um 190, widerlegt von *St. Hippolyt von Rom* in seinen *Philosophoumena* 9,11, geschrieben um 230) und *Praxeas*, der angeklagt wurde, den *Patripassianismus* zu lehren, d.h. zu lehren, dass der Vater gekreuzigt worden ist (um 200, widerlegt von *Tertullian* in seiner Schrift *Adversus Praxeas*, geschrieben um 215; siehe Fußnote 3; siehe auch die ähnliche These des *Theopaschitismus* in Fußnote 114), aber Sabellius hatte größere Breitenwirkung als seine zwei Vorgänger. Der Sabellianismus wurde 262 durch *Papst St. Dionysius* auf einem in Rom abgehaltenen (lokalen) Konzil verurteilt. In einem sehr interessanten 262 geschriebenen Brief an seinen Namensvetter, *Patriarch St. Dionysius of Alexandria*, erläuterte der Papst seine Entscheidungen im Detail (siehe DH 112–115): Er verurteilte den Sabellianismus („der Sohn ist der Vater und umgekehrt“) ebenso wie den *Tritheismus* (definiert als das Bekenntnis „dreier Gottheiten“ oder „dreier Götter“ oder „getrennter Hypostasen“, wobei mit ‚Hypostase‘ offenbar dasselbe wie ‚Substanz‘ in der späteren theologischen Standard-sprache gemeint ist; zum *Tritheismus* siehe Weiteres in Fußnote 131), so dass er die Wahrheit über die „göttliche Dreiheit“ und die „göttliche Einheit“ in die Mitte zwischen diesen beiden Extremen verwies, und so eine sehr präzise Standortbestimmung der rechtgläubigen Trinitätslehre vornahm. Papst Dionysius verwarf auch bereits ausdrücklich die spätere arianische Idee, dass der Sohn ein Geschöpf sei und den Satz „*en hote ouk en*“ (d.h. „es gab eine Zeit, als er noch nicht war“, siehe Fußnote 122; Arius hatte also offenbar schon namentlich unbekannte Vorläufer, die ihm 60 Jahre vorausgingen). Zum Brief von Papst Dionysius siehe auch Fußnoten 3 18, 122, 131 und S. 64. – In der Neuzeit wurde der Modalismus seit 1744 vom Mystiker und Okkultisten *Emmanuel Swedenborg* wieder aufgegriffen; und heute haben die 1913 in Amerika entstandenen *Oneness-Pentacostals* wieder sabellianische Vorstellungen. Zu einer kurzen biblischen Widerlegung des Modalismus/Sabellianismus siehe die letzten Sätze von Kap. 1. – Lange vor den Modalisten benutzte bereits der Gnostiker *Valentinus* den Personenbegriff in Bezug auf Vater, Sohn und Geist (aber es ist unklar, in welchem Sinn er das tat; siehe auch Fußnote 18).

¹³⁰ Außer den (1) *Sabellianern*, (2) *Apollinaristen* und (3) *Makedonianern* (vom Konzil *Semi-Arianer* und *Pneumatomachen* genannt), verurteilte das Konzil:

(4) die *Eunomianer* (vom Konzil auch *Anhomöer* genannt), deren Anführer, *Bischof Eunomius von Kyzikos* († um 393), ein radikaler Arianer war, für den der Sohn in Bezug auf den Vater weder *homoousios* (wesenseins) noch *homoiousios* (wesensähnlich) – siehe Fußnote 121 – sondern *anhomoios* (wesensunähnlich) war, und der die Einheit Gottes überbetonte: nach Eunomius ist ein vollständiges Begreifen Gottes möglich, da Gott absolut einfach sei; er habe nämlich nur einziges Attribut, das ‚Ungezeugtsein‘;

(5) die *Eudoxianer* (vom Konzil auch *Arianer* genannt), deren Anführer, *Patriarch Eudoxus von Antiochia* und später von *Konstantinopel* († 370), ein weniger radikaler Arianer war; er lehrte, dass Christus ein Geschöpf sei, dass dem Vater nicht gleich, wohl aber ähnlich (*homoios*) ist, welches Fleisch wurde, aber keine menschliche Seele annahm (in diesem Punkt stimmten also die Eudoxianer den Apollinaristen zu, aber die Apollinaristen waren keine Arianer, sondern bekannten die volle Göttlichkeit des Sohnes), so dass für die Eudoxianer Christus kein vollständiger Mensch war, sondern ein ‚Gott für uns‘ mit einer zusammengesetzten Natur, die es ihm erlaubte, im Fleisch zu leiden;

(6) die *Photinianer*, benannt nach ihrem Anführer Bischof *Photinus von Sirmium* († um 376), der lehrte, dass Jesus nur ein wunderbarerweise aus einer Jungfrau geborener Mensch war, den Gott als seinen Sohn adoptierte und mit göttlichen Kräften ausstattete; Photinus war also ein Adoptianist und Psilanthropist wie Theodot im 2. Jh. Er verwarf nicht nur die Präexistenz Jesu, sondern auch des Logos, indem er lehrte, dass es den Logos vor der Empfängnis Jesus noch nicht gab;

(7) die *Marcellianer*, benannt nach ihrem Anführer Bischof *Marcellus von Ancyra* († um 374, siehe Fußnoten 18 und 158), einem strengen Gegner des Arianismus, der in das entgegengesetzte Extrem verfiel und einen modifizierten Sabellianismus entwickelte, wonach es vor der Schöpfung nur eine göttliche Person gab, dann aber der Logos oder Sohn aus dem Vater ausfloss und später in Christus inkarnierte, und ebenso der Heilige Geist aus dem Vater und dem Sohn ausfloss; nach dem jüngsten Gericht (1 Kor 15,28) sollen Christus und der Heilige Geist wieder in den Vater zurückkehren und es wird wieder nur eine göttliche Person übrig bleiben.

¹³¹ Der *Monarchianismus* ist eine Form des Monotheismus, die auch ‚monarchianischer Monotheismus‘ heißt, wohingegen der Monotheismus der rechtgläubigen Christenheit ‚trinitarischer Monotheismus‘ genannt wird. Das extreme Gegenteil des *monarchianischen Monotheismus* (welcher *einen* Gott und *nur eine* göttliche Person bekennt) ist der *Tritheismus* (der *drei Götter* bekennt), während der *trinitarische Monotheismus* in der Mitte zwischen diesen Extremen liegt (und im Bekenntnis zu *drei Personen in einem Gott* besteht). Es gibt zwei Zweige des Monarchianismus: der *sabellianistische/modalistische Monarchianismus* setzt den Sohn und den Heiligen Geist *der Person nach* mit dem Vaters gleich (so dass es nur eine göttliche Person gibt), während der *adoptianistische/dynamistische Monarchianismus den Sohn und den Heiligen Geist ganz aus dem göttlichen Wesen ausschließt* (so dass es *wieder nur eine einzige göttliche Person gibt*). Dass die Trinitarier den Monarchianismus ablehnen bedeutet nicht, dass sie auch den Begriff der göttlichen ‚Monarchie‘ ablehnen; dieser Begriff wurde vielmehr von Papst St. Dionysius in seinem 262 geschriebenen Brief (DH 112, siehe Fußnote 129) aufgenommen, um die Einheit des (trinitarischen) Gottes zu betonen, und ebenso spricht St. Basilius vom „frommen Dogma der Monarchie“ (De Spiritu Sancto 18,47), während die Begriffe ‚Triarchie‘ und ‚Triarchismus‘ eher mit dem häretischen Tritheismus in Verbindung gebracht werden.

Der *Tritheismus* wurde bereits 262 von Pope St. Dionysius verurteilt (siehe Fußnote 129), und nochmals durch eine Verurteilung zurückgewiesen, die der Römischen Synode unter Papst St. Damasus im Jahre 382 zugeschrieben wird (DH 176); obgleich der Tritheismus anscheinend niemals viele Anhänger hatte. Dionysius erwähnte 262 in seinem Brief (DH 112) ‚einige‘ Anhänger in Alexandria, ohne Namen zu nennen. Statt dessen erwähnte er in diesem Zusammenhang Marcion, einen Irrlehrer des zweiten Jahrhunderts, der 144 mit der römischen Kirche brach (und nach Tertullians Aussage in De praescriptione haereticorum 30,3 kurz vor seinem Tod um 160 Reue bekundete und Buße tat, aber nicht mehr in der Lage war, auch all seine Anhänger in die Kirche zurückzuführen), den Dionysius wegen seiner Lehre von den ‚drei Prinzipien‘ als Tritheisten ansah. Nach Marcions Irrlehre wart der Gott des Alten Testaments nur ein unvollkommener Welterschöpfer und ein gerecht sein wollender, aber rachsüchtiger Begünstiger des Judentums, und verwarf deshalb des Alte Testament; dagegen sei der Vater Christi ein vollkommener und liebender Gott, der vor Christus unbekannt und sogar dem alttestamentlichen Schöpfergott nicht bekannt gewesen war; und Christus sei der Sohn und Bote dieses unbekannten Gottes und selbst ein Gott (wie die Gnostiker glaubte Marcion, dass Christus kein Mensch war und keinen echten Körper hatte; Marcion war somit ein Doketist; vgl. Fußnote 124). Christus gehörte jedoch nicht zu Marcions ‚drei Prinzipien‘, welche (1) der vollkommen gute Gott, (2) der nur gerechte, unvollkommene Schöpfergott und (3) die Materie waren. Ähnliche Ideen soll bereits Marcions Vorgänger *Cerdo* (um. 138) gehabt haben. Es ist klar, dass diese Ansicht zwar ein *Trithismus* (ein Bekenntnis dreier Prinzipien, die nicht alle notwendigerweise göttlich sind) war, aber kein gewöhnlicher christlicher Tritheismus war, welcher die Trinität von Vater, Sohn und Heiligem Geist in drei Götter aufteilt. Ein solcher eigentlicher Tritheismus tauchte im größeren Maßstab erst im

tes zusätzlich zur Gottheit des Vaters und des Sohnes bestätigte und somit Gott zur vollen Trinität ausweitete, sondern auch, indem es die übertriebene Betonung der Einheit durch den Sabellianismus zurückwies.

- (3) Das Dritte Ökumenische Konzil (Konzil von Ephesus, 431) mit 200–250 Teilnehmern¹³² folgte St. Kyrill, dem Patriarchen von Alexandria († 444), der auf dem Konzil auch im Namen von Papst St. Coelestin I. agierte, und verurteilte den vom Patriarchen Nestorius von Konstantinopel († c. 450) begründeten Nestorianismus: die These, dass Jesus Christus sich aus zwei separaten personalen Subjekten zusammensetzt.¹³³ Dagegen übernahm das Konzil die Lehre Kyrills, nach der die göttliche und die menschliche Natur sich in Christus vereinigten, indem beide in ein und demselben personalen Subjekt zusammenkamen, das dadurch göttliche und menschliche Eigenschaften erhielt.¹³⁴ Das Konzil folgte mit St. Kyrill auch, dass St. Maria, Christi Mutter, daher *Theotokos* (Mutter Gottes, wörtlich ‚Gottesgebäerin‘) genannt werden darf und nicht nur, wie Nestorius meinte, *Christotokos* (Mutter Christi, wörtlich ‚Christusgebäerin‘);¹³⁵ denn da sie Christus als Mensch geboren hat, habe sie dadurch, weil und insofern die göttliche Natur untrennbar mit der menschlichen in Christus verbunden sei, auch Gott geboren. Somit betonte das Konzil die Einheit der Naturen.¹³⁶ Infolge des Konzils wurde auch das Prinzip der sog. ‚Idiomenkommunikation‘ (die Idee, dass menschliche und göttliche Eigenschaften in Christus gewissermaßen miteinander verbinden) neu belebt: ein Prinzip, das bereits von Origenes († 254)

sechsten Jahrhundert auf, als der aristotelische Philosoph Johannes Philoponus († 570), ein Christ aus Alexandria, der zu den Monophysiten gehörte (die nur ‚eine Natur‘ in Christus anerkennen), der erste gut bekannte christliche Tritheist wurde: der intellektuelle Anführer einer tritheistisch-monophysitischen Sekte, als deren Gründer ein Zeitgenosse von Philoponus, der antiochenische Sophist Johannes Askunages gilt. Dieser Johannes war ebenfalls ein monophysitischer Christ, der in Konstantinopel lehrte und nach dem Zeugnis des Bar-Hebraeus bekannt haben soll: „Ich erkenne eine Natur Christi, des inkarnierten Wortes, an; aber in der Trinität rechne ich die Naturen, Substanzen und Gottheiten nach der Zahl der Personen.“ Die tritheistische Bewegung des sechsten Jahrhunderts hatte viele Anhänger, darunter auch Bischöfe (zu denen Konon von Tarsus und Eugenius von Seleucia gehörten), und überdauerte bis ins siebte Jahrhundert, als das Dritte Ökumenische Konzil von Konstantinopel (680) in seiner 13. Sitzung den ‚Synodalbrief‘ von St. Sophronius von Jerusalem († 638) approbierte, in dem die sog. Monotheleten (siehe unten), Arianer und ‚neuen Tritheisten‘ verurteilt wurden, darunter Philoponus, Konon und Eugenius. Im siebten Jahrhundert scheinen auch Mohammed († 632) und der Koran eher den Tritheismus als den trinitarischen Monotheismus verurteilt zu haben (vgl. Koran, Sure 4,171: „sag nicht: drei“; 5,73: „ungläubig sind, die sagen: Allah ist einer von dreien“; 5,116: „Allah wird sprechen: ‚O Jesus, Sohn der Maria, hast du zu den Menschen gesprochen: Nehmt mich und meine Mutter als zwei Götter neben Allah?‘“). Interessanterweise scheint der ‚dritte Gott‘ im hier gemeinten Tritheismus nicht der Heilige Geist, sondern Maria, die Mutter Jesu zu sein. In der Tat hat Kirchenvater St. Epiphanius in seinem Brief an die Araber (370) und in seinem Werk Panareion (Häresie 79) bezeugt, dass im vierten Jahrhundert in Arabien, Thrakien und Skythien eine christliche Bewegung existierte, deren Anhänger man Kollyridianer oder Philomarianiten nannte; ihre Anhänger (vornehmlich Frauen) verehrten Maria als Gottheit, sie hatten Priesterinnen, die im Namen Marias Brote (Kollyris) opferten, die dann alle aßen. Auch Eutychi- us von Alexandria († 940) erwähnt in seinen Annalen 440 (PG 111,1006), dass es schon zur Zeit des Konzils von Nizäa ehre könnte mit der in bestimmten apokryphen Schriften enthaltenen Lehre (z.B. im Hebräerevangelium aus dem zweiten Jahrhundert) kombiniert worden sein, wonach der Heiligen Geist weiblich ist und Jesu Mutter; möglicherweise glaubten die Marianischen Tritheisten daher, dass Maria die Inkarnation des Heiligen Geistes ist. Im 11./12. Jahrhundert waren Roscelin von Compiègne, der Gründer des philosophischen Nominalismus († um 1125) und Abt Joachim von Fiore († 1202) Tritheisten; ihre Ansichten, welche beide vor ihrem Tod widerriefen, wurden von der Synode von Soissons (1092) bzw. vom Vierten Laterankonzil (1215, DH 803–807, siehe Fußnote 176). Im 19. Jahrhundert wurden dem katholische idealistische Philosoph Anton Günther († 1863) tritheistische Tendenzen vorgeworfen (siehe Fußnote 107); Günther wurde 1857 von Papst St. Pius XI. gerügt und unterwarf sich daraufhin der Kirche. Tritheistische Tendenzen hat man auch in den mystischen Offenbarungen Emmanuël Swedenborg († 1772) sehen wollen, ebenso in den Schriften von Ellen Gould White, der Prophetin des Adventismus († 1915) sowie bei Joseph Smith, dem Propheten des Mormonismus († 1844). Der monophysitische Patriarch von Alexandria, Damian, der 577 Tritheisten exkommunizierte, lehrte selbst, dass die Einheit der drei Personen eine höhere Existenz (Hyparxis) verschieden von den Personen sei, welche er Autotheos (‚Gott selbst‘) nannte; so kamen er und seine Schüler, die *Damianisten* (so schien es zumindest den Gegnern) zum Glauben an vier Götter, und sie wurden daher *Tetratheisten* oder *Tetraditen* genannt (siehe Fußnote 93). Abgesehen vom Tritheismus und Tetratheismus hat man manchen Christen auch Tendenzen zu anderen Arten des *unbestimmten Polytheismus* vorgeworfen: die Annahme, dass es viele Götter gibt (ohne eine bestimmte Anzahl zu favorisieren). Dieser Vorwurf wurde z.B. gegen den griechisch-orthodoxen Kirchenvater Gregor Palamas († 1359) erhoben aufgrund seiner Lehre, dass zusätzlich um unsichtbaren Wesen Gottes viele ungeschaffene, sichtbare göttliche Energien existieren (siehe Fußnoten 199 und 188). Ebenso wurden die *Mormonen* aufgrund ihre Rede von vielen Göttern als polytheistisch eingestuft, wobei dieser Polytheismus jedoch als eine mildere, *henotheistische Variante* des Polytheismus gilt: Man verehrt zur einen Gott, glaubt aber an die Existenz vieler. Manche Christen tendierten und tendieren auch zum *Pantheismus*, indem sie Gott und Natur mehr oder weniger identifizieren: eine Ansicht, die man im Mittelalter bei Johannes Scotus Eriugena († um 877) sowie Amalrich von Chartres († vor 1207) und David von Dinant († nach 1215) findet. Auf dem Vierten Laterankonzil (1215) wurde Amalrichs Lehre verurteilt, wenn auch relativ mild: sie sei „weniger häretisch als unsinnig“ (DH 808); alle drei wurden sodann 1225 auf einer Lokalsynode von Paris und in einer Bulle von Honorius III. gerügt. Ein christlicher Pantheismus wurde wieder im Zuge des Deutschen Idealismus im 19. Jh. populär (z.B. durch Schelling, siehe auch Fußnoten 107 und 114) und wurde 1864 durch Papst St. Pius IX. in seinem Syllabus der Irrtümer (DH 2901) und 1870 durch das Erste Vatikanische Konzil (DH 3001 und 3023) zurückgewiesen; verwandt mit dem Pantheismus ist der ebenfalls im Christentum vorfindliche *Autotheismus*: Das Phänomen, das sich sowohl elitäre Mystiker als auch populistische Schwärmer mehr oder weniger mit Gott selbst identifizieren oder zumindest für absolut vollkommen und sündlos halten, was in der Antike z.B. man unter den sog. *Donatisten* und durch die Jahrhunderte hindurch unter den verschiedenen *Gnostikern* auftrat (siehe Fußnote 124); vgl. die Verurteilungen auf dem Konzil von Vienne (1311/12, DH 891–899) und durch Papst Johannes XXII. (1318 und 1329, DH 910–916.960–963.970). Manche Christen vertraten auch den *Diarchismus* (‚Zwei-Prinzipien-Lehre‘), sei es in Form eines *Dualismus* (Bekenntnis zu zwei Prinzipien, die nicht notwendigerweise beide göttlicher Natur sein müssen) oder in Form eines echten *Duotheismus* (Bekenntnis zu zwei Göttern, die sich entweder ergänzen und zusammenarbeiten – dann spricht man von *Bitheismus*; oder einander entgegengesetzt sind – dann spricht man von *Ditheismus*). Die mittelalterlichen dualistischen und ditheistischen Katharer/Albigenser im 12./13. Jh. (die in dieser Hinsicht Nachfolger der *Gnostiker*, *Markioniten*, *Manichäer*, *Prisillianer* und *Messalianer/Euchiten*, *Paulikianer* und *Bogomilen* waren, siehe Fußnote 124) nahmen z.B. an, dass es zwei ungeschaffene Prinzipien oder Götter gibt: eine guten (Gott) und einen bösen (den Teufel), was durch das Vierte Laterankonzil 1215 (DH 800) zurückgewiesen wurde. Ein Bitheismus ist St. Hippolyt von Rom († 235) von Papst St. Calixtus I. zugeschrieben worden, weil der den Unterschied zwischen Gott Vater und dem Logos oder Sohn Gottes überbetont habe; auch andere frühe Christen, welche die Sohn einen ‚zweiten Gott‘ nannten (wie Origenes und St. Justin) können als Bitheisten kategorisiert werden. Noch ein anderes diarchistisches System ist der *Binitarismus*: die Annahme, dass es nur ein göttliches Wesen gibt, dem aber nicht drei sondern nur zwei Personen zugehören – der Vater und der Sohn, wobei man den Heiligen Geist auslässt (dies war die Ansicht mancher *Pneumatomachen* des vierten Jahrhunderts, sowie einiger Minderheiten innerhalb der modernen adventistischen Bewegung). Außer dem Binitarismus und Trinitarismus findet man auch Glaubenssysteme, in denen mehr als drei Personen in Gott angenommen werden (besonders eine *Quaternität* oder *Quinität*, siehe Fußnote 93). Schlussendlich gibt es neben christlichen *Deisten*, die nur an einen Schöpfer glauben, der nicht übernatürlich durch Offenbarung und Wunder in die Welt eingreift (von denen sich das Erste Vatikanische Konzil 1870 abgrenzte, vgl. DH 3027–2028.3031–3034) auch zeitgenössische Christen, welche *Atheisten* sind; diese glauben, dass Jesus selbst ein Atheist war, wenigstens im Zeitpunkt seines Todes (vgl. Mt 27,46; Mk 15,34); d.h. Gott ist tot und heutigen Christen sollten darum Atheisten sein, die Christus nur als ethischen Ratgeber anerkennen.

¹³² Das Konzil wurde durch den byzantinischen Kaiser Theodosius II. einberufen. Eingeladen hatte man auch den lateinischen Kirchenvater und afrikanischen Bischof St. Augustinus, der aber schon gestorben war, als die Einladung an seinem Wohnort eintraf: St. Augustinus war am 28. August 430 gestorben. Nachdem Papst St. Coelestin I., der St. Kyrill auf dem Konzil unterstützte, 431 fünf Tage vor der letzten Konzilssitzung gestorben war, wurde es 432 durch Coelestins Nachfolger, Papst St. Sixtus III. in mehreren Rundschreiben und privaten Briefen anerkannt. Sixtus ließ auch zur Erinnerung an das Konzil auch die Kirche St. Maria Maggiore in Rom (vermutlich die erste der Jungfrau Maria geweihte Kirche im Westen) mit ihren marianischen Mosaiken restaurieren und am 5. August 434 einweihen. Siehe auch Fußnote 136.

¹³³ Nestorius wurde exkommuniziert, ebenso der von Nestorius protegierte Priester Caelestius, der für sein Unterstützung und Radikalisierung der Lehre des Pelagius bekannt ist, welcher die Erbsünde und die Notwendigkeit von Erlösung und göttlicher Gnade ablehnte. Eine *extremere Form* von ‚Nestorianismus‘ (verstanden als eine Lehre, die den Sohn Gottes in zwei Subjekte aufteilt) hatte übrigens schon lange zuvor (um 100) Kerinth verbreitet: Er unterschied ‚Jesus‘ (den er nur als Menschen sah) von ‚Christus‘ (einem göttlichen Wesen) und glaubte, dass Christus bei der Taufe Jesu in Form einer Taube auf Jesus

entwickelt wurde,¹³⁷ und das eine theologische Konsequenz der tiefen Union der beiden Naturen in Christus ist. Dieses Prinzip besagt genauer, dass im Hinblick auf die hypostatische Union *die menschlichen Eigenschaften Christi*, die ihm kraft seiner menschlichen Natur zukommen, *rechtmäßig von Gott ausgesagt werden dürfen* (genauer vom ‚Sohn Gottes‘ oder ‚Gott dem Sohn‘), während *die göttlichen Eigenschaften Christi*, die ihm kraft seiner göttlichen Natur zukommen, *rechtmäßig von einem Menschen ausgesagt werden dürfen* (genauer von Jesus als ‚Menschensohn‘). Dies scheint eine biblische Lehre zu sein, denn die Bibel enthält einige klare Beispiele für die geheimnisvolle ‚Kommunikation‘ der Eigenschaften. Das berühmteste Beispiel ist Apg 20,28: „*die Kirche Gottes, die er sich durch sein eigenes Blut erworben hat*“, wo die Rede von ‚Gottes Blut‘ ist und somit Christi menschliche Eigenschaft, Blut zu haben, Gott zugeschrieben wird. Ein zweites Beispiel ist Apg 3,15: „*Ihr habt den Urheber des Lebens [= Gott] getötet*“, wo die menschliche Eigenschaft Christi, getötet worden zu sein, wiederum Gott zugesprochen wird (vgl. 1 Joh 3,16, wo als Subjekt der Hingabe des Lebens wohl Gott zu ergänzen ist). Ein drittes Beispiel zeigt, dass auch göttliche Eigenschaften dem Menschen Jesus zugeschrieben werden: In Joh 8,28 sagt Jesus: „*Bevor Abraham war, bin ich*“, was klar eine göttliche Eigenschaft Christi beschreibt, obwohl Jesus sich zuvor in diesem Dialog ausdrücklich als ‚Mensch‘ bezeichnet hatte.¹³⁸ Vgl. auch Röm 8,32 (Gott „hat seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern ihn für uns alle dahingegeben“), Lk 2,11 („der Herr“ wurde geboren), 1 Kor 2,8 (sie haben „den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt“) und Kol 2,9 („in ihm wohnt die Fülle der Gottheit körperlich“), Sach 12,10: (Jahwe sagte voraus, er werde ‚durchbohrt‘ werden; vgl. Joh 19,34; Offb 1,7); vgl. auch Lk 1,35 und Joh 3,13. Der apostolische Vater, St. Ignatius von Antiochia (der um 107 schrieb) setzte die Reihe dieser Beispiele in seinen berühmten sieben Briefen fort, in denen die Rede ist von „Gottes Blut“, der „Passion meines Gottes“ und von Gottes Empfängnis im Schoß Marias.¹³⁹ Indem also das Konzil Maria als *Theotokos* (‚Gottesgebärende‘) bezeichnete, wendete es die ‚Idiomenkommunikation‘ an und bestätigte dieses Prinzip dadurch,¹⁴⁰ und festigte so die dahinter stehende Idee der strikten Einheit der beiden Naturen in Christus.

- (4) Das *Vierte Ökumenische Konzil (Konzil von Chalzedon, 451)*, mit 520 Teilnehmern das größte Konzil des ersten Jahrtausends, das in Chalzedon in der Kirche der *hl. Euphemia* († 303) tagte, folgte *Papst St. Leo dem Großen* († 461), dessen Legaten dem Konzil vorstanden und dessen ‚dogmatischer Brief‘ auf dem Konzil verlesen und von den Konzilsvätern als ‚Stimme des hl. Petrus‘ begeistert aufgenommen wurde.¹⁴¹ Mit Leo verurteilte das Konzil den *Monophysitismus* (von griech. ‚monos‘ = einer allein, und ‚physis‘ = Natur), wonach beide Naturen in Christus zu *einer* Natur verschmolzen sind. Radikale Monophysiten fügten hinzu, dass die menschliche Natur von der dominierenden göttlichen absorbiert wurde, so wie sich ein Essigtröpfchen im Ozean auflöst. Eine gemäßigte Form des Monophysitismus wird *Miaphysitismus* genannt (von griech. ‚mia‘ = eine), wonach die beiden Naturen zu einer Natur verschmolzen, in der fundamentale Eigenschaften der Menschennatur bewahrt bleiben.¹⁴² Der radikale Monophysitismus geht auf den *Priester und Archimandriten Eutyches von Konstantinopel* († nach 454) zurück, während *Patriarch Dioskur von Alexandria* († 454), der Eutyches anfangs unterstützte, später eine eher miaphysitische Position einnahm. Doch wurden beide vom Konzil exkommuniziert, welches die beiden Naturen in Christus nicht nur als ‚*ungeteilt*‘ und ‚*ungetrennt*‘ beschrieb (womit es die Lehre des Konzils von Ephesus zusammenfasste), sondern noch die

herabgekommen sei und dass Jesus und Christus von da an zusammenwirkten, bis Christus den Jesus vor der Kreuzigung wieder verließ. Auf der anderen Seite kann als eine *gemäßigte Form des Nestorianismus* der viel später (im 12. Jh.) entstandene *Nihilianismus* angesehen werden (siehe Fußnote 149), wonach Christi göttliche Natur nur äußerlich mit der menschlichen verbunden ist, wie ein Mann mit seiner Kleidung.

¹³⁴ Siehe Fußnote 143.

¹³⁵ Vgl. die biblischen Bezeichnungen „Mutter Jesu“ (Joh 2,1; vgl. 19,25), „seine [Jesu Christi] Mutter“ (Mt 1,18) und „Mutter meines Herrn“ (Lk 1,43); die letzte Bezeichnung kommt der Bezeichnung ‚Mutter Gottes‘ sehr nahe, da mit dem ‚Herrn‘ hier Christus gemeint ist, der nach Joh 20,28 von St. Thomas „mein Herr“, aber im selben Atemzug auch „mein Gott“ genannt wurde. Zudem wird in Lk 1,68 – was der nächste Vers nach Lk 1,43 ist, in dem das Wort ‚Herr‘ vorkommt – „[der] Herr, der Gott Israels“ gepriesen. Darüber hinaus wird Jesus auch in Lk 7,19 „der Herr“ (mit Artikel) genannt, und in Lk 8,19 bezieht sich die Bezeichnung „seine Mutter“ auf Lk 7,19 zurück, da zwischen Lk 7,19 und 8,19 keine andere Bezeichnung für Jesus verwendet wird. Daher kann man sagen, dass Jesu Mutter in Lk 8,10 (ähnlich wie in 1,43) als „Mutter des Herrn“ angesprochen wird.

¹³⁶ Die Durchführung des Konzils von Ephesus 431 war übrigens tumultartig, da die Alexandriner unter *Patriarch Kyrill* und die Antiochener unter *Patriarch Johannes* (obwohl beide Nestorius verurteilten) sich nicht einigen konnten: Jeder der beiden Patriarchen wurden von der Gegenpartei exkommuniziert und erst nach dem Konzil (433) kam es zur Versöhnung, die Papst St. Sixtus III. vermittelte. Dass das Konzil überhaupt zum Abschluss kam, ist größtenteils Kaiser Theodosius II. zu verdanken, und seine spätere Anerkennung verdankt das Konzil vor allem den Päpsten Coelestin I. und Sixtus III. (siehe Fußnote 132). In Fußnote 168 werden wir eine interessante disziplinäre Entscheidung des Konzils von Ephesus diskutieren: Es verbot, das Glaubensbekenntnis von Nizäa zu verändern.

¹³⁷ Vgl. Origenes, *De principiis* 2,6,3.

¹³⁸ In Joh 8,40 hatte Jesus gesagt: „Nun wollt ihr mich töten, *einen Menschen*, der ich euch die Wahrheit gesagt habe, die ich von Gott gehört habe.“

¹³⁹ Siehe Fußnote 215.

¹⁴⁰ Theologen haben im Laufe der Zeit einige detaillierten Regeln für die korrekte sprachliche Umsetzung der ‚Idiomenkommunikation‘ (alias Übertragung menschlicher Eigenschaften auf Gott und göttlicher auf den Menschen in Christus) aufgestellt, welche sowohl in der Hl. Schrift als auch bei den rechtgläubigen Kirchenvätern und Konzilien stets eingehalten wurden und werden. Die drei wichtigsten Regeln sind folgende. Erstens ist die Idiomenkommunikation nur auf konkrete Begriffe anzuwenden, niemals auf abstrakte („fit in concreto, non in abstracto“), weil die konkreten Begriffe (wie Gott, Mensch, Christus, Sohn Gottes, der Allmächtige usw.) sich auf die Person oder Hypostase beziehen, während die abstrakten Begriffe (wie Gottheit, Menschheit, Allmacht usw.) die Naturen beschreiben. So ist es z.B. richtig, zu sagen: „Gott litt, vergoss sein Blut und starb am Kreuz“ und „dieser Mensch [Jesus] erschuf die Welt“ (weil beides rechtmäßig auf die *eine* Person zutrifft, die Gott und Mensch ist), aber es ist falsch, zu sagen „die Gottheit oder göttliche Natur litt und starb am Kreuz“ und „die Menschheit oder menschliche Natur Jesu hat die Welt erschaffen“. Eine zweite Regel ist, dass auch die konkreten Begriffe, *wenn sie redubliert werden* (d.h. wenn man „als Mensch“ oder „als Gott“ bzw. „der Menschheit nach“, „der Gottheit nach“ anfügt; siehe Fußnote 114) sich auf die Naturen beziehen, so dass die Aussagen „Gott als Gott litt und starb am Kreuz“ falsch ist, und dasselbe gilt für „Jesus als Mensch schuf die Welt“. Eine dritte Regel ist, dass die Idiomenkommunikation in Verbindung mit negativen (verneinten) Sätzen zu vermeiden ist, denn dies würde die Naturen separieren. So sollte man z.B. vermeiden zu sagen, dass „Dieser Mensch (Jesus) *nicht* allmächtig ist“, obwohl dies hinsichtlich einer der beiden Naturen (der menschlichen) wahr ist; oder dass „Gott *nicht* Mensch wurde“, obwohl auch dies hinsichtlich einer Natur (der göttlichen) wahr ist. Um Missverständnisse zu vermeiden ist es hier (und auch generell) empfohlen, die Zusätze ‚als Mensch‘ und ‚als God‘ zu gebrauchen: „Jesus als Mensch ist nicht allmächtig“, „Jesus als Gott ist kein Mensch“.

¹⁴¹ Das Konzil wurde vom byzantinischen *Kaiser Markian* einberufen, dem Ehemann der *hl. Pulcheria* (der Schwester seines Vorgängers, Kaiser Theodosius II. und Enkelin von Theodosius I., die ihr zuvor gegebenes Jungfräulichkeitsgelübde in der Ehe bewahrte; sie hatte gute Beziehungen zum damaligen Papst, *St. Leo I.*, und trat auch selbst auf dem Konzil auf); Markian wird in der Orthodoxen Kirche zusammen mit Pulcheria als Heiliger verehrt. Am Konzil nahm auch Bischof *St. Nonnus* von Edessa und Heliopolis teil.

¹⁴² Nach obiger Definition ist Miaphysitismus ein moderater Monophysitismus. Manchmal versteht man jedoch unter ‚Monophysitismus‘ nur das, was nach unserer Definition ‚radikaler‘ Monophysitismus ist. Gemäß diesen Sprachgebrauch schließen Miaphysitismus und Monophysitismus sich aus.

Adjektive ‚*unvermischt*‘ und ‚*unverwandelt*‘ hinzufügte,¹⁴³ und so die bleibende Integrität und Intaktheit der Naturen unterstrich,¹⁴⁴ also ihre Vielheit (genauer: Zweiheit, Dualität). So etablierte das Konzil die Zwei-Naturen-Lehre: den *Dyophysitismus*.

Diese vier Konzilien entwickelten die Basis der Trinitäts- und Inkarnationslehre und werden von der römisch-katholischen, byzantinisch-orthodoxen Kirche und den meisten Kirchen des Protestantismus anerkannt.¹⁴⁵ Die folgenden drei werden von der katholischen und orthodoxen Kirche und nur wenigen protestantischen Kirchen (etwa der anglikanischen Hochkirche) akzeptiert.

- (5) Das *Fünfte Ökumenische Konzil (Zweites Konzil von Konstantinopel, 553)* unter dem Vorsitz des *hl. Patriarchen Eutychius von Konstantinopel* († 582) mit 165 Teilnehmern in der letzten Sitzung folgte Kaiser *Justinian I.* dem Großen († 565), der in der Ostkirche als Heiliger verehrt wird,¹⁴⁶ und stellte sich erneut gegen den immer noch starken Nestorianismus, der schon vom Dritten Ökumenischen Konzil verurteilt worden war; dabei wies das Konzil unter anderem die tendenziell nestorianischen Lehren von *Bischof Theodor von Mopsuestia* († c. 428) zurück, der hundert Jahre zuvor gelebt hatte und Nestorius' Lehrer gewesen war.¹⁴⁷ Das Konzil gab sehr klare Erklärungen über die Trinität und Inkarnation ab, und betonte erneut, dass die beiden Naturen in Christus in ein und derselben Hypostase und Person wie in einem Subjekt zusammenkamen. Der hauptsächliche Beitrag des Konzils war die Erklärung, dass *die eine Hypostase Christi die unveränderte göttliche Hypostase des ewigen Sohnes war also eine der drei Hypostasen des dreifaltigen Gottes* (so dass der menschengewordene Sohn keine zusätzliche menschliche Hypostase, keinen menschlichen Personenkern hatte, der irgendwie mit der göttlichen Hypostase des ewigen Sohnes in eine komplexe gott-menschliche Hypostase einging). Um dies zu betonen, übernahm das Konzil die These des Kaisers Justinian, es sei „einer aus der Heiligen Dreifaltigkeit“, der „Mensch geworden“ ist und „im Fleisch gekreuzigt wurde“.¹⁴⁸ Seit Justinians Zeiten wird diese These in Form eines Hymnus in jeder ostkirchlichen Feier der Heiligen Liturgie rezitiert, indem der sog. ‚Justinianische Inkarnationshymnus‘ in die Liturgie eingefügt wurde.¹⁴⁹ Indem also das Konzil bestätigte, dass *einer aus der Heiligen Dreifaltigkeit (und somit Gott) Mensch wurde*, wandte es das Prinzip der ‚Idiomenkommunikation‘ an (wie es schon das Konzil von Ephesus getan hatte) und unterstrich dadurch erneut die Einheit der beiden Naturen in Christus.
- (6) Das *Sechste Ökumenische Konzil (Drittes Konzil von Konstantinopel, 680–681)* mit 174 Teilnehmern in der letzten Sitzung folgte der Lehre von *Papst St. Martin I.* († 653), *St. Maximus dem Bekenner* († 662) und auch dem damaligen Papst *St. Agatho* († 681), der eine ähnliche Rolle spielte wie sie Papst St. Leo auf dem Vierten Konzil gespielt hatte: seine Legaten hatten den Vorsitz, und es wurde sein dogmatischer Brief vorgelesen und als Lehre des Apostels Petrus aufgenommen.¹⁵⁰ Ein berühmter Teilnehmer war der *hl. Barbatus von Benevent* († 682). Das Konzil nahm, diesen Heiligen folgend, den Kampf

¹⁴³ Das Konzil von Chalzedon bekräftigte in seiner ‚Definition‘ den Glauben an „ein und denselben Christus, Sohn, Herrn [und] Eingeborenen, der in zwei Naturen *unvermischt, unverwandelt, ungeteilt und ungetrennt* erkannt wird“ (DH 302). Zu dieser Definition verbot es jede Abweichung und Änderung, siehe Fußnote 168. Das Konzil von Ephesus hatte nur die *Ungeteiltheit* und *Ungetrenntheit* betont, indem es die Anathematismen des hl. Kyrill übernahm, die jeden verurteilten, der „in dem einen Christus nach der Einigung die Hypostasen [hier = Substanzen, Naturen; siehe Fußnote 18] *zerteilt*“ (can. 3, DH 254), und auch jeden, der sagt, „nicht das Wort selbst, das aus Gott ist, sei unser Hoherpriester und Gesandter geworden, als es Fleisch und Mensch wie wir geworden ist, sondern gleichsam ein anderer, der selbständig neben ihm [also *getrennt* von ihm] ist, ein aus der Frau geborener Mensch“ (can. 10, DH 261; vgl. auch can. 4 und 8, DH 255 und 258).

¹⁴⁴ Hierauf musste auch später immer wieder hingewiesen werden. So verlangte 1170 Papst Alexander III. brieflich vom Erzbischof Wilhelm von Sens, anzuordnen, dass Christus in der Lehre „*wie als vollkommener Gott, so auch als vollkommener Mensch, bestehend aus Leib und Seele*“ dargestellt werden soll (DH 749).

¹⁴⁵ Die Arianer akzeptieren keines der Konzilien, die nestorianischen „Kirche des Ostens“ akzeptiert nur die ersten zwei, und die miaphysitischen „altorientalisch-orthodoxen Kirchen“ nur die ersten drei Konzilien als rechtgläubig.

¹⁴⁶ Papst Vigilius hatte 550 dem Plan Kaiser Justinians zugestimmt hatte, ein Konzil einzuberufen, aber als das Zweite Konzil von Konstantinopel 553 begann, wurde er zum Gegner des Konzils, das seiner Meinung nach zu große Konzessionen an die Monophysiten machte, und das somit ohne päpstliche Zustimmung durchgeführt wurde. Nach Konzilsende approbierte Papst Vigilius im Dezember 553 halbherzig seine Beschlüsse, dem Druck des Kaisers Justinian folgend. Eine Approbation aus vollem Herzen wurde aber 591 von Papst St. Gregor I. gegeben (siehe Fußnote 125). Kaiser Justinian, der das Konzil einberief und maßgeblich beeinflusste, wird in der Orthodoxen Kirche trotz seiner monophysitischen Tendenzen, die nach dem Konzil anscheinend noch zunahmen, als Heiliger verehrt.

¹⁴⁷ Das Konzil verurteilte ausschließlich Personen, die damals nicht mehr lebten: außer den Lehren des Nestorius verurteilte es alle Schriften von Bischof Theodor von Mopsuestia († c. 428), aber auch bestimmte Schriften des angesehenen Exegeten Bischof Theodoret von Kyros († um 460), nämlich all diejenigen, die er gegen das Konzil von Ephesus und gegen St. Kyrill verfasst hatte; außerdem den Brief von Bischof *Ibas von Edessa* († 457) an Maris, den Bischof von Hardashir in Persien (da Theodoret und Ibas beide vom Konzil von Chalzedon als rechtgläubig anerkannt worden waren, bezog sich die Verurteilung hier ausdrücklich nur auf Teile ihrer Schriften). Die genannten Schriften dieser drei Bischöfe (deren Person und Werk man die ‚drei Kapitel‘ nannte) hatten im Vorfeld des Konzils in theologischen Diskussionen für Aufregung gesorgt. Darüber hinaus wiederholte das Konzil die Verurteilung von *Arius, Eunomius, Macedonius, Apollinaris, Nestorius und Eutyches* (die schon von vorhergehenden Konzilien verurteilt worden waren) und nahm noch den großen, aber umstrittenen Theologen *Origenes* († um 254) in die Liste der Verurteilten auf.

¹⁴⁸ Vgl. DH 424 und (vor allem) DH 426 und DH 432. Es handelt sich hier um den rechtgläubigen Theopaschitismus (siehe Fußnote 114).

¹⁴⁹ Einer Überlieferung zufolge soll Justinian selbst den Hymnus gedichtet haben, er ist aber vermutlich älter; eine andere Überlieferung gibt St. Athanasius als Dichter an. Zum Text siehe Fußnote 230. Dass der Personenkern des inkarnierten Sohnes der göttliche Personenkern war, wird auch klar im Glaubensbekenntnis der *Elften Synode von Toledo* (675, siehe S. 42) festgehalten (DH 534). Vgl. auch die von Papst Innozenz II. bestätigte Verurteilung eines Satzes von *Peter Abälard* durch die *Synode von Sens* des Jahres 1141, der leugnete, dass „*diese Person, die Christus ist, die dritte Person in der Dreifaltigkeit sei*“ (DH 724). In Steigerung der Aussage, dass Christus als Mensch keine menschliche Hypostase ist, schlossen im zwölften Jahrhundert die sog. Nihilianisten, dass Christus als Mensch „kein Etwas“ (d.h. keine Substanz) sei, wobei sie an eine von Petrus Lombardus in Sent III,10,1 zur Diskussion gestellte These anknüpften; sie lehrten, dass Christi Person und Natur nur äußerlich mit der Menschennatur verbunden war, wie ein Mensch mit seiner Kleidung verbunden ist, was eine gemäßigte Form des Nestorianismus (siehe Fußnote 133) und zugleich des Doketismus war (siehe Fußnote 124). Doch ist der Vergleich der Naturen Christi mit Kleidung durchaus sinnvoll und wird auch in der orthodoxen und katholischen Lehre herangezogen (siehe Fußnote 231). Jedenfalls wies Papst Alexander III. im Jahr 1170 den Satz, dass Christus als Mensch „kein Etwas“ sei, in seinem Brief an den Erzbischof Wilhelm von Sens als Irrtum zurück (DH 749).

¹⁵⁰ Das Konzil war vom byzantinischen Kaiser Konstantin IV. (der in der Ostkirche als Heiliger ‚Konstantin der Neue‘ verehrt wird) im Einverständnis mit Papst St. Agatho einberufen worden. Da Papst Agatho vor dem Konzilsende starb, approbierte sein Nachfolger, Papst St. Leo II. das Konzil im Jahre 682 in seinem Brief *Regi Regum* an den Kaiser mit den folgenden Worten bemerkenswerten Worten (PL 96,405, vgl. DH 562): „Weil dieses heilige, große und ökumenische sechste Konzil [...] in reichste Fülle die Definition des rechten Glaubens proklamiert hat, die auch der Apostolische Stuhl des seligen Apostels Petrus, dessen Amt wir, wenn auch seiner unwürdig, innehaben, ehrfürchtig angenommen hat, darum stimmen sowohl Wir als auch durch Unser Amt dieser ehrwürdige Apostolische Stuhl einträchtig und einmütig dem zu, was von ihm definiert wurde, zu und bekräftigen es durch die Autorität des seligen Petrus, wie wenn sie auf einem starken Felsen, welcher Christus ist, vom Herrn selbst Festigkeit erlangt hätten.“ Er fügt hinzu: „Wir nehmen an und proklamieren standhaft auch die fünf heiligen ökumenischen Konzilien [...] welche die ganze Kirche Christi approbiert und denen sie folgt [...]“. Vgl. deren Approbation schon durch Papst Gregor (siehe Fußnote 125).

gegen den Monophysitismus wieder auf, den das Vierte Konzil verurteilt hatte, und wies eine gemäßigte Form dieser Lehre zurück, die *Monotheletismus* genannt wird (griech. ‚mono‘ = einer allein, und ‚thelema‘ = Wille), wonach Christus zwar zwei Naturen hatte (wie es das Konzil von Chalzedon deklariert hatte), aber nur *einen Willen*, den göttlichen; und seine Tätigkeiten (Aktivitäten, Energien) entsprechend nicht in zwei Klassen geteilt werden können – göttliche und menschliche – sondern ‚theandrisch‘ (gott-menschlich) waren, wie es der monotheletische Slogan ausdrückte: ‚ein Wille‘ und ‚eine theandrische Tätigkeit‘. Gegen den Monotheletismus, den *Patriarch Sergius von Konstantinopel* († 638) und andere verteidigten,¹⁵¹ deklarierte das Konzil, dass Christus, um eine komplette menschliche Natur zu haben (was Hebr 4,15 behauptet), auch einen menschlichen Willen haben musste, den er durch eigene Anstrengung mit dem Willen des Vaters in Einklang bringen musste (vgl. Joh 6,38; und ebenso Mt 26,39; Mk 14,36; Lk 22,42); für den göttlichen Willen Christi war dies nicht notwendig, denn dieser *ist* bereits durch sein Wesen mit dem Willen des Vaters *identisch*. So erklärte das Konzil, dass Christus nicht nur generell zwei Naturen hat, sondern auch zwei physische Energien und zwei Willen: eine menschliche und eine göttliche Willenskraft, die *ungetrennt, unverwandelt, ungeteilt und unvermischt* bleiben (diese vier berühmten Attribute, welche das Konzil von Chalzedon auf die zwei Naturen angewandt hatte, wurden nun also auch auf die zwei Energien und zwei Willen angewandt). Somit betonte das Konzil wieder die *Vielheit* (Zweiheit, Dualität) und etablierte die Zwei-Willen-Lehre: den *Dyotheletismus*.¹⁵²

- (7) Das *Siebte Ökumenische Konzil* (*Zweites Konzil von Nizäa*, 787) mit ca. 350 Teilnehmern¹⁵³ folgte der Lehre des letzten der großen griechischen Kirchenväter der ausgehenden Antike, des Mönchs *St. Johannes von Damaskus* († 749), und erlaubte den ehrenden Gebrauch der Ikonen, während es ihre Anbetung verbot (siehe Fußnote 72). Dabei beendete das Konzil die erste Phase des grausamen ‚byzantinischen Bilderstreits‘, des Kampfes zwischen den sog. *Ikonoklasten* (‚Ikonen-Zerschmetterern‘) und *Ikonodulen* (‚Ikonen-Verehrer‘), der von Kaiser Leo III. 726 mit einem Angriff auf die Ikonen (‚Bildersturm‘) begonnen hatte.¹⁵⁴ Das Konzil bestätigte das Ergebnis tiefer theologischer Diskussionen über die Ikonenverehrung in den vorhergehenden Jahrzehnten. Das *strengste Verbot von Bildern jeglicher Art* ist im Text der Zehn Gebote des Alten Testament enthalten (Bilder des wahren Gottes waren hier ebenso verboten wie Bilder von Geschöpfen);¹⁵⁵ Dies war das Hauptargument der Ikonoklasten, welches auch rechtgläubige Christen in den ersten Jahrhunderten stark beeindruckt hatte, weshalb die meisten Christen der Frühzeit keine Bilder verehrten und zögerten, sie in den Gottesdienst einzubeziehen. Was man daraus lernen kann ist, dass manche Aspekte der göttlichen Offenbarung nicht schon von Anfang an vollständig verstanden wurden; manchmal dauerte es Jahrhunderte, sie voll zu erkennen und anzuerkennen (vgl. Joh 16,12–13), und dies gilt nicht nur für die Ikonenverehrung, sondern auch für das rechte Verständnis der Trinitätslehre.

Die entscheidende neue Einsicht hinsichtlich der Ikonen die sich schließlich nach den genannten Diskussionen im 8-te Jahrhundert durchsetzte, war die folgende: *Der Grund für das Verbot von Gottesbildern im Alten Testament* war gewesen, dass sich *Gott nicht selbst in einer sichtbaren Gestalt gezeigt hatte* (dies ist der Grund, der ausdrücklich in Dt 4,15–18 genannt ist); aber nach der Inkarnation, d.h. im Neuen Bund, ist dieser Grund weggefallen, da „*die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes unseres Erlösers erschienen*“ (Tit 3,4), und Christus „*das Bild des unsichtbaren Gottes*“ ist (Kol 1,15; vgl. 2 Kor 4,4–6; Kol 2,9; Hebr 1,3), so dass jeder, der ihn gesehen hat „*den Vater gesehen hat*“ (Joh 14,9; vgl. Joh 12,45). Daher sind Ikonen Christi und solche des Vaters mit Christi Zügen (seien diese realistisch oder symbolisch) nicht länger verboten, denn wenn der Grund für ein Verbot wegfällt, hat das Verbot zu weichen. Solche Ikonen sind nun vielmehr nützlich und sinnvoll, um die neue Situation zu illustrieren. Und was das Verbot von Bildern der Geschöpfe betrifft, besonders von Bildern der Gerechten und Heiligen, so war der Grund für dieses Verbot im Alten Bund, dass Gott auf die Sünde der Menschen dadurch

¹⁵¹ Außer den Patriarchen *Sergius von Konstantinopel* († 638) verurteilte das Konzil auch den Patriarchen *Kyros von Alexandria* († 642) als Irrlehrer, ebenso wie die Patriarchen *Paul II* und seinen Nachfolger *Peter von Konstantinopel* (welche ihr Amt 641–653 bzw. 653–66 ausübten) und *Bischof Theodor von Pharan* (einer Stadt auf der Sinai-Halbinsel, † um 630), welche alle Monotheleten waren. Das Konzil approbierte auch den Synodalbrief von St. Sophronius, in dem auch *Tritheisten* verurteilt wurden, namentlich *Philoponus*, *Konon* und *Eugenius*, siehe Fußnote 131. Bemerkenswerterweise verurteilte das Konzil auch posthum den Papst *Honorius I.*, der 625–638 amtierte hatte, und welcher der Ansicht des Monotheleten Sergius beigegeben haben soll. Dies ist kein stichhaltiges Argument gegen die Lehre, dass päpstliche ex-cathedra-Entscheidungen ‚unfehlbar‘ sind, da der Brief des Papstes Honorius an Sergius keine solche Entscheidung war: Denn zum einen hatte der Brief, wie es in der Catholic Encyclopedia heißt, weniger Publizität als eine moderne Enzyklika, zum anderen definierte oder verurteilte der Papst in diesem Text inhaltlich gar nichts, und verpflichtete daher die Kirche auch nicht, seine Lehre anzunehmen. Darüber hinaus war die Unterstützung des Papstes für Sergius auch nicht eindeutig; vielmehr weigerte sich der Papst, klar Stellung zu beziehen, da es seine Absicht war, die Streitigkeiten zwischen Mono- und Dyotheletismus zu beenden, und da er persönlich anscheinend auch nicht die volle theologische Tragweite der Streitfrage erfasst zu haben schien. So ist unklar, ob seine Aussage „wir anerkennen den *einen Willen* unseres Herrn Jesus Christus“ wirklich im monotheletischen Sinn gemeint war (d.h. im Sinne einer Verneinung zweier physischer Energien und Willenskräfte) oder ob er lediglich zum Ausdruck bringen wollte, dass Christus seinen menschlichen Willen in perfekte Harmonie mit seinem göttlichen Willen gebracht hat, was eine klar schriftgemäße Lehre ist (vgl. Joh 8,29).

¹⁵² Im Jahre 691/692 fand das *Concilium Quinisextum* (‚Fünft-Sechstes Konzil‘) in Konstantinopel im Kuppelbau (Trullo) des Kaiserpalastes statt, weshalb es auch das *Trullanum* heißt. Es gilt in der Orthodoxen Kirche als ökumenisches Konzil, ist in der Katholischen Kirche aber nicht als solches anerkannt. Auf dem Konzil sollten disziplinäre Fragen und keine dogmatischen behandelt werden, um in dieser Hinsicht das Fünfte und Sechste Ökumenische Konzil zu ergänzen, welche disziplinäre Fragen vernachlässigt hatten. So wird es als Abschluss der beiden vorhergehenden Konzilien gesehen und nicht Siebtes, sondern ‚Fünft-Sechstes‘ Konzil genannt. Es war von Kaiser Justinian II. einberufen und von 211 Bischöfen besucht worden, die ausschließlich aus dem Osten kamen; seine 102 verabschiedeten Kanones fixierten die östlichen liturgischen und kirchenrechtlichen Regeln, die in vielen Fällen mit den Traditionen der westlichen Christenheit unvereinbar waren. Daher weigerte sich der damalige Papst, St. Sergius – obwohl er selbst einer nach Italien übergesiedelten griechischen Familie aus Antiochien entstammte – das Konzil anzuerkennen; er sagte, er ziehe es vor, „lieber zu sterben als irrtümlichen Neuerungen zuzustimmen“. Weil er sich weigerte, die Bestimmungen des Konzils zu unterschreiben, ordnete Kaiser Justinian II. an, ihn festzunehmen und nach Konstantinopel zu entführen, aber das Unternehmen scheiterte, weil der Papst durch die Wache des Exarchen von Ravenna sowie vom Volk geschützt wurde. Bemerkenswerterweise wird Papst Sergius trotz seiner Weigerung, das vom Osten angenommene Konzil anzuerkennen, nicht nur in der Römisch-Katholischen, sondern auch in der Orthodoxen Ostkirche als Heiliger verehrt.

¹⁵³ Das Konzil wurde von der byzantinischen Kaiserin *Irene* einberufen (die wegen ihrer Rechtgläubigkeit in der Orthodoxen Kirche verehrt wird, aber *nicht* offiziell als Heilige anerkannt ist, vermutlich aufgrund der grausamen Behandlung ihres Sohnes), die darin von dem von ihr eingesetzten Patriarchen *St. Tarasius* und Papst *Hadrian I.* unterstützt wurde, dessen Legaten das Konzil leiteten. Ein berühmter Konzilsteilnehmer war der hl. Bischof *Michael von Synnada* († 826), der große Vermittler zwischen Ost- und Westkirche, der in der Katholischen Kirche ebenso wie in der Orthodoxen Kirche als Heiliger verehrt wird. Papst Hadrian verteidigte 794 das Konzil als von ihm approbiertes in dem Brief *Dominus ac Redemptor* an Karl den Großen (PL 98,1247–1292): „und deshalb haben wir das Konzil selbst angenommen [ideo ipsam suscepimus synodum]“ (PL 98,1291C).

¹⁵⁴ Nach dem Konzil setzte noch eine zweite Phase des Bilderstreits mit einem erneuten kaiserlich angeordneten Bildersturm ein, so dass der byzantinische Bilderstreit erst 843 durch die Intervention von Kaiserin Theodora II. mit einem Sieg der Bilderverehrer endgültig beendet wurde. Dieses Ereignis wird in den östlichen orthodoxen Kirchen als *Fest des „Triumphs der Orthodoxie“* jedes Jahr am ersten Fastensonntag (genannt „*Sonntag der Orthodoxie*“) festlich begangen.

¹⁵⁵ Das Bilderverbot ist ausgedrückt in Ex 20,4; Ex 20,23; Ex 34,17; Lev 19,4; Lev 26,1; Dt 4,15–18; Dt 5,8–9; Dt 27,15.

reagiert hatte, dass er sich von der Menschheit distanziert hatte, derart dass sogar die Gerechten ihm nicht mehr nahen konnten (vgl. Gen 3,34). Wegen dieser Separation wäre es gänzlich unangemessen gewesen, Ikonen der Gerechten (beispielsweise von Abraham) in Gottes Tempel aufzustellen. Aber auch dieser Grund existiert im Neuen Bund nicht länger, da Christus den Graben zwischen Gott und Menschheit zuerst als Gottmensch in seiner eigenen Person überbrückt hat, und dann durch sein Erlösungswerk Himmel und Erde wieder versöhnte (vgl. Eph 1,10; Kol 1,20) und uns sogar gewissermaßen „in den Himmel versetzte“ (Eph 2,5–6; vgl. Eph 1,3). Er eröffnete uns erneut das Paradies (Lk 23,42), so dass wir nun „Zugang zum Vater“ haben (Eph 2,18), und ebenso zum „himmlischen Jerusalem“, zu „Myriaden von Engeln“ und zu den „Geistern der vollkommen gemachten Gerechten“ (Hebr 12,22–23), d.h. zu den Heiligen, die uns schon in den Himmel vorausgegangen sind. Als Gläubige des Neuen Bundes sind wir „nicht mehr Fremde zu Zugereiste, sondern Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes“ (Eph 2,19; siehe auch Fußnote 68). Und also diese neue Situation zu illustrieren, scheint es angemessen zu sein, Heiligen-Ikonen in der Kirche aufzustellen.¹⁵⁶

Der genannte Grund für das Verbot von Bildern der Geschöpfe aber (nämlich die Sünde, welche Gott und Menschheit trennte) galt streng genommen nur für die Menschheit: weder für die heiligen Engel, noch für Tiere und Pflanzen, welche niemals sündigten. So gab es keinen Grund, warum Bilder *dieser* Geschöpfe (heilige Engel, Tiere und Pflanzen) nicht auch schon im Alten Testament nicht hätten gemalt werden dürfen; man könnte also argumentieren, dass diese Geschöpfe vom Bilderverbot hätten ausgenommen werden sollen. Und das waren sie auch wirklich. Viele Stellen im Alten Testament zeigen, dass tatsächlich Engelsstatuen (Kerubim) ebenso wie Bilder von Tieren und Pflanzen in Gottes Auftrag für den Tempel angefertigt wurden: siehe Ex 25,18–22; 37,7–9; Num 7,89; 1 Kön 6,29; 8,6–9; Ez 41,17–20,25; Sach 3,9; 4,10; Hebr 9,5 (vgl. auch Offb 3,12). Das Konzil wies auf einige dieser Schriftstellen ausdrücklich hin. Am Ende ist es nun wichtig zu begreifen, dass die Frage der Ikonen in keiner Weise eine zweitrangige Frage war, die etwa nur die ‚Kirchendekoration‘ betraf, sondern eine Frage, die tief mit fundamentalen und absolut zentralen Einsichten über Menschwerdung und Erlösung verknüpft ist. Denn es ist ja das rechte Verständnis der Inkarnation Gottes in Christus, was uns die Möglichkeit und Rechtmäßigkeit erkennen lässt, Gott im Neuen Bund bildlich darzustellen; wie es auch das rechte Verständnis der Erlösung und Heiligung der Menschheit in Christus ist, welches die Rechtmäßigkeit der Verwendung von Heiligenbildern in der Kirche offenbart. Der Hauptbeitrag des Konzils zur Christologie war die Erkenntnis, dass die Einheit der Naturen in Christus so stark ist, dass der unsichtbare Gott in einem gewissen Sinn sichtbar wurde, so dass der Maler, der Christi menschliches Angesicht malt (wenn auch nur symbolisch) paradoxerweise „das Bild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15) einfängt, das Gott wirklich repräsentieren kann. Dass somit Gott sichtbar und somit ‚malbar‘ oder (mit dem Zeichengerät) ‚umschreibbar‘ geworden ist (griech. ‚perigraptos‘) – was vom Konzil dogmatisiert wurde (vgl. DH 606) – ist natürlich wieder ein verblüffendes und sehr starkes Beispiel der geheimnisvollen ‚Idiomenkommunikation‘, auf welcher das Siebte Konzil ebenso aufbaute wie zuvor das Fünfte und Dritte. So betonte das Siebte Ökumenische Konzil wiederum die Einheit der Naturen, wie die beiden vorhergehenden „ungeraden“ Konzilien.

Nach dem Siebten Ökumenischen Konzil waren die meisten Dispute und Kontroversen über die Trinität zu einem relativ vollständigen und befriedigenden Abschluss gekommen; so dass die folgenden Ökumenischen Konzilien (die nur noch von der Katholischen Kirche akzeptiert werden) meist andere Hauptanliegen hatten.¹⁵⁷ Allerdings war *eine* feinsinnige trinitätstheologische Kontroverse zwischen der östlichen und westlichen Christenheit weiterhin ungelöst geblieben und nahm in der Folgezeit an Schärfe zu. Während die meisten östlichen Theologen seit der Zeit des *Patriarchen Photius von Konstantinopel* († 891), diesem nachfolgend darauf bestanden, dass der Heilige Geist in der immanenten Trinität *nur vom Vater* ausgeht und *nicht vom Sohn*, erklärten die meisten westlichen Theologen (besonders diejenigen aus Spanien, Gallien und Germanien), welche hierin St. Ambrosius von Mailand († 397) und St. Augustinus († 430) folgten, dass er *auch vom Sohn* ausgeht, was im Lateinischen durch ein einziges Wort ausgedrückt werden kann, nämlich ‚*filioque*‘ (d.h. ‚und vom Sohn‘). Interessanterweise scheinen auch die meisten vor-photianischen griechischen Kirchenväter die westliche Sicht und Ausdrucksweise akzeptiert zu haben, wobei sie aber statt der im lateinischen Westen beliebten *koordinierenden Formel* (Ausgang aus dem Vater „und dem“ Sohn) meist lieber die *subordinierende Formel* (Ausgang vom Vater „durch den“ Sohn) gebrauchten, die vom Westen ebenfalls akzeptiert wurde und als hinreichender Ausdruck derselben Wahrheit angesehen wird, während Photius sogar diese Formel ablehnte, wenn von der eigentlichen, immanenten

¹⁵⁶ Der Einwand, es sei nicht erlaubt, eines der Zehn Gebote aufzugeben, da noch nicht einmal der kleinste Buchstabe des Gesetzes geändert werden darf (vgl. Mt 5,18), ist nicht stichhaltig. Denn die Kirche das Verbot weder aufgehoben noch einen Buchstaben davon abgeändert, sondern es lediglich neu bewertet und seine Reichweite und Bedeutung für den Neuen Bund ermittelt. Woran auch die Kirche des Neuen Bundes hinsichtlich des Bilderverbots immer festgehalten hat, ist das *Verbot eines götzendienerischen Gebrauchs von Ikonen* (d.h. die direkte Verehrung der Bildwerkmaterie: des Holzes, der Farben und Formen, die mehr ist als bloß die angemessen respektvoll-ehrfürchtige behandeln des Kunstwerkes) sowie das *Verbot, sich eigene Bilder und Konzepte von Gott zu machen, in dem Sinn*, dass man sich Gott nach seinen eigenen Vorstellungen zurechtlegt und seinen Wünschen anpasst, anstatt die Vorstellungen nach ihm zu richten und ihn anzunehmen, wie er wirklich ist, wie er sich uns zeigt und offenbart. Aber: Einen Gesetzestext zu behalten ohne einen Buchstaben abzuändern, und das Gesetz im Geiste seines alten Literal sinns unverändert anzuwenden ist zweierlei. Das Letztere kann ein Fehler sein, das Christus uns lehrte, das Gesetz in einem neuen Geist zu erfüllen. Dies bedeutet, dass einige Gebote (diejenigen, welche die Theologen ‚Moralgebote‘ genannt haben und die im unveränderbaren Naturrecht begründet und daher jedem Menschen ins Herz eingeschrieben sind) in der radikalsten Weise erfüllt werden müssen (siehe die Bergpredigt Mt 5–7), wohingegen andere (diejenigen, welche die Theologen ‚Zeremonialgesetze‘ genannt haben, wie z.B. die Beschneidung, Speise- und Reinheitsgebote, Vorschriften für kultische Rituale usw., die Gott im Alten Testament zusätzlich zu den Naturrechtsgeboten angeordnet hat und daher im Prinzip veränderbar sind) nicht länger wörtlich angewendet werden müssen: nach 2 Kor 3,6 sind wir „Diener eines Neuen Bundes, nicht des Buchstabens, sondern des Geistes“; vgl. auch Jesu souveränen Umgang mit dem Sabbatgebot sowie Mk 7,19b; Apg 15,1–29; Röm 10,4; Eph 2,15; Kol 2,16.20–21; Gal 3,24–25; 4,4–5.9–11; 5,2. Unter den Zehn Geboten sind nun zwei Vorschriften, die eindeutig zu den Zeremonialgesetzen gehören, nämlich die Vorschriften bezüglich des Sabbats und bezüglich der Bilder; beide waren im Alten Bund vollkommen angemessen, aber nicht im selben Maße auch in Neuen Bund. So schient z.B. der Sonntag als Auferstehungstag den Samstag (der im Sabbatgebot als alttestamentlicher Ruhetag bestimmt war) überschattet zu haben. Die Zeremonialgesetze mussten daher durch die Kirche entsprechend neu ausgerichtet werden.

¹⁵⁷ Das *Achte Ökumenische Konzil* (das *Vierte Konzil von Konstantinopel*, 869–870) verteidigte mit seinen 110 Teilnehmern immerhin nochmals die Ikonenverehrung: Es verglich die Würde des Ikonen Christi mit der Würde des Evangelienbuches und Kreuzzeichens, und argumentierte, dass jemand der Christi Ikonen ablehne auch die Gestalt Christi nicht anschauen solle, wenn dieser in der Herrlichkeit des Vaters wiederkommen werde um seine Heiligen zu verherrlichen (DH 653–656). Aber es hatte sich auch noch mit anderen Themen zu beschäftigen: Es warf die Lehre, dass der Mensch zwei Seelen habe (und erklärte, dass er nur eine einzige habe), es betonte die Autorität der Kirchlichen Lehramtes und der Tradition (DH 650–651, wobei 2 Thess 2,15 zitiert wurde), beschwerte sich über die Einmischung weltlicher Herrscher in religiöse Belange, konkret bei den Konzilien und Bischofsweihen (DH 650–660), und deutete auf die Vorrangstellung des Papstes hin (DH 661). Das Hauptanliegen des Konzils war es aber, sich von *Patriarch Photius von Konstantinopel* (siehe hierzu Fußnote 167.)

Trinität die Rede ist, und sie nur für die ökonomische Trinität zulassen wollte.¹⁵⁸ Vornehmlich im Westen erschien seit 396 das Filioque sogar immer wieder in neu formulierten lokalen Glaubensbekenntnissen (wörtlich oder sinngemäß),¹⁵⁹ vor allem erschien es sinngemäß im berühmten *Athanasianischen Glaubensbekenntnis*, einer bemerkenswert detaillierten hymnischen Zusammenfassung der kirchlichen Trinitäts- und Inkarnationslehre (die wahrscheinlich in Südgallien um 434 verfasst wurde).¹⁶⁰ Ein noch ausführlicheres trinitarisches Bekenntnis war das Glaubensbekenntnis des berühmten *Elften Regionalkonzils von Toledo*, ein im Jahre 675 abgehaltenes Spanisches Regionalkonzil, dessen Bekenntnis das vollständigste trinitarische Glaubensbekenntnis aller Zeiten war; auch dieses enthielt eine Paraphrase des Filioque.¹⁶¹ In Spanien wurde das Filioque im 7. Jh. sogar in die lateinische Version des Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses der Hl. Messe eingefügt,¹⁶² Ende des 8. Jh. wurde es auch in Norditalien und bei den Franken gebräuchlich,¹⁶³ die 866 im Auftrag des Papstes St. Nikolaus I. in Bulgarien missionierten und dabei das Glaubensbekenntnis mit Filioque verbreiteten.¹⁶⁴ Dies war der Anlass für den *Patriarchen Photius von Konstantinopel*, der ein berühmter Gelehrter war und in der Orthodoxen Ostkirche als Heiliger gilt, in seiner Enzyklika an die Patriarchen des Ostens 867 dem vom römischen Papst dominierten lateinischen Westen mit scharfen Worten (unter anderem) vorzuwerfen, mit dem Filioque eine Irrlehre zu vertreten und diese auch noch unrechtmäßig in das Glaubensbekenntnis eingefügt zu haben – obgleich die Päpste

¹⁵⁸ Schon der erste große westliche Kirchenschriftsteller Tertullian verwendete um 215 in *Adversus Praxean* (siehe Fußnote 3) *beide Formeln*: In Kap. 4,1 heißt es, der Geist komme *vom Vater durch den Sohn* („*Spiritus non aliunde puto quam a Patre per Filium*“); und in Kap. 8,7, der Geist komme *von Gott* [d.h. *vom Vater*] *und dem Sohn* („*Spiritus a Deo et Filio*“, zum Zusammenhang dieses Zitats siehe Fußnote 99). Belege für die Akzeptanz der Beteiligung des Sohnes beim Ausgang des Hl. Geistes findet man namentlich z.B. bei folgenden vor-photianischen griechischen Vätern: *St. Athanasius* († 373), *St. Basilius* († 379), *St. Gregor von Nazianz* († 389), *St. Epiphanius* († 403), *Didymus den Blinden* († c. 395), *St. Kyrrill von Alexandria* († 444) und *St. Maximus den Bekenner* († 662). Sogar die Lehre von *St. Johannes von Damaskus* († 749), der die Formel verteidigt, dass der Heilige Geist vom Vater ‚durch‘ den Sohn, aber nicht ‚aus‘ (griech. ‚ek‘) dem Sohn hervorgeht (De Fide Orthodoxa 1,12, PG 94,849B), scheint mit der westlichen Ansicht zumindest dann kompatibel zu sein, wenn angenommen werden darf, dass der Sohn den Geist ‚aktiv‘ (und nicht wie ein rein passiver Durchfluss-Kanal) weiterleitet. Der Versuch späterer östlicher Theologen, die Lehre der genannten Väter im radikal photianischen Sinn zu verstehen (so dass sie wie später Photius der Meinung gewesen sein sollen, dass der Sohn nur an der Sendung des Hl. Geistes nach außen in die Welt hinein beteiligt war, dass er aber an der innertrinitarischen Hauchung in keiner Weise beteiligt ist, so dass der Heilige Geist in der immanenten Trinität weder ‚vom/aus dem‘ noch ‚durch den‘ Sohn hervorgeht; zu Photius siehe auch Fußnote 157) scheint nicht plausibel zu sein; sogar nach Photius hatten manche griechischen Väter offenbar wieder gemäßigtere Ansichten (vgl. Fußnoten 188 und 199; siehe auch Fußnote 186). Was die genannten früheren Väter betrifft, so erklärte *St. Athanasius*, dass der Geist im selben Verhältnis zum Sohn stehe wie der Sohn zum Vater (Ad Serapion, epistula 1,21, PG 26,580 und epistula 3,1, PG 26,625). Möglicherweise nannte er den Sohn sogar ‚Quelle‘ des Geistes (De incarnatione Verbi Dei et contra Arianos 9; PG 26,999–1000; diese Schrift wird jedoch von modernen Autoren oft nicht mehr Athanasius, sondern *Marcellus von Ancyra* zugeschrieben, ein anderer östlicher Bischof und Theologe; siehe Fußnoten 18 und 130). Vgl. auch das sog. Athanasianische Glaubensbekenntnis (Fußnote 160). *St. Basilius* lehrt, dass ebenso wie der Sohn in Ordnung und Würde nach dem Vater kommt, so auch der Geist nach dem Sohn kommen müsse (Contra Eunomium 3,1, PG 29,656) und dass er „durch den einen Sohn dem einen Vater verbunden ist“ (De Spiritu Sancto 18,45, PG 32,152). *St. Gregor* schreibt am Ende seines Gedichtes Pros Parthenous Parainetikos: „Ein Gott: aus dem Erzeuger [= Vater] durch den Sohn zum großen Geist“ (PG 37,632A); vgl. auch die von Gregor diskutierte Analogie zwischen der Dreiheit von Vater, Sohn und Geist mit der Dreiheit von (1) Sonne, Strahl, Licht sowie von (2) Auge, Quelle, Fluss (siehe Fußnote 99). *St. Epiphanius* erklärt zweimal ausdrücklich, dass der Geist „vom Vater und dem Sohn“ ist (Ancoratus 8, PG 43,29C und Ancoratus 9, PG 43,32C; vgl. Ancoratus 11, PG 43,36C); er nennt den Geist auch „ein drittes Licht vom Vater und Sohn“ (Panareion 74,8, PG 42,489B). *Didymus* erläutert, dass der Sohn in Joh 16,13 lehren wollte: Der Geist ist „vom Vater und mir“ (De Spiritu Sancto 34, PG 139,1064A). *St. Kyrrill* benutzt ausdrücklich die Formel „der Heilige Geist geht aus vom Vater und dem Sohn“ (Thesaurus, assertio 34, PG 75,585). Schließlich verteidigte *St. Maximus* in seinem Brief an Marinus von Zypern (PG 91,133–136) ausdrücklich die von westlichen Theologen (und Kyrrill) gebrauchte Ausdrucksweise. Im Jahre 410 hat anscheinend ein östliches Regionalkonzil, das *Konzil von Seleukia-Ktesiphon in Persien* ein Glaubensbekenntnis aufgestellt, in dem es hieß: „und wir bekennen den lebendigen und heiligen Geist, [...] der vom Vater und Sohn ist“, so zumindest nach der ‚westsyrischen Rezension‘, die auf syrisch-orthodoxe Quellen zurückgeht (während es in der ‚ostsyrischen Rezension‘ – die von der nestorianischen ‚Kirche des Ostens‘ überliefert wird – nur „an den Heiligen Geist“ heißt). Manche Gelehrte glauben, dass die westsyrische Rezension die originale ist und das älteste Beispiel des Filioque im Glaubensbekenntnis eines Regionalkonzils darstellt. Siehe auch Fußnote 159.

¹⁵⁹ Schon 396 sprach *St. Victorius von Rouen* in seinem Glaubensbekenntnis: „aber der Heilige Geist vom Vater und dem Sohn“ (*Sanctus Spiritus vero de Patre et Filio*), siehe Victorius, *De laude Sanctorum* (PL 20,446). Eine ähnliche Formulierung scheint durch ein *persisches Konzil* im Jahre 410 gemacht worden zu sein (siehe Fußnote 158). Um 434 wurde das *Athanasianische Glaubensbekenntnis* verfasst, das ebenso eine Umschreibung des Filioque enthielt (siehe Fußnote 160). Im Jahre 447 schrieb *Papst St. Leo I. der Große* in seinem Brief *Quam laudabiliter* an den spanischen Bischof Turribius von Astorga (DH 284), dass der Geist „von beiden ausgeht“ (*de utriusque*), und im selben Jahr 447 wurde der Ausdruck *filioque* das erste Mal in ein Glaubensbekenntnis eingefügt, allerdings noch nicht in des Nizäno-Konstantinopolitanischen, sondern in ein Glaubensbekenntnis, das vom Ersten Regionalkonzil von Toledo verfasst worden war (eine spanische Synode, die im Jahr 400 gegen den Priscillianismus einberufen worden war, siehe Fußnote 124); die Einfügung wurde 457 von einer Synode vorgenommen, die im Auftrag von Papst Leo in Spanien zusammengekommen war (vermutlich in Toledo; diese Toletanische Synode 447 muss aber vom „Konzil von Toledo“ des Jahres 527 unterschieden werden, das offiziell als „Zweites Provinzialkonzil von Toledo“ gezählt wird). Im Jahre 589 verfasst auch das *Dritte Provinzialkonzil von Toledo* (das von dem vom Arianismus zum Katholizismus bekehrten *König Rekared I.* einberufen wurde – siehe Fußnote 118 – und dem Erzbischof *St. Leander von Sevilla* vorstand, assistiert von dem seinem berühmten Bruder und Nachfolger, dem Gelehrten und „letzten westlichen Kirchenvater der Antike“, *St. Isidor von Sevilla*) zur Bekämpfung der Arianer ein eigenes Bekenntnis, in dem es heißt, der Geist gehe „auch vom Sohn“ (*et a filio*: DH 470) aus, außerdem führte dieses Konzil die Rezitation des (ins Lateinische übertragenen) Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses in der Heiligen Messe ein (und zwar in der originalen Form ohne Filioque, obwohl spätere Manuskripte dieses Konzils hier das Filioque enthalten, so dass die später gemachte Einfügung im Nachhinein dem Konzil zugeschrieben wurde); siehe auch Fußnote 126. Das 638 abgehaltene *Sechste Regionalkonzil Toledo* verfasste abermals ein eigenes Bekenntnis, welches erstmals ausdrücklich das Wort „Filioque“ enthielt (DH 490), und schlussendlich verlas das *Achte Regionalkonzil von Toledo* im Jahre 653 das lateinische Nizäno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis mit eingefügtem Filioque. Das *Elfte Regionalkonzil von Toledo* (675) bekannte in seinem berühmten Glaubensbekenntnis (DH 525–541, vgl. auch Fußnoten 93, 96, 115, 149, 230 und 240), dass der Heilige Geist „zugleich von beiden ausgegangen ist“ (*simul ab utrisque processisse*: DH 527), und 693 bekannte das *Sechzehnte Regionalkonzil von Toledo* (das letzte, das ein eigenes Bekenntnis formulierte), dass der Vater „die Quelle und Ursprung der ganzen Gottheit“ ist (DH 568) und der Geist „von der Vereinigung von Vater und Sohn“ („ex Patre Filioque unione“) ausgeht (DH 569). Auch das 796 abgehaltene *Regionalkonzil von Cividale in Friaul* in Oberitalien unter *Patriarch St. Paulius II. von Aquileia* verfasste ein Glaubensbekenntnis mit Filioque (DH 617). Paulinus fasste das Filioque nicht als *Veränderung* des Glaubensbekenntnisses von 381 auf: Dieses dürfe nicht verändert werden, es sei aber zur Bekämpfung von neuen Häresien nötig, „einige Teile *schärfer zu definieren*“; dies wäre ja auch mit dem Bekenntnis von Nizäa 325 in noch viel größerem Umfang geschehen, als man es 381 zum Nizäno-Konstantinopolitanischen Bekenntnis erweiterte (vgl. Bernd Oberdorfer, *Filioque*, Göttingen, 2001, S. 145). Das Glaubensbekenntnis mit Filioque-Zusatz wurden schließlich den Franken bekannt und 799 in die Aachener Liturgie eingeführt; er wurde auch von *Kaiser Karl dem Großen* und der *Synode von Aachen* 809 gebilligt. Der damalige *Papst St. Leo III.*, der um Bestätigung der Aachener Synode gebeten wurde, billigte nur die *Lehre* des Filioque, weigerte sich aber 809/10, den Zusatz zum Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis gutzuheißen; statt dessen hat er das Glaubensbekenntnis (das damals in Rom noch nicht in der Messe gesungen wurde) ohne Zusatz auf zwei im Petersdom angebrachten silbernen Schilden links und rechts vom Eingang zum Grab (der ‚Confessio‘) des Hl. Petrus auf Griechisch und Lateinisch eingravieren lassen, „aus Liebe und Sorge für den rechten Glauben“, wie es im *Liber Pontificalis* (Leo III, Nr. 84) heißt. Die Franken benutzten aber das Filioque weiter, insbesondere benutzten unter *Papst Nikolaus I.* die 866/867 in Bulgarien missionierenden fränkischen Missionare das ihnen geläufige Glaubensbekenntnis mit Filioque, was von Photius gerügt wurde, jedoch vom Papst nicht angeordnet worden war. Erst *Papst Sergius IV.* soll bei seinem Amtsantritt 1009 dem Patriarchen Sergios II. von Konstantinopel sein Antrittsschreiben übersandt haben, welchem das Glaubensbekenntnis mit Filioque-Einschub beigelegt war; der Patriarch habe daraufhin den Papst aus den Diptychen (Schreibtäfelchen mit Namen von Personen, die man liturgisch in Ehren hält) gestrichen; manche halten diese Nachricht jedoch für unglaubwürdig. Als glaubwürdiger gilt jedenfalls, dass *Papst Benedikt VIII.* im Jahr 1014 auf Bitten des Kaisers Heinrich II. (der damals zu seiner Krönung nach Rom gereist war) das Singen des Glaubensbekenntnisses in die

damals die Einfügung noch nicht akzeptiert hatten.¹⁶⁵ Kurz danach, noch im 867, berief Photius sogar eine Synode in Konstantinopel ein, die es wagte, den damaligen Papst *St. Nikolaus I. den Großen* (958–967) zu exkommunizieren, der im selben Jahr 867 kurz nach der Synode starb, ohne von diesem schockierenden Akt erfahren zu haben. Dieser Papst hatte seinerseits Photius bereits kurz vorher, 863, auf einer von ihm einberufenen Synode im Lateran zu Rom für abgesetzt erklärt, aber nicht wegen Lehrstreitigkeiten, sondern wegen der umstrittenen Umstände seiner Wahl zum Patriarchen.¹⁶⁶

Diese Streitigkeiten um Photius manifestieren sich in der bis heute bestehenden Meinungsverschiedenheit zwischen römisch-katholischen und ostkirchlich-orthodoxen Theologen darüber, welches Konzil als das *Achte Ökumenischen Konzil* und/oder das *Vierte Konzil von Konstantinopel* zu gelten hat: Während katholische Theologen diese Bezeichnung gewöhnlich dem 869/70 in Konstantinopel abgehaltenen Konzil zusprechen, *welches die Absetzung von Photius und die Wiedereinsetzung seines Vorgängers St. Ignatius bestätigte* (und deshalb auch als ‚Ignatianisches Konzil‘ bezeichnet wird),¹⁶⁷ hält die orthodoxe Kirche dieses Konzil für ungültig und zählt das zehn Jahre später (879/80) am selben Ort tagende Konzil, *welches Photius wieder einsetzte* (und deshalb als ‚Photianisches Konzil‘ bezeichnet wird), als Viertes Konzil von Konstantinopel, wobei einige (aber nicht alle) heutige Theologen der orthodoxen Kirche diesem Konzil den Rang eines ökumenischen Konzils zusprechen und es als das Achte Ökumenische Konzil bezeichnen (was katholischerseits in der Regel abgelehnt wird); manche orthodoxen Theologen aber behaupten sogar, dieses Konzil habe, Photius folgend, das Filioque offiziell als Irrlehre verworfen, und der damalige Papst Johannes VIII. habe diese Photianische Konzil dennoch voll anerkannt, während er das Ignatianische verworfen habe; all dies ist jedoch zumindest sehr fraglich, mir scheint es nicht zuzutreffen.¹⁶⁸ Jedenfalls wurde damals die Kirchengemeinschaft zwischen Ost und West

römische Hl. Messe einführte, dabei legte er als den zu benutzenden Text die lateinische Übersetzung des Bekenntnisses mit Filioque fest.

¹⁶⁰ Vom siebten bis ins siebzehnte Jahrhundert hinein galt es als weithin anerkannt, dass das ‚Athanasianische Glaubensbekenntnis‘ mit seiner Umschreibung des Filioque („*Spiritus Sanctus a Patre et Filio: non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens*“) auf den östlichen Kirchenvater *St. Athanasius* († 373) zurückgeht, da es in der Tat ein Ausdruck der Theologie des Athanasius zu sein scheint. Nach einer gut begründeten modernen Hypothese wurde es jedoch wahrscheinlich um 434 in Südfrankreich durch den Mönch *St. Vincenz von Lérins* oder einen seiner Freunde verfasst. Da es ausführlicher ist als das Apostolische und auch als das Nizäno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis, stand es hoch in Ehren und wurde seit dem 13. Jahrhundert sogar gelegentlich in der Liturgie verwendet. Siehe auch Fußnote 240.

¹⁶¹ Siehe Fußnote 159.

¹⁶² Diese Einfügung wurde dem Dritten Regionalkonzil von Toledo (589) zugeschrieben, fand aber erst danach statt; das erste Konzil, welches die lateinische Version des Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses mit Filioque rezitierte, war das *Achte Regionalkonzil von Toledo* 653; siehe Fußnote 159.

¹⁶³ Siehe Fußnote 159 über das Konzil von Cividale in Friaul 796 und die Aachener Liturgie 799.

¹⁶⁴ Siehe Fußnote 159; vgl. auch den hervorragenden Brief von Papst *St. Nikolaus an Khan Boris von Bulgarien* vom 13. November 866 über fundamentale christliche Werte und Bräuche (DH 643–648), worin jedoch das Filioque nicht erwähnt wird.

¹⁶⁵ Siehe Fußnote 159, besonders die Bemerkungen zu Papst *St. Leo III.* Zum Problem der ‚Einfügung‘ siehe auch Fußnoten 168 und 186.

¹⁶⁶ Siehe Fußnote 167.

¹⁶⁷ Das ‚katholische‘ Konzil von 869/870 hat nicht zum Filioque und den übrigen Vorwürfen des Photius Stellung bezogen. Gerügt wurde nur sein schroffer Umgang mit der römischen Kirche und die unkanonische Weise seines Amtsantritts: Er war 858, als sein Vorgänger *St. Ignatius von Konstantinopel* (Patriarch seit 847, ein im Osten und Westen anerkannter Heiliger) vom Kaiser Bardas abgesetzt worden war (den Ignatius unter anderem deshalb verärgert hatte, da er ihm die Kommunion wegen seines angeblichen Verhältnisses zu seiner Schwiegertochter verweigert hatte), entgegen kirchenrechtlichen Regeln auf Betreiben des Kaisers in nur fünf Tagen, in dem er alle Weihen erhielt, vom Laien zum neuen Patriarchen gemacht worden. Schon Papst *St. Nikolaus* hatte daher auf einer Lateransynode 863, der Forderung der Ignatius-Anhänger folgend, Photius für abgesetzt erklärt, was dieser nicht akzeptiert hatte; Photius wurde aber 867 (kurz nach der von ihm organisierten Synode, die Papst Nikolaus exkommuniziert hatte) vom neuen Kaiser Basileios I. dem Makedonier zum Rücktritt gezwungen und *St. Ignatius* wieder eingesetzt. So war es eines der Hauptanliegen des Konzils von 869/870, Photius' Absetzung und *St. Ignatius'* erneute Einsetzung zu bestätigen. Zu den sonstigen Beschlüssen des Konzils siehe Fußnote 157. Das Konzil wurde von *Kaiser Basileios I.* und *Papst Hadrian II.* (867–872, dem Nachfolger von Nikolaus I.) einberufen, das von den päpstlichen Legaten geleitet und von Vertretern der Patriarchen sowie 102 Bischöfen besucht. Hadrian bestätigte das Konzil 871 in seinem Brief *Lectis excellentis* an den Kaiser (PL 122,1309D), und nannte es in seinem Brief *Scriptis ut nostri presbyteri* an Patriarch Ignatius (PL 122,1312C), ‚ökumenisch‘. Hadrians Archivar, der Kirchenhistoriker *Anastasius Bibliothecarius* († um 878), der persönlich beim Konzil anwesend war und die Konzilsakten im Auftrag des Papstes ins Lateinische übersetzte (PL 129,9–196), nannte es „die heilige Achte Allgemeine Synode“. Diese Anerkennung wurde wahrscheinlich nicht zehn Jahre später vom Johannes VIII. wieder zurückgenommen, wie orthodoxerseits behauptet wurde und wird (siehe Fußnote 168).

¹⁶⁸ Das ‚orthodoxe‘ Konzil 879–880 (das katholischerseits in der Regel nicht anerkannt wird) wurde von *Kaiser Basileios I.* einberufen und unter dem Vorsitz des *Photius* abgehalten, der nach dem Tod von *St. Ignatius* (877) wieder in sein Amt zurückgekehrt war, nachdem er sich zuvor mit *St. Ignatius* versöhnt hatte und von diesem daraufhin sogar als sein Nachfolger vorgeschlagen worden war. Auch der neue Papst Johannes VIII. (872–882) hatte Photius nun als Patriarchen anerkannt. Das neue Konzil wurde wie das vorhergehende von Legaten des Papstes und Vertretern der Patriarchen besucht, und sogar von mehr Bischöfen als das vorhergehende, nämlich von 383; es bestätigte Photius als Patriarch und widerrief somit die Entscheidung des vorhergehenden Konzils zumindest in dieser Hinsicht; es zitierte außerdem in seiner ‚Definition‘ das Nizäno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis ohne das Filioque und verurteilte alle, die zu diesem Glaubensbekenntnis etwas hinzufügen oder von ihm etwas wegnehmen sollten; Kleriker, die solches tun, sollten ihres Amtes enthoben, Laien aber exkommuniziert werden. Einschränkend muss aber gesagt werden, dass das Konzil zur Verwerfung von Zusätzen oder Streichungen noch hinzufügte „*wenn keine Irrlehre aufkommt*“; so dass hier die Möglichkeit offen gelassen wurde, das Glaubensbekenntnis zu modifizieren, wenn dies notwendig oder nützlich zur Verteidigung des Glaubens gegen Irrlehren ist. Das spätere katholische Ökumenische Konzil von Florenz hat 1439 behauptet, dass in der Tat eine dringende Notwendigkeit war, die zur Einfügung des Filioque in das Glaubensbekenntnis geführt haben (siehe DH 1302; wobei der Gegner, gegen den man das Filioque gerichtet dachte, vermutlich neben dem spanisch-fränkische Spätarianismus nun auch der strenge Photianismus war). Interessanterweise hatte auch schon das *Konzil von Ephesus* 431 erklärt, „*dass es keinen erlaubt sei, ein anderes Glaubensbekenntnis vorzubringen oder auch abzufassen oder zusammenzustellen als das, welches von den in Nizäa mit dem Heiligen Geist versammelten heiligen Vätern festgelegt wurde*“ (can. 7, DH 265), und dass dem zuwider handelnde Kleriker ihre Amtes enthoben und Laien exkommuniziert werden sollen. Der Anlass für diese Bestimmung war eine von Theodor von Mopsuestia (Nestorius' Lehrer) verfasste Glaubensformel, die dem Konzil vom Presbyter Charisius von Philadelphia vorgelegt wurde. Das Glaubensbekenntnis aber, welches das Konzil bewahren wollte, was das originale, das 325 vom *Konzil von Nizäa* aufgestellt worden war, denn dieses Bekenntnis wurde von *St. Kyrill* im erläuternden Brief zu seinen Anathematismen zitierte, welcher in die Konzilsakten einging. Nun muss man aber bedenken, dass zur Zeit des Konzils von Ephesus 431 das Glaubensbekenntnis von Nizäa bereits durch das *Konzil von Konstantinopel* 381 (50 Jahre zuvor!) verändert und vor allem erweitert worden, indem zur Bekämpfung der Irrlehre der Pneumatomachen viele Worte hinzugefügt worden waren, die das Wesen des Heiligen Geistes genauer erklären (siehe Fußnote 127), was auf dem Konzil von Ephesus 431 offenbar noch nicht als normativer Ersatz für das Nizänische Bekenntnis anerkannt worden war; dies geschah erst zwanzig Jahre später auf dem *Konzil von Chalzedon* 451 (siehe Fußnote 125). Wenn man dies nicht als eklatante Übertretung des Verbotes von Ephesus sehen will, muss man offenbar dieses Verbot so auslegen, dass hier dieselbe Ausnahme stillschweigend vorausgesetzt ist, die auf dem Photianischen Konzil 879/88 ausdrücklich zur Sprache kam: *Zur Bekämpfung von Irrlehren darf das Glaubensbekenntnis sehr wohl sinnvoll angepasst werden*. Nachdem übrigens das *Konzil von Chalzedon* 451 einen vollkommen neuen Text als ‚Definition‘ des Glaubens formuliert hatte, welcher eine wichtige Ergänzung zur Lehre des Konzils von Ephesus enthielt, hat das Konzil am Ende dieser ‚Definition‘ abermals die formelhafte Ermahnung angebracht, niemand möge „*ein [hiervon] verschiedenes Glaubensbekenntnis vortragen oder niederschreiben oder verfassen*“ (DH 303), was natürlich ebenfalls der genannten selbstverständlichen Einschränkung unterliegt: Während es verboten ist, ein neues Bekenntnis einzuführen das von dem des Konzils ‚verschieden‘ im Sinne von *ihm widersprechend* ist, sollte es erlaubt sein, bei Bedarf ein Bekenntnis einzuführen, dass *im Einklang mit* dem des Konzils ist, dieses aber gegen neue Häresien, Missverständnisse und Herausforderungen erklärend vertieft (im Übrigen könnte man, wenn man auf dem genauen Wortlaut

nicht dauerhaft aufgehoben. Eine endgültige Spaltung erfolgte auch noch nicht, als im Jahre 1014 Papst Benedikt VIII., der einer diesbezüglichen Bitte des Kaisers St. Heinrich II. folgte, tatsächlich das Filioque auch für das in der lateinischen Messe zu Rom gesungene Glaubensbekenntnis übernahm.¹⁶⁹ Als endgültige Trennung (oder ‚Großes Schisma‘) zwischen der Katholischen Kirche und der Orthodoxen Ostkirche wertete man traditionell den Eklat des Jahres 1054, als eine gegenseitige Exkommunikation verhängt wurde zwischen *Kardinal Humbert de Silva Candida* (der angeblich im Namen *Papst St. Leo IX.* handelte, jedoch erst nach dessen Tod und bevor ein neuer Papst gewählt worden war!) und *Patriarch Michael I. Kerularios von Konstantinopel*; in diesem Konflikt tauchte das Filioque zwar wieder auf, spielte aber nicht die Hauptrolle.¹⁷⁰ Aber auch dieses ‚Große Schisma‘ hat weder die erste noch die endgültige Trennung gebracht,¹⁷¹ sondern war nur ein weiterer Schritt in einem jahrhundertelangen Trennungsprozess, der schon vor Photius bekommen hatte,¹⁷² und, in den Jahrhunderten nach Kerularios durch kurzzeitige Wiedervereinigungen unterbrochen,¹⁷³ im 18. Jahrhundert kulminierte;¹⁷⁴ seitdem aber wieder teilweise rückgängig gemacht wurde.¹⁷⁵ Die verbleibenden Differenzen zeigen sich aber darin, dass bis heute von den vierzehn katholischerseits als ökumenisch angesehenen Konzilien, die nach dem Siebten Ökumenischen Konzil 787 abgehalten wurde, bis heute kein einziges von der Orthodoxen Ostkirche als ökumenisch anerkannt wird und manche Beschlüsse diese Konzilien noch immer auf scharfe Kritik stoßen.

des Nizäno-Konstantinopolitanischen Bekenntnisses beharren wollte, sich noch über vier andere Differenzen zwischen der griechischen und der lateinischen Version streiten, wobei es hier auch in dem einen oder anderen Fall sein könnte, dass die Lateinische Version ursprünglicher ist; siehe Fußnote 127). Es gibt außerdem noch zwei weitere Gründe, weshalb die Einfügung des „filioque“ durch das Veränderungsverbot der Konzilien von Ephesus 431 und Konstantinopel 880 nicht ohne Weiteres als unrechtmäßig bezeichnet werden können. Zum einen haben die aufgestellten Regeln über die Unveränderlichkeit des Glaubensbekenntnisses keinen irreversiblen/unfehlbaren Charakter nach den Kriterien von Fußnote 116 (es sind nur disziplinarische Regeln; andernfalls hätten *alle* zuwiderhandelnden Gläubigen *exkommuniziert* werden müssen; aber hier werden die *Kleriker* lediglich *ihrer Amtes enthoben*), weshalb der Papst oder ein anderes ökumenisches Konzil nicht auf ewig an diese Regeln gebunden ist; insbesondere konnte also der Papst sie aufheben oder eine Ausnahme machen. Zum anderen ist aber zu bedenken, dass das Filioque nur in die *lateinische Übersetzung* eingefügt wurde. Wie der berühmte Kirchenlehrer *St. Anselm von Canterbury* im Jahre 1102 in seiner Schrift *De Processione Spiritus Sancti* in Kap. 13 erläutert, blieb der *griechische Urtext* des Bekenntnisses unangetastet; dieser Text ohne Filioque werde auch im Westen bewahrt und verehrt. So rezitierte Papst St. Johannes Paul II. am 7. Dezember 1987 mit Patriarch Demetrios I. und am 29. Juli 1995 nochmals mit Patriarch Bartholomäus I. (beide Male während einer Messe im Petersdom) den griechischen Text des Glaubensbekenntnisses ohne Filioque, und auch die sog. ‚unierten‘ Kirchengemeinschaften, die unter Beibehaltung ihres Ritus von der getrennten Orientalischen Orthodoxie zur Römisch-Katholischen Kirche konvertiert sind, durften den griechischen Text in der Regel auch ohne Filioque verwenden, was auch inhaltlich sinnvoll ist (siehe Fußnote 186), obgleich es Ausnahmen von dieser Regel gegeben hat (siehe ebenfalls Fußnote 186). Sieht man von diesen Ausnahmen ab, kann man aber offenbar sagen: *Das Veränderungsverbot wurde und wird zumindest bezüglich des Urtextes respektiert, auf den es sich hauptsächlich bezog.* Vgl. die am 13. September 1995 durch den Vatikan erfolgte ‚Klarstellung‘, die vom Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen publiziert wurde: *„Die Katholische Kirche anerkennt die [...] normative und unwiderrufliche Geltung des Symbolums [Glaubensbekenntnisses], das in griechischer Sprache im Jahre 381 in Konstantinopel vom Zweiten Ökumenischen Konzil bekannt worden ist. [...] Kein Glaubensbekenntnis, das einer besonderen liturgischen Überlieferung eigen sein mag, kann diesem Ausdruck des Glaubens, wie ihn die ungeteilte Kirche gelehrt und bekannt hat, widersprechen.“*

Den griechischen Konzilsakten wurde später ein (angeblicher) Brief von Papst Johannes VIII. an Photius beigelegt, in dem der Papst das *Filioque* als eine Zusatz erklärt, der von der Römischen Kirche verworfen werde. Dieser scheint jedoch eine Fälschung zu sein. Richtig ist, dass Papst Johannes VIII. durch seine Legaten am Konzil teilgenommen und es anerkannt hatte. Jedoch war er nicht ganz zufrieden, weil seine Legaten gegenüber den Forderungen des Photius zu nachgiebig gewesen waren. Daher habe der Papst, so der protestantische Gelehrte Philip Schaff in seiner berühmten *History of the Christian Church* (Oak Harbor, WA, 1997), Band 4, Kap. 5, § 70, *„sandte er Bischof Marinus nach Konstantinopel um als ungültig zu erklären, was die Legaten entgegen seinen Anweisungen getan hatten. Dafür wurde Marinus dreißig Tage ins Gefängnis gesetzt. Nach einer Rückkehr verhängte Papst Johannes VIII. feierlich das Anathema über Photius“*, was 881 geschehen sein könnte, und auch *„Marinus erneuerte das Anathema, nachdem er 882 zum Papst gewählt worden war“*. Doch ist es zweifelhaft, ob dies wirklich so geschah (die Quelle hierfür ist ein unbekannter Kompilator der Akten des Konzils von 869/70 im später 9. Jh.); es gibt eine andere Geschichte, die von den zeitgenössischen Historikern favorisiert wird, seit der katholische Gelehrte Francis Dvornik sie durch seine Forschungen (*The Photian Schism: history and Legend*, Cambridge 1948) recht gut begründet hat, obgleich ihm in neuerer Zeit z.B. von Warren H. Carroll 1987 (*The Building of Christendom*, Front Royal, VA., Bd. 2, S. 348–383) von Daniel J. Castellano 2013 (vgl. <http://www.arcaneknowledge.org/catholic/councils/comment08.htm>). eine einseitig pro-photianische Quelleninterpretation vorgeworfen wird und seine Ergebnisse somit nicht über alle Zweifel erhaben sind. Nach Dvornik ist Photius *nicht* nochmals von Johannes VIII. und seinen Nachfolgern verurteilt und exkommuniziert wurde, sondern starb 891 in Frieden mit der römischen Kirche und ihrem Papst. Es mag sein, dass *Papst Johann VIII.* (872–882, der wegen seiner Nachgiebigkeit gegenüber Photius in der späteren Legende zu „Päpstin Johanna“ mutiert sein soll) und seine Nachfolger *Marinus* (882–884), *St. Hadrian III.* (884–885, der in West und Ost als Heiliger gilt, in der Orthodoxen Kirche gar als „letzter orthodoxer Papst von Rom“) und *Stephan V.* (885–891) ihn nicht formell exkommunizieren. Aber auch nach Dvorniks Version schrieb Papst Johann VIII. im Sommer 880 einen Brief an Photius, in dem er seine Anerkennung des Konzils aussprach, aber am Ende eine etwas kryptisch erscheinenden Vorbehalt hinzufügte: dass er nicht akzeptiere, was die Legaten gegen apostolischen Anweisungen getan haben mögen. Insbesondere scheint er der völligen Annullierung des Ignatianischen Konzils nicht zugestimmt zu haben, wie Castellano überzeugend klarstellt. Denn einer seiner Nachfolger, *Papst Stephan V.*, schrieb 885/86 in einem Brief an Kaiser Basileios, dass „Photius immer noch versucht“, das Konzil von 869/70 für ungültig zu erklären. „Natürlich ergibt dies keinen Sinn, wenn Johann das Konzil bereits für ungültig erklärt hätte“, kommentiert Castellano zu Recht. Auch nannte Stephan Photius „einen Laien“, so dass er seine Legitimität als Patriarch offenbar bestritt, gleichgültig ob eine neue formelle Exkommunikation bestand oder nicht; übrigens war Kaiser Basileios tot, als der Brief von Papst Stephan ankam, und sein Nachfolger, Kaiser Leon VI., genannt ‚der Weise‘, dessen Lehrer Photius gewesen war, setzte Photius wieder ab und verbannte ihn in ein Kloster, wo er wahrscheinlich 891 starb. Klar ist aber auch, dass das Photianische Konzil 879–880 dogmatisch für Papst Johannes VIII. akzeptabel war, und da es den Frieden zwischen Ost und West wiederherstellte, gab er zu ihm (mit dem erwähnten Vorbehalt) seine Zustimmung. Anscheinend wurde das Photianische Konzil dann auch im Westen in den nächsten zwei Jahrhunderten akzeptiert, während die Behauptung mancher Theologen der orthodoxen Ostkirche, dass es das Filioque als Irrlehre verurteilte, falsch ist, da dieses Thema gar nicht behandelt wurde (damit aber etwas als verurteilt gelten kann, ist klare Ausdrücklichkeit erforderlich, gemäß dem Rechtssatz ‚in dubio pro reo‘). Auf der anderen Seite aber war das Ignatianische Konzil von 869/70 dogmatisch weitaus reichhaltiger als das Photianische (zum dogmatischen Ertrag des Ignatianischen Konzils siehe Fußnote 157; das Photianische Konzil verteidigte dagegen lediglich die Unverletzlichkeit des Glaubensbekenntnisses) und verdient im Hinblick darauf wohl eher, „ökumenisch“ genannt zu werden. Aber wer weiß: Vielleicht wird man in Zukunft einmal übereinkommen, *beide* Konzilien (die nur in ihren disziplinarischen Entscheidungen bezüglich Photius konträr sind) als Teile *ein und desselben* ‚Achten Ökumenischen Konzils‘ zu sehen.

¹⁶⁹ Siehe am Ende von Fußnote 159 die Bemerkungen über Benedikt VIII. und seinen Vorgänger Sergius IV.

¹⁷⁰ In den Streitigkeiten, die der Exkommunikation vorhingen, gibt es vornehmlich um rituelle und jurisdiktionelle Differenzen. Der Hauptvorwurf des Patriarchen war eine rituelle Frage: Kerularios beschwerte sich über den Gebrauch des ungesäuerten Brotes in der Eucharistie bei den Lateinern und verbot den in Konstantinopel lebenden Lateinern diesen Gebrauch (von der Filioque-Streitfrage dagegen hatte Kerularios, wie er in einem Brief an Petrus von Antiochien schrieb, anfangs noch gar nichts gewusst). So war es Kardinal Humbert, der die Filioque-Frage wieder ins Feld führte, wobei er behauptete, dass das Filioque von den Pneumatomachen (siehe S. 36) aus dem Glaubensbekenntnis entfernt worden sei (was nach heutigem Wissensstand falsch ist). Viel wichtiger war aus westlicher Sicht aber die Frage nach den Vollmachten von Papst und Patriarch: ob sich der Patriarch von Konstantinopel ‚ökumenischer Patriarch‘ im Sinne eines obersten Patriarchen der Gesamtkirche nennen dürfe. Dieser Titel war erstmals 587 oder 588 auf einer Synode in Konstantinopel dem dortigen Patriarchen offiziell beigelegt worden. Der damalige Patriarch war *St. Johannes IV. der Faster*, der auch in der Katholischen Kirche als Heiliger verehrt wird, obwohl er 587/88 von *Papst Pelagius II.* und nochmals 595 von dessen Nachfolger, *Papst St. Gregor I. dem Großen* wegen der Benutzung des Titels scharf gerügt worden war. Der Titel, der von den meisten Nachfolgern von Johannes IV. weiterhin benutzt wurde, wurde in Rom nie anerkannt, aber mehr oder weniger toleriert, solange er nicht mit einem universalen Führungsanspruch verbunden wurde (Kerularios aber wollte sich mit dem Titel anscheinend zumindest als Oberhaupt der Ostkirche ausweisen).

¹⁷¹ Der Eklat von 1054 wurde in der damaligen Zeit nicht als sonderlich bedeutsam wahrgenommen: Kardinal Humbert hatte nicht rechtmäßig im Namen des (damals vakanten) päpstlichen Stuhles handeln können, und er hatte zudem nicht die gesamte Ostkirche, sondern nur Kerularios, zwei weitere Personen, und die

Nach der 1014 erfolgten päpstlichen Aufnahme des Filioque in Glaubensbekenntnis der Hl. Messe vergingen nahezu weitere 200 Jahre, bis 1215 das Filioque (wenn auch nur inhaltlich, nicht wörtlich) im Glaubensbekenntnis eines (nur noch von der katholischen Seite anerkannten) Ökumenischen Konzils auftauchte: im Glaubensbekenntnis des *Zwölften Ökumenischen Konzils* (des *Vierten Laterankonzils*, abgehalten im Lateran zu Rom 1215).¹⁷⁶ Schließlich wurde auf dem *Vierzehnten Ökumenischen Konzil* (dem *Zweiten Konzil von Lyon*) im Jahre 1274 und nochmals auf dem *Siebzehnten Ökumenischen Konzil* (dem *Konzil von Florenz*) in Jahre 1442 die mit dem Filioque ausgedrückte Lehre formal zum Dogma der Katholischen Kirche erhoben.¹⁷⁷

Die inhaltliche Diskussion um das Filioque verlief nun wie folgt. Photius und die ihm folgenden östlichen Theologen argumentierten gegen das Filioque, dass es in Joh 15,26b vom „Geist der Wahrheit“ gesagt wird, dass er „vom Vater ausgeht“, ohne dass „und vom Sohn“ (filioque) hinzugefügt wird, und dass es im griechischen Originaltext des Nizäno-Konstantinopolitanischen Bekenntnisses, wie es vom Konzil von Konstantinopel 381 formuliert wurde, heißt „und [wir glauben an] den *Heiligen Geist*, [...] *der vom Vater ausgeht*“, wieder ohne Filioque. Hierauf konnten westlichen katholischen Theologen erwidern, dass ebenso wie das originale Nizänische Bekenntnis zum Nizäno-Konstantinopolitanischen erweitert wurde, auch dieses wieder durch das Filioque erweitert werden konnte. Die Erweiterung ‚und vom Sohn‘ (filioque) widerspricht nicht die ursprüngliche Bedeutung des Nizäno-Konstantino-

ihm Gleichgesinnten exkommuniziert (die kaiserlichen Würdenträger und weisen Bürger von Konstantinopel aber ausdrücklich ausgenommen); ebenso hatte die von Kerularios einberufene Synode nur die Hintermänner von Humberts Bulle exkommuniziert, nicht ausdrücklich den Papst und die gesamte lateinische Westkirche. Der ehrwürdige alte Patriarch Petrus III. von Antiochia (1052–1057), ein Mann des Ausgleichs, pflegte unmittelbar nach 1054 weiterhin freundschaftliche Kontakte mit Rom und auch Konstantinopel (er hatte mit Papst St. Leo IX. das Glaubensbekenntnis ausgetauscht; Leo hatte das Bekenntnis des Petros ohne Filioque als „gesund, katholisch und rechtläubig“ gelobt; ebenso wenig scheint Petrus Leos Bekenntnis mit Filioque beanstandet zu haben). Einige Jahrzehnte später fragte Papst St. Urban II. (1088–1099) im Jahre 1089 bald nach seinem Amtsantritt brieflich in Konstantinopel beim Kaiser Alexios I. Komnenos (1081–1118) an, wie es komme, dass der Papst dort nicht mehr in den ‚Diptychen‘ (d.h. in der Liturgie, vgl. Fußnote 159) erwähnt werde. In Konstantinopel wurde diese Frage einer Synode vorgelegt, die zwar vom Auseinanderleben von Ost und West ‚seit langer Zeit‘ wusste, aber kein Dokument über den Ausschluss des Papstes vorfinden konnte (ein solches gab es ja auch nicht, da in Kerularios' Exkommunikationsbulle von 1054 kein Papst erwähnt war). Kaiser Alexios antwortete daher, der Papst solle nur das übliche Amtsantrittsschreiben mit Glaubensbekenntnis übersenden, wenn dieses als recht befunden werde, werde man ihn wieder in die Diptychen aufnehmen; über Differenzfragen wolle man dann verhandeln. Jedoch kam es nicht dazu: Der Papst verschickte vermutlich sein Glaubensbekenntnis nicht, vielleicht weil er eine Glaubensprüfung für einen Papst nicht angemessen ansah; und der von östlicher Seite ernannte Verhandlungspartner, Basileios von Reggio, war Parteigänger des gegen Urban agierenden Gegenpapstes Clemens III. Daher kam es zu keiner formalen kirchlichen Versöhnung, aber trotzdem verstanden sich der byzantinische Kaiser und der Papst so gut, dass Alexios den Papst um Hilfe gegen die das byzantinische Reich bedrängenden muslimischen Seldschuken bat, und dieser 1095 tatsächlich zum ersten Kreuzzug aufrief, um der Ostchristenheit zu Hilfe zu kommen. Außerdem bekräftigte St. Urban II. zumindest mit den Griechen Südtaliens auf dem Regionalkonzil zu Bari 1098 das Bestehen einer vollen Kircheneinheit (siehe Fußnote 178); so wurde das Regionalkonzil von Bari ein erstes ‚Unionskonzil‘ (und ein solches mit dauerhaftem Erfolg).

¹⁷² Vor dem ‚Photianischen Schisma‘ von 867 gab es mindestens drei weitere Ost-West-Schismen, nämlich 414–519 bzw. 654–681 bzw. 736–787 wegen monophysitischer bzw. monotheistischer bzw. ikonoklastischer Irrlehren, die hauptsächlich den Osten befallen hatten, mit einer insgesamt über hundert Jahre – nach Experten der byzantinischen Geschichte sogar über zweihundert Jahre – andauernden Trennung vor Photius.

¹⁷³ Eine Wiedervereinigung der Orthodoxen Ostkirche mit den Römisch-Katholischen Kirche wurde 1274–1285 als Ergebnis des Unionskonzils von Lyon 1274, und 1439–1472 als Ergebnis des Unionskonzils von Florenz 1439 verwirklicht.

¹⁷⁴ Zwei Ereignisse des 18. Jh. zeigen, dass die Trennung erst damals in scharfer Form vollzogen wurde: Die römisch-katholische Kongregation für die Glaubensverbreitung verbot 1729 die sakramentale Gemeinschaft mit Häretikern und Schismatikern (und zumindest zu Letzteren rechnete man auf katholischer Seite die Orthodoxen). Somit war es Katholiken verboten, von Orthodoxen Sakramente zu empfangen oder sie Orthodoxen zu spenden (obgleich die Sakramente der Orthodoxen katholischerseits stets als gültig anerkannt wurden). Auf der anderen Seite erklärten die Orthodoxen Patriarchen von Konstantinopel, Alexandria und Jerusalem in Jahre 1755 die Taufe (und damit auch alle anderen Sakramente) der Katholiken für ungültig, indem sie sagten, dass „wir [westliche] Konvertiten, die zu uns kommen, als Ungeheilte und Ungetaufte aufnehmen.“ Das Konzil von Konstantinopel im Jahre 1484/85 war noch milder gewesen und hatte nur die Neufirmung verlangt (siehe Fußnote 189).

¹⁷⁵ Im Jahre 1965 wurde die gegenseitige Exkommunikation von 1054 durch den Seligen Papst Paul V. und Patriarch Athenagoras ‚dem Vergessen anheimgegeben‘; und während die sakramentale Gemeinschaft mit allen Häretikern und Schismatikern im can. 731 §2 des alten Kirchenrechtes (CIC) von 1917 noch strikt verboten war, ist sie nach dem neuen Kirchenrecht (CIC) von 1983 unter bestimmten Bedingungen für die „Angehörigen orientalischer Kirchen, die nicht die volle Gemeinschaft mit der Katholischen Kirche haben“ erlaubt worden (siehe can. 844, §§2–4). Auch wird in der Regel heute die katholische Taufe von den Orthodoxen Ostkirchen wieder anerkannt.

¹⁷⁶ Das *Vierte Laterankonzil* (d.h. das nur katholischerseits anerkannte *Zwölfte Ökumenische Konzil*, siehe zu ihm auch Fußnoten 11, 93, 114 und 131) bekannte 1215 in seinem Glaubensbekenntnis: „*der Vater [ist] von keinem, der Sohn allein vom Vater und der Heilige Geist in gleicher Weise von beiden [pariter ab utroque]*“ (DH 800). 1267 legte Papst Clemens IV. dem byzantinischen Kaiser Michael VIII. *Palaialogos* schließlich ein Glaubensbekenntnis vor, welches das Filioque *ausdrücklich* enthielt, und das 1274 vom *Vierzehnten Ökumenischen Konzil* (dem *Zweiten Konzil von Lyon*) aufgenommen wurde (siehe DH 853, siehe auch Fußnote 177). Auf dem Konzil wurde das Glaubensbekenntnis auch von einem Vertreter des Kaisers im Namen des Kaisers angekommen, was zu einer kurzzeitigen Wiederherstellung der vollen Kircheneinheit zwischen der Orthodoxen Ostkirche und der Römisch-Katholischen Kirche führte.

¹⁷⁷ Auf beiden Konzilien wurde eine (jeweils nur kurzlebige) Kirchenunion zwischen Lateinern und Griechen abgeschlossen. Das Zweite Konzil von Lyon erklärte 1274 unter dem Vorsitz des seligen Papstes Gregor X: „*Wie verurteilen und verwerfen mit Zustimmung des heiligen Konzils diejenigen, die sich unterstehen zu leugnen, dass der Heilige Geist von Ewigkeit her aus dem Vater und dem Sohn [ex Patre et Filio] hervorgeht, oder auch in leichtfertiger Unterfangen zu behaupten, dass der Heilige Geist aus dem Vater und dem Sohn als aus zwei Prinzipien und nicht als aus einem hervorgeht*“ (DH 850). Das Filioque ist durch die wichtigen, noch zu besprechenden Lehre ergänzt und modifiziert worden, dass Vater und Sohn nicht zwei getrennte Prinzipien (Ursprünge, Quellen) des Geistes sind, sondern zusammen nur ein Prinzip (eine Ursprung, eine Quelle). Beide Lehren wurden vom Konzil von Florenz 1439 im Unionsdekret für die Griechen ‚Laetentur Caeli‘ wiederholt und nochmals formal dogmatisiert („diffinimus“: DH 1300), und sie wurden 1442 noch ausführlicher in der Unionsbulle für die Kopten und Äthiopier ‚Cantate Domino‘ präsentiert (DH 1330–1331), wobei in beiden Unionsdekreten ausdrücklich das Filioque genannt wurde (DH 1302 bzw. 1331). Das Konzil belegte 1442 alle, „*die Gegenteiltiges und Entgegengesetztes denken*“ mit dem Anathem (DH 1332). – Trotz all dem (und für mich nicht nachvollziehbar) empfahl die katholische Bischofskonferenz der USA nach vierjährigen Konsultationen mit Vertretern der Orthodoxie in Nordamerika am 25. Oktober 2003 in einer Stellungnahme *The Filioque: A Church Dividing Issue?* (<http://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/ecumenical-and-interreligious/ecumenical/orthodox/filioque-church-dividing-issue-english.cfm>), die Katholische Kirche möge die oben zitierte Verurteilung des Konzils von Lyon als „*nicht länger anwendbar*“ erklären. Dabei beriefen sich die Bischöfe auf einen „wachsenden theologischen Konsens“ und zitierten aus einem Brief des seligen Papstes Paul VI. anlässlich der 700-Jahrfeier des Zweiten Konzils von Lyon im Jahr 1974 (*Ludguni in Urbe*, AAS 1974, 620–625, siehe auch Fußnote 116) zwei Stellen: Zum einen findet es der Papst verständlich, dass eine Union, die allein auf den von den Lateinern vorgelegten „*Texte[n] und Formeln, die sich auf eine im Westen ausgearbeitete [...] Ekklesiologie beziehen*“ basierte, im Osten keinen Erfolg hatte. Zweitens betont er, dass der künftige katholisch-orthodoxe Dialog „*andere Kontroverspunkte wiederaufnehmen*“ wird, die „*Gregor X. und die Väter von Lyon für beigelegt hielten*“. Aber hier ist keine Infragestellung oder Rücknahme des Filioque-Dogmas zu erkennen; im Gegenteil, direkt vor der zweiten zitierten Passage schreibt der Papst: Der künftige Dialog „*wird nicht [!] auf die Frage über die Theologie Heiligen Geistes schauen, welche [schon] über tausend Jahre lang die Gemüter beunruhigt [agitatur], sondern es werden in Geduld und gegenseitiger Liebe andere Kontroverspunkte der Lehre wiederaufzunehmen sein, welche Gregor X. und die Väter von Lyon für beigelegt hielten*.“ Hier ist offensichtlich, dass der Papst die Konzilsaussagen über den Heiligen Geist *nicht* unter die Kontroverspunkte rechnete, welche die Väter von Lyon nicht wirklich beigelegt haben. Auch im ersten zitierten Abschnitt geht es nicht um das Filioque, was die zitierten Worte selbst zeigen, die sich statt dessen auf die *Ekklesiologie* (die Lehre über die Kirche) beziehen.

politischen Textes (und auch nicht die von Joh 14,26b), sondern fügt nur eine neue Information hinzu, ganz in derselben Weise, wie Photius' Aussage, dass der Geist ‚nur‘ vom Vater ausgeht, ebenso eine Erweiterung des ursprünglichen Textes (des Glaubensbekenntnisses sowie von Joh 15,26b) ist, welcher an sich für beide Erweiterungen offen ist. Das spekulative Hauptargument für das Filioque wurde von St. Thomas von Aquin († 1274) aufgestellt, der dabei hauptsächlich den Ideen folgte, die bereits St. Anselm von Canterbury († 1109) in seiner Schrift *De processione Spiritus Sancti* (um 1102) entwickelt hatte: In Gott könne eine Unterschiedenheit (Distinktion) nur einen ‚relationalen Gegensatz‘ begründet werden, der seinerseits nur durch eine Prozession (einen Hervorgang) begründet werden könne. Daher müsse der entweder der Geist vom Sohn oder umgekehrt der Sohn vom Geist ausgehen, andernfalls könnten Sohn und Geist keine unterscheidbaren Personen in Gott sein.¹⁷⁸ Ein anderes, weniger spekulatives Argument ist tiefer in der Heiligen Schrift verwurzelt: Da der Sohn das Bild des Vaters ist, das ihn perfekt widerspiegelt (wie es aus Hebr 1,3 zu folgen scheint), der Geist aber vom Vater ausgeht (wie es direkt in Joh 15,26 gesagt wird), so muss der Geist auch vom Sohn ausgehen. Diese Schlussfolgerung kann durch Jesu eigene Worte bekräftigt werden: „Alle Dinge, die der Vater hat, sind mein“ (Joh 16,15a), und die Fortsetzung zeigt, dass Jesus hin unter ‚allen Dingen‘ auch den Heiligen Geist dachte: „Deshalb habe ich gesagt, dass er [der Heilige Geist] von dem nehmen wird, das mein ist, und wird es euch verkünden“ (Joh 16,15b; vgl. 16,14).¹⁷⁹ Zusätzlich zu diesem wichtigen Schriftargument konnten die westlichen katholischen Theologen darauf hinweisen, dass der Geist nicht nur ‚Geist des Vaters‘ (vgl. Mt 10,20),¹⁸⁰ sondern auch ‚Geist des Sohnes‘ (vgl. Gal 4,6)¹⁸¹ oder ‚Geist Christi‘ (Röm 8,9b;¹⁸² 1 Petr 1,11) oder ‚Geist Jesu Christi‘ (Phil 1,19) oder ‚Geist des Herrn‘ (2 Kor 3,17). Auch heißt es nicht nur, dass der Geist vom Vater ‚gesandt‘ werden wird (Joh 14,26), sondern auch vom Sohn (Joh 15,26a und Joh 16,7b), und dass der Sohn die Apostel „anhauchte“ und ihnen dadurch den Heiligen Geist übermittelte (Joh 20,22), und schließlich, dass er den Geist am Pfingsttag über sie „ausgegossen“ hat (Apg 2,33); aus diesen Aussagen, welche die ‚ökonomische‘ Trinität betreffen (d.h. ihre Erscheinung in der Welt), kann man als sinnvoll erschließen, dass analoge Verhältnisse auch in der ‚immanenten‘ Trinität bestehen. Interessanterweise ist sogar in Vers Joh 15,26, der von den östlichen Theologen zitiert wird, um die Behauptung zu stützen, dass der Geist ‚nur‘ vom Vater ausgeht, seine Sendung durch den Sohn bezeugt, denn der ganze Vers lautet: „Wenn der Paraklet kommt, den ich euch senden werde vom Vater, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, wird jener Zeugnis über mich ablegen.“ Trotzdem bleibt es bemerkenswert, dass in Joh 15,26b der *direkt nur* vom ‚Hervorgehen‘ des Heiligen Geistes *vom Vater* die Rede ist (weshalb das Filioque auch im griechischen Originaltext des Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses fehlt, der auf Joh 15,26 zurückgeht); dies ist ein Indiz dafür, dass der Vater die *hauptsächliche Quelle* des Heiligen Geistes ist und die Beteiligung des Sohnes an der ‚Hauchung/Spiration‘ des Geistes irgendwie *sekundär* sein muss. Man kann dies so erklären, dass der Sohn (wie alles übrige) seine ‚Macht, den Geist zu Hauchen‘ vom Vater empfängt, so dass der Vater der ‚Haupt-Spirator‘ ist. In tieferen Diskussionen wurde dies von den westlichen Theologen zugegeben; ebenso wie die östliche Seite zugab, dass die östlichen Kirchenväter eine Art von Beteiligung des Sohnes an diesem Vorgang zugaben, indem sie betonten, dass der Geist „vom Vater *durch* den Sohn“ hervorgehe. So scheint es nicht unmöglich, eine Synthese beider Positionen zu finden.

Eine solche Synthese wurde tatsächlich 1274 vom *Vierzehnten Ökumenischen Konzil* (dem *Zweiten Konzil von Lyon*, 1274), formuliert, dessen Ziel die Wiederherstellung der Einheit zwischen der Katholischen und der Orthodoxen Kirche war, was vom byzantinischen Kaiser *Michael VIII. Palaiologos* unterstützt wurde, aber auch von *Johannes Bekkos*, der als der gelehrteste Theologe seiner Zeit bezeichnet worden ist und der bald nach dem Konzil zum neuen unionsfreundlichen Patriarch Johannes XI. von Konstantinopel (1275–1282) wurde.¹⁸³ Dieses ökumenische Konzil, das vom seligen Papst *Gregor X.* einberufen worden war, zu dessen Teilnehmern *St. Bonaventura*, *St. Albertus Magnus* und *St. Jacobus Picéni* gehörten und das sich von Ideen von *St. Anselm von Canterbury*¹⁸⁴ und vor allem *St. Thomas von Aquin* leiten ließ (der auf der Anreise zum Konzil 1274 gestorben war), war das erste Ökumenische Konzil, das ein Glaubensbekenntnis mit eingefügtem Filioque approbierte.¹⁸⁵ Das Konzil erläuterte dies näherhin so, „der Heilige Geist von Ewigkeit aus dem Vater und vom Sohn hervorgeht, nicht wie aus zwei Ursprüngen, sondern nur wie aus einem Ursprung, nicht durch zwei Hauchungen, sondern durch eine Hauchung“ (DH 850). Somit wurde die Idee von zwei Ursprüngen oder Quellen des Geistes verworfen. Statt dessen scheint die eine Quelle des Geistes das zu sein, was in der

¹⁷⁸ St. Anselm von Canterbury spielte eine bedeutende Rolle von dem von Papst St. Urban II. (siehe zu ihm Fußnote 171) im Jahre 1098 einberufenen Provinzialkonzil von Bari in Süditalien, welches die in Süditalien („Magna Graecia“) schon immer lebenden Griechen des byzantinischen Ritus überzeugte, in Einheit mit Rom zu verbleiben, zumal ihnen gestattet wurde, ihren Ritus unverändert beizubehalten; diese Italo-Griechen haben sich daher niemals von der Römisch-katholischen Kirche getrennt. Als in Bari das Filioque diskutiert wurde, rief Urban den Theologen Anselm zu Hilfe, der auf dem Konzil die Griechen überzeugen konnte, dass das Filioque rechtläufig war. So wurde in Bari erstmals nach dem Großen Schisma von 1056 die volle Einheit zwischen Christen des östlich-byzantinischen Ritus und des westlich-lateinischen Ritus deklariert (vgl. Gresser, Georg, *Die Synoden und Konzilien in der Zeit des Reformpapsttums in Deutschland und Italien von Leo IX. bis Calixt II.* 1049–1123, Paderborn: Schöningh 2006, 322–324).

¹⁷⁹ Dieses Argument wurde offiziell vom Ökumenischen Konzil von Florenz in der *Bulle über die Union mit den Griechen* ‘Laetentur Caeli’ vom 6. Juni 1439 wie folgt vorgebracht: „Und weil der Vater alles, was des Vaters ist, seinem einziggeborenen Sohn durch die Zeugung gab, außer dem Vatersein, hat der Sohn selbst eben dieses, dass der Heilige Geist aus dem Sohn hervorgeht, von Ewigkeit her vom Vater, von dem er auch von Ewigkeit her gezeugt ist“ (DH 1301).

¹⁸⁰ Mt 10,20: „Denn nicht ihr werdet sprechen, sondern der Geist eures Vaters der in euch spricht.“

¹⁸¹ Gal 4,6: „Gott sandte den Geist seines Sohnes in eure Herzen, welcher ruft: Abba, Vater.“

¹⁸² In Röm 8,9 wird der Geist „Geist Gottes“ genannt (Vers 9a) und ebenso „Geist Christi“ (Vers 9b). Wenn also mit „Gott“ hier der Vater gemeint ist, bezeugt der Vers die Zugehörigkeit des Geistes zum Vater und zum Sohn. Möglich wäre aber auch, den Ausdruck „Geist Christi“ in Vers 9b als konkrete Interpretation des Ausdrucks „Geist Gottes“ in Vers 9a zu verstehen; dann wäre mit „Gott“ in Vers 9a Christus gemeint, und wir hätten hier eine weitere Stelle im Neuen Testament, wo Christus als Gott bezeichnet wird (siehe S. 12).

¹⁸³ Der damals amtierende Patriarch, *Joseph I.*, verhielt sich neutral: Er hatte Vorbehalte, wollte aber der Union nicht im Wege stehen; für den Fall, dass die Union abgeschlossen würde, wollte er aber zurücktreten. Das tat er dann auch, und so wurde 1275 Bekkos neuer Patriarch. Die griechische Delegation auf dem Konzil von Lyon, auf dem die Union am 6. Juli 1274 abgeschlossen wurde (die dreimal Credo mit Filioque sang, einmal bereits in einer Liturgie am 29. Juni, zweimal beim eigentlichen Abschluss am 6. Juli, siehe Fußnote 186) bestand aus *Georgios Akropolites* (dem Logotheten oder Kanzler des Kaisers, der stellvertretend für den Kaiser das Glaubensbekenntnis ablegt), zwei weiterem Beamten und zwei Bischöfen: dem unionsfreundlichen ehemaligen *Patriarchen Germanos III.* (Vorgänger von Joseph I., der 1265 zurückgetreten war) und dem Metropolit *Theophanes von Nizäa*. Man kann aber nicht sagen, dass nur zwei griechische Bischöfe die Union unterstützten; zuvor hatten sich brieflich 44 griechische Bischöfe in einem Brief an den Papst für sie ausgesprochen. Anwesend waren auf dem Konzil auch zum griechischen Ritus gehörende Bischöfe aus Kalabrien (wo die Griechen schon seit dem Provinzialkonzil von Bari 1089 mit Rom uniert waren).

¹⁸⁴ Siehe Fußnote 178.

¹⁸⁵ Siehe Fußnoten 176 (und 177).

Trinität ‚dem Vater und dem Sohn gemeinsam ist‘ (wie in Joh 16,14–15 angedeutet), und da dieser gemeinsame Besitz dem Sohn vom Vater gegeben wurde, gehört diese gemeinsame Quelle des Geists in erster Linie dem Vater, aber in zweiter Linie auch dem Sohn.¹⁸⁶ Das Konzil dogmatisierte das Filioque mit dieser Erklärung.¹⁸⁷ Leider wurde auf dem Konzil gefeierte ‚Kirchenunion von Lyon‘ zwischen Katholischer und Orthodoxer Kirche, die von *Kaiser Michael VIII.* und *Patriarch Johannes XI. Bekkos von Konstantinopel* aus Überzeugung unterstützt worden war, von weiten Teilen des Klerus abgelehnt (nur zwei griechisch-orthodoxe Bischöfe hatten am Konzil teilgenommen hatten; immerhin 44 hatten die Einheit brieflich unterstützt) und wurde 1285 beendet.¹⁸⁸ Ein größerer Versuch, die Kirchen zu vereinigen, wurde 1439 auf dem sog. *Konzil von Florenz* gemacht, auf dem katholische und orthodoxe Bischöfe tatsächlich zusammenkamen, und nach gründlicher Diskussion die Einheit proklamierten, welche in voller Form leider nur bis 1453 andauerte, als Konstantinopel durch die osmanischen Türken erobert wurde, und 1484 offiziell von griechischer Seite wieder aufgekündigt wurde.¹⁸⁹ Im Hinblick auf die Teilnahme der Griechen¹⁹⁰ ist behauptet worden, dass dieses Konzil wahrhaftig das Achte Ökumenische Konzil im Stil der Konzilien des ersten Jahrtausends gewesen ist, welches noch einmal in voller Weise die westliche und östliche Christenheit gemeinsam repräsentierte.¹⁹¹

¹⁸⁶ Angesichts dieser Erklärung (deren Inhalt nicht neu war, sondern im Prinzip schon im 696 aufgestellten Glaubensbekenntnis des 16. Provinzialkonzils von Toledo ausgedrückt worden war; siehe Fußnote 159) ist die Differenz zwischen den griechischen und lateinischen Kirchenvätern nur eine linguistische: Das griechische Wort, das für den Hervorgang des Heiligen Geistes in Joh 15,26 verwendet wird (und ebenso im Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis), nämlich ‚ekporeuomai‘, hat die Bedeutung ‚vom ultimativen Ausgangspunkt ausgehen‘. Da die ursprüngliche Quelle des Geistes (wie auch der ganzen Dreifaltigkeit) nicht der Sohn, sondern allein der Vater ist, kann ‚ekporeuomai‘ nicht im eigentlichen Sinne benutzt werden, um den Ausgang des Heiligen Geistes vom Sohn zu bezeichnen. Auf der anderen Seite bedeutet das lateinische Wort ‚procedere‘ (welches in der lateinischen Übersetzung des Glaubensbekenntnisses benutzt wird) einfach ‚hervorkommen aus‘; und so kann es, da es gleichermaßen das Hervorkommen aus einem ultimativen ‚Ausgangspunkt‘ und aus einem ‚Durchgangspunkt‘ bezeichnen kann, auch vom Hervorgang des Geistes vom Sohn verwendet werden. Die tiefe Harmonie im Glaubensinhalt zwischen Ost und West (der lediglich verschieden ausgedrückt wird) wurde überzeugend vom großen griechischen Verteidiger der Kirchenunion, *Kardinal Bessarion* 1439 auf dem Konzil von Florenz dargelegt (zu Bessarion siehe Fußnote 190). Wie man auch katholischerseits erkannte, bleibt es akzeptabel, das *Glaubensbekenntnis in griechischer Sprache ohne das Filioque zu benutzen*: So rezitierte 1995 Papst St. Johannes Paul II. in einem gemeinsamen Gottesdienst mit *Patriarch Bartholomäus I.* den griechischen Text ohne Filioque, und dieser Text darf auch in ‚unierten‘ griechischsprachigen Kirchengemeinschaften des byzantinischen Ritus, die in voller Gemeinschaft mit dem Papst stehen, mit päpstlicher Genehmigung ohne Filioque rezitiert werden (siehe auch Fußnote 168); diese Genehmigung bestand auch bereits nach den Unionskonzilien von Bari 1098 (vgl. Fußnote 178; siehe auch die Akzeptanz seitens Papst St. Leo IX. in Fußnote 171), Lyon 1274 und Florenz 1439, und sie wurde auch für das Bekenntnis in kirchenslawischer Sprache beim Abschluss der Union von Brest-Litowsk 1595/6 und Užgorod 1646 gegeben (auf welche die ukrainische bzw. ruthenische griechisch-katholische Kirche zurückgeht). Entgegen dieser Regel hat es aber auch Bestrebungen gegeben, auf der Rezitation des Filioque zu bestehen und die Liturgie der Griechen zu ‚latinisieren‘ (und manche mit Rom unierte Ostkirchen haben dies auch von sich aus getan). Auf dem Konzil von Lyon 1274 hat die griechische Delegation (siehe Fußnote 183) den griechischen Text dreimal mit einem eingefügtem Filioque-Zusatz (im griechischen Wortlaut: *viou te, hyiou te*) feierlich singend bekannt, und die Päpste nach dem Tod des Sel. Konzilspapstes Gregor X. († 1276) haben im Gegensatz zu diesem bis zum Ende der ‚Union von Lyon‘ 1285 darauf bestehen wollten, dass auch in der Heimat der griechischsprachigen Christen der Klerus das Bekenntnis mit Filioque sprechen sollte. Die Byzantiner versuchten dem nachzukommen, indem sie nach neuen Formulierungen rangen, so benutzte Bekkos statt ‚ekporeuomai‘ das Wort ‚prochorein‘ (vorangehen) als genauere Übersetzung von lat. *procedere*, oder man sprach vom Gegebenwerden oder Hervorleuchten etc. (vgl. Burkhard Roberg, *Die Union zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche auf dem II. Konzil von Lyon*, Bonn: Röhrscheid 1964, S. 176, 185, 187, 210). Auch Papst *Calixtus III.* versuchte 1457 im Gegensatz zu seinen Vorgängern, den seit der Union von Florenz 1439 unierten Griechen die Rezitation des Filioque im Glaubensbekenntnis aufzuerlegen, und eine Version des Filioque wurde nach dem Zweiten Vatikanum auch von den katholischen Griechen *des lateinischen Ritus* verwendet, deren Liturgie eine *neugriechische* adaptive Übersetzung aus dem Lateinischen ist. – Grundsätzlich sollte es nachvollziehbar sein, dass die Katholische Kirche (wie jede andere auch) eine Wahrheit, an die sie glaubt, unter Umständen auch im Glaubensbekenntnis verankert haben möchte. Orthodoxe, die sich darüber beschwerten, möchte man gern folgendes fragen. Angenommen, eine vorchalzedonensisch-miaphysitische Kirche würde sich der orthodoxen Kirche anschließen, unter dem Vorbehalt, ihre gewohnte Liturgie behalten zu dürfen. Dem würde man vielleicht zustimmen. Aber wäre nicht dennoch zu erwarten, dass auf orthodoxer Seite bald Bestrebungen aufkämen, die ehemaligen Miaphysiten zu drängen, dass sie ihre liturgischen Hymnen, falls sie in diesen Christi Naturen gemäß der Lehre des Konzils von Ephesus als „ungeteilt und ungetrennt“ besingen, durch die chalzedonensischen Zusätze „unvermischt und unverwandelt“ ergänzen?

¹⁸⁷ Vgl. Fußnote 177 (und 176).

¹⁸⁸ Der erste Todesstoß für die ‚Union von Lyon‘ war die fehlgeleitete und unverantwortliche Entscheidung des französischen Papstes Martin IV. (1281–1285), Kaiser Michael am 18. November 1281 zu exkommunizieren. Dies tat der Papst um die Pläne seines Landmannes, Karl von Anjou, zu unterstützen, der Konstantinopel erobern und dort das lateinische Kaisertum wiederherstellen wollte, obwohl Kaiser Michael der Union treu geblieben war und ihr auch nach seiner Exkommunikation treu blieb, bis er am 11. Dezember 1282 starb. Auch Patriarch Johannes Bekkos verteidigte die Union weiterhin in seinen Schriften bis zu seinem Tod 1297. Aber der Sohn und Nachfolger Kaiser Michaels verwarf die Union und setzte den unionsfreundlichen Patriarchen Bekkos am 26. Dezember 1282 ab. Dies war faktisch das Ende der Union. Das offizielle Ende kam 1285, als im Blachernenpalast in Konstantinopel unter dem neuen Patriarchen *Gregor II. von Zypern* ein Konzil stattfand, das Bekkos exkommunizierte und die Union und das Filioque verurteilte. Nach der Aufkündigung der Union 1285 verblieb in der Griechischen Kirche nur noch eine kleine Gruppe von „Latinophilen“ (auf Griechisch „Latiophrones“ = die wie die Lateiner Denkenden genannt) in der griechischen Kirche (zu denen Bekkos selbst gehörte), bis 1439 eine neue Union zustande kam: die ‚Union von Florenz‘. Interessanterweise lehrte das ‚Blachernenkonzil‘ 1285, dass die Union von Lyon aufkündigte, dass der Paraklet (d.h. der Geist) zwar allein vom Vater ausgeht, aber „durch den Sohn hervorleuchtet und sich ewig manifestiert“ (vgl. <http://www.reocities.com/trvalentine/orthodox/tomos1285.html>), wodurch das Konzil vom strengen Photianismus abrückte (siehe Fußnote 158); Ähnliches lehrte später auch der von den Orthodoxen hoch verehrte Gregor Palamas, † 1359 (siehe A. Papadakis, *Crisis in Byzantium*, Crestwood, NY.: St. Vladimir’s, 1996, S. 194; siehe zu Palamas auch Fußnoten 199 und 131).

¹⁸⁹ Bischof *Mark Eugenikos von Ephesus* († 1444), der in der Orthodoxen Ostkirche als Heiliger verehrt wird, hatte in Florenz als einziger griechischer Bischof das Unionsdekret nicht unterschrieben und organisierte nach seiner Rückkehr in seiner Heimat recht erfolgreich den Widerstand gegen die Union (siehe auch Fußnote 190): Nachdem die Bischöfe heimgekehrt waren, sollen einige ihre Unterschrift ‚bereut‘ haben (man mag dies mit einem ähnlichen Phänomen nach dem Konzil von Nizäa vergleichen, siehe Fußnote 117). Trotzdem blieb die Union bis zur Eroberung Konstantinopels durch die muslimischen Osmanen 1453 stark, und der letzte Kaiser *Konstantin XI. Palaiologos*, der bei der Eroberung starb, hielt bis zum Ende daran fest (am 12. Dezember 1452 nahm er in der Hagia Sophia an einer feierlichen Liturgie teil, wo er das Unionsdekret feierlich verkündigte und in Kraft setzte); ebenso hielt *Patriarch St. Gregor III. Melissenos (Mammas) der Bekenner* (der im Westen – wenn auch nicht offiziell – als Heiliger und Wundertäter angesehen und verehrt wurde) an der Union fest, der als Patriarch von Konstantinopel die Union gegen Markus Eugenikos literarisch verteidigte und bis 1450 amtierte (dann floh er nach Rom, wo er 1459 starb). Ob es 1450–1453 noch ein antiunionistischer Patriarch *Athanasios II.* amtierte (der nach dem Fall der Stadt auf den Athos floh), ist umstritten, von den Quellen der damaligen Zeit erwähnen ihn einzig die Akten eines angeblichen Konzils 1450 in Konstantinopel, welches die Union aufgekündigt haben soll; diese Akten gelten aber als gefälscht. Dass die Unionsbewegung nach 1453 starke Einbußen erlitt, lag wohl nicht daran, dass (wie behauptet worden ist) die Griechen damals die Lateiner mehr als die Muslime hassten, sondern daran, dass der Sultan keine Kirchengemeinschaft einer Kirche auf seinem Gebiet mit der Kirche Roms, welche die Christenheit gestärkt hätte, dulden konnte. 1472 scheint eine kleine Synode von *Patriarch Symeon I.* in Konstantinopel das Florentiner Konzil zurückgewiesen zu haben; im selben Jahr heiratete Großfürst *Iwan III. von Moskau* die Nichte des letzten byzantinischen Kaisers, Zoe Sophia; jetzt wurde Moskau als Hochburg der Orthodoxie und ‚drittes Rom‘ angesehen, nachdem das ‚erste Rom‘ als häretisch angesehen wurde und Konstantinopel, das ‚zweite Rom‘, in der Hand der Muslime war. Ebenfalls noch im selben Jahr starb der berühmteste Unionsbefürworter *Bessarion*, der aus römischer Sicht uniierter Exil-Patriarch von Konstantinopel gewesen war (siehe Fußnote 190). Die Synode von 1472 fand jedoch in der Orthodoxie kaum Beachtung. So urteilt Joseph Gill in seinem berühmten Werk *The Council of Florence* (Cambridge, 1961), dass die griechische Kirche „bis 1484 das Konzil von Florenz nicht offiziell verworfen hat“. 1484 fand in Konstantinopel (wieder unter Symeon I.) ein bedeutendes ostkirchliches Konzil statt, auf dem auch die orthodoxen Vertreter der anderen klassischen Patriarchate des Ostens (Alexandria, Antiochia und Jerusa-

- (8) Das Siebzehnte Ökumenische Konzil (das Konzil von Basel-Ferrara-Florenz-Rom, 1431–1445, in der Phase 1439–1442 auch Konzil von Florenz genannt, manchmal gewertet als Aches¹⁹² Ökumenisches Konzil) folgte Ideen von St. Anselm von Canterbury († 1109),¹⁹³ St. Thomas von Aquin († 1274) und Kardinal Bessarion († 1472)¹⁹⁴ und vollendete die Entwicklung der Trinitätslehre, indem es bekannte, „dass der Heilige Geist aus dem Vater und dem Sohn von Ewigkeit her ist, sein Wesen und sein subsistierendes Sein zugleich aus dem Vater und dem Sohne hat und aus beiden von Ewigkeit her wie aus einem Prinzip und durch eine einzige Hauchung hervorgeht“ und erklärte, dass die Aussage der östlichen Väter, dass der Sohn ‚vom Vater durch den Sohn‘ hervorgeht, dasselbe meint wie die Filioque-Aussage der westlichen Väter.¹⁹⁵ „Der Vater und der Sohn sind nicht zwei Ursprünge des Heiligen Geistes, sondern ein Ursprung, so wie der Vater und der Sohn und der Heilige Geist nicht drei Ursprünge der Schöpfung sind, sondern ein Ursprung.“¹⁹⁶ Das Konzil betonte auch: „Diese drei Personen sind ein Gott und nicht drei Götter, denn die drei haben eine Substanz, ein Wesen, eine Natur, eine Gottheit, eine Unermesslichkeit, eine Ewigkeit, und alles ist eins, wo die keine Entgegensetzung der Relation verhindert.“¹⁹⁷ Das Konzil dogmatisierte all dies,¹⁹⁸ fasste die Trinitätslehre in endgültiger Form zusammen und betonte mit gleicher Strenge Einheit und Vielheit.¹⁹⁹

lem) anwesend waren: Dieses bestimmte, dass das Konzil von Florenz null und nichtig sei und Katholiken bei der Aufnahme in die Orthodoxe Kirche dem Konzil abschwören und die Firmung neu empfangen müssten (nicht aber die Taufe, was erst 1755 gefordert wurde; vgl. Fußnote 174). Auch nach diesem endgültigen Ende der Union Florenz gab es weiterhin ‚latinophile‘ Byzantiner und sogar romfreundliche Patriarchen, auch wenn es seitdem nicht zu einer neuen Union kam.

¹⁹⁰ Die Zahl der Griechen, die 1438 in Italien eintrafen um am Konzil teilzunehmen, lag bei 700 Personen. Die Bulle für die Union mit den Griechen ‚Laetentur Caeli‘ (proklamiert am 6. Juli 1439 – auf den Tag genau 155 Jahre nach dem Unionsabschluss von Lyon – unterschrieben am Vortag) wurde von 117 Lateinern (Papst Eugen IV. eingeschlossen) und 33 Griechen unterschrieben: von diesen unterschrieb als erstes Kaiser Johannes VIII. Palaiologos, gefolgt von Vertretern der Patriarchate Alexandria, Antiochia und Jerusalem. Der Vertreter von Antiochia, Isidor von Kiew, war (obgleich Grieche) Metropolit von Kiew und ganz Russland (mit Sitz in Moskau) und wurde später zu einem Römischen Kardinal gemacht. Der Stuhl des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel war zur Zeit der Unterzeichnung vakant, denn Patriarch Joseph II. von Konstantinopel war in Florenz einige Tage zuvor (am 10. Juni 1439) gestorben. Er war ein überzeugter Förderer der Union gewesen, und dasselbe gilt für seine Nachfolger Metrophanes II. (1440–1443) und Gregor III. (siehe Fußnote 189). Beide hatten in Florenz die Bulle unterzeichnet. Nach dem Fall Konstantinopels (1453) waren die nächsten dort residierenden Patriarchen gegen die Union eingestellt: Der erste von ihnen, Gennadios II. Scholarios, hatte in Florenz unterschrieben, änderte aber (unter dem Einfluss seines ehemaligen anti-unionistischen Lehrers, Markos Eugenikos, der als einziger griechischer Bischof nicht unterschrieben hatte) seine Meinung und wurde zum bedeutendsten Unionsgegner neben Markos (obgleich seine Bewunderung für lateinische Philosophen und Theologen wie St. Thomas von Aquin anhielt, von denen er einige Werke er ins Griechische übersetzte; vgl. seinen bekannten Ausruf: „O Thomas, wärest du doch ein Grieche gewesen!“); dieser Gennadios wurde mit Unterstützung von Sultan Mehmet II., dem muslimischen Eroberer der Stadt, als neuer Patriarch eingesetzt. Von da an sah die Römisch-Katholische Kirche andere Würdenträger als die wahren Patriarchen von Konstantinopel an. Zunächst durfte der ehemalige Patriarch Gregor III., der 1450 nach Rom geflüchtet war, den Patriarchentitel im Exil bis zu seinem Tod 1459 behalten; danach erhielt ihn Isidor von Kiew bis zu einem Tod 1463, und dessen Nachfolger wurde Basilius (Johannes) Bessarion (siehe auch Fußnoten 186 und 189), der berühmteste griechische Verteidiger der Union, der als Bischof von Nizäa unterzeichnet hatte und ein großer Humanist und Förderer der Wissenschaften war (weshalb ein heller Mondkrater seinen Namen erhielt); 1455 hätten ihn die Kardinäle beinahe zum Papst gewählt. Wie sein Freund Isidor wurde er selbst Kardinal, und behielt sein Amt als letzter exilierter griechisch-katholischer Patriarch von Konstantinopel bis zu seinem Tod im Jahre 1472.

¹⁹¹ Nach der heute üblichen Zählung ist das Achte Ökumenische Konzil dasjenige des Jahres 869/79, das als letztes ökumenisches Konzil des ersten Jahrtausends gilt, siehe zu ihm Fußnote 157. Die Bewertung des Florentinischen Konzils als „Aches“ Ökumenisches Konzil beruht auf der Ablehnung oder Ignorierung des Konzils von 869/70, sowie darauf, dass das Florentinische Konzil das erste und bisher einzige Konzil war, an dem Bischöfe aus West und Ost in relativ großer Zahl gleichberechtigt teilnahmen. So kann man sogar sagen, dass das Florentiner Konzil, gemessen am Grad seiner Internationalität und weltkirchlichen Aufgeschlossenheit das ‚am meisten ökumenische Konzil überhaupt‘ war, das (fast) alle bekannten Kirchen zur Teilnahme einlud und mit ihnen eine Union abschloss: mit den Griechen, Armeniern, Kopten, Äthiopiern, Syren Mesopotamiens, assyrischen Chaldäern und zyprischen Maroniten. Demgegenüber dominierten auf den acht ‚ökumenischen‘ Konzilien des ersten Jahrtausends, die alle im Osten abgehalten wurden und von denen die ersten sieben oft als Musterbeispiele ökumenischer Konzilien hingestellt werden, die östlichen Teilnehmer; während es auf den ökumenischen Konzilien des zweiten Jahrtausends, die alle im Westen stattfanden, umgekehrt war und keine oder kaum östliche Teilnehmer vorhanden waren (abgesehen vom Konzil von Florenz). Grob gesagt waren also die ersten sieben Konzilien nicht ‚ökumenischer‘ als manche spätere Konzilien (siehe Fußnote 116). Die fragwürdigsten östlichen Konzilien hinsichtlich regelrechter Ökumenizität dürften die beiden 381 und 553 in Konstantinopel abgehaltenen und das Konzil von Ephesus sein; das fragwürdigste westliche Konzil war das von Konstanz (siehe Fußnoten 125 bzw. 146 bzw. 136 bzw. 116). Von den sieben ersten Konzilien verdienen drei, nämlich Nizäa (325), Chalzedon (451) und Konstantinopel III (680/681) noch am ehesten die Bezeichnung ‚ökumenisch‘; besonders das Konzil von Chalzedon ähnelt dem Florentium, insofern der Papst eine wichtige Rolle spielte, viele Bischöfe (520) beteiligt waren und das Resultat eine bemerkenswerte Synthese war. Doch waren auch in Chalzedon kaum Bischöfe aus dem Westen zugegen (außer den vier päpstlichen Legaten nur zwei Bischöfe aus Nordafrika), und es war wie alle anderen östlichen Konzilien nur ein Reichskonzil; so dass nur sehr wenige Bischöfe jenseits der östlichen Reichsgrenzen an diesen Konzilien teilnahmen. Scheinbar nahmen am Konzil von Nizäa noch ein wenig mehr ‚Fremde aus dem Osten‘ teil als an den anderen östlichen Konzilien (siehe Fußnote 117). Nach absteigendem ‚Grad der Ökumenizität‘ geordnet, kommt daher zuerst das Florentiner Konzil, dann Nizäa, Chalzedon und Konstantinopel III; dann alle anderen die sich untereinander ebenfalls im Grad ihrer Ökumenizität unterscheidenden.

¹⁹² Siehe Fußnote 191.

¹⁹³ Siehe Fußnote 178.

¹⁹⁴ Zu Bessarion siehe Fußnoten 189 und (besonders) 190.

¹⁹⁵ Vgl. Konzil von Florenz, Bulle über die Union mit den Griechen ‚Laetentur Caeli‘, 6. Juli 1439 (DH 1300–1302). Was die Griechen letztlich überzeugte, das Filioque zu akzeptieren, war der Nachweis, dass zumindest die von ihnen als Heilige verehrten lateinischen Kirchenväter tatsächlich das Filioque gutgeheißen hatten: Nachdem man sich durch Vergleichung von Codizes überzeugt hatte, dass die von den Lateinern zitierten Kirchenväterstellen keine Fälschungen waren, kam man zu dem Schluss, dass (da nach der Überzeugung aller Konzilsteilnehmer die heiligen Väter in Ost und West sich nicht widersprechen konnten) beide Traditionen übereinstimmen müssen, so dass ein und dieselbe Wahrheit des gemeinsamen Glaubens nur anders ausgedrückt worden ist.

¹⁹⁶ Konzil von Florenz, Bulle über die Union mit den Kopten und Äthiopiern ‚Cantate Domino‘, 4. Februar 1442 (DH 1331).

¹⁹⁷ Konzil von Florenz, Bulle über die Union mit den Kopten und Äthiopiern ‚Cantate Domino‘, 4. Februar 1442 (DH 1330).

¹⁹⁸ Vgl. Fußnote 177.

¹⁹⁹ Vgl. die Passage in ‚Cantate Domino‘, wo es heißt: Das Konzil „verurteilt den Sabellius, der die Personen vermischt und ihre reale Unterschiedenheit völlig aufgibt. Sie verurteilt die Arianer, Eunomianer und Makedonianer, welche sagen, nur der Vater sei Gott, dem Sohn aber und dem Heiligen Geist einen Platz in der Reihe der Geschöpfe zuweisen. Sie verurteilt auch alle anderen, die Abstufungen oder Ungleichheit in der Trinität annehmen“ (DH 1332). – Die Lehre des Metropoliten Gregor Palamas von Thessalonich († 1359), der in der Orthodoxen Kirche als Heiliger verehrt wird (obwohl seine Lehre anfangs als polytheistisch beschuldigt wurde; siehe Fußnote 131) wurde weder auf dem Konzil von Florenz noch auf anderen Ökumenischen Konzilien erwähnt, steht aber mir der Lehre des Florentiner Konzils über die Einheit Gottes in Spannung: mit der Aussage, dass in Gott – abgesehen von relationalen Unterschieden – alles eins ist. Denn Palamas bestand auf der Existenz von unerschaffenen göttlichen Energien, die voneinander und vom Wesen Gottes real unterschieden sind. Diese Energien können nach Palamas von Mystikern als ‚Taborlicht‘ wahrgenommen werden (ein Licht, dass erstmals Jesu Jünger bei der sog. ‚Verklärung‘ auf einem Berg gesehen haben, der in der Tradition mit dem Berg Tabor in Galiläa gleichgesetzt wird; vgl. Mt 17,1–9; Mk 9,2–10; Lk 9,28–36). Um das Licht zu sehen, soll der Mystiker absolute Stille (griech. Hesychia) wahren und die ununterbrochene Wiederholung des heiligen Namens Jesu in sog. ‚Jesusgebet‘ pflegen. Palamas’ Lehre, die auch Hesychasmus genannt wird, wurde durch eine Folge von Konzilien in Konstantinopel im Zeitraum 1341–1351 verteidigt, welche manche orthodoxen Theologen als Teile des Fünften Konzils von Konstantinopel ansehen und als das Neunte und bislang Letzte Ökumenische Konzil der Orthodoxen Kirche werten. Palamas war

Bis heute ist ein wesentlicher Punkt in der Dreifaltigkeits- und Inkarnationslehre ungeklärt. Nach dem Konzil von Chalzedon 451 hat der inkarnierte Sohn zwei Naturen, und nach Dritten Konzil von Konstantinopel 680/1 hat er auch zwei Willenskräfte, die mit diesen Naturen verbunden sind. Nun stellt sich die Frage: *Hat er auch zwei verschiedene Zentren des Selbstbewusstseins?*

Klar ist, dass er einen menschlichen Verstand haben muss, der von seinem göttlichen Verstand verschieden ist. Denn beide Verstandeskräfte haben offenbar eine verschiedene Reichweite: Als Gott ist der Sohn allwissend (sein göttlicher Verstand umfasst also schlechthin alles Wissen), aber als Mensch muss sein Wissen begrenzt sein; in der Tat gilt nach Lk 2,52 (vgl. Hebr 2,10; 5,8–9), dass seine Weisheit zunahm, und nach Mk 13,32 wusste er nicht, wann der Tag des Endgerichts kommen wird,²⁰⁰ während Mt 27,46 und Mk 15,34 möglicherweise andeuten, dass er sogar in eine Verzweiflung fallen konnte.²⁰¹ Die Frage ist aber, wie diese beiden Verstandeskräfte zueinander stehen, ob sie zu zwei oder nur einem Zentrum des Selbstbewusstseins führen.

Nun hat nach dem Fünften Ökumenischen Konzil 553 Christus nur einen einzigen Personenkern, und zwar den göttlichen; Im Hinblick darauf scheint es also angebracht zu sein, zu sagen, dass das Zentrum seines Selbstbewusstseins (sein mit Selbstbewusstsein ausgestattetes ‚Ich‘) dieser einzige Personenkern ist. Aber dann würden die verschiedenen Arten seines Wissens, die den beiden Naturen zugehören, den verschiedenen Arten von Informationen gleichen, die wir durch verschiedene Sinne sammeln (etwa durch den Tast- und Sehsinn), und sie würden sich zu einem umfassenden Wissen vereinigen, über welches das eine selbstbewusste ‚Ich‘ verfügt. Dann aber hatte Christus kein wirklich menschliches Subjekt mit beschränktem Wissen; seine menschliche Natur könnte man dann kaum noch als wirklich menschlich bezeichnen, denn sie würde ihre Begrenztheit verlieren, indem sie quasi von der göttlichen Natur absorbiert werden würde. Das aber ist die Irrlehre des (Eutychianischen) Monophysitismus.

Um dies zu vermeiden, sagen manche, dass das eine göttliche ‚Ich‘ des Sohnes seine göttlichen Eigenschaften und Kräfte abgelegt hat, als es bei der Menschwerdung zum ‚Ich‘ des Menschen Jesus Christus wurde: der Sohn entschied, auf den Gebrauch seiner Allwissenheit und Allmacht für die Dauer seines Erdenlebens zu verzichten, und so entkleidete er sich seiner göttlichen Autorität. Aber diese Theorie, die der lutheranische Theologe Gottfried Thomasius († 1875) vorschlug und die man *Kenotismus* nennt,²⁰² widerspricht der göttlichen Unveränderlichkeit und ist immer noch eine Art des Monophysitismus, obgleich sie im extremen Gegensatz zur Eutychianischen Variante des Monophysitismus steht (wonach Christus im Wesentlichen nur noch die eine göttliche Natur hatte); denn der eine Personenkern Christi regiert ja dem Kenotismus zufolge nicht mehr im Vollsinn über zwei Naturen, sondern hat gewissermaßen die Gottheit verlassen und sich vollkommen der menschlichen Natur assimiliert. So hat Papst Pius XII. 1951 in seiner Enzyklika *Sempiternus Rex* (die 1500 Jahre nach dem Konzil von Chalzedon veröffentlicht wurde) „die kenotische Lehre“ als „eine üble Erfindung [nefandum inventum]“ bezeichnet „die ebenso wie ihr Gegenteil, der Doketismus,²⁰³ zu verwerfen ist.“²⁰⁴

Um also (alle Arten von) Monophysitismus zu vermeiden, muss man, wie es scheint, sagen, dass Jesus zusätzlich zu seinem göttlichen Verstand noch einen begrenzten menschlichen Verstand hatte, der ein menschliches Selbstbewusstsein einschloss. Dies wird in der sog. ‚Two-Minds‘ Christologie angenommen, die 1986 durch Thomas Morris (* 1952) vorgeschlagen wurde, nach welcher der Sohn nicht nur einen menschlichen und einen göttlichen Verstand (‚two minds‘) mit verschiedener Reichweite hat (was unproblematisch ist, sofern wir den menschlichen und göttlichen Verstand mit zwei Sinnesorganen vergleichen können), sondern jeder Verstand auch mit einem je eigenen geistigen Zentrum des Selbstbewusstseins ausgestattet ist. Man sollte also Morris’ These besser „Christologie der zwei Bewusstseinszentren“ oder „Doppelbewusstseins-Christologie“ nennen. Aber diese These scheint nun darauf hinauszulaufen, dass man Jesus zwei Personenkerne zuschreibt, so dass man die Naturen Christi nicht mehr durch eine personale oder hypostatisch Union geeinigt ansehen kann, wie es das Fünfte (und Dritte) Ökumenische Konzil behauptet, und landet man anscheinend in der Irrlehre des Nestorianismus. In der oben genannten Enzyklika von Pius XII. aus dem Jahr 1951 beschwerte sich der Papst daher direkt nach seiner Verurteilung des Kenotismus über ‚neue‘ Ideen, die den Status und Zustand der menschlichen Natur Christi „so sehr in den Vordergrund rücken, dass sie als ein Subjekt eigenen Rechts [subjectum quoddam sui juris] angesehen zu werden scheint, so als ob sie nicht in der Person des Wortes selbst subsistiere.“ Hier wird die problematische Seite der späteren Christologie der zwei Bewusstseinszentren beschrieben; der Papst fährt fort, dass das Konzil von Chalzedon es „verbietet, in Christus zwei Individuen anzunehmen, so als ob ein ‚angenommener Mensch‘, der vollständige Selbständigkeit besitzt [integrae autonomiae compos] dem Wort [d.h. dem göttlichen Sohn] zur Seite gestellt wird.“²⁰⁵

So muss die Lösung irgendwo zwischen den beiden Extremen des Kenotismus der Doppelbewusstseins-Christologie liegen. Mein Vorschlag ist es, Gott als Schöpfer mit dem Autoren eines Romans zu vergleichen. Der Romanautor erschafft in seinem Verstand eine neue Welt, ähnlich wie Gott das Universum; der Unterschied ist nur, dass die Personen in Gottes Roman selbständige und ihre selbst bewusste Personen sind. Nun kann der Autor einen Roman schreiben, in dem er selbst vorkommt, und dann können wir sein ‚Ich‘ im Roman vom ‚Ich‘ außerhalb des Romans unterscheiden. Dies sind keine verschiedenen ‚Ich‘, wenn der Autor wahrheitsgemäß über sich berichtet, also seinem Gegenstück im Roman seine wahren Überzeugungen verliehen hat. Dann haben wir es mit ein und derselben Person zu tun, die über zwei verschiedene Naturen mit je eigenem Verstand verfügt (eine außer-romanweltliche und eine inner-romanweltliche Natur), die vereinigt sind durch ein und denselben Personenkern: nämlich den Personenkern des Autoren in seinem außer-romanweltlichen, realen Leben. Dennoch kann das ‚Vorkommen‘ dieses ‚Ich‘ in der Romanwelt nur eine unvollkommene Kopie von Teilen des realen ‚Ich‘ sein. Entsprechend hat der ewige Sohn Gottes entschieden, selbst eine Rolle im

nebenbei gesagt nicht so sehr gegen den Ausgang des Geistes vom Sohn eingestellt wie Photius es gewesen war (siehe Fußnote 158); wie das Blachernenkonzil 1285 lehrte Palamas, dass der Geist vom Sohne ausstrahlt und sich manifestiert (siehe Fußnote 188), und er sagt sogar, dass der Geist (zwar nicht in Bezug auf das Wesen oder die Hypostase, wohl aber in Bezug auf die Energien) vom Sohn ‚ausgeht‘, wobei er das griechische Wort ‚ekporeuomai‘ verwendet (Palamas, *Apo-deictic Treatise* 1; in: J. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, Crestwood (NY): St. Vladimir’s, 1974, 232). – Zum Konzil von Florenz siehe auch Fußnote 7.

²⁰⁰ Zur Interpretation von Mk 13,32 siehe die Erörterung des zehnten Arguments in Kap. 8.3.

²⁰¹ Allerdings könnte diese Interpretation von Mt 27,46 und Mk 15,34 („Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“) falsch sein, denn es handelt sich dabei um ein Zitat aus Ps 22,1, was bedeuten könnte, dass Jesus diesen Psalm im Namen aller verzweifelten Menschen betete (für die er starb), weshalb dieser Ausruf nicht als Ausdruck seiner eigenen Verzweiflung gewertet werden muss.

²⁰² Auf den Kenotismus werden wir auf S. 56 zurückkommen; siehe auch Fußnote 124.

²⁰³ Vgl. Fußnote 124.

²⁰⁴ Pius XII., *Sempiternus Rex* Nr. 29 (die Passage ist in DH 3905 ausgelassen!). Vgl. auch das Glaubensbekenntnis der Elften Provinzialkonzils von Toledo (675, siehe S. 42), wo es heißt (DH 540), dass Christus als Mensch nach seiner Himmelfahrt seinen himmlischen Thron wieder einnahm, „den er in seiner Gottheit nie verlassen hatte“. Hier wird die ‚Thronvakanztheorie‘ verworfen, die von radikalen Kenotisten vertreten wird (siehe S. 56).

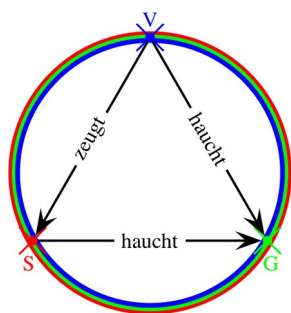
²⁰⁵ Pius XII., *Sempiternus Rex* Nr. 30–31 (DH 3905).

‚Roman‘ seiner Schöpfung zu spielen und wählte den Charakter des Menschen Jesus als sein Gegenstück in der geschaffenen Welt aus. So hatte Jesus Christus keinen vom Personenkern des ewigen Sohnes Gottes verschiedenen Personenkern, aber der eine Personenkern des ewigen Sohnes Gottes erhielt ein neues ‚Vorkommen‘ in unserer Welt, das nur eine unvollkommene Kopie des Originals war, indem dieses Vorkommen einen Verstand mit nur begrenztem Wissen hatte. So hat der Sohn *nicht* zwei Bewusstseinszentren, sondern nur ein einziges [nämlich das göttliche] Selbstbewusstsein, *ein* intellektuelle Zentrum, das aber gedoppelt vorkommt: zum einen natürlicherweise im göttlichen Wesen, wo es mit dem göttlichen Verstand ausgestattet und also allwissend ist, und zum anderen in der geschaffenen Welt, wo es nicht dieselben intellektuellen Fähigkeiten, sondern eine menschliche Seele mit einem menschlichen Verstand hat, welcher mit einem menschlichen Gehirn zusammenarbeitet. Es ist ein und derselbe Personenkern oder ein und dasselbe ‚Ich‘, das hier zwei Vorkommen hat, mit je eigenem Versand unterschiedlicher Reichweite.

7. Zusammenfassung und Veranschaulichung des Konzepts der Dreifaltigkeits- und Zweinaturenlehre

Das Konzept Gottes: drei Personen – ein Wesen (oder eine Natur): Nach der klassischen christlichen Trinitätslehre gibt es *drei real voneinander verschiedene göttliche Personen* (oder *Hypostasen*; modern gesprochen auch *Subjekte* oder *„Ich“e*), die Vater, Sohn und Heiliger Geist heißen. Dennoch gibt es *nur einen Gott*, denn diese Personen ‚besitzen‘ *ein und dasselbe göttliche Wesen* (auch *Natur* oder *Substanz* oder *Gottheit* genannt). Jede Person besitzt das *ganze* göttliche Wesen und füllt es *ganz* aus, weshalb man nicht nur sagt, dass jede Person ‚in‘ dem göttlichen Wesen ist, sondern auch, dass sie das göttliche Wesen ‚ist‘ (was nicht heißt, dass sie ‚nichts anderes als‘ das göttliche Wesen ist). So besitzt jede Person alle dem göttlichen Wesen zugeschriebenen Eigenschaften: Ewigkeit, Allmacht, Allwissenheit usw. Auch alles göttliche Wirken ‚ad extra‘, d.h. Gottes in die Außenwelt gerichteten Tätigkeiten (etwa die Erschaffung der Welt und die nachfolgenden Einwirkungen auf sie) muss jeder Person zugeschrieben werden, da alle nach außen gerichtete Aktivität durch die Kräfte des gemeinsamen göttlichen Wesens ausgeübt wird.²⁰⁶ Die Unterschiede zwischen den Personen werden durch Gottes Wirken ‚ad intra‘ konstituiert, d.h. durch innergöttliche Aktivitäten, deren Wirkungen innerhalb des göttlichen Wesens verbleiben (anders als beim Wirken Gottes ‚ad extra‘), nämlich die zwei Hervorgänge (Prozessionen), die Zeugung und Hauchung genannt werden. Der Vater ‚zeugt‘ den Sohn, während der Sohn vom Vater ‚gezeugt wird‘; Vater und Sohn ‚hauchen‘ den Geist, während der Geist vom Vater und Sohn ‚gehaucht wird‘.²⁰⁷ Diese Hervorgänge geschehen in Gottes zeitloser Ewigkeit ohne Veränderung und Bewegung; sie sind daher eher statische Relationen, die eine Ordnung festlegen, nach welcher eine Person permanent ihr Wesen und Dasein anderen verdankt.

Wenn wir nun das göttliche Wesen durch einen Kreis veranschaulichen, können wir den Personenkern jeder göttlichen Person, d.h. ihre Subsistenz (oder besser Subsistenzweise) oder ihren personalen Mittelpunkt, welcher Ausgangspunkt ihrer Handlungen und Zielpunkt der auf sie gerichteten Handlungen (z.B. unserer Gebete) ist, durch einen farbigen Punkt auf der Kreislinie darstellen. So bekommen wir einen Kreis mit drei farbigen Punkten, die nicht direkt die Personen symbolisieren, sondern ‚Kern‘, ‚Zentrum‘ oder ‚Subsistenzweise‘ jeder Person; während die Personen selbst durch den ganzen Kreis plus einen der drei Punkte dargestellt ist.



Der Vater ist somit alles, was in nebenstehendem Bild blau ist: der obere Punkt V (der Personenkern des Vaters) und der ganze Kreis (die göttliche Natur);²⁰⁸ der Sohn ist, was rot ist: der links unten stehende Punkt S (der Personenkern des Sohnes) und der Kreis;²⁰⁹ der Geist ist alles, was grün ist: der rechts unten stehende Punkt G (der Personenkern des Geistes) und wieder der Kreis.²¹⁰ Man sieht nun, dass die Personen ein und dasselbe Wesen haben und ‚sind‘. Das Bild veranschaulicht auch die gegenseitige ‚Perichorese‘ (Durchdringung) der Personen (dass eine Person ‚in‘ der anderen ist), und zeigt, wie es trotzdem wahr sein kann, dass die Personen nicht miteinander identisch sind (wegen der verschiedenen Personenkerne).

Wir können auch Gottes innere (‚ad intra‘) Aktivitäten, die beiden Prozessionen oder Hervorgänge (Zeugung und Hauchung), durch Pfeile darstellen, die vom Personenkern der hervorbringenden Person ausgehen und auf den Personenkern der hervorgehenden Person zeigen. So veranschaulichen die Pfeile, dass der Vater den Sohn zeugt, und dass Vater und Sohn den Geist hauchen, und auch, dass diese Prozesse eine Richtung haben, die nicht umgekehrt werden kann.

Das Bild veranschaulicht auch die Unterschiede zwischen den Personen: Der Vater hat keine Quelle, sondern ist die Quelle der anderen beiden Personen; der Sohn geht vom Vater aus und ist selbst Quelle des Heiligen Geistes; der Geist geht von den anderen Personen aus und ist selbst keine Quelle einer weiteren. So ist der Vater nur aktiv (gebend), der Sohn zugleich aktiv und passiv (empfangend), und der Geist nur passiv (empfangend). Aufgrund dieser Ursprungsordnung heißt der Vater die Erste, der Sohn die Zweite und der Geist die dritte göttliche Person, wobei ‚erster‘, ‚zweiter‘ und ‚dritter‘ hier keinerlei zeitliche Bedeutung hat.

Innerhalb des Zeitablaufs der geschaffenen Welt erhielten nun die beiden ewigen innergöttlichen Hervorgänge ‚Fortsetzungen‘ in die außergöttliche Welt hinein. Diese heißen ‚Missionen‘ oder ‚Sendungen‘: Der Vater ‚sandte‘ seinen Sohn in die Welt; und Vater und Sohn ‚sandten‘ den Heiligen Geist. Die Sendungen oder Missionen des Sohnes und des Heiligen Geistes setzten die ewige Zeugung des Sohnes bzw. die ewige Hauchung des Geistes fort. Der Sohn kam in die Welt *durch die sog. „Inkarnation“: die „hypostatische Vereinigung“ mit dem Menschen Jesus Christus*, während der Heilige Geist in unsere Welt kam *durch sein Wirken*:

- (1) Die Mission/Sendung Christi wird beschrieben durch **das Konzept der Christologie: eine Person – zwei Naturen**. Sie geschah durch die Inkarnation/Menschwerdung des Sohnes, in welcher der Sohn zusätzlich zu seiner göttlichen Natur eine Menschenatur angenommen hat: die menschliche Natur Jesu Christi. Beide Naturen sind im Sohn *ungetrennt und ungeteilt* vereinigt, wie das Konzil von Ephesus 431 lehrte, bleiben aber nach ihrer Vereinigung unversehrte erhalten: *unvermischt und unverwandelt*, wie das Konzil von Chalzedon 451 ergänzte. Christus war und ist also wahrer Gott und wahrer Mensch zugleich.
- (2) Die Mission/Sendung des Geistes basiert nicht auf einer vergleichbaren Inkarnation, sondern der Geist ‚erfüllt‘ auf geheimnisvolle Weise die ganze Welt und ‚wohnt‘ in den Seelen; dabei wird er vornehmlich durch seine besonderen positiven Wirkungen sichtbar: Aufbau der Kirche, Heiligung, Erleuchtung, Stärkung, Trost, Frieden usw.

²⁰⁶ Dennoch kann eine gemeinsam *hervorgebrachte* Wirkung in der Welt nur eine einzige göttliche Person *betreffen*: So haben Vater, Sohn und Geist die Inkarnation zwar gemeinsam bewirkt, aber dennoch ist deren Wirkung die Übereignung einer Menschennatur an *nur eine* der göttlichen Personen gewesen – den Sohn.

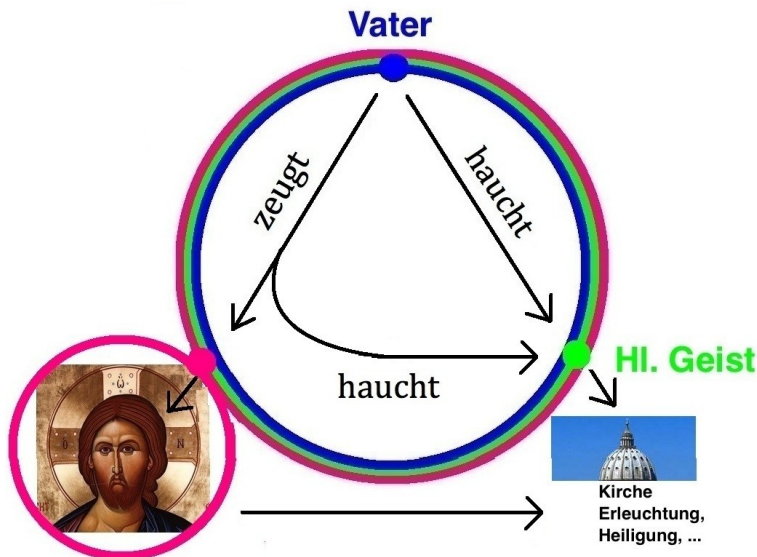
²⁰⁷ Das ‚und vom Sohn‘ (lat. ‚filioque‘) wird von den nichtkatholischen orthodoxen Ostkirchen abgelehnt. Nach deren Lehre ist der Geist ‚allein‘ vom Vater gehaucht. Das Filioque wurde aber auf dem Konzil von Florenz im Unionsdekret mit den Griechen *Laetentur Caeli* (1439) bestätigt: siehe das Ende von Kap. 10.

²⁰⁸ Die blaue Farbe ist durch das Vaterunser motiviert: ‚Vater unser im Himmeln [wörtlich: in den Himmeln]‘ (Mt 6,9), worin angedeutet ist, dass der blaue Himmel den Vater symbolisiert. Und da der Vater nach Eph 4,6 „über allem“ ist, sollte der für den Personenkern des Vaters stehende Punkt der oberste Kreispunkt sein.

²⁰⁹ Die rote Farbe symbolisiert das beim Kreuzestod des Sohnes zu unserem Heil vergossene Blut (vgl. Joh 19,34; Röm 3,25; Eph 4,7), und da der Sohn symbolisch zur Rechten des Vaters sitzt (vgl. Ps 110,1; Mk 16,19; Lk 22,69; Apg 2,33; 7,55–56) und auf uns niederschaut, sitzt er von uns aus gesehen links vom Vater; daher liegt es nahe, sein Personenkern links von dem des Vaters zu platzieren.

²¹⁰ Die grüne ‚Farbe des Lebens‘ scheint zum Heiligen Geist zu passen, weil er im Glaubensbekenntnis als ‚Lebensspender‘ bezeichnet wird (siehe Fußnote 127), was durch zahlreiche Bibelstellen motiviert ist (vgl. Ez 37,19; Mt 1,18; Lk 1,35; Joh 6,63; Röm 8,11; 2 Kor 3,6; nach Joh 6,63, 1 Kor 15,45; Jak 2,26; 1 Petr 3,18 ist auch der menschliche Geist der Lebensspender für den Leib; vgl. auch Fußnote 102 und die dort angegebenen Schriftstellen; zum Konzept der Appropriationen siehe S. 12 mit Fußnote 40). Da Grün die ‚Farbe des Lebens‘ ist und das sich entfaltende Leben ein Objekt der Hoffnung ist, ist Grün auch die ‚Farbe der Hoffnung‘. Passenderweise wird die Hoffnung in der Bibel ebenfalls mit dem Heiligen Geist in Verbindung gebracht (vgl. Röm 8,23–25; 15,13).

So hat sich die ewige *immanente Trinität* erweitert zur *ökonomischen Trinität*, in welcher sich Gott in der Welt manifestiert. Um die Missionen/Sendungen zu illustrieren, kann man das oben beschriebene Bild wie folgt erweitern. Die Pfeile werden durch zwei gestrichelte Pfeile erweitert, die den Kreis verlassen, der Gott repräsentiert: der eine zeigt nach links unten auf ein Bild des Menschen Jesus Christus, der andere nach rechts unten auf das Bild einer Kirche; dieses Bild repräsentiert den Ort, an dem der Heilige Geist hauptsächlich wirkt (der die Kirche aufbaut, aber auch außerhalb der Kirche überall in der Welt wirkt). Um zu illustrieren, dass nach der Inkarnation der Personenkern des Sohnes (der rote Punkt) zwei Naturen hat (die göttliche und Jesu Menschheit), wird ein roter Kreis zum Bild hinzugefügt, der Jesu Menschheit symbolisiert, und der den Kreis der göttlichen Natur in genau einem Punkt berührt: an der Stelle des roten Punktes. Der inkarnierte Sohn und der in die Welt gesandte Hl. Geist ähneln im Bild zwei ‚Armen‘ des Vaters; dies ist ein angemessenes Bild, da der Vater seine wichtigsten Werke in der Welt durch den Sohn und den Heiligen Geist ausführen lässt, die als seine Gesandten und Repräsentanten in der Welt tätig sind.



Dass die Kreise sich nur in einem Punkt schneiden, schließt den 413 vom Konzil von Ephesus verurteilten **Nestorianismus** aus, nach dem die Naturen voneinander getrennt und auf zwei Personenkerne zu verteilen sind; um die nestorianische Idee zu illustrieren, müsste man den Kreis der menschlichen Natur Christi ganz außerhalb des Kreises der göttlichen Natur ohne Berührungspunkt mit diesem zeichnen; außerdem müsste ein zweiter roter Punkt auf dem oder im Kreis der menschlichen Natur gemalt werden, der den menschlichen Personenkern (die zusätzlich menschliche Subsistenz) der menschlichen Natur Christi symbolisiert.

Das Bild schließt auch den 451 vom Konzil von Chalcedon verurteilten **Monophysitismus** aus, nach dem beide Naturen zu einer verschmolzen sind, indem die menschliche Natur von der dominierenden göttlichen absorbiert wurde. Zur Illustration des Monophysitismus müssten sich die Kreise überlappen oder der kleinere menschliche Kreis müsste ganz in den großen göttlichen hineingezeichnet werden.

Um zu zeigen, dass der Sohn nicht eine ‚zweite unabhängige Quelle‘, sondern mit dem Vater ‚eine einzige komplexe Quelle‘ des Geistes ist (siehe die Erörterung des ‚Filioque‘ am Ende von Kap. 6) kann man (wie hier geschehen) den Pfeil, der vom Personenkern des Sohnes ausgeht und auf den des Heiligen Geist zeigt, durch einen abgerundeten Pfeil ersetzen, der vom Personenkern des Vaters ausgeht, sich dem Personenkern des Sohnes nähert, dann aber abbiegt und auf den Personenkern des Heiligen Geistes zeigt. Dieser symbolisiert, dass der Sohn am Hauchungsprozess beteiligt ist, ohne eine zweite Quelle zu sein. Man könnte nun auch den Pfeil, der vom Personenkern des Vaters ausgehend direkt auf den des Geistes zeigt, entfernen, um anzudeuten, dass es nur ‚eine einzige Hauchung‘ (Spiration) gibt, die den Geist hervorgehen lässt. Aber man kann ihn auch stehen lassen (wie hier geschehen), um zu zeigen, dass es dennoch ‚zwei Hauchende‘ (zwei Spiratoren) gibt, die gemeinsam die ‚eine Hauchung‘ vollziehen.

Zusammenfassend sind es die folgenden Schriftstellen, welche die Trinitäts- und Inkarnationslehre hauptsächlich stützen:

1. Dass es *nur einen* (wahren) Gott gibt bezeugt im Alten Testament Jes 44,6 („So spricht Jahwe: [...] außer mir ist kein Gott“), Jes 42,8, 43,10–11, 45,5, Ex 20,3, Dt 4,35, 5,7, 6,4, und im Neuen Testament Mk 12,32, Joh 17,3, 1 Kor 8,6 und 1 Tim 1,17.
2. Die wahre *Unterscheidbarkeit* der drei Personen Vater, Sohn und Geist ergibt sich aus einem Satz im Johannesevangelium: „Ich [der Sohn] werden den Vater bitten, und er wird euch einen anderen Beistand geben: [...] den Geist“ (Joh 14,16–17).
3. Die wahre *Gottheit Christi* und seine *Wesenseinheit mit dem Vater* wird z.B. deutlich, wenn Christus sagt: „Ich und der Vater sind eins“ (Joh 10,30) und „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ (Joh 14,9; vgl. 12,45). Dass Christus mit dem wahren Gott auf gleicher Stufe steht, geht auch Phil 2,6 hervor, wo es heißt, dass Christus vor der Inkarnation „in Gottesein existierend das Gott-gleich-Sein nicht als einen Raub [d.h. eine Anmaßung] einschätzte“. Die wahre Gottheit Christi zeigt sich auch im Bekenntnis des Apostels Thomas, der zu Jesus sagte: „mein Herr und mein Gott“ (Joh 20,28), und besonders eindrucksvoll in 1 Joh 5,20: „[...] Jesus Christus. Dieser ist der wahre Gott“ (1 Joh 5,20).
4. Die wahre *Menschheit Christi* bezeugt Phil 2,6–7, wo es heißt, dass er, obwohl Gott gleich, „sich selbst entäußerte, Knechtsgestalt annahm und im Ebenbild der Menschen erzeugt wurde; und [...] sich in der Beschaffenheit als Mensch fand [...]“. Diese Erniedrigung dürfte auch Hintergrund der Aussage Jesu sein: „Der Vater ist größer als ich“ (Joh 14,28).
5. Die *Personalität des Heiligen Geistes* zeigt sich darin, dass vom ihm wie von einer Person die Rede ist: Der Geist spricht (Apg 8,29), lehrt (Joh 14,26), erkennt (1 Kor 2,11), will (Kor 12,11), setzt Personen in Ämter ein (Apg 20,28), kann betrübt werden (Eph 4,30; Jes 63,10) und angelogen werden (Apg 5,3–4) und wird Paraklet genannt (Joh 14,16; 14,26; 15,26; 16,7).
6. Die *Gottheit des Heiligen Geistes* erschließt sich dadurch, dass Paulus den Leib der Christen als einen „Tempel des Heiligen Geistes“ bezeichnet (1 Kor 6,19), dass im Matthäusevangelium die Lästerung gegen den Heiligen Geist (d.h. nach der Auslegung des hl. Augustinus die bis zum Lebensende durchgehaltene endgültige Ablehnung der eigenen Heiligung) als einzig unvergebare Sünde bezeichnet wird (Mt 12,31), und dass ein Satz, die im AT Gott (Jahwe) gesprochen hat, im Neuen Testament dem Heiligen Geist zugeschrieben werden (Jes 6,8; Apg 28,25–27).
7. Die ganze Dreifaltigkeit Gottes und insbesondere die Wesenseinheit aller drei Personen kommt sehr klar im Befehl Christi zum Ausdruck, alle Völker zu taufen „auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ (Mt 28,19). Da in biblischer Sprache der „Name“ für das Wesen steht, und hier das Wort „Name“ im Singular steht, spricht diese Formulierung für die Wesenseinheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist.

8. Diskussion: Ist der Sohn dem Vater untergeordnet?

Bemerkung: Dieses Kapitel ist die überarbeitete Version einer ursprünglich selbständigen Abhandlung mit dem Titel *Ist der Sohn dem Vater untergeordnet*, die 1986 in Seelze als Diskussionspapier für Diskussionen mit den Zeugen Jehovas (siehe Fußnote 118) geschrieben wurde. Diese ist hier leicht überarbeitet und korrigiert worden. Das Vorhergehende ist eine starke Überarbeitung einer ursprünglich ebenfalls selbständigen Abhandlung mit dem Titel *Trinitätslehre*, die 1990 in Hannover zum selben Zweck verfasst wurde.

8.1. Argumente der Gegner der kirchlichen Lehre

Die Kirche lehrt, dass Jesus Christus, der Sohn Gottes, seit der Inkarnation Träger zweier Naturen zugleich ist, einer göttlichen und einer menschlichen (die seine Gottheit und seine Menschheit heißen), und daher „Gott und Mensch zugleich“ genannt werden kann. Als Gott ist er (wie auch der Vater und der Heilige Geist) Besitzer der göttlichen Natur oder des göttlichen Wesens; als Mensch ist er ein Geschöpf und dem Vater untergeordnet. Im Gegensatz hierzu glauben einige Gegner dieser Kirchenlehre, dass Christus, der Sohn Gottes, in jeder Hinsicht dem Vater unterlegen und untergeordnet ist. Sie argumentieren wie folgt.

Es scheint, dass der Sohn dem Vater untergeordnet ist.

1. Zunächst sagt der Sohn selbst *„der Vater ist größer als ich“* (Joh 14,28), und bezeichnete sich selbst als *„Mensch“* (Joh 8,40).
2. Außerdem lehrt der Apostel Paulus in Phil 2,11: *„Christus ist der Herr zur Ehre Gottes des Vaters“*, und in Eph 5,20: *„Sagt allezeit für alles dem Gott und Vater Dank im Namen unseres Herrn Jesus Christus.“* So ist es letztlich anscheinend immer der Vater, dem alle dem Ehre und all unser Dank gebührt; dies auch *„im Namen Jesu“* und auch dafür, dass Christus Herr ist. Daher scheint es, dass Christus dem Vater untergeordnet ist.
3. Außerdem heißt es in 1 Kor 15,24–28, dass am Ende der Menschheitsgeschichte der Vater dem Sohn alles unterworfen haben wird. Nun ist aber der, der die Feinde unterwirft, mächtiger als der, zu dessen Gunsten er dies tut. Darüber hinaus aber heißt es an derselben Stelle, dass der Sohn am Ende dem Vater das Königreich übergeben, und sich dann schließlich selbst dem Vater unterwerfen wird. So ist der Sohn dem Vater untergeordnet.
4. Außerdem ist *„Gott das Haupt Christi“* (1 Kor 11,3) und *„Christus gehört Gott“* (1 Kor 3,23), und Christus nennt seinen Vater auch seinen Gott: *„Ich steige auf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott“* (Joh 20,17). So ist Christus dem Vater untertan, der Christi Haupt, Besitzer und Gott ist.
5. Außerdem: Wer betet, betet zu einem Höherstehenden. Nun betet aber Christus zum Vater, und er tut dies sogar im Himmel (vgl. Röm 8,34 und Hebr 7,25). Auch brachte er ihm sein Leben als Opfer dar (vgl. Eph 5,2). So steht er tiefer als der Vater.
6. Außerdem ist der, der jemanden sendet, größer als der Gesandte; und der, der jemanden verherrlicht und erhöht, ist größer als der, der vom ihm verherrlicht und erhöht wird. Nun sendet aber der Vater den Sohn (Joh 8,42) und es verherrlicht und erhöht der Vater den Sohn, wie in Joh 17,5 und Phil 2,9 ersichtlich ist. Also ist der Sohn dem Vater untergeordnet.
7. Außerdem bekennt der Sohn: *„Das ist das ewige Leben: Dich, den einzigen wahren Gott zu erkennen, und Jesus Christus, den du gesandt hast“* (Joh 17,3). Also ist nur der Vater der wahre Gott, nicht sein Sohn Jesus Christus.
8. Außerdem sagte Jesus zu einem Mann, der ihn mit *„guter Meister“* angesprochen hatte: *„Warum nennst du mich gut? Niemand ist gut außer dem einen Gott“* (Mk 10,18; Lk 18,19). Daraus folgt erstens: Christus ist nicht der eine Gott. Und zweitens: Man soll Christus im Vergleich zu Gott nicht *„gut“* nennen. Beides zeigt, dass er Gott (d.h. dem Vater) unterlegen ist.
9. Außerdem: Wenn Jesus zum Vater betet: *„Nicht mein, sondern dein Wille geschehe“* (Lk 22,42; vgl. Mt 26,39; Mk 14,36; Joh 5,30; 6,38), ordnet er seinen Willen dem des Vaters unter, steht also unter ihm.
10. Außerdem steht geschrieben: *„Jene Stunde aber kennt niemand, [...] auch nicht der Sohn, sondern nur der Vater.“* (Mk 13,32). Also weiß der Sohn weniger als der Vater, und folglich steht er unter ihm.
11. Außerdem sagt Jesus: *„das Sitzen zu meiner Rechten und zu meiner Linken zu verteilen steht mir nicht zu, sondern gehört denen, denen es mein Vater bereitet hat“* (Mt 20,23). Der Vater hat also eine größere Kompetenz als der Sohn und ist ihm daher überlegen. Dasselbe folgt aus Joh 5,19: *„Der Sohn kann nicht von sich aus tun außer was er den Vater tun sieht“*, und ebenso aus Joh 5,30: *„Ich kann nichts von mir aus tun; wie ich höre, richte ich, und mein Urteil ist gerecht, weil ich nicht meinen Willen suche, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat.“*
12. Außerdem heißt es auch bei Jesaja vom *„Knecht Gottes“*, der für den Sohn zu stehen scheint: *„Ich habe dich erschaffen“* (Jes 42,6). Also ist er Sohn erstens ein Knecht, der als solcher unter dem Vater steht, und zweitens wieder ein Geschöpf.
13. Außerdem heißt es in Spr 8,22a von der *„Weisheit“* (vgl. Spr 8,12): *„Jahwe hat mich erschaffen im Anfang seiner Wege.“* (vgl. Mi 5,1–2). Also ist der Sohn (der mit *„Weisheit“* gemeint ist) ein Geschöpf (vgl. auch Sir 1,4–8; 24,9 und Weish 6,22).
14. Außerdem wird der Sohn in Hebr 1,6 *„der Erstgeborene“* genannt, in Kol 1,15 *„Erstgeborener der ganzen Schöpfung“*, in Kol 1,18 *„der Anfang“*, und in Offb 3,14 *„der Anfang der Schöpfung Gottes“*. So war er anscheinend des Vaters erstes Geschöpf.

Im Hinblick auf so viele Zeugnisse scheint also der Sohn dem Vater untergeordnet zu sein.

Wir werden indessen in Kap 8.3. sehen, wie sich diese Argumente widerlegen lassen.

8.2. Grundlegung der biblischen Zwei-Naturen-Lehre

Alle Aussagen der hl. Schrift über das Verhältnis von Vater und Sohn lassen sich in drei Gruppen einteilen.

Die 1. Gruppe: Gleichordnung: Vater und Sohn werden als gleichwertig nebeneinander gestellt. Zum Beispiel: Mt 11,27: „Niemand kennt den Sohn, nur der Vater; auch kennt niemand den Vater, nur der Sohn“; Joh 10,30: „Ich und der Vater sind eins“; Joh 14,11 (vgl. 10,38; 17,21): „Ich bin im Vater und der Vater ist in mir“; Joh 14,9 (vgl. 12,45): „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“; Joh 5,19–21: „Was jener [der Vater] tut, das tut der Sohn in gleicher Weise [...] denn wie der Vater die Toten auferweckt und lebendig macht, so macht auch der Sohn lebendig, wen er will“; Joh 5,23: alle sollen „den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren“; Joh 5,25 „wie nämlich der Vater Leben in sich selbst hat, so hat er auch dem Sohn gegeben, Leben in sich selbst zu haben“; Joh 16,15 (vgl. Joh 5,26; Mt 11,27): Vater und Sohn haben alles gemeinsam: „Alles was der Vater hat, ist mein“. Diese Schriftstellen spielten im ersten Argument für die Wesenseinheit zwischen Vater und Sohn in Kapitel 2 eine wichtige Rolle.

Die 2. Gruppe: rein relationale Hinordnung: Der Sohn wird zum Vater in Beziehung gesetzt, wobei es offen bleibt, ob sie gleichwertig nebeneinander stehen oder der Sohn dem Vater untergeordnet ist. Dies ist zum Beispiel der Fall, wenn gesagt wird, dass der Sohn vom Vater ausging/gekommen ist/gezeugt wurde/alles erhalten hat, z.B. „Vom Vater bin ich ausgegangen“ (Joh 16,28).

Diese Sätze sprechen die natürliche Hinordnung des Sohnes zum Vater aus. Der Vater bringt den Sohn hervor und nicht umgekehrt. Wie schon bei der Erklärung des ersten Arguments für die Wesenseinheit erörtert wurde, ist damit noch *keine wesentliche Unterordnung des Sohnes unter den Vater ausgesagt* (die vergleichbar wäre mit der wesentlichen Unterordnung eines Haustieres unter den Tierhalter), obgleich daraus eine gewisse *Rangordnung der Ehre* folgt. Auch ein irdischer Vater bringt ja einen Sohn hervor, der ihm *hinsichtlich des Wesens gleich* ist, und ein erwachsener Sohn kann dem Vater in vielerlei Hinsicht sogar überlegen sei, wie wenn z.B. der Sohn eines Bettlers König wird. So war auch David größer als sein Vater Isai im Hinblick auf seine Macht, und Johannes der Täufer war größer als sein Vater Zacharias im Hinblick auf seine Heiligkeit. Dass der Sohn sein Leben vom Vater hat (Joh 5,26) – und damit *alles was er hat vom Vater empfangen hat* – ist keine Überraschung und kein Argument für eine wesentliche Unterordnung; wohingegen die Aussage Mt 11,27 (vgl. Lk 10,22; Joh 3,35; 13,3; 16,15), dass er *alles was der Vater hat* erhalten hat, eine große Überraschung und ein Argument für wesentliche Gleichordnung ist, so dass dies zur 1. Gruppe gehört.

Die 3. Gruppe: Unterordnung: Der Sohn wird dem Vater untergeordnet. Das Standardbeispiel hierfür ist Joh 14,28 „Der Vater ist größer als ich“. Solche Sätze müssen ernst genommen werden; daher ist der Sohn in der Tat irgendwie dem Vater untergeordnet.

Wie ist nun die Unterordnung mit der Gleichordnung vereinbaren? Die katholische Theologie löst dieses Problem mit der *Zwei-Naturen-Lehre*, welche die beste Erklärung zu sein scheint, wenn man alle Schriftaussagen über Christus in einem möglichst ungekünstelten Sinn beibehalten will. So bilden diese Schriftaussagen zusammengenommen die Basis für ein **erstes Argument** für die Zwei-Naturen-Lehre (formal ein abduktives Argument).²¹¹ Nach dieser Lehre sind ja Christus seit der Menschwerdung zwei Naturen vereint, eine *göttliche Natur* und eine *Menschennatur*, und so kann man sagen: Die *Unterordnung* gilt für Christus *als Mensch* (d.h. *im Hinblick auf seine Menschennatur*) und die *Gleichordnung* gilt für ihn *als Gott* (d.h. *im Hinblick auf seine göttliche Natur*), während die *rein relationale Hinordnung* im Hinblick auf beide Naturen ausgesagt werden kann.

Über das Verhältnis der beiden Naturen lehrt die Kirche zum einen, dass sie *ungetrennt* (d.h. positiv formuliert: *vereinigt*) sind, so dass Christus *nicht in zwei selbständige Wesen auseinanderfällt*, sondern nur *ein einziges personales ‚Ich‘ hat*, auf das sich alle Aussagen über Christus hinsichtlich jeder seiner Naturen letztlich beziehen.²¹² Dies kann auch als biblische Lehre gelten: Ein beeindruckender Schriftbeweis hierfür sind die in Kapitel 6 bei der Besprechung des Konzils von Ephesus genannten Beispiele für die sog. ‚Idiomenkommunikation‘, die das Zusammenkommen göttlicher und menschlicher Eigenschaften in Christus aufzeigen; diese bilden auch ein separates **zweites Argument** für die Zwei-Naturen-Lehre.

Zum anderen lehrt die Kirche über die beiden Naturen, dass sie unvermischt sind (d.h. positiv formuliert: jede Natur *bewahrt ihre Integrität*), so dass Christus *wahre menschliche* und *wahre göttliche* Eigenschaften und Tätigkeiten zuschreiben sind. Dies kann ebenfalls als biblische Lehre gelten, denn es heißt explizit, dass Christus ‚der wahre Gott‘ ist (1 Joh 5,20) und dass wir bekennen müssen, dass er wirklich ‚im Fleisch‘ gekommen ist; wobei die Vereinigung des letzteren Satzes als ‚antichristlicher‘ Irrtum abgewiesen wird (1 Joh 4,2–3; 2 Joh 1,7).²¹³ Somit besitzt das ‚Ich‘ Christi alle wesentlich menschlichen und göttlichen Eigenschaften in voller Integrität. Daraus folgt aber: Wenn Jesus „ich“ sagt, oder etwas über „ihn“ gesagt wird, kann dies *entweder* in Bezug auf die göttliche Natur allein *oder* in Bezug auf die menschliche Natur allein *oder* gelegentlich auch in Bezug auf beide gemeint sein.²¹⁴ Dementsprechend ist also bei den Reden Jesu stets zu fragen, ob er „als Mensch“ oder „als Gott“ spricht; ebenso ist auch bei allen Aussagen der Bibel „über“ Jesus stets zu fragen: „als Gott“ oder „als Mensch?“

Als Mensch kann er sagen: „der Vater ist größer als ich“ (Joh 10,30).

Als Gott aber sagt er: „Ich und der Vater sind eins“ (Joh 14,28).

Als Mensch „nahm er zu an Weisheit und Alter und Gnade“ (Lk 2,52).

Als Gott ist er ewig und unveränderlich: „Christus ist derselbe gestern heute und in Ewigkeit“ (Hebr 13,8; vgl. 1,11).

Als Mensch spricht er: „Der Menschensohn hat nichts, wohin er sein Haupt legen kann.“ (Mt 8,20).

Als Gott: „das was der Vater hat, ist mein“ (Joh 16,15, vgl. 3,35; 5,26; 13,3; 17,10; Mt 11,27; Lk 10,22).

²¹¹ Ein Schluss heißt ein *abduktives Argument*, wenn man von einem als gegeben vorausgesetzten Sachverhalt A auf das Gegebensein eines anderen Sachverhalts B schließt, indem man sich darauf beruft, dass das Gegebensein des zweiten (des Sachverhalts B) die beste (d.h. einfachste und darum wahrscheinlichste) Erklärung für das Gegebensein des ersten (des Sachverhalts A) wäre.

²¹² Diese Lehre wurde bereits von St. Ignatius von Antiochien (um 107) und Tertullian (um 200) vertreten; siehe Fußnoten 215 bzw. 6.

²¹³ Siehe aus S. 31 mit weiteren Schriftversen und Argumenten für Christi reales Menschsein. Siehe auch die Argumente für die Unterordnung Christi unter den Vater, die in Kap. 8 vorgestellt und diskutiert werden, von denen die meisten weitere Zeugnisse für die wahre Menschheit Christi sind.

²¹⁴ Diese drei Kategorien sind auch in der berühmten ‚Einigungsformel‘ aufgelistet, auf die sich Patriarch St. Kyrill von Alexandria und die Bischöfe der Kirche von Antiochia einigten, die 433 aufgestellt und von Papst St. Sixtus III. begrüßt (wenn auch nicht formell approbiert) wurden (siehe DH 273).

Als Mensch litt er und hatte in seinem Leiden „keine Gestalt und keine Schönheit“ (Jes 53,2).
Als Gott war er auch am Kreuz „der Herr der Herrlichkeit“ (1 Kor 2,8).²¹⁵

Seine verhüllte Gottheit kam auch während seines Erdenlebens immer wieder zum Vorschein: Er „*offenbarte ihnen seine Herrlichkeit, und seine Jünger glaubten an ihn*“ (Joh 2,11). Als Gott ist er ja „*der Abglanz der Herrlichkeit*“ (Hebr 1,3a) des Vaters und „*Abdruck seiner Hypostase*“ (Hebr 1,3b), der „*das Gott-gleich-Sein nicht als eine Anmaßung einschätzte*“ (Phil 2,6).

Ein **drittes Argument** basiert auf den verschiedenen Verheißungen im Alten Testament über den kommenden Erlöser (siehe Fußnote 38); diese schießen Aussagen ein, wonach Gott selbst kommen wird, und andere, nach denen ein leidender und sogar sterbender Heilbringer zu erwarten ist. Wenn sich somit all diese Verheißungen in ein und demselben Erlöser erfüllt haben (wie das Neue Testament nahelegt), so muss dies zweifellos ein Gott-Mensch gewesen sein, ein Träger zweier Naturen.

Aber die Zwei-Naturen-Lehre kann auch direkter aus der Heiligen Schrift abgeleitet werden, am klarsten aus dem sog. Philipperhymnus des Apostels Paulus (Phil 2,5–7), welcher ein **viertes Argument** darstellt, wahrscheinlich das prägnanteste.

Eine möglichst genaue, wort- und sinngetreue Übersetzung dieser schwierigen Stelle ist die folgende:

„Strebt nach dem, was auch in Christus Jesus war,
der in *Gottesgestalt* existierend das *Gott-gleich-Sein*²¹⁶ nicht als eine Anmaßung einschätzte²¹⁷,
jedoch sich selbst entäußerte, indem er *Knechtsgestalt* annahm und im *Ebenbild der Menschen*²¹⁸ zur Welt kam²¹⁹.“

Paulus spricht hier von zwei ‚Gestalten‘ Christi: ‚Gottesgestalt‘ und ‚Knechtsgestalt‘. Was heißt nun hier ‚Gestalt‘? Nur die äußere sichtbare Gestalt so dass Christus nur *dem äußeren Schein* nach Gott bzw. Mensch war? Oder ist mit ‚Gestalt‘ hier die *Natur* gemeint, so dass Christus *wirklich* Gott und Mensch war? Es lässt sich leicht einsehen, dass die zweite Alternative die richtige ist. Wir haben es mit realen Naturen zu tun, denn:

- was Christi ‚Gottesgestalt‘ betrifft, so verbindet Paulus mit diesem Ausdruck die Aussage, dass Christus das ‚Gott-gleich-Sein‘ *nicht als eine Anmaßung einschätzte*, folglich war es *keine Anmaßung*, sondern Christus *ist* (oder *war* zumindest) *wirklich Gott gleich*; das aber heißt: er existiert(e) als Gott nicht dem Schein nach, sondern der Natur nach;
- was aber Christi ‚Knechtsgestalt‘ betrifft, so verbindet Paulus diesen Ausdruck mit dem Ausdruck ‚Ebenbild der Menschen‘ und spielt dabei auf den Schöpfungsbericht Gen 1,26 an, wo es heißt, dass Gott den Menschen nach dem ‚Ebenbild Gottes‘ schuf, wo das Wort ‚Ebenbild‘ sicherlich nicht eine Ähnlichkeit in Bezug auf die äußerliche Gestalt meint,²²⁰ sondern Ähnlichkeit in Bezug auf Gottes innere Natur.

So sind mit beiden ‚Gestalten‘, die Paulus hier beschreibt, offenbar die beiden Naturen Christi gemeint.

²¹⁵ Die Grundlagen der Zwei-Naturen-Lehre, die solche paradoxen Aussagen ermöglicht, müssen schon dem Hl. Märtyrerbischof Ignatius von Antiochia († um 108) bekannt gewesen sein, einem der frühesten sog. Apostolischen Väter. In seinen sieben Briefen (Eph, Magn, Trall, Phil, Röm, Phil, Smyr, Poly), die er um 107 geschrieben hat, kurz nach dem Tod des Apostels Johannes (dessen Schüler er war), bekennt sich Ignatius sehr klar zur wahren Gottheit Christi, indem er Christus nicht nur mindestens fünfzehnmal ‚Gott‘ nennt (Eph inscr; 1,1; 7,2; 15,3; 18,2; 19,3; Trall 7,1; Röm inscr [zweimal]; 3,3; 6,3; 9,1; Smyr 1,1; 10,1; Poly 8,3), sondern auch behauptet, dass Christus ‚zeitlos‘ war (Poly 3,2; griech.: ‚achronos‘); gegen eine subordinatianistische Interpretation der Trinität siehe die koordinierenden Formeln in Magn 13. Mit gleichem Nachdruck betont Ignatius Christi wahre Menschennatur, indem er gegen die gnostischen ‚Doketisten‘ [siehe Fußnote 124] die Realität des Fleisches, des Leidens und des Todes Jesu betont (Smyr 1; Trall 9). Indem Ignatius schließlich beide Wahrheiten über Christus verbindet, nennt er Christus ‚Menschensohn und Gottessohn‘ (Eph 20,2), und zählt in Poly 3,2 einige erstaunlichen Paradoxien auf: Er nennt dort Christus „den, der über der Zeit ist, den Zeitlosen, den Unsichtbaren, der unseretwegen sichtbar wurde, den Ungreifbaren, den Leidensunfähigen, der unseretwegen leidensfähig wurde“. Ebenso heißt es in Eph 7,2: „Einer ist Arzt [...], *gezeugt und ungezeugt, im Fleisch gewordener Gott, im Tode wahrhaftiges Leben, aus Maria sowohl wie aus Gott, zuerst leidensfähig und dann leidensunfähig: Jesus Christus, unser Herr.*“ Ignatius präsentiert auch bemerkenswerte Beispiele für die ‚Idiomenkommunikation‘ (siehe S. 37). So spricht er von ‚Gottes Blut‘ (Eph 1,1), von ‚der Passion meines Gottes‘ (Röm 6,3; vgl. Eph 7,2; Pol 3,2), und erklärt: „Unser Gott, Jesus, der Christus, wurde von Maria im Schoß getragen“ (Eph 18,2; vgl. Eph 7,2).

²¹⁶ τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ.

²¹⁷ οὐκ ἀρπαγμὸν ἡγήσατο, wobei ἀρπαγμός wörtlich „Raub, räuberisches Ergreifen“ heißt, hier aber nur im übertragenen Sinn die unrechtmäßige und daher blasphemische Anmaßung der Gottgleichheit meinen kann. Wenn also Jesu Einschätzung, wie es hier gesagt wird, *nicht* ein solcher Raub war, war seine Einschätzung rechtmäßig und entsprach der Wahrheit. Damit sagt uns die Stelle, dass ihm *tatsächlich* das Gott-gleich-Sein zukommt (oder zumindest zukam).

²¹⁸ ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων. Dieser Ausdruck (im Ebenbild der Menschen) ist eine leichte Variation des Ausdrucks κατ’ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ’ ὁμοίωσιν (nach unserem Bild und Ebenbild), der in der antiken griechischen Version des Schöpfungsberichts Gen 1,26 benutzt wurde, wo es heißt: „Lasst uns Menschen machen nach unserem Bild und Ebenbild“.

²¹⁹ γενόμενος von γίγνομαι = werden, entstehen, insbesondere auch von der Zeugung oder Geburt ausgesagt.

²²⁰ Denn Gott hat keine äußere Gestalt: Er ist unsichtbar (Kol 1,15; 1 Tim 1,17; 6,16), und ist ein unkörperlicher Geist (vgl. Joh 4,24 mit Lk 24,39).

Ein weiteres Schriftargument (unser **fünftes Argument**) für die zwei Naturen ist, dass Christus einerseits als ‚Gottessohn‘²²¹ und ‚Gott‘²²² und sogar ‚wahrer Gott‘²²³ bezeichnet wird, andererseits auch als ‚Menschensohn‘²²⁴ und ‚Sohn Davids‘²²⁵ und ‚Mensch‘.²²⁶ Darüber hinaus wird die wahre Menschheit Jesu im neutestamentlichen Brief an die Hebräer klar herausgehoben (wie wir in Fußnote 110 sahen); im selben Brief wird aber auch seine Gottheit stark betont (wie wir in der Erörterung des ersten Arguments für die Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater in Kapitel 2 sahen); insgesamt ist daher *der Brief an die Hebräer* ein Zeugnis für die Zwei-Naturen-Lehre, er ist somit unser **sechstes Argument**.

Dies dürfte kein Zufall sein, denn der Hebräerbrief betont die Lehre, dass Christus uns auf geheimnisvolle Weise von unseren Sünden erlöst hat, und wie St. Athanasius und später St. Anselm in einer tiefen Reflexion gezeigt haben, musste zu diesem Zweck Christus sowohl eine göttliche als auch eine menschliche Natur haben: eine menschliche, weil die Würde der Menschheit wiederhergestellt werden musste, und eine göttliche, weil nur der unendlich gute Gott die verlorene Menschheit wiederherstellen zu seiner vollen Zufriedenheit wiederherstellen konnte. Dies läuft also auf ein **siebtes Argument** hinaus, welches auf einen Zusammenhang zwischen Erlösungslehre und Zwei-Naturen-Lehre basiert, die wiederum mit der Trinitätslehre unlösbar verbunden ist. Darin offenbart sich eine beeindruckende strukturelle Einheit der christlichen Theologie, die auf sowohl auf tiefer mystischer Betrachtung wie auch auf logisch-spekulativer Durchdringung des Zusammenhangs aller Glaubenswahrheiten beruht, wie er in den Heiligen Schriften offenbart und in der apostolischen Tradition weitergegeben wurde.

Kein Zweifel also: Christus hatte eine göttliche und eine menschliche Natur, wie sowohl direkte und indirekte Schriftargumente als auch die logischen Konsequenzen der Kernaussagen der biblischen Theologie uns zeigen.

Nun stellt sich als nächstes die Frage, ob Christus die beiden Naturen *zeitlich nacheinander* oder *gleichzeitig* zuzuschreiben sind.

A. Die erste Auffassung (oder eine Auffassung ähnlich der ersten Auffassung) wird von den Zeugen Jehovas vertreten.²²⁷ Ihnen zufolge war Christus vor seinem Erdenleben ein Engel (der ‚ein‘ Gott genannt werden kann, aber nicht ‚der‘ Gott),²²⁸ während seines Erdenlebens ein bloßer Mensch war, und nach seinem Erdenleben wieder zum Engel wurde (bzw. zu ‚einem‘ Gott). Er wechselte also zweimal die Natur und hatte zu jedem Zeitpunkt immer nur *eine* Natur. Dass Christus während seines Erdenlebens nur ein bloßer Mensch war (wenigstens bezüglich seiner Macht und seinen Fähigkeiten) wird auch von Theologen und christlichen Philosophen angenommen, die den sog. *Kenotismus* vertreten, (das Wort kommt von dem im Philipperhymnus Phil 2,5–7 auftauchenden griech. Ausdruck ‚*ekenosen seauton*‘ = er entäußerte sich selbst): die Lehre, dass Christus bei seiner Inkarnation freiwillig seine göttlichen Eigenschaften und Kräfte ablegte und auf diese Weise ein Mensch wurde;²²⁹ zusätzlich zu Phil 2,7 führt man auch die Verse Joh 17,5 und 2 Kor 8,9 zur Stützung dieser Lehre an, nach welcher Christus durch die Inkarnation den Reichtum seiner göttlichen Herrlichkeit verloren hat. Nach der radikalsten Form des Kenotismus hielt sich Christus während seines Erdenlebens nicht mehr im Himmel anwesend. Diese radikale Form des Kenotismus wird *Thronvakanztheorie* genannt; ein Beispiel für Vertreter eines solchen Ansatzes sind die Zeugen Jehovas mit ihrem oben beschriebenen Konzept.

B. Die zweite Ansicht ist die klassische katholische Interpretation der Zwei-Naturen-Lehre, die auch von den meisten orthodoxen und protestantischen Theologen angenommen wird. Nach dieser Ansicht besaß der Sohn Gottes vor seinem Erdenleben nur eine Natur (das göttliche Wesen), erwarb dann durch seine Menschwerdung, ohne seine Gottesnatur zu verlieren, *zusätzlich* eine Menschennatur (die menschliche Natur Jesu Christi). Danach lebte er als Gott und Menschen zugleich: Als Gott lebte er im Himmel beim Vater, und zugleich als Mensch auf Erden; nach seiner Auferstehung besaß Christus immer noch zwei Naturen, und er wird sie in alle Ewigkeit besitzen. Nach diesem Konzept behielt also der Sohn seine göttliche Natur und hörte nicht auf, Gott zu sein; es erfolgte kein zweimaliger *Naturenwechsel*, bei dem eine Natur durch eine andere *ersetzt* wurde, sondern ein *einmaliges Hinzukommen der Menschennatur*.

Die zweite Ansicht (B) dürfte richtig sein, wie die folgenden Schriftargumente zeigen, die den Kenotismus widerlegenden:

1. Im Philipperhymnus Phil 2,5–7 heißt es, dass Christus Knechtsgestalt (d.h. eine Menschennatur) „*annahm*“; wobei die Kirchenväter (wie z.B. Augustinus) im Kommentar zu der Aussage, dass Christus „sich selbst entäußerte, *indem er Knechtsgestalt*

²²¹ Zu den zahlreichen Stellen, an denen Christus ‚Sohn Gottes‘ genannt wird, siehe Fußnote 4; wichtige Beispiele sind Joh 10,36; Joh 20,31 und 1 Joh 5,5.

²²² Joh 1,1; Joh 1,18; Joh 20,28; Röm 9,5; 2 Thess 1,12; Tit 2,13; Hebr 1,9; Hebr 1,10; 2 Petr 1,1; 1 Joh 5,20 (siehe auch das zweite Argument in Kap. 2.).

²²³ 1 Joh 5,20.

²²⁴ Im Neuen Testament wird Christus an folgenden Stellen als ‚Menschensohn‘ bezeichnet: Mt 8,20; 9,6; 10,23; 11,19; 12,8; 12,32; 12,20; 13,37; 13,41; 16,13; 16,27–28; 17,9–12; 17,22; 18,11; 19,28; 20,18; 20,28; 24,27; 24,39; 24,44; 25,31; 26,2; 26,24; 26,45; 26,64; Mk 2,10; 2,28; 8,31; 8,38; 9,9–12; 9,31; 10,33; 10,45; 13,26; 14,21; 14,41; 14,62; Lk 5,24; 6,5; 6,22; 7,34; 9,22; 9,26; 9,44; 9,56b; 9,58; 11,20; 12,8; 12,10; 12,40; 17,22–30; 18,8; 18,31; 19,10; 21,27; 21,36; 22,22; 22,48; 22,69; 24,7; Joh 1,51; 3,13–14; 5,27; 6,27; 6,53; 6,62; 8,28; 9,35; 12,34; 12,23; 12,34; 13,31; Apg 7,56; Hebr 2,6. Vgl. besonders die Gegenüberstellung der Ausdrücke ‚Menschensohn‘ und ‚Gottessohn‘ in Lk 22,69–70. Der Titel ‚Menschensohn‘ erscheint auch im Alten Testament. Zunächst wird dieser geheimnisvolle Titel ständig (87 Mal) von Gott zur Bezeichnung des Propheten Ezechiel benutzt, vermutlich als einen Repräsentanten der ganzen Menschheit zu charakterisieren, wie später auch Jesus während seiner Mission auf Erden einer war (Ez 2,1; 3,1; 4,1.16; 5,1; 6,2; 7,2; 11,15; 12,2.18.23.27; 13,1; 14,3.13; 15,2; 16,2; 17,2; 20,3.27; 21,2.7.24.33; 22,2.18.24; 23,2; 24,2.16.25; 25,2; 26,2; 27,2; 28,2.21; 29,2.18; 30,2.21; 31,2; 32,2.18; 33,2.7.10.12.24.30; 34,2; 35,2; 36,1.17; 37,3.11.16; 38,2.14; 39,1.17; 40,4; 43,7.10.18; 44,5). Zweitens erscheint in Daniels Vision Dan 7,13–14 ‚den Wolken des Himmel‘ jemand ‚wie ein Menschensohn‘ daher, gelangte zum ‚Alten der Tage‘ (Gott Vater) und erhielt von ihm eine ewige Königsherrschaft über alle Nationen. Dies scheint sich auf die Erhöhung der menschlichen Natur des Messias nach dem Weltgericht am Ende der diesseitigen Weltgeschichte beziehen. Schließlich erscheinen in Ps 8,4–6 die Ausdrücke ‚Mensch‘ und ‚Menschensohn‘ in einem rhetorischen Parallelismus: „Was ist der Mensch, dass du an ihn denkst? Der Menschensohn, dass du dich seiner annimmst?“ Dieser Vers wird in Hebr 2,6–9 auf Jesus bezogen, was bestätigt, dass Jesus ‚Mensch‘ und ‚Menschensohn‘ ist.

²²⁵ Vgl. Mt 1,1; 9,27; 12,23; 15,22; 20,30–31; 21,9; Mk 10,47–48; Lk 1,32.69; 3,23–31; 18,38–39; Röm 1,3; Offb 5,5; 22,16; vgl. auch Mt 1,20; Apg 13,22–23; Röm 15,12; Hebr 7,14; Offb 5,5. Jesus erklärte, der Messias sei nicht ‚nur‘ Sohn Davids, sondern auch sein Herr (vgl. Mt 22,41–45; Mk 12,35–37; Lk 20,41–44).

²²⁶ Mk 15,39; Lk 23,47; Joh 8,40; Röm 5,15; 1 Kor 15,21–22; 1 Tim 2,5. Siehe weitere Schriftverse und Argumente für Christi wahre Menschheit auf S. 31.

²²⁷ Siehe Fußnote 118.

²²⁸ Christus war den Zeugen Jehovas zufolge also ein Gott nur im übertragenen, analogen Sinn: Er war das höchste der Geschöpfe Gottes, das Gott vor den anderen erschaffen hat. Konkreter identifizieren die Zeugen Jehovas Christus mit dem Erzengel Michael (vgl. Dan 10,13–21; 12,1; Jud 1,9; Offb 12,7–9). Schon die Arianer im 4. Jahrhundert hatten den Sohn Gottes mit dem ersterschaffenen höchsten Engel identifiziert. Gegen diese ‚Engeltheorie‘ spricht aber Hebr 1, wo der Sohn klar über alle Engel gestellt wird (siehe Kap. 2, erstes Argument für die Wesenseinheit zwischen Vater und Sohn).

²²⁹ Zum Kenotismus siehe auch S. 49 und Fußnote 124.

annahm“ verdeutlichend hinzufügen ‚ohne die Gottesgestalt aufzugeben‘.²³⁰ Evangelikale Kritiker könnten einwenden, dass man zur Schrift nichts hinzufügen sollte (1 Kor 4,6; Offb 21,18). Man beachte jedoch, dass jeder, der lehrt, dass der Sohn, als der Knechtsgestalt annahm, ‚die Gottesgestalt aufgab‘ (wie es der Kenotismus annimmt) ebenfalls etwas zum Text hinzufügt. Der Philipperhymnus deutet keineswegs an, dass die Gottesgestalt verloren ging. Zwar heißt es, dass Christus ‚sich selbst entäußerte‘ (griech. ‚ekenosen seauton‘, wörtlich: sich ‚entleerte‘ oder ‚entblökte‘, was der Ausgangspunkt für den Kenotismus ist), aber dieses ‚Entäußern‘ wird im Text gerade nicht mit einem Wegwerfen der Gottesgestalt (oder dem Wegwerfen von etwas anderem) verbunden, sondern im Gegenteil mit dem Annehmen von etwas, es heißt ja: er entäußerte sich, indem er die Knechtsgestalt annahm. Paradoxerweise wird er also ‚nackt‘ (seiner göttlichen Herrlichkeit entkleidet) nicht indem er sich ‚auszieht‘, sondern indem er sich etwas ‚überzieht‘. Christus gleicht also einem König, der den Glanz seiner Herrlichkeit und seines Reichtums verliert (vgl. Joh 17,5; 2 Kor 8,9), ohne sein königliches Gewand auszuziehen: indem er einfach zusätzlich die Kleidung eines Knechts anzieht, die sein Königsgewand verhüllt.²³¹

2. Gott ist unsterblich (1 Tim 6,16), ja mehr noch: unveränderlich (Jak 1,17; Ps 102,26–28; Mal 3,6). So konnte Christus in seiner göttlichen Natur weder Tod noch Veränderung erfahren, diese seine Natur ist also unverlierbar. Dies wird auch bestätigt durch Hebr 13,8: „Christus ist derselbe, gestern, heute und in Ewigkeit.“
3. In Kol 1,17 heißt es: „Das All hat in ihm [Christus] Bestand“, und in Hebr 1,3: Der Sohn „trägt das All durch sein machtvolltes Wort“. Christus ist demnach Welterhalter – eine Funktion, die er in seiner göttlichen Natur fortwährend ausüben muss. So konnte er seine göttliche Natur nicht aufgeben, oder symbolisch gesprochen: seinen himmlischen Thron nicht verlassen.
4. Während seines irdischen Lebens erklärte Jesus: „Niemand ist in den Himmel hinaufgestiegen außer dem, der vom Himmel herabgestiegen ist, der Menschensohn, der im Himmel ist“ (Joh 3,13).²³² Hier scheint Jesus sagen zu wollen, dass er bei der Inkarnation zu uns hinabgestiegen, aber als Gott zugleich im Himmel geblieben ist (gegen die Thronvakanztheorie!).²³³
5. Es gibt zahlreiche Stellen über Christus, die sich widersprechen würden oder nur schwer in Einklang bringen ließen, wenn man sie nicht auf zwei gleichzeitig in Christus existierende Naturen verteilt. Eine Reihe von überzeugenden Beispielen hierfür ist bereits im Vorhergehenden präsentiert worden.²³⁴ Hier soll noch ein weiteres interessantes Beispiel hinzugefügt werden: In Joh 12,44 spricht Jesus den merkwürdigen Satz: „Wer an mich glaubt, glaubt nicht an mich“, und er fährt fort, „sondern an den, der mich gesandt hat.“²³⁵ Mit Hilfe der Zwei-Naturen-Lehre ist dieser ansonsten rätselhafte Satz ohne weiteres verständlich: Wer an mich (als Gott) glaubt, glaubt nicht an mich (als Mensch) – setzt seine Hoffnung nicht auf meine sichtbare Menschennatur, sondern auf meine unsichtbare Gottheit²³⁶ – wer an mich (als Gott) glaubt, glaubt an den Vater, der mich gesandt hat (vgl. 1 Joh 2,23 und 2 Joh 9), denn ich (als Gott) und der Vater sind ja eins (Joh 10,30), d.h. untrennbar.

All diese Schriftstellen weisen also auf das Geheimnis Jesu Christi hin, in dem ‚zwei Naturen zugleich‘ verwirklicht waren.

Ein Detail bleibt noch nachzuweisen: Dass die Verbindung der beiden Naturen nach Tod und Auferstehung Christi nicht aufgelöst wurde, d.h. dass Christus nicht nur als Gott, sondern auch als Mensch (d.h. in seiner Menschennatur) wieder auferstanden ist, und seine Menschennatur nach der Auferstehung behielt, um in Ewigkeit in zwei Naturen zu leben. Es genügen hierzu fünf Hinweise.

²³⁰ Vgl. Augustinus, *Predigten zum NT*, Sermo 42(92),2 zu Mt 22,42: „Wie entäußerte er sich selbst? Indem er annahm, was er nicht war, nicht indem er verlor, was er war.“ Auch in dem in die ostkirchliche Liturgie aufgenommenen berühmten *Justinianischen Inkarnationshymnus* (siehe oben, S. 39 mit Fußnote 149) wird Christus mit folgenden Worten gepriesen: „O eingeborener Sohn und du Wort Gottes, obwohl unsterblich, hast du dich um unseres Heiles willen gewürdigt, Fleisch anzunehmen von der heiligen Theotokos und Immerjungfrau Maria, ohne dich zu verändern, wurdest du Mensch, und gekreuzigt, o Christus Gott, hast du durch den Tod den Tod bezwungen: Du, einer aus der heiligen Dreifaltigkeit, gleichverherrlicht mit dem Vater und dem Heiligen Geist, rette uns!“ Auch im *Glaubensbekenntnis des Elften Regionalkonzils von Toledo* (675, siehe S. 42) heißt es, dass der Sohn „nicht so in Fleisch verwandelt und verändert wurde, dass er, welcher Mensch sein wollte, aufhörte, Gott zu sein“ (DH 534). Vgl. schließlich das Glaubensbekenntnis der Synode von Cividale in Friaul in Oberitalien unter Patriarch St. Paulius II. von Aquileia 796, wo es von Christus heißt: „Er wurde wahrer Mensch aus der allzeit jungfräulichen Maria, und blieb wahrer Gott“ (DH 619).

²³¹ Dies scheint die Idee hinter den symbolischen Ikonen Christi in der ostkirchlichen Ikonographie zu sein, wo Christus stets mit einem blauen Mantel gezeichnet ist (der die menschliche Natur symbolisiert), den er über einer roten oder rot-goldenen Tunika als Unterkleid trägt (das die göttliche Natur symbolisiert), das nur teilweise sichtbar ist, größtenteils verschleiert und verhüllt durch den blauen Mantel. Der Vergleich der Naturen mit Kleidung ist sinnvoll, solange man die ‚nihilistische‘ Interpretation fernhält, dass die menschliche Natur Christi nur äußerlich mit seiner göttlichen Natur und Person verbunden ist (siehe Fußnote 149).

²³² Der Passus ‚der im Himmel ist‘ fehlt in einem Teil der Handschriften, ist aber wahrscheinlich ursprünglich, denn er steht im Einklang mit der einige Verse danach kommenden Aussage Joh 3,31: „Er, der vom Himmel gekommen ist, steht über allen.“ Die Version von Joh 3,13 ohne ‚der im Himmel ist‘ ist wohl dadurch entstanden, dass ein Abschreiber glaubte, dass der Passus, der den Text schwer verständlich macht, irrtümlich in den Text hineingelangte, und ihn darum wegließ.

²³³ Das *Bleiben* im Himmel bezieht sich also auf seine göttliche Natur, das *Hinabsteigen* erklärt sich durch Vereinigung seiner himmlisch-göttlichen Natur mit einer irdisch-menschlichen bei der Inkarnation. Etwas geheimnisvoll ist sein hier angesprochenes *Hinaufgestiegen* in der Himmel (was ein Ereignis schon vor seiner eigentlichen Himmelfahrt sein muss, mit der sein Leben auf Erden abschloss; vgl. Mk 16,19; Lk 24,50–52; Apg 1,9–11; Hebr 4,14; 9,24; 1 Petr 3,22). Es dürfte sich nur auf seine menschliche Natur beziehen, und kann vielleicht als ein Prozess erklärt werden, durch den das menschliche Bewusstsein Jesu allmählich seiner Einheit und Verbindung mit dem ewigen göttlichen Bewusstsein in Himmel bewusst wurde; durch diesen Prozess also (der wahrscheinlich schon einige Zeit vor seiner öffentlichen Mission seinen Abschluss gefunden hatte) war der Menschensohn in seinem Bewusstsein ‚in den Himmel aufgestiegen‘.

²³⁴ Auf S. 54 hatten wir angeführt: *ich und der Vater sind eins* versus *der Vater ist größer als ich*, oder *Christus nahm zu an Weisheit* versus *er ist unveränderlich*, oder *Christus ist besitzlos* versus *er besitzt alles, was der Vater hat*, oder: *Christus litt und starb* versus *er war auch am Kreuz der Herr der Herrlichkeit*. Das einfachste Beispiel dieser Art aber ist allein schon die Tatsache, dass sich Christus bald *Menschensohn*, bald *Gottessohn* nannte (vgl. Lk 22,69–70; Joh 9,35; 10,36; vgl. auch die umfassenden Verlisten in den Fußnoten 4 und 224). Weitere Beispiele werden die Widerlegungen des 9., 10. und 11. Arguments in Kap. 8.3. aufzeigen. Siehe auch Fußnote 38.

²³⁵ Viele moderne Bibelübersetzungen beseitigen hier den scheinbaren Widerspruch, indem sie Wörter wie ‚nur/allein‘ und ‚auch‘ einfügen. So heißt es in der Deutschen 1985^{er} Ausgabe der *Neue-Welt-Übersetzung* der Zeugen Jehovas (siehe Fußnote 118) „Wer an mich glaubt, glaubt nicht [nur] an mich, sondern [auch] an den, der mich gesandt hat“, wobei hier die Zusätze dankenswerterweise durch Klammern gekennzeichnet sind. Die *International Standard Version* (2011) hat dieselben Zusätze ohne Klammern: „The one who believes in me does not believe in me only, but also in the one who sent me“ und informierte den Leser in den Fußnoten nur über den zweiten Zusatz. Ein derartiges Glätten und Entschärfen der Worte Jesu sollte vermieden werden, denn schwierige Formulierungen könnten mit Absicht geschrieben sein, um ein Glaubensgeheimnis auszudrücken oder das Nachdenken des Lesers herauszufordern. Umformulierungen könnten daher die ursprüngliche Bedeutung verändern und entstellen. Lehrreiche Beispiele für solche fehlgeleitete Umformulierungen sind m.E. die Wiedergabe von Joh 8,58, Phil 2,6 und 1 Joh 5,20 in der *Neue-Welt-Übersetzung*, von Joh 8,58 auch in der *Bibel im heutigen Deutsch* (1982), von 1 Joh 5,20 auch in der katholischen Rießler-Storr-Bibel (1934), und von Phil 2,6 auch in der katholischen Einheitsübersetzung (1980).

²³⁶ Christi Menschennatur dient zur Offenbarung und Sichtbarmachung Gottes und vor allem als Sündopfer für die Sünden der Welt. Trotzdem gründet sich unsere Hoffnung in erster Linie auf Christi Gottheit. Denn nur weil Christus wahrer Gott und mit dem Vater eins ist (Joh 10,30), sind wir bei ihm absolut geborgen und sicher vor jeglicher Gefahr, weil uns niemand aus seiner Hand entreißen kann (vgl. Argument 1 für die Wesenseinheit zwischen Vater und Sohn in Kap. 2.).

1. Lange nach seiner Auferstehung schreibt Paulus an Timotheus: „Einer ist Gott, einer auch Mittler zwischen Gott und den Menschen: der *Mensch Jesus Christus*“ (1 Tim 2,5). Christus vermittelt nämlich auch nach seiner Auferstehung noch zwischen Gott und den Menschen, wie auch aus Röm 8,34 und Hebr 9,24 hervorgeht. Dies tut er aber, wie Paulus hier sagt, als Mensch.
2. In Mk 9,9 kündigt Jesus an, dass er als ‚Menschensohn‘ auferstehen wird, und nach seiner Auferstehung sieht Stephanus ihn tatsächlich auch in einer Vision *als Menschensohn* zur Rechten Gottes stehen (Apg 7,56; vgl. Apg 17,3).
3. Nach 2 Joh 1,7 bekennen viele Irrlehrer nicht, dass ‚*Christus im Fleisch kommt*‘. Somit ist nicht nur zu bekennen, dass Christus ‚*im Fleisch gekommen*‘ ist (wie es in 1 Joh 4,2 heißt), sondern auch, dass er auch im Fleisch *wiederkommen* wird.
4. In einer prophetischen Vision über das Endgericht sah Daniel ‚jemanden wie einen Menschensohn‘, der von Gott eine ewige Königsherrschaft bekam (Dan 7,13–14; vgl. Fußnote 224); demnach scheint es, dass Christus seine menschliche Natur bis zum Endgericht und darüber hinaus in alle Ewigkeit behalten wird.
5. Darüber hinaus ist es eigentlich von vornherein klar, dass Jesus *als Mensch* auferstehen musste, nicht *als Gott*. Denn das, was auferstehen soll, muss vorher gestorben sein. Gestorben aber ist nur Christi Menschennatur (seine unsterbliche Gottesnatur konnte ja nicht sterben).²³⁷ Also konnte auch nur die Menschennatur Christi wieder auferstehen. Zudem wird die Realität des auferstandenen Leibes Christi in den Berichten über die Auferstehung stark betont (siehe Fußnote 238). Und wenn es heißt, dass Christus nach seinem Erdenleben „zur Vollendung gelangte“ (Hebr 5,9), so kann dies nicht für seine Gottheit gelten, die ja unveränderlich und stets vollkommen vollendet ist – es muss also für seine Menschheit gelten.

Im letzten Satz des letzten Arguments (Nr. 5) ist angedeutet, dass Christi Menschennatur irgendwie zu größerer Herrlichkeit umgestaltet wurde; dabei wurde sein Leib anscheinend zu einem ‚geistigen Leib‘ (vgl. 1 Kor 15,44). Die vorhergehenden Argumente zeigen jedoch, dass die vollendende Wiederherstellung und Vergeistigung der Menschennatur Christi *auf keinen Fall als ihre Verwandlung in die göttliche Natur gedeutet werden kann*. Schließlich ist ein ‚geistlicher Leib‘ (1 Kor 15,44), immer noch ein ‚Leib‘ (und daher immer noch in einem fundamentalen Sinn körperlich; als klarer Hinweis darauf kann man das Faktum verstehen, dass Christus immer noch mit seinen Jüngern essen konnte),²³⁸ obgleich er ‚geistlich‘ ist und daher die einschränkenden materiellen Eigenschaften gewöhnlicher Körper verloren hat (wie etwa Fragilität, Trägheit und Schwere).²³⁹

Anmerkung: Entsprechend zur Vervollkommnung Christi wird es auch eine Vervollkommnung der Heiligen und ihrer Leiber beim universalen Weltgericht am Ende der Menschheitsgeschichte geben (1 Kor 15,52–53), aber auch diese Vervollkommnung wird keine Vergöttlichung im Sinn einer Verwandlung der menschlichen Natur in die göttliche Natur sein. Die sterblichen Leiber der Heiligen werden „Unsterblichkeit anziehen“ (Kor 15,53–54; vgl. Lk 20,36), aber diese Unsterblichkeit ist offenbar nicht mit der göttlichen ‚Unsterblichkeit‘ gleichzusetzen, die nur Gott zukommt (1 Tim 6,16: „der allein Unsterblichkeit besitzt“). Der Unterschied scheint zu sein, dass Unsterblichkeit der Leiber der Heiligen ein ihnen *von außen zukommendes Geschenk* Gottes sein wird (sie wird ihnen ‚angezogen‘ wie ein Kleid), während Gott ‚*Leben in sich selbst*‘ hat (was, wie in Joh 5,25 vermerkt, für den Gott den Vater ebenso wie für den Sohn gilt, er vom Vater nicht nur das Leben bekommen hat, sondern auch die Eigenschaft, das Leben *in sich selbst* zu haben). Es gibt dennoch zwei Schriftstellen, die eine Art ‚Vergöttlichung‘ der Heiligen aussagen, jedoch geht es auch hier nicht um eine Naturverwandlung, sondern um eine übernatürlich-gnadenhafte Erhöhung der Natur:

- In 2 Petr 1,4 spricht der Apostel Petrus über die „größten Verheißungen“, dass wir nämlich „Anteil an der göttlichen Natur“ erhalten können. Doch heißt dies nicht, dass wir Götter werden sollen. Anteil an der göttlichen Natur oder am göttlichen Wesen können wir erhalten, indem wir Gott unverhüllt schauen von Angesicht zu Angesicht (vgl. 1 Joh 3,2). Dies wird unser Anteil sein, größte Freude und Seligkeit: „*das ist das ewige Leben: den einzigen wahren Gott zu schauen*“ (Joh 17,3). Das leitet über zur zweiten Bibelstelle:
- In 1 Joh 3,2 beschreibt der Apostel Johannes das ewige Leben der Heiligen (oder ‚Kinder Gottes‘) wie folgt: „*Weil wir ihn [Gott] schauen werden*“, sagt er, „*werden wir ihm gleich/ähnlich [homoios] sein*“. Ist welchem Sinn kann hier die Gottgleichheit der Heiligen gemeint sein? Johannes sagt, dass wir Gott gleich sein werden, ‚*weil*‘ wir in sehen werden (nicht umgekehrt), die Betrachtung Gottes also führt zur Gottgleichheit. Wie soll das funktionieren? Vermutlich wie folgt. Wenn wir

²³⁷ Wenn Christen dennoch bekennen: ‚Gott ist für uns am Kreuz gestorben‘, so meinen sie damit nicht, dass die unsterbliche Gottesnatur ‚gestorben‘ ist oder zerstört wurde (was unmöglich ist). Dieser Satz soll statt dessen ausdrücken, dass die Menschennatur Christi (die allein gestorben ist) so innig mit der Gottheit verbunden ist, dass Gott die Leiden dieser Menschennatur als seine eigenen ansieht. Dies ist ein Beispiel für die sog. Idiomatenkommunikation (siehe S. 37).

²³⁸ In höchst beeindruckender Weise wird in Lk 24,36–43 die echte Körperlichkeit Jesu nach der Auferstehung betont: Während seiner ersten Erscheinung vor den versammelten Aposteln dachten die Apostel zuerst, einen Geist (griech. ‚pneuma‘) zu sehen, aber Jesus wies diese Vermutung zurück und erklärte: „Seht meine Hände und meine Füße: ich bin es selbst! Fasst mich an und seht: Ein Geist hat nicht Fleisch und Knochen, wie ihr es an mir seht“ (Lk 24,39); und um die Realität seines auferstandenen Leibes noch weiter zu bestätigen, aß er daraufhin vor ihren Augen ein Stück eines gebratenen Fisches (Lk 24,41–43). Vergleiche hiermit auch das in Joh 20,24–29 bezeugte Verbleiben berührbarer Male der Nägel und der Seitenwunde am auferstandenen Körper Christi. Dies sind m.E. sehr starke Argumente gegen die Theorie, dass Christus nicht als Mensch, sondern als rein spirituelles Geistwesen auferstand (die dennoch manchmal vertreten wird, z.B. von den Zeugen Jehovas; siehe Fußnote 118).

²³⁹ Paulus stellt in 1 Kor 15,44 den ‚geistlichen Leib‘ dem ‚psychischen Leib‘ gegenüber (oft übersetzt als ‚natürlicher Leib‘, aber eine bessere Übersetzung wäre ‚animalischer Leib‘), wobei der psychische/animalische Leib der uns bekannte diesseitige ist, der durch die Auferstehung in den geistlichen Leib übergeht. Die Bezeichnung ‚psychischer/animalischer Leib‘ für den Leib in seinem jetzigen Zustand kommt daher, dass dieser Leib von der Seele *in ihrem normalen diesseitigen Zustand* beherrscht wird, und die Seele (in diesem Zustand) im Griechischen als ‚Psyche‘ (und im Lateinischen als ‚Anima‘) bezeichnet wird. Paulus scheint nun hier die Seele in diesem Zustand vom ‚Geist‘ (griech. ‚Pneuma‘; lat. ‚Spiritus‘) zu unterscheiden, womit die Seele in einem höheren Zustand gemeint zu sein scheint, in dem sie leben-gebend und nicht bloß lebend ist (vgl. 1 Kor 15,45–46); somit kann ein Leib ‚geistlich‘ genannt werden, wenn er sich in einem Zustand befindet, in dem er der Seele in diesem höheren Aktivitätsmodus bestens angepasst ist. Weiteren Aufschluss über den geistlichen Leib erhalten wir in 1 Kor 15,40,47, wo Paulus auf den Unterschied zwischen ‚himmlischen‘ und ‚irdischen‘ Leibern (Körpern) hinweist; wobei er den ‚geistlichen Leib‘ offenbar zu den ‚himmlischen‘, den ‚psychischen Leib‘ aber zu den ‚irdischen‘ Körpern rechnet. Schließlich weist er auf einige konkreten Eigenschaften der diesseitigen Leiber hin, welche die geistlichen Leiber der auferstandenen Menschen nicht mehr haben werden, nämlich dass sie ‚aus Erde‘ und ‚staubig‘ sind (vgl. 1 Kor 15,47–49) und aus einer schwachen Art von ‚Fleisch und Blut‘ bestehen, die dem ‚Verfall‘ unterworfen ist (vgl. 1 Kor 15,50); umgekehrt weist er auch auf vier übernatürliche Gaben des geistigen Leibes hin, welche die späteren Scholastiker besonders hervorgehoben haben, und die sie in 1 Kor 15,42b–44a fanden:

(1) *Impassibilität* (d.h. Leidensfreiheit einschließlich *Unverwundbarkeit* und *Unsterblichkeit*, im Gegensatz zur Fragilität, vgl. 1 Kor 15,42b und 15,52–54), (2) *Klarheit* (d.h. Herrlichkeit, Glanz, Schönheit und Ehre in verschiedenen Graden, vgl. 1 Kor 15,43a und 15,41), (3) *Agilität* (= kraftvolle Behendigkeit, im Gegensatz zu Schwachheit und Trägheit, vgl. 1 Kor 15,43b; mit der Fähigkeit, sich durch schnelle Bewegung augenblicklich an einen anderen Ort zu versetzen und so zu verschwinden, vgl. Lk 24,31) und (4) *Subtilität oder Geistförmigkeit im eigentlichen Sinn* (die der Schwerfälligkeit, Grobheit und Undurchdringlichkeit normaler Materie entgegengesetzt ist, vgl. 1 Kor 15,44a, mit der Fähigkeit, materielle Objekte wie etwa verschlossene Türen zu durchdringen, vgl. Joh 20,19,26).

Gott schauen (d.h. ihn mit dem inneren Auge unseres Geistes erkennen und auf diese Weise – wie es in 2 Kor 3,18 angedeutet ist – unter Führung des Heiligen Geistes immer weiter in die unauslotbaren Tiefen des göttlichen Wesens hinein vordringen, „von Herrlichkeit zu Herrlichkeit“), so werden wir nicht anders können als ihn über alles zu lieben. Die Gottesschau führt also zur Gottesliebe, die Liebe aber führt ihrer Natur nach zur Einheit: Denn sich liebende Menschen sind bekanntlich „*ein Herz und eine Seele*“ (Apg 4,32), wer also liebend am Herrn hängt, „ist *ein* Geist mit ihm“ (1 Kor 6,17). In dieser Weise also werden die Heiligen mit Gott eins sein: ein Geist, nicht ein Wesen, es wird die Einheit der Liebe sein, nicht die der Natur. So erhalten sie Anteil an der göttliche Natur durch die beseligende Gottesschau, nicht durch eine Verwandlung ihrer Natur. Der natürliche Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf kann und wird also zwar durch das Band der Liebe überbrückt werden, aber die Naturen werden dabei verschieden bleiben; auf der Ebene der Naturen ist und verbleibt der Schöpfer auf einer unendlich viel höheren Stufe als jedes Geschöpf; man muss sich davor hüten, den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf zu verwischen (vgl. Röm 1,23 und 1,25).

Die Überlegungen dieses Kapitels lassen sich nun wie folgt zusammen. Wir gingen aus von der Beobachtung, das in den heiligen Schriften sowohl die *Gleichordnung von Vater und Sohn* als auch die *Unterordnung des Sohnes unter den Vater* gut bezeugt ist. Die Zwei-Naturen-Lehre erkannten wir als eine extrem schwer zu verstehende, aber gut funktionierende Möglichkeit, beides zu vereinbaren. Die weitere Untersuchung hat gezeigt, dass diese Lehre keine reine Spekulation ist, sondern eine *biblische Lehre*, in derselben Weise wie auch die Trinitätslehre *biblisch* genannt werden kann. Es dürfte sogar eine der *fundamentalen biblische Wahrheiten* sein, denn ohne sie scheint ein angemessenes Verständnis der Person Jesu Christi unmöglich zu sein.

Schließlich haben wir gesehen, dass Christi Menschwerdung *keinen Verlust seiner Gottheit* nach sich zog, und dass umgekehrt seine Vervollkommnung nach der Auferstehung *keinen Verlust seiner Menschheit* bedeutete (wie auch die Vervollkommnung der Heiligen nach ihrer Auferstehung keine Vergöttlichung im Sinne einer Naturenverwandlung sein wird). – Die Folgerung aus all dem ist aber: *Christus lebt seit seiner Menschwerdung für immer in zwei Naturen: als wahrer Gott und wahrer Mensch zugleich*. Dies aber ist auch höchst angemessen und sinnvoll im Hinblick auf den Zweck der Inkarnation: dass Er, der gekommen ist, um die Menschheit wieder mit Gott zu versöhnen, zuvor *in seiner eigenen Person* Gottheit und Menschheit vereinigte.

Nach diesen Überlegungen können wir also festhalten: Die Antwort auf unsere Ausgangsfrage – ob der Sohn dem Vater untergeordnet ist – ist eine doppelte:

Als Mensch: Ja. – *Als Gott*: Nein.

8.3. Antwort auf die Argumente der Gegner

Im Licht der Ausführungen von Kap. 8.2 können wir nur auf die Argumenten von Kap. 8.1 Folgendes entgegnen:

Zum 1. Argument (Joh 14,28: Jesu Aussage „der Vater ist größer als ich“; und Joh 8,40: seine Selbstbezeichnung als ‚Mensch‘).

Dadurch, dass der Sohn ‚Knechtsgestalt‘ annahm (Phil 2,6), wurde er in der Tat ein Mensch, und *als Mensch* kleiner als der Vater. Aber auch kleiner als der Heilige Geist (vgl. Mt 12,32). Und gewissermaßen auch kleiner, als er selbst es *als Gott* ist, gemäß Phil 2,7: „*Er entäußerte sich selbst*“. *Als Gott* aber ist Christus dem Vater ‚gleich‘ (Phil 2,6a) und mit dem Vater ‚eins‘ (Joh 10,30).²⁴⁰

Zum 2. Argument (Der Vater als letzter Zielpunkt von Ehre und Dank).

Dem Vater gebührt als der ‚ersten Person‘ innerhalb der Dreifaltigkeit (da er keinen Ursprung hat, aber Ursprung der anderen beiden Personen ist) ein *Vorrang der Ehre*; in diesem Sinn kommt er ‚vor‘ den beiden anderen göttlichen Personen, die auf ihn hingeordnet sind, die von ihm ausgehen und ausgesandt werden. Sie verdanken ihm ihr Dasein und müssen ihn daher ehren und ihm danken. In ähnlicher Weise schuldet auch jeder irdische Sohn zeitlebens seinem irdischen Vater sein ganzes Leben lang Ehre und Dank; dennoch kann er seinem Vater z.B. an Macht, Reichtum und Wissen ebenbürtig (oder sogar überlegen) sein. Somit ist das natürliche *Hinordnungsverhältnis* des Sohnes zu seinem Vater keineswegs ein *wesentliches Unterordnungsverhältnis* oder *Unterordnungsverhältnis hinsichtlich der Natur*. Im Gegenteil: der Sohn ist dem Vater normalerweise *von Natur aus gleich*.²⁴¹

Zum 3. Argument (1 Kor 15,28: der Vater unterwirft alles dem Sohn, aber am Ende unterwirft der Sohn sich selbst dem Vater).

Dass der Vater dem Sohn alles unterwirft, bedeutet nicht, dass er mächtiger ist als der Sohn. Denn wir lesen in Phil 3,21, dass auch der Sohn sich alles unterwerfen kann. Und wenn es heißt, dass sich der Sohn am Ende der Zeiten dem Vater unterwerfen wird, ist das vermutlich so zu verstehen: *Als Mensch* wird er sich der göttlichen Natur des Vaters unterwerfen, d.h. er wird aufhören, für uns als Mittler beim Vater einzutreten, da wir dann einen unmittelbaren Zugang zum Vater haben werden (vgl. Joh 16,23–27). Wenn es schließlich heißt, dass der Sohn die Herrschaft („das Reich“) dem Vater übergehen wird (1 Kor 15,24), so muss man ergänzen: *ohne sich es sich selbst zu nehmen*. Denn es heißt ja in Lk 1,33: „Seine Herrschaft wird kein Ende haben“. ²⁴²

Zum 4. Argument (1 Kor 11,3: Gott ist Christi Haupt; 1 Kor 3,23: Christus gehört Gott; Joh 19,17: der Vater ist Christi Gott).

Wenn das Wort ‚Gott‘ in den ersten zwei Aussagen den Vater bezeichnet (durch Appropriation),²⁴³ so gelten diese Aussagen ebenso wie die dritte für Christus in Bezug auf beide Naturen, aber aus verschiedenen Gründen:

Als Mensch gehört Christus dem Vater (und ist der Vater sein Haupt und sein Gott),²⁴⁴ weil er als Geschöpf natürlicherweise Gott, seinem Schöpfer untergeordnet ist. *Als Gott* aber gehört er ebenfalls Gott dem Vater (und ist der Vater ebenfalls sein Haupt und sein Gott), weil er der ewige Sohn des Vaters dem Vater seinen Ursprung verdankt. Doch damit ist keine wesensmäßige Unterordnung unter den Vater, sondern nur eine Hinordnung in Hinblick auf die Rangfolge Ehre ausgesagt.²⁴⁵

Es wäre auch möglich, dass sich ‚Gott‘ in den ersten zwei Aussagen *nicht* spezifisch auf den Vater bezieht. Dann ließe sich die Aussage „*Gott ist das Haupt Christi*“ im Rahmen der Zwei-Naturen-Lehre so verstehen, dass die *Gottheit Christi das Haupt der Menschheit Christi* ist; anders gesagt: Christi Gottesnatur verhält sich zu seiner Menschennatur wie das Haupt zum Leib. Ähnlich könnte dann die zweite Aussage „Christus gehört Gott“ bedeuten, dass Christus *als Mensch* das Vorkommen und die authentische Repräsentation des transzendenten Gottes in dieser Welt ist, in diesem Sinne also Christus vollständig zu Gott gehört.²⁴⁶

Zum 5. Argument (der Sohn betete zum Vater und opfert ihm sein Leben auf).

Als Mensch betet er zum Vater (vgl. 1 Tim 2,5), aber *als Gott* erhört er Gebete mit dem Vater (vgl. Joh 15,16 mit Joh 14,13).

Auch das Opfer seines irdischen Lebens (Eph 5,2) bringt der Sohn selbstverständlich *als Mensch*.

Und obwohl es paradox klingt, ist es eine logisch konsistente Konsequenz der Zwei-Naturen-Lehre, dass er der *als Mensch* zugleich der Gebende und die Gabe,²⁴⁷ und *als Gott* zusammen mit dem Vater und dem Heiligen Geist der Empfangende ist.

²⁴⁰ Eine Erläuterung von Joh 14,28 in diesem Sinne findet man bereits bei Papst St. Leo I. in seinem berühmten *Brief an Patriarch Flavian von Konstantinopel*, geschrieben 449 (‚Tomus I Leonis‘, DH 295), sowie im *Athanasianischen Glaubensbekenntnis* (c. 434, siehe Fußnote 160), in dem es heißt, der Sohn sei dem Vater gleich hinsichtlich seiner Gottheit, und geringer als der Vater hinsichtlich seiner Menschheit („*aequalis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem*“). Dieselbe Erklärung findet man auch im Glaubensbekenntnis des Elften Regionalkonzils von Toledo (675, vgl. S. 42) in DH 536. Aber andere Erklärungen bleiben dennoch möglich, auch für katholische Theologen (da der Brief Leos, das Regionalkonzil von Toledo und das Athanasianische Bekenntnis – ein hochgeschätztes, aber privates Werk eines unbekannten Theologen – keine ‚*ex cathedra*‘ Entscheidungen sind). Zu einer alternativen katholische Auslegung von Joh 14,28 siehe Fußnote 250.

²⁴¹ Vgl. hierzu die Erörterung auf S. 54.

²⁴² Vgl. auch Dan 7,13–14; siehe Fußnote 224.

²⁴³ Zum Konzept der Appropriationen siehe S. 12 mit Fußnote 40.

²⁴⁴ Dass der Vater der Gott des Sohnes ist, der selber Gott ist (so dass wir von ‚dem Gott Gottes‘ sprechen könnten) mag seltsam erscheinen, kann aber durch Hebr 1,9 bestätigt werden (einem Zitat aus dem messianischen Psalm 45, nämlich Vers 45,7): „Dauem hat dich, o Gott, dein Gott gesalbt mit Freudenöl vor deinen Gefährten.“ Siehe auch Mt 22,24 (vgl. Mk 12,36; Lk 20,43; Ps 110,1): „Der Herr sprach zu meinem Herrn.“ Und nach Joh 1.1, war das Wort *bei* God, und war selber Gott; folglich war es „Gott bei Gott“.

²⁴⁵ Vgl. hierzu die Erörterung auf S. 54.

²⁴⁶ Vgl. auch die bekannte Beschreibung der ökonomischen Trinität, wonach der Sohn und der hl. Geist die zwei ‚Arme‘ Gottes des Vaters sind (siehe S. 52).

²⁴⁷ Vgl. in der katholischen Liturgie die ‚Praefatio Paschalis V‘, die Christus preist mit den Worten: „*er selbst ist der Priester, der Altar und das Opferlamm*“.

Zum 6. Argument (der Vater sendet, erhöht und verherrlicht den Sohn).

Dass der Vater den Sohn sendet und nicht umgekehrt, ist eine natürliche Folge der Vater-Sohn-Beziehung, aus der keine wesentliche Unterordnung folgt, wie schon gezeigt wurde.²⁴⁸

Dass aber der Vater Christus erhöht (Phil 2,9) und verherrlicht (Joh 17,5) muss nicht heißen, dass Christus an sich eine Vermehrung seiner Herrlichkeit, Macht und Würde erfährt. Man kann dies auch so verstehen, dass Christi (immer gleiche) Herrlichkeit, Macht usw. zunehmend bei seinen Jüngern bekannt wird, so dass seine Herrlichkeit nicht *im absoluten Sinn* und *an sich*, sondern nur *in der Erkenntnis der Menschen* zunimmt. Nur so kann es ja schließlich auch gemeint sein, wenn es heißt, dass *Christus seinerseits den Vater verherrlicht* (Joh 17,1 und 17,4). Außerdem können wir auch eine Zunahme der Herrlichkeit Christi *an sich* zugeben, wenn wir dies auf seine *Menschennatur* beziehen, die ja nach der Auferstehung zu größerer Herrlichkeit umgestaltet wurde. In Phil 2,9 dürfte *von beiden Arten der Verherrlichung* die Rede sein. Es heißt dort, dass Gott Christus „über alles erhöht“ hat, und dies dürfte im Zusammenhang meinen: *Seine Menschheit* wurde nach der Auferstehung über alle Engel erhöht (vgl. Hebr 1,6; Röm 1,4). Wenn es aber weiter heißt, Gott habe ihm „den Namen verliehen, der größer ist als alle Namen“ (d.h. dem Gottesnamen), so bezieht sich das auf die *Gottheit* Christi. Denn die Verleihung des Namens (der für das Wesen steht) geschieht schon seit Ewigkeit, wurde aber erst nach der Auferstehung in aller Schöpfung bekannt gemacht (wodurch Christus in der Erkenntnis der Menschen verherrlicht wurde), „damit alle [...] ihre Knie beugen vor dem Namen Jesu, und jede Zunge bekennt: *Jesus Christus ist der Herr*“ (Phil 2,10–11), d.h. damit alle ihn anbeten.

Zum 7. Argument (Joh 17,3: „Das ist das ewige Leben: Dich, den einzigen wahren Gott zu erkennen [...]“).

Der Vater wird hier von Christus als ‚*der einzige wahre Gott*‘ bezeichnet, und das könnte den Anschein erwecken, als sei weder Christus selbst noch der Heilige Geist der wahre Gott, sondern dass diese Bezeichnung nur dem Vater zukommt. Bei sorgfältiger Betrachtung wird jedoch klar, dass ein wichtiger Unterschied zwischen den folgenden beiden Aussagen besteht: ‚*Einzig der Vater ist Gott*‘ würde heißen, dass der Vater die einzige Person ist, die Gott ist, d.h. der einzige Besitzer des einen göttlichen Wesens, und das würde der Trinitätslehre widersprechen. Dagegen bedeutet die Aussage ‚*der Vater ist der einzige Gott*‘ (mit der wir es hier zu tun haben), dass der Vater Besitzer des einzigen göttlichen Wesens ist, und das ist mit der Dreifaltigkeitslehre vereinbar, nach der es noch zwei weitere Besitzer dieses einen göttlichen Wesens gibt, so dass man über jeden von ihnen ebenfalls sagen kann, dass er der einzige Gott ist. Der Unterschied rührt daher, dass sich das Wort „einzig“ bei der ersten Aussage auf die *Person* bezieht (deren Gottsein behauptet wird), bei der zweiten aber auf das *Wesen* (das als das einzige göttliche Wesen gekennzeichnet wird). So schließt Joh 17,3 nicht die wahre Gottheit des Sohnes und des Heiligen Geistes aus, was am einfachsten durch Schriftworte bestätigt werden kann, welche aussagen, dass in der Tat der Sohn und der Heilige Geist gleichfalls ‚*der wahre Gott*‘ sind. Zunächst wird in 1 Joh 5,20 Christus direkt ‚*der wahre Gott*‘ genannt. Und dass dieser Titel auch dem Heiligen Geist zusteht, kann wie folgt erschlossen werden. Nach 1 Kor 6,19 ist der Leib des Gläubigen ein „*Tempel des Heiligen Geistes*“, und nach 2 Kor 6,16 sind die Gläubigen auch ein „*Tempel des lebendigen Gottes*“, dies legt aber nahe, dass der Heilige Geist ‚*der lebendige Gott*‘ ist, was als ein Synonym für ‚*der wahre Gott*‘ gelten kann.

So sind die göttlichen Personen Vater, Sohn und Heiliger Geist alle drei ‚*der wahre Gott*‘, indem sie, wie bereits erläutert, drei real verschiedene Weisen des Selbstbesitzes des göttlichen Wesens sind. Ebenso haben wir gesehen, dass zwar jede Person die ganze Gottheit umfasst, es aber dennoch mehrere so genannte *Appropriationen* Gottes gibt (Titel und Attribute, die besser mit den Eigenheiten von nur einer der drei Personen harmonieren, und deshalb bevorzugt dieser Person zugeschrieben werden).²⁴⁹

Eine der Appropriationen des Vaters ist nun auch der *Gottestitel* (weil der Vater als einzige Person das göttliche Wesen *ganz von sich aus* hat, während es die beiden anderen vom Vater empfangen, weshalb der Vater einen *Vorrang der Ehre* hat), und dies dürfte der Grund sein, weshalb es in Joh 17,3 *der Vater* (nicht der Sohn oder der Heilige Geist) ist, dem hier der Titel „einzig wahrer Gott“ zugeschrieben wird. Der *Ehrevorrang des Vaters* wird immer wieder in der Schrift deutlich: so heißt es, dass der Sohn „wegen des Vaters“ lebt (Joh 6,57) und dass *der Vater im Sohn „seine Werke tut“* (Joh 14,10): der Vater ist der eigentliche Gesetzgeber, dessen Gebote der Sohn erfüllt (Joh 15,10), er ist auch der oberste Richter (vgl. Joh 5,45), der das Gericht dem Sohn „übergeben“ hat (Joh 5,22); dass das Bekenntnis ‚*Jesus ist der Herr*‘ soll erfolgen „zur Ehre Gottes des Vaters“ (Phil 2,11), und am Ende der Zeiten wird Sohn die Herrschaft Gott dem Vater übergeben und sich ihm unterwerfen (1 Kor 15,24–28).²⁵⁰

Zusatz: Alles oben Gesagte gilt, wenn das gewöhnliche Textverständnis richtig ist. Beachtlich ist aber, dass der griechische Text von Joh 17,3 merkwürdig doppeldeutig ist. Die griechische Wortfolge ἵνα γινώσκωσιν σὲ τὸ μόνον ἀληθινὸν Θεὸν bedeutet entweder „dass sie dich, den einzig wahren Gott, erkennen“ (so wird der Text meistens wiedergegeben) oder „dass sie dich *als* den einzigen wahren Gott erkennen“. Aus diesem Grund kann man Joh 17,3 auch wie folgt übersetzen: „*Das ist das ewige Leben: dass sie dich [den Vater] als den einzigen wahren Gott erkennen, und [ebenso] Jesus Christus, den du gesandt hast*“. Oder deutlicher: „[...] dass sie dich *und* Jesus Christus [...] *als* den einzigen wahren Gott erkennen“. Nach diesem Textverständnis wäre also hier ausgesagt, dass wir im ewigen Leben zu der Erkenntnis gelangen werden, dass der Vater *und* Jesus Christus *beide* der einzige wahre Gott sind. Nun ist es sicher so, dass sich diese alternative Interpretationsmöglichkeit erst auf den zweiten Blick zeigt, weshalb die Standardinterpretation (die im Rahmen der Trinitätslehre ebenso annehmbar erscheint wie ihre Alternative) meist ohne Diskussion als die einzig richtige vorausgesetzt wird. Aber vielleicht sind beide richtig: Der hl. Johannes (oder besser gesagt Jesus Christus, der hier zitiert wird) könnte die Doppeldeutigkeit hier mit Absicht zugelassen haben, um hintergründig nochmals

²⁴⁸ Vgl. hierzu die Erörterung auf S. 54.

²⁴⁹ Zu den Appropriationen siehe auch S. 12 mit Fußnote 40.

²⁵⁰ Manche katholische Ausleger (z.B. Kirchenvater St. Hilarius, † 367) deuten auch Jesu Wort „der Vater ist größer als ich“ (Joh 14,22) im Sinne dieses Ehrevorrangs im Bereich der göttlichen Personen (siehe S. 9 und 27), wohingegen wir es in der Erörterung des 1 Arguments auf seine Menschennatur bezogen haben.

auf die Gottheit Christi hinzuweisen, auf die Johannes ja sehr stark und immer wieder in seinem Evangelium anspielt (Joh 1,1; 1,18; 3,31; 5,18; 5,23; 8,57; 10,30–38; 12,45; 14,9–11; 17,21; 20,28).

Zum 8. Argument (Jesu Wort in Mk 10,18: „Was nennst du mich gut? Niemand ist gut außer Gott“).

Der reiche Mann, der Jesus „gut“ nannte, hatte durchaus recht. Denn Jesus war *ohne Sünde* (Hebr 4,15) und auch *als Mensch heilig* (Lk 1,35) und *makellos* (Hebr 9,14). Man kann sicher sagen, dass er auch als Mensch heiliger als alle anderen Menschen und auch heiliger als die Engel war, aber nicht unendlich heilig, weil kein Geschöpf etwas Unendliches in sich aufnehmen kann. *Als Gott* dagegen ist er natürlich sogar unendlich heilig. Christi Reaktion auf das Lob des Mannes kann daher nicht bedeuten, dass Christus ein Sünder und kein ‚guter Meister‘ wäre. Das richtige Verständnis scheint statt dessen zu sein, dass Jesus andeuten will, *warum* er in der Tat ein guter Meister ist. Wenn er daher zurückfragte „Was [d.h. warum] nennst du mich gut?“ wollte er damit nicht sagen „Hör auf, mich so zu nennen, ich bin nicht wahrhaft gut.“ Sondern eher: „Hast du begriffen, was es heißt, wenn ich wirklich der gute Meister bin? Niemand ist gut außer dem einen Gott. Denn die unendliche Güte Gottes stellt die Güte auch der besten Menschen vollkommen in den Schatten und lässt sie verblassen. Denk darüber nach.“ Jesus hätte auch die erwartete Schlussfolgerung hinzufügen können: „Wenn du den Eindruck hast, dass ich wirklich gut bin, so müsste es also Gott selbst sein, der mit dir spricht.“ So kann also diese Stelle – weit davon entfernt, eine Widerlegung der Gottheit Christi zu sein – sogar als Hinweis auf Christi Gottheit gedeutet werden. Der Einwand, dass der Mann, mit dem Jesus redete, diesen Hinweis vermutlich nicht ohne weitere Erklärung verstehen konnte, schlägt nicht. Jesus mag diesem Mann tatsächlich genauer erklärt haben, was er meint, aber der hl. Markus war nicht daran interessiert, in seinem Evangelium darüber umständlich zu berichten. Sein Hauptanliegen war ja, dass wir die Botschaft verstehen, und so setzte er sein Evangelium so zusammen, dass die zitierten Worte Jesu von uns ohne Weiteres richtig verstanden werden können: Wir aber können (und müssen anscheinend) die Worte Jesu sinnvollerweise im oben erläuterten Sinn verstehen.

Zum 9. Argument (Lk 22,42: „Nicht mein, sondern dein Wille geschehe“, betet Christus zum Vater).

Weil Christus *als Gott* mit dem Vater eines Wesens ist (Joh 10,40), verfügt Christus *als Gott* zusammen mit dem Vater über ein und denselben göttlichen Willen (vgl. auch Hebr 10,7-9; Joh 4,34; 14,31; 15,10). Aber *als Mensch* hatte Christus zusätzlich einen menschlichen Willen. Diesen menschlichen Willen musste Christus mit dem göttlichen Willen des Vaters (der auch sein eigener göttlicher Wille war) mühsam in Einklang gebracht werden, vor allem als Jesus am Ölberg die Angst vor dem bevorstehenden grausamen Ende seiner Mission überfiel, und von diesem Bemühen ist in dem zitierten Gebet Lk 22,42 (vgl. Mt 26,39; Mk 14,36) die Rede. Der eigenständige menschliche Wille Jesu ist auch erwähnt in Joh 6,38: („Ich bin vom Himmel gekommen, nicht dass ich meinen Willen tue, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat“) und Joh 5,30 („Ich suche nicht meinen Willen, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat“). Der zweifache Wille des Sohnes, jeweils einer für die menschliche und einer für die göttliche Natur, ist eine beeindruckende Bestätigung (und ein zusätzliches Argument) für die Zwei-Naturen-Lehre.

Zum 10. Argument (Mk 13,32: Die Stunde des Weltgerichts kennt „auch der Sohn“ nicht, sondern „nur der Vater“).

Als Gott muss der Sohn die Stunde des Weltgerichts gekannt haben, denn als Gott war er allwissend. Dies wird bestätigt in Hebr 4,13: „Es gibt nichts Geschaffenes, das vor ihm verborgen wäre, vielmehr liegt alles nackt und entblößt da vor den Augen dessen, vor dem wir Rechenschaft abzulegen haben“, was vom „Wort Gottes“ ausgesagt ist,²⁵¹ das mit Jesus Christus, dem Sohn Gottes, identifiziert werden kann (vgl. Joh 1,1–18). Petrus sagte direkt zu Jesus „Du weißt alles“ (Joh 21,17), und die Jünger erklären beim letzten Abendmahl „Nun wissen wir, dass du alles weißt“ (Joh 16,30). In Kol 2,3 schließlich erklärt Paulus, dass in Christus „alle Schätze der Weisheit und des Wissens verborgen sind“.²⁵² Deshalb ist zu Mk 13,32 zweierlei zu bemerken.

Erstens können wir fragen, was die Feststellung „niemand kennt die Stunde [...] nur der Vater“ auf der göttlichen Ebene bedeuten kann. Hier muss sie offenbar genauso versanden werden wie jenes andere Wort: „niemand kennt den Sohn [...] nur der Vater“ (Mt 11,27): Niemand kennt den Sohn (und die Stunde des Weltgerichts, und jegliches andere auch) auf dieselbe hervorragende Weise wie der Vater, welcher als letzter Ursprung von allem ist und somit alles ‚kennt‘, indem er es hervorbringt oder aktiv im Dasein erhält. Aber auf andere, rezeptive Weise, partizipieren auch andere (und vor allen anderen der Sohn *als Gott*) am Wissen des Vaters, und somit gilt: Auf dieselbe Weise, wie trotz Mt 11,27 der Sohn *als Gott* sich selbst ‚kennt‘, so kennt er *als Gott* auch trotz Mk 13,32 die Stunde des Weltgerichts, nämlich dadurch, dass er vom Vater dessen göttliches Wesen und mit ihm auch dessen Wissen erhält.

Zweitens aber scheint sich Jesu Bemerkung Mt 13,32 dass die Stunde des Weltgerichts „niemand kennt, weder die Engel [...] noch der Sohn, außer dem Vater“ sich *nicht* auf die göttliche Ebene zu beziehen, denn ‚der Sohn‘ scheint hier in der Mitte einer hierarchischen Leiter platziert zu sein, die von den Engeln zum Vater reicht; und diese Mittelposition kommt dem Sohn nur *nach der Inkarnation als Offenbarungsmittler* (und somit *als Mensch*) zu. Auf dieser Ebene gilt aber offenbar: Gott der Vater hat (natürlich im Einklang mit den zwei anderen Personen der Trinität) entschieden, die Information über die Zeit des Weltgerichts nicht im Voraus zu offenbaren, und deshalb ließ der Sohn diese Information nicht in seinen menschlichen Verstand übergehen. In seinem menschlichen Verstand wusste er also in Wahrheit nichts über die Stunde, weil er nichts davon wissen wollte. Ganz ähnlich sagt Paulus, er habe sich vorgenommen, bei den Korinthern „nichts zu wissen als Christus, und zwar als Gekreuzigten“ (1 Kor 2,2), und Jesus wird beim Weltgericht zu den Heuchlern sagen: „Ich kenne euch nicht“ (Mt 25,12; vgl. Mt 7,23), d.h. er schlägt sie sich aus dem Kopf und versucht sie sozusagen zu vergessen. In ähnlicher Weise ist das Nichtwissen des Sohnes *als Mensch* über

²⁵¹ Denn im vorhergehenden Vers Hebr 4,12 heißt es: „Voll Leben ist Gottes Wort [...] und ein Richter ist es über Gesinnungen und Gedanken des Herzens“

²⁵² Der Text von Kol 2,2 ist nicht einheitlich überliefert; nach manchen Handschriften ist am Ende dieses Verses Christus genannt, nach anderen Gott bzw. der Vater; je nachdem bezieht sich die Aussage auf Gott den Vater oder auf Christus, den Sohn Gottes. Letzteres dürfte richtig sein, nicht nur wegen der besseren Handschriftenüberlieferung, sondern z.B. auch, weil Christus in 1 Kor 1,24 „Gottes Weisheit“ genannt wird (vgl. auch 1 Kor 1,30). Vgl. auch das Äthiopische Henochbuch (Hen 46,3), wo es vom „Menschensohn“ heißt, dass er „alle Schätze dessen, was verborgen ist, offenbart“.

die Stunde des Weltgerichts ein gewolltes Nichtwissen: denn es war die Folge eines bewussten Verzichts des Sohnes *als Gott*, dieses Wissen auf seine irdische Mission „mitzunehmen“. Was er somit als Gott wusste, wusste er nicht als Mensch.²⁵³ Dies ist nochmals eine starke Bestätigung der Zwei-Naturen-Lehre.

Zum 11. Argument (Mt 20,23: „das Sitzen zu meiner Rechten und zu meiner Linken zu verteilen, steht mir nicht zu“, sagt Jesus; in Joh 5,19.30 sagt er außerdem, er könne nichts tun außer was der den Vater tun sieht bzw. von ihm hört).

Als Mensch ist der Sohn dem Vater untergeordnet und überlässt alles dem Vater: „Dein Wille geschehe!“ (Mt 26,39). Deshalb sagt er auch hier: Das Verteilen der himmlischen Plätze „steht mir nicht zu“ und er erklärt, dass der Vater diese Plätze bereitet.

Als Gott aber bereitet er sehr wohl die Plätze im Himmel, genau wie der Vater. Denn in Joh 14,1-3 sagt Jesus zu seinen Jüngern: „Euer Herz sei ohne Angst [...] Wenn ich hingehe und *euch einen Platz bereitet habe*, komme ich wieder und werde euch zu mir nehmen, damit auch ihr dort seid, wo ich bin.“

Einerseits also bereitet Jesus Plätze, andererseits nicht. Wieder ein schöner Beweis für die Zwei-Naturen-Lehre!

Was aber Joh 5,19 und 5,30 betrifft (die Unmöglichkeit für den Sohn, gegensätzlich zum Vater zu handeln), so scheint sich dies in erster Linie auf die göttliche Natur zu beziehen. Denn dies ist ja eine natürliche Konsequenz der Wesenseinheit, wobei der Vater als Ursprung des Sohnes die entscheidende Autorität hat und das Rollenmodell für den Sohn ist, welcher der genaue spiegelbildliche Abdruck der väterlichen Hypostase ist (Hebr 1,3). Wichtig ist aber, dass der Sohn dem Vater nicht wie eine unselbstständige Marionette, ein lebloses Spiegelbild oder ein lebloser Schatten folgt, sondern als perfektes Abbild des Vaters auch dessen Lebendigkeit, Freiheit und Selbständigkeit in sich hat. So heißt es bemerkenswerterweise in Joh 5,26: „Wie der Vater das Leben *in sich selbst hat*, so hat er auch dem Sohn gegeben, das Leben *in sich selbst* zu haben.“

Zum 12. Argument (Jes 42,6: „Ich habe dich erschaffen“, sagt Jahwe zum Gottesknecht, mit dem Christus gemeint ist).

Es ist nicht sicher, ob das hebräische *wa'azzareka* in Jes 42,6 mit ‚und ich habe dich geschaffen‘ zu übersetzen ist; in Frage käme statt ‚geschaffen‘ etwa auch ‚geformt‘, ‚entsprossen lassen‘ oder ‚behütet‘. Doch würde die Übersetzung ‚geschaffen‘ hier durchaus passen, weil hier vom ‚Gottesknecht‘ (Jes 42,1) die Rede ist, der am Ende für unsere Sünden sterben wird (Jes 53,8), was ein prophetisches Bild von Christus *als Mensch* ist. ‚Ich habe dich erschaffen‘ könnte also bedeuten: Ich habe dich, *den Menschen Jesus Christus* geschaffen, oder: ich habe *für dich*, meinem ewigen Sohn, eine Menschennatur geschaffen: eine ‚Knechtsgestalt‘ (Phil 2,7). Gott spricht hier, als hätte er seinen Plan, den ‚Knecht Gottes‘ zu erschaffen, bereits ausgeführt, obwohl er ihn erst Jahrhunderte später ausführen wollte. Dadurch will Gott unterstreichen, dass sein Plan unabänderlich feststeht: wie eine Tatsache, die bereits geschehen ist. Eine solche Redeweise ist für Gott in der Bibel nicht unüblich; z.B. spricht Gott zu Gideon, dem großen Kriegshelden und Richter Israels „Steh auf, geh in das Lager hinab: denn ich habe es in deine Hand gegeben“ (Ri 7,9), d.h. mein Plan steht fest, dir den Sieg über das Lager deiner Feinde zu verleihen.

Zum 13. Argument (Spr 8,22a: „Jahwe hat mich erschaffen im Anfang seines Weges“, sagt ‚die Weisheit‘ – vermutlich der Sohn; vgl. auch Mi 5,1–2; Sir 1,4–8; 24,9 und Weish 6,22).

Das hebräische Wort für ‚erschaffen‘, *bara*, das eindeutig Gottes Schöpfungshandeln bezeichnet, kommt in Spr 8,22 nicht vor. Statt dessen steht hier das Wort *qana*, das gewöhnlich ‚erwerben‘ oder ‚kaufen‘ heißt, vorgeschlagen werden aber auch die Bedeutungen ‚hervorbringen, erzeugen, gebären‘ und schließlich auch ‚schaffen‘, obgleich dies umstritten ist (vgl. Ernst Jenni's Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, Band. 2, München 1976, 650–659, hier bes. 651–652). Es liegt also nahe, statt „Jahwe hat mich geschaffen“ zu übersetzen: „*Jahwe hat mich erworben [oder: gezeugt] im Anfang seines Weges*“. So übersetzt, kann die Stelle dann als Zeugnis für die ewige Zeugung des Sohnes aus dem Vater angesehen werden, die in zeitloser Gegenwart bzw. im ewigen Heute stattfindet, auf die sich nach der Auslegung der Kirchenväter auch Psalm 2 bezieht „*Heute habe ich dich gezeugt*“ (Ps 2,7). Die Zeitbestimmung „*im Anfang [hebr. Reschit] seines Weges*“ spricht nicht so sehr gegen, als vielmehr für diese Interpretation. Denn mit ‚Weg‘ dürfte hier der ‚Lebensweg‘ gemeint sein (wie in 2 Petr 2,15); dann aber hat ‚Gottes Weg‘ keinen Anfang im zeitlichen Sinn, da Gottes Leben keinen zeitlichen Anfang hatte: Er lebte schon immer; vgl. Ps 90,2: „*seit Ewigkeit [hebr. Olam]*“. Sein ‚Anfang‘ ist daher der zeitlose Moment ‚vor‘ der Schöpfung, d.h. die anfangslose Ewigkeit. Deshalb dürfte „*im Anfang meines Wege*“ hier bedeuten ‚vor aller Zeit, seit Ewigkeit, schon immer‘. In der Tat bestätigt dies auf die Fortsetzung von Spr 8,22a. Der ganze Vers Spr 8,22 lautet: „Jahwe hat mich erworben/gezeugt im Anfang seines Weges *vor seinen Werken* [die er] *seitdem* [vollbrachte]“, so dass die Weisheit auch schon ‚vor‘ den ältesten Werken Gottes da war, also bevor irgend etwas geschaffen wurde, d.h. vor dem Anfang der Zeit. Im Einklang damit heißt es gleich darauf in Spr 8,23: „*Seit Ewigkeit [hebr. Olam] wurde ich gebildet, seit dem Anbeginn [Rosch], seit dem Uranfang [Qedem] der Erde*“, wobei diese drei Zeitbestimmungen in absteigender Reihenfolge immer näher an die Gegenwart heranzurücken seinen:

(1) ‚seit Ewigkeit [hebr. Olam]‘ dürfte heißen ‚seit unendlich weit zurückliegenden Zeiten, immer schon‘,²⁵⁴

(2) ‚seit dem Anbeginn [hebr. Rosch]‘ heißt ‚seit dem Anfang des geschaffenen Universums, das älter ist als die Erde‘,

(3) ‚seit dem Uranfang [hebr. Qedem] der Erde‘ heißt ‚seit dem Anfang der Erde, der Heimat der Menschen‘.

Diese komplexe Aussage soll offenbar deutlich machen, dass die Weisheit seit Ewigkeit fortwährend von Gott erzeugt und gebildet wurde und wird, insbesondere auch bei jeder Phase des Schöpfungsprozesses. Diese ewige Zeugung des Sohnes wird mehr oder weniger gleichnishaft auch in Ps 2,7 und 110,3 angesprochen, besonders klar aber ist sie in Mi 5,1–2 ausgesprochen, wo vom Messias heißt: „*Sein Hervorgang ist seit dem Uranfang [Qedem], seit den Tagen der Ewigkeit [Olam]*“. Wie die verschiedenen

²⁵³ Zu der Frage, wie Christus als *ein und dieselbe* Person dennoch bezüglich seines Wissens *als Gott* und *als Mensch* verschiedene ‚Reichweiten‘ haben konnte, siehe die Erörterung am Ende von Kap. 6.

²⁵⁴ ‚Olam‘ bedeutet nicht immer Ewigkeit im strengen Sinn (siehe Fußnote 261), aber hier dürfte dies der Fall sein (im Hinblick auf die absteigende Reihenfolge).

Zeitbestimmungen zeigen, bedeutet „seit X“ hier nicht „erst seit X und vorher nicht“ sondern „schon mindestens seit X“. So wird hier die Einsicht vermittelt, dass die Weisheit *immer schon, und zu jeder Zeit* von Gott ausgegangen ist und ausgeht. Hier kann man mit den vor-nizänischen Vätern ergänzen, dass sie beim Beginn der Schöpfung und vielleicht auch bei weiteren Phasen des Schöpfungsprozesses noch zusätzlich *in besonderer Weise* aus Gott heraustrat, indem sie sich nach außen hin manifestierte.²⁵⁵

Nun wird in der griechischen Übersetzung von Spr 8,22 jedoch wird für *qana* dasselbe Wort *ktizo* benutzt, das auch in Gen 1,1 für die Schöpfung benutzt wird und daher in Gen 1,1 ‚erschaffen‘ im strengen Sinn bezeichnet. Aber *ktizo* ist im Gegensatz zu *bara* mehrdeutig und kann etwa auch ‚hervorbringen‘ im weiteren Sinn heißen, und daher auch für Fortpflanzung und Zeugung verwendet werden. Auch im griechischen Sirachbuch (Sir 1,4; 1,8; 24,9) wird die Weisheit als von Gott ‚hervorgebracht/geschaffen‘ bezeichnet (wofür wieder das Griechische *ktizo* verwendet wird), aber auch hier (in Sir 1,4) wird dies wie folgt erklärt: „*vor allen Dingen ist die Weisheit hervorgebracht/geschaffen, und das Verständnis der Klugheit ist seit Ewigkeit*“, so dass auch hier die ewige Zeugung gedacht werden kann. Schließlich ist im griechischen Buch der Weisheit von Werden/Entstehen (*gignomai*) der Weisheit die Rede: „*was die Weisheit ist und wie sie entstand [gignomai], werde ich euch verkünden.*“ *Gignomai* ist ebenfalls ein mehrdeutiger Begriff und kann ebenfalls auf die ewige Zeugung bezogen werden.

Doch stellen sich hierzu nun die folgenden Fragen: Warum benutzt der inspirierte Autor in Spr 8,22 das mehrdeutige Wort *qana*, wo er doch durch das Wort *jalad* die Zeugung hätte eindeutig bezeichnen können? Und warum steht in der griechischen Version von Spr 8,22 ebenso wie im Sirachbuch das ebenso mehrdeutige *ktizo*, so dass später Arius, der Christus für ein bloßes Geschöpf hielt, in seinem Kampf gegen das Glaubensbekenntnis von Nizäa, in dem es heißt, Christus sei ‚gezeugt, nicht geschaffen‘ auf diese Bibelstellen hinweisen konnte? Und warum ist auch in Weish 6,22 doppeldeutig vom „Werden“ der Weisheit die Rede? Vielleicht wollten die inspirierten Autoren durch die Verwendung von Ausdrücken, die sowohl *erschaffen* (= *bara*) als auch *zeugen* (*jalad*) bedeuten können, eine Gemeinsamkeit der göttlichen Weisheit (die später der Sohn Gottes genannt wurde) mit den Geschöpfen betonen. Diese Gemeinsamkeit wird auch im Neuen Testament betont, vor allem in Hebr 2,11: „Er der heiligt [= das Sohn] und die, die geheiligt werden [= die Geschöpfe] stammen von einem ab [vom Vater].“ So haben der Sohn und Geschöpfe ihren gemeinsamen Ursprung im dem „Gott und Vater aller“ (Eph 4,6; vgl. 1 Kor 8,6), wenn auch auf verschiedene Weise: der Sohn *durch ewigen Hervorgang aus Gott*, die Geschöpfe *durch zeitliche Erschaffung aus dem Nichts*. Weitere Gründe dafür, die Weisheit / den Sohn mit den Geschöpfen in Verbindung zu bringen, könnten sein, dass die Weisheit über die Geschöpfe ausgegossen wurde (Spr 8,31; Sir 1,9), vor allem aber, dass der Sohn nach einem seit Ewigkeit feststehenden Ratschluss des Vaters einst tatsächlich Mensch werden und somit auch den Charakter eines Geschöpfes annehmen sollte.²⁵⁶

Papst St. Dionysius behandelt in seinem 262 geschriebenen berühmten Brief²⁵⁷ ebenfalls Spr 8,22 und weist diese Schriftstelle als Beleg für das zeitliche Erschaffensein des Sohnes zurück. Neben exegetischen Argumenten führt er das folgende bemerkenswerte Argument an, ausgehend von der Tatsache, dass Christus gemäß der Hl. Schrift (vgl. Joh 1,14 und 1 Kor 1,24.30) der Logos (das Wort, die Vernunft), die Weisheit und die Kraft Gottes ist: „Wenn nun aber der Sohn gemacht worden ist, dann gab es [eine Zeit], als diese Dinge [also Vernunft, Weisheit und Kraft Gottes] noch nicht da waren. Demnach gab es eine Zeit, als Gott ohne diese war [ohne Vernunft, Weisheit und Kraft!], und das ist doch kompletter Unsinn.“

Zum 14. Argument (In Hebr 1,6 heißt der Sohn ‚der Erstgeborene‘, in Kol 1,15, ‚Erstgeborener der ganzen Schöpfung‘, in Kol 1,18 (vgl. Spr 8,22) ‚der Anfang‘, und in Offb 3,14 ‚der Anfang der Schöpfung Gottes‘).

²⁵⁵ Vgl. *Athenagoras von Athen* (der in der Orthodoxen Ostkirche als Heiliger verehrt wird, in der Katholischen Kirche wird er ebenfalls als christlicher Philosoph hochgeschätzt, aber nicht als Heiliger verehrt, vermutlich wegen seiner zu rigorosen Auffassungen über die Ehe – vgl. Kap. 32 seiner Apologie –, die vermuten lässt, dass er ein Sympathisant der Sekte der Montanisten war, vgl. Fußnote 3 und 99), der sich in seiner um 177 verfassten *Apologie* oder *Bittschrift für die Christen* an Kaiser Mark wandte, um das Christentum gegen den Vorwurf des ‚Atheismus‘ zu verteidigen. In Kap. 8 begründet er, dass es nur *einen* Gott geben kann, aber in Kap. 10 (siehe auch oben Fußnote 99) erklärt er, dass Christen dennoch „auch einen Sohn Gottes kennen“, und er erläutert: „Man halte es nicht für lächerlich, dass Gott einen Sohn habe. [...] Der Sohn Gottes ist die Vernunft [der Logos] des Vaters, in der Idee und in der wirkenden Kraft [Energeia], denn auf ihn hin und durch ihn ist alles geworden, wobei Vater und Sohn eins sind. Da aber der Sohn im Vater und der Vater im Sohne ist durch die Einheit und Kraft des Geistes, so ist der Sohn Gottes die Denkkraft [Nous] und die Vernunft [Logos] des Vaters. [...] *Er ist dem Vater das zuerst Erzeugte, nicht als ob er* [zu einem bestimmten Zeitpunkt erst] *ins Dasein gekommen wäre*: denn von Anfang an hatte Gott, da er eine ewige Denkkraft [Nous] ist, in sich selbst die Vernunft [den Logos], da er immer vernünftig [logikos] ist. Aber dass er [der Logos bzw. der Sohn] hervorgekommen ist, um für alles Materielle [...] Idee und wirkende Kraft zu sein, das bezeugt für den Logos auch der prophetische Geist: ‚Der Herr‘ sagt er, ‚hat mich hervorgebracht [ktizo] im Anfang seiner Wege für seine Werke‘ [Spr 8,22].“ Dies ist ein wunderbares vor-nizänisches Zeugnis in voller Übereinstimmung mit dem späteren Glaubensbekenntnis von Nizäa, da es trotz Spr 8,22 die unerschaffene, ewige Existenz des Sohnes betont; in Spr 8,22 sieht Athenagoras nur ein „Hervorkommen“ des (schon vorher vorhandenen) Logos am Anfang der Zeit ausgesagt, der „nun ans Werk geht“. Die Christen, so fährt Athenagoras fort, führen an „Gott den Vater, und Gott Sohn und den Heiligen Geist“ und „weisen hin sowohl auf [deren] Kraft in der Einheit als auch auf [deren] Unterscheidung in der Ordnung“ (Kap. 10); in Kap. 12 fügt er stolz hinzu, dass die Christen „den wirklichen Gott und seinen Logos“ kennen, und wissen „*was die Einheit des Sohnes mit dem Vater ist; was die Gemeinschaft des Vaters mit dem Sohn ist; was der Geist ist; [und] was die Vereinigung und die Unterscheidung all dieser Vereinigten ist: des Geistes, des Sohnes und des Vaters.*“ Auch dies ist wieder ein erstaunlich präziser Ausdruck des trinitarischen Glaubens. Schließlich betont Athenagoras am Ende von Kap. 10: „Doch bleibt der theologische Teil unserer Lehre nicht dabei stehen, sondern wir lehren auch eine Menge von Engeln und Dienern, welche Gott, der Schöpfer und Bildner der Welt, durch sein Wort verteilt und aufgestellt hat, damit sie über die Elemente und die Himmel, über die Welt, die Dinge in der Welt und deren Ordnung wachen. Auch beschränkt sich der theologische Teil unserer Lehre nicht auf diese Punkte, sondern wir sprechen auch von einer Vielzahl von Engeln und Dienern, welche Gott, der Schöpfer und Gestalter der Welt, verteilt und [in ihre verschiedenen Dienste] eingesetzt hat durch seinen Logos.“ Hier wird der Logos, d.h. der Sohn, klar von den Engeln unterschieden.

²⁵⁶ Zusätzlich ist noch zu bemerken, dass die Identifikation der in Spr 8 gemeinten ‚Weisheit‘ mit dem Sohn nicht direkt und eindeutig ausgesagt ist (obwohl sie als sehr plausibel erscheint; vgl. Fußnote 88). Aber es mag sein, dass die ‚Weisheit‘ in Spr 8 und anderen Stellen des AT nicht (oder nicht *nur*) der Sohn Gottes ist, sondern etwas wirklich Geschaffenes ist (oder einschließt). Einer interessanten mystischen Interpretation zufolge wird z.B. die ‚Weisheit‘ (neben Christus *auch*) mit der *hl. Jungfrau Maria* identifiziert (*Christi Mutter*, die zugleich als *Mutter, Braut und Tochter Gottes* und ‚Sitz der Weisheit‘, *sedes sapientiae*, verehrt wird), sofern sie als Idee im Geist Gottes präexistiert und Gott bei seinem Schöpfungswerk als ‚Archetyp‘ der ganzen Schöpfung gedient haben soll. Zugunsten einer solchen Interpretation ist darauf hingewiesen worden, dass das Wort ‚Weisheit‘ im Hebräischen, Griechischen und Lateinischen weiblich ist; von daher gesehen könnte man, wenn die Weisheit im Buch der Sprüche als ein spielendes Kind Gottes beschrieben wird (vgl. Fußnote 88) auch an eine Tochter Gottes denken.

²⁵⁷ Siehe zu diesem Brief Fußnote 129.

Die Ansicht, dass Gottes Sohn als Gottes erstes Geschöpf am Anfang der Zeiten erschaffen wurde, wurde vor allem durch die in diesem Argument angeführten Schriftstellen gestützt; zu denen noch die schon im vorhergehenden Argument besprochen Stellen (Spr 8,22 etc.) hinzukamen. Sie führten Arius zu seiner berühmten Behauptung: „*es gab* [einen Zeitpunkt/Moment], *da er* [der Sohn][noch] *nicht war*“, ²⁵⁸ die vom Konzil von Nizäa als falsch und häretisch zurückgewiesen wurde.

Zunächst können wir Arius' Ansicht durch eine Reihe von Argumenten in Frage stellen, die auf Schriftstellen basieren, welche zeigen, dass der Sohn nicht geschaffen ist, dass er ‚vor‘ der Welt existierte, und dass er keinen Anfang hatte.

Als **erstes Argument** können wir auf Aussagen verweisen, in denen verkündigt wird, dass Christus bei der Erschaffung *aller* Dinge oder des *gesamten* Universums beteiligt war (vgl. Joh 1,3.10; 1 Kor 8,6b; Kol 1,16; Hebr 1,2.10). Besonders interessant ist hier Hebr 1,2, wo gesagt ist, dass durch Christus die ‚Zeitalter‘ (griech. ‚Aionen‘) gemacht worden sind, d.h. Christus erschuf die gesamte kosmische Zeit; das aber deutet darauf hin, dass er selbst schon vor und außerhalb der kosmischen Zeit existiert haben sollte. Und wenn es wahr ist, dass er wirklich ‚jedes‘ Geschöpf erschaffen hat, kann er selbst kein Geschöpf sein, es sei denn er hätte sich selbst erschaffen, was anzunehmen aber einen Widerspruch einschließt: denn um etwas erschaffen zu können, muss man selbst (schon) existieren. ²⁵⁹ Man könnte einwenden, dass die biblischen Aussagen, welche die Universalität des Schöpfungswirkens Christi beschreiben, nicht im streng wörtlichen Sinne ausgelegt werden müssen (das Wort ‚alle‘ etwa muss nicht immer Sinne von ‚alle ohne jede Ausnahme‘ gemeint sein), so dass gemeint sein könnte, dass Christus nur alle *anderen* Dinge *außer sich* schuf. Wir können zugeben, dass im Prinzip eine weniger strenge Interpretation des Wortes ‚alle‘ möglich ist, aber in unserem Fall kann solche eine Interpretation im Hinblick auf Joh 1,3 ausgeschlossen werden, wo der Apostel Johannes die Schöpfung aller Dinge durch Christus (den er hier als ‚Logos‘ oder Gottes Wort bezeichnet) nicht nur feststellt, in dem er sagt dass „*alle Dinge durch ihn geworden*“ sind (Joh 1,3a), sondern sogleich auch noch hinzufügt, dass „*nichts, was geworden ist, ohne ihn geworden ist*“ (Joh 1, 3b). Somit ist Joh 1,3 ein klares Argument dafür, dass der Sohn *nicht geschaffen* wurde.

Dieser Punkt ist stark vom hl. Augustinus betont worden, der uns auch zu unserem **zweiten Argument** führt. In seiner Argumentation dafür, dass nach dem Prolog des Johannesevangeliums Christus kein Geschöpf ist, bemerkt er auch, dass es in Joh 1,1 heißt: „Im Anfang *war* das Wort“ und nicht „im Anfang *wurde* das Wort“ oder „wurde es *erschaffen*“. Somit *war* der Sohn Gottes bereits da, bevor die geschaffene Welt ins Dasein kam, und so war er selbst ohne Anfang und existierte von Ewigkeit her. Dies wird auch durch Christus selbst bestätigt, der ausdrücklich in Joh 17,5 seine Präexistenz vor der Welt feststellt, wenn er betet: „Verherrliche mich nun, Vater, bei dir selbst, mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, *bevor die Welt war*.“ Vgl. auch Joh 17,24, wo er hinzufügt, dass der Vater ihm die Herrlichkeit gegeben hatte, weil er ihn geliebt hatte „*vor Grundlegung der Welt*“. Auch in Kol 1,17 heißt es über den Sohn: „*Er ist vor allen Dingen, und alle Dinge haben in ihm Bestand*“ (vgl. auch Joh 1,1–18; 6,38.42; 8,58; 16,28; Ps 110,3; Spr 8,23–27; 30,4, Mi 5,1–5). Diese klaren Aussagen über die Präexistenz des Sohnes ‚vor‘ dem Anfang der Welt widerlegen in der Tat Arius' Thesen: Denn die Existenz der Welt bekam mit der Erschaffung der ersten Geschöpfe, so dass, wer auch immer ‚vor‘ dem Anfang der Welt schon existierte, nicht zu den Geschöpfen gehören kann; und er muss, sofern die Zeit ein Merkmal dieser Welt ist, in der zeitlosen Ewigkeit existieren, die ohne Anfang (und ohne Ende) ist.

Ein **drittes Argument** sind die Schriftstellen, die direkt für die Anfangslosigkeit des Sohnes sprechen. Schon in der Antwort auf das 13. Argument haben wir gesehen, dass Spr 8,23 und Mi 5,1–2 seine Existenz „seit Ewigkeit“ behaupten. Dazu kommt, dass es in Kol 1,17 heißt, der Sohn sei „*vor allen* [Dingen]“. ²⁶⁰ Noch klarer dürfte aber vielleicht Hebr 6,20–7,4 sein. Hier wird die geheimnisvolle alttestamentliche Person des Priesters ‚Melchizedek‘ (vgl. Gen 14,18–20) als Symbol für Christus eingeführt: Melchisedek aber, so heißt es dann, „*hat weder einen Anfang der Tage noch ein Ende des Lebens, [insofern] gleichend dem Sohne Gottes*.“ (Hebr 7,3). ²⁶¹

Wenn dem nun so ist, was bedeuten dann aber die genannten Attribute für den Sohn, auf die sich die Arianer berufen, nämlich Hebr 1,6 (‚der Erstgeborene‘), Kol 1,15 (‚Erstgeborener der ganzen Schöpfung‘), Kol 1,18 (‚der Anfang‘) und Offb 3,14 (‚der Anfang der Schöpfung Gottes‘)?

Um mit dem ‚Erstgeborenen‘ in Hebr 1,6 zu beginnen: Der erstgeborene Sohn einer Familie im alttestamentlichen Israel war Jahwes besonderes Eigentum und hatte besondere Vorrechte vor seinen Brüdern (Ex 13,1 / Gen 27,36). Entsprechend ist Christus der ‚Sohn Gottes‘ in einem einzigartigen Sinn (wie wir im ersten Argument für die Wesenseinheit in Kap. 2 sahen), und zwar in einem viel tieferen Sinn als die Gläubigen, die ebenfalls Kinder Gottes und Brüder Christi heißen (vgl. Rom 8,29); ²⁶² im Sinne dieses Vorzugs verdient er also den Titel des ‚erstgeborenen‘ Sohnes Gottes, und so gesehen muss der Titel im Prinzip *keinerlei zeitliche Bedeutung* haben. In diesem Sinn wird z.B. König David Gottes ‚erstgeborener‘ König auf Erden genannt (Ps 89,27), was zeitlich gedeutet falsch ist, denn von David war schon Saul ‚Gottes König‘ (vgl. 1 Sam 24,10–11). Wie wir nun in der Erörterung von Hebr 1 (in der Besprechung des ersten Arguments in Kap. 2) sahen, wird dort Gottes wahre Gottheit betont und von der

²⁵⁸ Siehe Fußnote 122.

²⁵⁹ Ein ähnliches Argument könnte auf der Aussage aufbauen, das Christus (das Lamm) von ‚jedem‘ Geschöpf angebetet wird (Offb 5,13); dann kann Christus nicht selbst ein Geschöpf sein, es sei denn, er betet sich selbst an (was anzunehmen zwar nicht zum Widerspruch führt, aber doch sicherlich unangemessen wäre).

²⁶⁰ Siehe zur Auslegung dieser Stelle die Überlegungen in Fußnote 264.

²⁶¹ Der Sinn dieser bemerkenswerten Aussage Hebr 7,3 ist offenbar: Da von Melchisedek in Gen 14,18–20 nichts über den Anfang oder das Ende seines Daseins gesagt wird, ist er ein Symbol für den Sohn, der *in der Tat weder Anfang noch Ende hat*. Dies scheint im Übrigen überhaupt die klarste Aussage in der Bibel über die Anfangslosigkeit Gottes zu sein, denn die bekannten Aussage, dass Gott „*seit Ewigkeit* [Olam]“ ist (Ps 90,2 und 93,2) hat den Nachteil, dass das Wort ‚Ewigkeit‘ in den biblischen Sprachen (hebr. Olam, griech. Aion, vgl. lat. Saeculum) nicht immer Ewigkeit im strengen Sinn bezeichnet, sondern auch ein unabsehbar langes, aber begrenzte Zeitalter meinen kann, wie etwa die Pluralform beweist (z.B. 1 Kön 8,13). Während nun die Endlosigkeit Gottes klar in Ps 102,28 ausgedrückt wird mit „*deine Jahre werden nicht enden*“ (eine Aussage, die in Hebr 1,12 übrigens ebenfalls auf Gott den Sohn bezogen wird!), gibt es keinen entsprechenden Vers für die Anfangslosigkeit, es sei denn man nimmt eben Hebr 7,3.

²⁶² Siehe auch Fußnote 29.

Geschöpflichkeit der Engel abgehoben; so würde also die rein *majestätische Bedeutung* des Wortes ‚Erstgeborener‘ sehr gut in den Zusammenhang von Hebr 1 passen.

Wenn jedoch der Ausdruck ‚der Erstgeborene‘ in Hebr 1,6 dennoch *auch eine zeitliche Bedeutung* haben sollte (was möglich erscheint), dann kann der Sinn nicht sein, dass der Sohn erst zu einem bestimmten Zeitpunkt der kosmischen Zeit vor allen anderen Söhnen Gottes ins Dasein kam, sondern muss sich auf die ewige Zeugung des Sohnes beziehen, aufgrund derer der Sohn schon zu (und vor) jedem Zeitpunkt existierte, existiert und existieren wird, wie wir bereits klar gesehen haben (oben und in der Antwort zum 13. Argument). Aufgrund dieser einzigartigen ewigen Zeugung kann er auch ‚*einzig-gezeugter* [oder *einzig-geborener*] Sohn‘ (Joh 3,16) und ‚*einzig-geborener* [oder: *einzig-gezeugter*] Gott‘ (Joh 1,18) genannt werden. Und aufgrund dieser ewigen Zeugung ist er natürlich schon vor jedem anderen Sohn Gottes da, und kann insofern problemlos *auch im zeitlichen Sinn* ‚der Erstgeborene‘ genannt werden.

Was ist aber zu Kol 1,15 zu sagen, wo vom ‚*Erstgeborenen der ganzen Schöpfung*‘ die Rede ist? Heißt dies nicht, dass Christus auch ‚*der Erstgeborenen von allen Geschöpfen*‘ und somit selbst ein Geschöpf ist? Zumal er einige Verse weiter in Kol 1,18 als ‚*der Anfang*‘ bezeichnet wird? Um hierauf zu antworten, schauen wir zuerst auf Kol 1,18. Das hier benutzte, manchmal mit ‚Anfang‘ übersetzte griechische Wort *Archä* heißt eigentlich ‚*Ursprung/Prinzip*‘, und damit ist entweder die in zeitlicher Ordnung *früheste Ursache oder Quelle*, oder die in hierarchischer Ordnung *oberste Ursache, Quelle und Autorität* gemeint²⁶³ (oder beides, denn die früheste Ursache ist oft zugleich die oberste Instanz). Doch weder der Ursprung im hierarchischen Sinn noch der Ursprung im zeitlichen Sinn muss der ‚Anfang‘ dessen sein, was aus dem Ursprung hervorging; denn der Ursprung kann diesem Anfang vorhergehen und sogar anfangslos sein. Wo nicht klar der zeitliche Anfang gemeint ist (wie es etwa klar ist, wenn die Präposition ‚in‘ davorsteht, wie in Joh 1,1 oder der griechische Version von Gen 1,1, wo ‚im/am Anfang‘ gemeint ist), sollte man daher *Archä* nicht mit ‚Anfang‘, sondern mit ‚Ursprung‘ übersetzen, was dann für alle Deutungen offen bleibt.

Nun wird im Vers direkt vor Kol 1,18 *klar ausgeschlossen*, dass der Sohn einen Anfang in der Zeit hatte, heißt es doch in Kol 1,17: „*Er ist vor allen Dingen.*“²⁶⁴ Deshalb bleiben für das Verständnis von *Archä* in Kol 1,18 nur folgende Möglichkeiten:

- (1) Entweder man geht von der hierarchischen Bedeutung aus und sagt, dass Christus, der vor allen Dingen ist, die universale *Archä* im Sinne des Urhebers des Universums ist: wenn wäre Christus hier als *Schöpfer des Universums* gepriesen und nicht als *erstes Geschöpf* im Universum.
- (2) Oder man bleibt bei der zeitlichen Bedeutung, bezieht *Archä* aber nicht auf die Schöpfung, sondern auf die Kirche (von der im unmittelbaren Zusammenhang in Verse 18 die Rede ist): dann wird Christus gepriesen als *Ursprung/Anfang seiner Kirche*.
- (3) Oder man zieht wieder die hierarchische Bedeutung heran, bezieht *Archä* aber auf die Kirche: Dann wäre also Christus hier als *Haupt der Kirche* gepriesen.

Diese Möglichkeiten lassen sich natürlich kombinieren, da auch zwei dieser Bedeutungen oder alle drei gemeint sein könnten; und für das Letzte würde ich votieren. Denn ein Entweder-Oder wird dem Kontext nicht gerecht, wo Christus, wie wir sahen werden, die allseitige Priorität zugesprochen werden soll, sowohl bezüglich Schöpfung als auch bezüglich Kirche, sowohl im hierarchischen als auch im zeitlichen Sinn, nur dass der Fokus der zeitlichen Priorität ganz eindeutig auf seinem ‚*Dasein vor allen*‘ (Vers 17!) liegt, und nicht auf einem ‚*Gewordensein im Anfang des Universums als einem Zeitpunkt, vor dem er nicht war*‘; denn die zweite Variante würde die Priorität des Sohnes wieder einschränken und relativieren, und daher dem Kontext widersprechen. Um aber sicher zu gehen, sollte man nun einen Blick auf die gesamte Stelle Kol 1,15–18 werfen, in der die beiden Ausdrücke ‚*Erstgeborener*‘ und ‚*Archä*‘ vorkommen:

- „[15] *Er ist das Bild des unsichtbaren Gottes [als] Erstgeborener der ganzen Schöpfung,*
[16] *denn in ihm [= durch ihn] wurden alle [Dinge] erschaffen, in den Himmeln und auf der Erde:*
die sichtbaren und die unsichtbaren [Dinge/Wesen], ob Throne, ob Herrschaften, ob Fürsten, ob Gewalten:
alle [Dinge] sind durch ihn und auf ihn hin erschaffen.
[17] *Und er ist vor allen [Dingen], und alle [Dinge] haben in ihm Bestand.*
[18] *Und er ist das Haupt des Leibes: der Kirche,*
Er ist die Archä [= der Ursprung],
[als] Erstgeborener von den Toten,
damit er in allem den ersten Platz bekomme.“

Hier ist klar zu sehen, dass der Ausdruck ‚*Erstgeborener der ganzen Schöpfung*‘ in Vers 15 nicht dasselbe wie ‚*das zeitlich erste Geschöpf*‘ meinen kann, denn dies würde dem folgenden Vers 16 widersprechen, in dem ja als *Grund* für die Bezeichnung des Sohnes als ‚*Erstgeborener der ganzen Schöpfung*‘ angegeben wird, dass durch ihn ‚*alle Dinge erschaffen*‘ wurden, und es würde zudem auch Vers 17 widersprechen, nach dem er ‚*vor allen Dingen*‘ war. Die Begründung in Vers 16 zeigt, dass der Titel ‚*Erstgeborener*‘ in Vers 15 hauptsächlich *im Sinne des hierarchischen Vorranges* gemeint ist und nicht so sehr *im zeitlichen Sinn* (denn ein Schöpfer zu sein bedeutet für den Sohn eher, *über der Schöpfung zu stehen*, als ihr *zeitlich voranzugehen*)²⁶⁵ aber im Licht von

²⁶³ Von *Archä* in dieser zweiten, hierarchischen Bedeutung ist die deutsche Vorsilbe ‚*Erz-*‘ abgeleitet, die z.B. in ‚*Erzengel*‘, ‚*Erzbischof*‘ und ‚*Erzherzog*‘ vorkommt, womit ein ‚*oberer*‘ und ‚*führender*‘ Engel bzw. Bischof bzw. Herzog gemeint ist.

²⁶⁴ Hätte der Sohn einen zeitlichen Anfang, so müsste es, wie die Arianer folgerichtig glaubten, einen Moment X vor der Existenz des Sohnes gegeben haben, „*als er [noch] nicht war*“. Aber dann wäre der Sohn nicht „*vor allen [Dingen]*“ wie Kol 1,17 behauptet; im Gegenteil wäre der Moment X wäre vor dem Sohn. Man kann sich hier nicht dadurch herausreden, dass man sagt, ein ‚*Moment*‘ oder ‚*Zeitpunkt*‘ wäre kein ‚*Ding*‘. Denn das Wort ‚*Ding*‘ ist nur der deutschen Grammatik wegen ergänzt und soll keine Einschränkung auf eine bestimmte Art von Sein anzeigen. Im Griechischen heißt es einfach: Er ist „*vor allen*“, und das soll heißen: *vor allem und jedem, was es auch sei*, so dass es *nichts* vor ihm gab: auch (und ganz besonders) keinen Zeitpunkt, der seiner Existenz voranginge.

²⁶⁵ Es gibt auch einen anderen Grund für Christi Vorrang in der Schöpfung (neben demjenigen, dass er an der Schöpfung beteiligt war). Nach Gen 1 ist der Mensch Krone und Höhepunkt der Schöpfung zumindest im Hinblick auf die *sichtbare* Schöpfung, über die er herrschen soll (Gen 1,28; Ps 8,5–9). Rechnet man jedoch die *unsichtbare* Schöpfung (die Engelwelt) hinzu (vgl. Ps 148,1–5; Kol 1,16; Hebr 1,7), so sind die Engel den Menschen in mancher Hinsicht überlegen (vgl. Hebr 2,7–9), z.B. im Hinblick auf ihre Macht (2 Petr 2,11; vgl. Ps 103,20; 2 Thess 1,7), ihren Intellekt (vgl. 2 Sam 14,20; Mt 18,10) und ihre natürliche

Verse 17 gesehen bekommt der Titel vielleicht zusätzlich auch eine zeitliche Nebenbedeutung (natürlich nicht im ‚arianischen‘ Sinn, sondern im Sinn einer Anspielung auf die ewige Existenz des Sohnes schon *vor* aller Schöpfung).

Interessanterweise taucht in Vers 18 der Ausdruck ‚*Erstgeborener*‘ nochmals auf, aber dieses Mal in einem ganz anderen Sinn: der Titel ‚*Erstgeborener von den Toten*‘ bezieht sich auf die Tatsache, dass Jesus der erste war, der von den Toten auferstand; derselbe Titel kommt auch in Offb 1,5 vor (vgl. Offb 1,18). Wieder in einer anderen Bedeutung wird Christus in Röm 8,29 ‚*Erstgeborener*‘ genannt: Der dortige Ausdruck ‚*Erstgeborener von vielen Brüdern*‘ bezeichnet den Vorrang Christi in der Erlösungsordnung, nicht in der Schöpfungsordnung.²⁶⁶

Die Aussage in Vers 18 schließlich, dass der Sohn die ‚Archä‘ ist, ist einbettet in zwei Aussagen über die Kirche: Es geht Aussage voraus, dass Christus das ‚Haupt‘ der Kirche ist, und es folgt die Aussage, dass er der Erstgeborene von den Toten ist, womit auf seine Auferstehung angespielt ist, auf welcher der kirchliche Glaube gründet. In diesem engeren Zusammenhang also sollte Archä zunächst auf die Kirche bezogen sein: Christus ist die *Archä (Gründer und Haupt) seiner Kirche*. Doch im weiteren Zusammenhang sollte Archä sich hier nicht nur auf Christi Priorität in seiner Kirche beziehen, sondern auch auf sein Hervorragen in und über der ganzen Schöpfung, das in den vorhergehenden Versen im Mittelpunkt der Betrachtung stand. So ist Christus auch die Archä (*Schöpfer und Herr*) des ganzen Universums, in welcher die von ihm gegründete Kirche einen prominenten Teil ausmacht, so dass Christus, wie am Ende der ganze Passage gefolgert wird, ‚in allem den ersten Platz‘ gebührt. Wäre nun aber der Sohn ein Geschöpf, wie die Arianer mit Berufung auf diese Stelle glauben, so würde dies doch wohl diesen fulminanten Höhepunkt der ganzen Passage konterkarieren, so dass man ihn durchstreichen müsste. Denn wem gebührt der erste Platz, wenn nicht Gott?

Auch nach Offb 3,14 (vgl. auch Joh 8,25, siehe das fünfte Argument für die Wesenseinheit in Kap. 2) ist Christus ‚*der Anfang/ Ursprung [Archä] der Schöpfung Gottes*‘ wohl nicht im Sinn des ‚ersten Schöpfungswerkes des Vaters‘, sondern im Sinn des ‚*Urhebers von Gottes Schöpfung*‘, d.h. als Mit-Schöpfers mit dem Vater. Entsprechend sind auch die Aussagen in Offb 21,6 und 22,13 zu verstehen, nach denen Christus ‚*der Anfang und das Ende*‘ ist.²⁶⁷ Offensichtlich heißt dies nicht, dass Christi Existenz einen Anfang hatte und ein Ende haben wird, sondern dass er gemeinsam mit dem Vater und dem Heiligen Geist der Anfangs- und Zielpunkt der gesamten Schöpfung ist: Jesus Christus, „*der da ist Gott über allem, gepriesen in Ewigkeit*“ (Röm 9,5).

Unsterblichkeit (vgl. Lk 20,36). Nun hat aber St. Thomas von Aquin darauf hingewiesen, dass der Mensch „eine kleine Welt“ ist (Summa Theologiae I q. 91 a. 1; vgl. Demokrit, Fragment 34), da er aus einer unsterblichen Seele und einem materiellen Leib besteht und somit eine geistige Komponente (die ihn mit der unsichtbaren Welt der Enge verbindet) mit einer materiellen Komponente (die ihn mit der materiellen Welt der Tiere, Pflanzen und Mineralien verbindet) in sich vereinigt, inkludiert und integriert. Daher hat die Natur des Menschen in gewisser Hinsicht einen größeren Reichtum als andere Naturen und ist ihnen insofern überlegen. Deshalb kann die Menschheit in der Tat als die ‚Krone der Schöpfung Gottes‘ gelten, oder wie es in Jak 1,18, heißt: „*die Erstlingsfrucht seiner Geschöpfe*“. Im Hinblick auf die „Inklusion“ und „Integration“ ist nun aber der inkarnierte, Mensch gewordene Sohn Gottes noch ‚größer‘ als der reine Mensch, denn er vereinigt eine Menschennatur (und mit einem menschlichen Leib und eine menschliche Seele) auch noch mit der göttlichen Natur. In diesem Sinn also ist er der wahre Höhepunkt der Schöpfung, und dies könnte angemessenerweise ausgedrückt werden, indem er genannt wird ‚*Erstgeborener der ganzen Schöpfung*‘ (Kol 1,15), ‚*die Archä*‘ (Kol 1,18) und ‚*die Archä der ganzen Schöpfung*‘ (Offb 3,14).

²⁶⁶ Der Vollständigkeit halber sei noch auf Lk 2,7 hingewiesen, wo der Evangelist Lukas seinen Bericht über die Geburt Christi aus der Sicht seiner Mutter in die Worte fasst: „*Und sie gebar ihren Sohn, den Erstgeborenen*.“ Dies bezieht sich natürlich auf Christus *als Mensch*, und zwar genauer auf die Tatsache, dass Maria (die, wie Lukas in zuvor in 1,27 und 1,34 betont hatte, eine Jungfrau war) vor Jesus noch keine anderen Kinder hatte. Nebenbei erwähnt ist dies *kein* Hinweis darauf, dass sie nach Jesus noch weitere Kinder bekam, dann auch *der einzige Sohn* wurde nach dem jüdischen Gesetz als ‚erstgeborener Sohn‘ bezeichnet (Erstgeborener ist nach Ex 13,2 jeder Sohn, der den Mutterschoß ‚öffnet‘). Der Tradition zufolge waren die so genannten ‚Brüder‘ und ‚Schwestern‘ Jesu keine Kinder Marias, sondern Verwandte Jesu im weiteren Sinn. Dies kann auch anhand der Heiligen Schrift allein bewiesen werden (siehe hierzu meine Ausarbeitung *Die ‚Brüder Jesu‘: Hatte Maria mehrere Kinder oder lebte sie stets jungfräulich?*). Jedenfalls nennt Lukas in Lk 2,7 Jesus ‚den Erstgeborenen‘, nicht um die Existenz späterer Söhne Marias anzudeuten, sondern weil er über die ‚Erstgeburtsweihe‘ Jesu im Tempel berichten wollte (vgl. Lk 2,22–23).

²⁶⁷ So wird es meist übersetzt, wobei Christus hier im Griechischen als *Archä* und *Telos* bezeichnet wird. Beides kann eine rein zeitliche Bedeutung haben (*Archä* = Anfang, *Telos* = Ende), aber eigentlich heißt *Archä* ‚Ursprung‘ und *Telos* ‚Vollendung‘ (als erstrebenswertes Ziel).